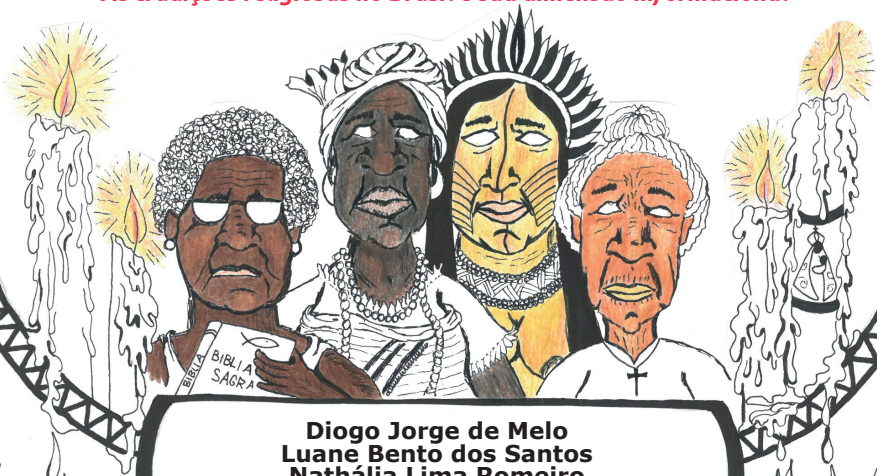




Repensar o sagrado

As tradições religiosas no Brasil e sua dimensão informacional



Diogo Jorge de Melo
Luane Bento dos Santos
Nathália Lima Romeiro
Thayron Rodrigues Rangel
 Organização



Diogo Jorge de Melo
Luane Bento dos Santos
Nathália Lima Romeiro
Thayron Rodrigues Rangel
Organização

**REPENSAR O SAGRADO:
AS TRADIÇÕES RELIGIOSAS
NO BRASIL E SUA DIMENSÃO
INFORMACIONAL**

Florianópolis, SC
Rocha Gráfica e Editora Ltda.
2021

Coordenação do Selo Nyota
Franciéle Carneiro Garcês da Silva
Nathália Lima Romeiro
Site: <https://www.nyota.com.br/>

Comitê Científico e Editorial

Daniella Camara Pizarro (UDESC)	Mariana Cortez (UNILA)
Felipe Meneses Tello (UNAM)	Wellington Marçal de Carvalho (UFMG)
Mary Luz Alzate (UNAL)	Márcio Ferreira da Silva (UFMA)
Didier Álvarez Zapata (U. de A.)	Fábio Francisco Feltrin de Souza (UFFS)
Fernanda Oliveira (UFRGS)	Gerson Galo Ledezma Meneses (UNILA)
Maria do Carmo Moreira Aguilar (UFRGS)	Lourenço Cardoso (UNILAB)
Leyde Klébíia Rodrigues da Silva (UFBA)	Edilson Targino de Melo Filho (UFPB)
Carina Santiago dos Santos (UDESC)	Barbara Barcellos (UFS)
Rubens Alves da Silva (UFMG)	Lia Vainer Schucman (UFSC)
Vanessa Jamile Santana dos Reis (UFBA)	Tatiana de Alemida (UNIRIO)
Elisa Larkin Nascimento (IPEAFRO)	Ueliton dos Santos Alves (SP Escola de Teatro)

Comitê de Avaliadores Ad Hoc

Frederico Moreira (UFMG)	Marta Ferreira (UNICAMP)
Luzia Gomes Ferreira (UFPA)	Marlise Vinagre (UFRJ)
Taissa Tavenard de Luca (UEPA)	Jacqueline Ribeiro Cabral (UFF)
Mariana Novaes de Medeiros (UFSB)	Ivanir dos Santos (UFRJ)
Elisa Larkin Nascimento (IPEAFRO)	

Diagramação: Nathália Lima Romeiro; Franciéle Carneiro Garcês da Silva
Arte da Capa: Lembá Reis - Tata Kambondo.
Revisão textual: Pedro Giovâni da Silva

R425

Repensar o Sagrado: as tradições religiosas no Brasil e sua dimensão informacional. / Diogo Jorge de Melo, Luane Bento dos Santos, Nathália Lima Romeiro, Thayron Rodrigues Rangel (Org.). - Florianópolis, SC: Rocha Gráfica e Editora, 2021. (Selo Nyota)
470 p.

Inclui Bibliografia.

Disponível em: <https://www.nyota.com.br/>.

ISBN 978-65-87264-47-9 (E-book)

ISBN 978-65-87264-48-6 (Impresso)

1. Informação. 2. Religiosidade. 3. Religião. 4. Tradições religiosas. I. Melo, Diogo Jorge de. (Org.). II. Santos, Luane Bento dos. (Org.). III. Romeiro, Nathália Lima. (Org.). IV. Rangel, Thayron Rodrigues. (Org.). V. Título.

**ESSA OBRA É LICENCIADA POR UMA
LICENÇA *CREATIVE COMMONS***



Atribuição – Compartilhamento pela mesma licença 3.0 Brasil¹

É permitido:

- Copiar, distribuir, exibir e executar a obra
- Criar obras derivadas

Condições:



ATRIBUIÇÃO

Você deve dar o crédito apropriado ao(s) autor(es) ou à(s) autora(s) de cada capítulo e às organizadoras da obra.



COMPARTILHAMENTO POR MESMA LICENÇA

Se você remixar, transformar ou criar a partir desta obra, tem de distribuir as suas contribuições sob a mesma licença² que este original.

¹ Licença disponível em: <https://goo.gl/rqWWG3>. Acesso em: 01 jun. 2021.

² Licença disponível em: <https://goo.gl/Kdfiy6>. Acesso em: 01 jun. 2021.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
PREFÁCIO - FÊMEA DE SETE EXUS	15
Elisa Larkin Nascimento	
A ORGANIZAÇÃO DO CONHECIMENTO RELIGIOSO: ANÁLISE DA REPRESENTAÇÃO DO CANDOMBLÉ, DO ISLAMISMO E DA UMBANDA EM SISTEMAS DE ORGANIZAÇÃO DO CONHECIMENTO	21
Marcos Luiz Cavalcanti de Miranda	
Deniz Costa	
Fabio Gomes da Silva	
“NARCISO ACHA FEIO O QUE NÃO É ESPELHO”: INDUMENTÁRIA, SEMIOSE E RACISMO RELIGIOSO	45
Maria Aparecida Moura	
Nayara de Oliveira Santos	
A SALVAGUARDA DOS LUGARES SAGRADOS: AÇÕES AFIRMATIVAS PARA A VALORIZAÇÃO DA MEMÓRIA E DO PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO	69
Luciane Barbosa de Souza	
O PÁRAMO DAS POLÍTICAS DE INFORMAÇÃO E A EMERGÊNCIA PATRIMONIAL DE EX-VOTOS NO BRASIL	89
Ismaelly Batista dos Santos Silva	
Genivalda Cândido da Silva	
DAS TRÊS MARIAS DA CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO ÀS MARIAS DOS TERREIROS AFRO-DIASPÓRICOS: DESCOLONIZANDO A ARQUIVOLOGIA, A BIBLIOTECONOMIA E A MUSEOLOGIA	119
Diogo Jorge de Melo	
Thayron Rodrigues Rangel	
A CAPELA DO NOSSO SENHOR BOM JESUS DO BONFIM DA ÁGUA VERMELHA DE JOÃO DE CAMARGO COMO UM ESPAÇO MUSEAL DA CIDADE DE SOROCABA (SP)	145
Diogo Jorge de Melo	
Lidiane da Costa Monteiro	
A IMPORTÂNCIA DAS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE PARA A DIFUSÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO	171
Luciano Araujo Monteiro	

AS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS NA *LIBRARY OF CONGRESS SUBJECT HEADINGS*: UMA ABORDAGEM AOS ESTUDOS CULTURAIS..... 183

Marcos Luiz Cavalcanti de Miranda

LEITURA ICONOGRÁFICA DA CATEDRAL DA SÉ (SÃO PAULO, SP) E VALORIZAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL, HISTÓRICO E RELIGIOSO 209

Pamela Cristine Rebelato Santana

Paula Ferreira Vermeersch

Zaira Regina Zafalon

NARRATIVAS ORAIS, MEMÓRIAS E SABERES: UM DIÁLOGO ENTRE O CANDOMBLÉ E AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL 239

Jorge Gomes Junior

O REFLEXO DO ABEBÊ - O FEMININO DO CANDOMBLÉ TRANSBORDADO NAS REDES SOCIAIS 257

Cristiano Sant'Anna

Isadora Souza Silva

ASPECTOS POLÍTICOS E ARQUIVÍSTICOS DA DOCUMENTAÇÃO SOBRE FREI TITO DE ALENCAR LIMA..... 279

João Marcus Figueiredo Assis

REPENSAR O SAGRADO A PARTIR DA IGREJA DAS SANTAS PRETAS: DEBAIXO DA GRANDE ÁRVORE, DURANTE O CHÁ DA DONA JOVEM!..... 297

Mauro Luiz da Silva

MACUMBARIAS NOS CARNAVALISMOS: DISSEMINAÇÃO DE NARRATIVAS PRETAS 327

Rennan Carmo

A BANTUNIZAÇÃO NA NGANA KINGONGO: RECENTRANDO OS REFERENCIAIS..... 349

Lembá Reis - Tata Kambondo

Tata Walter de Nkosi - Walter José Teixeira da Silva

Mam'etu Madozã - Rosemary Alves Queiroz

KILOOMBO CONTEMPORÂNEO: *UNZÓ IA KISIMBI RIA MAZA NZAMBI* 367

Tássio Ferreira

A REPRESENTAÇÃO DO PROFANO NO REGISTRO DO CÍRIO COMO PATRIMÔNIO IMATERIAL BRASILEIRO: O CASO DO AUTO DO CÍRIO EM BELÉM/PA.....	385
Nicolle Manuelle Bahia Bittencourt Hamilton Vieira de Oliveira	
ENTRE A ÉTICA E A TOLERÂNCIA: RELATOS DE EXPERIÊNCIAS SOBRE AS POSSIBILIDADES DA AFRO-PERSPECTIVA PARA A DECOLONIALIDADE.....	405
Wudson Guilherme de Oliveira	
TESES E DISSERTAÇÕES SOBRE RELIGIÃO NA CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO BRASILEIRA.....	421
Bruno de Almeida Nathalia Romeiro Franciéle Carneiro Garcês da Silva	
SOBRE OS/AS ORGANIZADORES/AS.....	449
SOBRE OS/AS AUTORES/AS.....	453

APRESENTAÇÃO

A obra **Repensar o sagrado: as tradições religiosas no Brasil e sua dimensão informacional** é uma iniciativa coletiva de autoras e autores de diversos campos das Ciências Humanas e Sociais. Uma proposta teórica abraçada por religiosas e religiosos, ativistas e militantes antirracistas, decoloniais, progressistas, democráticos e sobretudo por intelectuais que acreditam no fazer científico comprometido com mudanças sociais e garantida dos direitos humanos.

No Brasil é possível encontrar diversas formas de manifestações religiosas. No entanto, a existência das inúmeras religiões no território brasileiro não tem significado uma harmonia social ou acordo político de tolerância e respeito. Pelo contrário, vivemos no Brasil vários episódios de intolerância religiosa e desde a década de 1980 uma crescente perseguição realizada pelos setores religiosos neopentecostais as tradições religiosas de matrizes africanas e indígenas. Intolerâncias da fé, desrespeito a Constituição Federal Brasileira de 1988 que garante a liberdade religiosa e define o Estado brasileiro como laico.

A intolerância e o racismo religioso que os setores neopentecostais têm exercido sobre diversos grupos de matrizes africanas, cristãos católicos, islâmicos e etnias indígenas são alguns dos principais obstáculos para o estabelecimento e garantia do Estado brasileiro enquanto laico e democrático. Questões urgentes a serem pensadas e analisadas pela academia e pelos intelectuais brasileiros.

Neste caminho, esta obra tem por objetivo construir alternativas reflexivas para (re)pensar algumas das tradições e manifestações religiosas que temos no Brasil. Re-pensar, re-contar, trazer narrativas daquelas e daqueles que foram ao longo do processo histórico, consolidação do Estado e sociedade brasileira, silenciados, apagados, excluídos e colocados sempre a margens. Em outras palavras, pautados

numa perspectiva da socióloga negra e militante do movimento negro brasileiro Lélia Gonzalez (1984) aqui “o lixo vai falar”. Nesta obra, as herdeiras e herdeiros das manifestações religiosas de origens populares, carregadas de saberes ancestrais, conhecimentos epistêmicos suleares são sujeitos e sujeitas de história e protagonistas de ações políticas, filosóficas, culturais e pensantes. Saímos da posição marginal e nos localizamos no centro das discussões. Baseamos nossas discussões nas epistemologias suleares e ancestrais que emergem dos espaços dos Terreiros, Roças, Centros, Casas de Oração, Procissões, Catolicismos Populares e outras formas de pensar e de se reconectar com o sagrado. Modos e perspectivas que incluem e não excluem.

A natureza dos debates propostos na obra tensiona os cânones e a ideia neutralidade científica que corrobora com o eurocentrismo, a colonialidade e o racismo epistêmico e religioso vigente nas instituições acadêmicas e as instituições públicas responsáveis por políticas públicas e educacionais. Tecemos uma longa rede de pluralidades discursivas e epistêmicas que tem por objetivo coadunar numa proposta de sociedade e fazer científico que visibilize e respeite os modos de coexistências da sociedade brasileira. Por essas razões, a obra que traz no título palavras como dimensão informacional se expande a outros campos das Ciências Sociais e Humanas e não se reduz apenas a abarcar trabalhos do campo das Ciências Sociais Aplicadas tais como: Biblioteconomia, Arquivologia, Ciência da Informação e Museologia. Entendemos que nossa proposta inicial de somente selecionar trabalhos das áreas mencionadas seria excluir o interesse e iniciativa de pesquisadoras e pesquisadores de outros campos que atenderam a chamada pública do livro. Pessoas comprometidas com discursos públicos e práticas que visam a desconstrução de preconceitos, estigmas, estereótipos e eliminação de discriminações raciais, sexuais, LGBTQIA+fóbicas da sociedade. Como não atender aos interesses destas e destes pesquisadores oriundos da

Literatura, Patrimônio Cultural, História, Sociologia, Antropologia e Educação? Silenciar, excluir e não oportunizar o debate delas e deles não seria repetir o modelo de colonialidade a que tanto temos nos esforçamos em criticar?

Este livro inclui vozes de diversos campos de saber, de pessoas de geração, gêneros, raça, etnia, escolaridade e dentre outros marcadores sociais distintos que respondem a iniciativa do livro que diz **Repensar o sagrado**. E **Repensar o sagrado** para nós é um tratado político que se faz através de cabeças e corpos que partilham crenças, práticas culturais, sociabilidades que compreendem e percebem o sagrado, o divino, enquanto manifestação das possibilidades de crenças humanas no que nem sempre pode ser explicado, demonstrado e comprovado na lógica ocidental decartesiana. Não pretendemos pensar para existir, pretendemos sentir para existir, existir para sentir. Não há separação em sentir, pensar e existir. Aqui são confluências de um exercício de conhecimentos que chamamos de conhecimentos e saberes ancestrais, emergentes e decoloniais.

Com respeito a lógica das ancestralidades, tomamos de empréstimo o branco dos Orixás, Nkisis e Voduns que vestem branco para colorir nossa capa. Entendemos que no campo das Ciências Humanas Aplicadas há poucos livros com capas brancas e apesar deste livro ser interdisciplinar, ele é organizado por duas mulheres, uma negra e a outra branca, uma bacharela e outra licenciada em Biblioteconomia, dois homens brancos bacharéis em Biblioteconomia Arquivologia e Museologia. Todas e Todos praticantes de religiões de matrizes africanas (Candomblé e Umbanda), pós-graduados e imersos nos debates por outros modos de fazerem e sentir acadêmico.

Ainda usamos o branco para manifestar a ideia de paz e guerra, desordem e ordem. Seguindo os ensinamentos de nossos ancestrais divinizados que vestem branco como o orixá Oxaguian. Compreendemos que o branco aqui significa desorganizar para reorganizar. Fazemos a guerra teórica, a

disputa por lugar para trazemos os direitos, as escutas e de fato uma ideia de paz que respeite as demandas históricas daquelas e daqueles explorados e vilipendiados pelo pacto colonial. Neste sentido, o nosso branco não simboliza apenas a paz, mas o branco que desorganiza, descentra e reorganiza em busca de equilíbrio.

Vale também mencionar que o ilustrador é Tatá Nkisi e pertencente as tradições de Candomblé Angola. Por isso, carrega o nome social de Lembá. Desse modo, assina suas obras e é chamado nas suas redes de amizades como Lembá. Lembá é um Nkisi que veste branco nas tradições de Candomblé Angola, representa senhoria, paz e dependendo do caminho pode está associado a um Nkisi guerreiro. Sendo assim, a ilustração também fala do modo como este artista compreende e vê a atual situação das tradições religiosas no Brasil que não são de tronco ocidental. A capa traduz os anseios, o grito, a indignação e busca incessante por respeito daquelas e daqueles “esquecidos”, apagados, excluídos, estereotipados, estigmatizados e cerceados. Sobretudo, daquelas e daqueles que apesar de todos os malefícios que os 500 anos de Brasil impuseram as crenças não ocidentais (re)existiram ao maquinário colonial. A capa traduz a energia, o lugar e a ancestralidade deste ilustrador, bem como as nossas demandas históricas por justiça e equilíbrio.

O vermelho e o preto que sobressaem na capa também podem e devem ser lidos como cores decorrentes das taxonomias que saem dos Roçados, Ilê Axés, Inzos e Casas de Santos. Podemos pensar o vermelho no branco em Xangô, o Preto e Vermelho em Exu. Sobretudo são cores que são usadas para marcar a continuidade, o movimento, o desejo por justiça e o equilíbrio que estas deidades são responsáveis.

Os textos que compõem a obra são esforços, vozes, leituras, escritos coletivos e individuais, de acadêmica e acadêmicos, religiosas e religiosos, militantes e ativistas, profissionais da educação, pós-graduandas e pós-graduandos

que estão preocupados em *Repensar o sagrado* a partir de outras perspectivas epistêmicas, outros modos de sentir e existir.

Diogo Melo

Luane Bento dos Santos

(Fomo de Iemanjá do Ilê Axê Ialodê Oxum Kare Ade Omi Arô)

Nathália Lima Romeiro

Thayron Rangel

(Organização)

Diogo Melo, Luane Santos, Nathália Romeiro, Thayron Rangel (Org.).

PREFÁCIO

FÊMEA DE SETE EXUS

Elisa Larkin Nascimento

Dediquei minha vida a uma missão: construir um espaço de memória viva. Ajudei meu marido, Abdias Nascimento (1914-2011), a fundar em 1981 o IPEAFRO, que, entre outras coisas, abriga o acervo bibliográfico, documental e museológico de Abdias Nascimento e das instituições que ele criou: o Teatro Experimental do Negro, o Museu de Arte Negra, o jornal Quilombo e o próprio IPEAFRO. Digo “entre outras coisas” porque nunca foi nossa intenção apenas preservar esses itens de acervo. Eles compõem, pensamos nós, um legado vivo. A vida desse acervo está nas ações reparatórias que, com ele, procuramos realizar junto com o povo que criou esse legado e a quem ele pertence. O povo preto foi, e continua sendo, alvo da violência que visa desestruturar e desqualificar as suas tradições culturais e os seus sistemas de conhecimento. As criações artísticas desse povo são apropriadas por uma elite que as comercializa em benefício próprio. Os lucros se acumulam nas mãos daqueles mesmos que se apoderaram das terras, das técnicas e dos meios de produção, bem como do poder financeiro, por meio de processos vis e abusos mis, entre os quais a negação do acesso à educação de qualidade. O IPEAFRO procura contribuir para a reparação desse quadro, construindo, a partir do conteúdo do acervo, ações educativas e culturais capazes de ajudar a restituir, na memória coletiva, as lacunas que o racismo deixou.

Para isso, precisamos organizar o acervo. Enfrentamos diversas questões e embates, como quando se procurava vislumbrar uma forma de inserir seu conteúdo em uma coleção digital. Na época, essa tecnologia ainda nascia. Por ser um conteúdo voltado à cultura negra, sugeria-se incluí-lo na categoria “escravidão”. Mas o material datava do século XX! Sugeria-se, então, a categoria “alteridade”. Alteridade em

relação a quê, cara pálida? – pensei eu com meus botões. Anos mais tarde, vi que a História instituiu uma categoria mais adequada, a da “Pós-Abolição”. Mesmo assim, eu via embutida ali uma certa escotomia, pois, na prática da pesquisa, essa categoria se refere à experiência do povo negro após a Abolição. O nome não contempla tal especificidade.

Como é difícil nomear a coisa preta no ambiente epistêmico da brancura hegemônica!

Vivendo essas e outras questões, eu senti na pele as peripécias e problemáticas que este livro apresenta. Ele vem em boa hora trazer para as áreas científicas que organizam o conhecimento – a Arquivologia, a Biblioteconomia, a Museologia, a Ciência da Informação – uma proposta de revigorar, isto é, trazer vida, aos seus processos e metodologias. O livro afirma para essas áreas, desde as mais diversas experiências e perspectivas, a necessidade que o mundo testemunha ao longo de mais de meio século: a de superar os limites do cânone eurocentrista, resquício do colonialismo. Desde o islão até à umbanda, desde a macumba e o candomblé até às igrejas, catedrais e comunidades eclesiais de base, passando pelos encantados, as festas, as procissões de religiões e tradições locais, assistimos um desfile de desafios às categorias, classificações e denominações arquivísticas, bibliográficas e museológicas. Trata-se de otimizar a eficácia da organização do conhecimento, no sentido de abarcar os fenômenos que marcam a vida como ela é, ao desvelar as invisibilidades e os silenciamentos impostos no esforço de moldar o real a um suposto ideal em conformidade ao padrão da ordem vigente.

Sou testemunha e participante do emergir da consciência coletiva dessa necessidade, protagonizado por movimentos sociais como feminismo, ambientalismo, combate ao racismo e ao colonialismo, luta pelos direitos LGBTQIA+ e contra a homofobia. Vivi alguns de seus melhores momentos, como o Memorial Zumbi, descrito neste livro como eixo inicial de um processo de valorização do patrimônio histórico e cultural de matriz africana no Brasil. No

limiar da década dos 1980, o Memorial Zumbi reuniu entidades do movimento negro de todo o Brasil com órgãos públicos como a Fundação Nacional Pró-Memória do então Serviço do Patrimônio Histórico e Cultural Nacional (SPHAN) e a Universidade Federal de Alagoas, em torno da demanda de desapropriação das terras da Serra da Barriga para instalação de um parque público – um polo de cultura de libertação – no local da República de Palmares, conjunto de quilombos que resistiu a um século de agressão militar dos portugueses, dos holandeses e dos bandeirantes brasileiros. Essa proposta se desdobrou em outras, como o projeto Mapeamento dos Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia, deflagrando um processo histórico de salvaguarda dos lugares sagrados e do patrimônio imaterial de tradição africana no Brasil³. A vitória da proposta de desapropriação das terras da Serra da Barriga veio envolta na criação da Comissão de Cultura Afro-Brasileira, preparatória ao centenário da abolição da escravidão no país, que foi o embrião da Fundação Cultural Palmares. Hoje atacada pelo próprio poder federal, que a procura dismantelar, a Fundação Palmares pertence ao povo brasileiro como fruto da ação coletiva do movimento social.

Vivi também a campanha “Não deixa sua cor passar em branco”, que convocou a população preta e parda a se declarar para o Censo de 1990. Em 1983, quando Abdias Nascimento apresentou seu projeto de lei instituindo

³ Luciane Barbosa de Souza descreve esse processo em seu capítulo deste livro. Cabe aqui uma homenagem especial a dois caboclos baianos, os irmãos antropólogos Olympio Serra do SPHAN e Ordep Serra da Universidade Federal da Bahia, pelo seu papel nesse processo. E aos professores Abdias Nascimento e Lélia González, aos historiadores Clóvis Moura e Joel Rufino dos Santos, aos ativistas Abigail Páschoa, Carlos Alves Moura e Dulce Pereira, bem como todas as pessoas, entidades e instituições que ajudaram a construir o Memorial Zumbi. No bojo desse movimento o deputado federal Abdias Nascimento levou ao Congresso Nacional o 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra. Projeto de Lei n. 1.550, de 1983, in: Elisa Larkin Nascimento, *Abdias Nascimento*, coleção grandes Vultos que Honraram o Senado (Brasília: Coordenação de Edições Técnicas do Senado Federal, 2014), p. 304-307.

políticas de combate ao racismo⁴, a estatística oficial era de 42% de população negra. Hoje são 54%, e essa diferença se deve à conscientização da população, fruto do trabalho coletivo.

Mais tarde, houve outra campanha: “Quem é de axé, diz que é”, convocando o povo de santo a se identificar ao censo para que sua existência fosse registrada no mapa demográfico das crenças religiosas no país. Novamente, o movimento social incidiu tanto na realidade em si como na representação da realidade, simbolizada mais tarde nos tombamentos e nas designações de terreiros e tradições negras como patrimônio nacional.

Mencionei apenas um exemplo entre os múltiplos fenômenos que este livro registra e situa. Com a devida vênia das diversas matrizes e tradições que ele aborda, podemos afirmar que o livro documenta como as três Marias da organização do conhecimento – Arquivologia, Biblioteconomia, Museologia – e a Ciência da Informação vêm sofrendo a intervenção do axé de sete Exus. Sete porque este número simboliza o dinamismo da dialética que Exu incorpora: o contraditório, a polêmica, o embate que resulta na síntese, constituindo o movimento da comunicação. Abrir os caminhos para a transformação é função de Exu, e este livro documenta a transformação dessas áreas do conhecimento. Conhecidas como três Marias, elas se assumem como pombagiras e se tornam Marias Mulheres capazes de transgredir a ordem estabelecida e fazer soar o “toque libertador da indisciplina”⁵ que nos convoca a ajustar os descompassos e preencher as lacunas inscritas pelo legado colonialista nas conceituações e metodologias dessas disciplinas.

Uma essência dessa transformação, a meu ver, é o axé do legado vivo, aquela memória que se dedica a construir

⁴ Projeto de Lei n. 1.332, de 1983; Projeto de Lei n. 1.661, de 1983 e outros. In *ibid.*, *ibidem*, p. 292-331.

⁵ Expressão de Diogo Jorge de Melo e Thayron Rodrigues Rangel em seu capítulo sobre esse tema.

ações de reparação às injustiças e violências que compõem a pulsão da morte tão presente no ideário e na prática da hegemonia dominador. As pombagiras do conhecimento infundem aos acervos o princípio do axé, da força da energia vital, e o documento morto revive.

Convido o leitor a conhecer, nas páginas a seguir, as múltiplas e diversas tradições que cumprem essa função transformadora do acervo em memória viva. Reverenciando as diversas tradições que protagonizam esse movimento, ofereço aqui a **PombaGira: Fêmea de Sete Exus**, de Abdias Nascimento como ebó, no espírito da troca de energias que sustenta a continuidade da vida em todas suas formas. Parabéns aos organizadores! Que este livro alcance o grande público que merece conhecer o rico conteúdo aqui contido.

Figura 1 – Fêmea de sete Exus (Abdias Nascimento)



Fonte: Abdias Nascimento, PombaGira, Fêmea de Sete Exus. Acrílica sobre tela, 102 x 153 cm. Middletown, EUA, 1970.

Rio de Janeiro, julho de 2021
Elisa Larkin Nascimento
IPEAFRO

Diogo Melo, Luane Santos, Nathália Romeiro, Thayron Rangel (Org.).

A ORGANIZAÇÃO DO CONHECIMENTO RELIGIOSO: ANÁLISE DA REPRESENTAÇÃO DO CANDOMBLÉ, DO ISLAMISMO E DA UMBANDA EM SISTEMAS DE ORGANIZAÇÃO DO CONHECIMENTO

Marcos Luiz Cavalcanti de Miranda
Deniz Costa
Fabio Gomes da Silva

1 INTRODUÇÃO

A Organização do Conhecimento (OC) deve contemplar as questões socioculturais de um modo geral e, no caso de nossa abordagem neste capítulo, as relações étnico-raciais e religiosas. Deve cumprir a sua responsabilidade social democraticamente, de maneira ética, sem discriminação, de forma a garantir a todos o acesso à informação e ao conhecimento para respostas às demandas do cotidiano e da vida pessoal, acadêmica e profissional dos cidadãos. Desta maneira, o objetivo deste capítulo é fomentar a discussão acerca da responsabilidade social da Biblioteconomia e Ciência da Informação no que se refere à representação e organização do conhecimento em quaisquer ambientes de informação e, para tanto, nosso foco será nas religiões de matrizes africanas e brasileiras.

A questão sobre a origem, natureza e essência da religião continua sendo uma das questões teológicas fundamentais, especialmente no contexto do nosso tempo. De fato, muitos teólogos modernos afirmariam que a religião como fenômeno fornece à teologia um desafio teórico importante. Uma teoria teológica da religião é essencial para a compreensão das instituições religiosas sobre si mesmas. É também de importância fundamental para a teologia das religiões, bem como para o universo do conhecimento da teologia como um todo. Neste capítulo, apresentamos alguns desafios e perspectivas para a representação do

conhecimento de religiões de matrizes africanas e brasileiras em Sistemas de Organização do Conhecimento (SOC).

Para alcançar os objetivos propostos nesta pesquisa, realizamos a análise dos SOC relativa: a) às classes e categorias de assuntos que sob algum aspecto representem o conhecimento de religiões de matrizes africanas; b) a identificação, extração e análise de segmentos dos SOC que representem questões relativas aos termos utilizados no Candomblé, Islã e Umbanda com definição dos conceitos referentes a este conhecimento; c) um levantamento de pressupostos e fundamentos teóricos inerentes à filosofia, epistemologia e cultura das religiões aqui abordadas, para tornar patente a multiplicidade étnica e a pluralidade cultural; e d) o estabelecimento das relações conceituais, análise e sistematização dos conceitos dessas religiões.

2 ORGANIZAÇÃO DO CONHECIMENTO

Nesta seção, discorreremos sobre o campo da OC, a natureza do conhecimento, as condições de produção e uso do conhecimento e o universo do conhecimento e sua dinâmica. Destacamos ainda, os SOC como instrumentos de representação do conhecimento e recuperação da informação e os aspectos socioculturais da organização do conhecimento.

Hjorland considera a OC, em sentido restrito, como a organização da informação em registros bibliográficos (HJORLAND, 2013, p. 174). Em sentido amplo, é retratada como a “organização social do trabalho mental, ou seja, de como o conhecimento é socialmente organizado e como a realidade é socialmente organizada” (HJORLAND, 2003, p. 169). Neste ponto, a OC, enquanto campo associado à classificação e indexação de documentos, sofre profundas influências de teorias e paradigmas fundamentais, a qual o documento está associado. Mas é também, em si, um campo influenciado por diferentes paradigmas relacionados às teorias do conhecimento (HJORLAND, 2013, p. 174).

A OC envolve condicionantes culturais atuantes nas diversas fases da produção do conhecimento, na indexação dos documentos, nas necessidades de informação dos usuários e na criação de SOC. Neste sentido, os atores da produção científica, orientados ao contexto sociocultural, têm suas decisões influenciadas pela escala de valores as quais tiveram contato. Desta forma, o contexto sociocultural influencia as decisões do autor na produção do documento, nas decisões dos classificacionistas, na criação dos SOC, na indexação de documentos por parte dos classificadores e nos desejos/necessidades de informação dos usuários. Portanto, há de se considerar a natureza, produção e o universo do conhecimento e a sua dinâmica na perspectiva desses sujeitos.

2.1 Natureza, Produção e Universo do Conhecimento

Os registros do conhecimento são produzidos nos diversos domínios de conhecimento, os quais são denominados de universo do conhecimento. O universo do conhecimento nas Humanidades abrange as Artes, a História, a Religião e a Filosofia. Essas disciplinas são consideradas como um elenco homogêneo no mesmo sentido em que as Ciências Exatas e as Sociais; as disciplinas das Humanidades possuem realmente algumas características em comum, estão relacionadas, principalmente, com o Ser humano e o mundo com toda sua concretude e complexidade; não fazem o uso frequente de termos abstratos com definições fixas; estão frequentemente mais relacionadas com os indivíduos do que com as classes de objetos; referem-se à criação, em vez da afirmação; sua literatura não tem prazo de validade como na literatura científica.

A natureza do conhecimento nas Humanidades compreende o complexo corpo-mente. E a natureza, produção e o universo desse conhecimento devem estar refletidos nos SOC.

2.2 Sistemas de Organização do Conhecimento

O conceito de SOC compreende os tipos de instrumentos utilizados para organizar a informação e promover o gerenciamento do conhecimento, incluindo os esquemas de classificação – que organizam materiais em nível geral (como livros em uma estante); cabeçalhos de assunto – que proveem o acesso mais detalhado; catálogos de autoridade – que controlam versões variantes de informação fundamental (como nomes geográficos e nomes pessoais) e outros instrumentos menos tradicionais – como redes semânticas e ontologias. Os SOC são mecanismos para organizar a informação e constituem o coração de todo Sistema de Recuperação de Informação, como biblioteca, museu e arquivo (HODGE, 2000).

Um SOC pode ser “significativo e vantajoso para uma cultura [...] e para outros pode não ser”. De acordo com Pinho (2006, p. 1), “é sabido que esses instrumentos são carregados de ideologias e, por isso, não são neutros em relação às questões políticas e culturais”. Esse aspecto resulta em desvios que podem interferir na recuperação da informação, e ainda podem transmitir a ideia de superioridade de uma ou mais culturas em relação a outras. A causa desse problema é que “os esquemas de classificação bibliográficos são produtos de seu tempo e de seus criadores, influenciados pelos momentos histórico e sociopolítico nos quais vivem” (PINHO, 2006, p. 21).

A Classificação Decimal de Dewey (CDD) e a Classificação Decimal Universal (CDU), tipos de esquema de classificação geral, por exemplo, ilustram muito bem essa situação. Na CDD, identificam-se fortes traços de tendenciosidade na classe de Religião – classe 200. Devido ao fato de seu criador, Melvil Dewey, ser de origem cristã, a classe 200 disponibiliza um espaço muito pequeno para notações referentes às religiões não cristãs, mesmo depois de tantas edições publicadas desde seu lançamento (MIRANDA; OLIVEIRA; PARANHOS, 2011).

A CDU, por sua vez, passou por uma revisão e reformulação na classe 2 – Religião, passando assim a comportar mais notações para diversas denominações religiosas. Existem diferentes tipos de usuários que são adeptos a todos os tipos de religião, isso sem contar naqueles que são ateus, agnósticos ou adeptos de alguma filosofia de vida (BROUGHTON, 2000).

2.3 Aspectos Socioculturais da Organização do Conhecimento

Para Nmah (2008, p. 42), a identidade étnica é “uma forma de identidade coletiva, que por sua vez apoia e fortalece a identidade pessoal”. A identidade étnica é peculiar ao ser humano, aos grupos, nações, raça ou tribo. A identidade étnica não é efêmera e distingue um grupo do outro. Neste sentido, ao compartilhar uma mesma cultura, as pessoas/integrantes possuem um sentimento de pertença, podendo ser baseada na religião, língua, origem nacional dentre outras, constituindo-se como forma de identidade coletiva que, por sua vez, apoia e fortalece a identidade individual.

Garcia Gutierrez (2012) nos apresenta a análise do conhecimento e de sua organização, a partir da Epistemografia interativa, opondo-a à Epistemologia. Considera que a Epistemologia está tradicionalmente vinculada ao conhecimento ordenado e elitista, ignorando, por conseguinte, grande parte do conhecimento socialmente produzido, confinando-o ao que denomina favelas do conhecimento.

Ao propor, em seu lugar, a Epistemografia interativa, destaca-se, em primeiro lugar, a necessidade de incorporar ao conhecimento e à sua organização as questões éticas, culturais e políticas. Nesse sentido, o objetivo da Epistemografia é estar presente nos ambientes de conhecimento propositalmente excluídos dos processos contemporâneos de inscrição e fluxo, de modo a possibilitar sua incorporação às redes digitais em que transitam os conhecimentos dominantes. Para isso, propõe a criação de

ferramentas para desclassificar o conhecimento, tanto o que já está classificado, como o que está por ser classificado. Tal desclassificação supõe a reabilitação da contradição, como recurso pós-epistemológico, e a substituição da lógica dominante por uma lógica paraconsistente.

A Epistemografia intervém, portanto, para acolher o conhecimento excluído, devolvendo-lhe a legitimidade negada pelos processos convencionais de reconhecimento e ordenação. E na garantia cultural a base semântica ou categórica de um esquema de classificação é produto da cultura (BROUGHTON, 2006).

Beghtol (2002) introduz o princípio da garantia cultural que reside na ideia de um SOC ser o mais apropriado possível e útil para os indivíduos de uma cultura apenas se ele for baseado nas suposições, valores e predisposições dessa mesma cultura. Inversamente, se um sistema não é baseado nessas suposições, ele será apropriado e útil a uma menor extensão de indivíduos na cultura. E apresenta como solução o uso deste princípio de maneira que as notações – utilizadas nos esquemas de classificação para representar e organizar o conhecimento – tenham a habilidade de “admitir novos conceitos apropriadamente e acomodá-los nas relações corretas com outros conceitos” (BEGHTOL, 2002, p. 35). O princípio da hospitalidade cultural, portanto, complementa o princípio da garantia cultural, o que nos remete ao conceito de hospitalidade estabelecido por Ranganathan (1967).

Por outro lado, a dinâmica do conhecimento também envolve a resistência ao novo, onde o antigo paradigma, ou modelo, apoia-se em uma estrutura própria, muitas vezes, classificando novos conhecimentos como periféricos, não ciência, conhecimento inválido, popular ou inferior. Como exemplo, observa-se a dificuldade na classificação de algumas religiões onde, apesar da riqueza cultural envolvida em suas práticas, ritos e lendas, não dispunha de notação específica nos esquemas de classificação bibliográfica.

3 RELIGIÃO

Nesta seção, apresentamos elementos da epistemologia, filosofia e culturas das religiões aqui abordadas, de maneira a propiciar uma melhor compreensão do universo de conhecimento religioso e sua dinâmica, sobretudo, aquele onde ocorre a produção e o uso do conhecimento para atender a diferentes necessidades de informação.

As religiões são tão diversas quanto as culturas existentes no mundo. Isso torna difícil definir religião, em especial, porque ela envolve conceitos intangíveis, que variam entre as crenças, além de “questões como a junção do pensar ocidental e oriental, a busca por um elemento comum a todas as expressões religiosas, e a compreensão de sua origem” (PAULA, 2009, p. 14).

Geralmente, define-se como religião universal as crenças (judaísmo, confucionismo, bramanismo, budismo, cristianismo, islamismo) cuja compreensão do mundo propõe uma ética na qual o indivíduo escolheria, com maior ou menor grau de autoconsciência, o caminho de sua “salvação” (ORTIZ, 2001, p. 60).

Os princípios básicos de qualquer religião são as doutrinas, que os crentes são ensinados a compreender e aceitar. “As doutrinas religiosas provêm tanto de escrituras, os textos sagrados de cada fé, como do processo contínuo de leitura e interpretação desses textos” (WILKINSON, 2011, p. 20). Entretanto, doutrina, liturgia, ritos e rezas em algumas religiões são transmitidos por meio da oralidade.

A experiência religiosa consiste no contato direto ou indireto com as divindades e pode ocorrer das formas mais variadas, “indo desde uma sensação difusa da presença de Deus, até as experiências místicas mais profundas e transformadoras” (PINHEIRO, 2006, p. 98-99), como visões, êxtases e tranSES.

Os rituais e/ou cerimônias, para Evaristo (2012, p. 48),

são as regras [...] que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas. Os ritos possuem um suporte corporal, seja ele verbal, gestual, ou postural, com caráter repetitivo e forte carga simbólica para atores e testemunhas (EVARISTO, 2012, p. 48).

Por fim, temos os objetos e lugares sagrados que envolvem coisas inanimadas, construções e/ou cenários naturais dotados de alguma significação espiritual. São venerados pelos fiéis e, muitas vezes, associados a divindades específicas, líderes religiosos ou ocasiões especiais na história de uma fé (WILKINSON, 2011).

A religião elucida o relacionamento entre Deus e o Ser humano que é o criador e controlador do universo. É o “Reconhecimento pelo homem da existência de um poder ou poderes além de si mesmo, quem criou, sustenta, preserva e prevê o universo” (MADU, 2003, p. 46).

4 O CANDOMBLÉ, O ISLÃ E A UMBANDA

Abordamos a seguir três religiões, que foram estudadas no âmbito dos SOC: o Candomblé, o Islamismo e a Umbanda como religiões de matrizes africanas. Apesar da Umbanda ser uma religião originariamente brasileira, apresenta alguns elementos em sua gênese que tangenciam com religiões de fundamentos africanos e nos possibilita inferências e análise acerca da organização e representação do conhecimento em religiões.

4.1 O Candomblé

O Candomblé é uma religião derivada da cultura africana onde se cultuam os *Orixás*, *Voduns*, *Nkisis*, dependendo da nação. Sendo de origem totêmica e familiar, é uma das religiões afro-brasileiras praticadas no Brasil, pelo chamado povo do santo, mas também em outros países como Alemanha, Argentina, Colômbia, Espanha, Itália, México, Panamá, Portugal, Uruguai e Venezuela (VERGER, 2002).

A predominância de escravizados de origem jeje-nagô e bantu na Bahia revela a configuração das principais nações do candomblé, quais sejam: de origem nagô (povo iorubá da Nigéria, Benin e Togo), cujo idioma é o iorubá: Nação ketu; Nação ijexá; Nação efon; de origem jeje (povos euê-fon do Benin e Togo), cujo idioma é o fongbe: Nação jeje-mahi; Nação jeje-savalu; Nação jeje-nagô ou nagô-vodum (culto aos orixás nagôs em rito jeje); de origem bantu (povos congos e ambundos de Angola, República do Congo e República Democrática do Congo), cujos idiomas são o quicongo e o quimbundo (por vezes, o português): Nação congo-angola ou, simplesmente, nação angola; Candomblé de caboclo (sincretismo de elementos bantu e ameríndios) (PRANDI, 1991).

Na cultura iorubá, por exemplo, três grandes Estados se destacaram: Oyo, Ifé e Benin. Oyo era o maior Estado Yoruba, considerado a capital do ferro, construtor das mais belas esculturas africanas; e Benin, o grande império governado por um monarca, o Obá, cujo poder deriva de Deus (SALLES, 2001, p. 65).

O sistema Yoruba se baseava em antigas e complexas ideologias de realeza santificada. Antes da invasão Islâmica e Cristã, a ideia de Deus era altamente sofisticada e a harmonia de Deus com os seres humanos se garantia na soberania dos Obás. As guerras e conquistas eram pertencentes ao mundo religioso, estendendo-se ao aspecto de sobrevivência. No início da colonização africana, os europeus compravam africanos escravizados provenientes das conquistas dos Obás (governadores), que eram infiéis ou heréticos (SALLES, 2001, p. 66).

As bases políticas e religiosas estavam fundamentadas na idade e na proximidade genealógica das famílias aos grandes reis ancestrais. Várias lendas narram a história de Ifé como um reino fundado por Odudua. Diz uma lenda que Odudua era um príncipe dos reis de Meca, Lamurudu, que se afastou do islamismo e tentou impor o culto aos orixás em terras africanas. Este fato gerou uma guerra civil. Odudua foi

perseguido pelos inimigos por defender a crença nos orixás como religião do Estado e se refugiou na floresta do Iorubô, fundando o reino de Ilê Ifé (SILVA, 2011, p. 135).

Outras versões, contam que os yorubas descendem dos banis canaã, da tribo de Nimrod, que expulsos de Iraque, atravessaram o Egito e Etiópia, até chegarem ao sudoeste da Nigéria. Ou ainda, relatam que os yorubas vieram da terra do nupês ou da Hauçalândia.

A tradição oral preservou a narrativa de Odudua como o fundador de Ifé. De origem incerta, historicamente, a tradição oral é unânime em confirmar, mitologicamente, Odudua como o enviado do Deus Supremo. Odudua veio do orun, lançado pelas correntes de água de Olorun, trazendo os primeiros animais para espalhar na terra por ele criada.

A representação do conhecimento no Candomblé não contempla nos esquemas de classificação nenhum dos aspectos religiosos aqui apresentados. Na CDD23, a classe 200 representa Religião. As classes 210-280 são dedicadas às Religiões Cristãs. A classe 290 se destina à Religião Comparada e Outras Religiões Não-Cristãs; 297 representa Islamismo, Babismo e Fé-Bahai; 299 Outras Religiões, 299.6 Religiões Originárias de Negros Africanos e Afrodescendentes; 299.67 Cultos Específicos; 299.672 Umbanda e 299.673 Candomblé.

4.2 Islã

A complexidade do que é ser muçulmano torna necessário um esclarecimento sobre os usos e sentidos dos termos referentes à cultura islâmica. Maribel Fierro aplica aos termos Islã e Islamismo significados distintos, afirmando que a utilização indistinta dos termos favorece a confusão/associação entre a religião muçulmana e um dos setores mais radicais do fundamentalismo islâmico. Segundo a autora, Islã, que literalmente significa submissão a Deus, é tanto o termo utilizado pelos muçulmanos para designar sua própria religião, como também é a civilização surgida naquelas regiões que a religião foi difundida. “Por sua vez,

Islamismo, é um dos termos utilizados para designar o fundamentalismo islâmico” (FIERRO BELLO, 2002, p. 85).

Duarte denota ainda ao Islamismo uma terceira via de conotação ideológica onde seus aderentes creem “no Islã como religião (din), como modo de vida (dunya) e como fórmula governativa (dawla)” (DUARTE, 2015, p. 10). Dentro desta fórmula, o Islamismo/Islã é visto como um movimento social (ortopraxia): não se tratando de uma

[...] fórmula abstrata de manifestação de fé, nem um excesso de Islão (religiosidade). É um movimento que, como outro movimento social e político análogo, tem uma determinada doutrina, aplica-a ideologicamente e recorre a formas de ação específicas para fazê-la vingar (DUARTE, 2015, p. 10).

Neste capítulo, utilizaremos o termo Islã segundo concepção de Fierro Bello, por ser o termo referido pela comunidade muçulmana ao se referir à sua própria religião.

Segundo Duarte (2015), o Islã tem toda sua conduta assentada num vínculo ético que une as pessoas que fazem parte da mesma sociedade, neste caso, a Ummah. A Ummah funciona como uma identidade coletiva “desenvolvida no processo social quando indivíduos internalizam valores, alvos e propósitos da sociedade” (SANTOS, 2011, p. 181). Na Ummah as identidades se entrelaçam ao compartilharem o mesmo mito de origem, os mesmos rituais e os mesmos valores descritos na Sunnah e no Corão.

O Muhammad histórico era natural de Meca, cidade localizada em uma rota comercial na península arábica. A tradição muçulmana define o ano 570 d.C. como o ano de seu nascimento, e o seu chamado como profeta nos 610 d.C., aos 40 anos. A visão deste Muhammad, ao mesmo tempo histórico e mítico para a sociedade islâmica, representava uma ruptura com a sociedade pré-islâmica, cuja organização política era

fundamentada segundo tradições familiares e a organização religiosa sobre uma cultura politeísta.

A religião muçulmana possui ainda uma corrente mística, o Sufismo. Segundo Fierro Bello (1997), o Sufismo se constitui em uma corrente de grande transcendência dentro do Islã, não somente do ponto de vista social como também do religioso. Neste sentido, o Sufismo se tornou porta de entrada de muitos dos costumes do Islã Popular, tais como a veneração dos santos e Peregrinações locais. Contudo, é também verdade que as confrarias sufistas do século XIII se tornaram poderosos meios de integração social, tornando-se importantes organizações econômicas capazes de exercer uma grande influência política (FIERRO BELLO, 1997, p. 89).

O credo muçulmano estabelecido afirmava que o muçulmano acredita em um único Deus, todo poderoso e criador de todas as coisas, que é Alá, e em Muhammad, como seu profeta; na autoridade do Alcorão, que é a transcrição da mensagem revelada, e da Sunnah, coletânea de ditos e exemplos do profeta, como livros de autoridade (MANTRAN, 1977, p. 72).

Aliada ao conteúdo da fé, observam-se as práticas religiosas, os chamados cinco Pilares do Islã, como uma série de predições que todo o muçulmano deve observar. Assim, a *Shahada* (pronunciar a profissão de fé) – Não há outro deus senão Alá e Muhammad é o profeta de Ala, o Salah (cumprir o dever da oração), o Zakat (pagar a esmola legal), o Hajj (fazer a Peregrinação), e Salat (observar o jejum durante o Ramadã). Estas cinco práticas atribuem ao Islã uma ortopraxia, ou seja, uma religião de fé e prática.

A observação das práticas religiosas ensinadas por Muhammad fará dele um Muslim, um verdadeiro crente (MANTRAN, 1977; FIERRO BELLO, 1997, 2002).

Quanto à sua estrutura eclesiástica, não é possível a aplicação de uma hierarquia eclesiástica como a presente no Cristianismo. Para um muçulmano, basta o Alcorão. Segundo Mantran, a Hierarquia muçulmana é basicamente uma estrutura de juristas, não de teólogos ou sacerdotes

(MANTRAN, 1977, p. 182). Esta condição se dá a partir da importância da Sharia, oriunda da Sunnah e do Alcorão Sagrado, como fonte do direito muçulmano.

A representação do Islã nos Esquemas de Classificação Bibliográfica tem profunda relação com a construção de sua imagem pelo Ocidente. Neste sentido, o processo envolve uma seleção de informações dissemináveis, tanto para propagação quanto para a censura de determinada posição. Neste sentido, a construção de uma identidade coletiva do muçulmano é pautada por estereótipos que, embasados em informações que representam apenas uma fração de um determinado assunto complexo, populariza uma composição reducionista da comunidade, vulgarizando um ponto de vista e construindo uma imagem distorcida do **Islã** e do muçulmano.

Desta forma, a análise do discurso sobre o Islamismo no Ocidente identifica desde o Iluminismo uma construção sobre a composição étnica do Islamismo, associada principalmente à cultura árabe, ignorando elementos diversos inerentes à própria religião e os condicionantes locais das diversas comunidades, que influenciam tanto o relacionamento interno quanto a relação entre crentes e integrantes de outras religiões (MIRANDA; SILVA, 2019). Outras associações presentes são: imagem disseminada na mídia na qual o Islã, sobretudo o xiita, é uma religião que promove a violência; a incompatibilidade do Islã como forma de regime democrático; a associação disseminada do termo jihad unicamente a seu sentido bélico.

O sentido disseminado dos termos Fundamentalismo Islâmico associado unicamente ao Terrorismo Islâmico, reduz tanto a complexidade que o próprio termo carrega quanto o intenso debate acerca de seu sentido. Esta construção do imagético de violência do Islã tem influenciado tanto a produção bibliográfica sobre o tema, quanto a seleção terminológica dos esquemas de classificação.

Em síntese, abordar o Islã segundo uma abordagem ocidental significa disseminar a imagem do “Islã Problema”,

realocando-o ora como questão de segunda classe, ora como ameaça, ignorando a complexidade das discussões inseridas em sua comunidade, desconsiderando a conceptualização corânica de Ummah enquanto comunidade islâmica universal. Por outro lado, definir o Islã apenas por seu aspecto religioso também significa ignorar uma parcela importante da cultura muçulmana. Neste sentido, abordar a representação descolonizada da influência europeia é significativa no reconhecimento do Islã e na construção da autoimagem de seus adeptos.

4.3 Umbanda

No que tange à Umbanda, a problemática se acerca da sua construção conceitual, gerando uma percepção de que não qualificar a Umbanda como religião influência na forma de sua representação. Trindade (2014) adita que “a Umbanda estabeleceu diversas relações sociais, políticas e religiosas, de forma direta ou indireta”. Citando Pai Juruá alerta que:

Como muitos querem apregoar, a Umbanda não é afrodescendente e nem é oriunda de algum tipo de dissensão de irmãos desiludidos com o Espiritismo. A Umbanda não é um subproduto da Religião do Candomblé ou mesmo do Espiritismo. A Religião de Umbanda é brasileiríssima, fundamentada, alicerçada e propagada no Evangelho de Jesus e nos ensinamentos crísticos, temperada com tudo o que é de positivo de outras filosofias e religiões (PAI JURUÁ, 2013 *apud* TRINDADE, 2014).

A obra da antropóloga Patrícia Birman, “O que é umbanda”, foi deveras enriquecedora para nosso estudo. No princípio de sua obra, Birman (1985) tece duas razões que se coadunam com nosso pressuposto de um conceito sobre a Umbanda alicerçado em pensamentos preconceituosos e

distorcidos. Ela diz que religiões cristãs como o catolicismo promoveram, ao longo da história, um ataque feroz às religiões de possessão, devido ao lugar privilegiado que a Igreja Católica ocupa na nossa sociedade por meio de “[...] poderes claramente políticos que disputam o direito de impor determinadas crenças e invalidar outras” (BIRMAN, 1985, p. 9-10). Birman (1985) ainda adverte que particularmente o Estado Novo, com Getúlio, participou de forma ativa na repressão aos cultos e que as elites brasileiras já tratavam o “problema” desde o século XIX, com cientistas que dedicaram estudos aos cultos com posturas pouco simpáticas.

Quando anuncia a existência de uma tensão entre o Um e o Múltiplo como uma constante na Umbanda, e exemplificando esta tensão, Birman apresenta ao menos três informações no seu estudo que parecem contribuir para nos explicar motivos para as dificuldades que possamos ter no trato conceitual de Umbanda. Birman (1985, p. 25-26) diz que essa tensão avançaria:

- a) pelas formas de organização da Umbanda por se caracterizarem como um agregado de pequenas unidades que não formam um conjunto unitário como ocorre na Igreja Católica, com um centro estabelecido e uma hierarquia estabelecida, embora existam esforços permanentes no sentido de promover uma unidade tanto doutrinária quanto na organização;
- b) refletido no plano doutrinário por serem encontradas diferenças sensíveis no modo de se praticar a religião, todavia, em um nível que não impede a existência de uma crença comum e de alguns princípios respeitados por todos, caracterizando uma certa unidade na diversidade;
- c) nas influências de outros credos na Umbanda, onde é possível encontrar práticas da religião em combinação com o Candomblé, o Catolicismo, e que se dizem espíritas com base nos ensinamentos de Kardec, caracterizando não haver limites na capacidade do

umbandista de combinar, modificar, ou absorver práticas religiosas existentes.

Umbanda é o grande e verdadeiro culto que os espíritos humanos encarnados, na Terra, prestam a Obatalá, por intermédio dos Orixás. Desse culto, participam os espíritos elementais e os espíritos humanos desencarnados. A principal finalidade do culto de Umbanda é o serviço às criaturas humanas e espíritos humanos encarnados ou desencarnados, seja por meio da doutrinação ou por meio do auxílio espiritual, nas dificuldades materiais e morais, alívio ou cura de doenças.

Na sua essência e na sua finalidade, a Umbanda é idêntica a todas as religiões do passado e do presente. Umbanda reconhece um Ser Supremo, trino na sua manifestação cósmica, as hierarquias de entidades espirituais, o papel que essas hierarquias desempenham no Universo, as suas funções, a evolução dos espíritos. Viver em harmonia com o Universo Infinito como partes integrantes que somos desse Todo Indivisível deve ser o nosso esforço e empenho para que, com os frutos dos nossos estudos e de nossa aprendizagem possamos tirar a máxima eficiência nos trabalhos que viermos a realizar, seja em nosso próprio benefício, seja em benefício de nossos irmãos encarnados ou desencarnados. Esta é, na realidade, a Umbanda que compreendemos e que praticamos,

[...] um Templo de Fraternidade onde pontificam com sabedoria, espírito de renúncia, humildade, devotamento e caridade, espíritos de elevada superioridade dos Pretos-Velhos e Caboclos. [...] Em resumo, a Umbanda é a Caridade, nada mais (PINTO, 1975).

Birman (1985) esclarece que para o umbandista, há na caridade elementos pelos quais ele concilia essas faces contraditórias da sua identidade social.

Ele é o mais branco dos brancos por fazer cotidianamente aquilo que na cultura deles é visto como um dos símbolos de um alto grau de elevação moral; mas é também negro, pelas entidades negras que trabalham e pertencem à sua cabeça, e pelo mesmo motivo, é índio, malandro, criança, guerreiro valente, abridor de caminhos – junta, pois, numa só pessoa estes aspectos conflitivos, sem precisar negar a existência de nenhum deles. A articulação numa mesma pessoa de aspectos ditos primitivos e evoluídos, aéticos e moralizantes, civilizados e selvagens tem uma nítida analogia com uma outra ideia muito cara à nossa cultura, que é a ideia de nacionalidade [...] (BIRMAN, 1985, p. 66-67).

5 ANÁLISE DOS DADOS E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

Quanto às categorias temáticas e terminológicas disponíveis na 23ª edição da CDD para representação do conhecimento relativo às questões da religiosidade em tela, o mapeamento constatou que o saber produzido e apropriado pelas minorias étnicas e culturais dos iorubanos, umbandistas e islâmicos estão sub-representados neste sistema universal, já que os termos utilizados para a descrição do conteúdo das amostras de documentos e para sua posterior recuperação não obtiveram acolhida no interior da estrutura da CDD23.

Percebe-se que as religiões de matrizes africanas e brasileiras, sobretudo, o candomblé, o islã e a umbanda não são representados explicitamente, a não ser pelas classes 299.673 Candomblé, 299.672 Umbanda e 297 Islamismo, que por sua vez, apresenta uma relação conceitual de subordinação com a classe 299.67 Cultos Específicos. Esta classe não evidencia os tipos de religiões de matrizes africanas de um modo geral, nem o Jeje-Mahin (Religião iorubana) e Angola (outra religião de matriz africana de

origem Bantú). A religião iorubana, de acordo com a CDD23, só poderá ser representada sob a classe Iorubá (Povo Africano) com o subcabçalho Religião ou Ritos e Cerimônias.

Por fim, percebemos que os problemas apresentados levam a uma compreensão equivocada do que seria o Candomblé, o Islã e a Umbanda, apresentando incoerências e dispersões semânticas, o que redundava na geração de inconsistências nos sistemas de organização do conhecimento aqui analisados, prejudicando a representação e organização do conhecimento e a recuperação da informação.

O compromisso de desconstruir preconceitos que tenham sido instituídos em práticas anteriores é uma de suas mais importantes contribuições. Na organização do conhecimento, ao repensar os instrumentos consagrados sobre vieses eurocêntricos de saberes, seja para melhorá-los ou para construir opções concorrentes que melhor atendam a identidade deste seu usuário que busca se reconhecer. O bibliotecário atual age como um ator social, que não só guarda e organiza, mas que usa o conhecimento em favor de uma construção social que valoriza o seu usuário.

Estudos como o de Miranda e Costa (2019) podem evidenciar que

[...] a representação do conhecimento reflete o entendimento de uma época [...] na qual aquele documento foi representado. Logo, a influência social, política e cultural pode se encontrar manifestada (MIRANDA; COSTA, 2019, p. 426).

Podendo inclusive gerar segregação. Assim como os conceitos evoluem e ganham novos significados segundo as mudanças culturais, os sistemas de organização do conhecimento devem acompanhar o universo do conhecimento e sua dinâmica, as mudanças de como o Ser humano entende a si, a ciência e o mundo (MIRANDA; COSTA, 2019).

Tomando o valor de “Umbanda” como um conceito mais individual ao conceito geral de “religião”, concordamos com Dahlberg quando diz que é possível verificar que os elementos contidos nos conceitos gerais se encontram também nos conceitos individuais, sendo, portanto, possível reduzir os conceitos individuais aos gerais e ordená-los de acordo com os conceitos gerais (DAHLBERG, 1978, p. 102).

A despeito dos conceitos individuais que definem as particularidades da Umbanda, os conceitos gerais que lhes podem ser atribuídos a partir da referência ao próprio conceito de religião, impossibilitam que a Umbanda seja definida como outra coisa que não uma religião. Torna-se inconcebível que ao se tomar por base uma classificação como a CDD, que tem Religião como uma classe geral (classe 200), a Umbanda não venha a estar subordinada à esta como qualquer outra religião.

Essa é, sobretudo, a mais apropriada das fontes, mesmo que possa caracterizar uma difusa divergência, ou simplesmente vertentes, de seus expositores. O é pelo simples fato de que é entendendo como o vivente de um conceito, de uma fé, de uma religião, que conseguiremos representar seus conceitos e informações na sintonia mais próxima à maneira que este a irá recuperar em momento futuro.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletindo os dados empíricos recolhidos por este estudo e a análise comparativa aqui relatada, podemos afirmar que as notações da CDD23 não representam o etnoconhecimento. O uso da CCD23 provoca a dispersão semântica da informação relativa às religiões aqui estudadas. No tocante ao conhecimento e às culturas africanas e brasileiras, a organização do conhecimento na CDD23 é imprecisa e não possibilita identificar as relações etnoconceituais tal como elas se estabelecem na mente dos sujeitos cognoscentes no momento da recuperação da

informação. Isto só será possível com o uso de termos que nomeiem os etnoconceitos.

O estudo de como os candomblecistas, islâmicos e umbandistas e descendentes africanos de várias origens culturais identificam e reconhecem os diferentes fenômenos que ocorrem em suas realidades religiosas, em seus múltiplos entrelaçamentos e em sua historicidade, demonstrou a necessidade de representações precisas para os saberes pré-existentes nas diversas culturas observadas, apreciando sua multiplicidade, sua diferença, sua especificidade e a natureza de seus mitos e ritos. Por outro lado, a observação do grau em que esses conhecimentos estão sub-representados nos esquemas de classificação permitiu entrever o caráter de urgência, mas também a viabilidade, de construir sistemas de organização do conhecimento que assegurem a continuidade dessas tradições e, ao mesmo tempo, o conhecimento pelos profissionais da informação destas vivências riquíssimas e milenares que continuam sendo silenciadas quando não deturpadas nas contingências da colonização e da dominação.

REFERÊNCIAS

BEGHTOL, C. Universal concepts, cultural warrant, and cultural hospitality. *In*: LÓPEZ-HUERTAS, M. J. (Ed.). **Challenges in knowledge representation and organization for the 21st century**: integration of knowledge across boundaries. Würzburg: Ergon-Verlag, 2002. p. 45-49.

BIRMAN, P. **O que é umbanda**. São Paulo: Abril Cultural; São Paulo: Brasiliense, 1985.

BROUGHTON, V. **A new classification for the literature of religion**. *In*: IFLA COUNCIL AND GENERAL CONFERENCE, 66. Jerusalém, 2000. [Trabalhos apresentados]. Disponível em: <http://archive.ifla.org/IV/ifla66/papers/034-130e.htm>. Acesso em: 14 nov. 2014.

DAHLBERG, I. Teoria do conceito. **Ciência da Informação**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 101-107, 1978.

DEWEY, M. **Dewey Decimal Classification and relative index**. 23rd. ed. Dublin: OCLC, 2011.

DUARTE, F. P. O Islamismo como ideologia política de carácter secular. **Relações Internacionais**, Lisboa, n. 45, p. 97-110, mar. 2015.

EVARISTO, M. L. I. O útero Pulsante no candomblé: a construção da “afroreligiosidade” brasileira. **Sacrilégens: Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião UFJF**. Juiz de Fora, v. 9, n. 1, p. 35-55, jan-jun 2012.

FIERRO BELLO, M. Islamismo. **Scripta Fulgentina**: revista de teología y humanidades, Cartagena, v. 7, p. 13, p. 81-93, 1997.

FIERRO BIELLO, María Isabel. **¿Que es el islam?** Madrid: Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 2002.

GARCÍA GUTIÉRREZ, A. La descolonización de los saberes: itinerários de paraconsistencia. *In*: XX años del capítulo español de ISKO. Actas del X Congreso ISKO España, 2011. **Anais...** (Ferrol, 2011): Universidade da Coruña (Espanha), 2012.

HJORLAND, B. Fundamentals of Knowledge organization, **Knowledge Organization**, Frankfurt, v. 30, p. 87-111, 2003.

HJORLAND, B. Theories of knowledge organization – theories of knowledge. **Knowledge Organization**, Frankfurt, v. 40, n. 3, p. 169-181, 2013.

HODGE, G. **Systems of Knowledge Organization for Digital Libraries**: Beyond Traditional Authority Files. Disponível em: <https://eric.ed.gov/?id=ED440657>. Acesso em: 19 out 2018.

MADU, J. E. **The paradox of the “One” and the “Many” in Religion**. Nkpor: Globe, 2003.

MANTRAN, R. **Expansão Muçulmana**: séculos VII-XI. São Paulo: Pioneira, 1977.

MIRANDA, M. L. C. A Organização do conhecimento e seus paradigmas científicos: uma abordagem epistemológica. **Informare**: Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 64-77, jul./dez. 1999.

MIRANDA, M. L. C.; COSTA, D. A organização do conhecimento sobre Umbanda e sua representação bibliográfica: uma análise

exploratória a partir de registros bibliográficos. *In*: BARROS, T. H. B.; TOGNOLI, N. B. (Org.). **Organização do conhecimento responsável: promovendo sociedade democráticas e inclusivas**. Belém: Ed. ICSA UFPA, 2019. p. 412-418.

MIRANDA, M. L. C.; OLIVEIRA, J. X.; PARANHOS, J. P. B. A organização do etnoconhecimento: a representação do conhecimento em religiões de matrizes africanas na CDD e na CDU. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE BIBLIOTECONOMIA, DOCUMENTAÇÃO E CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 14., 2011, Maceió. **Trabalhos técnico-científicos**. Maceió: FEBAB, 2011.

MIRANDA, M. L. C.; SILVA, F. G. da. O Islamismo na CDD e CDU: Religião e cultura periféricas nos esquemas de classificação bibliográfica. *In*: BARROS, T. H. B.; TOGNOLI, N. B. (Org.). **Organização do conhecimento responsável: promovendo sociedade democráticas e inclusivas**. Belém: Ed. ICSA UFPA, 2019. p. 531-549. e-Book.

NMAH, P. E. **Religion and society in Africa**. Enugu: Rabboni, 2008.

OLIVEIRA, E. **Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

ORTIZ, R. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 59-75, out. 2001.

PAULA, C. M. **Análise da representação do Budismo Mahayana na Classificação Decimal Universal**. 99 f. Trabalho de conclusão de Curso (Graduação em Biblioteconomia) – Escola de Biblioteconomia, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2009.

PINHEIRO, M. M. S. Experiência religiosa e garantia da crença na existência de Deus em Alvim Plantinga. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 9, n. 1, p. 93-110, 2006.

PINHO, F. A. **Aspectos éticos em representação do conhecimento: em busca do diálogo entre Antonio García Gutiérrez, Michèle Hudon e Clare Beghtol**. 132 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2006.

PINTO, A. **Dicionário de umbanda**. Rio de Janeiro: Eco, 1975.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo, Hucitec, 1991.

RANGANATHAN, S. R. **Prolegomena to library classification**. Bombay: Asia Pub. House, 1967.

SALLES, A. **Èsu ou Exu?: da demonização ao resgate da identidade**. Rio de Janeiro: Ilú Aiye, 2001.

SANTOS, D. J. S. Ummah e narrativas: história e identidade da religião islâmica. **PLURA**: Revista de Estudos de Religião, v. 2, n. 1, p. 167-196, 2011.

SILVA, A. C. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

TRINDADE, D. F. **História da Umbanda no Brasil**. Limeira: Conhecimento, 2014.

VERGER, P. F. **Orixás**. São Paulo: Corrupio, 2002.

WILKINSON, P. **Guia ilustrado Zahar**: religiões. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.

Diogo Melo, Luane Santos, Nathália Romeiro, Thayron Rangel (Org.).

“NARCISO ACHA FEIO O QUE NÃO É ESPELHO”: INDUMENTÁRIA, SEMIOSE E RACISMO RELIGIOSO

Maria Aparecida Moura
Nayara de Oliveira Santos

As roupas não são superficiais, elas são o que faz de nós o que pensamos ser (MILLER, 2013, p. 22-23).

1 INTRODUÇÃO

Para além da função de proteção do corpo, a indumentária é um marcador semiótico de diversificada função no contexto cultural. Associado ao pudor, à essência religiosa, ao poder e suas oscilações políticas, à conquista ou às características culturais, a indumentária é hoje objeto de estudos em diferentes contextos.

Na atualidade, é destacável o potencial informacional da vestimenta na movimentação de cadeias semióticas cada vez mais amplas. Nesse sentido, tornou-se recorrente a conexão direta entre indumentárias religiosas e condutas particulares. Isso se deve a preconceitos que são acionados na interpretação das vestimentas religiosas em diferentes situações e contextos sociais.

Como marcador semiótico, a indumentária põe em relação sujeitos e sistemas sógnicos. A marcha das vadias é um exemplo de luta contra-hegemônica em função da associação preconceituosa entre o tipo de roupa e a violência contra as mulheres. As indústrias da moda, da informação e do entretenimento contribuem sistematicamente para a fixação de percepções e valores sobre os modos de vestir na sociedade.

Nesse contexto, a indumentária religiosa tem grande destaque, na medida em que, por seu intermédio, observa-se a atribuição de crenças a outrem com consequentes agregações ou prejulgamentos. Nota-se, nesse âmbito, uma

economia no fluxo da significação, posto que a indumentária pode servir para comunicar pertencimentos, credos e pudores.

No Brasil são frequentes os crimes de ódio e intolerância religiosa, que têm como marcador os trajes e acessórios utilizados pelos fiéis. Mobilizadas pela indagação acerca das possíveis relações entre indumentária e a intolerância religiosa, busca-se, neste trabalho, discutir o caráter informacional a partir da compreensão dos processos semióticos e culturais envolvidos.

2 COLONIALIDADE, INTOLERÂNCIA E RACISMO RELIGIOSO

A época das viagens intelectuais às “periferias silenciosas” chegou ao fim; estas últimas falam por si mesmas, ou viajaram elas próprias para o centro, inúmeras vezes sem convite.
(BURSZTA, 1996 *apud* BAUMAN, 2012, p. 76)

A colonização brasileira teve, como um dos seus principais pilares de sustentação, a escravização da mão de obra africana para a ocupação e a exploração do território. Durante os anos de 1501 até 1866, cerca de 12.521.337⁶ pessoas oriundas do continente africano foram negociadas e escravizadas em diferentes países. Nessa direção, a escravidão que se estabeleceu oficialmente no contexto nacional, entre 1539 e 1888, deixou como legado para a população negra a marginalização, o preconceito e a destituição de direitos básicos que reverberam até hoje.

Desnecessário dizer que o processo de escravidão naturalizou os discursos e as práticas discriminatórias associadas aos negros e seus descendentes. Assim, os sistemas simbólicos de origem africana e seus desdobramentos se tornaram marcadores, por extensão,

⁶ Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>. Acesso em: 7 ago. 2020.

daquilo que deveria ser negado e desvalorizado no seio da sociedade brasileira.

Almeida (2020) afirma que o racismo é um processo político e histórico que integra a ordem social no Brasil. Para o autor, o racismo apresenta uma manifestação estrutural que se organiza em torno de elementos ideológicos, políticos, do direito e da economia.

Nossa relação com a vida social é mediada pela ideologia, ou seja, pelo imaginário que é reproduzido pelos meios de comunicação, pelo sistema educacional e pelo sistema de justiça em consonância com a realidade. Assim, uma pessoa não nasce branca ou negra, mas torna-se a partir do momento em que seu corpo e sua mente são conectados a toda uma rede de sentidos compartilhados coletivamente, cuja existência antecede a formação de sua consciência e de seus afetos. (ALMEIDA, 2020, p. 67).

Decorre daí a atribuição limitada de marcadores de pertencimento cultural aos negros e seus descendentes. Isso ocorre com frequência em relação às religiões de matriz africana e seus signos, que são sistematicamente estigmatizados e perseguidos desde o período da escravidão com repercussões violentas até os dias atuais.

A esse respeito, Sodré (2017, p. 23 e 31, respectivamente) destaca que há entre os colonizadores e seus descendentes uma propensão “à transcrição narcísica da afirmação de si-mesmo no pensamento do outro” e que “a teologia cristã gera progressivamente um Deus etnicizado (greco-judaico), manejado como uma matriz de uma identidade universalista”. Esses elementos, talvez possam explicar, em parte, o reiterado preconceito relacionado ao sistema simbólico que recai, especialmente, sobre a indumentária utilizada pelos fiéis das religiões de matriz africana.

De acordo com Eco,

A intolerância está situada aquém de qualquer doutrina. Nesse sentido, a intolerância tem raízes biológicas, manifesta-se entre os animais em forma de territorialidade e baseia-se em reações emocionais superficiais. Não gostamos dos que são diferentes de nós, porque têm cor diferente de pele, porque falam uma língua que não entendemos, porque comem rã, cachorro, macaco, porco, alho, porque usam tatuagem. [...] Quando a intolerância torna-se categórica, já é tarde demais para vencê-la, e os que deveriam domesticá-la (os intelectuais) já se tornaram suas vítimas favoritas. Os intelectuais devem lutar, antes de tudo, contra a intolerância selvagem. Mas ela é de tal maneira imbecil, que o pensamento fica desarmado diante dessa imbecilidade. No entanto este é o nosso desafio. Saber regredir até o fundo obscuro da intolerância selvagem. Cavar até encontrá-la, bem lá onde se forma, antes que se torne objeto de tratados eruditos (ECO, 2000, p. 17-19).

Nogueira (2020)⁷ recorre à exuêutica – uma abordagem de conhecimento que se orienta ao orixá da comunicação, Exu, e à hermenêutica – para marcar as distinções entre o racismo religioso e a intolerância.

A intolerância religiosa é uma categoria maior e mais universal. A categoria generalizante. Mas ela não dá conta do

⁷ O racismo religioso se agravou muito no Brasil nos últimos anos. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/justica/o-racismo-religioso-se-agravou-muito-no-brasil-nos-ultimos-anos/>. Acesso em: 7 ago. 2020.

racismo porque ela é igualmente cordial, gentil, suportável e feita para justificar a própria intolerância. Ela é um grande eufemismo que diz que é tolerável não tolerar e que os sistemas de crenças podem não ser tolerados e toleráveis. Isso é muito comum em um conjunto semântico de ordem eurocêntrico. A intolerância normalmente incide sobre a crença. Não tem como origem a pessoa, a própria origem da crença e, neste caso, a crença pode existir desde que apartada da minha territorialidade. Obviamente, também é possível se verificar extremismos na intolerância (NOGUEIRA, 2000, não paginado).

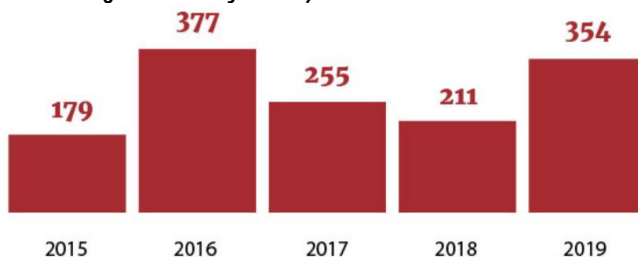
Todavia, o que temos no Brasil em relação à TMA – Tradições de Matriz Africana é muito específico. O racismo religioso não tolera existências. Ele desemprega, divide famílias, coloca filhos para fora de casa, violenta, segrega, fomenta o ódio e até mata. A origem negra em oposição às religiões hegemônicas quer negar a existência. Os sistemas de crenças negros aos olhos dos racistas religiosos são uma violação. O simples ato de existir e marcar a diferença é uma violação que se fortalece por meio da força semântica do binarismo Deus versus Demônio. O racismo religioso é marcado pela necessidade da existência de uma crença única e esta crença se fortalece também por meio dele porque cria um demônio com vistas à oferta do salvador (NOGUEIRA, 2020, não paginado).

No período de 2015 a 2019, foram contabilizados cerca de 2.700 casos de intolerância religiosa no Brasil por meio do Disque 100, um canal criado pelo governo em 2011 para registrar as denúncias de violações contra os direitos

humanos (Figura 1). Os principais casos denunciados pelo canal estão vinculados às religiões de matriz africana, que reportam com frequência a profanação dos terreiros e a violência contra seus fiéis.

Em 21 de janeiro de 2000, a ialorixá Gildásia dos Santos e Santos, mãe Gilda de Ogum, faleceu depois de ter vivenciado reiteradas violências associadas às práticas de racismo religioso. Na ocasião, o terreiro de Candomblé “Ilê Axé Abassá de Ogum”, mantido por mãe Gilda, foi violentamente profanado por religiosos vinculados à Igreja Universal do Reino de Deus.

Figura 1 – Denúncias de intolerância religiosa no Brasil. Dados do 1º semestre (janeiro a junho) de cada ano.



Fonte: Balanço Disque 100 – Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos.

Antes disso, em 1999, sua imagem havia sido divulgada em uma edição do jornal Folha Universal, mantido pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Na publicação, a ialorixá foi retratada em trajes rituais, com uma tarja preta em seu rosto, com os seguintes dizeres: “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. A referida publicação circulou gratuitamente em todo o território nacional com uma tiragem de 1,3 milhão de exemplares. Como consequência da incitação ao ódio subjacente ao texto, ocorreram violentas perseguições contra mãe Gilda, seus familiares e a depredação do local de culto.

Na ocasião, a família de mãe Gilda entrou com processo na justiça contra a Igreja Universal por danos morais e uso indevido da imagem da ialorixá.

A Igreja Universal foi condenada, mas entrou com recursos contra a decisão por mais de uma vez, levando o caso até o Superior Tribunal de Justiça (STJ). Em setembro de 2008, por fim, o STJ confirmou a condenação da lurd, que ficou obrigada a publicar retratação no jornal Folha Universal e pagar indenização de R\$ 145 mil para a família de Mãe Gilda (PAULA, 2020, não paginado).

Em 27 de dezembro de 2007, em face da constatação da violência, do crescimento dos casos de intolerância e racismo religioso no país, e em homenagem a mãe Gilda, o governo brasileiro instituiu o dia 21 de janeiro como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, por meio da Lei n.º 11.635/07.

Apesar da legislação desde então em vigor, a ritualística, sobretudo a neopentecostal, continua a se valer da profanação dos objetos de culto de outras religiões para propor percursos de sentido que conectem seus fiéis ao ódio e à repulsa aos sistemas simbólicos das demais religiões. Nessas circunstâncias, os objetos de culto e as indumentárias utilizadas pelos fiéis das religiões de matriz africana em rituais e no cotidiano são ostensivamente demonizados e repelidos.

3 INFORMAÇÃO, SEMIOSES E DISPOSITIVOS DE RACIALIDADE

A Ciência da Informação (CI) é um campo do conhecimento demarcado pela cultura e com reconhecido papel na mediação e na construção social de inteligibilidades em contextos informacionais. Na atualidade, as fronteiras que delimitavam a sua atuação a determinadas conjunturas têm

sido revistas e, ao mesmo tempo, reivindicada maior presença do campo em diferentes âmbitos da vida social e da cultura. Conforme Bauman (2012),

A cultura é singularmente humana no sentido de que só o homem, entre todas as criaturas vivas, é capaz de desafiar sua realidade e reivindicar um significado mais profundo, a justiça, a liberdade e o bem – seja individual ou coletivo. Assim, normas e ideais não são relíquias de um pensamento metafísico pré-racional que deixa o homem cego às realidades de sua condição (BAUMAN, 2012, p. 302).

Nos últimos anos, ampliou-se a compreensão do conceito de informação no campo, com destaque para a historicidade, a cultura e os processos sociais. Segundo Reis (1999), a informação é

substrato da vida social, fundamental à compreensão dos fenômenos, requerendo daquele que a recebe submetê-la a um processo de análise, crítica e reflexão, para que, inserindo-o na historicidade dos processos sociais possa ser incorporada como conhecimento, norteando a ação (REIS, 1999, p. 155).

Tal concepção passou a exigir maior diálogo com outras áreas de conhecimento, além de admitir a ampliação de contextos e objetos de estudo perpassados pelos fenômenos informacionais.

A semiótica é uma destas fronteiras de colaboração com a CI. Na semiótica, o signo é o operador central nos processos de significação e pode ser compreendido, de acordo com Peirce (1999, p. 28), como

[...] tudo aquilo que está relacionado com uma Segunda coisa, seu Objeto, com respeito a uma Qualidade, de modo tal a trazer uma Terceira coisa, seu Interpretante, para uma relação com o mesmo Objeto, e de modo tal a trazer uma Quarta para a relação com aquele Objeto na mesma forma, *ad infinitum* (PEIRCE, 1999, p. 28).

O sujeito do conhecimento semiótico não detém a primazia do processo de significação e performa em meio a uma profusão dinâmica de signos e experiências colaterais. Assim, o signo apresenta potencial interpretativo a ser atualizado por sujeitos espaço-temporalmente situados.

A semiose é um produto resultante do processo natural do signo, ou seja, a geração *ad infinitum* dos interpretantes. Tais interpretantes remetem, sempre, para frente o destino e a completude da cadeia sógnica, apresentando um tipo de opacidade que não nos permite capturá-lo de modo cabal. Conforme destaca Plaza (2003),

Todos os fenômenos de interação semiótica entre as diversas linguagens, a colagem, a montagem, a interferência, as apropriações, integrações, fusões e reflexos interlinguagens dizem respeito às relações tradutoras intersemióticas mas não se confundem com elas. Trazem, por assim dizer, o gérmen dessas relações, mas não as realizam, via de regra, intencionalmente. Nessa medida, para nós, o fenômeno da TI estaria na linha de continuidade desses processos artísticos, distinguindo-se deles, porém, pela atividade intencional e explícita da tradução (PLAZA, 2003, p. 12).

A tradução intersemiótica é a efetivação de um trânsito entre linguagens criativas ancoradas no tempo. Nesse âmbito,

a linguagem, propriedade coletiva, exerce papel primordial por integrar privacidade e consciência coletiva. Plaza (2003) recorda, no entanto, que

todo signo, mesmo o mais icônico, existe no tempo. Nessa medida, embora o signo estético se proponha como completo, ele não pode ser lançado para fora da cadeia semiótica que é a cadeia do tempo. Entre o signo original e o tradutor interpõe-se essa diferença (PLAZA, 2003, p. 31)

No que se refere à área de CI, observa-se ainda um longo caminho a se realizar para reduzir as marcas do racismo na hierarquização dos saberes e na circulação do conhecimento. Os dispositivos adotados no campo funcionam como dispositivos de racialidade e de biopoder, pois subsumem em sua estrutura princípios que modelam as lógicas de circulação do conhecimento com o consequente e ostensivo desaparecimento de temáticas, sujeitos e agendas.

Consoante Carneiro (2005), o dispositivo de racialidade é um “dispositivo de poder disciplinar emergente” que normaliza assimetrias raciais e,

[...] beneficia-se das representações construídas sobre o negro durante o período colonial no que tange aos discursos e práticas que justificaram a constituição de senhores e escravos, articulando-os e resignificando-os à luz do racismo vigente no século XIX, época em que tais representações se constituem (CARNEIRO, 2005, p. 50).

Em tal condição, constata-se que

[...] o colonialismo nos legou heranças múltiplas. Nesse sentido, as obras coloniais continuam a atuar na

manutenção e aprofundamento dos traumas, já que as mesmas não se restringem a operar somente na concretude das coisas, assim extrapolam os limites do corpo físico e atingem as dimensões sensíveis da existência. (RUFINO; MIRANDA, 2019, p. 230).

Os compromissos coloniais perceptíveis no *modus operandi* da CI continuam, não sem críticas, sendo reiterados. Em vista disso, admitir outros objetos, questões e abordagens podem ampliar as bordas da CI e prover de criticidade a mediação realizada e o conhecimento produzido no campo.

4 OS SENTIDOS INFORMACIONAIS DAS ROUPAS DE AXÉ

O estudo das indumentárias associadas às religiões não é novo, embora a discussão sobre o seu potencial informacional no campo da CI seja recente. Isso se deve, em grande medida, ao fato de a CI atuar mais fortemente na mediação do acesso aos documentos.

A indumentária é um conjunto diversificado de vestimentas e adornos utilizados por diferentes povos em razão da proteção e do conforto corpóreo e para marcar as especificidades e as distinções de caráter social, cultural, político ou religioso. Pode também ser compreendida como texto visual que, quando sobrepostos aos corpos, acentuam a singularidade icônica, indicial e simbólica, da interpretação desses objetos em contextos culturais. Conforme assinala Lody (2015), a indumentária é um território de identidade experimentada no corpo. E certamente é na indumentária “que se marca e se expõe o sentido espacial do corpo”.

As indumentárias utilizadas por fiéis de religiões de matriz africana no Brasil estão também associadas ao trânsito transatlântico e às incorporações advindas das trocas culturais dos diferentes grupos étnicos que conformam o povo brasileiro.

É possível afirmar que a indumentária religiosa tem uma dimensão informacional que evoca sentidos e significados compartilhados entre os iniciados do culto, assim como remete a uma zona de significação fluida que informa aspectos culturais, sociais e políticos mais genéricos, assimilada de distintos modos pela população brasileira. Os elementos que compõem a indumentária do fiel funcionam como textos visuais e demarcam significados mais amplos no contexto da profissão da fé.

Diferentes contas de diferentes materiais, enfiadas em palha da costa, cordonê ou náilon, cumprem um texto visual de alternância de cores, quantidades, inclusões de outros materiais – firmas, figas, bentinhos, fitinhas, dentes de animais encastoados, crucifixos, santinhos fundidos em metal e uma infinidade de relíquias que circulam pelo sagrado da igreja e pelo sagrado das religiões de matriz africana.

O fio de contas é um emblema social, religioso e estético que marca o compromisso ético e cultural. É um objeto de uso cotidiano, público que situa o indivíduo na sociedade.

O texto visual revelado no fio de contas se dá pela cor e pelo tipo de material, que são os grandes sinais que determinam a identidade do próprio fio de contas. (LODY, 2015, p. 45).

No Brasil, a difusão do caráter estético das indumentárias, oriundas do candomblé, pode ser atribuída a João Alves Torres Filho, Joãozinho da Goméia, importante líder religioso que atuou em Duque de Caxias (RJ). Costureiro, Joãozinho tinha a preocupação em paramentar os orixás e inquices e seus filhos de santo de forma exuberante. Essas preocupações estéticas, associadas à divulgação de aspectos

rituais internos ao culto, renderam intensas controvérsias entre o religioso, os pesquisadores do tema e os praticantes da religião no Brasil, que lhe atribuíam responsabilidades por aportar exotismo às religiões de matriz africana.

O cuidado com que vestia suas filhas de santo, o luxo de suas próprias vestimentas, e o modo como vestia os deuses em especial, talvez tenha sido uma das causas para que fosse publicada uma matéria na revista *O Cruzeiro* em setembro de 1967. Joãozinho vestiu suas filhas de santo com as vestimentas dos deuses, para que fossem fotografadas. Assim, um a um, os deuses da África foram retratados nas páginas de uma revista de circulação nacional: essa matéria escandalizou ainda mais uma vez o povo-de-santo, em especial os sacerdotes, temerosos de que o sentido religioso de seu culto ficasse perdido. (MENDES, 2012, p. 75, apud PEREIRA, 2017, p. 57).

No âmbito das indumentárias religiosas, o antropólogo e museólogo Raul Lody (2015) realizou diversos estudos e publicações especialmente consagrados às vestimentas usadas pelos fiéis oriundos do universo das religiões de matriz africana. Na obra *Moda e História: as indumentárias das mulheres de fé*, o autor apresenta as especificidades das indumentárias femininas, com especial atenção aos trajes usados pelas mulheres de ganho, as baianas de tabuleiro, as baianas do Bonfim, as iaôs, a irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e as sambadeiras das celebrações de samba de roda. Ao analisar a indumentária das mulheres de axé, o autor assinalou as influências portuguesas, espanholas, afro-muçulmanas e dos países da costa africana na composição do vestir cotidiano e ritualístico.

Apesar da renitente intolerância e repressão aos cultos associados às religiões de matriz africana, é possível perceber

historicamente a criação de uma rede especializada nas artes e ofícios associados à ritualística do sagrado. Em virtude dessa rede, ampliou-se a circulação privada e pública dos signos religiosos de matriz africana, entre os quais se podem destacar

[...] o oxé de Xangô, xaxará de Omolu, ibiri de Nanã, abebê de Oxum, o opaxorô de Oxalufã, adês, couraças, alfanjes de Iansã, facão de Ogum, o ofá ou damatá de Oxossi, entre outros, além de figas, dos escastoamentos de dentes humanos e de animais, bolas de louça, pedaços de certas madeiras, coral, marfim, firmas africanas, cabelo encastado e muitos tipos de objetos para o corpo, como brincos, pulseiras e objetos especiais que estarão nos fios-de-contas ou mesmo em alguns conjuntos que lembram os molhos ou pencas de amuletos e balangandãs. (LODY, 2010, p. 32).

No que diz respeito aos adornos e indumentárias utilizados e recriados pelos escravizados no Brasil, observa-se a reconstituição de uma perspectiva de belo associada às condições de possibilidade vividas na situação de escassez e violência decorrentes da escravidão (Figura 2).

Figura 2 – Notas sobre o culto aos orixás e voduns.



Fonte: VERGER, Pierre. Notas sobre o culto aos orixás e voduns. São Paulo: EDUSP, 2019.

No contexto de análise, Lody enfatizou que a escravidão mobilizou diferentes saberes oriundos de África. Tais saberes estiveram, no mais das vezes, associados à geração de produtos e serviços, sendo que a mão de obra escravizada era considerada como um móvel dotado de inteligência. Naquela circunstância, o caráter instrumental dos escravizados e a moral dos colonizadores exigiam a cobertura de seus corpos com um tipo de vestimenta, denominada roupa sura.

O corpo escravo, tido como suporte utilitário, deveria estar coberto, embora houvesse as marcas étnicas, sinais que marcam sociedades: escarificações no rosto, como também em outras partes do corpo, e dentes limados davam distinções, situavam grupos, procedências e, visualmente, determinavam identidades. As aquisições de panos para, segundo a moral cristã, vestir o corpo nu, já começava a formar um elenco de morfologias

adaptadas que buscavam, talvez, algumas aproximações com desenhos africanos. [...] Nos terreiros de candomblé, foi adotada a roupa de ração, um traje interno, de lidas cotidianas, composto por anáguas, com ou sem camisa. A saia pode ficar na altura do busto, deixando ombros livres. O nome ração vem de roupa que come, que recebe obrigações durante os diferentes rituais religiosos. (LODY, 2015, p. 28).

Com o passar do tempo, a indumentária ligada à ritualística das religiões de matriz africana foi incorporada ao modo de vestir brasileiro. Entretanto, a relativa assimilação das indumentárias religiosas ao código de vestuário nacional não reduziu a intolerância e o racismo religioso, por meio dos quais se buscou enquadrar os usos e cercear a livre circulação dos sujeitos portadores desses signos. Não raro, o uso dos signos associados às religiões de matriz africanas ainda é motivo para represálias, constrangimentos e violências.

Observa-se que a semiose da intolerância em relação aos signos das religiões não hegemônicas tem sido configurada no âmbito dos ritos e catequese neopentecostal. A liturgia adotada por essas instituições religiosas se vale sistematicamente da profanação dos objetos de culto, da difusão do ódio e da hierarquização do sagrado.

As polêmicas envolvendo a violação dos sistemas sónicos das religiões de matriz africana são inúmeras e variam desde a violência simbólica até a agressão física a fiéis e sacerdotes.

As roupas que compõem as vestes litúrgicas dos orixás e mesmo aquelas que os adeptos usam como parte da indumentária do terreiro constituem por isso alguns das imagens mais populares da religião. A roupa da baiana composta pelo torço branco ou colorido, saia rodada e camizu (pequena bata) de richelieu e o

pano da costa levado sobre o ombro é um exemplo dessa arte religiosa do vestir derivada tanto de uma estética africana como da imposição de uma moda européia. Atualmente a arte de produzir essa vestimenta que envolve a tecelagem e o bordado, aplicação de rendas e outros acabamentos e um conjunto de técnicas manuais de amarração de torços e execução de laços têm sido preservados nos terreiros como legado de um importante conhecimento artístico-religioso. (SILVA, 2008, p. 101).

Em 2019, a ambientação da festa de aniversário da diretora da Revista Vogue no Brasil, Donata Meirelles, foi alvo de acalorados debates em função do deslocamento do uso de indumentárias e do uso de uma cadeira frequentemente usada por mães de santo no candomblé e que simboliza o poder e a respeitabilidade do cargo. No contexto da festa, a diretora se fez fotografar sentada nesse modelo de cadeira circundada por mulheres negras vestidas de baianas (Figura 3).

Figura 3 – “A cadeira da foto”.



Fonte: Revista Fórum (2020).

Na ocasião, o antropólogo Hélio Menezes analisou o gesto e considerou se tratar de profanação dos símbolos religiosos e uma demonstração de racismo estrutural.

O símbolo é forte demais, negro demais, ancestral demais para ser profanado por sinhazinha moderna, socialite-diretora descafeinada de revista de moda. “Não é possível”, pensei comigo, “ela não pode estar fazendo isso”. Mas como não poderia, se o desuso, posse e destruição de símbolos negros por mãos brancas é ato simbólico-prático corriqueiro desde que os primeiros colonizadores europeus pisaram em África? Há quem chame isso de “apropriação cultural”; acho o termo ambíguo, despistador, por isso o chamo pelo seu nome próprio: racismo estrutural, profanação cultural, apagamento de autoria e autoridade negras (MENEZES, 2020, não paginado).

Outro caso recente, envolvendo a indumentária como signo de pertencimento e resistência aos regimes de poder, foi o lançamento do álbum visual *Black is King* (Figura 4) – um acontecimento da indústria do infoentretenimento internacional com repercussões no Brasil. O trabalho foi uma produção da multiartista Beyoncé Knowles-Carter, realizado em parceria com a Walt Disney Pictures. O lançamento internacional de *Black is King* foi acompanhado por um intenso fluxo de críticas favoráveis e contrárias à narrativa afrofuturista proposta pela artista. O álbum visual propôs uma releitura do texto shakespeariano Hamlet, com foco em referências explícitas à cosmologia africana e a sua diáspora.

No Brasil, o ponto alto da polêmica esteve associado à crítica publicada na Folha de São Paulo e assinada pela antropóloga Lilia Moritz Schwarcz. No texto, a antropóloga analisa a produção audiovisual em contraponto com os

elementos da obra de Shakespeare e o contexto social contemporâneo. A crítica produzida por Schwarcz incidiu sobre os sistemas simbólicos e cosmológicos africanos e, em certa medida, buscou esvaziar de sentidos a tradução intersemiótica e afrofuturista proposta por Beyoncé.

Como se sabe, o gesto tradutório é um esforço de compreensão do esgarçamento do sentido em processos de transmutação de redes sígnicas. Nesses termos, um dado objeto estético é retomado em propostas de transcrição em que elementos são reiterados e outros são justapostos, levando o interlocutor a acessar esteticamente o deslizamento do sentido.

Figura 4 – Beyoncé personifica Orixá Oxum no álbum visual *Black is King*.



Fonte: *The Irish Sun*.

No contexto de realização da obra, Beyoncé revelou que despendeu

[...] muito tempo explorando e absorvendo as lições das gerações anteriores e a rica história dos diferentes costumes africanos. Enquanto trabalhava neste

filme, houve momentos em que me senti sobrecarregada, como muitos outros da minha equipe criativa, mas foi importante criar um filme que inspirasse orgulho e conhecimento. Só espero que, ao assistir, você saia inspirado para continuar construindo um legado que impacta o mundo de forma incomensurável. Oro para que todos vejam a beleza e a resiliência de nosso povo.

Todavia, em seu texto, Schwarcz (2020) enfatizou que, no

[...] contexto politizado e racializado do Black Lives Matter, e de movimentos como o Decolonize this Place, que não aceitam mais o sentido único e ocidental da história, duvido que jovens se reconheçam no lado didático dessa história de retorno a um mundo encantado e glamourizado, com muito figurino de oncinha e leopardo, brilho e cristal (SCHWARCZ, 2020, não paginado).

Na análise realizada, Schwarcz reivindicou um sentido “mais apropriado” para a produção do discurso histórico e, dessa perspectiva, reduziu a potência da cena fílmica ao uso glamourizado das indumentárias. Ao atenuar a importância das indumentárias africanas e sagradas, relidas na proposta de Beyoncé, a antropóloga acaba por não perceber o convite à irmanação e ao engajamento afrodiaspórico para além dos marcadores tradicionalmente previstos e repertoriados pelos circuitos ordenadores coloniais.

Em termos de política pública, tramita na Câmara Municipal de Belo Horizonte, desde 2017, o Projeto de Lei n.º 465/17, que dispõe sobre a proteção ao uso de indumentária, objetos e pinturas corporais e aos modos de se portar típicos e tradicionais de um povo ou uma comunidade, conhecida

como Lei da Indumentária. O Projeto de Lei, apresentado pelas vereadoras Áurea Carolina e Cida Falabella, foi construído nos LabPops – Laboratórios Populares de Leis e organizado pela Gabinetona, mandato coletivo, aberto e popular, baseado em Minas Gerais e que atua nas três esferas do legislativo.

A proposição do Projeto partiu da constatação dos reiterados atos discriminatórios e constrangimentos vividos pela população em função de portar indumentárias, objetos e pinturas corporais tradicionais. Nesse sentido, visa

garantir o direito de usar, sem sofrer discriminação, pinturas, chocalhos, pés e dorsos desvestidos, lanças, arcos, cocares e tiaras, colares e guias de sementes, pedras e miçangas, turbantes, pano da costa, saiotos, diklo, burca, xador, cafia, abala, tarbush, zeltita, quipá, togas, túnicas, entre outros objetos e expressões típicos e tradicionais. A proposta prevê publicidade dos direitos garantidos por esta lei em locais públicos, cursos de formação para agentes públicos e até multa em caso de discriminação.

Os diferentes contextos e situações repertoriadas no âmbito deste trabalho indicam a importância e a pertinência do estudo das indumentárias no campo da Ciência da Informação, tanto do ponto de vista da informação que difundem quanto da rede de significados que acionam na sociedade.

5 CONSIDERAÇÕES SANKOFAS

Contemporaneamente, os regimes de significação coloniais e suas “gramáticas de morte e captura” têm sido fortemente questionados, em razão do lugar social atribuído aos signos afrodiáspóricos nos registros do conhecimento. Sabe-se que a ordem social, guiada pelo racismo e pela

hierarquização das culturas, naturalizou formas históricas de dominação e reduziu, por meio de dispositivos de racialidade, a importância e os impactos de sistemas culturais complexos, levando à rarefação de cosmologias e epistemes.

Apenas recentemente a Ciência da Informação passou a reconhecer a sua atuação ambígua na naturalização de valores coloniais, incorporada à promessa de objetividade e imparcialidade de seus dispositivos. A constatação dos liames entre a violência, o silenciamento de vozes e culturas e o racismo nos processos de circulação do conhecimento exige novas abordagens no campo da Ciência da Informação.

Intentou-se, neste trabalho, compreender os aspectos semióticos e sociais das indumentárias, aqui compreendidos como textos visuais inseridos na cultura. Para tanto, as indumentárias foram abordadas em articulação com os sistemas-signo das religiões de matriz africana no Brasil. Espera-se que o debate, ora proposto, possa contribuir na ampliação dos repertórios de conhecimento do campo e no respeito à herança cultural de matriz africana para além dos marcos coloniais.

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos ao CNPq pelo apoio para o desenvolvimento do presente estudo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. São Paulo: FE-USP, 2005.

ECO, Umberto. **Definições léxicas**. In: FORO INTERNACIONAL SOBRE INTOLERÂNCIA, 1997, Paris, França. A intolerância: Foro Internacional sobre a intolerância. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

LODY, Raul. **Jóias de axé: fios-de-contas e outros adornos do corpo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

LODY, Raul. **Moda e História**: as indumentárias das mulheres de fé. São Paulo: Editora Senac, 2015.

MENEZES, Hélio: A cadeira da foto. Revista Fórum, São Paulo, ano 18, 2019. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/direitos/helio-menezes-a-cadeira-da-foto/>. Acesso em: 16 ago. 2020.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**: estudo antropológico sobre a cultura material. Rio de Janeiro, Zahar, 2013.

NOGUEIRA, Sidnei. 'O racismo religioso agravou muito nos últimos anos'. Carta capital, São Paulo, ano 25, 7 maio, 2020. Justiça. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/justica/o-racismo-religioso-se-agravou-muito-no-brasil-nos-ultimos-anos/>. Acesso em 24 fev. 2021.

PAULA, Izadora. **Dia de Combate à Intolerância Religiosa é comemorado nesta terça-feira**; entenda a escolha da data. S.l., O povo, 21 jan. 2020 Disponível em: <https://www.opovo.com.br/noticias/brasil/2020/01/21/dia-de-combate-a-intolerancia-religiosa-e-comemorado-nesta-terca-feira--entenda-a-escolha-da-data.html>. Acesso em: 17 ago. 2020.

PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

PEREIRA. Hanayará Negreiros de Oliveira. **O axé das roupas**: indumentária e memórias negras no candomblé angola de Rendadá. São Paulo: PUC/SP, 2017.

PINTO, Júlio. Semiótica e informação. **Perspectiva em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 87-92, jan./jun. 1996.

PLAZA, Júlio. **Tradução intersemiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

REIS, Alcenir Soares. Retórica-Ideologia-Informação: questões pertinentes ao cientista da informação? **Perspectiva em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. 145-160, jul./dez. 1999.

RUFINO, Luiz; MIRANDA, Marina Santos. Racismo religioso: política, terrorismo e trauma colonial – outras leituras sobre o problema.

Problemata: Revista Internacional de Filosofia. v. 10, n. 2, p. 229-242, 2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Filme de Beyoncé erra ao glamorizar negritude com estampa de oncinha.** São Paulo, Jornal Folha de São Paulo, 2. ago. 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Arte Religiosa Afro-Brasileira: As múltiplas estéticas da devoção brasileira. **Debates do Ner**, Porto Alegre, n. 13, p. 97-113, jan./jun. 2008.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô.** Petrópolis: Vozes, 2017.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns.** São Paulo: EDUSP, 2019.

A SALVAGUARDA DOS LUGARES SAGRADOS: AÇÕES AFIRMATIVAS PARA A VALORIZAÇÃO DA MEMÓRIA E DO PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO

Luciane Barbosa de Souza

1 INTRODUÇÃO

As ações institucionais de salvaguarda dos lugares sagrados de matriz africana tiveram início por meio da luta das comunidades de terreiro e de grupos da sociedade civil organizada, sobretudo do movimento negro. Com mobilizações em defesa da memória e do patrimônio cultural do povo africano em diáspora no Brasil, especialmente em defesa do reconhecimento pelo Estado dos povos tradicionais para a constituição da nossa sociedade. O presente capítulo reúne breve relato acerca desses momentos, caracterizando o protagonismo das comunidades de terreiro quanto ao reconhecimento pelo Estado, pautando as disputas de narrativas e a necessidade de construção de outras epistemologias no campo do patrimônio cultural.

Para a realização do estudo, foram consultados canais institucionais e as bases de dados do IPHAN, o portal do órgão e o Sistema Eletrônico de Informações (SEI). A busca foi realizada a partir da consulta – pesquisa livre – por meio do nome dos terreiros. A base orientadora do estudo é fundamentada na definição de terreiro de candomblé por Muniz Sodré. Ecossistemas tradicionais que integram espaço e organização político e social (SODRÉ, 2019). O terreiro de candomblé é

[...] a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a

cidadania em condições desiguais (SODRÉ, 2019, p. 21).

As comunidades são responsáveis pela preservação de seu patrimônio mítico-cultural, compartilhado com todas as matrizes simbólicas e memórias coletivas ancestrais (SODRÉ, 2019, p. 60). Sustentam inúmeras famílias brasileiras, com suporte afetivo e econômico, através da transmissão de valores de coletividade, comunidade, solidariedade, cidadania e direitos humanos.

2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O PATRIMÔNIO CULTURAL

O conceito de patrimônio cultural, ao longo da história, foi constituído por valores artísticos e estéticos oriundos do pensamento europeu. A palavra patrimônio vem do latim *patrimoniu*, e que diz respeito ao conceito de herança. O que significa, no entanto, “àquilo que se transmite por hereditariedade, ou seja, de pais para filhos ou de ascendentes para descendentes” (FIORILLO; FERREIRA, 2018, p. 1).

No Brasil, ao longo de quase um século, o conceito de patrimônio foi sendo construído a partir de ações de conservação, pesquisas e normativas do Estado. E, nesse curso, as identidades, a história e memória das classes populares, sobretudo da população afro-brasileira⁸, no processo de consolidação da identidade cultural nacional brasileira, foram excluídas de reconhecimento e valorização (DEBUS, 2012, p. 132).

Nesse cenário, foi negado às populações afro-brasileiras o direito oficial de valorização de seus bens patrimoniais, pois, de acordo com as prerrogativas

⁸ De acordo com SISS (2003, p. 21), afro-brasileiro é o termo que designa descendentes de africanos nascidos no Brasil, remetendo à identificação étnica daqueles nascidos na diáspora africana fora no continente Africano.

vigentes, seus bens não possuíam valor excepcional. (NOGUEIRA; NASCIMENTO, 2012, p. 72).

Segundo Chuva (2012, p. 162), é imprescindível que o conceito patrimônio cultural seja compreendido de acordo com a sua historicidade e trajetória. Atualmente, o conceito de patrimônio cultural está caracterizado na Constituição Federal de 1988, no artigo 216 (BRASIL, 1988). Reconhecendo a nossa diversidade e pluralidade, constituindo-se enquanto formas de expressão, modos de criar, fazer e viver, documentos, objetos, edificações, demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais, dentre outras. As lutas pela democracia e cidadania, nos anos 1980, por meio dos movimentos sociais, negro e indígena, sobretudo, possibilitaram a ampliação do conceito de patrimônio cultural, fundamentando os conceitos de diversidade e referência cultural.

3 BREVE HISTÓRICO DA PRESERVAÇÃO DOS TERREIROS

No início dos anos de 1980, as comunidades de terreiro e o movimento social recorreram ao tombamento⁹, para a preservação do Ilê Axé Iyá Nassô, a Casa Branca do Engenho Velho. O terreiro, localizado em Salvador, na Bahia, foi alvo de forte especulação imobiliária. Para o Ogan e historiador Marcos Rezende,

[...] foi um marco na política de tombamento do IPHAN, pois colocou em xeque os valores até então associados ao patrimônio brasileiro, bem como demonstrou como a pressão dos

⁹ Criado em 1937 pelo Decreto-Lei n.º 25, de 30 de novembro de 1937, tem como principal efeito sobre o bem cultural material, o tombamento e sua consequente conservação. Para maiores informações, consultar: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/48/tombamento>. Acesso em: 20 ago. 2020.

movimentos sociais é capaz de incidir sobre os processos burocráticos. (CORREIA, 2017, p. 78).

O processo de tombamento da Casa Branca, IPHAN “T” 1067/82, registra que o debate acerca da especulação imobiliária, transcorreu por mais de quatro anos. O tombamento ocorreu em 1984, porém, somente em 1986 a Prefeitura de Salvador concluiu a desapropriação para que o processo pudesse finalmente ser finalizado. O Estado brasileiro não prosseguiu com o tombamento compulsório, uma vez que o Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural¹⁰, reunido em 31 de maio de 1984 em sua 108ª reunião, argumentou que o tombamento do terreiro necessitava de garantias para que o terreiro permanecesse no local de origem. Ou seja, a questão do conflito fundiário embasou as justificativas contrárias e pró-tombamento. Somente após o comprometimento do Prefeito, presente na reunião, com a regulamentação fundiária do sítio, “no qual afirmava que a questão da posse do terreno pelo Terreiro da Casa Branca seria assegurada pela Prefeitura de Salvador” (IPHAN, 1982, f. 176), foi iniciada a votação: duas abstenções, um voto contrário, um voto pelo adiamento e três votos a favor. Vale ressaltar que todos os conselheiros presentes, em sua totalidade, eram homens brancos e intelectuais, representantes de instituições correlatas ao patrimônio cultural, na qual predominava a arquitetura como área do saber.

Nesse contexto, de invisibilidade no campo do patrimônio cultural, nos anos de 1980, as pautas do movimento negro foram introduzidas como demandas históricas a serem atendidas pelo Estado brasileiro. Apresentadas para as instituições governamentais, organizadas por meio da Fundação Memorial Zumbi e Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM), a agenda trazida

¹⁰ Para maiores informações, consultar: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/220>. Acesso em: 20 ago. 2020.

pelo Movimento Negro também gerou o projeto Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA), em Salvador, realizado institucionalmente pela Prefeitura Municipal, Fundação Cultural do Estado da Bahia, Universidade Federal da Bahia, FNPM e a Federação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros (FEBACAB)¹¹. Iniciado em 1981, o MAMNBA pretendia identificar e mapear sítios e monumentos de matriz africana em Salvador, gerando estudos iniciais sobre os terreiros a partir de propostas para a conservação desses bens culturais.

A comunidade de terreiro enfrentou um intenso debate de desqualificação da solicitação de tombamento. As ações objetivavam a “quebra do etnocentrismo preservacionista [...] que tombava [...] conjuntos arquitetônicos relacionados à tradição colonial portuguesa” (SANTOS, 2005, p. 177) e eram incapazes de reconhecer a matriz africana.

A visão eurocêntrica a respeito da memória ancestral e do patrimônio cultural das comunidades de terreiro, evidenciaram “narrativa impositiva e autocentrada, que sob a aura das ciências produz discursos [...] jamais questionados” (OLIVEIRA, 2007, p. 75). Porém, há aqueles agentes que optaram por disputar com os setores dominantes outras narrativas, e, fazem do campo do patrimônio cultural uma ferramenta para ações de reconhecimento, valorização, cidadania e direitos humanos dos grupos invisibilizados na nossa história oficial. Ainda que, fortemente motivados pela ciência e não pelos saberes ancestrais das comunidades. Isto é, houve intenso debate epistemológico acerca do tombamento do terreiro da Casa Branca, com muitos questionamentos, convicções e certezas, entretanto, em nenhum momento as dúvidas dos agentes, lidas a partir dos registros do processo de tombamento (IPHAN “T” 1067/82), abriram diálogo com a comunidade de terreiro. Oficialmente não há correspondências com o terreiro acerca da principal dúvida: “como vamos tomar se o terreiro vive em constante

¹¹ Criada por meio de decreto estadual, reconhecida como utilidade pública, regulamentada na década de 1960 (SANTOS, 2005, p. 143).

mutabilidade?”. Melhor dizendo, acerca da principal convicção e tentativa de imposição argumentativa técnica. Ora, não há perguntas e respostas sobre: “o terreiro vive em constante mutabilidade?”. Como pessoas que desconheciam o terreiro da Casa Branca, poderiam ter tamanha convicção técnica? Da mesma forma que não conseguiram enxergar que uma parede antiga permaneceu de pé desde a sua fundação.

O principal contra-argumento, trazido pelo relator do tombamento, o professor e antropólogo Gilberto Velho¹², apontava para a necessidade de adequação da instituição IPHAN, suas normativas e instrumentos de proteção, às demandas da sociedade brasileira, pelo viés da cultura, em conceito ampliado em sua diversidade e direitos para o campo do patrimônio cultural, “para que o Estado não fizesse interferência indevida.” (SOUZA, 2018b, p. 107).

Após o tombamento da Casa Branca (1986), outras ações institucionais foram conquistadas, demandadas e garantidas por meio da Constituição Federal de 1988, em seu amplo processo de debates. Podemos citar três importantes nomes de ativistas atuantes que auxiliaram na construção dos conceitos que ampliaram o termo Patrimônio Histórico e Artístico para Patrimônio Cultural. Benedita da Silva¹³ e Abdias do Nascimento¹⁴, importantes deputados integrantes da Assembleia Nacional Constituinte¹⁵, representantes do Movimento Negro; e Ailton Krenak¹⁶, representante da União das Nações Indígenas (UNI). Krenak contribuiu para a

¹² Gilberto Cardoso Alves Velho (1945-2012), foi membro do Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de 1983 a 1993.

¹³ Para maiores informações, consultar: <http://www.pt.org.br/benedita-da-silva/>. Acesso em: 20 ago. 2020.

¹⁴ Para maiores informações, consultar: <http://www.abdias.com.br/biografia/biografia.htm>. Acesso em: 20 ago. 2020.

¹⁵ Para maiores informações, consultar: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/assembleia-nacional-constituente-de-1987-88>. Acesso em: 20 ago. 2020.

¹⁶ Para maiores informações, consultar: <http://ailtonkrenak.blogspot.com/>. Acesso em: 20 ago. 2020.

construção do artigo n.º 216 da CF de 1988, apontando que é preciso enxergar para além do mundo físico, que a cultura transcende aos seus objetos e materialidades, que, acima de tudo, a cultura é interação e integração entre vários mundos pluriétnicos. Dessa forma, foi possível construir uma outra narrativa, disputando com a narrativa hegemônica do campo do patrimônio cultural: a “constituição de um patrimônio, não pode mais ser aquela que intentava a legitimação do Estado-nação” (CAMPOS, 2018, p. 33).

Segundo Márcia Chuva (2017, p. 89), a CF de 1988 consolida a tese da diversidade cultural por considerar a contribuição dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira, e a consequente salvaguarda do patrimônio dos diferentes grupos. A noção de patrimônio cultural surge da hierarquização das culturas e do “paradigma da materialidade” (CHUVA, 2012, p. 154).

Os avanços da década de 1980 foram sufocados nas pautas referentes à cultura e à educação, nos anos subsequentes,

Quantitativamente, os tombamentos diminuíram nos anos 1990, correspondendo a apenas 42% do número de tombamentos realizados nos anos 1980. Mas nesse período, conforme dados de Marins, diferentes religiões foram contempladas com tombamentos, como o Terreiro Axé Opô Afonjá em Salvador (2000) e o da Torá do Museu Nacional (1999). (CHUVA 2017, p. 88).

Isto posto, somente 14 anos após o tombamento da Casa Branca ocorreu o tombamento do Ilê Axé Opô Afonjá de Salvador (BA). Já na década de 2000, o movimento negro apresentava ao poder público, mais uma vez as intenções de invisibilidade do Estado brasileiro acerca da história e contribuição da população africana escravizada para a constituição da sociedade.

4 OLHARES SOBRE AS POLÍTICAS PARA OS POVOS DE TERREIRO

Em março de 2003, com a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR¹⁷, foi pautada na política do executivo a agenda para a elaboração e execução de políticas públicas para o reconhecimento da cidadania da população afro-brasileira. A agenda transversal de políticas afirmativas pautou também o Ministério da Cultura – MINC (1985-2019)¹⁸ e instituições vinculadas, como o IPHAN. Por meio da participação das comunidades de terreiro de matriz africana nas conferências de cultura, a partir da pauta de mobilização do movimento negro no combate ao racismo, foi instaurado o diálogo do Estado com os povos de terreiro para a implementação de políticas públicas específicas para o campo da cultura e do patrimônio cultural. Os debates da sociedade com o IPHAN ocorreram durante a II Conferência Nacional de Cultura (2010), quando as temáticas de valorização da história e cultura afro-brasileira foram pautadas pelos detentores da ancestralidade africana como políticas fundamentais para o reconhecimento, permanência e valorização dos terreiros. As demandas apresentadas pelas comunidades reivindicavam que o governo federal executasse políticas públicas adequadas para os povos de terreiro. A participação da sociedade civil garantiu a estruturação de metodologias participativas, para o reconhecimento e promoção dos bens culturais relacionados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana pelo Estado brasileiro. Estabeleceu-se também a importância de conhecer diferentes culturas, sobretudo, a necessidade de buscar conhecimentos para elaborar normativas e medidas institucionais para a salvaguarda dos terreiros. Foram estabelecidas metas a serem assumidas pelo

¹⁷ Atualmente, a SEPPIR está vinculada ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Para maiores informações, consultar: <https://www.gov.br/mdh/pt-br>, Acesso em: 20 ago. 2020.

¹⁸ Atualmente, Secretaria Especial da Cultura, vinculada ao Ministério do Turismo, <http://www.cultura.gov.br/>. Acesso em: 20 ago. 2020.

IPHAN no I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015) e no II Plano Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros (2016-2019).

Com metodologias participativas e a introdução das pautas das comunidades tradicionais, o Estado, por meio do IPHAN, elaborou normativas e instrumentos que iniciaram a política nacional para as comunidades de terreiro. Analisando esses processos e debates, podemos identificar que há três momentos, o inicial de 1982 a 1986, com o tombamento do Terreiro Casa Branca; o segundo momento de 1998 a 2005, que corresponde aos primeiros tombamentos das Casas Matrizes (conceito principal que justificou a escolha e seleção dos pedidos de tombamentos); o terceiro momento, que teve início em 2013, corresponde aos estudos de tombamento após a criação do Grupo de Trabalho Interdepartamental para a Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT) e seu sucessor, o Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de Matriz Africana (GTMAF). Os principais conceitos que pautaram o campo do patrimônio cultural são relacionados à autenticidade, singularidade, originalidade e exemplaridade. Esses conceitos deram significados aos valores artísticos, históricos e científicos na seleção e definição dos bens culturais. Embasados em prescrições universalistas e de excessiva visão eurocêntrica, este princípio, “influenciou significativamente o pensamento patrimonial, tanto conceitualmente quanto metodologicamente” (CARSALADE, 2017, p. 206).

Com a abertura para o diálogo, de maneira interdepartamental e com a sociedade, foi possível que conceitos tão eurocêntricos pudessem ser questionados. Bem, voltamos ao conceito de Casas Matrizes. Presente em todos os debates e processos de tombamento, a defesa desse conceito leva ao entendimento da seguinte argumentação: as demais comunidades, em diáspora no território brasileiro, pertencem de alguma forma à linhagem de parentesco das

casas tombadas, e por conta disso, o seu exemplar autêntico já estaria preservado.

Apesar de presente nos processos, o discurso da conservação das áreas verdes das cidades – território dos terreiros e seus grandes sítios chamados de roças por sua comunidade – apesar de importante orientador, não embasou conceitos técnicos orientadores para os tombamentos. Especialistas buscavam nos estudos para o tombamento os mesmos valores eurocêntricos que aprenderam e que fazem parte do campo do patrimônio cultural. De fato, há um paradoxo nas ações de preservação, pois, por um lado é solicitada a necessidade urgente de uma política nacional para a preservação dos terreiros, entretanto, por outro lado, a estrutura está endurecida por epistemologias colonialistas, solidificadas pelo racismo estrutural, em um contexto político cada vez mais desfavorável para a implementação na agenda pública de políticas governamentais e de Estado, pautada em valores democráticos e antirracistas (referente ao período 2016-2020...).

Durante quase quatro décadas, o IPHAN contou com uma pequena equipe qualificada para instrução dos processos e realização de estudos. Sob o comando da arquiteta Márcia Sant’Anna, os processos das chamadas Casas Matrizes foram instruídos. Durante o processo de tombamento da Casa de Oxumarê (2002-2014), há correspondência interna apontando para a dificuldade de realização dos estudos, “a arquiteta Márcia Sant’Anna é a única técnica do IPHAN que atualmente detém essa experiência e conhecimento” (SOUZA, 2019, p. 131).

Ainda que o conceito de Casas Matrizes não dê conta da base dos estudos acerca dos terreiros e suas comunidades tradicionais de matriz africana, ele possibilitou que muitos terreiros fossem tombados, pois encontrou a narrativa perfeita no campo do patrimônio cultural para a escolha e seleção dos bens, lidos pela área técnica como exemplares da cultura de matriz africana. Contudo, é chegada a hora de promover outras ações. Isto posto, observaremos as

normativas institucionais criadas pelo IPHAN para a preservação do Patrimônio Cultural de Terreiro.

5 INSTRUMENTOS E POLÍTICAS PARA A SALVAGUARDA DOS TERREIROS

A Portaria IPHAN n.º 537, de 20 de novembro de 2013, cria o Grupo de Trabalho Interdepartamental para a Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT),

[...] apoia o cumprimento das metas assumidas no Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013-2015, e fornece o suporte técnico para conclusão dos processos de tombamento abertos (IPHAN, 2020¹⁹).

O GTIT também teve função pedagógica, com a promoção de cursos de extensão e capacitação dos servidores do Iphan. O GTIT foi alterado pela Portaria IPHAN n.º 387, de 11 de agosto de 2014, e pela Portaria IPHAN n.º 489 de 19 de novembro de 2015, considerando os compromissos assumidos pelo Estado no Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (SEPIIR 2013-2015). Posteriormente, em 2016, o IPHAN publicou a Portaria n.º 188, que “aprova ações para a preservação de bens culturais dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”, e a Portaria n.º 194, que “Dispõe sobre as Diretrizes e princípios para a preservação do patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, considerando os processos de identificação, reconhecimento, conservação, apoio e fomento” (SOUZA, 2019, p. 60). Passando a atual denominação GTMAF por meio da Portaria IPHAN n.º 307, de 30 de julho de 2018.

¹⁹ Para maiores informações, consultar: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1313>. Acesso em: 20 ago. 2020.

Os diálogos das Comunidades de Terreiro com o IPHAN geraram o canal do GTIT disponível na plataforma *YouTube*²⁰. Com 13 vídeos para capacitação interna elaborados com a participação de lideranças das diversas tradições do candomblé, com gravações realizadas entre 2015 e 2017. É respeitável e essencial destacar as capacitações iniciais. A primeira, pautando a tradição Ketu, contou com a filha de Oxum e Iyá Egbé do Ilê Axé Opô Afonjá, a educadora Vanda Machado, responsável pela criação do projeto político pedagógico da Escola Municipal Eugenia Anna dos Santos²¹ - homenagem à matriarca ancestral da comunidade, Mãe Aninha - localizada no Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá. A capacitação seguinte, abordou aspectos da tradição Bantu, com a participação de Maria Lúcia Santana, Mameto do Terreiro São Jorge Filho da Gomeia. Ambas ocorridas em 09 de julho de 2015, na Sede do IPHAN. A terceira capacitação contou com a presença do Alabá Babá Mariô do Ilê Agboulá Balbino Daniel de Paula, da casa de tradição ao culto Egungun, em Itaparica na Bahia. Oportuno ao debate do presente estudo, Babá Balbino pronunciou, em 2015, palavras indispensáveis, que requerem reconhecimento e notoriedade:

[...] há séculos que professamos - ainda é desconhecido pelo povo brasileiro. E agradeço a oportunidade ao IPHAN e ao Estado Democrático de Direito, pela reaproximação do Estado com os Terreiros [...] para falar do culto a Egungun, primeiro temos que recitar um *Oriki* para se ver a importância do que é isso. Esse *Oriki*, ele diz: *Iyá mi Àsesè* (minha mãe é minha

²⁰ Para maiores informações, consultar: https://www.youtube.com/channel/UCAyzXg_qWH3oW1PTyN9xH3Q.

Acesso em: 20 ago. 2020.

²¹ Para maiores informações, consultar:

<https://www.geledes.org.br/mae-aninha-ialorixa-do-ile-axe-opo-afonja/>.

Acesso em: 20 ago. 2020.

origem). *Babá mi Àsesè* (meu pai é minha origem). *Olorun mi Àsesè* (Deus é a minha origem). *Kí.. tó obó Òrìsà Àyè* (em consequência, serão reverenciados, antes de qualquer Orixá na Terra). [...] Valorizamos este culto a partir da necessidade de você não esquecer da sua origem. Quem esquece da sua origem, esquece também da sua história. (PAULA, 2015).

6 PAINEL DOS PROCESSOS DE TOMBAMENTO DOS TERREIROS

Sobre as solicitações ao IPHAN, foi possível sistematizar dados de acordo com as informações disponíveis no portal²² e no SEI. Constam até o momento 33 processos de solicitação de tombamento de terreiros, em um total de 2.277 (1937-2020). De 12 tombamentos de terreiro, apenas dois foram emergenciais, o que significa que seus estudos ainda não foram concluídos. Esses dois terreiros se localizam no Recôncavo Baiano, em Cachoeira na Bahia. O terreiro Roça do Ventura, com processo iniciado em 2011, obteve o tombamento emergencial por medidas protetivas ao bem cultural e teve seus estudos concluídos em 2015 (tombamento definitivo). As ameaças ao bem eram constantes, com relatos de racismo, violência, invasão, incêndio criminoso e destruição do patrimônio. Diante da gravidade, a instituição optou por realizar o tombamento emergencial. O outro terreiro, tombado emergencialmente, sendo o mais recente (2019), é o Ici Mimó. Também há relatos de racismo, violência, invasão, intimidação (com milícia armada com armas de fogo e drones) e danos ao seu patrimônio²³. Ocorre que, nessa região há a tentativa de

²² Para maiores informações, consultar: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126> Acesso em: 20 ago. 2020.

²³ Para maiores informações, consultar: <https://revistaafirmativa.com.br/urgente-empresa-penha-papel-e-celulose-invade-terreiro-historico-de-cachoeira/>.

expulsão dos terreiros devido à exploração do território para a produção de celulose.

Adiante, o panorama atual dos processos de tombamento dos terreiros no IPHAN (Tabela 1).

Tabela 1 – Listagem dos pedidos de tombamento de terreiros - IPHAN (1982-2020)

Nome do Bem/Localização	Processo n.º	Situação
Terreiro da Casa Branca (Salvador/BA)	1067 T 82	Tombado (1986)
Terreiro Filhos de Obá (Laranjeiras/SE)*	1340 T 94	Indeferido (2018)
Ilê Axé Opô Afonjá (Salvador/BA)	1432 T 98	Tombado (2000)
Ilê Axé Opô Ajagunã (Lauro de Freitas/BA)	1459 T 00	Em Instrução
Ilê Ache Iba Ogum (Salvador/BA)	1461 T 00	Indeferido (2019)
Casa das Minas Jeje (São Luís/MA)	1464 T 00	Tombado (2005)
Terreiro do Gantois (Salvador/BA)	1471 T 00	Tombado (2005)
Ilê Maroiá Láji -Alaketu (Salvador/BA)	1481 T 01	Tombado (2008)
Terreiro do Bate-Folha (Salvador/BA)	1486 T 01	Tombado (2005)
Ilê Axé Oxumaré (Salvador/BA)	1498 T 02	Tombado (2014)
Ilê Agbôulá (Itaparica/BA)	1505 T 02	Tombado (2015)
Tumba Junçara (Salvador/BA)	1517 T 04	Tombado (2018)
Terreiro Mokambo (Salvador/BA)	1523 T 05	Em Instrução
Ilê Asé Nassó Oká Ilê Osun (Belford Roxo/RJ)	1531 T 06	Em Instrução

<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/terreiro-denuncia-invasao-com-tiros-e-destruicao-de-cercas-em-cachoeira/>.

<https://atarde.uol.com.br/bahia/noticias/2039672-membros-de-terreiro-em-cachoeira-denunciam-invasao-de-empresa-de-celulose> Acesso em: 20 ago. 2020.

Ilê Ogum Megegê (Duque de Caxias/RJ)	1533 T 06	Em Instrução
Terreiro Palácio de Ogum (Lençóis/BA)	1541 T 07	Em Instrução
Terreiro do Cajá (São Félix/BA)	1555 T 08	Em Instrução
Terreiro Obá Ogunté (Recife/PE)	1585 T 09	Tombado (2018)
Roça do Ventura (Cachoeira/BA)	1627 T 11	Tombado (2015)
Ilê Axé Opô Afonjá-Ilê Oxum (Valparaíso/GO)	1629 T 11	Em Instrução
Culto Corte Real da Nação de Ijexá (Belford Roxo/RJ)	1682 T 13	Em Instrução
Ilê Cicôngo Roxo Mucumbe (Guanambi/BA)	1710 T 14	Indeferido (2019)
Terreiro Ilê Omulu Oxum (São João de Meriti/RJ)	1716 T 14	Em Instrução
Terreiro Banda Lecongo (Maragogipe/BA)	1743 T 15	Em Instrução
Ilê Axé Yá Oman (S. Amaro da Purificação/BA)	1744 T 15	Em Instrução
São Jorge Filho da Goméia (Lauro de Freitas/BA)	1768 T 15	Em Instrução
Ilê Axé Oxossi Caçador (São Paulo/SP)	1791 T 16	Em Instrução
Terreiro Viva Deus (Cachoeira/BA)	1792 T 16	Em Instrução
Terreiro Ici Mimó (Cachoeira/BA)	1793 T 16	Tombado (2019)
Zoogobô Bogum Malê Rundó (Salvador/BA)	1879 T 19	Em Instrução

Fonte: SEI - IPHAN.

Legenda: O código "T" é referente ao processo de tombamento, seguido do ano de abertura. *De acordo com Ofício da Sociedade de Culto Afro Brasileiro Filhos de Obá (Terreiro Filhos de Obá) – Ofício n.º 016/2018, encaminhado à Superintendência do IPHAN do estado de Sergipe, assinado pela vice-presidente da instituição, Edilma Chagas, a solicitação de tombamento foi realizada em 1988.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscando compreender as diversas narrativas, sobretudo as hegemônicas, expandindo olhares para a diversidade cultural da sociedade, as disputas do campo do patrimônio cultural, com o objetivo de pontuar a trajetória das lutas sociais, temas como esse têm sido cada vez mais

refletidos e aprofundados. Por meio da luta das comunidades tradicionais de matriz africana, hoje temos debates acerca das epistemologias do patrimônio cultural, abrindo possibilidades para a qualificação da equipe técnica, melhoria das práticas do serviço público, garantia dos direitos humanos e da cidadania.

Mais uma vez a contribuição do movimento negro, especialmente dos povos e comunidades tradicionais, modificaram a política e a gestão do patrimônio cultural no Brasil. O Estado reconheceu os terreiros de candomblé como bens culturais brasileiros porque é direito das comunidades: a garantia, proteção e continuidade do sagrado e das ancestralidades. Ou seja, de sua pertença (patrimônio cultural) - territórios, tradições, formas de expressão, memórias, ancestralidades, saberes e técnicas, modos de vida e toda a diversidade dos povos e comunidades de terreiro. Que sejam bens culturais, reconhecidos, valorizados e salvaguardados pelo Estado brasileiro, não mais violados. Para além do tombamento, é urgente o reconhecimento dos lugares sagrados e das referências culturais dos povos de terreiro. Tal qual de seus territórios e lugares sagrados - áreas verdes, nascentes, rios, cachoeiras, parques, locais do entorno etc. Consequentemente, há a necessidade do reconhecimento dos terreiros e das referências culturais das comunidades como patrimônio cultural imaterial, a partir de uma perspectiva de integralidade do patrimônio cultural. Em outras palavras, para que não ocorram limitações das políticas públicas em decorrência do instrumento de gestão utilizado, nesse caso, que não seja limitado ao tombamento (conservação dos bens culturais materiais), e, que sejam incluídas iniciativas de reconhecimento das referências culturais por meio do registro (salvaguarda dos bens culturais imateriais).

Outro aspecto importante que precisa ser agregado aos estudos das políticas de preservação dos terreiros é a violência, destruição e ameaça à integridade dos territórios sagrados e de seus membros, e a atuação do Estado brasileiro

por meio de outras instituições. Em alguns casos foi possível identificar que a instrução dos processos de tombamento segue sem a devida participação e parceria do IPHAN com a comunidade, haja vista os ofícios encaminhados pela comunidade de Terreiro Filhos de Obá, solicitando participação no processo. Mesmo com a formalização dos diversos pedidos, a instituição concluiu pelo indeferimento, após 32 anos. Sem dúvida, é de fato um elemento importante a ser estudado e detalhado posteriormente.

Considerando todo o debate reunido neste capítulo, podemos refletir sobre a seguinte questão: foi o IPHAN que auxiliou os terreiros, ou foram os terreiros que auxiliaram o IPHAN?

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Constituição Federal de 1988. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 24 fev. 2021.
- CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de. **Palanque e patíbulo: o patrimônio cultural na Assembleia Nacional Constituinte (1987 - 1988)**. São Paulo: Annablume, 2018.
- CARSALADE, Flavio de Lemos. Dualidades no Patrimônio Cultural. **Oculum Ensaios**, v. 14, n. 2, p. 203-216, 2017.
- CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. v. 34, p. 147-165 2012.
- CHUVA, Márcia. Possíveis narrativas sobre duas décadas de patrimônio: de 1982 a 2002. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, v. 35, p. 79-103, 2017.
- CORREIA, Marcos Fábio Rezende. **Patrimônios negros, instituições Brancas: uma análise sobre gestão integrada e planos de salvaguarda de terreiros tombados**. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar e Profissional em Desenvolvimento e

Gestão Social) – Programa de Desenvolvimento e Gestão Social, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

DEBUS, José Carlos dos Santos. Identidade Cultural, Multiculturalismo e Patrimônio Cultural. *In*: NOGUEIRA, João Carlos; NASCIMENTO, Tânia Tomázia do (Org.). **Patrimônio cultural, territórios e identidades**. Florianópolis: Atilênde, 2012.

FIORILLO, Celso Antonio Pacheco; FERREIRA, Renata Marques. **Tutela jurídica do patrimônio cultural brasileiro em face do direito ambiental constitucional**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1067-T-82**. Terreiro da Casa Branca. Rio de Janeiro: Arquivo Central do IPHAN.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Processo nº 1340-T- 94**. Terreiro Filhos de Obá. IPHAN. SEI. Disponível em: <http://sei.iphan.gov.br/pesquisapublica> Acesso em: 20 ago. 2020.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Ata da 108ª Reunião Ordinária do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural**. IPHAN, 31 maio 1984. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/atas/198404108reuniaordinarya31demaio.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2020.

NOGUEIRA, João Carlos e NASCIMENTO, Tânia Tomázia do. Patrimônio Cultural e Cultura Afro-Brasileira: Conflitos e Mediações. *In*: NOGUEIRA, João Carlos; NASCIMENTO, Tânia Tomázia do (Org.). **Patrimônio cultural, territórios e identidades**. Florianópolis: Atilênde, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI. **Revista Tempo**, v. 12, n. 23, ano 06, 2007.

PAULA, Balbino Daniel de. **Palestra**: Capacitação Interna IPHAN - Tradição Egungun. Capacitação Interna para Gestão do Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. [2015]. Acervo IPHAN-GTIT. Disponível em: <https://youtu.be/Y6kZpAjD7KE>. Acesso em: 20 ago. 2020.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil.** Salvador: EDUFBA, 2005.

SISS, Ahyas. **Afro-Brasileiros, Cotas e Ações Afirmativas: razões históricas.** Rio de Janeiro: Quartet; Niterói: PENESB, 2003.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira.** Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOUZA, Luciane Barbosa de. Os Terreiros de Matriz Africana nos Processos do Iphan: Debates no Campo do Patrimônio Cultural. *In*: X Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros (COPENE). **Anais...** Uberlândia, MG: Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, 2018a. 24 p. Tema: (RE) Existência intelectual negra e ancestral.

SOUZA, Luciane Barbosa de. O tombamento do Ilê Iyá Nassô Oká pelo IPHAN: um estudo de caso. *In*: FELIPE, Delton Aparecido; OLIVEIRA, Otair Fernandes; ESCOBAR, Giane Vargas (Org.). **Patrimônio e Cultura Afro-Brasileira: Memória, Identidade e Reconhecimento.** Coleções Especiais do X COPENE/ABPN. Franca, SP: Ribeirão Gráfica e Editora, 2018b. p. 92-110.

SOUZA, Luciane Barbosa de. **O que não salvaguarda, o racismo leva: a pertença das comunidades de terreiro nos processos de tombamento do Iphan.** 184 f. Dissertação (Mestrado em Patrimônio, Cultura e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

Diogo Melo, Luane Santos, Nathália Romeiro, Thayron Rangel (Org.).

O PÁRAMO DAS POLÍTICAS DE INFORMAÇÃO E A EMERGÊNCIA PATRIMONIAL DE EX-VOTOS NO BRASIL

Ismaelly Batista dos Santos Silva
Genivalda Cândido da Silva

1 ILUMINANDO OS DIÁLOGOS

Nossas crenças imprimem valores acerca do que acreditamos, pois, a sacralização da fé em dispositivos simbólicos durante séculos tem transformado artefatos do conhecimento em representações estruturantes e estruturas de significado de/da fé no campo da corporalidade. Como produto de manifestações e representações do arcabouço do conhecimento humano, os dispositivos simbólicos também têm figurado entre o real e o espiritual no limiar da capacidade de compreensão das crenças, materializando-as em um ou em vários objetos contemplativos que remontam ao significado do que ao mesmo tempo pode ser inexplicável.

O objeto como entidade constituinte da ideia de fé é sacro, constructo do tempo e documento, testemunho dos processos que revelam a intencionalidade revestida da necessidade humana de expressão e comunicação. Esses objetos transmitem uma ideia de existência ora individual, ora coletiva.

Através de estruturas condicionantes da razão, a fé se faz matéria, ganha traços e, às vezes, personalidade. É proteção e força através de sistemas de signos demarcados pelas entidades da religiosidade que orquestram e são capazes de entoar comportamentos aos sujeitos que lhes atribuem sentido.

Os núcleos de significação da fé por meio de determinados objetos, no entanto, restringem-se à decodificação cultural, o que gera parcialidade e não é unânime. Nessa linha de raciocínio, o *status* de sagrado emerge no contexto de culturalidade de grupos, sociedades,

comunidades e dos indivíduos promotores dos dispositivos simbólicos que disciplinam sua devoção.

Assim, como a cultura não sugere uma unanimidade, uma vez que não há unidade, ou seja, são culturas, a fé que possui igual pluralidade, tampouco pode se fazer inexoravelmente crédula. Todavia, tanto a cultura como a fé pairam em movimentos próximos que aglutinam manifestações características traduzidas na intencionalidade das relações sociais, comportamentos e produtos. A fé, na crença simbólica, conjura nos artefatos forjados na matéria o seu ideal concreto.

Outrossim, entre cultura e fé, temos que uma está para a outra por meio das manifestações humanas que se fazem presentes, sejam implícitas ou explícitas. Assim como há nas diferentes culturas as possibilidades de emergirem distintas crenças, com base nas crenças existentes entre os povos, também podem emergir novas culturas pautadas em ritos e tradições que se tornam específicos e até mesmo similares em alguns pontos, mas únicos no seu rito gerador do discurso.

Logo, no contexto de sociedade composta por diferentes culturas e credos, emergem os artefatos do conhecimento como objetos que remontam sua historicidade de atos manifestados e simbólicos aos que lhes são semelhantes. Nesse viés, ao passo que somos uma raça no planeta e que apesar das diferenças somos humanos, fazemos a leitura de que toda manifestação cultural e de fé é coletiva e implica o todo, o que, por conseguinte, não representa um pensamento universal.

Partimos do entendimento de que a cultura expressa pelos elementos sacros da fé remonta à memória da humanidade e se constitui como patrimônio informacional, além dos sujeitos que os produziram. Passamos aqui a refletir acerca dos dispositivos da fé caracterizados como ex-votos, com potencial carga de significação popular, mas que representam a parcela desconhecida e/ou pouco contemplada no âmbito das macropolíticas públicas e, principalmente, das políticas de informação.

Isto posto, temos como objetivo descrever a relação das políticas públicas informacionais e patrimonialização no contexto dos ex-votos no Brasil. Isso se justifica pela necessidade identificada de debater este contexto cientificamente e em vários campos dos saberes, dando visibilidade e corroborando argumentos passíveis de promover “repensar o sagrado”, mais particularmente nos cenários periféricos que se distanciam dos centros culturais estruturados no cerne da estética eurocêntrica como argumento à sua valorização.

Como metodologia, seguimos a lógica indutiva (VOLPATO *et al.*, 2013). Adotando uma revisão de literatura acerca do tema proposto, foi realizado um levantamento de fontes de informação por meio das bases de dados CAPES (livre), SciELO, BRAPCI, e o diretório acadêmico *Google Scholar*, além de livros impressos e *e-books*. A pesquisa de acordo com os objetivos é tipificada como descritiva e mediante os procedimentos, trata-se de um levantamento bibliográfico e documental (GIL, 2008), que toma por base uma abordagem qualitativa (MINAYO; SANCHES, 1993). A estratégia de tratamento dos dados é pautada na análise de conteúdo (MORAES, 1999).

Como mecanismo de imersão aos temas propostos e construção de diálogos profícuos ao aprofundamento das facetas temáticas de ex-votos e políticas de informação, passamos a apresentá-las nas próximas seções.

2 EX-VOTOS COMO DISPOSITIVOS INFORMACIONAIS: FÉ E PATRIMÔNIO

“Andar com fé eu vou que a fé não costuma faiar;
Que a fé 'tá na mulher
A fé 'tá na cobra coral; Oh oh;
Num pedaço de pão; A fé 'tá na maré;
Na lâmina de um punhal; Oh oh;
Na luz, na escuridão;
Andá com fé eu vou; Que a fé não costuma faiá [...]”
(Gilberto Gil)”

A partir desse pequeno fragmento da música de Gil (1982), temos uma das múltiplas facetas interativas entre fé e cultura, em que a fé transita pela cultura e vice-versa, reafirmando-as como partes integrantes do cotidiano popular social e colocando-as como no exemplo da canção lançada em 1982. Hoje, ela compõe o patrimônio da música popular brasileira após influenciar múltiplos sujeitos com sua musicalidade e narrativa adotadas pelo compositor e intérprete.

Destarte, dos fazeres cotidianos na vida do ser humano emergem suas relações sociais que se estabelecem em culturas, mas que ganham sentidos plurais que extrapolam a dinâmica do dia a dia pela carga simbólica que os cerca, como é o caso das manifestações da fé. Independentemente da religião, credo ou condição dos sujeitos sociais, a fé está presente nas narrativas humanas desde o período paleolítico, por exemplo, nos registros rudimentares contendo demonstrações de estruturas simbólicas que remontam a impressões primeiramente tidas como formas artísticas e, posteriormente, atribuídas à vivência da fé pelos indivíduos inseridos no contexto cultural da época (JANSON; JANSON, 2009).

Outrossim, a evolução da compreensão dos manifestos sociais no âmbito do pensamento científico denota sua contextualização, pois inúmeras foram as situações nas quais propriedades da cultura demandaram tempo para serem analisadas e reconhecidas como constructos das narrativas humanas e produto das ações sociais. Como no caso descrito anteriormente, em que após análise específica e do ponto de vista antropológico, atribuiu-se às formas encontradas no período paleolítico que os objetos cunhados em materiais rudimentares típicos dos arredores de áreas de habitação na realidade faziam referência a divindades, pois,

Num estágio mais primitivo, os homens do Paleolítico tinham se alegrado ao coletarem seixos em cujo formato natural viam uma qualidade representacional

“mágica”; as peças mais minuciosamente trabalhadas dos tempos posteriores ainda refletem essa atitude. Assim, a chamada Vênus de Willendorf na Áustria, uma das inúmeras estatuetas da fertilidade, tem uma forma arredondada e bulbiforme e que pode sugerir um “seixo sagrado” oval. (JANSON; JANSON, 2009, p. 16).

Com a descoberta e investigações desde os primeiros registros de proporções, mesmo que pequenas, mas que tratam das manifestações do sagrado, percebemos que assim como este fenômeno social está para além do contexto cultural atual, ele também transpassa a ideia daquilo que hoje temos como símbolos sacros mundialmente reconhecidos.

O fenômeno social de manifestação da fé por meio de estruturas sagradas também remonta a diferentes níveis culturais e baliza entre manifestos estruturais assim como estruturantes, ou seja, vai de pinturas, esculturas e monumentos a textos com cunho formativo. Estes últimos se apresentam em um nível mais desenvolvido e especializado como dispositivo persuasivo na cena religiosa, cultural e social.

Do mesmo modo, registros com dizeres da fé também foram identificados em meados ao ano de 612 a.C. O registro escrito mais antigo do conceito de fé está no idioma hebraico, no Livro de Habacuque, um volume sagrado da fé judaica presente no Velho Testamento, em que aparece a palavra “emuná”, referindo-se à fidelidade, à confiança e à lealdade.

A fé, por sua vez, tem seu significado além dos registros estando atrelada à carga emocional e ao sentimento na crença, no poder de desejo e realização de algo (AGOSTINHO, 2017). De acordo com a etimologia, fé é uma palavra que tem sua origem mais remota no Ocidente no antigo idioma grego, onde *pistia* indicava a noção de acreditar em algo, evoluindo para o latim *fides*, remetendo à qualidade e atitude de manter fidelidade. Também expressa confiança, doutrina, credibilidade. É um sentimento de crença em algo ou em

alguém, mesmo que não exista qualquer tipo de evidência científica que comprove a veracidade da suposição em tal crença.

Trazer/ter/sentir fé implica uma atitude que vai num viés contrário à dúvida em algo e está profundamente entrelaçado à confiança. Observa-se que os maiores registros de fé acontecem em situações que apresentam problemas de saúde, relações sociais ou psicológicas, dentre outros. Ter fé é o mesmo que ter esperança de que algo vai transformar de forma negativa para positiva (ou em contrário) a situação, na qual o indivíduo se encontra (AGOSTINHO, 2017).

De acordo com a tradição cristã, existem três tipos de fé. A primeira é designada como a fé natural, ou seja, todo ser humano carrega em si a fé desde o seu nascimento e durante toda a sua vida. É a fé que nos faz investir nas coisas que almejamos, que faz com que tenhamos vontade de lutar e vencer os obstáculos. Também se refere à fé natural, à fé na existência de Deus, podendo, também, ser atribuída à fé do ateu, que tem a convicção da não existência de um ser supremo. O segundo tipo seria a fé para a salvação, que pertence à convicção do Messias prometido, acreditando em seus ensinamentos e participando de sua doutrina. Já a fé sobrenatural é o terceiro tipo. Esta se apresenta no ideário cristão como a convicção da existência de Deus no coração dos fiéis. A fé em Deus é que possibilita a realização de milagres na vida de quem acredita que pode ser curado pelo poder divino.

Ultrapassando esses limites de registros, a fé se transpôs para além, deixou de permanecer entre o ser humano, o templo sagrado e a divindade, passando a se tornar parte da cultura, adentrando os discursos culturais. Em alguns países, há turismo religioso, onde o roteiro basicamente é conhecer igrejas, mosteiros, templos, terreiros de axé, basílicas, ermidas e outros locais tidos como de fé.

Com base na máxima “nem só de pão vive o homem”, constatamos que para os indivíduos no contexto social, sua subsistência demanda outros alimentos que a edificam e

sustentam. A fé é um desses alimentos, outro é a cultura, que, ao incidir na vida, ganha papel simbólico por meio dos registros. Registros que são dispositivos de embates ao longo do processo evolutivo do mundo, pois, além de serem artefatos, são o que nos diferencia de todos os outros seres vivos (FOUCAULT, 2009). Assim, a cultura e a fé presentes na vida são patrimônios, o que se constitui pauta de discussões nos eixos científico, político e social.

As discussões acerca do termo patrimônio, por sua vez, e as funções que permeiam as passagens e contextualizações históricas e, quiçá, milenares com a palavra sendo registrada durante séculos, estão presentes nos discursos do mundo clássico e se perpetuaram até os parâmetros estéticos delineados por nossa contemporaneidade, absorvendo os contornos semânticos impostos pelo período, pois “estamos diante de uma categoria de pensamento extremamente importante para a vida social e mental de qualquer coletividade humana. Sua importância não se restringe às modernas sociedades ocidentais” (GONÇALVES, 2007, p. 107).

Autores como Choay (2006) e Fonseca (2009), dentre outros teóricos, revelam em suas investigações que o termo “patrimônio” tem uma acepção condizente com o que deveria ser mais empregado na prática, visto que a palavra patrimônio remonta ao mundo romano, era republicana (entre 510 a.C. – 27 d.C.), atrelada ao termo grego *pater*, que significa “pai” ou “paterno” consignado ao primogênito o direito à herança paterna pela via da sucessão e respaldada na Lei das XII Tábuas (462-450 a.C.), que, no contexto das funções do Direito Romano, estabeleceu em lei escrita os princípios do direito de família e das sucessões embasadas nos antigos padrões do modelo consuetudinário (NÓBREGA, 1968). Destarte, o termo patrimônio se relaciona com o que é deixado pela figura paternal, detentor de conhecimento e posses, e que é transmitido para seus filhos e descendentes.

O *pater familias* detinha o *status* social de “senhor do patrimônio” e exercia na vida romana, como chefe de família, dono da casa (do *domus*), o papel de mantenedor das

tradições, entre as quais o culto aos mortos e às divindades protetoras que se realizava no próprio lar, em cômodo destinado para tal fim e no qual se depositavam oferendas. Cabia, quando da sua morte, que o herdeiro assumisse as mesmas prerrogativas sociais e religiosas que imperavam, revelando o exercício do poder simbólico (NÓBREGA, 1968).

Assim, o patrimônio correspondia ao “conjunto de direitos aos bens e às atribuições sociais do pai, herdado pelo primogênito” (FARIA, 1962, p. 708). Costumes e crenças regiam a vida e as trocas culturais como um hábito socialmente legitimado. Com o passar do tempo, essa noção de repasse acabou sendo estendida a um conjunto de bens materiais que estão intimamente relacionados com a identidade de uma pessoa ou grupo, a cultura ou o passado de uma coletividade a partir de suas potencialidades latentes (BOURDIEU, 1998).

Por sua vez, a categoria “coleccionismo” demonstra, de certo modo, a objetividade do processo de formação de “patrimônios”. Compreendemos que estes bens, em seu sentido coevo, podem também ser interpretados como coleções de objetos móveis, imóveis e materiais, apropriados e expostos por determinados grupos sociais. Alguns ou todos os grupos sociais exercem certo tipo de atividade de “coleccionismo” de objetos materiais, cujo efeito é demarcar um domínio subjetivo em oposição a um determinado “outro”. O resultado dessa atividade é precisamente a constituição de um “patrimônio” (CLIFFORD, 1985; POMIAN, 1997).

A noção de patrimônio se confunde com a de propriedade. A literatura etnográfica está repleta de exemplos de culturas nas quais os bens materiais não são classificados como objetos separados dos seus proprietários. Esses bens, por sua vez, nem sempre possuem atributos estritamente utilitários. Em muitos casos, servem a propósitos práticos, mas possuem, ao mesmo tempo, significados mágico-religiosos e sociais (MAUSS, 1974, p. 18). Dessa forma, entendemos que configuram aquilo que Mauss

(1974) chamou de “fatos sociais totais” como fatos que são imateriais e ganham sua materialidade através de uma representação simbólica, escrita ou por meio de registro outro.

Na Constituição Federal do Brasil, em seu artigo 216, define-se que um bem cultural de natureza imaterial constitui o patrimônio cultural nacional, elencando da seguinte forma “1 - as formas de expressão; 2 - os modos de criar, fazer e viver; 3 - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais [...]” (BRASIL, 1988).

Ainda no âmbito federal, no ano de 2000, foi aprovado o Decreto n.º 3.551/2000 criando o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constitui patrimônio cultural brasileiro. Cerca de 28 bens desta categoria foram registrados, entre eles estão o frevo, roda de capoeira, samba de roda do Recôncavo Baiano, entre outros. Porém, a cultura popular votiva/ex-votiva ainda não foi contemplada diretamente com o dispositivo legal (BRASIL, 2018).

Nesse contexto, emerge a compreensão de ex-votos. No entanto, para refletir acerca de ex-votos, necessita-se explicar o voto. Ambos, votos e ex-votos, são feitos pelo fiel, devoto a uma divindade, santo etc., em que o voto e o ex-voto são práticas universais, cujas raízes estão se perdendo no *continuum* do tempo, em que a magia e a religião ainda não se distinguem nos enquadramentos da práxis do misticismo e, atualmente, das novas práticas religiosas cristãs e de raízes afro-brasileiras, discussão esta que não trataremos aqui.

O voto se caracteriza como um ato anterior à graça alcançada, ou seja, ele é a comunicação realizada entre o fiel e o santo/entidade de sua crença/fé. O voto é o pedido dirigido a uma divindade.

A prática mais tradicional da comunicação, nas devoções populares, é a entrega do ex-voto. No ex-voto se paga o compromisso de natureza contratual com o santo. A entrega do ex-voto é, porém, a publicização da intervenção – o milagre ou, mais modestamente, a graça alcançada – mensagem cujos

receptores são os outros devotos ou pessoas que circunstancialmente passem ou visitem o local da devoção. Quanto mais ex-votos depositados, mais provados ficam os benefícios alcançados pela intercessão do santo, o que faz crescer a fama e despertar o interesse de novos devotos (BENJAMIN, 2003, p. 43-44).

O ex-voto é a prática da desobriga. É o momento posterior à graça alcançada. É o testemunho público, coletivo, social e religioso de que a graça foi efetivada. É uma forma de gratidão, a qual o fiel materializa seu pedido, dando forma a este com algo que o represente *ipsis litteris*, ou da forma que foi prometido à divindade. Assim, o ex-voto, em simples palavras, é o pagamento de uma promessa feita a um santo.

Esses objetos podem ser classificados em duas categorias vinculadas a distintos processos culturais: a primeira é a mágica e corresponde a estágios primários de relacionamento com a divindade (ou seus agentes); e a segunda é a mágico-religiosa, e tem como forma de expressão uma paraliturgia popular, ou seja, quando o ex-voto se define como objeto material e apresenta determinadas características básicas, traços que identificam uma “comunidade, sociedade, país, etc.”.

[...] o seu aspecto testemunhal exige um processo de comunicação social. Por esta razão, o ex-voto é colocado em local público ou de acesso coletivo (embora muitas vezes nada fácil). Esse aspecto apresenta uma série de formas testemunhais, variando de sua forma representativa iconográfica. (SILVA, 1981, p. 17).

O pesquisador e comunicólogo Beltrão (1971, p. 144), com base nas proposituras de Maynard Araújo (1964), explica o ex-voto como algo que “é comum, no meio rural, os moradores, quando não conseguem algo racionalmente, buscam no sobrenatural o reforço para a realização dos seus

intentos". Em contrapartida, Saya (1944) revela de forma pontual o significado do objeto ex-votivo em que

A tradição do ex-voto remonta à mais afastada antiguidade. Às vezes surge como troféu de guerra deposto, após a violência, no altar do deus protetor; troféu que tanto podia ser arma ou insígnia como cabeça do inimigo. Outra forma, e esta até hoje bem viva na tradição católica de qualquer parte do mundo, consiste em pagar uma promessa relativa à doença ou desastre com objetos que lembrem o pedido feito: muletas, representação da parte doente, peças de vestimentas, etc. Esculápio, célebre médico da antiguidade, recebia daqueles a quem curava a reprodução do braço, perna ou cabeça do doente. (SAYA, 1944, p. 10).

Nesse ínterim, os ex-votos são representações simbólicas da fé expressa em ícones que também compõem a cultura popular em sua materialidade e estão inseridos na cultura e história dos povos humanos como um elo comunicacional entre o mortal e o divino (Figura 1). Conforme já tratado, no Brasil, não temos uma legislação reconhecendo a prática de ex-votos como um fenômeno cultural, mas em contrapartida as salas de milagres ou espaços de ex-votos são populares e se distribuem no país principalmente na região Nordeste.

Figura 1 - Tipologias variadas de objetos ex-votivos na sala de milagres.



Fonte: Acervo pessoal de Genivalda C. Silva (2017).

As salas de ex-votos, como são conhecidos os ambientes nos quais os objetos de ex-votos são reunidos, acabam por congregam uma diversidade simbólica de objetos que se põem entre a fé e a matéria. A exemplo da Figura 1 (que registra a sala de milagres datada presente no Santuário da Basílica do Senhor Bom Jesus do Bonfim²⁴ – Salvador, Bahia, Brasil), o ambiente é repleto de variadas tipologias ex-votivas, que, além dos tradicionais objetos ex-votivos relatados por Saya

²⁴ A sala de Milagres por si já é um ex-voto, pois a edificação foi construída no ano de 1744, quando vindo de Portugal para o Brasil, o Capitão de Mar e Guerra Theodózio Róiz de Fária e sua nau passaram por grande tormenta, então esse se apegou a imagem do Bom Jesus do Bonfim, de Portugal e pediu ao divino que os salvasse, e que chegando em terra firme ergueria uma igreja em pagamento a tal promessa. Foi o que aconteceu. No ano de 1745, deu-se início a construção da que atualmente é denominada de Basílica. Um pagamento de promessa, um ex-voto que recebe tantos outros, e foi acrescido com a denominação de patrimônio brasileiro, no ano de 2013.

(1944), acolhe também cartas, fotografias com narrativas da intervenção divina, exames radiográficos, quadros pictóricos que, em alguns casos, a ilustração é realizada como uma narrativa do fato, objetos em madeira, cerâmica, as tradicionais “fitinhas” do Bonfim, os objetos produzidos em larga escala (parafina, gesso), representando cabeças, pernas, braços, coração; os zoomorfos, representações de cavalos, boi, porcos etc.; miniaturas de casas, barcos, carros, chaves; os mais singulares como joias, mechas de cabelos, muletas, coletes cervicais, óculos, dentes e tantas outras.

Nesse sentido, uma vez que os ambientes destinados a ex-votos tendem a se caracterizar por um espaço não homogêneo por congregar variados itens e tipologias documentais, ainda possuem rupturas em sua concepção, não seguem uma lógica consistente quanto à estrutura e consciência estética sendo, por vezes, amorfos (ELIADE, 1999). Ou seja, efetivamente, estes espaços de ex-votos tendem a refletir a dinâmica popular em sua manifestação genuína de fé sem intervenção de terceiros no que tange aos artefatos reunidos. Por outro lado, a prevalência da espontaneidade sugere o falso entendimento de um local de depósito de objetos descartados como meio de cumprir obrigações auto infligidas em nome da fé, gerando visões superficiais sobre esses espaços de “amontoamento simbólico”.

Cabe destacar que embora estes dispositivos patrimoniais da fé e da cultura não estejam majoritariamente associados à cultura de elite, estão, pois, sujeitos a uma curadoria ou políticas de acesso. Na cena moral ao que cabe à fé, são estabelecidas regras quanto às narrativas de ofício sacro e realidade do popular que evocam o respeito coletivo a todos os objetos ali alocados por seu potencial narrativo e de devoção materializados no bem. Por vezes, estas condutas de respeito não são registradas, mas de forma transgeracional perpetuam entre os sujeitos, ou seja, políticas não registradas ou implícitas e um patrimônio composto por significações em meio a dispositivos capazes de denotar

informação dos sujeitos e a comunidade que ali interagem de forma singela.

A multiplicidade de manifestações, que se justapõe aos indivíduos que produzem em diversos contextos e representações de ex-votos, leva-os a assumir relevância cultural, embora o cenário pregue a falência desses sistemas em prol de um prisma que:

[...] nem sempre perceptível pelos menos atentos, de ações que evidenciam costumes, credos e outras formas de participação social, presentes nas manifestações diversas e que repercutem intensamente nas camadas mais populares. São as formas culturais de um orbe específico e singular, mas não individual, incorporadas ao universo simbólico das comunidades periféricas, formando um mosaico de revelações singulares, mas não únicas, que rompe o isolamento social a que comunidades inteiras são submetidas por conta da chamada "globalização". (GOBBI, 2007, p. 22).

A partir dos modelos constituídos nas interações sociais, os ex-votos orbitam no plano individual e coletivo de identidade de sujeitos populares e suas manifestações que ora estão atreladas à interposição de circunstâncias difíceis, ora orbitando em atos de superação de males da matéria, momentos de festejos, agradecimentos, dentre outros (SILVA; OLIVEIRA, 2016). Como manifestação popular (ao seu modo), as salas de ex-votos são organizadas e possuem, na tradição imaterial e expressão em artefatos simbólicos, seu aspecto patrimonial capaz de informar e retomar narrativas históricas.

Os ex-votos através da atribuição de significado ou mesmo como produto do conhecimento e ação de sujeitos simbólicos propiciam a manifestação da cultura através de

dispositivos capazes de comunicar a fé. Nesse entendimento, isso nos revela as perspectivas de intencionalidade nos registros produzidos e a seletividade ante ao que é posto como cultura. A grande malha socialmente construída e que nos aproxima da noção de um paradigma social nos aspectos de ex-votos no Brasil, segundo as prospecções de Capurro (2003), suscita investigações não apenas no âmbito patrimonial, econômico, legal ou museológico, como também no campo da Ciência da Informação.

3 REFLEXÕES ENTRE A EMERGÊNCIA PATRIMONIAL E POLÍTICAS DE INFORMAÇÃO

O processo de construção do patrimônio social passa por uma série de critérios que estão correlacionados à seletividade das informações que compõem este cenário patrimonial. Nessa perspectiva, as relações estabelecidas pelos sujeitos refletem padrões referentes aos comportamentos e outras manifestações que se estratificam no seio social e, uma vez incorporados no cotidiano da população, são capazes de gerar a ideia de “normalidade”.

A ideia de construção de tradições esbarra na dinâmica entre os sujeitos que compõem as trilhas de fazeres e que, por hábito, passam a ser transmitidos entre os povos acarretando uma familiaridade com determinados tipos de atividades em detrimento de outras, ou seja, algumas ações são facilmente reconhecidas como pertencentes ao ambiente social compartilhado enquanto outras não o são (ROUSSEAU, 1978).

Os mecanismos de edificação do pertencimento social acerca de manifestações populares são reproduzidos à medida que eles se tornam um hábito ou tradição, o que gera no simbólico a ideia de lugar comum (BOURDIEU, 1998). Destarte, por meio das relações no social, emergem dispositivos que imprimem de maneira material e intencional o que podemos admitir como lastro da cultura, que se especifica através das informações que orbitam nesses cenários. Permanecem no *hall* dos elementos que remontam às narrativas humanas os documentos, registros, suportes ou

artefatos, os quais optamos por denominar como dispositivos segundo a lógica foucaultiana (FOUCAULT, 2009). Por conseguinte, mediante a perspectiva de Bourdieu (1998), estão implicados aos símbolos sociais de poder.

A natureza das culturas expressa pela materialidade, aqui, no caso, os ex-votos, e a imaterialidade remontam não apenas aos comportamentos e tradições, mas às convicções de um povo. Representam também um universo plural de objetos e manifestos aos quais são atribuídos sentido, de maneira mediata ou não, a partir da relação construída entre estes e os indivíduos que coexistem no tempo e espaço com tais elementos.

Os sentidos previamente atribuídos pairam na intencionalidade dos registros. As narrativas de próximo e distante também se enquadram nessa conjectura, pois seja na fruição cotidiana, seja nas experimentações aleatórias, estabelecem-se as narrativas e trocas simbólicas entre ser e símbolo (SANTAELLA, 2004).

Há, nos dispositivos informacionais presentes na cultura, a capacidade comunicativa e o fenômeno de transgeracionalização e adoção de novos significados aos dispositivos de informação, visto que estes passam por um processo de apropriação e imposição de narrativas sob a ótica cultural e principalmente social de quem os possui (SILVA, 2019). Dessa forma, o domínio sobre as narrativas é tão complexo e coexistente quanto a possibilidade de uma ideia de pertencimento (BOURDIEU, 1998).

A observância de intencionalidade e seletividade nos processos culturais é, desse modo, a própria noção de constituição do que vem a ser patrimônio como entidade derivada do coletivo e munida de elementos presentes na cultura. Atua, de certo modo, como herança e representatividade de seu contexto e suscita enxergar os embates travados nas construções das relações de poder presentes nas forças que compõem o contexto social (FOUCAULT, 2009).

Na construção da cultura e, especificamente, na dotação dos elementos representativos desta, encontramos imbricados os manifestos do popular que geram a trilha pela qual comportamentos e experiências se materializam (ROUSSEAU, 1978). Todavia, nem todos os atos manifestos e comportamentos sociais são capazes de sustentar narrativas duradouras ou de ampla repercussão, uma vez que as ações emanadas por grupos minoritários ou populações marginais ao centro do poder social têm poucos recursos para subverter a lógica dos sistemas sociais estruturados política e hierarquicamente (ENRIQUEZ, 2007; FOUCAULT, 2009).

A capacidade de dialogicidade dos dispositivos que passa por inúmeros processos de significação e ressignificação nos contextos informacionais também é gerada sob o patamar social, ou seja, os códigos utilizados para construção da comunicação perpassam a ideia de seletividade, dominação, mas também de doutrinação, visto que a ideia de pertencimento pode ser suscitada nos indivíduos por meio das narrativas de poder ou condicionamento, por exemplo, do ponto de vista político, econômico e, sobretudo, estético.

Compreendida como aparelho social, a coerção tem se mostrado eficaz, inclusive no plano cultural e, mais especificamente, sob o patamar patrimonial, uma vez que os dispositivos de memória e lugares de memória estão constantemente sendo orquestrados sob a ótica política do estado de poder, assim como as narrativas econômicas tornaram a ditar o valor da cultura. Nessa esteira, o discurso estético dominante age na prerrogativa de manutenção dos interesses dos grupos hegemônicos que controlam esses elementos sociais.

A herança cultural da sociedade como patrimônio passa por três processos que vão da institucionalização como forma de reafirmar as narrativas de poder pelo Estado (FOUCAULT, 2009), transitam pela ideia do popular em grupos minoritários que se organizam como mecanismo de proceder as suas próprias narrativas (ENRIQUEZ, 1997), assim como uma

parcela desse patrimônio, construído para grupos em ascensão, acaba se tornando invisível ou esquecida por não compor a trilha simbólica de grandes narrativas que se fortaleceram com o passar do tempo (ENRIQUEZ, 2007).

Considerando a edificação de um patrimônio de pedra e cal ou no contexto de manifestações itinerantes e populares, a noção de ampliação do reconhecido de modo institucionalizado de narrativas plurais, principalmente, no Brasil, tem se estabelecido por meio de movimentos sociais organizados, ciência e a própria política em níveis locais, regionais ou nacionalmente, como é o caso do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Em consonância com esta acepção, ao contrário do que se possa imaginar, pensar o patrimônio e a informação de natureza popular representa uma série de sucessivas iniciativas que visam rediscutir processos de patrimonialização cultural, pautados em modelos externos de vivências e que, durante séculos, foram impostos ao regime informacional preconizado pelas instituições e órgãos brasileiros ligados à cultura. Ou seja, a visão que antes se encontrava atrelada ao estrangeiro tem ganhado novas leituras em um processo de interiorização da cultura no país. Pois o popular, durante décadas, possuía uma visão deturpada, sem valor perante os que desconhecem a própria noção de cultura (FREIRE, 1997). Não obstante está atrelado aos mecanismos de poder e doutrinação de modelos de dominação no contexto social (BOURDIEU, 1998; FOUCAULT, 2009).

Na contramão das ações de doutrinação e ideologias hegemônicas com movimentos de intencionalidade argumentativa e do silenciamento como promoção do esquecimento ou mesmo desqualificação de elementos da cultura como forma de mitigar outras possibilidades de narrativas que não estejam alinhadas às suas narrativas ideológicas de poder que pregam de modo a subliminar os costumes na sociedade (GOBBI, 2007), eis que emerge o

discurso de transparência e visibilidade no Brasil contemporâneo no qual:

A visibilidade e, principalmente, o amplo e indiscriminado acesso ao conhecimento registrado geram no contexto sociocultural uma noção de pertencimento e valorização dos discursos construídos de forma coletiva sob a égide não apenas das narrativas homogêneas ou predominantes, mas passam a considerar válidos todos os discursos existentes e que justificam o processo de interação social que visa à comunicação e transgeracionalização dos saberes construídos no seio social tomando por base vivências heterogêneas, ou seja, que não se enquadram ao modelo típico de construção do saber e 'código' social. (SILVA, 2019, p. 20-21).

Tal movimento de valorização coletiva dos diferentes discursos sociais parte de ações que iniciam com o repensar de práticas culturais e flexibilização tanto institucional quanto social da compreensão das manifestações populares como práticas do patrimônio dos povos do mundo, ou seja, uma nova mentalidade sobre o tema. Ressalta-se a contrapartida de Organizações Não Governamentais (ONGs) e da própria Organização das Nações Unidas (ONU), pautadas pela transformação de cenários antes marginalizados, que se passaram inicialmente no exterior e progressivamente vêm sendo incorporados no Brasil a partir das décadas finais do século passado.

O cenário brasileiro das manifestações e os dispositivos culturais, mesmo antes de serem tratados conforme a abordagem atual legal e do IPHAN, contaram com a articulação de movimentos sociais pela cultura, amparados pela narrativa da Carta Magna, datada de 1988, de que todos têm direito à cultura e cabe ao Estado assegurar tal direito.

Durante décadas, gestores de Municípios, Estados e do Governo Federal vêm sendo provocados por segmentos da sociedade civil organizada pelo reconhecimento de seus direitos e, principalmente, de suas culturas como patrimônio natural, social, científico, artístico e tecnológico.

Com base nas articulações e movimentações populares em busca de direitos de dispositivos culturais, antes desconhecidos, esses ganharam notoriedade e relevância política sendo incorporados em políticas públicas no âmbito da cultura e, posteriormente, o reconhecimento do teor de seus artefatos através de políticas públicas de informação que derivam das macropolíticas (JARDIM; SILVA; NHARRELUGA, 2009). Como exemplo, citamos o caso tratado na sessão anterior do Decreto n.º 3.551/2000, o qual cria o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constitui patrimônio cultural brasileiro.

A partir das políticas públicas que guiam as políticas de cultura e de informação, com a institucionalização do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT), no Brasil, a aproximação do contexto científico e tecnológico gera um movimento de estreitamente interativo com as narrativas populares sob a ótica epistêmica das ciências, sobretudo, a da Ciência da Informação.

O processo de incorporação das manifestações populares conjuntamente às políticas de informação orientadas à organização, difusão, acesso e uso da informação no amplo contexto de sociedade assim como a própria normalização e preservação do patrimônio ganham notoriedade através de programas estatais e de governo e de políticas públicas locais, regionais, nacionais e globais (BRAMAM, 2006; JARDIM; SILVA; NHARRELUGA, 2009). Como exemplo, mencionamos o que ocorrera com a Lei de Acesso à Informação (Lei n.º 12.527, de 18 de novembro de 2011) que assegura aos cidadãos acesso amplo e indiscriminado a informações públicas no Brasil. Essa Lei é fruto da investidura de movimentos populares e sociedade civil organizada em

consonância com entidades ligadas ao direito público como a Controladoria Geral da União (CGU).

Nessa trilha, pesquisadores internacionais ganham destaque na articulação científica de políticas de informação, a exemplo de Frohmann (2008), que, mediante as estruturas geradas pelas políticas de informação, passa a estabelecer critérios como o regime de informação que reside na infraestrutura tecnológica para operacionalizar as políticas informacionais.

No Brasil, sob a influência das investigações internacionais, nas últimas décadas, é latente a notoriedade que o contexto patrimonial ganha na cena política principalmente pela relevância que os artefatos de informação tomam no contexto político e social como posicionamento estratégico. Dessa forma, são pensadas políticas principais que se desdobram em auxiliares e passam a se estabelecer em direito a partir da identidade gerada nos sujeitos. Nesse sentido, as movimentações, anteriormente locais e populares, ganham magnitude de leis, diretrizes, regulamentos e procedimentos informacionais (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2002). Ou seja, as políticas de informação conferem poder ao que antes era subalterno ou popular (BRAMAN, 2006).

Dando seguimento, ligados às instâncias e manifestações de poder, a informação e os elementos patrimoniais ainda perpassam os percalços de má gestão e, assim como em outros setores da sociedade, nichos específicos e com pouca articulação, acabam sendo desfavorecidos, e esses discursos presentes nas macropolíticas pouco implicam a política informacional ou mesmo o regime de informação, quando existente, dos dispositivos populares de informação como no caso dos ex-votos no Brasil.

4 PATRIMONIALIZAÇÃO DOS EX-VOTOS NO BRASIL: UMA OPORTUNIDADE DE REPENSAR O SAGRADO

Conforme abordado, o produto dialógico entre fé e materialidade se configura também como dispositivo informacional quando nos referimos à categoria de ex-votos que tem origem na triangulação entre sujeito, sua fé e a entidade no contexto de crença. Extrapolando o cerne individual no âmbito das relações sociais e a ideia de representação e pertencimento cultural de um povo, temos a noção de que para além da relação indivíduo e fé ainda consideramos a ideia de sujeitos de fé e o contexto comum que os une mediante os mesmos pilares de crença e que, de maneira coletiva, endossam as narrativas constituintes na materialidade de artefatos que se acumulam nas salas de ex-votos e se portam como matéria geracional a partir de narrativas populares, comportamento e historicidade presentes nesses ambientes e o contexto que os cercam, passíveis de significação.

Por sua vez, o ideário patrimonial transpassa as trocas simbólicas que estão susceptíveis às relações de poder determinadas por elementos presentes nas relações entre os indivíduos no contexto de grupos e sociedades. Do mesmo modo, a geração de políticas que visam à proteção e valorização do patrimônio, por estarem envoltas à noção de pertencimento e reconhecimento de determinados elementos da cultura, merecem atenção, mas esbarram nos processos hegemônicos de interesses coletivos, seletividade e na capacidade de articulação ou não dos sujeitos para promover discursos que reverberem em políticas específicas que atendam às demandas socioculturais.

Em um país de dimensões continentais como o Brasil, a situação dos ex-votos se trata de um recorte, mas é útil para ilustrar a pluralidade de manifestações populares, inclusive, no contexto de fé, dentre as diversas outras que sobreviveram às gerações e transformações sociopolíticas em detrimento daquelas que deixaram de existir ou estão fadadas ao esquecimento por falta de visibilidade e mesmo

potencial de patrimonialização de seus ritos perante outros sujeitos.

Com a compreensão das relações sociais e as forças que operam no poder simbólico, pensamos em uma narrativa política e patrimonial no contexto de políticas e regimes de informação específicos como recurso a dar notoriedade a estes espaços que incorporam aspecto cultural, narrativas históricas individuais e coletivas, manifestação de fé e produtos do conhecimento humano como no caso dos ex-votos. Devemos ter em mente que estamos a propor um movimento de patrimonialização, o que implica a institucionalização desses ambientes e pensá-los a partir de estruturas formais que transmitem a ideia de hierarquia e organização sob a égide de forças que passam a “controlar”, explícita ou implicitamente, o fenômeno popular.

Uma vez incorporada ao contexto político, científico e tecnológico, a categoria de ex-votos notoriamente passa a compor o *hall* institucionalizado recebendo leituras “apropriadas” ao contexto dos pares que passam a gerar narrativas acerca dos espaços, artefatos e vivências como comunicação de critérios para “reconhecimento” dos sujeitos populares sob o viés globalizado e/ou área do conhecimento. É importante acrescentar que a noção de patrimônio constituído de ex-votos e que toma por base as pessoas, os processos e os dispositivos produzidos passa a ser parte do discurso dos interlocutores da política, cultura e ciência que, necessariamente, não compõem a atmosfera de significação de ex-votos no Brasil, mas procedem à sua contextualização no intuito de gerar narrativas, mesmo sendo incapazes de imergir de forma latente perante a fé. Efetivamente não é e, raramente, esta será a cultura desses interlocutores ou eles desenvolverão a ideia de pertencimento como ocorre com os ex-votistas.

Nessa vertente, outra perspectiva dialógica é, de fato, a noção de patrimonialização da cultura de ex-votos no país, pois mesmo não sendo uma unanimidade, de forma direta ou indireta, ela implica os sujeitos que compõem o

macrocontexto social do país à medida que representa sua diversidade. Buscando o mínimo de interferência e com base na contextualização, é possível fazer ciência e política visando à manutenção de tradições e legados manifestos pela cultura humana que merece respeito e coexistência em meio a outras tantas.

A patrimonialização, assim, após várias ressignificações, se configura como ato que incorpora à dimensão social o discurso da necessidade do estatuto da preservação e da conservação a ser praticada por instância tutelar, portanto, dotada de responsabilidade e competência com a finalidade de custodiar os bens. Tenciona, ainda, conservar o conceito que sustenta o termo patrimônio, o qual consiste em proteger o bem de qualquer efeito danoso, natural ou intencional, com o intuito não só de mantê-lo no presente, mas de permitir sua existência no futuro, ou seja, efetivamente preservá-lo.

Fator este que incide diretamente na tradição ex-votiva, que, por sua vez, dialoga com o processo de comunicação e tradição cultural que compõe o modo discursivo religioso, coletivo ou individual, mantendo uma significativa permanência no decorrer da história, preservando raízes de seu aspecto tradicional que é transmitido de geração em geração, por meio de características semelhantes às das práticas de oralidade, patrimonial e cultural situadas no espaço, onde ocorre a sua ação, de modo a afirmar a sua identidade local.

O legado das salas de ex-votos, como tem ocorrido, possivelmente esteja atrelado ao contexto museal pela iminente perda de informação relevante ao patrimônio cultural por razões políticas e sociais no tocante à valorização principalmente dos espaços. Considera-se que para o objeto da cultura popular *in natura*, o "Museu é o local último no longo processo de perda de funções originais - ou processo de museificação - pelo qual o objeto atravessa. Fora de seu contexto original," (SUANO, 1986, p. 10). De acordo com a nossa compreensão, o objeto museal passa a ser valorizado

por características a ele totalmente alheias. O objeto deixa de ser objeto e passa a ser “documento” e atua como dispositivo ou aquilo que ele detém de mais intrínseco, que é ser produto e vetor da ação humana.

Nesse sentido, no museu, principalmente na cena brasileira, mesmo passando por um processo de negligência governamental, de forma geral, por exemplo, citamos o ocorrido com o Museu Nacional que literalmente ardeu em chamas no ano de 2018 em virtude da falta de recursos e má gestão institucional. Esse panorama se atrela às questões intrínsecas sobre o pensamento em massa no país acerca de cultura e educação, bem como às modificações e demandas tecnológicas no seio social. Contudo, no museu, os objetos estão num estágio científico, fora do seu contexto natural, mas que, por via de metodologias, podem tecer contextualizações ou técnicas que o dignifiquem a um determinado povo ou local, cultura e conhecimento, de forma contextualizada, sem perder características culturais.

Assim, o museu afirma e sistematiza características singulares em relação à estética comunicacional. A preservação da memória em torno dos objetos, nos respectivos espaços, reside no processo de comunicação presente nos ambientes, onde centenas de pessoas, agrupadas ou não, transmitem, diante da observação mais livre, os fatos e acontecimentos testemunhados nas fotografias, bilhetes, cartas, imagens e esculturas. Tal fator impulsiona, de forma global, o movimento patrimonialista dos objetos ex-votivos, como resultado de um processo derivado da necessidade de informação veloz e estética “universal”, particulares à era da informação, e que se encontra implicado na “descaracterização da sala de milagres e museu” como ocorre, por exemplo, no Santuário da Basílica do Senhor Bom Jesus do Bonfim – Salvador, Bahia, representado na Figura 1. Em detrimento da acumulação de ex-votos de forma espontânea, no ano de 1975, foi construído um museu com a finalidade de adequar os objetos tidos como mais eruditos e de maior valor artístico e monetário. Em

contrapartida, a sala de milagres, como um local popular e sagrado, acomoda os dispositivos informacionais tidos como populares.

Por fim, observamos que os ex-votos se encaixam como fonte de informação, em uma vertente que tal informação serve como arte e, ao mesmo tempo, expressão, criadas com a conotação de servir como um sedativo para “as dores do mundo”, de um mundo sofrido, penoso, angustiante. Nesse caso, o imaginário cristão transborda de representações adocicadas e sugestivas, da promessa à recompensa, tornando-se, assim, os ex-votos, produtos para consumo e conforto imediatos, arte sem a necessidade de profunda reflexão, porém, com o mesmo significado e necessidade: pagar o voto feito ao Santo de devoção.

Acreditamos, portanto, que o ex-voto, artefato utilizado no pagamento de promessas, também pode ser reconhecido como um dispositivo informacional e canal de comunicação, mesmo passando por mudanças temporais, evolutivas da forma de agradecimento, e recebendo denominações inerentes a si, como objeto de arte exposto em museu. A singularidade “comum” das ditas comunicações populares faz despertar o olhar para a peça que é acrescida de fé e de valores estéticos artísticos.

Interpretando as formas em que se expressaram as gerações precedentes, assim, são os objetos de arte e cultura popular, que são depositados no interior das igrejas, museus, ermidas, santuários e nas suas salas de milagres. Tais objetos carregam, em sua totalidade, além da fé, a comunicação cultural. Caracterizam-se, pois, como uma reserva de riqueza que são preenchimentos para as lacunas do que foi para nós o pertencimento a algo verdadeiro, completo, enraizado e familiarizado: a cultura implantada há milênio, a cultura popular.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, S. **A fé nas coisas invisíveis**. São Paulo: Paulus, 2017.
- BELTRÃO, L. **Comunicação e folclore**. São Paulo: Melhoramentos, 1971.
- BELTRÃO, L. **Comunicação e folclore**. São Paulo: Melhoramentos, 1971.
- BENJAMIN, R. Devoções Populares não- canônicas na América Latina: uma proposta de pesquisa. **Revista Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v. 1, n. 1, p. 41-46, 2003.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BRAMAN, S. **Change of State: Information, Policy and Power**. Cambridge: Mit Press, 2006.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 25 fev. 2021.
- BRASIL. **Decreto. nº 3551, de 04 de agosto de 2000**. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. 2000. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso: 20 maio 2020.
- BRASIL. **Lei nº 12.527, de 18 de novembro de 2011**. Regula o acesso a informações previsto no inciso XXXIII do art. 5º, no inciso II do § 3º do art. 37 e no § 2º do art. 216 da Constituição Federal; altera a Lei nº 8.112, de 11 de dezembro de 1990; revoga a Lei nº 11.111, de 5 de maio de 2005, e dispositivos da Lei nº 8.159, de 8 de janeiro de 1991; e dá outras providências. 2011. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/l12527.htm. Acesso: 20 maio 2020.
- CAPURRO, R. Epistemologia e Ciência da Informação. IN: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 5., 2003. Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: ENANCIB, 2003.

- CHOAY, F. **A alegoria do Patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade: UNESP, 2011.
- CLIFFORD, J. Objects and selves: an afterword. *In*: STOCKING, G. (Org.). **Objects and others: essays on museums and material culture**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985. p. 236-246.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ENRIQUEZ, E. O vínculo grupal. *In*: ENRIQUEZ, E. **A organização em análise**. São Paulo: Vozes. 1997.
- ENRIQUEZ, E. **As figuras do poder**. São Paulo: Via Lettera, 2007.
- FARIA, E. **Dicionário escolar latino-português**. Rio de Janeiro: MEC, 1962.
- FONSECA, M. C. L. Para além da pedra e do cal: uma concepção ampla de Patrimônio cultural. *In*: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- FREIRE, P. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido**. Paz e Terra; 1997.
- FROHMANN, B. O caráter social, material e público da informação na contemporaneidade. *In*: FUJITA, M. S. L.; MARTELETO, R. M.; LARA, M. L. G. de. **A dimensão epistemológica da Ciência da Informação e suas interfaces técnicas, políticas e institucionais nos processos de produção, acesso e disseminação da informação**. Marília: Fundepe, 2008.
- GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2008.
- GIL, Gilberto. Andar com fé. *In*: **Um banda um**. WEA Discos. 1982
- GONÇALVES, J. R. S. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e Patrimônios**. Rio de Janeiro, 2007.
- GOBBI, M. C. A mídia das comunidades periféricas: folkcomunicação a mídia dos excluídos. **Cadernos de**

comunicação. Série Estudos, v. 17. Secretaria Especial de Comunicação Social. Rio de Janeiro: 2007.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, M. N. Novos cenários políticos para a informação. **Ciência da Informação**, v. 31, n. 1, p. 27-40, 2002.

JARDIM, J. M.; SILVA, C. A.; NHARRELUGA, R. S. Análise de políticas públicas: uma abordagem em direção às políticas públicas de informação. **Perspectivas em Ciência da Informação**. Belo Horizonte, v. 14, n. 1, p. 2-22, 2009.

JANSON, H.W. JANSON, A. **Iniciação a História da Arte**. Martins Fontes, 2009.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca em sociedades arcaicas. *In*: MAUSS, M. **Sociologia Antropologia**. São Paulo, EDUSP. 1974.

MINAYO, M. C. S.; SANCHES, O. Métodos Qualitativos e Quantitativos: oposição ou complementaridade? **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 239-262, jul./set. 1993.

MORAES, R. Análise de conteúdo. **Revista Educação**, Porto Alegre, v. 22, n. 37, p. 7-32, 1999.

NÓBREGA, V. L. **Compêndio de Direito Romano**. São Paulo: Freitas Bastos, 1968.

POMIAN, K. Coleção. *In*: RUGGIERO, R. **Enciclopédia Einaudi**. Memória-História. Porto: Imprensa Nacional Casa da Moeda. 1987, v. 1, p. 51-57.

ROUSSEAU, J. J. **Do contrato social**. São Paulo: Abril Cultural. 1978.

SAYA, L. Escultura popular brasileira. *In*: OLIVEIRA, J. C. **Ex-Voto: Média e Documento, Objeto Popular e Riqueza Museal**. São Paulo: Gaveta, 1944.

SANTAELLA, L. **A teoria geral dos signos**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

SILVA, G. C.; OLIVEIRA, J. C. A. A cultura material retratada nos ex-votos do Santuário do Bomfim: Comunicação, Fé e Cultura Popular. XI COLÓQUIO DO MUSEU PEDAGÓGICO. 11., 2015 **Anais...** Vitória da Conquista: UESB, 2016. v. 11. p. 429-442.

SILVA, I. B. S. Informação e Visibilidade na Construção Desiderativa da Aprendizagem: prospecções acerca da população LGBTQI+. *In*: ROMEIRO, N. L.; MARTINS, C. W.; SANTOS, B. A. (Org.). **Do invisível ao visível**: saberes e fazeres das questões LGBTQI+ na Ciência da informação. Florianópolis, SC: Rocha Gráfica e Editora, 2019. p. 19-40. (Selo NYOTA).

SILVA, M. A. M. **Ex-votos e orantes no Brasil**: leitura museológica de Maria Augusta Machado da Silva. Rio Janeiro: Museu Histórico Nacional, 1981. (Coleção Estudos e documentos).

VOLPATO, G. L.; BARRETO, R. E.; UENO, H. M.; VOLPATO, E. S. N.; GIAQUINO, P. C.; FREITAS, E. G. **Dicionário crítico para redação científica**. Botucatu: Best Writing. 2013.

DAS TRÊS MARIAS DA CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO ÀS MARIAS DOS TERREIROS AFRO-DIASPÓRICOS: DESCOLONIZANDO A ARQUIVOLOGIA, A BIBLIOTECONOMIA E A MUSEOLOGIA

Diogo Jorge de Melo
Thayron Rodrigues Rangel

1 ABRE A RODA E DEIXA A POMBAGIRA TRABALHAR

Este trabalho se aporta nas bases dos saberes afro-diaspóricos e dos Estudos Culturais e Decoloniais, onde buscamos realizar um exercício crítico de pensar teoricamente as estruturas de três áreas do conhecimento, que são a Arquivologia, a Biblioteconomia e a Museologia. Nossas pretensões de abordar essas áreas do conhecimento vêm com a ideia de evidenciar a existência de antagonismos e aproximações, bem como divergências teóricas e metodológicas, principalmente com relação às suas funções sociais, culturais e científicas. Desta forma, este trabalho almeja demonstrar o potencial dessas instituições como elementos integrantes do processo de formação, construção e representação sociocultural, inclusive considerando a sua capacidade de gerar possíveis apagamentos e silenciamentos sociais. Devemos lembrar que essas áreas se constituíram em consonância constitutiva com o conceito de memória (individual e coletiva) e da constituição de patrimônios. Compreensões que se encontram registradas por diversos autores, que identificam os espaços informacionais como instituições significativas nestes processos (LE GOOF, 1984; NAMER, 1987; NORA, 1993; COOK, 1998).

Devemos compreender que os arquivos, bibliotecas e museus vêm custodiando os testemunhos do trabalho e das relações humanas ao longo de suas histórias, tendo uma amplitude no aporte e permanência do conhecimento da história da atividade criadora dos seres humanos de uma

forma geral (ROJAS, 1979). É necessário entender que, para alguns autores, essas áreas do conhecimento se estruturaram e se desenvolveram com uma forte relação com a Ciência da Informação (CI).

Uma outra área acadêmica que se consolidou principalmente no âmbito da pós-graduação e tem como base o estudo, tratamento, disponibilização e apropriação da informação. Vê-se, assim, alguns elementos que caracterizam diferenças entre essas quatro áreas, assim como a discussão sobre a autonomia e relações entre elas, que é vasta e diversificada. Desta forma, a Arquivologia, a Biblioteconomia e a Museologia estão diretamente ligadas a instituições sociais, que vão além das suas perspectivas de fisicalidade, que surgiram, se difundiram e se estabeleceram principalmente na constituição do “mundo ocidental”, onde são reconhecidas como lugares de poder, por suas relações diretas com fortes estruturas de manutenção de saberes e da memória (BARATIN; JACOB, 2000). No entanto, Delmas (2010) nos lembra que:

Os povos, bem como os indivíduos das diversas regiões do mundo, estão conhecendo mudanças políticas, econômicas, sociais, culturais, religiosas, demográficas, profissionais e familiares sem precedentes. Ninguém escapa delas. A rapidez desses transtornos, seu acúmulo e a perda consequente das referências tradicionais, tanto para os indivíduos quanto para os grupos que os vivem, deixam-nos muitas vezes mortificados e desamparados. (DELMAS, 2010, p. 39-40).

Nos forçando a entender que arquivos, símbolos e outras materialidades ligadas à memória, bem como as relações patrimoniais estão e estiveram presente em todas as culturas humanas, colaborando para a construção de identidades e de reconhecimentos congregativos, que nos

trazem a noção de pertencimento a um grupo. Processo este que Benedict Anderson (2008) reconhece como aspectos constitutivos das comunidades imaginadas e que são utilizados nas constituições dos nacionalismos.

Os arquivos, as bibliotecas e os museus são instituições que abrigam estruturas para a preservação, conservação e manutenção da informação, realizada por distintos processos. São as grandes responsáveis pela custódia da informação, por meio dos documentos arquivísticos, dos livros e dos objetos museais, também denominados de museálias. Neste contexto, Luis Carlos Lopes (1998) lembra que, para se trabalhar com memória, deve-se levar em conta as questões de preservação, assim como as ações dos sujeitos, que obtêm seu fortalecimento por meio do tratamento, uso e apropriação documental, onde os significados são construídos pelos contextos preservacionistas e as apropriações dos sujeitos diante das possibilidades de acesso informacional. Devemos também lembrar que estruturalmente estas instituições podem abrigar uma nas outras, como um museu que possui arquivos e bibliotecas, como o Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ), ou um arquivo que possui coleções museais, exposições e bibliotecas, como o Arquivo Nacional [do Brasil].

Além de evidenciar que essas áreas são reconhecidas como irmãs, é preciso entender que as relações disciplinares entre essas distintas áreas são demasiadamente complexas. No entanto, muitos profissionais acreditam que essas três áreas estão subordinadas à Ciência da Informação (ARAÚJO, 2011; 2014), enquanto outros as entendem como sendo autônomas (MARQUES, 2019; SILVA, 2019). Uma discussão que nos faz entender que, mesmo não as considerando subordinadas a esta área, ela serve como um abrigo e como um agente que as aproxima e que permite trocas conceituais. Fato que é facilmente observado em eventos científicos como o Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (ENANCIB). Outro fato importante é que o surgimento e a

consolidação de programas de pós-graduação vinculados a estas áreas no Brasil, vêm buscando o amadurecimento e a autonomia, direcionando essas áreas para o seu pleno amadurecimento científico.

Apesar destes fatores, devemos ressaltar que a percepção de autonomia, em relação à CI, é mais difundida com relação aos profissionais da Museologia, que historicamente se mantiveram mais distantes dos profissionais da Biblioteconomia e da Arquivologia, que por sua vez, encontram-se mais ligados, normalmente estando próximos academicamente e inclusive dividindo corpo docente em seus cursos de graduação. Ivan Coelho de Sá (2013) nos mostrou que os primeiros cursos dessas “áreas de patrimônio”, nas primeiras décadas do século XX no Brasil, comungavam de estruturas curriculares muito próximas, calcadas no que considera uma forte influência francesa. Podemos também mencionar que os cursos de formação, que iniciaram os primeiros profissionais destas áreas, apesar de distintos, possuíam currículos similares. Logo, os profissionais que se formavam em Biblioteconomia, Arquivologia e Museologia, neste período inicial, comungavam de uma experiência formativa bem semelhante.

Com relação aos cursos de graduação em Museologia no Brasil, após a política do REUNI, podemos notar que eles estabeleceram comunhões com distintas bases acadêmicas, que podem estar relacionadas à CI, mas também a outras áreas das Ciências Humanas, como Ciências Sociais e Antropologia, ou até mesmo ligados a áreas como Arte, como no caso da Universidade Federal do Pará.

A partir do que já foi mencionado, podemos entender que estas áreas compartilham de diversos aspectos práticos e teóricos em seus fazeres, que vão do tratamento e gestão da informação e conseqüentemente dos fenômenos ligados à memória e patrimônio, principalmente em um sentido preservacionista, por meio das suas concepções de documento ou na elaboração de estruturas de documentação. Que, segundo Vera Lúcia Doyle Dodebei,

representam uma fonte inesgotável de informação potencial, sempre à espera por interlocutores, “[...] que agregarão a essa e sua tábua cultural, ou seja, sua experiência de vida, unida à sua capacidade de associação [...]” (DODEBEI, 2000, p. 61), construindo registros, documentos, que são configurados distintamente pelos aspectos informacionais e suas respectivas áreas, como a Arquivologia, a Biblioteconomia e a Museologia.

Neste contexto, não foi ao acaso que essas áreas foram nominadas por Smit (2000), como sendo as “três marias”, conceito de base, que abordaremos neste trabalho, mas que ampliaremos, em um sentido dos aspectos dos estudos decoloniais, junto ao aporte dos conhecimentos afro-diaspóricos, onde traremos a figura simbólica de Exu, principalmente suas representações femininas conhecidas como as pombagiras, majoritariamente nominadas de Marias. Entidades estas que são muito populares e presentes nos terreiros das tradições culturais afro-diaspóricas, sendo uma das expressões mais singulares e populares do feminino nestes espaços.

As pombagiras, juntamente à percepção do orixá Exu, entidade que tem sua origem na cultura nagô, nos possibilitam pensar a questão informacional por um distinto olhar, que se constituiu a partir de um saber marginal do “sistema mundo”²⁵. Constituindo-se, assim, de um contraponto epistêmico e decolonial para com estas três áreas, que se estruturam no mundo ocidental, possuindo elementos que caracterizam a dominação colonial.

Deste ponto devemos evidenciar que escolher a analogia das “três marias” e correlacioná-la com o vínculo das pombagiras e com a nomação “Maria”, configura-se como um processo de eleição de uma episteme que se estruturou a partir da diáspora negra africana²⁶, que nos fornece bases

²⁵ Conceito apresentado conforme Aníbal Quijano (2002, 2005).

²⁶ Entende-se por diáspora negra africana um processo de expansão em sentido globalizante, que teve início a partir do processo de escravização das populações africanas, principalmente pelo Atlântico e que

para reelaborar nossas condições e romper com as estruturas impostas pela colonialidade em um sentido de **giros decoloniais** (BALLESTRIN, 2013). Desta forma, pretende-se apontar novos horizontes para as três áreas em questão.

2 AS TRÊS MARIAS DA INFORMAÇÃO

O conceito de “três marias” é uma expressão que foi utilizada para teorizar as relações entre as áreas acadêmicas aqui citadas, utilizada primordialmente por Johana W. Smit (1993), no artigo **O documento audiovisual ou a proximidade entre as três Marias**, e posteriormente o conceito apareceu em outras publicações suas, como no artigo **Arquivologia, Biblioteconomia – O que agrega estas atividades profissionais e o que separa?** (SMIT, 2000). Segundo Smit (2000), foi em 1993 que as três categorias profissionais foram nomeadas de “três marias”, o que considera ter sido uma estratégia de simplificação didática, que não possuía a pretensão de refletir todos os espectros profissionais destas áreas e mencionou que:

A denominação “3 marias” visa, portanto, resumir uma situação, identificando cada categoria profissional por um nome simbólico: Maria, e reunindo as três irmãs (uma loira, uma morena e uma ruiva) numa família na qual cada irmã ignora em boa parte a atuação profissional, os princípios teóricos e as metodologias de trabalho das demais. (SMIT, 2000, p. 28).

Desta proposição apresentada, não podemos deixar de mencionar a não existência do elemento negro, pois as irmãs são sem dúvida uma subdivisão simbólica da branquitude e, neste capítulo, nos cabe a ambição de propor a inserção do elemento negro, na constituição de um processo antirracista.

possibilitaram diversas constituições culturais híbridas a partir do contato entre diferentes culturas (GILROY, 2012; HALL, 2013).

Lembramos que, de certa forma, mesmo considerando algumas transformações recentes, os conhecimentos afro-diaspóricos são mantidos distantes das respectivas áreas acadêmicas, tendo eles sido exotizados, infantilizados e desqualificados historicamente. Assim, faz-se necessário enfatizar que uma das compreensões sobre a origem conceitual destas áreas está ligada a um território cultural que reconhecemos como negro, o Egito, conforme defendido por Cheikh Anta Diop (1987).

Retornando aos pensamentos de Smit (2000), as tradições estabelecidas por estas áreas acadêmicas normalmente marcam as diferenças e as especificidades entre elas e que quase sempre ignoram as suas semelhanças. Entende assim, que as diferenças se fundamentam em dois grandes eixos complementares. O primeiro estabelecido pelos acervos e o segundo pelas instituições – onde se colecionam livros e periódicos nas bibliotecas, diversos objetos em museus e os documentos arquivísticos nos arquivos. Fato este que, segundo a autora, simplifica o universo destas áreas acadêmicas e suas respectivas instituições de uma forma que considera caricata e essencialista, onde a distinção se apoia em categorização dos distintos suportes documentais.

A autora ainda afirma que as Três Marias não nasceram separadas e menciona que as primeiras “bibliotecas” acumulavam materiais bibliográficos e documentos de natureza arquivística e exemplifica dizendo que esta separação só se estabeleceu após a invenção da imprensa e a possibilidade de duplicação mecânica dos textos, processo que acabou por formatar a concepção atual de documento destas áreas. Para Paes (2007):

Logo que os povos passaram a um estágio de vida social mais organizado, os homens compreenderam o valor dos documentos e começaram a reunir, conservar e sistematizar os materiais em que fixavam, por escrito, o resultado de suas atividades

políticas, sociais, econômicas, religiosas e até mesmo de suas vidas particulares. [...] Durante muito tempo as noções de arquivo, biblioteca e museu se confundiram, não só pela finalidade e forma física dos documentos, mas também porque estas instituições tinham o mesmo objetivo. A verdade, elas funcionavam como grandes depósitos de documentos, de qualquer espécie, produzidos pelo homem. (PAES, 2007, p. 15-16).

Por fim, Smit (2000) acredita que essa discussão deve ser orientada de um ponto de vista diacrônico, onde a ênfase no documento deve ser substituída pela ênfase na informação e desvela que estas áreas convivem entre tensões entre o documento e a informação, onde: “A informação deve ter sido registrada de alguma forma para poder ser estocada [...]”²⁷ (SMIT, 2000, p. 29).

Olhando para o conceito das Três Marias logo visualizamos a necessidade de se pensar nas zonas de fronteira ou contato²⁸ entre essas áreas e com relação a este fato, Smit (2000) apontou algumas questões no seu trabalho, demarcando processos que as separam. Considera essa demarcação necessária por distinguir as responsabilidades das diferentes informações e marca, desta forma, a complementaridade, no qual a informação documentária é o elo de uma cadeia de fluxo, sendo ela o acesso à informação estocada. Todas as Marias:

[...] Decidem o que deve ser estocado (gestão da memória). Produzem informação documentária como meio para utilização da informação estocada

²⁷ Devemos destacar que a ênfase arquivística para os autores se localiza no contexto de produção e acumulação dos documentos de arquivo e não na informação ou no conteúdo constante nestes.

²⁸ Conceitos utilizados a partir das concepções de Pratt (1999) e Clifford (1997).

(mediação). No entanto, a partir das características institucionais e características intrínsecas aos estoques informacionais, as instituições nomeiam e enfatizam diferentemente as atividades. (SMIT, 2000, p. 32).

Ao entender a proposição conceitual das Três Marias, devemos ainda enfatizar as questões de fronteiras entre elas, por meio de suas relações históricas. Carlos Alberto Ávila Araújo (2011, 2014) ao trabalhar estas relações entre as três áreas com a Ciência da Informação, entende que a primeira dessas áreas a se aproximar foi a Biblioteconomia. O autor entende a existência de duas tradições distintas: uma oriunda de Paul Otlet e Henri La Fontaine, que iniciaram uma área estruturada com bases na documentação, que deu origem às tradições da Biblioteconomia e a Arquivologia no século XIX; e a da Ciência da Informação, que surgiu no século XX, no contexto Inglês e Norte Americano, a partir do intuito de atender uma demanda profissional de cientistas em um sentido de ordenação e recuperação de informações para suas pesquisas.

Já em relação da Museologia e a Ciência da Informação, o autor considera que esta vem se processando mais recentemente, principalmente por esta área possuir tradições muito próximas da Biblioteconomia e Arquivologia. No entanto, esta área possui uma tendência mais inter e transdisciplinar em suas fronteiras com inúmeras áreas do conhecimento, principalmente com a História, a Arte e a Antropologia/Arqueologia. E, segundo o autor, é este fato que fez nos últimos anos a Museologia se aproximar da Ciência da Informação, reconhecendo os museus também como instituições documentais (ARAÚJO, 2011, 2014). No entanto, apesar desta compreensão, devemos frisar que muitos estudiosos consideram ambas as áreas como autônomas e que a sua aproximação com a Ciência da Informação é a constituição de uma parceria interessada em resolver problemas correlatos, de forma interdisciplinar.

3 ENTENDENDO O CONCEITO DE MARIAS

Devemos, neste contexto, lembrar que o termo Maria é um nome próprio, muito popular no Brasil e em outros países, principalmente os com base cristã, pois este é o nome da mãe de Jesus Cristo, Maria de Nazaré. Nome que no ocidente é uma representação popular da mulher pura e maternal, sendo ela um símbolo sacro, também denominada de Nossa Senhora com suas diversas denominações. Uma mulher calcada em um modelo ideal para o machismo estruturante de nossa sociedade, mas por outro lado, também pode representar aspectos de humildade e simplicidade, assim como seu filho.

Ainda no contexto cristão, é possível destacar outra Maria, que aparece na bíblia, Maria Madalena, que é uma representação simbólica que *a priori* se desvia das concepções atreladas a Nossa Senhora, já que ela normalmente é lembrada como uma prostituta, aspecto que vem sendo revisto, inclusive pelo Vaticano. Atualmente, Maria Madalena é entendida como uma discípula de Jesus de Nazaré, dado que se apoia em textos apócrifas, que indicam que ela foi uma das apóstolas de Jesus. Esta mudança de compreensão ou esclarecimento sobre ela, vemos em 2016, quando o Papa Francisco elevou ao grau de festa Santa Maria Madalena, reconhecendo-a como a primeira testemunha da ressurreição de Jesus Cristo e colocando-a em equidade com os outros apóstolos (ARIAS, 2018; VEIGA, 2018).

Conforme Wilma Steagall de Tommaso (2006), Maria Madalena é uma personagem construída historicamente com base em distintas mulheres: como a pecadora anônima de Lucas; Maria de Betânia, a mulher de cabelos longos e soltos que secou os pés de Jesus; ou a mulher da qual Jesus expulsou sete demônios (espíritos) e foi “amada por ele de forma diferente” e a primeira testemunha de sua ressurreição. A autora lembra que diferentemente de todas as Marias que aparecem nos evangelhos, como a própria Maria mãe de Jesus, Maria de Cléofas, Maria irmã de Marta e de Lázaro, ela é a única que não possui ligações familiares. Já que Madalena não é um sobrenome e sim uma referência a *Magdala*, seu

lugar de origem (*el-Mejdel*, uma cidade a noroeste do lago da Galiléia). Desta forma, Maria Madalena se constituiu simbolicamente como um ícone controverso entre a santidade e o pecado.

Devemos destacar que Maria de Nazaré, Maria de Cléofas e Maria Madalena, são popularmente chamadas de “três marias”, tendo elas acompanhado o martírio de Jesus e a sua ressurreição (SALVADO, 2011). Também cabe notificar que Eduardo Joudzbalis (2016) mencionou que na Venezuela o termo “três marias” é associado a Santíssima Trindade e que ele também é usado por estudantes para designar a Matemática, a Física e a Química, quando dizem que tem problema com elas.

O que queremos evidenciar aqui é que a nomeação Maria está pautada em uma diversidade de representações simbólicas ocidentais de dominação, só que Maria Madalena nos é entendida como um gancho, uma ruptura estrutural que nos ajuda na aproximação simbólica com Exu e das pombagiras existentes nas culturas afro-diaspóricas, por transitar entre o sacro/profano e a santidade/estigmatização/demonização, por estar extremamente vinculada às representações simbólicas das pombagiras, uma compreensão que será apresentada a partir da próxima seção.

Para além da representação das Marias no âmbito religioso, devemos lembrar, que Maria por ser um nome popular ganhou várias conotações, dentre elas a de subalternização, o que pode representar uma série de reconhecimentos sociais femininos em uma diversidade de contextos sociais de repressão. Logo, historicamente este nome também foi atrelado aos contextos de lutas e militâncias sociais, onde Maria se torna uma representação anônima ou generalizada da força e da superação da mulher, como as Marias relatadas por Tatiane Santos Perrone (2015), ao sistematizar a histórias de diversas mulheres, mencionando que:

Nós entendemos que as histórias aqui contadas não foram apenas vividas por uma pessoa em particular, e sim que elas contêm histórias de outras tantas Marias que não tiveram a oportunidade de poder narrar sua própria história, ou por falta de espaço ou porque a violência acabou por lhes retirar a vida. A esperança surge ao lermos as histórias aqui narradas por Marias que quase perderam a vida e que hoje podem não só narrar esses acontecimentos, mas também afirmar que vivem uma vida sem violência. (PERRONE, 2015, p. 17).

Outra representação forte do nome Maria, em um sentido similar é apresentada na música “Maria, Maria” de Milton Nascimento, que menciona dentre outras partes da música: “Mas é preciso ter força / É preciso ter raça / É preciso ter gana sempre / Quem traz no corpo a marca / Maria, Maria / Mistura a dor e a alegria”. Palavras que poeticamente acabam por descrever ideologicamente o que significa ser chamado de Maria.

Deste ponto, devemos nos voltar novamente às três áreas acadêmicas aqui discutidas e começarmos a buscar entender a simbologia, ou melhor, reconstruir uma nova simbologia do significado dos propósitos da Arquivologia, Biblioteconomia e Museologia serem nominadas como sendo as “três marias” da Ciência da Informação. Principalmente, por sabermos que esta nomeação se constitui como um símbolo de luta, de resistência e de construção de identidade. Cabe explicar, que não estamos dizendo que inexistiam iniciativas e processos que caminharam nesse sentido proposto, como ocorreu com a própria constituição do que hoje denominamos de Museologia Social ou Sócio Museologia (MOUTINHO, 1993; CHAGAS; GOUVEIA, 2014).

Lembrando que estamos nos referindo a estas áreas acadêmicas e suas respectivas instituições, que preponderantemente se constituíram em um contexto de

dominação cultural de colonização. Fato este que é muito significativo, por serem elas instituições responsáveis pela guarda de informações do mundo e, conseqüentemente, das suas memórias, sendo elas cruciais para a formação das identidades, o que as tornam áreas e instituições de poder, por guardarem e selecionarem as representações do mundo. Processo este que por séculos se deturpou, por estarem apenas voltadas para a estrutura hegemônica dominante do sistema mundo. E desse ponto que a terminologia Maria se confunde como o universo afro-diaspórico, ganhando uma concepção mais próxima das pombagiras em um sentido constitutivo mais indisciplinado do que disciplinar. Devemos mencionar nesse sentido, que Mario Chagas (2017) propôs pensar a Museologia como uma indisciplina, proferindo que:

[...] A vida é indisciplina e indisciplinável. E para aquele que tem algum desejo de conexão com a vida, com a potência de vida, talvez seja recomendável uma boa dose de indisciplina, uma “coragem de ser” no mundo ou uma “coragem de ser” in-mundo. Aqui talvez estejam algumas pistas para pensar o campo dos museus, da museologia, da memória e do patrimônio por uma deriva indisciplinada, por uma escovação a “contrapelo”, compreende que se a ciência busca o sentido das coisas, é a arte quem põe e atribui o sentido à vida. [...] (CHAGAS, 2017, p. 118-119).

Justamente por ter como horizonte esta proposição, que navegamos em sentido à África e suas culturas afro-diaspóricas para elucidar ou recontextualizar as Três Marias em Marias de Terreiros, que já foram muito pensadas pelas lógicas ocidentais cartesianas e que aqui propomos o toque libertador da indisciplina.

4 AS MARIAS DOS TERREIROS

Na família de pombagira
Só não entra quem não quer (bis)
É Maria Padilha, é Maria Mulambo
É Maria Farrapo, é Maria Mulher (bis)

O ponto cantado acima pode ser entendido como um convite, mencionando que todos podem pertencer à família das pombagiras, onde nossas diversas Marias ganham seus protagonismos. Logo, cabe apresentar e entender quem são essas Marias Mulher, as Marias afro-diaspóricas, descritas neste ponto e que são senhoras dos Terreiros, das encruzilhadas e das ruas. Essas Marias são entidades que se manifestam com especificidades muito peculiares, mas como no ponto cantado acima, estão abertas à inclusão e a novos processos transformativos, como nas características designadas de Exu.

Maria nas concepções das pombagiras se consagram por meio de uma relação complexa entre sacralidade e o profano, mas que entendemos como um símbolo de empoderamento, resistência e descolonização. Já que estas entidades, caracterizadas por suas fortes gargalhadas, colocam-se como um agente desestabilizador do normativo, isto é, das concepções vigentes do sistema mundo. Debocham com as suas gargalhadas e acham graça das imposições sociais. Apresentam-se nos Terreiros como seres que possuem uma forte representatividade de subalternidade e de marginalidade, mas que em nossa percepção, não se subalternizam diante destas condições postas, pelo contrário, reinventam-se.

Porém, já diria, ela mesmo, atando um de seus versos: “sou desse jeito para falarem mal de mim, falam pela frente, falam por de trás, mas quando precisam de mim que correm atrás!”. Gargalha-se. Ah, camaradinhas, é ela a dona das saias

rodadas, do riso desconcertante, **é a potência feminina de muitas Marias que fazem os seus rumos com o seu próprio caminhar.** Feita pra vadiar, é ela a mulher que roda e nos propicia as vibrações necessárias para a reinvenção. **Nos giros performatizados por legiões de Marias, arte e vida estão imbricadas.** São elas que cortam as amarras e rodopiam em movimentos que ampliam as nossas perspectivas sobre as coisas do mundo [...]. (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 91, **grifo nosso**).

Nossas Marias de Terreiro são um grupo de entidades, por alguns até chamadas de orixás, ligadas ao que normalmente denominam de esquerda nos terreiros de Umbanda. Sua origem é fortemente marcada pelas concepções do orixá Exu e todas as suas derivações, manifestações correlatas e sincréticas²⁹. Aspecto este que se estrutura por meio de uma complexidade que surge ao se pensar em um sistema oriundo das relações postas na África e em seus inúmeros contextos diaspóricos. Nesse sentido, que Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018) nos esclarecem sobre as pombagiras, tentando mapear a sua origem etimológica:

[...] a palavra pombagira certamente deriva dos cultos angola-congoleses dos inquices. Uma das manifestações do poder das ruas nas culturas centro-africanas é o inquite Bombojiro, ou Bombojira, que para muitos estudiosos dos cultos bantos é o lado feminino de Aluvaiá, Mavambo, o dono das encruzilhadas, similar ao Exu iorubá e ao

²⁹ É importante destacar que existem diferentes compreensões da entidade Exu nas vertentes religiosas afro-diaspóricas e que estamos a apresentando de forma generalizada, tentando abranger o máximo possível, no entanto, sabemos que não damos conta desta complexidade.

vodum Elegbara dos fons. Em quibundo, *pambu-a-njila* é a expressão que designa o cruzamento dos caminhos, as encruzilhadas. *Mbombo*, no quicongo, é portão. Os portões são controlados por Exu. Grosso modo, e tentando simplificar para quem não é do babado, é por aí. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 91).

Elas são representações arquetípicas femininas ligadas a Exu, sendo consideradas sua face feminina. No entanto, devemos lembrar que Exu apesar de normalmente ser posto como uma entidade masculina, possui em sua essência fortes representações do feminino, primordialmente sendo lhe atribuído o domínio sobre sexualidade e por ser uma entidade primordial, tendo e sendo o *yangi* (pedra de laterita), considerada a protomatéria do mundo.

De fato, Èsu não só está relacionado com os ancestrais femininos e masculinos e com suas representações coletivas, mas ele também é um elemento constitutivo, a realidade o elemento dinâmico, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe. Nesse sentido, como Olórum, a entidade suprema protomatéria do universo, Èsu não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria. É um princípio e, como o àse que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. Segundo as próprias palavras de Ifá, “cada um tem seu próprio Èsu e seu próprio Olórun, em seu corpo” ou “cada ser humano tem seu Èsu individual, cada cidade, cada casa (linhagem), cada entidade, cada coisa e

cada ser tem seu próprio Èsu”, e mais, “se alguém não tivesse seu Èsu em seu corpo, não poderia existir, não saberia que estava vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu Èsu individual”. Assim como Olórum representa o princípio da existência genérica, Èsu é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar. (SANTOS, 2012, p. 140-141).

Nesse contexto devemos destacar que existem representações femininas de Exu na África e relatos míticos que ele possui uma esposa, Agberu, que auxilia nas suas atividades (CARVALHO, 2016). As pombagiras, nossas Marias de Terreiro, são entidades vinculadas a Exu e possuem todas as suas características e princípios exusíacos, que se complementam, catalisando os princípios oxalufânicos³⁰ (SIMAS; RUFINO, 2018).

As noções de exusíaco e oxalufânico compreende uma dinâmica de alteridade e dialógica. Nesse sentido, ao invocar uma instância a outra estará também expressa de forma imbricada. É o dito e o não dito enviesados na mesma amarração. Essa relação reflete o caráter primordial envolto a Exu e Oxalufã. Os princípios de ordem e desordem são aqui redimensionados na medida em que nos mitos citados as potências de ambos os orixás se cruzam dinamizando outras possibilidades. Exu é o agente

³⁰ Referente ao orixá Oxalá, criador do ser humano. Oxalufã é a sua representação como sendo de um eborá ou orixá velho, que se movimentava lentamente, curvado e apoiado no seu cajado. Muitos repertórios cosmológicos dos iorubás demonstram fortes relações entre Exu e este orixá, que são sempre complementares, mas nem sempre amistosas.

transgressor que cumpre a tarefa de fiscalizar a ordem, Oxalufã é o agente ordenador que, vira e mexe, desobedece e transgride as regras. (SIMAS; RUFINO, 2018).

Essas noções aqui apresentadas nos levam à possibilidade de realização de cruzos epistêmicos, ou melhor, na questão do domínio das encruzilhadas de Exu, que junto com os diversos princípios exusíacos, possibilitou por exemplo que Luiz Rufino (2017, 2019) elaborasse a Pedagogia das Encruzilhadas e que Diogo Jorge de Melo (2020) se utiliza dela para a proposição de uma Museologia das Encruzilhadas. Ambas se configurando como propostas calcadas nas epistemes afro-diaspóricas que permitem processos resignificantes nas concepções decoloniais.

Estando Exu devidamente apresentado, devemos nos ater mais especificamente às pombagiras. Estas, como já mencionado, são representações arquetípicas femininas atreladas a Exu, mas na prática elas se manifestam nos terreiros basicamente em duas concepções: como “catiço”, vinculada às concepções dos terreiros de candomblés, onde elas, assim como os exus catiços masculinos, são considerados servos dos orixás e assim os auxiliam nos processos comunicativos; na segunda concepção, ligadas aos terreiros autodenominados de Umbanda, elas normalmente são consideradas espíritos desencarnados em missões espirituais, principalmente em prol de sua evolução. No entanto, devemos considerar que ambas as concepções se confundem com a percepção do senso comum racista³¹, que entendem Exu como sendo o diabo judaico-cristão e, conseqüentemente, as pombagiras são interpretadas como diabos e capetas. Fato este que se opera desde o início da colonização africana, quando os primeiros missionários associaram Exu ao diabo.

³¹ Estamos aqui nos referindo ao racismo religioso que as religiões afro-diaspóricas sofrem fortemente na contemporaneidade.

Nesse contexto que as pombagiras ganharam arquétipos atrelados a feminino estigmatizado³² e não devemos esquecer que as suas constituições e permanências culturais se deram envoltas aos trâmites da colonialidade, principalmente do machismo. Não sendo à toa que Carvalho et al. (2019) proferiu que as pombagiras são “[...] a construção de um feminino marcada pela sexualidade, poder e violência [...]” (CARVALHO et al., 2019, p. 4173), aspectos fortemente marcados pelo patriarcado presente no sistema mundo. Dessa forma, as pombagiras são reconhecidas simbolicamente como tendo sido prostitutas, bruxas, feiticeiras, cafetinas, malandras e ciganas:

Uma representação marginalizada, mas também uma representação que não se adequa a uma normatização imposta pelo sistema mundo hegemônico, por serem representações do feminino que foram perseguidas ou entendidas como processos de insucesso social, marginalizadas, mas não derrotadas. (MELO; ADRIANO, 2019, p. 1516-1517).

Tal definição foi apresentada por estes autores por acreditarem que as representações simbólicas das pombagiras superam essa questão colonial e do machismo por entenderem que as pombagiras:

[...] extrapolam demasiadamente essa estrutura, assumindo os seus estigmas como aspectos de resistência e empoderamento, demonstrando a existência de outros lugares do feminino, do ser mulher, e conseqüentemente demonstrando força em suas atitudes e posturas. Onde “ser mulher da vida”, não é um estigma social e sim um lugar de

³² Conceito utilizado a partir dos estudos de Goffman (1975).

escolha, uma opção, um lugar de fala e um lugar de trabalho. Também um lugar mágico e simbólico, que se constituiu na construção de um lugar do feminino estruturado por Exu, isto é, uma potência transformadora do social, por meio de setorização e da abertura de caminhos. (MELO; ADRIANO, 2019, p. 1516).

As pombagiras nos ensinam que mesmo que a colonialidade tente nos massacrar, somos capazes de restituir nossos lugares de existências e reconfigurá-los para nossas perspectivas, tornando-os lugares de resistência e de reconstituição de novos seres, que estabeleceram novas relações com o mundo. Elas nos mostram também que não existem apenas espaços para as Marias loiras, ruivas e morenas, e sim espaços para todas as que quiserem e pretendem se reconfigurar dentro ou fora do sistema mundo, principalmente as Marias negras como as pombagiras. Além disso, elas colocam “o dedo na ferida”, apontando fortes indícios para reconfigurações decoloniais, dentro do contexto da Biblioteconomia, Arquivologia e Museologia e suas respectivas instituições, nos fazendo perceber que as fronteiras entre essas respectivas áreas são imaginadas e que essas barreiras etéreas devem e podem ser rompidas.

Devemos lembrar que essas áreas se estruturaram historicamente a partir de uma forte matriz colonizadora do mundo. Já que elas, junto com a Ciência da Informação, são compreendidas como o suporte das bases dos conhecimentos da humanidade no mundo. Áreas que se apegaram plenamente nos dogmas do **cogito cartesiano**, resumido na máxima “**penso logo existo**”, que se configura em outras, como “**penso logo conquisto**” ou “**penso logo domino**” (DUSSEL, 2005; GROSGUÉL, 2016), presente nas bases da compreensão de produção de conhecimento ocidental, europeu.

5 FECHANDO A GIRA: AS TRÊS MARIAS AFRO-DIASPÓRICAS

Lá vai, lá vai...
Uma velha feiticeira (bis)
O vento da sua saia
Arrebentou sete porteiros

Os arquivos, bibliotecas e museus são lugares potenciais para a identificação e representação sócio-histórica de uma religião, de um povo ou de uma nação, como apresentado ao longo desse capítulo. Esse potencial de reconhecimento de elementos passíveis de representação de determinado fenômeno social, só é possível quando os profissionais dessas instituições conseguem vislumbrar essas possibilidades de representação. O acesso e o uso dos documentos arquivísticos, bibliográficos e museais, e das informações neles contidas, ou em seu contexto de produção e acumulação, que se constituem em um direito constitucional, atribuindo responsabilidade a estas instituições de custódia.

Cabe destacar que, quando os instrumentos de pesquisa e recuperação não levam em conta as informações necessárias para representar os documentos, essas práticas profissionais podem gerar os silenciamentos ou a invisibilidade dos elementos que o compõem e constroem a identidade dos sujeitos. Desta forma, essas áreas e suas respectivas instituições devem se repensarem em um sentido de serem capazes de englobarem a diversidade cultural e epistêmica existente no mundo e não apenas a hegemônica e dominante. No entanto, devemos ter em mente que nem sempre o conceito de preservação e manutenção da memória se processa no sentido em que estas instituições se consolidaram, tentando proferir a eternidade para seus documentos.

Devemos lembrar que essas três áreas se constituíram por perspectivas constitutivas femininas, que historicamente se configuraram como lugares de fazer profissional de

mulheres, assim como a enfermagem e o magistério. Elas também foram postas pelo colonialismo como áreas do conhecimento tidas como femininas como muitas outras áreas, em um sentido de serem desbravadas, conquistadas e desenvolvidas pelos sujeitos coloniais, brancos e masculinos. No entanto, invocar as Marias dos terreiros nos força a encarar e reestruturar essas perspectivas em um sentido de um empoderamento, posto em um contrafluxo colonial, onde os saberes afro-diaspóricos e as suas potências nos possibilitam um ressignificar das nossas realidades.

Entendemos, com tudo isso, que as nossas Marias afro-diaspóricas e a sua transposição para o universo das Três Marias da Ciência da Informação, constroem-se em um processo transformador onde a “loira, morena e ruiva” dão lugar para as Marias Negra – representadas por “Maria Padilha, Maria Mulambo e Maria Farrapo”, dentre outras, Marias cultuadas pela diáspora africana. Logo, conseguimos identificar algumas possibilidades de diálogo entre as áreas do conhecimento apontadas e os saberes dos terreiros. Como a necessidade de empenho de esforços constantes, rumo ao desvelar da decolonialidade em um embate direto às estruturas racistas. Precisamos, assim, que a cada dia as Três Marias da CI reconheçam o seu papel para a mudança dessas perspectivas preconceituosas e segregadoras, fazendo demonstrar que os arquivos, as bibliotecas e os museus devem se estruturar em prol da diversidade existente no mundo e de suas memórias e patrimônios. Inclusive podem ser reconhecidas em outras instâncias do social, como na corporeidade e na mente, como a máxima africana nos conta: **“que quando um ancião morre é como se botassem fogo em uma biblioteca”**.

Nossas Marias nos apresentam uma perspectiva de mundo libertadora, onde a subalternidade se constitui em um lugar de existência, mas principalmente de resistência do Ser. Onde a insubordinação ou a indisciplina, como nos foi apontado por Mário Chagas, podem ser encaradas como um processo diferenciado e produtivo, que deve ser posto nas

encruzilhadas exusíacas, locais onde nossas Marias colocam a mão na cintura e dão altas gargalhadas, debochando e resignificado o mundo e suas realidades.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. Ciência da Informação, Biblioteconomia, Arquivologia e Museologia: relações institucionais e teóricas. **Encontros Bibli: Revista Eletrônica de Biblioteconomia e Ciência da Informação**, Florianópolis, v. 16, n. 31, p. 110-130, 2011.
- ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. O que é Ciência da Informação. **Informação & Informação**, Londrina, v. 19, n. 1, p. 1-30, 2014.
- ARIAS, Ruan. A Igreja continua escondendo o segredo de Madalena. **El País**, Brasil, de 26 de março de 2018.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciências Políticas**, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BARATIN, Marc; JACOB, Christian. **O Poder das Bibliotecas: a memória dos livros no ocidente**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2000.
- CARVALHO, Aleksandra Stambowisky de. **“Na boca de quem não presta...”**: pontos cantados de pombagiras – uma proposta de análise. 140f. Dissertação (Mestrado em Relações Etnico-Raciais) – Programa de PósGraduação em Relações Étnico-Raciais, Centro Federal de Educação Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2016.
- CARVALHO, Aleksandra Stambowisky de; GIORGI, Maria Cristina; ARANTES, Poliana Coeli Costa. “Sou pombagira de Umbanda, não me conhece quem não quer...”: imagens de pombagiras na MPB. **Fórum Linguístico**, Florianópolis, v. 16, n. 4, p. 4167-4180, 2019.
- CHAGAS, Mario de Souza. Museu, Memória, criatividade de mudança social. In: GOBIRA, Pablo; ROLLA, Marco Paulo; SILVEIRA, Yuri Simon da; LEMOS, Flávia (Org.). **Refletindo sobre a Cultura: Política Cultural, memória universidade: publicação do Programa Institucional de Extensão em direitos à produção e ao acesso à arte e à Cultura**. Belo Horizonte: EdUEMG, 2017.

CHAGAS, Mario; GOUVEIA, Inês. Museologia Social: reflexões e práticas (à guisa de representação). **Cadernos do CEOM**, ano 27, n. 41, p. 9-22, 2014.

CLIFFORD, James. Museum as contact zones. *In*: CLIFFORD, James. **Routes**. Travels and translation in the late Twentieth Century. Cambridge: Harvard University Press, 1997. p. 188-219.

COOK, Terry. Arquivos pessoais e arquivos institucionais: para um entendimento arquivístico comum da formação da memória em um mundo pós-moderno. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 129-149, 1998.

DELMAS, Bruno. **Arquivos para quê?**: Textos escolhidos. São Paulo: Instituto Fernando Henrique Cardoso, 2010.

DIOP, Cheikh Anta. **Precolonial Black Africa**. Westport, Connecticut: Lawrence Hill & Company, 1987.

DODEBEI, Vera Lúcia Doyle. Construindo o Conceito de Documento. *In*: LEMOS, Maria Teresa Toríbio Brittes e Moraes; NILSON, Alves de (Org.). **Memória, Identidade e Representação**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

DUSSEL, Enrique. Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. **Tabula Rasa**, Bogotá, v. 9, p. 153-197, 2005.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes e Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012. 432 p.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 1975.

GROFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios / epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

JOUDZBALIS, Eduardo. **Las tres Marias de la Cristología**. EEAC, 2016. p. 1-15, (Serie Cristología - 1). Disponível em: <http://www.eeac.org.ve>. Acesso em: 25 fev. 2021.

LE GOFF, Jacques. **Memória**. *In*: ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.

LOPES, Luis Carlos. **A imagem e a sombra da arquivística**. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

MARQUES, Angelica Alves da Cunha. **A Arquivologia brasileira: busca por autonomia no campo da informação e interlocuções internacionais**. Rio de Janeiro: AAB, 2013.

MARQUES, Angelica Alves da Cunha. **A Arquivologia brasileira: busca por autonomia no campo da informação e interlocuções internacionais**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2019. Volume. 1.

MELO, Diogo Jorge de. **Festas de Encantarias: as religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, um olhar fratrimonial em Museologia**. 269 f. Tese (Doutorado em Museologia) – Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e Museu de Astronomia e Ciências Afins, Rio de Janeiro, 2020.

MELO, Diogo Jorge de; ADRIANO, Luciane. Belas, recatadas e do lar, mas a sua casa não tem porta nem janela: simbologias das narrativas visuais e cantadas das pombagiras. *In: ACTAS DE LAS XIV JORNADAS NACIONALES DE HISTORIA DE LAS MUJERES Y IX CONGRESO IBEROAMERICANO DE ESTUDIOS DE GÉNERO*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019. p. 1511-1525.

MOUTINHO, Mario. Sobre o conceito de Museologia Social. **Cadernos de Sociomuseologia**, Lisboa, n. 1, p. 7-9, 1993.

NAMER, Gerard. **Mémoire et société**. Paris: Méridiens, 1987.

NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.

PAES, Marilena Leite. **Arquivo: teoria e prática**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2007.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru, SP: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

PERRONE, Tatiana Santos (Org.). **Histórias de Marias**. São Paulo: IBCCRIM, 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, v. 17, n. 37, p. 4-28, 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In: QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do saber:*

eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

ROJAS, Roberto. **Passado e presente dos museus**. Rio de Janeiro: Salvat, 1979. (Primeira parte: Os museus no mundo).

RUFINO, Luiz. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. 231 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

RUFINO, Luiz. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SALVADO, Maria Adelaide Neto. **O cântico das três marias**. [S.l.]: Monsanto da Beira, 2011.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgo e a morte**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

SILVA, Margareth da. **O arquivo e o lugar: custódia arquivística e a responsabilidade pela proteção aos arquivos**. Niterói: Eduff, 2017.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SMIT, Johana W. O documento audiovisual ou a proximidade entre as três Marias. **Revista Brasileira de Biblioteconomia e Documentação**, São Paulo, v. 26, n. 1/2, p. 81-85, 1993.

SMIT, Johana W. Arquivologia, Biblioteconomia - O que agrega estas atividades profissionais e o que separa? **Revista Brasileira de Biblioteconomia e Documentação**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 27-36, 2000.

TOMMASO, Wilma Steagall de. Maria Madalena nos textos apócrifos e nas seitas gnósticas. **Ultimo Andar**, São Paulo, v. 14, 2006, p. 79-94.

VEIGA, Edison. O mistério sobre quem realmente foi Maria Madalena. **BBC News**, Brasil, de 13 de março de 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-43381775>. Acesso em 07 abr, 2021.

A CAPELA DO NOSSO SENHOR BOM JESUS DO BONFIM DA ÁGUA VERMELHA DE JOÃO DE CAMARGO COMO UM ESPAÇO MUSEAL DA CIDADE DE SOROCABA (SP)

Diogo Jorge de Melo
Lidiane da Costa Monteiro

1 INTRODUÇÃO

Museus são instituições que se consolidaram no âmbito das culturas ocidentais que acabaram por se difundir por todo o planeta. Muitos autores atribuem sua origem ao *Mouseion* de Alexandria e, em outras instituições, que possuem tradições semelhantes, como os Gabinetes de Curiosidades no século XVII. No entanto, devemos ter em mente que a constituição e a consolidação dos museus estão diretamente ligadas aos processos de preservação da memória e da construção de identidades.

Ao serem reconhecidos como agentes patrimoniais, os museus se tornaram importantes ferramentas para a implementação dos nacionalismos, como nos foi mostrado por Benedict Anderson (2008). Tal autor considerou os Museus – assim como os censos e a cartografia (mapas) – instrumentos utilizados na constituição das nacionalidades no século XIX, a dita era da reprodução mecânica. Essas categorias

[...] juntas, elas moldaram profundamente a maneira pela qual o Estado Colonial imaginava o seu domínio - a natureza dos seres humanos por ele governados, a geografia do seu território e a legitimidade do seu passado (ANDERSON, 2008, p. 227).

Sem dúvida podemos compreender, a partir do que foi mencionado, que os Museus são instituições que se

estabeleceram como instrumentos colonizadores. Estruturados como elementos de conhecimento enciclopédico, voltados para o domínio e exploração do mundo, a partir da ótica eurocêntrica. De tal modo que, vemos na história, o estabelecimento e expansão dos Jardins Botânicos e dos Museus de História Natural, como ocorrido no Império Português, conforme apontado por Melo (2020), subsidiado por Domingues (2001).

Entendemos que os Museus, em sua grande maioria, encontram-se atrelados às práticas e às epistemes vinculadas às estruturas coloniais, que na contemporaneidade são repensadas, no sentido de conscientização descolonizadora. Uma evidência desta estrutura de pensamento, vemos forjada pelo estabelecimento da filosofia cartesiana (*cógito cartesiano*).

A partir do **“penso logo existo”**, inaugura-se uma arquitetura de poder atrelada ao saber, que dentre outras, estabelece analogamente o **“penso logo conquisto”** ou **“penso logo domino”**. Uma estruturação de poder que se estabelece a partir de uma ordem eurocêntrica, masculina e branca, onde o pensar e o saber se constituem como uma primazia do homem branco europeu, como nos foi desvelado por Grosfoguel (2016) e Dussel (2008). Assim, é possível visualizar, como seres colonizados em processo de resistência e sobrevivência, que existem caminhos para se pensar novas possibilidades de Museus. É igualmente cabível, identificar e reconhecer aspectos museais em distintos lugares, não tradicionais, que antes eram destinados ao descaso e o esquecimento.

Justamente pensando nestas possibilidades de descolonização, que passamos a direcionar nossos olhares para outras instituições ou lugares sociais, não convencionados como museus, mas que, em nosso ponto de vista, podem ser reconhecidas como espaços museais. Aqueles que, em seu cotidiano, já lidam com aspectos patrimoniais, de constituição de memórias e identidades. Entretanto, temos grande dificuldade de entender um

“terreiro de macumba”³³ com a mesma propriedade, tendo em vista que os terreiros, historicamente, são instituições que foram colocadas em um papel de subalternidade/inferioridade, desde o contexto colonial (MELO, 2020). Além disso, os terreiros sofrem ataques fortemente, em decorrência das estruturas racistas presentes em nossa sociedade.

Por isso, entender instituições afro-diaspóricas (os terreiros), como espaços museais ou como museus, ainda que simbolicamente, é um exercício de rompimento com os agentes da colonialidade. Isso nos permite alçar novas interpretações e possibilidades, no que tange ao **fazer e saber** museológico, diretamente atreladas à produção da área acadêmica denominada Museologia. Deste modo, podemos pensar nestes outros lugares e inclusive apontar reflexões para com os espaços museais mais tradicionais, demonstrando que o fazer museal/museológico é capaz de transgredir as amarras coloniais que lhe são postas.

Devemos lembrar que o conceito de terreiro que estamos utilizando, situa tal instituição a partir das culturas afro-diaspóricas, e abrange uma complexidade de saberes e fazeres, que movimentam relações de memória e de entidades. O terreiro possui diversos planos de atuação, onde se destacam o concreto dos acontecimentos ritualísticos das suas manifestações litúrgicas, como: o toque dos tambores,

³³ O termo “macumba” apesar de muitas vezes possuir um aspecto negativo, aqui é utilizado como um agente potencializador e integrador, entre todas as religiões afro-diaspóricas, por ter uma conotação extremamente abrangente. Entendida como “[...] aquilo que apresentaria as marcas da diversidade de expressões subalternas codificadas no mundo colonial, investida de tentativas de controle por meios de produção do estereótipo. Encruzada a esta perspectiva, está a macumba como uma potência híbrida que escorre para um não lugar, transita como um “corpo estranho” no processo civilizatório, não se ajustando à política colonial e ao mesmo tempo o reinventado. Como signo ambivalente que é, desliza e encontra frestas nos limites do poder, como potência do corpo que carrega em si parte possível de coexistência e de interpenetração” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 15).

as entoadas de cânticos e as incorporações e contatos com o mundo dos invisíveis.

Evidenciamos também as instâncias do próprio corpo, presente no terreiro, sendo ele um agente conector, que agencia o plano dos invisíveis, com suas inúmeras entidades em manifestação. Desta forma, Rufino (2017) nos lembra que o terreiro é um espaço de reconstrução dos saberes africanos de outros territórios, sendo eles criados por processos culturais e não – apenas – por materiais. Assim, o terreiro pode habitar espaços temporários e efêmeros, como os das rodas de capoeira, coco, jongo, terreiros de macumba, ou ainda, terreirizar a rua ou outros territórios.

Neste sentido, localizamos a instituição a qual nos reportamos neste capítulo fazendo, justamente, o exercício outrora apontado, de pensá-la como um espaço museal: a **Capela do Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim da Água Vermelha**³⁴, criada por João de Camargo (1858/1861-1942). Uma instituição socialmente reconhecida como um santuário, que associamos à condição de terreiro, quando percebemos que seu complexo monumental foi erguido e estruturado por um homem negro peculiar. João de Camargo, ex-escravizado cujas bases epistêmicas/espirituais não nos permite negar a relevância dos processos culturais afro-diaspóricos ali presentes.

Deste ponto, reconhecemos João de Camargo como uma personalidade histórica, que pode ser entendida com similaridade aos sacerdotes das religiões afro-diaspóricas, ao ter desenvolvido, no decorrer de sua vida, uma Igreja (templo, culto, religião)³⁵. Estabeleceu-se e ganhou notoriedade na

³⁴ Deve ser entendida como um conjunto arquitetônico, que se soma à concepção de Igreja/Religião que foi profetizada por João de Camargo.

³⁵ Preferimos usar o termo “religião”, pois “culto” é um conceito que tende a menosprezar ou diminuir a fé, a cultura do outro. No entanto, não observamos que a religião de João de Camargo teve grande difusão como a Umbanda, por exemplo. Ela pode também ser reconhecida como um segmento do catolicismo popular, mas com bastante interseções com as religiões afro-diaspóricas. Devemos também frisar o uso da palavra “Igreja”

cidade de Sorocaba, em São Paulo, onde construiu seu santuário, ao qual destacamos a relevância do espaço, que caracterizamos como um pequeno complexo cultural (Figura 1). Um espaço com influências pluriculturais, cujo alicerce nas culturas da negritude afro-diaspóricas, não pode ser negado. Um local onde os “sincretismos” religiosos ocorreu em sua plenitude.

Figura 1 - Imagens da Capela Nosso Senhor do Bonfim de João de Camargo em 2020.



Fonte: Fotografias dos autores (2020).

Legenda: Da esquerda para direita: escultura aparentemente de bronze representando a cabeça de João de Camargo, localizado em um espaço a céu aberto, na frente da Capela; vista frontal da Capela; vista interna do altar principal da Capela; vista interna da Capela, sentido de quem está saindo.

Salientamos que, paralelamente a história de Nhô João de Camargo, em um período mais ou menos sincrônico, no Rio de Janeiro, Zélio de Moraes estava profetizando e sistematizando, por meio de seus guias³⁶, a religião da Umbanda (TRINDADE, 2014). Acreditamos inclusive que esses

que aqui extrapola o sentido físico de templo, devendo ser compreendido como instituição religiosa.

³⁶ Com maior destaque do Caboclo das Sete Encruzilhadas.

aspectos históricos são capazes de produzir dados comparativos bem interessantes. A propósito, pensamos – para trabalhos futuros –, a possibilidade de aproximações e tensionamentos que reflitam os dois contextos religiosos, através das estruturas sincréticas da diáspora negra africana, relacionadas ao catolicismo e ao espiritismo, apontando nuances que os permeiam.

É preciso, assim, ressaltar, que Zélio Fernandino de Moraes e João de Camargo são sujeitos históricos que ocupavam distintos lugares sociais. O primeiro, em uma cidade mais cosmopolita e socialmente reconhecido, como branco de classe média; e, o segundo, um ex-escravizado, negro, pobre em uma cidade interiorana, mesmo que relativamente próxima à São Paulo.

Justamente com base no apresentado acima, elucidamos o objetivo deste trabalho, que é apresentar um breve panorama histórico da **Capela do Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim da Água Vermelha** e de seu criador. Ao pensar suas relações histórico-sociais, junto à cidade de Sorocaba, observamos não apenas seus aspectos religiosos, mas, principalmente, o que tange ao espaço museal, reconhecendo-a em seu lugar de fato. Espaço de fortes relações: patrimoniais, de memória, de identidade. Mas, sobretudo, um espaço da negritude.

Buscamos, assim, auxiliar na compreensão de que este é um lugar de valorização da cultura negra/afro-diaspórica, na contramão do apagamento histórico, de uma memória racista. Destacamos que este capítulo foi desenvolvido com base em pesquisas bibliográficas somada à visita técnica realizada no dia 14 de fevereiro de 2020, onde fizemos inúmeras observações e fomos atendidos por Ingrid Rabello³⁷, uma das pessoas responsáveis pela manutenção do espaço.

³⁷ Gostaríamos de expressar nossa gratidão aos mantenedores da **Capela do Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim da Água Vermelha** (Associação Espírita e Beneficente Capela do Senhor do Bonfim) durante a nossa visita.

2 HISTÓRIA DE JOÃO DE CAMARGO E A CAPELA DO NOSSO SENHOR BOM JESUS DO BONFIM DA ÁGUA VERMELHA

Como sabemos, há enorme problemática histórico-documental referente à maioria das personagens negras historicizadas, pois seus registros nem sempre são precisos, existindo poucos, inconsistentes ou registros históricos contraditórios. Com Nhô João de Camargo esta realidade não ocorre tão diferente, particularmente, na primeira fase da sua vida.

No entanto, ele deixou um legado documental³⁸ muito amplo e interessante, com relação à segunda fase, como a formação da sua Igreja, de arquitetura singular, além dos objetos que são encontrados no seu interior, sendo de maior evidência, as imagens sacras. Inúmeras fontes documentais históricas atestam a sua trajetória como líder religioso, dentre outras atribuições. João de Camargo inclusive parece como compositor, havendo registros em partituras.

Salientamos ainda, que a tradição oral foi e é demasiadamente importante para o conhecimento de sua história, pois João de Camargo transita entre personagem histórica, imaginada e mítica. Desta forma, reconhecemos todos os documentos, objetos e estruturas deixadas por ele em seu contexto histórico, como um potencial acervo, que poderiam facilmente se configurar em inúmeras coleções/fundos de natureza distintas, como as museológicas, arquivísticas e bibliográficas³⁹.

³⁸ A concepção de documento aqui é apresentada em um aspecto amplo, podendo existirem diversas conotações para o termo, que podem ser, por exemplo, documentos históricos, de arquivo, livros e museália (DODEBEI, 2000).

³⁹ Aqui nos referimos às três principais áreas do conhecimento ligadas à preservação da memória, a Museologia, Arquivologia e Biblioteconomia, que podem ser consideradas áreas irmãs, que dialogam com a Ciência da Informação (SMIT, 2000; ARAÚJO, 2011). Essas questões são melhores desenvolvidas no capítulo deste livro escrito por Diogo Jorge de Melo e Thayron Rodrigues Rangel, intitulado **“Das Três Marias da Ciência da**

Apesar deste fato, devemos mencionar que, em nossa visita técnica, não percebemos a existência de nenhum tratamento informacional e preservacionista específico para com estes documentos. Logo, os mesmos estão dispostos conforme suas circunstâncias contextuais, de seus usos sociais, ou mesmo, sujeitos aos imperativos de seus zeladores, que podem ou não ter consciência do cuidado documental.

Apesar do tratamento leigo em relação ao espaço e ao acervo, observamos que existe um grande zelo pela manutenção do local, estando muito limpo e organizado, mesmo diante do fluxo de pessoas. A nossa interlocutora, durante a visita ao espaço, mostrou grande interesse na preservação dos diversos documentos ali presentes, com destaque para os objetos históricos ligados ao próprio João de Camargo. Todavia, lamentou a perda de materiais, por conta de cuidadores anteriores que não teriam dimensão da importância dos mesmos.

Devemos destacar que averiguamos que existiram intervenções “restaurativas” no acervo, por exemplo, nas imagens que foram produzidas por e no período de Nhô João de Camargo. Estas foram realizadas, aparentemente por leigos, sem uma instrução técnica e normativa característica de um processo de restauro. Tal procedimento, por um lado, manteve aqueles objetos vivos em seu contexto litúrgico, mas sem dúvida os descaracterizaram do seu contexto histórico.

O principal trabalho sobre a história de Nhô João de Camargo foi o realizado por Carlos de Campos e Adolfo Frioli (1999), intitulado **“João de Camargo de Sorocaba: o nascimento de uma religião”**, que inclusive vem servindo de base para diversas pesquisas sobre ele e sua Igreja. Mas não podemos deixar de apontar que muitos pesquisadores escreveram sobre ele, como Florestan Fernandes, em seu livro **“O Negro no Mundo dos Brancos: contribuição para o estudo de um líder Carismático”**; Genésio Machado, em **“João de Camargo e seus milagres”**; Roger Bastide, em

Informação às Marias dos Terreiros afro-diaspóricos: descolonizando a Arquivologia, a Biblioteconomia e a Museologia”.

“Estudos Afro-Brasileiros” e a **“A Macumba Paulista”**, dentre outros (SIMONE, 2018).

Nhô João de Camargo ficou conhecido por diversas adjetivações, como a de missionário, compositor, médium, curandeiro, mágico dos pobres, santo do povo, milagreiro, Papa Negro e preto-velho. Expressões que o caracterizam e o colocam em um *status* de uma representação mítica e imaginada, que se constituiu com base na oralidade e em fatos históricos. Representações materializadas em seu legado, que é a **Capela do Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim da Água Vermelha**⁴⁰. Uma religião que, segundo Simone (2018), congrega cerca de 70.000 devotos e, que é visitada por uma diversidade de pessoas, em busca de aspectos religiosos ou que possuem o desejo de conhecer mais sobre este santuário e a história por trás dele⁴¹.

Historicamente, existem diversas informações sobre o nascimento de João de Camargo, a primeira que ele teria nascido no bairro dos Cocais no Município de Sarapuí no dia 16 de maio de 1858 (CAMPOS; FRIOLI, 1999; SAN'T ANNA, 2013). Outras fontes mencionam que ele nasceu no dia 05 de julho de 1858 ou 1861, sendo filho de uma escravizada da fazenda de propriedade de Camargo Barros em Sapucaí, região de Sorocaba (SÁEZ, 1998).

Sabe-se que seu nome de batismo era **João de Camargo Barros** e ele foi um herdeiro de um legado cultural afro-diaspórico, recebido por meio de sua mãe, Nhá Chica, e dos outros negros com quem conviveu em sua infância e juventude, quando escravizado. Com eles é possível que tenha aprendido sobre processos de cura, benzimentos, uso de ervas medicinais e diversos outros aspectos culturais afro-

⁴⁰ Uma das histórias, sobre a Capela possuir o nome de “Água Vermelha”, pois por volta do ano de 1859, havia em Sorocaba, uma estrada que era chamada de **“Estrada da Água Vermelha”**, pois quando chovia se formava muita lama barrenta e avermelhada. Justamente na parte mais alta desta estrada havia um córrego com o mesmo nome.

⁴¹ Apesar de não mencionar como esses dados foram obtidos, supomos que estes foram estabelecidos com base empírica, através das visitas que ocorrem na Capela.

diaspóricos. Assim, conheceria muitas de suas referências e concepções religiosas, como algumas das entidades, com as quais teve contato, ao longo de sua vida. Sendo – provavelmente – batizado por vontade dos seus senhores e, conseqüentemente, inserido nas doutrinas religiosas do catolicismo, apesar de não ter aprendido a ler, foi capaz de deixar um legado cultural fantástico (SÁEZ, 1998; CAMPOS; FRIOLI, 1999). Como dito, a primeira fase de sua vida foi como escravizado, ficando sobre os cuidados de sua mãe, que trabalhava na casa do senhorio, onde era mucama e cozinheira. Quanto ao seu pai, não temos informações. Segundo San't Anna (2013), João de Camargo viveu até sua adolescência realizando serviços domésticos, inclusive cozinhando.

Apenas mais tarde deixou a casa grande, passando a trabalhar na lavoura. Foi, justamente, neste período de sua vida, que adquiriu seu vício, o alcoolismo, que segundo Simone (2018), curou-se ao assumir sua missão espiritual. Sua alforria só ocorreu com a abolição da escravatura, quando já estava para completar cerca de 30 anos de idade⁴². Então, começou uma vida nova, trabalhando em diversas atividades, como prestador de serviços domésticos de manutenção. Inclusive sabemos que em 1893 se alistou como voluntário no batalhão de paulistas para lutar em Itararé, em defesa do governo (SAN'T ANNA, 2013).

Com relação à sua vida conjugal, sabemos que se casou em 1895, com uma mulher branca, de nome Escolástica do Espírito Santo. No entanto, as condições de vida, o vício por bebida, o fim da paixão e o envolvimento dela com outro homem, contribuíram para o término do seu relacionamento, que durou cerca de cinco anos. Foi justamente após esse período que se iniciou seu chamado religioso, com suas visões mediúnicas. Ainda com relação à Escolástica, ela foi considerada morta, mas esta reapareceu depois da morte de

⁴² Sorocaba foi uma cidade que antecedeu a data oficial da abolição da escravatura, no Natal de 1887. Momento em que foram alforriados 460 escravizados existentes na cidade (SIMONE, 2018).

João de Camargo, reivindicando a sua herança (SAN'T ANNA, 2013; SIMONE, 2018).

Com relação ao seu chamado espiritual, ele costumava rezar na capelinha do menino Alfredinho⁴³ perto do riacho da Água Vermelha; esta era uma criança que aos oito anos havia morrido naquele local, vítima de um acidente com cavalo. Ao ficar pendurado, pelo pé, na sela do cavalo, foi arrastado até a sua morte e, posteriormente, foi considerado milagroso. O cavalo

[...] o arrastou por todo canto, deixando um rastro de sangue por onde passou e que escorria para o riacho, "fazendo nascer com sua imolação, o córrego da Água Vermelha, fonte de vida muitos anos depois"⁴⁴ (SIMONE, 1998, s.p.).

Foi justamente em um momento de suas rezas que Nhô João de Camargo começou a ter visões deste menino e recebeu as instruções sobre a construção de sua Igreja (SAN'T ANNA, 2013; SIMONE, 2018).

Um outro ocorrido histórico, que marcou a trajetória de Nhô João, foi a epidemia de febre amarela, que assolou a cidade em 1899. Nesse contexto, a cultura popular associou o término da epidemia ao **Monsenhor João Soares do Amaral**. Um padre que se dedicou aos doentes e desvalidos, que em 1900, na segunda onda do surto da febre amarela, trouxe da Capela de Aparecidinha de Sorocaba, a imagem de Nossa Senhora Aparecida e fez uma oração, na frente da Igreja Matriz, pedindo o fim da epidemia⁴⁵. Ele faleceu em 21 de fevereiro de 1900, vítima de febre amarela, mas parece que

⁴³ Conhecida também como a Cruz de Alfredinho ou Capelinha do Negro André, nome do escravizado que encontrou o corpo de Alfredinho.

⁴⁴ A citação dentro desta citação se refere a um trecho do livro de Campos e Frioli (1999, p. 120).

⁴⁵ Sabe-se, no entanto, que ocorrem medidas sanitárias realizadas principalmente pelo médico Emilio Ribas (DALL'AVA; MOTA, 2015; SIMONE, 2018).

sua devoção acabou ficando marcada no imaginário social. Tal atuação histórica possui grande relevância, pois o Monsenhor João Soares se tornaria um dos principais guias espirituais de Nhô João de Camargo.

Conta-se que em uma noite de 1906, João de Camargo estava bebendo e foi acender velas na Cruz de Alfredinho e lá adormeceu, sendo acordado pelo brilho de um relâmpago e o som de um trovão, quando teve sua revelação. Uma voz de uma linda mulher, que se encontrava envolvida por um brilho lhe disse, “Ainda continuas a desobedecer-me? Será que não entendes? Será que não queres mesmo cumprir as ordens que trago do Altíssimo? Vamos, João!” (SAN’T ANNA, 2013, p. 75). Ela prosseguiu falando “Vamos, João, põe fora essa garrafa! Prepara-te para receber a incumbência de uma missão para a qual foste eleito pela bondade e misericórdia de Deus” (SAN’T ANNA, 2013, p. 75).

Ela teria falado, ainda, que quem o levava a acender aquelas velas, era ela, preparando-lhe para sua missão. Em seguida, o mandou subir na Serra de São Francisco, onde prosseguiu com a sua revelação. Lá, recebeu a instrução de erguer uma Igreja perto do riacho da Água Vermelha. Nessas revelações, Nhô João foi capaz de identificar quatro aparições distintas: a do menino Alfredinho, a da mulher, Nossa Senhora da Aparecida, e de São Benedito, que chamava de *Rongondongo*⁴⁶ e que se transmutava no Monsenhor João Soares do Amaral. Deste processo, a capela foi erguida em 1907, em um terreno doado por seu primo Pedro de Camargo e sua esposa Maria Rosa. Nesse local surgiu um complexo social, que se transformaria em uma vila, ou como falaremos mais a frente, em um **quilombo urbano**.

⁴⁶ Segundo Florestan Fernandes (2013), essa nomenclatura parece ser uma influência *bantu*, *cambinda*: “[...] há outros elementos, como os nomes africanos com que designava os santos, quando entre os iniciados, como acontece com São Benedito, o qual ele chamava de Rogondongo. Até agora, este santo era conhecido apenas por Lindongo, conforme registra João do Rio” (FERNANDES, 2013, p. 229-230).

A **Capela do Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim da Água Vermelha** se estruturou como uma religião simples na aparência e na prática, mas alicerçada numa grande diversidade cultural, como proferido por Campos e Frioli (1999). Sobressaem as influências das religiões afro-diaspóricas, as do catolicismo e, posteriormente, as do Kardecismo. Estes autores inclusive ressaltam, que

A Capela é dedicada ao Bom Jesus do Bonfim, que na verdade é transunto de Oxalá. Em sua constituição há sete portas, que se referem a sétima Linha das Almas da Umbanda, referente aos pretos velhos, espíritos dos africanos” (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 233).

Dentre outras inferências.

3 A CAPELA DO NOSSO SENHOR BOM JESUS DO BONFIM DA ÁGUA VERMELHA

Segundo San't Anna (2013), a ideia de Igreja reporta um caráter misterioso ou místico, em um sentido de congregação ou egrégora de seres sagrados e a **Capela do Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim da Água Vermelha**, sem dúvidas, não foge a esta concepção, principalmente, por João de Camargo praticar o que este autor entende como profetismo religioso. Pelo fato de João de Camargo se sentir chamado para o desenvolvimento de “[...] uma missão que o transcendia de sua condição social de ex-escravo e de mero curandeiro” (SAN'T ANNA, 2013, p. 81).

Desta forma, entende-se que a Igreja de Nhô João se constituiu como um **quilombo urbano**, por ser uma congregação negra sobre uma liderança carismática, que se instalou no entorno da Capela. Um quilombo extemporâneo, constituído em um espaço diferenciado, mas que não se fechou a sua etnoculturalidade e que assim agregou outras contribuições socioculturais. Um lugar onde Nhô João é mais conhecido como Pai João e assume analogamente a função

de um pai de santo, ou de um preto-velho: “[...] Ele é o baba, o pai da comunidade de ex-escravos que não tinham um rumo certo na vida e que ali, em sua companhia, descobriram a sua missão e passaram a ser colaboradores diretos [...]” (SAN’T ANNA, 2013, p. 82).

Com o tempo, esse **quilombo urbano** foi se tornando um epicentro de outros bairros vizinhos de predominância negra, o que gerou núcleos residenciais próximos. Neste sentido, a presença de João de Camargo era o centro, e estimulava a circulação, pois na Capela transitavam centenas de pessoas. Segundo San’t Anna (2013), esse caráter de **quilombo urbano** só teve seu fim com a morte de João de Camargo e, quando a sua ex-mulher reclamou seu direito à herança. Nesse momento, a comunidade foi forçada a abandonar as casas no entorno da Capela, para que não a perdessem. Uma escolha que, sem dúvidas, preservou a Capela, mas desestruturou toda a sociabilidade ali existente.

Em sua igreja, Nhô João recebia todos que o procurassem sem qualquer distinção. Ele costumeiramente se posicionava sob o altar, atendendo a todos, ficando em transe “[...] para cada um recebia do sábio de Deus, a mensagem adequada para aquele aflito, doente ou simplesmente alguém à procura do bom conselho” (SAN’T ANNA, 2013, p. 85).

Podemos também evidenciar que neste lugar sagrado, no período de Nhô João, aconteciam festas em devoção dos santos ao longo do ano, sempre muito animadas pela banda, formada por ele, e que tocavam, inclusive, muitas de suas composições. Também sabemos que ele manteve uma escola mista, que atendia a comunidade e a todos que quisessem estudar.

Seguindo orientações jurídicas, com o intuito de acabar com as perseguições de seus adversários⁴⁷, foi criada a

⁴⁷ A história aponta que seu principal adversário era a Igreja Católica, que gerou diversas perseguições. Como acusações que levou a João de Camargo a ser preso por curandeirismo em 1913, mas conseguiu absolvição. Devido a isto, foi criada a Associação Espírita. Um fato corriqueiro, relacionado aos diversos terreiros de Umbanda, que acabaram se

Associação Espírita e Beneficente Capela do Senhor do Bonfim, em 01 de fevereiro de 1921, que segundo San't Anna (2013), foi um flerte com o **Kardecismo**, que facilitou a inserção de características do espiritismo europeu no culto.

De acordo com nossa percepção, pensamos que esta aproximação permitiu a instauração de um outro poder, que até hoje está à frente deste santuário e que demarcou inclusive a transição de uma representação e um domínio cultural essencialmente negro para uma representação mais embranquecida. Lembramos que a **Capela do Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim da Água Vermelha** é administrada por uma congregação essencialmente masculina, que atualmente parece estar se abrindo.

No presente momento, ninguém realiza rituais de consultas, passes ou atendimentos mediúnicos no local. Destacamos a existência de avisos proibindo que ocorram incorporações e passes espirituais no recinto. Todavia, sabemos que – em um passado recente – um médium, ligado ao kardecismo, dava atendimento em uma das salas laterais à nave da Igreja.

4 CONSIDERAÇÕES MUSEAIS E DESCRIÇÃO DA CAPELA DO NOSSO SENHOR BOM JESUS DO BONFIM DA ÁGUA VERMELHA

Como a **Capela do Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim da Água Vermelha** é detentora de diversos aspectos simbólicos e diversos documentos de distintas naturezas, principalmente museálias, ela pode ser facilmente descrita e entendida como um espaço essencialmente museal. Logo, neste item, faremos uma descrição espacial e, conseqüentemente, destacaremos alguns objetos (que consideramos documentos museológicos), que estão presentes neste espaço, assim como destacaremos possíveis relações museais e simbólicas observadas no espaço.

aproximando do Kardecismo, como uma estratégia de proteção contra perseguições. Embora as duas religiões fossem espíritas, as de matriz negra sofreram diretamente as conseqüências do racismo religioso.

Esta Capela é composta por diversos ambientes, mas o mais importante é a “nave principal” (Figura 1). Atrás dela, temos mais dois salões, dispostos como uma sacristia, e ao lado esquerdo mais um salão, que dá acesso a outros recintos que são restritos à visitação. Este salão esquerdo também faz contato com um outro grande salão, estruturado para orações, e fica em uma área na frente da área principal da Capela. Este dá acesso às salas menores, onde funcionam um escritório e um pequeno recinto, onde o médium citado anteriormente fazia seus atendimentos. Destacamos ainda, que na frente da Capela existe um pátio e que na frente dele temos a área do velário, dois banheiros e uma área arborizada, organizada como uma praça, cercada, onde temos o monumento com a escultura da cabeça de João de Camargo (Figura 1).

Dentro da capela, é notável a grande quantidade de imagens sacras, sendo elas associadas a diversos contextos religiosos, intercalando-se imagens católicas e de entidades ligadas às religiões afro-diaspóricas, como caboclos, pretos velhos, erês ou ibejis (crianças espirituais), ciganos e até orixás e malandros (Figura 2). Inclusive, perguntamos se existiam imagens de exus no espaço, e nos foi respondido que existiam, porém, ficavam em um recinto em que os visitantes não têm acesso. Nesta sala, também ficariam algumas firmezas espirituais do santuário.

Notamos a existência de alguns avisos no recinto. O primeiro, informando que a instituição não aceitava doações de imagens, o que nos leva a crer que, muitas delas podem ter sido doadas ou deixadas por fiéis, no passado.

Outro destaque é que nas imagens das crianças espirituais, também nominados erês ou ibejis, encontravam-se juntas às de Cosme e Damião, santos católicos que foram sincretizados com estas entidades, inclusive com a representação de Dom Um⁴⁸. Também observamos a

⁴⁸ Nas tradições afro-diaspóricas, principalmente nos segmentos autonominados de Umbanda, foi agregado à imagem católica dos santos Cosme e Damião, um terceiro irmão, que é denominado de Dom Um.

presença de oferendas de doces, constando um segundo aviso, o de que eles aceitavam doações deles.

Também em relação à devoção às entidades infantis, encontramos dispostas em diversas partes da Capela as imagens e quadros de crianças milagrosas, como a **Menina Izildinha** e **Julieta**, a santinha de Sorocaba. Não conseguimos visualizar referências ao **Menino Alfredinho**, mas sabemos que existe foto de João de Camargo na frente da sua capelinha.

No altar principal devemos relatar a presença de uma imagem sacra que representa a **Santíssima Trindade**, que se encontra na parte mais alta. Abaixo dela, uma imagem de **Nossa Senhora Auxiliadora**, seguida de três imagens extremamente relevantes para o espaço – ao centro, uma imagem de **Nosso Senhor do Bonfim**, ao seu lado esquerdo, a de **Nossa Senhora de Aparecida**, ambas feitas em argila (Confeccionadas no período de Nhô João) e, do lado direito uma imagem mais típica de **Nosso Senhor do Bonfim**.

Sobre este altar, temos a imagem de João de Camargo, quase que em escala natural, sentada em sua posição mais característica e com uma fita vermelha larga, que os fiéis costumam tocar, no momento de suas orações. Ao longo deste espaço nos foram mostradas outras imagens que remetem ao período de Nhô João, como o **Cristo em pé – negro** –, segurando um lírio branco e o **Cristo sentado**, com uma cruz e um cajado de cana (Figura 3).

Também devemos destacar que na “nave principal”, ao lado esquerdo de quem entra, existe uma pia, que libera água provavelmente de uma fonte, onde os fiéis enchem garrafas e bebem dessa água, por acreditarem ter propriedades milagrosas (Figura 4). Do outro lado, um pouco mais a frente, existe uma bancada pequena, sob a forma de uma caixa, para que sejam escritos pedidos e agradecimentos.

Diversas são as lendas e histórias sobre este terceiro irmão, supostamente mais novo.

Figura 2 - Diversidade de imagens sacras. Capela do Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim da Água Vermelha.



Fonte: Fotografias dos autores (2020).

Legenda: Da esquerda para direita: agregado de imagens relacionadas a entidades afro-diaspóricas, em destaque, a imagem do orixá Oxum em amarelo e de Jesus Cristo como Oxalá ao seu lado, característico da Umbanda; diversas imagens de pretos velho; imagem de Jesus Cristo e na frente imagens de Cosme, Damião, Dom Um e erês; imagem de Santa Sarah Kali acompanhada por diversas imagens de ciganos.

Não identificamos nenhuma proposição em um sentido expográfico, como painéis explicativos, contando a história, explicando ou valorizando o espaço ou sobre o próprio João de Camargo, assim como as justaposições dos objetos parecem postas aleatoriamente ou em uma disposição de culto, com agregações de afinidades. Também não observamos placas comemorativas a não ser algumas que mostram relações com outras congregações religiosas.

Existem poucas explicações de símbolos, como os deixados pelo próprio João de Camargo, como um quadrinho que explica uma liturgia simbólica de mosaicos. Menciona que, na entrada, existe um conjunto de quatro mosaicos, cada um com uma estrela. O primeiro, representa a meditação sobre o primeiro mistério, sob o qual, se deve fazer pedidos para as atividades diárias, de trabalho e estudo. Este mosaico é denominado **“Coração de Jesus e Maria”**.

Figura 3 - Nhô João de Camargo, Cristo de pé com o lírio, Cristo sentado, com cruz e cajado de cana.



Fonte: Fotografias dos autores (2020).

Legenda: Da esquerda para direita: altar principal da **Capela do Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim da Água Vermelha**; imagem de Nhô João de Camargo em escala quase natural com fita vermelha; imagem do Cristo de pé com o lírio; imagem de Cristo sentado, com cruz e cajado de cana.

O segundo seria um mosaico com uma estrela, solitária, sob o qual se deve meditar a respeito do segundo mistério e, deve-se fazer pedidos sobre atividades da vida social e familiar. Tal mosaico é denominado **“Bom Jesus Oxalá do Bonfim e Nossa Senhora das Graças”**⁴⁹. O último símbolo consiste em um mosaico vermelho e se refere ao terceiro mistério; sobre ele se deve fazer pedidos de saúde e bem-estar. Este mosaico é denominado **“São Jorge – Ogum, São Roque e Nossa Senhora das Dores”**.

Cabe destacar que além das imagens sacras, existem diversos quadros com fotos antigas, reportagem de jornais e diversas pinturas. Também existem diversos objetos históricos, como os dispostos em uma vitrine, no salão ao lado da nave principal, que esboça uma intencionalidade expográfica existente no local.

⁴⁹ Acreditamos que era para estar escrito Nossa Senhora das Graças.

Dispostos na vitrine, um estandarte e diversos instrumentos musicais, que nos passa a percepção de que eram os artefatos referentes à banda criada por João de Camargo, conforme fotografia antiga ali presente. No entanto, não existem maiores explicações (Figura 4).

Figura 4 - Pia com água supostamente milagrosa, estandarte e fotografia, referente a banda criada por João de Camargo.



Fonte: Fotografias dos autores (2020).

Legenda: da esquerda para direita: pia com água supostamente milagrosa, utilizada pelos fiéis; vitrine com diversos instrumentos musicais, estandarte e fotografia, referente a banda criada por João de Camargo.

Todas as justaposições espaciais apresentadas para a **Capela do Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim da Água Vermelha** nos demonstram que estas modificações estão de acordo com a prática religiosa de seus fiéis e dirigentes, existindo uma disposição que transita entre espaços sacros católicos e de terreiros. Isso nos remete diretamente às estruturas presentes nos antigos Gabinetes de Curiosidades no século XVI (LOUREIRO; FURTADO; SILVA, 2007), que continham uma diversidade de objetos dispostos em todos os espaços possíveis e, *a priori*, com uma organização pouco

reconhecível. Então, nos cabe aqui questionar: por que razão esse santuário ainda não é visto como um espaço museal?

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao encerrarmos a nossa visita, quando já estávamos na calçada, de saída, observando o monumento dedicado ao João de Camargo, localizado na praça externa, uma cena nos chamou bastante atenção. Um rapaz, com roupa de estudante, ao passar por nós, também naquela calçada, cumprimentou o monumento, falando “boa tarde João”. Ou melhor, o rapaz saudou à representação simbólica de João de Camargo. Tal cena nos deixou bastante reflexivos. Percebemos, naquele momento, o quanto Nhô João de Camargo está vivo e ativo, naquele contexto social, como os mortos-viventes das culturas afro diaspóricas (RAMOSE, 1999, 2002).

Logo, as relações imaginadas dessa comunidade estão postas, relacionalmente, com Nhô João de Camargo. Fato este que, sob nosso ponto de vista é um aspecto importantíssimo, que nos conduz a pensar numa concepção de musealidade⁵⁰ presente nesta Igreja, reconhecendo as existências de importantes relações patrimoniais, mas principalmente relações fratrimoniais⁵¹, de trânsitos dos corpos, com nosso passado, memória, imaginário, materialidade, imaterialidade e sentidos.

⁵⁰ Conforme apresentado por Soares (2012) com base em diversos autores, musealidade seria o valor não material, ou o significado atrelado a um objeto, nos dando o motivo para a sua musealização. Uma resignificação que permite que estas museália se mantenham nos seus contextos museais/museológicos. Também compreendida como o ato de produzir objetos inalienados e inalienáveis, representar o irrepresentável, e entendida sociologicamente como um consenso dentre os grupos humanos, que lhes conferem seu caráter simbólico.

⁵¹ Termo apresentado por Mario Chagas (2003, 2016) e desenvolvido por Melo (2020) em um sentido de relações afetivas mais horizontais ao se pensar em processo patrimoniais. Ela é também uma tentativa de rompimento com a semântica do termo “patrimônio” considerado altamente machista e colonial.

Neste contexto, entendemos que a **Capela do Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim da Água Vermelha**, apesar de normalmente pensada como um santuário, um território sacro, ou até como um ponto turístico, ela é claramente um lugar de memória (NORA, 1993). Funciona como um museu, onde a história ou o mito⁵² de João de Camargo é mantido vivo e, assim, permanece ativo no social. Talvez, apontar esse lugar como um espaço museal soe um pouco redundante, mas a intencionalidade desse ato, logo deste trabalho, é evidenciar as epistemes que atravessam este lugar, demarcando o fio da memória afro-diaspórica⁵³. Principalmente, para que este espaço seja amplamente entendido como um lugar de memória e de resistência da cultura negra e afro-diaspóricas, que demarca um quilombo urbano e atesta a existência de um homem negro, que nasceu escravizado e teve uma trajetória de vida demasiadamente interessante e singular.

Sabemos que este lugar ainda é um local de comemorações festivas, inclusive com relação ao movimento negro e, que recebe apoio de diversas instituições afro-religiosas. Mas gostaríamos de evidenciar o que a corporeidade e a imagem de João de Camargo demarcam e, não deixa esquecer, que este território, que esta Capela, foi construída e mantida ao longo da história, por negros, sendo até reconhecida como o núcleo principal de um quilombo urbano.

No entanto, não devemos, ingenuamente, acreditar que não houveram apagamentos, infelizmente, produzidos pelos contextos racistas, sob os resquícios coloniais da nossa sociedade. Logo, destacamos que a marca da negritude

⁵² Como Simone (2018) apresentou em seu trabalho.

⁵³ É importante registrar que, a Casa onde foi fundada a Umbanda na cidade de São Gonçalo, no Rio de Janeiro, foi demolida em 2011, não havendo esforços por parte do governo, no que se refere à manutenção daquele lugar de memória. Assim, a **Capela do Nosso Senhor Jesus do Bonfim da Água Vermelha**, configura-se mesmo como um patrimônio, remanescente das religiões afro-diaspóricas, sincréticas, anteriores à Umbanda.

precisa ser evidenciada neste espaço, como episteme afro-diaspórica, imaginário e corporeidade.

Lembramos que um tratamento museológico mais especializado seria apenas para complementações. Por meio de agentes facilitadores de comunicação e conservação, para orientação e/ou tratamento do acervo e dos inúmeros documentos ali encontrados, principalmente as museálias. No entanto, de maneira alguma, este processo seria a essência museal da qual estamos tratando. O caráter museal está presente enquanto ente, uma aura, justaposta pela materialização histórica, existente no espaço e, principalmente, pelas relações humanas que ali habitam. Suas corporeidades, materialidades e suas interações com o mundo invisível, das entidades, divindades e santidades – de sua história –, e apresentam-se nas dinâmicas, usos e laços com o espaço.

Devemos, por fim, frisar que eleger e demonstrar a musealidade em espaços não convencionados como museus, nos favorece em processos de reintegração com as epistemes que foram massacradas pelas estratégias de dominação colonial. Possibilitam, desta forma, processos de descolonização, particularmente, quando estes lugares estão ligados a contextos culturais que historicamente foram subalternizados, apagados e inferiorizados. Como no caso em questão, cujas culturas da negritude afro-diaspórica, foram marginalizadas diante dos processos racistas de nossa sociedade. Desta forma, reivindicar a musealidade da **Capela do Nosso Senhor Bom Jesus do Bonfim das Águas Vermelhas** é um ato decolonial, no sentido de reempossar o *status* ôntico perdido, revitalizando e injetando potencialidades para esses espaços e suas relações.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. Ciência da Informação, Biblioteconomia, Arquivologia e Museologia: relações institucionais e teóricas. **Encontros Bibli: Revista Eletrônica de Biblioteconomia e Ciência da Informação**, Florianópolis, v. 16, n. 31, p. 110-130, 2011.

CAMPOS, Carlos; FRIOLI, Adolfo. **João de Camargo de Sorocaba: o nascimento de uma religião**. São Paulo: Editora Senac, 1999.

CHAGAS, Mario de Souza. **A imaginação museal: museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro**. 307 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

CHAGAS, Mario de Souza. Patrimônio é o caminho das formigas... *In*: CASTRO, Maurício Barros de; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos (Org.). **Relações raciais e políticas de patrimônio**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2016. p. 141-163. (Coleção Museu Afrodigital Rio).

DALL'AVA, João Paulo & MOTA, André. A gripe espanhola em Sorocaba e o caso da fábrica Santa Rosália, 1918: contribuições da história local ao estudo das epidemias no Brasil. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 429-446, 2017.

DIAS, Thamyres. "A Casa onde foi fundada a Umbanda, em São Gonçalo, será destruída esta semana. **Jornal O Extra**, 02/10/2011. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/casa-onde-foi-fundada-umbanda-em-sao-goncalo-sera-demolidada-esta-semana-2682118.html>. Acesso em: 25 fev. 2021.

DODEBEI, Vera Lúcia Doyle. Construindo o conceito de documento. *In*: LIMA, Diana Farjalla et al. **Interdiscursos da Ciência da Informação: Arte, Museu e Imagem**. Rio de Janeiro; Brasília: IBICT/DEP/DDI, 2000. p. 59-66.

DOMINGUES, Ângela. Para um melhor conhecimento dos domínios coloniais: a constituição de redes de informação no Império português em finais do Setecentos. **História, Ciência, Saúde, Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 6, p. 823-838, 2001. (Suplemento).

DUSSEL, Enrique. Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. **Tabula Rasa**, Bogotá, v. 9, p. 153-197, 2008.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global, 2013.

GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios; epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

LOUREIRO, Maria Lucia de Niemeyer Matheus; FURTADO, Janaína Lacerda; SILVA, Sabrina Damasceno. **Dos livros às coisas**: museus, coleções e representações do conhecimento científico, 7. In: VII Encontro Nacional em Pesquisa em Ciência da Informação, **Anais...** Salvador, 2017.

MELO, Diogo Jorge de. **Festas de Encantarias**: as religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, um olhar fratrimonial em Museologia. 269 f. Tese (Doutorado em Museologia) – Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e Museu de Astronomia e Ciências Afins, Rio de Janeiro, 2020.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**: revista do programa de estudos pós-graduados de História, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999.

RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (Ed.). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002. p. 324-330.

RUFINO, Luiz. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. 231 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SÀEZ, Óscar Calavia. João de Camargo: sincretismo e identidades. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 16, n. 24, p. 138-153, 1998.

SAN'T ANNA, Sílvio Luiz. **Transcatolicidades**: contribuições a sociodiversidade brasileira. 228 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMONE, Karen Alessandra. Ybysoroc: um homem, uma capela e uma religião. **Revista Primus Vitam**, São Paulo, n. 11, p. [1-20], jan./jun. 2018.

SMIT, Johana W. Arquivologia, Biblioteconomia - O que agrega estas atividades profissionais e o que separa? **Revista Brasileira de Biblioteconomia e Documentação**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 27-36, 2000.

SOARES, César Bruno Brulon. Magia, musealidade e musealização: conhecimento local e construção de sentido no Opô Afonjá. **Revista Musear**, Ouro Preto, v. 1, n. 1, p. 61-75, jun. 2012.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **História da Umbanda no Brasil**. Limeira, São Paulo: Editora do Conhecimento, 2014.

A IMPORTÂNCIA DAS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE PARA A DIFUSÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Luciano Araujo Monteiro

1 INTRODUÇÃO

O objetivo desse estudo é apresentar as ideologias sociais contidas na Teologia da Libertação, movimento inserido no Brasil na década de 1960, como uma forma de trazer à tona o discurso de mobilização das massas excluídas, a fim de que elas, por meio da união, pudessem exercer mudanças na sociedade brasileira, havendo engajamento no âmbito político. Todavia, nesta visão ideológica, torna-se necessário deixar de lado uma visão clássica da Igreja Católica Apostólica Romana, como porta voz da felicidade após a morte. Para este fim, também são mostrados aspectos que ilustram a visão conservadora da Igreja. Ao levarmos em conta as constantes situações de intolerância religiosa que ocorrem em nosso país, este tema de estudo se torna justificado.

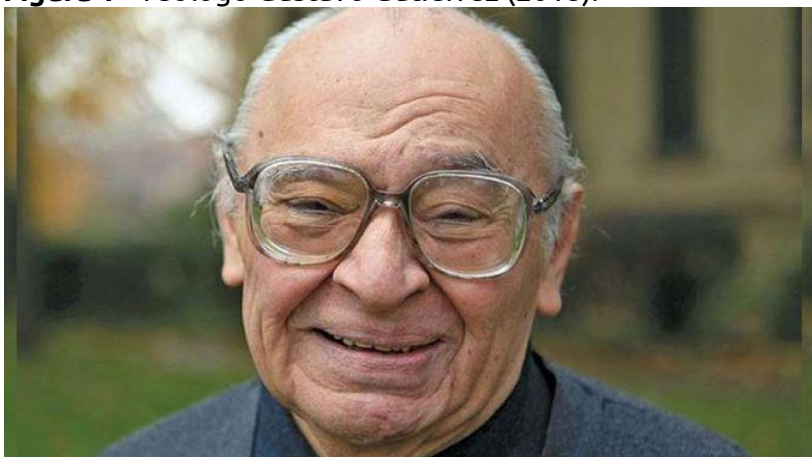
No intuito de desenvolver este trabalho, foram utilizadas fontes orais, isto é, entrevistas veiculadas em rádio e em *sites* e fontes secundárias, ou seja, livros de autores contemporâneos, sendo que, o recorte temporal abrange o decênio de 1910 e o intervalo entre as décadas de 1960 até 2009 (ano da fonte de pesquisa mais atual utilizada).

A Teologia da Libertação é uma doutrina que visa combater a exclusão social vigente nos meios de produção, por sua vez, influenciada pelo imperialismo das nações europeias e dos EUA, nos países subdesenvolvidos. Este movimento, conforme disse o próprio Leonardo Boff [nome de batismo: Genésio Darci Boff] em entrevista ao canal Aparecida, não desejava romper com a Igreja, mas sim, almejava reformar a instituição, para que ela estivesse a serviço do povo. Em outras palavras, é um erro confundir essa Teologia com uma nova religião por não se atentar em

observá-la como uma vertente do Cristianismo, conforme informa o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez (2008; Figura 1), precursor desse ensinamento na América Latina. Segundo este teólogo, a Teologia da Libertação

“é uma tentativa de compreender a fé a partir da práxis histórica, libertadora e subversiva dos pobres deste mundo, das classes exploradas, das raças desprezadas, das culturas marginalizadas. Ela nasce da inquietante esperança de libertação” (GUTIÉRREZ, 1981, p. 58 *apud* DELGADO; PASSOS, 2014, p. 122-123).

Figura 1 - Teólogo Gustavo Gutiérrez (2018).



Fonte: <https://perpetuosocorrojp.com.br/v2/2018/08/21/padre-gustavo-gutierrez-recebe-reconhecimento-do-estado-peruano/>.

2 DIVERGÊNCIAS ENTRE TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E UMA IGREJA CONSERVADORA

Essa teologia concede voz aos excluídos como indígenas, mulheres, pobres e, como disse Boff em entrevista: “a libertação não é só na sociedade, mas também na Igreja, tornando-se um espaço de acolhida. Ela também deve animar os processos sociais e ser boa”. Porém, há setores

reacionários na própria instituição, os chamados Carismáticos Católicos, dentre eles, destacam-se os Cruzados de Cristo, em termos de grande intolerância. Há também a corrupção entre os religiosos, conforme nos lembra Boff, ao comentar sobre a venda de documentos pertencentes ao Vaticano por membros do clero católico.

É possível lembrar também da censura exercida sobre os teólogos da libertação, no pontificado de João Paulo II, dentre eles Boff, que, nos anos 1980 sofreu um processo inquisitorial, no qual foi condenado ao silêncio obsequioso, ou seja, este ficou proibido de lecionar, dar entrevistas, publicar livros e foi afastado de seu cargo de coordenador editorial, pela Editora Vozes.

Durante esta pesquisa, foi evidenciado que há outros entraves que separam a Igreja da população, como o fato do celibato clerical, o qual desestimula bons indivíduos a aderirem à vida religiosa, além do fato das mulheres, parcela significativa dos fiéis, não terem espaço para prosseguir na instituição, havendo impedimento para que se tornem bispas ou papas.

Na primeira metade do século XX, houve duas propostas de Igreja no Brasil, uma defendida pelo arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme, de cunho conservador por colocar o povo em condição de tutela e outra exposta pelo padre Júlio Maria, que permitia maior participação popular, a partir de um melhor entendimento da realidade brasileira. É importante lembrar isso, pois é um exemplo de que sempre houve vozes dissonantes na Igreja (DELGADO; PASSOS, 2014), assim como ainda há na atualidade. Devido ao grande apoio eclesiástico, a primeira proposta venceu. Com isso, foi elaborada a Carta Pastoral (1916), que resultou num intenso distanciamento das classes populares, e aproximou a Igreja dos latifundiários, classe média e do governo, inclusive dos militares na década de 1960. Sua doutrina passou a reafirmar os dogmas por meio da intensificação do ensino religioso, posiciona-se contra as demais religiões e atividades de caráter comunista. Por isso, a Teologia da Libertação sofreu

discriminação, pois, nessa Teologia, também se percebe a utilização de ideias marxistas, como o uso do trabalho tendo o fator humanizante, em decorrência da transformação da natureza, visando construir uma sociedade melhor, como ilustra Francisco Catão (1987).

No pontificado de João XXIII, houve a convocação para o Concílio Vaticano II, que durou entre 1962-65, que visou abrir maiores discussões sobre as dificuldades impostas aos menos favorecidos, em virtude das desigualdades sociais. Porém, no período estudado, percebe-se certo conservadorismo, no sentido em que as transformações sociais devem ser realizadas pela elite, assim como no âmbito trabalhista, por meio do patronato. O que permite pensar num estímulo ao paternalismo, pois, os excluídos deveriam esperar passivamente por mudanças em sua própria condição de vida, executados por setores dirigentes (DELGADO; PASSOS, 2014).

3 O PAPEL DAS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE

As Comunidades Eclesiais de Base (CEB) surgiram na década de 1960, nas quais o evangelho foi difundido conforme a realidade social do excluído. Todavia, num estágio mais avançado de evangelização, o fiel era estimulado a questionar a organização social e a se incorporar em sindicatos, associações de bairro, partido político, dentre outras organizações. Ademais, por meio das CEBs, os fieis ganharam mais participação na comunidade que fazem parte, o que não ocorreu numa Igreja altamente hierarquizada, como a Católica (BOFF, 1982). Frei Betto nos mostra a essência das Comunidades Eclesiais de Base:

São comunidades, porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma Igreja e moram na mesma região. São eclesiais, porque congregadas na Igreja, como núcleos básicos de comunidade de fé. São de base, porque integradas por pessoas que trabalham com as próprias

mãos (classes populares): donas-de-casa, operários, subempregados, aposentados, jovens e empregados dos setores de serviços, na periferia urbana; na zona rural, assalariados agrícolas, posseiros, pequenos proprietários, arrendatários, peões, e seus familiares. Há também comunidades indígenas. (FREI BETTO, 1981, p. 17).

As Comunidades Eclesiais foram influenciadas pelos pensamentos pedagógicos de Paulo Freire e apoiavam o movimento operário em suas reivindicações, assim como os sindicatos que defendiam os interesses dessa categoria, incentivando paralisações (FREI BETTO, 1981). Isto é, nas CEBs, discutia-se sobre toda forma de adversidade, dentre elas: desemprego, baixos salários etc. (BOFF, 1982). Não é por acaso que o movimento cresceu na época da Ditadura Militar Brasileira, período de grande concentração de renda nas mãos de uma minoria. Tais ideias eram vistas pelos governantes daquele período como atos subversivos e, em decorrência disso, houve perseguições dentro das Comunidades Eclesiais, que culminaram com prisões, torturas e mortes de alguns de seus membros (FREI BETTO, 1981). Mesmo assim, as CEBs, continuaram recebendo adeptos e, se os militares tiveram autonomia para extinguir os partidos políticos, não podiam fazer o mesmo no seio eclesiástico, assim os representantes dessas Comunidades não podiam ser substituídos por indivíduos pró-ditadura. A historiadora Lucilia de Almeida Neves Delgado e o pedagogo Mauro Passos também afirmam a força política existente dentro das CEBs no período militar:

Durante o regime militar, as CEBs resistiram às imposições e tornaram-se espaços para que os grupos pudessem se expressar religiosa e politicamente. Ao longo desse período, a luta pelos direitos civis, o compromisso com os direitos

humanos e a denúncia contra as torturas cresceram consideravelmente. O palco de debates e mobilizações contra a injustiça social e a doutrina de segurança nacional, particularmente depois do AI-5⁵⁴, eram as CEBs. Diversas vozes e mobilizações resistiram às imposições. A contribuição das CEBs se fazia sentir nas denúncias de violência no campo, nas fábricas e no movimento estudantil. Diversos grupos que não tinham outro espaço integraram-se na pastoral popular, contribuindo, com suas experiências, para mudanças qualitativas na sociedade brasileira e para o restabelecimento dos direitos políticos (DELGADO; PASSOS, 2014, p. 124).

Durante as atividades pedagógicas, as pessoas aprendiam a não esperar pela iniciativa de políticos, no intuito de resolver questões sociais, assim, os membros das CEBs passaram a agir do micro ao macro, ou seja, difundiram o conhecimento utilizando a realidade cotidiana e simbólica das camadas populares, indo para atos de politização mais complexos, na linguagem Freiriana, essa prática ficou conhecida por Círculos Concêntricos. Para facilitar o entendimento, há o exemplo da dona de casa que toma consciência de que é um abuso o fato dela não possuir água em seu bairro, o que provoca posteriormente um movimento de contestação, em conjunto com a comunidade na qual ela está inserida, a fim de resolver tal problema.

É importante também ressaltar o fato de que o Partido dos Trabalhadores (PT) nasceu no seio das CEBs, incorporando as teses de conscientização da população, criticando as mazelas sociais, tanto que, conforme foi

⁵⁴ Ato Institucional n.º 5 – Criado no governo de Arthur da Costa e Silva [1967-69], porém, foi utilizado no governo de Emílio G. Médici [1969-74]. Tratou-se de um momento de intensificação da violência de Estado contra seus opositores.

evidenciado, o PT agregou pessoas pertencentes às Comunidades Eclesiais de Base em sua estrutura (CAMURÇA, 2007). Além disso, elas tiveram poder para eleger deputados estaduais e federais (FREI BETTO, 1981). As CEBs tiveram grande aceitação entre os habitantes do campo, pois, para eles, o discurso religioso é algo sagrado, além deles sofrerem com a opressão do latifúndio, em decorrência da falta de iniciativas do Estado em solucionar os entraves do campo. Assim como a mecanização dos meios de produção, por parte das multinacionais, que acabam em termos de concorrência com o pequeno agricultor. Ademais, há os intermediários, que compram os gêneros agrícolas dos camponeses por um valor irrisório e os revendem por um preço abusivo (FREI BETTO, 1981).

Nota-se também que, no intuito de evangelizar os camponeses, os membros das Comunidades Eclesiais se apropriaram de seu universo simbólico, a fim de que o ensinamento fosse mais bem interpretado, como na cerimônia de São Félix do Araguaia, na qual, os objetos litúrgicos eram as ferramentas de trabalho dos agricultores e pescadores (FREI BETTO, 1981).

Com o fim de auxiliar na evangelização, muitas comunidades utilizaram os círculos bíblicos, folhetos em linguagem popular, que possuíam um apelo visual, elaborados por Frei Carlos Mesters, nos quais, os fatos do cotidiano são comparados com os acontecimentos da Bíblia (FREI BETTO, 1981).

É importante lembrar que as CEBs também incentivaram na formação das Ligas Camponesas, movimentos de contestação à opressão no campo, usando cartazes e instrumentos agrícolas em manifestações públicas. Tal iniciativa difere da que foi difundida pela alta hierarquia eclesiástica, a qual está ao lado dos grandes fazendeiros. Além disso, no interior das CEBs não era difundida a intolerância religiosa, pois entre seus participantes existiam católicos, protestantes, espíritas e ateus, ou seja, a única divisão que realmente era considerada estava na divisão

entre aqueles que defendiam os interesses de uma minoria, detentora do poder, contra os que desejavam o bem coletivo (FREI BETTO, 1981).

É necessário lembrar do agente pastoral, o qual poderia ser um religioso ou leigo, responsável pelo contato direto com os membros da comunidade, vivenciando a realidade dos excluídos, lembrando que este personagem possuía entre as atribuições, ajudar nos preparativos das cerimônias religiosas, além de difundir a ideologia de diferença entre classes. Todavia, apesar de sua importância, esse agente não deveria usar sua influência para controlar a comunidade, mas sim, por meio de sua experiência de vida, educar os membros da instituição, a fim de que, mesmo sem essa figura, a CEB pudesse progredir (FREI BETTO, 1981). A formação desse personagem foi tão essencial que, foi criado o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (IBRADES), visando o conhecimento da realidade social e econômica do país (DELGADO; PASSOS, 2014). Ademais, o agente pastoral poderia abandonar a família e o serviço para se dedicar ao evangelho, caso a CEB tivesse estrutura para recebê-lo.

4 NEOLIBERALISMO E CRISE DAS ESQUERDAS

Em entrevista, o teólogo Benedito Ferraro lembra de Boff ao falar do novo papel das CEBs, tornando-se Comunidades Eclesiais Ecológicas de Base, assim como a importância das CEBs no seio da Igreja, e, na sociedade brasileira, nos anos 1960, 70 e 80. Todavia, menciona a década de 1990, quando o Brasil adere ao neoliberalismo e há uma considerável diminuição das lutas dos trabalhadores. Ao ser indagado de o porquê de isso ter ocorrido, Ferraro (2009) mencionou:

A desestruturação dos sindicatos, dos movimentos populares, do desemprego em massa. Toda a época Collor e praticamente os dois mandatos do Fernando Henrique Cardoso foram momentos muito duros para a classe

trabalhadora. E as CEBs ressentiram esse problema. As lideranças perderam seus empregos, as pessoas tinham de lutar pela sobrevivência, de forma tal que não conseguiram efetivar todas as expectativas que tínhamos na década de 80. Agora, sabemos que, como as ondas do mar, o movimento popular tem altos e baixos, e as Comunidades também tiveram momentos de muitas dificuldades. Nós vemos também que o pontificado de João Paulo II foi difícil para a Teologia da Libertação, para as Comunidades Eclesiais de Base [...] houve muita pressão (FERRARO, 2009).

Com base na citação anterior, pode-se esmiuçá-la ao nos lembrar de que, no governo Fernando H. Cardoso, houve a tentativa de flexibilizar as leis trabalhistas, que na verdade significava a perda de direitos sociais, além de ter existido em seu governo o benefício de instituições financeiras. Assim como o governo Collor, o qual acabou com o protecionismo da indústria nacional, culminando em grande concorrência com os produtos estrangeiros e, como consequência disso, tivemos um enorme contingente de desempregados. Além disso, deve-se pensar na ideologia política de fortalecimento das nações, nos moldes do capitalismo, pois, isso acarreta o desequilíbrio entre as classes num mesmo país, assim como no âmbito internacional, independente do grau de desenvolvimento (CATÃO, 1987).

Ao falar de marxismo, pode-se lembrar de que as CEBs e outros movimentos sociais sentiram em suas estruturas um enfraquecimento no fim dos anos 1980 e início da década de 1990, devido ao fim da União das Repúblicas Socialistas e Soviéticas (URSS). Conforme exposto por Boff e Frei Betto, era a esperança de um mundo em que todos teriam direitos sociais assegurados.

Devemos lembrar de que, ao entrarmos na “Nova República”, o povo brasileiro teve voz e direito ao voto

presidencial, no entanto, não ganhou poder suficiente para organizar uma nova sociedade, deixando no ar a ideia de participação popular de forma consentida, mas não efetiva. Tal desigualdade é notória ao vermos algumas pessoas desfilando de carro importado, enquanto outras dormem nas calçadas das ruas.

Como se pode observar, a Teologia da Libertação concedeu voz aos excluídos socialmente, como também não os inseriu numa mesma categoria (pobre), lutando pelos direitos das mulheres, homossexuais, indígenas, negros etc., a fim de combater um sistema social que oprime de forma implícita ou explícita. No entanto, é malvista pela alta hierarquia eclesiástica, pois, o segmento conservador, além de tentar cercear as ações dos teólogos engajados neste ideal libertador, ainda se mantém longe dos menos abastados, promovendo um discurso demagógico, ligado a uma recompensa de vida após a morte para manter a estrutura da sociedade, benéfica aos poderosos. Em meio a estes fatos, finalizo com a afirmação feita por Frei Betto (1981): “Enquanto as decisões pastorais continuarem a ser tomadas fora do povo, o povo será Igreja, mas a Igreja não será povo”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme foi trabalhado no decorrer deste texto, foi possível evidenciar que há vozes dissonantes dentro da própria Igreja Católica Apostólica Romana, que anseiam por um catolicismo renovado, isto é, próximo às camadas populares e excluídas socialmente. Embora a Teologia da Libertação não tenha nascido no Brasil, este movimento ganhou força em território nacional, sendo foco de lembrança até os nossos dias e, foi por intermédio das Comunidades Eclesiais de Base que essa Teologia foi difundida, dando destaque para a participação de leigos, isto é, pessoas ligadas à Igreja Católica, mas, que não possuíam cargos eclesiásticos.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. Entrevista concedida à emissora de rádio Inconfidência FM (100,9), de Belo Horizonte, **Programa Frente e Verso**, data: 30 jan. 2009.

BOFF, Leonardo. **Igreja, Carisma e Poder**. Petrópolis: Editora Vozes. 1982.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A militância de esquerda [cristã] de Leonardo Boff e Frei Betto: da Teologia da Libertação à mística ecológica – Revolução e Democracia 1964. *In*: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão Reis (Org.). **As Esquerdas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007. p. 387-405.

CATÃO, Francisco. **Libertação**. São Paulo: Editora FTD, 1987.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves; PASSOS, Mário. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). *In*: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida. **O Brasil Republicano: O tempo da ditadura**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2014. p. 93-131.

FERRARO, Benedito. Entrevista. **Revista Missões**. 2009. Disponível em: <http://www.revistamissoes.org.br/2009/07/entrevista-teologo-benedito-ferraro-fala-sobre-a-forca-e-importancia-das-cebs/>. Acesso em 07 abr. 2020

FREI BETTO. **O que é Comunidade Eclesial de Base**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981. p. 16-41. (Coleção Primeiros Passos).

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Entrevista**. Vigília da Noite. 2008. Disponível em: <http://vigiliadanoite.blogspot.com/2008/10/entrevista-com-gustavo-gutierrez.html>. Acesso em 07 abr. 2020

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Editora Vozes. 1981.

Diogo Melo, Luane Santos, Nathália Romeiro, Thayron Rangel (Org.).

AS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS NA LIBRARY OF CONGRESS SUBJECT HEADINGS: UMA ABORDAGEM AOS ESTUDOS CULTURAIS

Marcos Luiz Cavalcanti de Miranda

1 INTRODUÇÃO

Conta-se que...

[...] Os escravos antes de embarcarem nos tumbeiros na cidade de Ajudá, em Benin (antigo Daomé), para a viagem de destino ao Brasil, eram obrigados pelos traficantes a caminharem várias vezes em círculos, em torno de uma árvore que tinha o poder de apagar todo o seu passado, a sua memória e toda a sua resistência cultural (Araújo, 2009: 127-128). Esse ritual, que certamente não foi de todo eficiente, tinha o objetivo de minimizar as perdas financeiras dos escravagistas pelo alto grau de mortes de escravos no Brasil, causadas pelo banzo, uma doença decorrente de uma tristeza profunda, acometida aos escravos pela saudade da terra de origem, uma depressão aguda originada das condições adversas do novo *habitat* (MIRANDA; MIRANDA, 2013, p. 252).

Figura 1 - Árvore do Esquecimento.



Fonte: <http://sambaglobal.net/webtесе/wpcontent/uploads/2015/03/fig1.png>.

Temos a sacralização da árvore como uma entidade de memória, como uma guardiã de lembranças, de testemunho de um tempo, ao mesmo tempo passado e futuro, que, diferentemente da noção linear do mito ocidental “Cronos”, indicam um ciclo permanente que une os Novos aos Antigos, um olhar sempre contemporâneo sobre a tradição, o patrimônio e a memória.

Portanto, essas referências iniciais, ao contrário da ideologia subjacente naquela árvore do esquecimento, provavelmente a milenar Baobá, serve como preâmbulo para fundamentar histórica e filosoficamente nosso trabalho, ao sugerir simbolicamente uma árvore da lembrança para essa tão significativa manifestação da cultura afro-brasileira, na sua transposição para a árvore baniana de Ranganathan e/ou o rizoma de Deleuze e Guatari (MIRANDA; MIRANDA, 2013).

A pesquisa no âmbito da organização do conhecimento tem se ocupado de estudos e pesquisas acerca de temáticas que envolvem questões sociais, políticas, éticas, culturais e tecnológicas no que se refere à representação, armazenamento e disseminação do conhecimento produzido, de maneira a tornar patente as práticas de informação, que são práticas sociais, por excelência, envolvendo atores que desempenham distintos papéis no ciclo de apreensão, de produção e de uso do conhecimento para atender e satisfazer as mais diversas necessidades de informação para dar conta das suas atividades pessoais e profissionais na sociedade contemporânea.

A questão inicial aqui colocada era como representar o conhecimento registrado de e sobre os quilombolas, considerando que os instrumentos de representação e organização do conhecimento existentes não davam conta da indexação dos documentos do projeto em si. A problemática atual é como representar os conhecimentos registrados de e sobre as religiões de matrizes africanas, considerando que os instrumentos de representação e organização do conhecimento existentes não conseguem indexar estes documentos com a especificidade devida.

Nas atividades de organização do conhecimento enfrentamos dificuldades na representação do conhecimento em diversas culturas, na organização de bibliografias específicas por assunto, na definição de conceitos e no estabelecimento de suas relações e na organização de documentos e de suas representações em bases de dados.

A questão sobre a origem, natureza e essência da religião continua sendo uma das questões teológicas fundamentais, especialmente no contexto do nosso tempo. De fato, muitos teólogos modernos afirmariam que a religião como fenômeno fornece à teologia um desafio teórico importante. Uma teoria teológica da religião é essencial para a compreensão das instituições religiosas sobre si mesmas. É também de importância fundamental para a teologia das religiões, bem como para o resto da teologia.

Nesta pesquisa, temos como objetivo geral fornecer subsídios para a construção e reforma de sistemas de organização do conhecimento que contemplem plenamente a representação do conhecimento acerca das religiões de matrizes africanas, especificamente a religião dos Orixás (vulgo candomblé), e para a preservação do patrimônio intangível. E como objetivos específicos: analisar a representação do conhecimento de religiões de matrizes africanas em sistemas de organização do conhecimento; possibilitar novas formas de representar a partir do conhecimento dos saberes milenares das culturas africanas; contribuir para a preservação do patrimônio intangível; contribuir para a diminuição de preconceitos e discriminações identificados nos sistemas de organização do conhecimento.

2 ESTUDOS CULTURAIS

Para Baptista (2009), os Estudos Culturais (*Cultural Studies*), enquanto disciplina acadêmica surge na década de 1970, o que corresponde à “virada cultural” das Ciências Sociais e Humanas e no mesmo movimento contribuiu para a desestabilização das fronteiras de disciplinas mais antigas como a História, a Sociologia, a Literatura, entre outras. Os Estudos Culturais funcionam como agente da reconfiguração da estrutura disciplinar das Humanidades e das Ciências Sociais, num processo ainda hoje em curso.

E a partir dos anos 1980, os *Cultural Studies* passaram por um desenvolvimento considerável, ao contemplar componentes culturais ligadas aos Estudos Afrodescendentes; Etnia; Etnicidade; Estudos Étnicos, Estudos Etnográficos; Raça; Gênero; Movimento LGBTQIA+; Feminismo; Sexualidade, Religião, Estudos Comunicacionais, Estudos Antropológicos; Estudos Pós-coloniais; Pós-colonialismo; Práticas de Consumo; Novos Dispositivos Tecnológicos; Práticas Tecnológicas.

Na agenda de pesquisa da Organização do Conhecimento (OC) destacamos estudos no âmbito do GT-2 – Organização e Representação do Conhecimento do ENANCIB,

dos Congressos Nacionais e Internacionais da ISKO pelos trabalhos desenvolvidos por José Augusto Guimarães – Aspectos Éticos da OC, Maria José Lopez-Huertas – Gênero, Daniel Martínez-Ávila, Melodie J. Fox , Hope A. Olson – Lesbiandade, Miranda sobre Religiões, Fabio Pinho – Homossexualidade masculina, dentre outros estudos de Gustavo Saldanha, Mariângela Fujita, Marilene Lobo Abreu Barbosa, Aida Varela, caracterizando assim os Estudos Culturais na OC.

D. J. Foskett, no âmbito da Biblioteconomia e Ciência da Informação, contribuiu com obras significativas apontando para a necessidade de estudos culturais em bibliotecas e serviços de informação, bem como no âmbito da Organização do Conhecimento. Aqui, citamos obras como *"Information Service in Libraries (New Librarianship)"* (1958), *"Classification and integrative levels"* (1960), *"Classification and Indexing in Social Sciences"* (1963), *"Science, Humanism and Libraries"* (1964), *"The creed of a librarian: no politics, no religion, no morals"* (1970).

3 RELIGIÃO

O fenômeno religioso ocupa, hoje, papel destacado nas relações humanas e sociais. Para compreender a história e as atividades humanas, inclusive os recentes conflitos mundiais, é de fundamental importância a compreensão do papel assumido pela religião. Tal fato abre espaço para estudiosos especialistas na questão religiosa, em suas múltiplas dimensões.

Nos universos culturais, as religiões representam os sentidos e os significados criados pelo Ser humano nas relações que estabelece com o mundo, com os outros e com si mesmo. Sua compreensão, portanto, do universo cultural religioso torna possível a compreensão do Ser humano nele inserido.

Nas Religiões de Matrizes Africanas o princípio da ancestralidade é extremamente relevante. Para os africanos em geral, a ancestralidade possui um valor determinante

porque o ancião e/ou a anciã ao deixar a terra e ir para o mundo invisível deixa um legado espiritual. Desse modo, o ancestral que deixou uma contribuição significativa para a comunidade é lembrado, festejado e respeitado dentro das culturas de matrizes africanas.

O movimento dinâmico de culto aos ancestrais é um dos princípios que caracterizam a cosmovisão africana. A ancestralidade, para os africanos, é o que certifica a sua permanência no mundo e a firmeza política e social do seu território. Ela é a categoria que possibilita ao homem e a mulher africanos a sua continuidade na terra, porque a retirada da vida de maneira inesperada o angustia e, com isso, os ancestrais são levados à categoria de sábios da comunidade.

A diversidade é evidente no solo africano, pois nela se percebe várias matrizes culturais. Isto é evidente nas suas várias etnias e, conseqüentemente, nas suas culturas. Por esta diversidade, a filosofia africana valoriza as diferenças, pois não concebe a dessemelhança como sinônimo de desigualdade, mas como riquezas de experiências.

As crenças afro-brasileiras se caracterizam pelas interpolações culturais específicas das regiões onde se instalam. O modo como cada indivíduo percebe e experimenta a religião é, segundo Geertz (1989), tanto uma força particularizante quanto generalizante, pois ela surge de sua capacidade de envolver um conjunto cada vez mais amplo de concepções de vida e, ao mesmo tempo, de sua aptidão em reelaborá-las. Nossa realidade revela o quanto tropeçamos em situações de intolerâncias, desrespeitos e violências motivadas pelas identidades religiosas. As produções acadêmicas voltadas ao campo religioso evidenciam a necessidade de aprofundarmos o conhecimento dos discursos e personagens dos fenômenos religiosos afro-brasileiros, valorizando-os e estabelecendo diálogos transversais em prol da construção de uma cultura de respeito às diferenças.

A ancestralidade é fator preponderante na concepção de identidade que o sujeito constrói ao longo do tempo de sua existência sobre si mesmo e os seus afins e aprende a afirmá-la e afirmar-se diante de sua alteridade.

4 A ORGANIZAÇÃO DO CONHECIMENTO

Para Dahlberg (2006), a Organização do Conhecimento (OC), a partir de sua fundamentação teórico-científica, é uma nova disciplina científica baseada no conceito proposicional de ciência. Dentro do sistema universal de ciências, a OC tem sido considerada um subcampo da Ciência das Ciências. A OC se constitui em disciplina, inter e transdisciplinar que pressupõe análise, reflexão e aplicações de fundamentos científicos nas investigações das técnicas de planejamento, tratamento e recuperação da informação.

Hjørland considera a OC em sentido restrito, como a organização da informação em registros bibliográficos (HJORLAND, 2014). Em sentido amplo, é retratada como a “organização social do trabalho mental, ou seja, de como o conhecimento é socialmente organizado e como a realidade é socialmente organizada” (HJORLAND, 2003, p. 169). Neste ponto, a OC, enquanto campo associado à classificação e indexação de documentos, sofre profundas influências de teorias e paradigmas fundamentais, a qual o documento está associado. Mas é também, em si, um campo influenciado por diferentes paradigmas relacionados às teorias do conhecimento (HJORLAND, 2013).

Neste sentido, reconhecemos dois tipos/formas de organização do conhecimento: a organização intelectual do Conhecimento em conceitos, sistemas conceituais e teorias; e a organização social do conhecimento, em profissões, negócios e disciplinas. Neste sentido, disciplinas são representações do conhecimento utilizadas em sistemas sociais de organização do conhecimento. Em ambos os casos a OC é profundamente atrelada a uma teoria do conhecimento. Desta forma, a leitura de mundo do classificacionista é relacionada ou derivada de uma teoria, na

qual tende a ser compartilhada publicamente por paradigmas. Por conseguinte, tal condição denota a necessidade do conhecimento de assunto por parte do classificador na atividade de indexação. Em outras palavras, o classificador deve desenvolver a habilidade crítica para lidar com diferentes teorias e seu impacto ideológico nas classificações (HJORLAND, 2013).

5 OS ESTUDOS CULTURAIS NA ORGANIZAÇÃO DO CONHECIMENTO

Os estudos culturais da OC se configuram em uma perspectiva direcionada para cultura e seu contexto, possibilitando um aprofundamento epistêmico por meio de uma visão crítico-reflexiva sob um ponto de vista ético relacionado à representação de diferentes culturas em contextos diversos que possam colaborar na construção de diretrizes que contemplem as diversas culturas nos sistemas de OC. Estes estudos têm sido evidenciados por teóricos como Hudon (1997), Beghtol (2002), García Gutiérrez (2004), Morado Nascimento (2006), Ribas e Moura (2006), Miranda (2007) Pinho (2010), Dal'Evedove e Fujita (2013), Milani (2014) e Farias (2014).

No âmbito do Capítulo Brasil da *International Society for Knowledge Organization* (ISKO), segundo Guimarães (2015), foram estabelecidas três dimensões para os estudos da OC:

Nessa ótica tridimensional, alguns desafios podem ser vislumbrados, como a necessidade de, na dimensão epistemológica, se evidenciarem as diferentes correntes teóricas e metodológicas que permeiam o campo assim como suas intersecções, (escolas de pensamento em OC) e suas intersecções; na dimensão aplicada, se evitar o lixo informacional e de se desenvolverem ferramentas mais amigáveis; e, na dimensão cultural, se evitar o preconceito,

o proselitismo e as dominações culturais assim como promover compatibilização entre a necessidade de uma comunicação global e o respeito às questões locais (GUIMARÃES, 2015, p. 15).

Na dimensão cultural, o estabelecimento de uma “ética transcultural de mediação” (GARCÍA GUTIÉRREZ, 2002), permeada pela garantia cultural (BEGHTOL, 2002, 2005) e pelo respeito aos domínios de conhecimento (THELLEFSSEN; THELLEFSSEN, 2004), tem evidenciado os aspectos culturais que vêm impactando o campo da OC de maneira bastante significativa, como comprovado pelos trabalhos de Hudon (1997, 1999), Olson (2002), Beghtol (2002, 2005), García Gutiérrez (2002), Hjørland (2008), Milani e Guimarães (2011) e Campbell (2009).

Os sistemas de organização do conhecimento são elaborados por classificacionistas com diferentes formações, em uma determinada época e num certo contexto, visando alcançar certos objetivos a partir de um dado propósito. Estas representações refletem visões de mundo próprias, distorções, limitações e sub-representações, conforme Olson (2002), Miranda (2007), Milani (2007), Guimarães (2008), Silva (2018), dentre outros, que não condizem com a realidade onde os sujeitos são diferentes culturalmente, étnico-racialmente, na sua forma de ser, ver, agir e pensar o mundo a partir de sua subjetividade e história de vida.

6 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

A fundamentação teórico-metodológica desta pesquisa reside nas Teorias da Classificação Facetada (Ranganathan) e do Conceito (Dahlberg), nos aspectos éticos na Organização do Conhecimento (Guimarães e Pinho), na Garantia e Hospitalidade Culturais (Beghtol), na Epistemografia Interativa (García Gutierrez) e na Teoria do Rizoma (Deleuze e Gatarri).

Ranganathan (1967) em sua teoria da Classificação Facetada, considerando o universo do conhecimento e sua

dinâmica, apresenta os elementos de uma estrutura classificatória como a unidade classificatória, as categorias, as facetas, as cadeias e os renques. Os princípios da Teoria do Conceito (Dahlberg) nos permitem identificar qualquer objeto no universo empírico (referente), atribuindo-lhe um conjunto de características visando à construção de enunciados verdadeiros acerca de tal objeto que, posteriormente, será nomeado, e assim chegamos à definição de conceitos. Este modelo de formação de conceitos possibilita também a identificação de características comuns ou diferentes com outros objetos, o que permite estabelecer as relações conceituais existentes.

Os estudos realizados por Guimarães (2005) quanto aos aspectos éticos na OC apontam, segundo critérios de Van der Walt (2004), alguns exemplos de questões antiéticas que podem ocorrer no campo da indexação e da classificação, como por exemplo, a tendenciosidade, que costuma estar intrínseca nos sistemas de classificação, nos tesouros e nas listas de cabeçalhos de assuntos, já que esses sistemas são criados por pessoas com visão cultural, política e religiosa próprias. Um exemplo de tendenciosidade conhecida está na Classificação Decimal de Dewey, mais especificamente, na classe de **Religião – 200**, onde a abrangência da fé e das práticas cristãs é muito maior do que as outras. Para Beghtol (2002), por exemplo, a garantia cultural reside na ideia de que um sistema de organização do conhecimento será o mais apropriado possível e útil para os indivíduos de uma cultura apenas se ele for baseado nas suposições, valores e predisposições dessa mesma cultura. Inversamente, se um sistema não é baseado nessas suposições, ele será apropriado e útil a uma menor extensão de indivíduos na cultura.

Na verdade, sabemos que vários esquemas de classificação não são hospitaleiros o suficiente. Assim, Beghtol apresenta como solução o uso do princípio da hospitalidade cultural, de maneira que as notações utilizadas nos esquemas de classificação para representar e organizar o conhecimento tenham a habilidade de “admitir novos

conceitos apropriadamente e acomodá-los nas relações corretas com outros conceitos” (BEGHTOL, 2002). O princípio da hospitalidade cultural, portanto, complementa o princípio da garantia cultural.

García Gutierrez (2006) analisa o conhecimento e sua organização a partir da Epistemografia Interativa. Em contraposição à Epistemologia, tradicionalmente vinculada ao conhecimento ordenado e elitista, ignorando grande parte do saber socialmente produzido, a Epistemografia Interativa considera as questões éticas, culturais e políticas. Dominando, portanto, as condições e as possibilidades de produção, representação e organização dos conhecimentos de minorias, a Epistemografia Interativa serve como base para a organização do etnoconhecimento relativo às religiões de matrizes africanas.

O objetivo da Epistemografia é estar presente nos ambientes de conhecimentos propositalmente excluídos dos processos contemporâneos de inscrição e fluxo, de modo a possibilitar sua incorporação às redes [...] em que transitam os conhecimentos dominantes (GARCÍA GUTIERREZ, 2006. p. 103).

A imagem do rizoma de Deleuze e Guatarri (1995) é uma resposta à metáfora da raiz que vai se bifurcando, que representa a lógica clássica e os procedimentos binários e dicotômicos. O método do tipo rizoma é um campo de experimentação e de possibilidades, uma vez que não se limita a uma análise por decomposições internas. Este método analisa a linguagem a partir de um descentramento sobre outras dimensões e registros. Desta forma, os princípios extraídos do pensamento rizomático podem ser articulados para a configuração reticular do etnoconhecimento relativo às religiões de matrizes africanas. Alguns desses princípios são: (a) **conexão e heterogeneidade** – qualquer ponto do rizoma pode ser conectado a qualquer

outro; (b) **multiplicidade** – não existem pontos ou posições como em uma estrutura em raiz, mas linhas que formam **tramas**. Trata-se de agenciamentos, dimensões que crescem numa multiplicidade que muda de natureza à medida que evoluem suas conexões; (c) **ruptura a-significante** – por mais que se tente romper o rizoma ele se reconstrói segundo certas linhas. Existe uma desterritorialização que pode se reterritorializar, se reencontrar em organizações que se reestratificam em outro conjunto; (d) **cartografia e decalcomania** – o rizoma é mapa e não decalque: enquanto o decalque ilustra o entendimento de modelos estruturais e gerativos, que supõem estados sucessivos a partir de uma dada estrutura que pode se reproduzir infinitamente, o mapa não reproduz um inconsciente que se fecha em si mesmo; ele o constrói, pois é voltado para a experimentação, conectável em todas as dimensões.

Para alcançar os objetivos propostos nesta pesquisa realizamos a análise da 42nd *edition da Library of Congress Subject Headings – LCSH42* (2020) relativa: às classes e categorias de assuntos que sob algum aspecto representassem o conhecimento de religiões de matrizes africanas; a identificação e extração de segmentos da LCSH42 que represente o conhecimento africano e de seus descendentes nestas religiões; um levantamento de pressupostos e fundamentos teóricos inerentes à cultura africana, para tornar patente a multiplicidade étnica e a pluralidade cultural; análise da indexação de documentos em unidades de informação que tratem de questões relativas à cultura e ao movimento africanos; definição dos conceitos referentes aos termos utilizados em religiões de matrizes africanas; e o estabelecimento das relações conceituais; análise e sistematização dos conceitos da cultura africana.

A *Library of Congress Subject Headings* surgiu por obra de seu ilustre bibliotecário Charles Ammi Cutter, no final do século XIX, quando a biblioteca foi transferida para sua nova sede. Para a Biblioteca do Congresso, Cutter preparou um catálogo-dicionário no qual eram listados, juntos, em ordem

alfabética, autores, títulos e assuntos dos livros (GNOLI; VITTORIO; ROSATI, 2006, p. 36).

Em 1876, Cutter elaborou as *Rules for a dictionary catalog*, onde estabeleceu um conjunto genérico de regras para a construção e o arranjo de cabeçalhos de assunto, resumidas em três princípios básicos: 1º - Princípio específico; 2º - Princípio do uso e 3º - Princípio sindético. No primeiro, os assuntos devem dar entrada pelo termo mais específico e não pela classe que está subordinada; o segundo preconiza que deve haver compatibilidade entre a terminologia e a forma que os usuários utilizam a informação; o terceiro pressupõe a ligação de assuntos correlacionados através de uma rede de referências cruzadas.

The List of Subject Headings for the use in Dictionary Catalogs preparada por um comitê da *American Library Association* (ALA) e publicado em 1895, foi usado como base para a elaboração de cabeçalhos de assunto da Biblioteca do Congresso. Deste modo, progressivamente se consolidaram os *Library of Congress Subject Headings* (LCSH), tornando-se logo os cabeçalhos mais importantes do mundo, atualmente em sua 42ª edição. Do mesmo modo que seu esquema de classificação, a LCSH se difundiu graças à distribuição das fichas da Biblioteca do Congresso para outras bibliotecas, depois em forma de fitas magnéticas e, atualmente, encontram-se em formato digital.

Lista de cabeçalho de assunto é um tipo de sistema de organização do conhecimento, assim como os esquemas de classificação, os tesouros, as taxonomias e as ontologias e tem como finalidade a representação dos assuntos dos documentos por cabeçalhos de assunto que arrola, exercendo certo controle sobre os termos de indexação a serem adotados pelo bibliotecário numa determinada unidade de informação.

Neste sentido, a partir de um sistema de conceitos poderíamos melhorar a representação do etnoconhecimento produzido por religiões de matrizes africanas em unidades de informação por meio da elaboração de um sistema de

organização do conhecimento que atenda de maneira mais efetiva a representação e organização do conhecimento em religiões de matrizes africanas.

7 RESULTADOS

O procedimento envolveu a indexação de 150 documentos, agrupados em amostras de 30 documentos pertencentes a cada uma das cinco unidades de informação do Rio de Janeiro. Os documentos foram indexados com o uso da LCSH42 e receberam 25 cabeçalhos de assunto, sendo apenas 11 considerados adequados. A ocorrência dos cabeçalhos de assunto utilizados na indexação dos documentos demonstrou que, embora oito deles tenham coincidido, a maioria provocou a dispersão semântica dos documentos, em virtude da inadequação quando da atribuição dos cabeçalhos de assunto.

Quanto às categorias temáticas e terminológicas disponíveis na LCSH42 para representação do conhecimento relativo às questões da religiosidade em tela, o mapeamento constatou que o saber produzido e apropriado pelas minorias étnicas e culturais dos iorubanos está sub-representado neste sistema universal, já que os termos utilizados para a descrição do conteúdo das amostras de documentos e para sua posterior recuperação não obtiveram acolhida no interior da estrutura da LCSH42, como se expõe a seguir, na amostra de segmentos de cabeçalhos de assuntos:

Ancestor worship (May Subd Geog)

[BL467]

UF Ancestor cult

Dead, Worship of the

Worship, Ancestor

BT Cults Dead—Religious aspects

RT Ancestral shrines

NT Apotheosis Tutelaries (Shinto)

— Buddhism

[BQ4570.A5]

UF Ancestor-worship (Buddhism) [Former heading]

Candomblé (Cult)
USE **Candomblé (Religion)**

Candomblé (Religion) (May Subd Geog)
[BL2592.C35]
UF Candomblé (Cult) [Former heading]
BT Afro-Brazilian cults

Candomblé music (May Subd Geog)
BT Sacred music—Brazil

Macumba (Cult) (May Subd Geog)
[BL2592.M23]
BT Afro-Brazilian cults

Oba (Yoruba deity) (Not Subd Geog)
UF Obba (Yoruba deity)
BT Gods, Yoruba Orishas
Obaluaie (Afro-Brazilian deity) (Not Subd Geog)

UF Abalouaie (Afro-Brazilian deity)

Abaluaie (Afro-Brazilian deity)
Obalouaye (Afro-Brazilian deity)
Obaluaie (Afro-Brazilian deity)
Omolu (Afro-Brazilian deity)
Omoulou (Afro-Brazilian deity)
Onilé (Afro-Brazilian deity)
Sapata (Afro-Brazilian deity)
Xapanã (Afro-Brazilian deity)

BT Gods, Afro-Brazilian
Orishas

Obaluaie (Afro-Brazilian deity)
USE Obaluaie (Afro-Brazilian deity)

Obatala (Yoruba deity) (Not Subd Geog)
UF Orisainlá (Yoruba deity)
Orixalá (Yoruba deity)
Oxalá (Yoruba deity)
BT Gods, Yoruba

Orisha

Ogun (Yoruba deity)

BT Gods, Yoruba

Orichas

USE **Orishas**

Orisas

USE **Orishas**

Orisha religion (May Subd Geog)

[BL2532.S5]

UF Orisa religion

Shango [Former heading]

Shango (Cult) [Former heading]

BT Religions

Orishas (May Subd Geog)

UF Orichas

Orisas

Orixás [Former heading]

BT Goddesses, Afro-Brazilian

Gods, Afro-Brazilian

Gods, Afro-Caribbean

Gods, Yoruba

NT Esu (Afro-Caribbean deity)

Iansã (Afro-Brazilian deity)

Inhaçã (Afro-Brazilian deity)

Nanã (Afro-Brazilian deity)

Oba (Yoruba deity)

Obaluaie' (Afro-Brazilian deity)

Obatala (Yoruba deity)

Orunmila (Yoruba deity)

Oshosi (Yoruba deity)

Oxosse (Afro-Brazilian deity)

Oxum (Afro-Brazilian deity)

Oya (Yoruba deity)

Pombagira (Afro-Brazilian deity)

Yewa (Yoruba deity)

Orunmila (Yoruba deity) (Not Subd Geog)

UF Fa (Yoruba deity)
Gbaye-Gborun (Yoruba deity)
Ifa (Yoruba deity)
Orula (Yoruba deity)
Orunla (Yoruba deity)
BT Gods, Yoruba
Orishas

Oshosi (Yoruba deity) (Not Subd Geog)

UF Ochosi (Yoruba deity)
BT Gods, Yoruba Orishas

Oxosse (Afro-Brazilian deity) (Not Subd Geog)

BT Gods, Afro-Brazilian
Orishas

Pomba-Gira (Not Subd Geog)

[BL2592.U514G6]
BT Gods, Umbanda
Umbanda (Cult)
RT Exu

Pomba Gira (Afro-Brazilian deity)
USE **Pombagira (Afro-Brazilian deity)**

Pombagira (Afro-Brazilian deity) (Not Subd Geog)

UF Bomba Gira (Afro-Brazilian deity)
Pomba Gira (Afro-Brazilian deity)
Pombajira (Afro-Brazilian deity)
BT Goddesses, Afro-Brazilian
Orishas

Pombajira (Afro-Brazilian deity)
USE **Pombagira (Afro-Brazilian deity)**

Percebe-se que as religiões de matrizes africanas, sobretudo as iorubanas, não são representadas explicitamente, a não ser pelo cabeçalho **Candomblé (Religion)**, que por sua vez, apresenta uma relação conceitual de subordinação com o cabeçalho **Afro-Brazilian cults**. Este cabeçalho não evidencia os tipos de religiões de matrizes

africanas de um modo geral, nem o Jeje-Mahin (Religião iorubana) e nem Angola (outra religião de matriz africana de origem Bantú).

No cabeçalho **Orishas**, encontramos uma relação genérico-específica com os cabeçalhos Deuses Afro-Brasileiros, mas não existe este tipo de relação com Deuses Africanos, até mesmo porque o cabeçalho não existe. Verificamos, ainda, que nem todos os Orixás estão representados dos 16 mais conhecidos no Panteão das Divindades Iorubanas, apenas Iansã, Oxosse, Oxum e Xangô, assim mesmo como divindades afro-brasileiras e não Africanas e/ou Iorubanas. Ogun, o mais popular dos Orixás em qualquer religião de matriz africana figura como uma entrada específica, mas não consta como um Orisha específico na estrutura Orisás. A religião iorubana, de acordo com a LCSH42, só poderá ser representada sob o cabeçalho Iorubá (Povo Africano) com o subcabeçalho **Religião** ou **Ritos e Cerimônias**.

Por fim, percebemos que os problemas apresentados levam a uma compreensão equivocada do que seria o Candomblé, o Culto aos Orixás, as Religiões Iorubanas, os Orixás (que no Keto são assim denominados, mas no Jeje equivalem aos Voduns e na Angola aos Inquices), apresentando incoerências e dispersões semânticas, o que redundaria na geração de inconsistências no sistema de organização do conhecimento aqui analisado, prejudicando a representação e organização do conhecimento e a recuperação da informação.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Devemos reconhecer a validade e a igualdade de todas as religiões: nenhuma religião pode ser considerada inferior à outra, todas as religiões devem ser vistas como tendo conhecimento daquilo que é considerado transcendental, e toda religião apresenta um modo válido de existência. Uma religião não pode mais negar ou excluir a posição e o *status* da outra.

Refletindo os dados empíricos recolhidos por este estudo e a análise comparativa aqui relatada, podemos afirmar que os cabeçalhos de assunto da LCSH42 não representam as religiões de matrizes africanas. O uso da LCSH provoca a dispersão semântica da informação relativa às religiões de matrizes africanas. No tocante ao conhecimento e à cultura afrodescendente, a organização do conhecimento na LCSH42 é imprecisa e não possibilita identificar as relações etnoconceituais tal como elas se estabelecem na mente dos sujeitos cognoscentes no momento da recuperação da informação. Isto só será possível com o uso de termos que nomeiem os etnoconceitos.

O estudo de como os africanos e seus descendentes de várias origens culturais identificam e reconhecem os diferentes fenômenos que ocorrem em suas realidades religiosas, em seus múltiplos entrelaçamentos e em sua historicidade, demonstrou a necessidade de representações precisas para os saberes pré-existentes nas diversas culturas observadas, apreciando sua multiplicidade, sua diferença, sua especificidade e a natureza de seus mitos e ritos.

Por outro lado, a observação do grau em que esses conhecimentos estão subrepresentados nos Sistemas de Organização do Conhecimento (SOC) permitiu entrever o caráter de urgência, mas também a viabilidade, de construir SOC que assegurem a continuidade dessas tradições e, ao mesmo tempo, o conhecimento pelos profissionais da informação destas vivências riquíssimas e milenares que continuam sendo silenciadas quando não deturpadas nas contingências da colonização e da dominação.

Observamos, entretanto, que para isso, torna-se indispensável que os profissionais da informação trabalhem em conjunto com as comunidades e as culturas representadas, procurando desmistificar mitos raciais e étnicos e também conhecer mais de perto as experiências riquíssimas e milenares que essas comunidades preservam oralmente.

O grau em que esses conhecimentos estão subrepresentados na LCSH42 permitiu entrever o caráter de urgência, mas também a viabilidade, de construir SOC que assegurem a continuidade dessas tradições e, ao mesmo tempo, o conhecimento pelos profissionais da informação destas vivências riquíssimas e milenares que continuam sendo silenciadas quando não deturpadas nas contingências da colonização e da dominação.

Neste sentido, a partir de um sistema de conceitos poderíamos melhorar a representação do conhecimento em religiões de matrizes africanas em unidades de informação por meio da elaboração de um SOC que atenda de maneira mais efetiva a representação desse conhecimento de forma colaborativa e participativa, respeitando o pluralismo religioso que considere a natureza, a produção e o universo do conhecimento religioso e sua dinâmica.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, A. L. Caminhos atlânticos memória, patrimônio e representações da escravidão na Rota dos Escravos. **Varia historia**, v. 25, n. 41, p. 129-148, 2009.

BAPTISTA, Maria Manuel. Estudos culturais: o quê e o como da investigação. **Carnets: Cultures littéraires**, Numéro Spécial, p. 451-461, 2009.

BEGHTOL, C. Ethical decision-making for knowledge representation and organization systems for global use. **Journal of the American Society for Information Science and Technology**, New York, v. 56, n. 9, p. 903-912, 2005.

BEGHTOL, C. A proposed ethical warrant for global knowledge representation and organization systems. **Journal of Documentation**, London, v. 58, n. 5, p. 507-532, 2002.

BEGHTOL, C. Universal concepts, cultural warrant, and cultural hospitality. *In*: Lopez-Huertas, M. J. (Ed.). **Challenges in knowledge representation and organization for the 21st century: integration of knowledge across boundaries**. Würzburg: Ergon-Verlag, 2002. p. 45-49.

CAMPBELL, D. G. Tensions between language and discourse in north American knowledge organization. *In: NORTH AMERICAN SYMPOSIUM ON KNOWLEDGE ORGANIZATION*, 2, 2009, Syracuse, NY, **Proceedings from North American Symposium on Knowledge Organization**. New York, p. 10-16.

DAHLBERG, I. Knowledge Organization: a new science? **Knowledge Organization**, Frankfurt, v. 33, n. 1, p. 11-19, 2006.

DAHLBERG, I. Teoria do Conceito. **Ciência da Informação**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 101-107, 1978.

DAHLBERG, I. **Ontical structures and universal classification**. Bangalore: Sarada Ranganathan Endowment, 1978.

DAL' EVEDOVE, P. R.; FUJITA, M. S. L. Estudo sociocultural da comunidade discursiva do tratamento temático da informação em bibliotecas universitárias. **Encontros Bibli: Revista Eletrônica de Biblioteconomia e Ciência da Informação**, Florianópolis, v. 18, n. 36, p. 23-50, 2013.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. Introdução: Rizoma. *In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2011. p. 11-37.

FARIAS, M. C. Q. S. **A semiótica da cultura nas abordagens socioculturais da organização do conhecimento**: uma análise teórico-conceitual. 184 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2014.

FOSKETT, D. J. **Classification and indexing in the Social Science**. London: Butterworths, 1974.

FOSKETT, D. J.; PALMER, B. I. **The Sayers Memorial Volume**. London: Library Association, 1961.

FOSKETT, D. J. **The creed of a librarian**: no politics, no religion, no morals. London: The Library Association, 1962. (Reference, Special and Information Section. North Western Group. Occasional papers, 3).

FOSKETT, D. J. **Information Services in Libraries**. London: Crosby Lockwood & Son. Ltd, 1958.

FOSKETT, D. J. **Science, humanism and libraries**. London: Butterworths, 1964.

GARCÍA GUTIÉRREZ, A. Cientificamente favelados: uma visão crítica do conhecimento a partir da epistemografia. **Transinformação**, Campinas, v. 18, n. 2, p. 103-112, 2006.

GARCÍA GUTIÉRREZ, A. Knowledge organization from a “culture of the border”: towards a transcultural ethics of mediation. *In*: LÓPEZ-HUERTAS, M. J. (Ed.). **Challenges in knowledge representation and organization for the 21st century**: integration of knowledge across boundaries. Würzburg: ERGON-Verlag, 2002. p. 516-522.

GARCÍA GUTIÉRREZ, A. **Otra memoria es posible**: estrategias descolonizadoras del archivo mundial. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2004.

GARCÍA GUTIÉRREZ, A. Cientificamente favelados: uma visão crítica do conhecimento a partir da epistemografia. **Transinformação**, Campinas, v. 18, n. 2, p. 103-112, 2006.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GNOLI, C.; VITTORIO, M.; ROSATI, L. **Organizzare la conoscenza**. Dalle biblioteche all'architettura dell'informazione. Roma: Tecniche nuove, 2006.

GUIMARÃES, J. A. C. Aspectos éticos em organização e representação do conhecimento (O.R.C.): uma reflexão preliminar. *In*: ORRICO, E. G. D.; GONZALEZ DE GOMEZ, M. N. **Memória, informação e organização do conhecimento**: seminário cruzando fronteiras da identidade. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2005.

GUIMARÃES, J. A. C.; PINHO, F. A. Aspectos éticos em organização e representação do conhecimento (O.R.C.). *In*: FUJITA, M. S. L.; MARTELETO, R. M.; LARA, M. L. G. (Org.). **A dimensão epistemológica da Ciência da Informação e suas interfaces técnicas, políticas e institucionais nos processos de produção, acesso e disseminação da informação**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2008. p. 67-86.

HJORLAND, B. Domain analysis. *In*: **Core Concepts in Library and Information Science (LIS)**. 2005. Disponível em: <http://www.iva.dk/bh/Core%20Concepts%20in%20LIS/articles%20a-z/Domain%20analysis.htm>. Acesso em: 10 out. 2012.

HJORLAND, B. Domain analysis in information Science: eleven approaches- traditional as well as innovative. **Journal of Documentation**, London, v. 58, n. 4, p. 422-462, 2002.

HJORLAND, B. Fundamentals of Knowledge organization, **Knowledge Organization**, v. 30, p. 87-111, 2003.

HJORLAND, B. What is knowledge organization? **Knowledge Organization**, v. 35, n. 2, p. 86-101, 2008.

HJORLAND, B; ALBRECHTSEN, H. Toward a New Horizon in Information Science: Domain-Analysis. **Journal of The American Society for Information Science: JASIS**, v. 46, n. 6, p. 400-425, 1995.

HJORLAND, B.; HARTEL, J. Introduction to a special issue of Knowledge Organization. **Knowledge Organization**, v. 3/4, p. 125-127, 2003.

HODGE, Gail. **Systems of Knowledge Organization for Digital Libraries: Beyond Traditional Authority Files**. Disponível em: <https://eric.ed.gov/?id=ED440657>. Acesso em: 19 out. 2018.

HUDON, M. Multilingual thesaurus construction: integrating the views of different cultures in one gateway to knowledge and concepts. **Knowledge Organization**, Frankfurt, v. 24, n. 2, p. 84-91. 1997.

HUDON, M. Accessing documents and information in a world without frontiers. **The Indexer**, London, v. 21, n. 4, p. 156-159, 1999.

LIMA, G.; ALMEIDA, C. Abordagens socioculturais na organização do conhecimento: subsídios teóricos para representação da cultura afro-brasileira. **Anais... XX ENANCIB - GT-2 – Organização e representação do conhecimento**. Florianópolis, 2019.

MILANI, S. O. **Bias na representação de assunto: uma discussão de oposições binárias nos funcional Requirements for Subject Authority Data (FRSAD)**. 2014. 134 f. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília, 2014.

MILANI, S. O. Los valores éticos en organización y representación del conocimiento (ORC). *In*: BRAVO, Blanca Rodríguez; DÍEZ, Maria Luisa Alvite. (Org.). **La interdisciplinariedad y**

transdisciplinariedad en la organización del conocimiento científico. León: Universidad de León, 2007.

MILANI, S. O.; GUIMARÃES J. A. C. Problemas relacionados a Biases em Sistemas de Organização do Conhecimento: perspectivas para a Representação de Assunto. **Iris – Informação, Memória e Tecnologia**, Recife, v. 3, número especial, p. 72-92, 2014/2017.

MIRANDA, M. L. C. A Organização do conhecimento e seus paradigmas científicos: uma abordagem epistemológica. **Informare – Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 64-77, 1999.

MIRANDA, M. L. A organização do etnoconhecimento: a representação do conhecimento afrodescendente em Religião na CDD. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 8., 2007, **Anais...** Salvador, 2007.

MIRANDA, M. L. C. de. A organização do etnoconhecimento: a representação do conhecimento afrodescendente em religião na CDD. **Revista África e Africanidades**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. [1-19], 2009.

MIRANDA, M. L. C. de. **Organização e representação do conhecimento**: fundamentos teórico-metodológicos na busca e recuperação da informação em ambientes virtuais. 2005. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MIRANDA, M. L. C. de.; MIRANDA, J. M. de. Organização e Representação do Conhecimento na Web: Desafios para a construção colaborativa de uma ontologia do samba. *In*: DOBEDEI, Vera; GUIMARÃES, José Augusto Chaves (Org.). **Complexidade e organização do conhecimento**: desafios de nosso século. Rio de Janeiro: ISKO-Brasil; Marília: FUNDEPE, 2013.

MORADO NASCIMENTO, D. Abordagem sociocultural da Informação. **Informação e Sociedade**: estudos, João Pessoa, v. 16, n. 2, p. 21-34, jul./dez. 2006.

OLSON, H. A. **The power to name**: Locating the limits of Subject Representation in Libraries. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

- PINHO, F. A. **Aspectos éticos em representação do conhecimento**: em busca do diálogo entre Antonia García Gutierrez, Michèle Hudon e Clare Beghtol. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2006.
- PINHO, F. A. **Aspectos éticos em representação do conhecimento em temáticas relativas à homossexualidade masculina**: uma análise da precisão em linguagens de indexação brasileiras. 2010. 149 f. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2010.
- RANGANATHAN, S. R. **As cinco leis da biblioteconomia**. Brasília: Briquet de Lemos. 2009.
- RANGANATHAN, S. R. **Prolegomena to library classification**. Bombay: Asia Publ. House, 1967.
- RIBAS, A. F. P.; MOURA, M. L. S. Abordagem sociocultural: algumas vertentes e autores. **Revista Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 11, n. 1, p. 129-138, jan/abr. 2006.
- SAYERS, W. C. B. **A manual of classification for librarians and bibliographers**. London: Grafton, 1962.
- SILVA, M. F. **A questão da representação das religiões de matriz africana na CDD**: uma análise crítica da umbanda. 2018. 220 f. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília, 2018.
- THELLEFSEN, T. L; THELLEFSEN, M. M. Pragmatic semiotics and knowledge organization. **Knowledge Organization**, Würzburg, v. 31, n. 3, p. 177-187, 2004.
- VAN DER WALT, M. Ethics in indexing and classification. *In*: INTERNATIONAL SOCIETY FOR KNOWLEDGE ORGANIZATION - GERMANY, 9., 2004, Duisburg. **Proceedings...** Duisburg: Universität Duisburg, 2004.

Diogo Melo, Luane Santos, Nathália Romeiro, Thayron Rangel (Org.).

LEITURA ICONOGRÁFICA DA CATEDRAL DA SÉ (SÃO PAULO, SP) E VALORIZAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL, HISTÓRICO E RELIGIOSO

Pamela Cristine Rebelato Santana
Paula Ferreira Vermeersch
Zaira Regina Zafalon

1 INTRODUÇÃO

O conjunto arquitetônico da Catedral Metropolitana Nossa Senhora da Assunção, de São Paulo, é uma joia guardada na Praça da Sé. Sua concepção levou em conta os aspectos históricos que a cidade de São Paulo vivia na época em que foi idealizada. A escolha da escola arquitetônica esteve associada aos anseios da arquidiocese e foi essencial para que o projeto fosse muito bem-sucedido; os percalços na construção alteraram seu projeto e a falta de manutenção fez com que ela passasse por um intenso projeto de restauração no início deste século. Em todo esse tempo, poucos trabalhos se propuseram a estudar o conjunto arquitetônico, cruzando referências, para se obter um trabalho detalhado sobre a imagem pitoresca que o conjunto da Catedral possui. Desse modo, este texto é reflexo da questão: o que a leitura iconográfica da Catedral da Sé revela para a valorização do patrimônio cultural, histórico e religioso? Isto posto, o objetivo deste estudo é discutir, por meio da leitura iconográfica, os detalhes arquitetônicos da Catedral da Sé.

O estudo aborda a escolha do neogótico e os processos de construção da Catedral de forma explicativa e descritiva, baseada nas referências citadas e nos levantamentos bibliográficos. Para o estudo iconográfico da Catedral, porém, foi requerida uma posição exploratória. Alguns procedimentos adotados soam um tanto incomuns em pesquisas acadêmicas, como o uso da Bíblia Cristã, para embasar a análise, a realização de visitas ao interior da

Catedral, para levantamento de imagens, e pedidos para acessar os documentos técnicos da igreja.

2 O ADVENTO DA REPÚBLICA E O EDIFÍCIO NEOGÓTICO DA NOVA CATEDRAL

A demolição da “Velha Sé”, em 1911, já desgastada pelo tempo e inúmeras vezes reformada⁵⁵ e descaracterizada, vai além do sopro divino e da elevação de São Paulo à arquidiocese, em 1908. Para Ramirez e Lindenberg Neto (2014), a elevação serviu mais para reiterar os esforços para a consolidação da nova Catedral. Fato é que a escolha por uma nova catedral estava conectada a um momento histórico e econômico: São Paulo se firmava como sede do poder econômico brasileiro. A centralização política estava alterando significativamente o centro da cidade e o café mudou o caráter das estruturas sociais, financeiras e urbanas de São Paulo.

A construção da Sé, portanto, parte da virada para o Século XX e do advento da República brasileira (1889), ponto que marca a necessidade de uma nova catedral para a cidade de São Paulo. A título de comemoração, diante do fato de São Paulo estar se solidificando como centro econômico e cultural do país, e de a antiga igreja barroca ainda representar o velho Império brasileiro, optou-se por colocá-la abaixo, em 1912, e iniciar a concretização de um edifício que colocasse São Paulo entre as grandes metrópoles globais da época.

O arcebispo de São Paulo e as famílias paulistanas se reuniram para que, no ano seguinte, em 1913, pudesse ser lançada no centro de São Paulo a pedra fundamental da construção da nova Catedral da Sé. Deve-se a Dom Duarte Leopoldo e Silva, o arcebispo e grande idealizador da nova Catedral, a totalidade do edifício, já que dele veio o sonho da

⁵⁵ A construção da primeira Sé teve início em 1598 e foi finalizada em 1612. (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 2015). Segundo Ramirez e Lindenberg Neto (2014), a antiga Sé foi demolida em 1744, e a nova construção (“Velha Sé”) teve início em 1745 (mesmo ano de sua elevação a diocese) e foi finalizada em 1746.

construção da Catedral Metropolitana Nossa Senhora da Assunção da Arquidiocese de São Paulo.

O projeto da nova igreja que, de início, seria construída na Praça dos Curros⁵⁶, ficou a cargo do engenheiro-arquiteto alemão Maximiliano Hehl. Porém, com o passar dos anos, optou-se pela demolição da antiga igreja e alteração do traçado da praça⁵⁷ para que fosse possível se adequar à grandiosidade que o estilo escolhido, o neogótico, representaria. Apesar de a nova Sé não ter sido construída exatamente no mesmo local da antiga, o novo momento, a nova dimensão do edifício e os planos urbanísticos vindos da Europa projetavam para São Paulo espaços mais modernos, mais coerentes com a nova realidade.

A Monografia de Dom Duarte, em 25 de janeiro de 1912, elucida que a escolha pela escola arquitetônica neogótica foi feita de forma premeditada, para que pudesse reforçar a autoestima dos paulistas:

[...] nós católicos e paulistas, queremos uma catedral que seja uma escola de arte e um estímulo a pensamentos mais nobres e mais elevados, **queremos uma catedral opulenta, que, testemunhando a fartura dos nossos recursos materiais**, sejam também um hino de ação de graças a Deus nosso Senhor. (ACMSP, Monografia de Dom Duarte, 25 de janeiro de 1912 apud SOUZA, 2016, p. 135, grifo nosso).

O estilo neogótico da Catedral, além de estabelecer contato com o *revival* do gótico na Europa, movimento impulsionado no Brasil pela economia cafeeira na cidade de São Paulo, foi essencial para que a Sé, erguida no Século XX,

⁵⁶ Conhecida atualmente como Praça da República.

⁵⁷ O antigo Largo da Sé era modesto se comparado à Praça que iria surgir, mas se adequava muito bem às dimensões da antiga capela barroca que comportava. Na realidade, ali estavam duas igrejas: a igreja da Sé e a de São Pedro de Pedra.

se tornasse um dos cinco maiores templos neogóticos do mundo e um marco na história urbana, religiosa e social da cidade. Outro argumento para a construção da nova Catedral era o de que deveria comportar mais fiéis: a população de São Paulo estava em crescimento, as pessoas se aproximavam cada dia mais da capital e, com isso, a Igreja Católica esperava também um crescimento no número de fiéis (RAMIREZ, 2005).

Apesar de se esperar por algumas características na arquitetura da catedral, tais como a cruz latina⁵⁸ e um transepto protuberante às naves central e laterais, onde, usualmente, eleva-se a agulha⁵⁹, a Sé recebe uma cúpula acima do octógono e o protuberante transepto, usual em catedral neogóticas, atrofia-se para recebê-la.

Desde o início do projeto a cúpula estava prevista, apesar de pertencer ao Renascimento e não ao estilo neogótico. Ocorre que, na concepção da Catedral da Sé, também estava em alta o estilo eclético, quando diversos estilos arquitetônicos, principalmente de objetos decorativos, unem-se para compor determinada obra. Ramirez (2005, p. 29) afirma que “[...] não seria de se estranhar uma Catedral predominantemente gótica com elementos renascentistas [...]”. Na arquitetura brasileira, o fato de um edifício neogótico ter uma cúpula renascentista foi visto com naturalidade, posto que a cúpula fez parte do *nosso* neogótico do mesmo modo que se naturalizou o próprio estilo, por essência francês, ou como se fez com os tatus, garças e folhas nacionais que se encontram nos capitéis da igreja.

A partir de 6 de julho de 1913 o canteiro de obras da Catedral foi aberto e, no ano seguinte, em 24 de julho, aconteceu o maior acidente na construção da Sé: quatro operários foram soterrados após o desmoronamento de um

⁵⁸ Nome dado ao tipo de planta onde se cruzam nave, coro e ábside ao transepto.

⁵⁹ Uma torre que, usualmente, eleva-se no centro do transepto (cruzeiro).

andaime⁶⁰. Em 1919, a cripta⁶¹ ficara pronta e fora celebrada a primeira missa da nova Sé. Embora os planos para a Catedral previssem sua conclusão para o Centenário da Independência, em 1922, as obras não puderam ser concluídas nessa data. Em 1934, a Praça da Sé se tornou o Marco Zero da cidade. A cúpula de igreja já estava em estágio adiantado nesta data, conforme pesquisa de Vermeersch (2020), num registro de 1935, no Livro 25 dos manuscritos do Arquivo da Cúria.

De acordo com Ramirez e Lindenberg Neto (2014), nessa época, cinco dos oito pilares que sustentam a Catedral já haviam sido finalizados e estavam com seus capitéis totalmente concluídos. Os arcobotantes da igreja também já estavam sendo executados.

O ânimo para terminar a catedral chegou com o fim da guerra e a nomeação do primeiro cardeal de São Paulo, D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, dia 24 de dezembro de 1944. Com o cardeal Motta, a catedral teve também outras três comissões para sua construção. A “Legião de São Paulo Pro Catedral”, formada em 1947 por senhoras católicas e ampliada em 1949, conseguiu inaugurar a catedral inacabada no dia 25 de janeiro de 1954, como ponto máximo da celebração do quarto centenário da Cidade. (SOUZA, 2016, p. 137).

Foi entre festejos na capital que se comemorou, na Praça da Sé, mais do que os 400 anos da cidade de São Paulo. Comemorava-se a inauguração do seu maior templo, a

⁶⁰ Segundo Vermeersch (2020) os operários eram: Joaquim Antônio Fernandes, Antônio Borba, Burgato Serafim e Francisco Justo Lopes.

⁶¹ A cripta é uma igreja subterrânea com as mesmas dimensões do altar-mor da Catedral. Na cripta da Catedral da Sé estão sepultados grandes nomes de importância para o catolicismo e para a história do país, como Regente Feijó, Cacique Tibiriçá e pontífices da Catedral. (MITRA ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO, 1956; SOUZA, 2016).

concretização de um sonho que, apesar dos 41 anos de construção⁶², não havia alcançado o projeto original do arquiteto Max Hehl: foram suprimidos quatorze torresões.

Ramirez (2005) indica que a Catedral, com 6.700 m² de área construída, é composta por cinco naves (uma central e quatro laterais: lateral interna esquerda e direita e lateral externa esquerda e direita), duas grandes torres frontais (que são dois grandes maciços de alvenaria e pedra), o ambiente da capela-mor (composto pelo deambulatório), ambientes de apoio e capela do Santíssimo.

Uma construção da magnitude da Sé deveria estar em constante reparação; muitos consertos seriam necessários para que ela chegasse ao século XXI em perfeito estado. Todavia, não foi o que ocorreu. No final do século XX, de acordo com Delellis (2002), a falta de manutenção especializada desde a sua inauguração, as obras do Metrô da Sé (década de 1970) e a poluição ambiental da capital deixaram claros indícios sobre a necessidade de intervenção e restauração dos bens móveis e vitrais, das trincas, rachaduras e de todo o sistema de águas e escadaria. Ramirez (2005) aponta que, além das obras subterrâneas do Metrô da Sé, talvez, as grandes vilãs para que a estrutura sofresse grandes movimentações, ocasionando as rachaduras, foram o recalque diferencial das fundações, principalmente pelo solo argiloso de São Paulo, e o tráfego intenso da região. A situação crítica de deterioração do prédio se tornou pública

⁶² Souza (2016) conta que os atrasos na obra já começaram na cantaria da igreja, quando o vapor “Bogor”, que transportava pedras para a Catedral, submergiu próximo a Portugal e, a partir desse episódio (agravado pela Primeira Guerra Mundial), os materiais passaram a ser adquiridos em uma pedreira em Ribeirão Pires. Dentre os materiais utilizados na Catedral, destacam-se: mármore branco de Carrara, tipo Ravaeciono, para as partes arquitetônicas, e branco estatuariário para as esculturas; mármore verde St. Denis das minas do Vale de Aosta; mármore amarelo de Siena (também identificado como Sena) das minas de Monte d'Elsa; mármore vermelho portassanta, das minhas de Caldana (Grosseto); ônix do Vale de Aosta; pórfiro antigo do Egito; malaquita do Congo; lazulita do Congo; e lazulita chileno (MITRA ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO, 1956).

quando, durante uma missa em 1999, um tijolo caiu do teto⁶³, escancarando que o magnífico edifício agora significava um risco para as pessoas que o frequentassem.

Com a interdição da Catedral pela Prefeitura da Cidade de São Paulo, em julho de 1999, iniciaram-se, em 2000, os projetos para restauro físico, estrutural e artístico do prédio e a conclusão dos 14 torreões do projeto inicial⁶⁴ de Max Hehl, conforme decisão da Mitra Arquidiocesana de São Paulo.

Depois de quase 100 anos, a Catedral da Sé estava completamente finalizada: “[...] uma tarefa decididamente incomum nos dias de hoje: trabalhar para o término, no século XXI, de uma Catedral do início do século XX, projetada nos estilos dos séculos XIV e XV.” (DELELLIS, 2002, p. 150).

3 ESTUDO DO PATRIMÔNIO CULTURAL, HISTÓRICO E RELIGIOSO POR MEIO DA LEITURA ICONOGRÁFICA

Com o claro intuito de discutir a valorização do patrimônio cultural, histórico e religioso da Catedral da Sé, apresenta-se uma proposta de leitura iconográfica de seus detalhes arquitetônicos. Esta proposta considera a afirmação de Ramirez (2005) sobre a intenção da Mitra Arquidiocesana de São Paulo de que a Catedral se torne uma importante atração turística que, por meio de uma unidade museológica, tenha a sua história e a da cidade de São Paulo aproximadas.

Por meio de documentos históricos, do estudo de referências iconográficas em fotografias de ornamentos, altares, vitrais e de material técnico divulgado à época do restauro da igreja, foi possível compreender o conjunto

⁶³ Segundo Delellis (2002, p. 63), D. Claudio Hummes afirmou: “Eu rezava uma missa quando caiu um tijolo do teto. Foi [...] o alarme de que a situação não poderia continuar como estava.”

⁶⁴ O acaso das possibilidades trouxe de volta à Catedral cópias dos esboços originais do arquiteto Maximiliano Hehl (encontradas sob o coro, num tablado de madeira que não existe mais), contendo os torreões não executados. Desde 1950, sabia-se que as duas cópias das plantas que deveriam estar na Prefeitura de São Paulo e na Cúria Metropolitana estavam desaparecidas, mas, agora, com o projeto original (DELELLIS, 2002; RAMIREZ, 2005).

arquitetônico e o contexto histórico, político e social que envolve a história da Catedral. Além disso, por meio de referenciais religiosos da Igreja Católica, em especial aqueles presentes na Bíblia Cristã (BÍBLIA, 1956)⁶⁵, foi possível delinear o significado por trás dos elementos artísticos e religiosos e estabelecer vínculos com narrativas bíblicas.

A Catedral da Sé tem consigo uma concepção da Idade Média e, portanto, não há qualquer imagem que seja, puramente, uma representação: todo seu conteúdo pode ser descrito por meio de matrizes artísticas (bíblicas, ou seculares em outros casos) e carregam consigo um significado além da concepção do artista. Por conta da dimensão do edifício, da soma de 102 estátuas e de 96 baixos-relevos, não será feita a leitura iconográfica de todas as peças e de todos os vitrais.

Na sequência, serão apresentadas informações sobre a leitura iconográfica da balaustrada do altar-mor, dos altares do transepto, com o altar de São Paulo e o altar de Santa Ana, da Capela do Santíssimo, do Batistério, da rosácea, dos vitrais e do órgão.

3.1 A Balaustrada do Altar-Mor

Na balaustrada do altar-mor pode-se visualizar o peitoril em mármore de Carrara que separa o altar dos fiéis. O peitoril possui 18 baixos-relevos simbolicamente ligados à figura profética da Virgem Maria, desde que foi prometida por Deus até chegar à aurora de Cristo. As Figuras de 1 a 5 mostram cinco relevos que puderam ser identificados por meio das descrições constantes no documento Mitra Arquidiocesana de São Paulo (1956).

⁶⁵ Para dar subsídio à leitura iconográfica, adotou-se passagens da Bíblia (1956). Desse modo, serão apresentadas referências aos trechos bíblicos do seguinte modo 'Livro capítulo(s): versículo(s)', ou seja: Mateus 5:20, onde 'Mateus' é o nome do livro na Bíblia, '5' é o número do capítulo, e '20' o número do versículo.

Figura 1 - Primeiro baixo-relevo da mesa da comunhão.



Fonte: Santana (2019).

Figura 2 - Segundo baixo-relevo da mesa da comunhão.



Fonte: Santana (2019).

Dentre os baixos-relevos identificados na mesa de comunhão, o primeiro (Figura 1) representa a mulher prometida por Deus aos progenitores no Éden⁶⁶, e o segundo (Figura 2), traz Debora, profetiza e que julgava o povo de Israel, descrita no livro de Juízes, que liderou a guerra contra o rei de Canaã (Juízes 4:4).

O baixo-relevo da Figura 3 mostra Giaele (Jael, em língua portuguesa), mulher de Haber Cineu, contemporânea de Débora, que se destaca por ter matado Sisara, um general do exército de Jabin, rei de Canaã, que oprimiu o povo judeu com violência (Juízes 4). O quarto baixo-relevo (Figura 4) traz Ruth que, no livro da Bíblia com seu nome, é caracterizada como aquela que “[...] apresenta um belo quadro da vida da família, em que a piedade filial é premiada por Deus com os maiores benefícios.” (Rute 1-4); e o quinto (Figura 5), representa Abigail, a mulher retratada como pacificadora, discreta e bela (I Samuel 25).

⁶⁶ A imagem do baixo-relevo mostra Adão e Eva. A passagem que trata da promessa feita por Deus não consta de Gênesis, na Bíblia. Entretanto, na Introdução, de O primeiro livro de Adão e Eva: o conflito de Adão e Eva com Satã, em Os proscritos da Bíblia (TRICCA, 1995, p. 23), está descrito: “Deus faz então uma aliança com Adão, dizendo que ele e Eva seriam libertados depois de cinco mil e quinhentos anos, quando então Ele desceria em carne e salvaria a humanidade.”

Figura 3 - Terceiro baixo-relevo da mesa da comunhão.



Fonte: Santana (2019).

Figura 4 - Quarto baixo-relevo da mesa da comunhão.



Fonte: Santana (2019).

Figura 5 - Quinto baixo-relevo da mesa da comunhão.

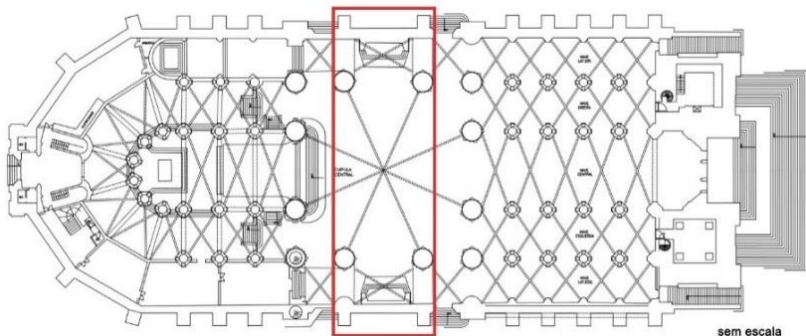


Fonte: Santana (2019).

3.2 Os Altares do Transepto: São Paulo e Santa Ana

Os altares dedicados aos santos padroeiros da cidade de São Paulo estão localizados no eixo transversal da nave: São Paulo, do lado direito, e Santa Ana, do lado esquerdo. A Figura 6 mostra a disposição dos altares do transepto. Os altares foram construídos em mármore vermelho portassanta (das minas de Caldana Grosseto, Itália) e estão localizados entre dois pilares do transepto.

Figura 6 - Transepto e seus altares (planta adaptada);



Fonte: Mitra Arquidiocesana de São Paulo (1956).

Segundo Mitra Arquidiocesana de São Paulo ([2005?]), os dois altares são assinados por Lorenzo Micheli Gigotti, artista italiano que trabalhou a serviço do Vaticano por intermédio do escritório do professor e arquiteto Bruno Apolloni Ghetti. Aproveitando a dimensão retangular advindas dos altares, utilizou-se os dois lados menores deste retângulo para obter mais dois vitrais no trifório. Portanto, o conjunto completo possui três vitrais, um em cada lado do transepto.

Em frente a cada um dos altares, dois anjos (em bronze dourado) seguram um manto que serve de mesa de comunhão (em bronze envernizado verde e dourado), separando os fiéis da mesa de altar, em verde antigo (com baixos-relevos em mármore de Carrara), e dos conjuntos artísticos descritos. Os oito baixos-relevos em mármore de Carrara, na mesa próxima às estátuas de bronze, também simbolizam as trajetórias individuais dos santos.

Em ambos os altares, os santos estão representados como nos mosaicos bizantinos: verticalizados e de frente, sem perspectiva ou volume. Esse tipo de representação gera uma espiritualidade ao redor das imagens, associada à sua grandeza e à posição ao observador. O fundo dourado está associado ao ouro, um minério com alto valor material.

No centro do altar, o medalhão (mosaico principal) narra

as trajetórias individuais dos santos e é coroado por 12 estátuas, cada uma delas representando uma figura bíblica, santos e pontífices que teve algum tipo de vínculo com o padroeiro. Dos dois altares especiais concedidos aos santos, o de São Paulo, padroeiro da cidade, está localizado no lado direito da nave, no eixo transversal.

No altar de São Paulo, dois anjos protegem o altar e têm cabeça e olhos direcionados a observar o memorial ao Santo (Figura 7). Atrás dos anjos, está a mesa do altar. Na lateral, ao fundo, observa-se um baixo-relevo (de uma composição de oito) representando episódios da vida e das missões do apóstolo. Dentre os episódios apresentados há a cena do martírio de São Paulo (Figura 8), no qual é possível identificar um soldado romano bradando uma espada, pronto para decapitar Paulo, que morre ali, apesar de um anjo tentar apartar a espada.

Figura 7 - Anjos protetores do altar de São Paulo.



Fonte: Santana (2019).

Figura 8 - Cena do martírio.



Fonte: Arthur (2019).

No frontal da mesa (Figuras 9 e 10) está representado o *fractio panis* (Partilha do pão). Para os cristãos, a partilha do pão é significativa liturgia da reprodução de um dos últimos atos de Jesus Cristo, a Santa Ceia, com o pão representando o próprio corpo de Cristo. A escolha por este tema para fazer parte de um importante altar também se configura na intenção de celebrar o altar em que os cristãos de Roma praticavam a Eucaristia.

Figura 9 - Partilha do pão.



Fonte: Arthur (2019).

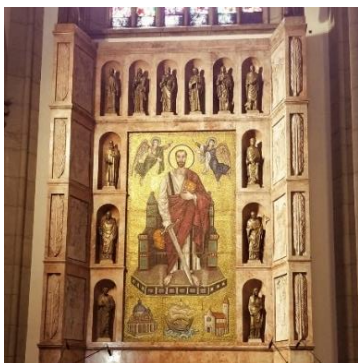
Figura 10 - Detalhe central do baixo-relevo da partilha do pão.



Fonte: Arthur (2019).

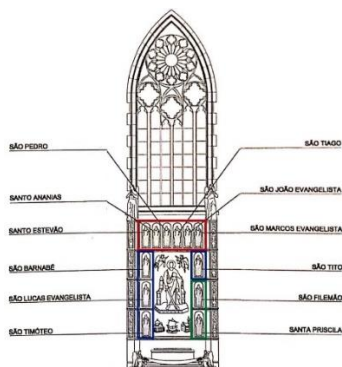
No medalhão do altar (Figura 11), pode-se observar Paulo na cátedra de Mestre, modelo cristão para ser seguido. Em ambas as mãos, Paulo segura a palavra de Deus, isto porque, em sua epístola ao povo de Efésios, Paulo chama a palavra de Deus de “espada do Espírito” (Efésios 6:17) e, na outra mão, carrega um livro. Dois anjos coroam a cabeça do apóstolo e, aos seus pés, estão as imagens que representam suas viagens missionárias para conversão de almas. Os doze santos escolhidos para margear o mosaico de Paulo são depositados de modo a compreender ligações entre eles.

Figura 11 - Mosaico e estátuas do altar de São Paulo.



Fonte: Santana (2019).

Figura 12 - As estátuas do altar de São Paulo.



Fonte: Adaptado de Mitra Arquidiocesana de São Paulo ([2005?], p. 7).

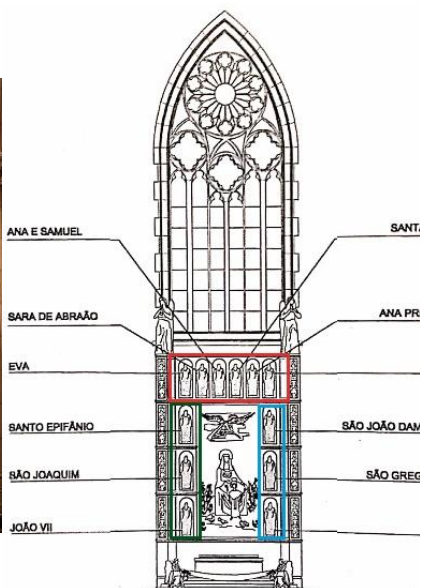
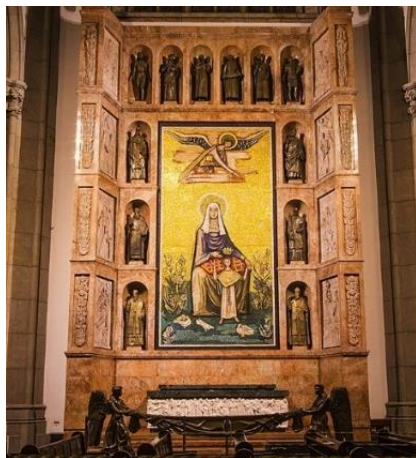
Os seis santos acima do mosaico (sinalizados em vermelho na Figura 12) se referem à conversão de Paulo e ao seu aprendizado dentro do Evangelho de Cristo: Santo Estevão, o primeiro mártir (Atos 7:57-60) e diácono (Atos 6:5), que cruzou o caminho de Paulo (ainda como Saulo, o perseguidor) e que consentiu com a morte deste mártir pois ainda era perseguidor dos cristãos (Atos 8:1-3); Santo Ananias, cujas mãos permitiram que Paulo novamente enxergasse (Atos 9:17); São Pedro, primeiro Papa, e que dele vem o primeiro discurso após a morte e ressurreição de Cristo para que os apóstolos percorressem nações convertendo pessoas à religião cristã (Atos 2:14-36); e os próximos três santos, relacionados ao modelo de cristãos a seguir e definidos por Paulo como as “Colunas da Igreja de Cristo”: São Tiago, São João e São Marcos, evangelistas. São Tiago, e São João e São Marcos, evangelistas. Os santos íntimos (sinalizados em azul na Figura 12) são: São Barnabé, apóstolo de Cristo e primeiro companheiro de Paulo; São Lucas, um dos evangelistas (representado pelo “boi” quando os evangelistas estão associados a animais) e companheiro de Paulo que o

auxiliou a escrever o livro de Atos dos Apóstolos; São Timóteo, o último do lado esquerdo e também mártir, para quem Paulo escreveu duas cartas (epístolas bíblicas), e se mostra bastante aflito pela situação de “amado filho na fé” (I Timóteo 1:1-2), e que também foi bispo de Éfeso; São Tito, um grande colaborador no caminho e convertido pelo trabalho de Paulo, que escreveu uma carta quando esteve à frente da igreja de Creta. E, para completar o conjunto de santos, dois expoentes a quem Paulo pediu hospitalidade (sinalizados em verde na Figura 12): São Filemão (mártir), grande cooperador (Filemon 1:1), a quem o padroeiro do altar pediu pousada em Colosso; e Santa Priscila, a única mulher do altar de Paulo, mulher de Áquila, que provavelmente hospedou o santo em Corinto.

Outro altar de destaque no transepto é o de Santa Ana, localizado no lado esquerdo da nave, no eixo transversal. O altar de Santa Ana é estruturalmente composto de forma semelhante ao de São Paulo: um medalhão (mosaico principal) representando “Sant’Ana, ‘a mãe privilegiada’”⁶⁷, doze estátuas ao redor, oito baixos-relevos com cenas de sua vida, uma mesa de altar e dois anjos em bronze na altura do observador (Figura 13).

⁶⁷ " 'A Santidade' de Sant'Ana é uma relação derivada de sua maternidade privilegiada; é uma Santidade de onde germinou, como de uma raiz, a vergôntea sôbre a qual desabrochou a flor de Cristo; a Santidade da mãe da Tôda-Bela e da Tôda-Suave, da Mãe de Deus. São estas sublimes maternidades: – *privilegiada* uma, *divina* outra – que o artista quis exaltar no Frontal." (MITRA ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO, 1956, p. 108)

Figura 13 - Mosaico e **Figura 14** - As “estátuas” do altar de Santa Ana



Fonte: Arthur (2019).

Fonte: Adaptado de Mitra Arquidiocesana de São Paulo ([2005?], p. 9).

No mosaico, Ana está sentada e junto dela está a Virgem, ainda muito jovem, mas já coroada como Rainha, cercada de uma paisagem com flores e pombas brancas. Ambas estão em ato de recolher as súplicas dos devotos.

A história de Santa Ana é pouco conhecida, à vista disso, as doze estátuas que coroam o mosaico são figuras bíblicas (Eva, Sara de Abraão), santos (São Epifânio, São Joaquim) ou pontífices (João VII, Pio IX) que possuem alguma relação com Ana ou ao seu culto.

Foi extremamente árduo para o artista tratar um tema como Sant’Ana para adornar o Altar, sobretudo quanto êste

altar é animado por vinte e duas figuras entre estátuas e baixos-relêvos. Vinte e dois assuntos para uma santa absolutamente privada de história e documentos históricos. Ignoramos tudo sôbre ela. [...] O artista, portanto, não teve outra guia e auxílio senão uma tradição de elementos escassos e incertos com os quais deveria criar vinte e duas composições não indignas de figurar em um Templo e sôbre um Altar. (MITRA ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO, 1956, p. 102).

Os detalhes sobre as estátuas que estão em volta do mosaico podem ser visualizados na Figura 14. No retângulo vermelho, a primeira peça é de Eva, primeira mãe da bíblia, a quem passa a seus descendentes a corrente do pecado e, por um milagre interrompido na linhagem de Santa Ana, não passa a Maria, que nasce pura. Na sequência, apresenta-se Sara (mulher de Abraão), Ana (mãe do profeta Samuel) e Santa Isabel (mãe de João Batista) que, assim como Santa Ana, passou por um grande período de infertilidade, sofrendo as pressões sociais que havia para que as mulheres dessem herdeiros aos seus maridos (todas elas também deram à luz aos seus filhos tardiamente). As duas últimas peças acima do mosaico são de Ana, uma profetisa idosa que se encontrava no templo quando Jesus foi ser apresentado, e do Rei Davi, também homenageado entre as estátuas deste altar. Na lateral esquerda, no retângulo verde, encontram-se: Santo Epifânio, um dos primeiros padres da Igreja Católica que falou de Santa Ana (século IV), São Joaquim, esposo de Santa Ana, homem da linhagem do Rei Davi, também representado entre as esculturas do altar da Ana e, por último, João VII, o Papa (705-707), devoto da Virgem Maria e restaurador de Santa Maria Antiqua (no Fóro Romano), a primeira igreja dedicada à Virgem em Roma. Na lateral direita (retângulo azul) estão representados: São João Damasceno, doutor da Igreja, grande escritor de Maria e que aclamou a glória e a santidade

de Ana. São Gregório XV, que ordenou, em 1622, que a liturgia de Santa Ana fosse celebrada em toda a Igreja latina, e Pio IX que, de forma implícita, deu à Ana saudações pela concepção imaculada de Maria, sendo ela única e privilegiada.

3.3 A Capela do Santíssimo

A Eucaristia é, para a religião católica, o maior meio para se obter os frutos da ressurreição de Cristo. Devido à sua importância para a religião, quando associada à escola neogótica, a Capela do Santíssimo Sacramento emprega materiais luxuosos para a iconóstase⁶⁸ e o altar. Este é o local sagrado onde se encontra o altar do Santíssimo Sacramento.

A balaustrada e arquitetura que contêm os nichos onde estão guardadas as estátuas utilizam amarelo de Siena, com baixos-relevos em mármore de Carrara, inclusive o superior (cúspide), que narra o momento da crucificação de Cristo, e os inferiores, do lado direito e esquerdo, respectivamente, que narram as bodas de Canaã e a cena de Emaús. Suas bases e capitéis são em bronze e as colunas em ônix.

As nove estátuas, confeccionadas em bronze, representam os nove doutores da eucaristia: Santo Ambrósio, São João Crisóstomo, Santo Agostinho, São Gregório Magno, Santo Alberto Magno, São João Boaventura, São Tomás de Aquino, São Francisco de Sales e Santo Afonso Maria de Ligório (Figura 15).

Cada um dos seis anjos acima da Capela, divididos pela cúspide, possui um elemento relacionado à Eucaristia: a coroa real e o cetro, que celebram o Poder Real de Cristo, a taça de vinho e o pão, que ilustram o Sacramento da Eucaristia, o ostensório, que representa a ação e os efeitos da Eucaristia, e a videira e o ramo, que denotam a união com Jesus e os fiéis.

A capela possui duas fileiras de bancos em madeira de jacarandá-da-Bahia e uma pequena abside coroada com uma ogiva.

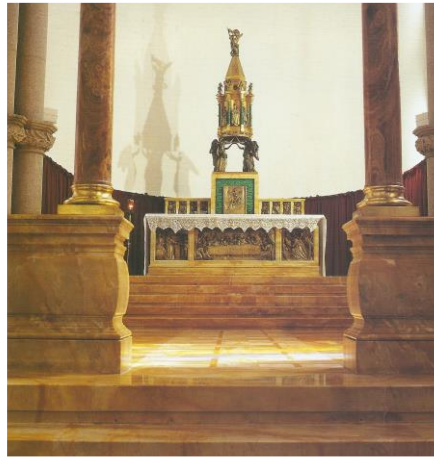
⁶⁸ Iconóstase é a divisória que separa a nave (e todo o conjunto onde os fiéis podem acessar) do santo altar. A iconóstase é composta, neste caso, pela balaustrada, pelos capitéis, colunas e bases.

Figura 15 - Visão geral do altar da Capela do Santíssimo.



Fonte: Santana (2019).

Figura 16 - O altar do Santíssimo Sacramento.



Fonte: Delellis (2002, p. 131).

Quatro anjos em bronze sustentam o tabernáculo, representando as quatro virtudes da Eucaristia: fé, esperança, caridade e fervor (Figura 16). Os baixos-relevos do altar são cinco: a Última Ceia, o sacrifício de Abraão, o sacrifício de Melchisedech, a multiplicação dos pães e o maná.

3.4 O Batistério

[O batistério] é constituído por uma grande pia circular em forma de taça de pórfiro antigo ilustrado. A taça é encimada por uma coluna de mármore amarelo de Sena tôda esculpida com baixo-relêvo, coroada por um globo que termina com a monograma de Cristo.

Chega-se a ela por meio de dois degraus descendentes como nos antigos batistérios de imersão. Êste complexo central é circundado por uma balaustrada

de mármore branco de Carrara dividido em quatro setores por quatro ingressos; em cada setor, um baixo-relêvo ladeado por dois Anjos.

Mede, da base à parte superior do globo, 4,5 metros. (MITRA ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO, 1956, p. 112).

A balaustrada de mármore (Figura 17) possui quatro setores com painéis centrais de baixo-relevo com cenas protagonizadas pelo Padre Anchieta: catequizando os índios; em viagem de barco com o Padre Manoel de Nóbrega e com araxás (grandes pássaros) que os protegiam do Sol; escrevendo seu poema nas areias de uma praia para a Virgem Maria; e um baixo-relevo dividido em três partes: junto a uma pessoa sem batismo, ressuscitando um morto, e administrando o batismo deste (MITRA ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO, 1956). A pia batismal possui uma tampa de prata com símbolos referentes ao Batismo, peixes, pombas carregando ramos de oliveira, fontes de águas etc., e um dos setores de acesso a ela se abre com a função de batismo. A coluna, ao centro da pia, possui três lances com cenas bíblicas e três faixas com as seguintes inscrições: "*Ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto*"⁶⁹, no alto; "*Poenitentiam agite et baptizetur unusquisque vestrum*"⁷⁰, no meio; "*In nomine Jesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum*"⁷¹, embaixo.

Conforme consultado em Mitra Arquidiocesana de São Paulo (1956), são citadas três inscrições presentes na parte interna da balaustrada (Figura 18): "*quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus*"⁷²; "*In*

⁶⁹ A tradução desta inscrição seria: "Ele vos batizará com o Espírito Santo." (Mateus 3:11; Marcos 1:8; Lucas 3:16).

⁷⁰ A tradução desta inscrição seria: "Arrependei-vos e serão batizados cada um de vós." (Atos 3:19).

⁷¹ A tradução desta inscrição seria: "Em nome de Jesus Cristo, para remissão dos seus pecados." (Atos 2:38).

⁷² "Não sabeis que todos os que fomos batizados em Jesus Cristo, fomos batizados na sua morte?" (Romanos 6:3).

Christo baptizati estis, Christum induistis"⁷³; "*Secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti*"⁷⁴. Outra passagem, porém, apesar de não estar indicada no documento da Mitra Arquidiocesana de São Paulo (1956), pode ser identificada, também na figura 18: "*quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum ita desiderat anima mea ad te Deum*"⁷⁵.

Figura 17 – Visão do conjunto da Pia Batismal



Fonte: Tesouros da Sé ([1997?]).

Figura 18 – Inscrição interna da balaustrada da Pia Batismal



Fonte: Série... (2019).

3.5 A Rosácea

Segundo Panofsky (1991), a rosácea está entre uma das *quaestiones* sobre o gótico típico: a simples ideia de um

⁷³ "[...] pois todos os que fostes batizados em Cristo, revestistes-vos de Cristo." (Gálatas 3:27).

⁷⁴ "[...] não pelas obras de justiça que tivéssemos feito, mas por sua misericórdia, salvou-nos mediante o batismo de regeneração e de renovação do Espírito Santo." (Tito 3:5).

⁷⁵ "Assim como a cervo suspira pelas fontes das águas, assim minha alma suspira por ti, ó Deus." (Salmo 42:2).

elemento único, de formato circular contradizia o senso estético da escola, principalmente pelos princípios de que a fachada gótica tinha que espelhar o seu interior com nitidez, uma vez que um corte transversal da nave pode ser inferido a partir da fachada. Apesar de a rosácea ser suprimida em alguns casos, Panofsky (1991, p. 51) afirma que, na Itália, “[...] foi concebida com entusiasmo, em virtude de seu caráter fundamentalmente antigótico.” Hehl, o arquiteto da Sé, inseriu a rosácea em uma forma geométrica que parece a união de um quadrado e um triângulo, na parte superior da fachada (Figura 19).

Figura 19 - Rosácea da fachada principal da Catedral da Sé.



Fonte: Santana (2019).

Figura 20 - Detalhe da rosácea da fachada principal da Catedral da Sé.



Fonte: Santana (2019).

No centro e espaço de maior prestígio da rosácea foi colocado o brasão cívico da cidade de São Paulo, o que é incomum pelo fato de não ser a imagem da Virgem ou do Cordeiro de Deus, mas uma figura secular ao mundo cristão e importante para os paulistanos (Figura 20). Dom Duarte cita explicitamente o entusiasmo da sua alma paulistana para erguer o templo ao pretender criar um edifício que “[...] tem

de cumprir uma grande missão política e social.” (ACMSP, Monografia de Dom Duarte, 25 de janeiro de 1912 apud SOUZA, 2016, p. 135). Esse elemento arquitetônico impressiona, em especial porque une a fé cristã com a civilização-cidade de São Paulo diante do poderoso significado que, ao longo dos séculos, uma rosácea tem para uma catedral gótica. Neste caso, utilizar esse espaço para inserir um elemento cívico não deve ser lido como uma “substituição”, mas como a percepção de que um espaço tão especial foi guardado para representar toda uma população.

O elemento central desta rosácea talvez traduza de forma concreta a importância que o arcebispado colocava na Catedral para a construção da história dos paulistanos.

3.6 Os Vitrais

Os vitrais da Catedral são diversos e isso é justificado por conta dos impasses e dilemas quando da construção da Sé, já tratados neste texto.

[...] os vitrais da Catedral de São Paulo, longe de constituírem um complexo harmonioso e bem enquadrado, suscitam no observador, uma impressão de heterogeneidade e de tal desproporção na estrutura que obriga logo a pensar na falta de orientação unitária e de técnica uniforme em sua execução. Revelam, outrossim, **a influência de critérios inspiradores diversos na escolha dos temas nêles tratados.** (MITRA ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO, 1956, p. 126, grifo nosso).

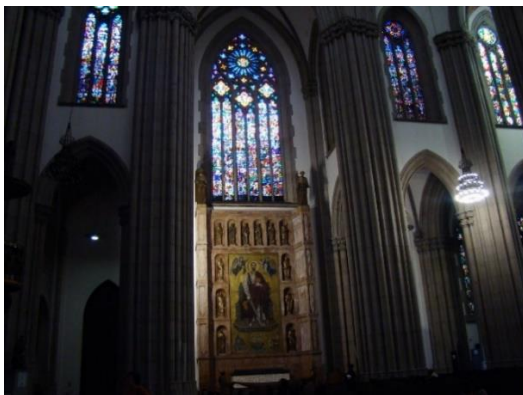
Alguns dos vitrais foram feitos na Itália e outros em São Paulo. Segundo Delellis (2002), os primeiros vitrais foram concebidos por José Wash Rodrigues e executados pela Casa Conrado, depositados na década de 1940. Nos anos 1950, os vitrais encomendados na Itália foram assinados por Marcello Avenalli, Lorenzo Micheli-Gigotti, Giovanni Hajnal, Max

Ingrand, Francesco Bencivenga, Gilda Nagni e Gina Assirelli. Em Mitra Arquidiocesana de São Paulo (1956) é possível identificar que não houve um plano orgânico para os vitrais, daí que se pensou em organizá-los em cinco categorias, definidas a partir de uma cultura mais rudimentar dos fiéis, de acordo com sua localização ou associação de referências: conjunto do altar de Santa Ana (quatro vitrais); conjunto do altar de São Paulo (quatro vitrais); conjunto do batistério (quatro vitrais); vitral da porta da Catedral (um único, à esquerda); e aqueles dedicados aos fundadores e santos padroeiros, e às congregações religiosas, associações e reuniões de pessoas que atuavam junto à Catedral (15 vitrais).

Delellis (2002) apresenta 54 conjuntos de vitrais, sendo 13 do altar-mor, 16 no pavimento térreo, 20 no nível do coro, dois na porta da fachada frontal e outros dois na porta posterior, além da rosácea. Devido ao grande conjunto de vitrais, seria necessário se debruçar com mais atenção para obter um estudo detalhado sobre artistas, iconografia tratada, dados dos vitrais originais, restaurados e substituídos. Um estudo sobre a catalogação de vitrais foi desenvolvido por Zafalon, Dal'Evedove e Benetti (2017). É uma metodologia que considera, para o processo de representação dos vitrais sacros, tanto os aspectos artísticos e estéticos quanto os bíblicos. Esta proposta foi desenvolvida para a catalogação dos vitrais da Basílica Nossa Senhora do Carmo (Campinas, SP) e dá subsídios para (re)pensar sobre o olhar que se pode dedicar aos vitrais. Serão apresentados dois vitrais, com características bem diferentes entre si: um deles é o principal vitral do altar de São Paulo (Figura 21); o outro é o vitral da Ascensão de Nossa Senhora, localizado na ábside da igreja.

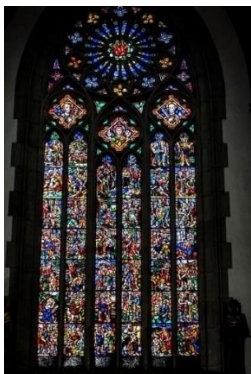
Na rosácea principal deste vitral do altar de São Paulo (Figura 23), a alegoria das chamas simboliza as luzes sagradas ("*Ecclesiae Sanctae lumina*"), ou seja, os Doutores e os Padres, responsáveis por passar adiante os ensinamentos da Igreja ("*Ecclesia docens*").

Figura 21 - O altar de São Paulo.



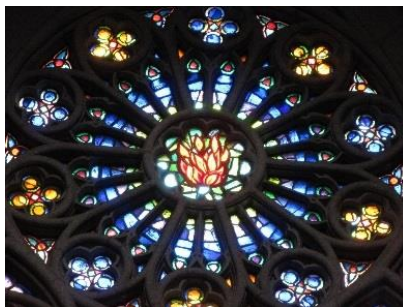
Fonte: Praça da Sé ([2013]).

Figura 22 - Vitral do altar de São Paulo.



Fonte: Catedral da Sé ([2010?]).

Figura 23 - Rosácea principal do vitral do altar de São Paulo.



Fonte: Artexplorer (2009).

Esse complexo vitral (Figura 22) possui 40 pequenas histórias contadas nas suas subdivisões. Segundo o Guia (MITRA ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO, 1956, p. 133), na primeira divisão estão representados São Clemente Papa, Justino (o filósofo), Irineu, Santo Hipólito e Ponziano Papa. As subdivisões centrais contam a história de Santo Ambrósio.

Outro vitral estudado é o da Ascensão de Nossa Senhora (Figura 24), localizado na abside da igreja é menos

complexo em relação ao anterior e o teor de histórias um pouco menor. Uma figura central é detalhada (Figura 25): Maria em sua ascensão aos céus, vestida com o manto azul e branco e com anjos que coroam a cena.

Figura 24 - Vitral da Ascensão de Nossa Senhora.



Fonte: Santana (2019).

Figura 25 - Detalhe do Vitral da Ascensão de Nossa Senhora.



Fonte: Artexplorer (2009).

3.7 O Órgão

Fabricado em Milão (Itália) pela firma Balbini Vegezzi Bossi com chapas inteiriças de zinco, o órgão (Figura 26), encomendado pela Comissão “Legião de São Paulo pró-Catedral”⁷⁶, foi inaugurado no “Dia Universal de Ação de Graças”, em 1954. O órgão foi colocado atrás das colunas que rodeiam o Altar-Mor, e não no côro, sobre a porta principal, por conta de orientação do Sínodo de Milão, que afirmava que

⁷⁶ A Legião de São Paulo pró-Catedral foi fundada por Dom Carlos Carmelo de Vasconcellos Motta em 28 de janeiro de 1947.

era “[...] preferível que nas funções litúrgicas, máxime nos grandes templos, a voz dos cantores e o som do órgão se propaguem na frente ou ao lado dos fiéis, o mais próximo possível do Altar-Mor e não atrás da assistência.” (MITRA ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO, 1956, p. 150).

Figura 26 - O órgão da Catedral da Sé e a vista do altar-mor.



Fonte: Mitra Arquidiocesana de São Paulo (1956).

Enfeitado com esculturas artísticas, no estilo gótico, o órgão é dividido em dois cargos, tendo a mesa dos teclados no meio (em número de cinco, com 61 teclas cada um), uma pedaleira, com teclado radial de 32 teclas. Com cerca de 10 mil tubos sonoros⁷⁷, sua qualidade é definida pela fônica, pela qualidade do material utilizado e pela perfeição do acabamento. É possível saber detalhes sobre os registros sonoros, os comandos de registro, inclusive com indicação de movimentação automática e outras particularidades, como o

⁷⁷ O maior órgão de tubos da América Latina fica na Basílica Nossa Senhora Auxiliadora (Niterói, RJ) e foi inaugurado em 1956. O órgão de tubos da Sé foi o maior durante os anos de 1954 e 1955.

estabilizador de tensão elétrica (oferecido pela empresa que o construiu), no Guia, da Mitra Arquidiocesana de São Paulo (1956, p. 151), visto que indica, inclusive, que “[...] o organista dispõe, na ‘console’, de 329 comandos.”

O órgão foi restaurado entre 1996 e 1997 (patrocinado pelo Banco Real). Santos (2014, p. 12) afirma que, infestado por cupins, o órgão teve um processo trabalhoso de restauro e que, antes da reforma “[...] sua execução era restrita, pois se temia que a elevada potência das vibrações sonoras do instrumento pudesse abalar a estrutura do prédio.” Esse temor parece ter sido identificado muito antes, posto que, no documento da Mitra Arquidiocesana de São Paulo (1956, p. 153), foi sinalizada a necessidade de correção acústica da Catedral, por conta de eco e outros problemas fônicos decorrentes da arquitetura.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreende-se que por meio de estudos como este seja possível revelar um templo religioso para além de sua missão de religação com o divino: ao se identificar a Catedral como instituição de patrimônio cultural, histórico e religioso é possível que ela seja vista, também, como um lugar de memória, como um patrimônio cultural que favorece o compartilhamento de lembranças coletivas, visto que, assim, pode ser minimizados aspectos que levam ao “esquecimento de si e do outro”, parte de um meio social e urbano.

Ao serem concatenadas as leituras iconográficas e arquitetônicas da Catedral à série de recursos informacionais, como os documentos técnicos e os de divulgação da igreja, à Bíblia Cristã, enquanto referencial religioso da Igreja Católica, e aos documentos históricos, foi possível ampliar a perspectiva de leitura do edifício que, apesar de construído como templo religioso, alçou a representação de local público, urbano e de parte da história de uma cidade.

O processo de consciência histórica é imbuído da percepção de si e do outro e do despertar para questões de memória, identidade e patrimônio. Por meio de uma

concepção ampla sobre patrimônio cultural, histórico e religioso, a partir de contextos históricos e sociais, são ressignificadas as perspectivas políticas, teóricas e metodológicas, por meio de processos educativos não formais. Fica a pergunta: valorizar o patrimônio cultural, histórico e religioso para quem?

REFERÊNCIAS

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. Região Episcopal Sé. **Catedral Metropolitana Nossa Senhora Assunção e São Paulo – Sé**. 2015.

Disponível em:

<http://www.arquisp.org.br/regiaoese/paroquias/mosteiros-igrejas-historicas-oratorios-da-regiao-se/catedral-metropolitana-nossa-senhora-assuncao-e-sao-paulo-se>. Acesso em: 31 jul. 2020.

ARTEEXPLORER. **Catedral da Sé “Vitrais” São Paulo**. 2009.

Disponível em:

<https://www.flickr.com/photos/artexplorer/3225959697/>. Acesso em: 15 ago. 2020.

ARTHUR, Fernando. **Fotos do acervo pessoal**. 2019.

BÍBLIA. **Antigo Testamento**. Novo Testamento. 6. ed. Porto: Tip. Sociedade de Papelaria, 1956. Versão segundo os textos originais [por] Pe. Matos Soares.

CATEDRAL da Sé. [2010?]. Disponível em:

<https://vejasp.abril.com.br/estabelecimento/catedral-da-se/>. Acesso em: 9 ago. 2020. **Foto de Lucas Lima**.

DELELLIS, Rosana. **Catedral da Sé: arte e engenharia na recuperação do patrimônio**. São Paulo: FormArte, 2002.

MITRA ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO. **Guia da Catedral Metropolitana de São Paulo**. [São Paulo: s. n.], 1956.

MITRA ARQUIDIOCESANA DE SÃO PAULO. **Restauração da Catedral da Sé: elementos artísticos**. [São Paulo: Formarte, 2005?].

PANOFSKY, Erwin. **Arquitetura gótica e escolástica**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

PRAÇA DA SÉ: marco zero de São Paulo. [2013]. Disponível em:

<http://historiaeviaagem.blogspot.com/2013/06/praca-da-se-marco-zero-de-sao-paulo.html>. Acesso em: 17 ago. 2020.

TRICCA, Maria Helena de Oliveira (Comp.). **Os proscritos da Bíblia**. São Paulo: Mercury, 1995.

RAMIREZ, Karen Niccoli. **Catedral da Sé de São Paulo**: aspectos históricos, arquitetônicos e estruturais. Dissertação (Mestrado em Engenharia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

RAMIREZ, Karen Niccoli; LINDENBERG NETO, Henrique. De igreja de taipa a Catedral: aspectos históricos e arquitetônicos da igreja matriz da cidade de São Paulo. **Pós**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAUUSP, v. 21, n. 35, p. 186-199, jun. 2014.

SANTANA, Pamela Cristine Rebelato Santana. **Fotos do acervo pessoal**. 2019.

SANTOS, Marcos Eduardo Melo dos Santos. A Catedral Metropolitana de São Paulo por Maximilian Emil Hehl (1891 - 1916): história, arte e ecletismo na arquitetura sacra paulistana. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, São Paulo, v. 8, n. 13, p. 4-15, jan./jun. 2014.

SÉRIE de concertos gratuitos explora os ambientes da Catedral da Sé. **Veja**, São Paulo, 21 jun. 2019. Disponível em: <https://vejasp.abril.com.br/cidades/musica-cripta-catedral-se/>. Acesso em: 8 ago. 2020.

SOUZA, Ney de. Catedral de São Paulo: fé, arte e política. **Revista Cordis**: Revista Eletrônica de História Social da Cidade, n. 17, p. 128-144, jul./dez. 2016.

TESOUROS DA SÉ. [1997?]. Disponível em: <http://netleland.net/hsampa/tesourosse/>. Acesso em: 8 ago. 2020.

VERMEERSCH, Paula. A construção da Catedral da Sé, São Paulo, 1913-1954. In: BORNGÄSSER, Barbara; KLEIN, Bruno (Org.). **Neogótico global – colonial – postcolonial**: arquitectura sagrada gótica em la Península Ibérica y América Latina del siglo XIX al XXI. Madrid: Iberoamericana Vervuet, 2020. p. 219-226.

ZAFALON, Z. R.; DAL'EVEDOVE, P. R.; BENETTI, M. Representação documental de vitrais sacros: proposta metodológica. **Brazilian Journal of Information Science**, Marília, v. 11, p. 79-90, 2017.

NARRATIVAS ORAIS, MEMÓRIAS E SABERES: UM DIÁLOGO ENTRE O CANDOMBLÉ E AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL

Jorge Gomes Junior

1 INTRODUÇÃO

É sabido que africanos vindos de diversas procedências do seu vasto território chegaram ao Brasil na condição de escravizados, trazendo valores próprios, que, de acordo com as normas do projeto colonial português, deveriam ser sufocados e substituídos pelo que determinava o poder dominante. Todavia, esse procedimento não logrou êxito em sua plenitude. Inicialmente, em pequenos redutos e, depois, espalhando-se, diversos aspectos das culturas africanas sobreviveram e consolidaram-se intensamente na diáspora.

A pesquisa que dá origem à tese intitulada **Ecoss de lá, vivências de cá: narrativas orais, memórias e saberes**⁷⁸ (2020), e corporifica esse texto, promove um encontro teórico com os valores culturais e religiosos daquela África que chegou ao Brasil, vinda da Nigéria e do Golfo do Benin, a partir dos movimentos escravagistas.

Importa-nos refletir sobre os saberes e as memórias de uma comunidade religiosa afrodescendente, a partir dos constantes atravessamentos das narrativas orais. Assim, buscamos mostrar como os saberes e memórias ancestrais permanecem vivos em narrativas orais de matriz africana, presentes nos terreiros, como uma espécie de herança do processo de travessia atlântica. Vale ressaltar que o processo investigativo que apresentamos, relaciona-se com as práticas do candomblé de origem iorubá.

⁷⁸ A tese **Ecoss de lá, vivências de cá: narrativas orais, memórias e saberes**, cujo autor é o mesmo que assina esse capítulo, foi desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Literatura da Universidade Federal Fluminense, sob orientação da Professora Doutora Renata Flávia da Silva. A defesa ocorreu em março de 2020.

O tráfico negreiro, valendo-se das diversas técnicas de segregação que o mecanismo previa para a instauração do que o império português almejava, assumiu um papel “altericida”, pois, como afirma o ensaísta camaronês Achille Mbembe, “[o] mundo do tráfico dos escravos é idêntico ao mundo da caça, da captura, da colheita, da compra e venda. É o mundo da extração bruta” (MBEMBE, 2014, p. 234), reiterando a perversidade do processo de captura, sequestro e, tantas vezes, exílio de corpos submetidos à escravidão.

Ao escravizado foi negado o direito de preservar qualquer componente que constituísse ou reafirmasse sua identidade. Ainda, de acordo com Achille Mbembe, ele tem sua alteridade arrancada e, em contrapartida, recebe, de forma gradativa, os pressupostos do dominador, a ponto de, em dado momento do processo, sentir-se, por vezes, devedor. Nessa perspectiva, o colonizador ganha a roupagem de um benfeitor, já que, ensinado a se reconhecer como inferior, o colonizado valoriza aquele que, supostamente, o vestiu de humanidade, compreendendo que o colonizador ocupasse esse papel. Como forma de resistência ao colonizador, que tentou lhe subtrair toda forma de identidade, o corpo escravizado se valerá, entretanto, da religiosidade e da incorporação das raízes dos antepassados para fazer frente a tal forma de esvaziamento, advinda da perversa ética colonial.

Os pressupostos coloniais almejam transformar o escravizado em fantasma e, conseqüentemente, suas culturas em assombrações, que perturbarão a ordem estabelecida pela hierarquizada e opressora construção social, que está determinada a marginalizar toda e qualquer manifestação que destoe do seu modelo.

Nesse sentido, talvez a oralidade se tenha tornado a grande “assombração” do colonizador, pois, afinal de contas, ela foi responsável, em dados aspectos, pela manutenção de tradições oriundas da África, ao cumprir o papel de caixa de ressonância das culturas daquelas sociedades orais, servindo, então, como um potente mecanismo de resistência, na

medida em que se resguarda pela memória, o que impossibilitou que fosse moderada pelo açoite.

Mesmo cientes de ser um equívoco a ideia de se imaginar um continente como algo homogêneo, em certo sentido, quando pensamos na África tradicional, encontraremos, sem dúvida, aspectos comuns em relação às mais diversas regiões que a constituem. Como exemplo, citamos o hábito de contar e recontar, forma de narratividade que representa um instrumento de coesão, orientação, formação, direcionamento.

Tendo a oralidade como ponto de partida e elemento de coesão, “Áfricas” são trazidas ao Brasil, e aqui sofrem um processo de recriação, conforme podemos refletir ao pensarmos sobre as influências de matrizes africanas na construção da identidade nacional, apontando, nesse sentido, para o estabelecimento de um Afro-Brasil, influenciado por línguas, aspectos da culinária, do vestuário e, principalmente, das religiosidades africanas. Vale ressaltar que não há, aqui, intenção de afirmar que a oralidade seja uma especificidade africana, uma vez que compreendemos ser a contação de histórias, em maior ou menor intensidade, fato comum aos mais variados grupos humanos.

Como exemplo de diálogo semelhante ao desenvolvido por povos africanos com a palavra falada, sinalizamos o que ocorre com as culturas indígenas. É possível vislumbrar entre as diferentes etnias dessa cultura a utilização de narrativas orais, consideradas, sobretudo, em seu caráter pedagógico, a fim de afirmar identidades e dar sustentação às diferenças étnico-culturais.

2 CANDOMBLÉ, CONTAÇÃO DE HISTÓRIAS E SABERES GUARDADOS PELA MEMÓRIA

Partindo da rota África–Brasil, pensando o intercâmbio cultural e as (re)construções que se desencadeiam após a travessia atlântica, optamos por seguir a cartografia da colonização, assim como do tráfico negreiro, para orientar a escolha da região que abriga nosso campo de pesquisa.

Elegemos, no espaço geográfico das transações intercontinentais que servem de base para a construção do Afro-Brasil, o estado da Bahia, cenário brasileiro de destaque na recepção e promoção de africanidades, por questões históricas.

Fundada como São Salvador da Bahia de Todos os Santos, a principal cidade do estado e a primeira capital do Brasil foi chamada por Mãe Aninha, renomada mãe de santo, de Roma Africana. De acordo com o antropólogo Vivaldo da Costa Lima (2010), tomando Roma como o centro do catolicismo no mundo, a sacerdotisa cunha o termo considerando que Salvador seja o centro da religião dos orixás no Novo Mundo. O termo é difundido após entrevista à antropóloga Ruth Landes (2002), autora do livro **Cidade das mulheres**, lançado em 1947, no qual o termo é traduzido como Roma Negra.

Principal porto de recebimento de escravizados e suas culturas entre os séculos XVIII e XIX, de acordo com o antropólogo francês Pierre Verger (1997), e talvez pelo mesmo motivo, também espaço pioneiro das reconstruções de Áfricas no Brasil, admitimos, para ambientar a pesquisa que desenvolvemos, a legitimidade desse lugar, sobretudo da cidade de Salvador, município com maior contingente de negros fora da África⁷⁹.

Por outro lado, e por pensar as religiosidades e o processo de tentativa de reconstrução de modelos africanos de cunho tradicional, no Brasil, pela via da cultura, buscamos o espaço dos candomblés para o desenrolar dessa investigação. Compreendemos, pois, que eles sejam formas de releituras adaptadas às condições diaspóricas dos cultos às

⁷⁹ Tendo em vista as informações do Ministério das Relações Exteriores, em 2010, ano da mais recente pesquisa do Censo no país, o Brasil tem a maior população negra fora da África. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE divulgou no dia 14 de novembro de 2011 os dados levantados no Mapa da População Preta e Parda no Brasil. Com base nesses dados, Salvador é considerada a cidade com maior número de negros no país. De acordo com a categorização racial do instituto, pretos e pardos somam quase 80% da população no município.

divindades africanas, que seguem, diante do que é possível, valores autóctones que se sustentam nas narrativas orais, sua principal fonte de expressão. O ambiente do centenário terreiro de candomblé Ilê Axé Opô Afonjá é, por tudo isso, o campo dessa pesquisa.

Ao pensar, por outro ângulo, os terreiros de candomblé, espaços, ao fim e ao cabo, de preservação de um legado africano, parecem-nos, para além de ambientes de resistência e afirmação de identidades negro-africanas, cenários propícios à construção de saberes, dado seu caráter educativo e formador. Por terem na narrativa oral sua principal fonte de conhecimento, acreditamos que sejam ambientes nos quais a oralidade ocupa um lugar ímpar.

Diferentemente de uma percepção comum na sociedade brasileira, que atribui maior valor ao que está escrito, legitimando apenas o que habita o “espaço das letras”, o candomblé encontra, no âmbito da oralidade, da contação de histórias, as bases do saber que o constrói. Considerando o ato de contar, sob a vertente da produção cultural, a pesquisadora brasileira Laura Padilha nos afirma que:

[...] a arte de contar é uma prática ritualística, um ato de iniciação ao universo da africanidade, e tal prática e ato são, sobretudo, um gesto de prazer pelo qual o mundo real dá lugar ao momento do meramente possível que, feito voz, desengrena a realidade e desata a fantasia. (PADILHA, 1995, p. 15).

Como na África, essas narrativas que sobrevivem por séculos, por ocuparem o campo da memória e da contação que a reproduz, desempenham o papel de elemento de “iniciação” ao universo da africanidade. Gesto de prazer, entre outros motivos, por perpetuar culturas que permitem que a voz, munida de saberes ancestrais, atue desengrenando a realidade.

A travessia do oral para o escrito, por sua vez, dialoga com o fortalecimento do processo de sobrevivência dessas histórias, que são responsáveis por manter o direcionamento das filosofias e práticas de cunho ritualístico, presentes nas casas de culto aos orixás. Além disso, oferecem orientações para um melhor desenrolar da vida, seja em caráter individual ou societário.

Dessa maneira, estamos dizendo que as narrativas em questão criam o elo que irá atrelar o presente ao passado. Consequentemente, promovem, na diáspora, em especial nos terreiros de candomblé da cidade de Salvador, que mais de perto nos interessa focalizar, um reencontro com valores africanos que, por séculos, sofreram tentativas de apagamento, mas continuam a ser uma espécie de bússola que conduz à manutenção de certos princípios religiosos, assim como de apoio ao bem viver. Tal processo se explica pelo fato de que, indo além dos limites físicos das casas de candomblé, as referidas narrativas trazem, rotineiramente, direcionamentos à vida daqueles que se dispõem a seguir as orientações e aprendizados guardados por elas.

Esses textos abrigam em seu cerne as mais variadas temáticas, como vaidade, inveja, solidariedade, astúcia, autocontrole, arrependimento, perdão, família, caráter, entre outros valores. São responsáveis por uma recriação dessas noções dentro do terreiro, assim como na vida pessoal de seus membros, reproduzindo o que ocorre nas sociedades africanas, que têm na oralidade uma fonte inesgotável do saber.

Pensando a relação estabelecida entre a funcionalidade da fala e as sociedades orais, o historiador belga Jan Vansina nos afirma que:

Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais. A tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente

de uma geração para outra. (VANSINA, 1982, p. 157).

Reafirmamos, então, o compromisso da palavra falada, em sociedades orais, com os meios de solidificar a tradição, assim como de preservar os saberes de um povo que opta pela memória como salvaguarda legítima, abstendo-se da necessidade do registro pelos códigos da língua escrita.

Optamos por nomear as narrativas de matriz africana como contos, no intuito de evitar o desserviço que o senso comum presta ao associar a palavra mito à ideia reducionista de histórias falaciosas. Entendemos, pois, que, quando nos referimos a contos, estamos tratando de textos veiculadores de mensagens didáticas, que, por meio de uma construção narrativa, expressam uma visão de vida de acordo com a especialíssima maneira africana de ser e estar no mundo, articulando, dessa forma, conhecimentos que orientem os seus ouvintes, nas suas vivências.

Fazendo tábula rasa de toda e qualquer vivência anterior à sua chegada, nesse caso, em terras africanas, o dominador criou uma história e estabeleceu julgamentos que dialogam com seus conhecimentos, considerados a “verdade”. Ocorre também, como afirma o filósofo e professor Walter Mignolo (2003), uma colonização epistemológica direcionada pelo eurocentrismo, pelo qual se cria utilizando as palavras do teórico, “um sangrento campo de batalha na longa história da subalternização colonial do conhecimento e da legitimação da diferença colonial” (MIGNOLO, 2003, p. 35).

Com esta pesquisa nos posicionamos frontalmente avessos à essa perspectiva e desejosos de que toda essa incursão, que propomos, pelo Afro-Brasil, possa contribuir com a reparação desse infame processo reducionista, que alveja o continente africano e tudo que dele parta ou com ele se relacione.

Interessa-nos fomentar a **descolonização epistemológica**. Para isso, defendemos a ideia de que a literatura oral africana, através dos contos vindos de lá e

certamente já atravessados pelas influências de cá, são fontes legítimas de conhecimentos que orientam comunidades criadas na diáspora africana.

A partir de conversas gravadas, a respeito das narrativas de origem iorubá e do processo de ensino-aprendizagem embasado pelo hábito de contar histórias, recolhemos contos orais no Ilê Axé Opô Afonjá, a fim de analisá-los, considerando a possibilidade de construção de saberes por intermédio dos mesmos, a partir do que comumente se chama de “moral da história”.

É importante dizer que existe uma certa resistência ao ato de revelar e permitir o registro de aspectos do sagrado. As narrativas das quais falamos interagem diretamente com a construção do imaginário local, assim como o dinamiza, sendo, portanto, parte das consideradas “coisas do axé”, logo, resguardadas com zelo. Nesse contexto, houve certa dificuldade para registrar os contos afro-brasileiros analisados na referida pesquisa. Observamos também uma maior facilidade no acesso às narrativas que contam a passagem dos orixás pela Terra e as que justificam os rituais. Demais assuntos passam por critérios mais rígidos para a divulgação.

O processo de recolha das narrativas foi dividido, basicamente, em três momentos, nos anos de 2013, 2015 e 2019. Nos dois primeiros anos houve maior facilidade. Em 2019, tendo diferentes perspectivas e uma nova orientação, decidimos buscar outras narrativas, porém, o tempo de luto da comunidade, que havia perdido recentemente sua Iyalorixá⁸⁰ – Mãe Stella de Oxóssi – e todo o contexto que envolvia o período de silêncio e reclusão dos enlutados não permitiu que a ocasião fosse oportuna. No entanto, cremos que com o material obtido foi possível comprovar nossa tese.

Mãe Stella de Oxóssi, a mãe de santo, foi a principal contadora dessas narrativas, entretanto, foram ouvidas

⁸⁰ Sacerdotisa responsável pela direção e orientação de uma casa de candomblé. Popularmente: Mãe de Santo.

outras vozes do axé⁸¹, como as Ebomis⁸² indicadas pela sacerdotisa, tais como as Ebomis Detinha de Xangô, Tomázia de Oxoguian, Tereza de Oxolufan, Fernanda de Nanã, Darê de Yemanjá e Iraíldes de Omolu, pessoas credenciadas pelo tempo de iniciação que possuem, a apresentar esses conhecimentos guardados pela memória coletiva do terreiro. Dessa forma, ouvimos algumas das ebomis mais antigas e algumas de meia idade.

É oportuno ressaltar que, para o candomblé, os conceitos de juventude e velhice estão atrelados ao tempo da experiência, ou seja, o mais velho é aquele que vivenciou mais experiências ritualísticas, e, por isso, está capacitado a interpretar com “olhos mais sensíveis” e revelar, com maior profundidade, a filosofia da cultura local.

A pesquisa se justifica pela possibilidade de se promover o reconhecimento de saberes de uma África tradicional, que sobrevive na diáspora a partir da manutenção de um imaginário sustentado pela potência do oral, tal como se projeta nas histórias contadas e recontadas em terreiros de candomblé da Bahia.

Nesse sentido, ela possibilita um enriquecimento das reflexões acerca da literatura oral, assim como valoriza a africanidade e afrobrasilidade. Almeja corroborar com a desarticulação da colonialidade do saber. Também, por isso, pode ser considerada uma ação política, já que contribui para o reconhecimento e afirmação de identidades negras, ao mesmo tempo em que busca negar e desarticular o eurocentrismo.

Buscamos analisar a sabedoria, as formas de conhecimento guardadas por narrativas orais, através de contos, que circulam na centenária comunidade religiosa afro-brasileira do Ilê Axé Opô Afonjá, considerando o processo de

⁸¹ Literalmente, significa uma expressão de força. Pode ser utilizada no sentido de concordância, reafirmação de algo ou ainda fazendo referência a uma comunidade religiosa.

⁸² Expressão utilizada para se referir a todo iniciado que completou o ciclo dos sete anos e cumpriu todas as etapas ritualísticas desse período.

contação de histórias como um dinamizador daquela sociedade.

A tese se baseia na ideia de que o candomblé é um espaço de construção de saberes, de conhecimentos, que se vale da tradição oral, do hábito de contar histórias para desempenhar esse feito. Ou seja, é, também, contando histórias que o Candomblé constrói conhecimentos para seus ouvintes.

Mas, quais histórias? Há uma infinidade de narrativas veiculadas nos terreiros, desde as que contam as histórias dos orixás, passando pelas que instituem rituais, chegando às que trazem personagens variados, que a partir de suas experiências inspiram o ouvinte que reflete a moral veiculada pelo narrado.

Nossa pesquisa percorreu esses vários modelos de narrativa, buscando, sempre, reconhecer a sabedoria que elas trazem à cena. O candomblé utiliza contos orais como ferramentas para promover valores, códigos morais e religiosos que estão de acordo com os pressupostos da cultura local.

Nesse trabalho, além de recolher narrativas, dedicamos a pensar como esses contos podem constituir um mecanismo para forjar princípios, crenças e valores, a partir da oralidade. Interessa-nos refletir o que esses contos podem sugerir aos seus ouvintes, e agora aos seus leitores, já que para atender a necessidades acadêmicas estão transcritos na tese.

O hábito de contar histórias, nos terreiros, faz-se um processo de resgate de memórias, ou ainda revivências, que fortalecem as bases para que se instaurasse em nosso país modos afro-brasileiros de ver, ser e estar no mundo, que participam da forja de intrínsecos aspectos da cultura nacional. Nesse sentido, a tradição oral, tal qual investigamos, é, entre outras coisas, um sistema de conhecimentos, cuja legitimação está relacionada com todos os saberes que veicula a partir das narrativas.

A pesquisa se deteve no estudo do grupo étnico iorubá ou nagô e nas suas relações com o Brasil. Compreendemos que o câmbio interétnico decorrente dessa interação foi responsável pelo compartilhamento de expressões, divindades e práticas culturais, que sofreram um processo de releitura, como é comum em todo movimento diaspórico.

Não é possível pensar a interação entre Áfricas e o Brasil sem considerar a presença banto. Sabemos que esses foram os primeiros a ocuparem o território desse país, e que deixam, também, enormes influências. Optamos por investigar a relação do Brasil com a yorubalândia tendo em vista a intensa expressão de seus referenciais nas tradições afro-brasileiras.

O terreiro de Candomblé, fenômeno cultural da diáspora, estabelece a formação de um Império Nagô no Brasil e, para isso fez-se resistência, a fim de garantir que as culturas negro-africanas sobrevivessem à realidade do Novo Mundo. Dessa forma, o terreiro se configura como núcleo de um patrimônio simbólico, e sua cartografia expressa, de certa maneira, uma recriação de Áfricas, a partir de uma ritualística que rememora práticas relacionadas a cada região da qual se origina o culto da divindade reverenciada.

Verificar todo o percurso, desde o momento de travessia até a construção de sólidos espaços de resistência, como os terreiros, foi, absolutamente, necessário para revisitarmos a história, trazendo à tona aspectos relevantes para a plena compreensão do processo que contextualiza a organização e a dinâmica da cultura iorubá no Brasil.

Ainda na condição de escravizados, africanos sequestrados e seus descendentes fazem da religiosidade, como postula Mbembe (2014), a forma mais eficaz de afirmação das identidades negro-africanas, constituindo relevante aspecto de resistência aos valores ocidentais. Escondidos, nas senzalas ou em interação com a natureza que os cercava, os iorubás persistiam na prática de seus rituais, ainda que muitas vezes se utilizassem de um mecanismo sincrético – com o catolicismo – para que suas manifestações passassem despercebidas aos olhos de seus senhores.

Interessante salientar que apesar de se apropriarem de aspectos da fé cristã para a realização de seus cultos religiosos, inicialmente, a identidade dos orixás foi preservada, mantendo-se afinadas com as perspectivas iorubanas. Entretanto, ao longo do tempo, instaurou-se certo conflito entre as identidades dos santos católicos e dos orixás. Essa equivocada relação foi bravamente combatida por Mãe Stella⁸³. A sacerdotisa se posicionou terminantemente contra o sincretismo, realizando um manifesto, com apoio de outras mães de santo, tendo em vista a necessidade de rompimento do candomblé com as práticas cristãs, a fim de se afirmar como religião independente.

Na medida em que as alforrias foram conquistadas, os nagôs começaram a estruturar seus terreiros de candomblé, em Salvador. As casas de candomblé se constituem, assim, como espaços de preservação de um legado africano e, por todos os aspectos culturais que abrigam, modela-se, como cenário propício à construção de saberes, dado seu caráter educativo e formador.

Refletindo a colonização e seus efeitos na sociedade, considerando inclusive as relações entre o saber, o poder e a instituição do que é legitimado como conhecimento, o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos desenvolveu um corpo teórico ao qual denominou como Epistemologias do Sul.

⁸³ Durante a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada em 1983, na cidade de Salvador, Mãe Stella de Oxóssi, a Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, destacou-se ao lançar um documento no qual repudiava o sincretismo religioso, tal qual ocorre entre o candomblé e a igreja católica. A sacerdotisa, apoiada por outras renomadas lideranças religiosas do candomblé da Bahia, admitiu que o candomblé não precisava, tampouco devia, aliar-se às práticas sincréticas utilizadas no passado como mecanismo para camuflar as práticas afro-religiosas, reprimidas pela sociedade brasileira. A mãe de santo afirmava a autonomia do candomblé como religião, negando a suposta dependência de qualquer outra forma de religiosidade a fim de legitimar a religião dos orixás.

O pensador defende a ideia de que, para além dos valores instituídos pelo eurocentrismo, existem conhecimentos que surgem em grupos oprimidos, conhecimentos que surgem da luta. Especialmente contra o colonialismo, o patriarcado e o capitalismo. Se a Europa é o Norte, e representa os seus saberes, os conhecimentos do Sul são todos esses que surgem da luta e partem de uma perspectiva não eurocêntrica.

As Epistemologias do Sul se referem às culturas oprimidas em favor do impetuoso conhecimento dominante do Norte, pensando, então, nas bases do pensamento ocidental. Salientamos que ao considerar o Sul para além de uma aceção geográfica, Boaventura considera que seja no Norte ou no Sul, geográficos, os conhecimentos nascidos da luta contra a opressão, considerados epistemologias do Sul pela teoria homônima, podem existir e resistir.

As Epistemologias do Sul dialogam com o pressuposto de resistência. Valorizam os saberes que sobreviveram às tentativas de sufocamento e assim, naturalmente, denunciam o processo de negação vivenciado por elas. Ainda nesse contexto, propõem um diálogo entre os conhecimentos, o que Boaventura de Sousa Santos chama de ecologia de saberes.

No caso do candomblé, do culto de orixá, a luta é contra a ação do colonialismo que, desde o princípio do processo de dominação da África, tenta sufocar, desarticular as culturas e valores africanos, enquanto a resistência se relaciona à preservação do patrimônio cultural e simbólico trazido por mulheres e homens negros, que foram sequestrados e transportados forçadamente para as colônias e que, no Brasil, tornaram-se figuras de participação fundamental nas construções identitárias do país.

Assim, contar histórias, que é um mecanismo natural nas comunidades orais, é uma maneira de manter a coesão dos grupos, é forma de manter seus pressupostos culturais, religiosos, é uma maneira de fortalecer as tradições, de orientar, conduzir por este ou aquele caminho. Parece-nos

irrevogável o fato de que contar histórias, para o candomblé, é uma maneira de resistir a todos os mecanismos de opressão e, sistematicamente, ensinar seu povo a resistir.

Para comprovar essa tese, o Ilê Axé Opô Afonjá, centenário terreiro de candomblé, na cidade de Salvador, foi nosso ambiente de pesquisa. Nesse espaço, pudemos conversar sobre a força da palavra e a potência da contação com antigas contadoras de histórias, como Mãe Stella e Ebomi Detinha, ambas já falecidas.

Ouvimos dessas anciãs algumas narrativas e pudemos pensar sobre o narrado, refletindo, com destaque, o que estava nas entrelinhas. As narrativas investigadas carregam alegorias, pensando-as como representações, que apresentam aspectos simbólicos relacionados aos valores culturais afro-brasileiros.

Fomos conduzidos por Mãe Stella a outras conversas, dessa vez ouvindo contadoras mais novas, ebomis⁸⁴, na linguagem dos nagôs, com menos idade que as anteriores. Referimo-nos a Tomázia de Oxoguian, Tereza de Oxolufan, Iraíldes de Omolu, Darê de Yemanjá e Fernanda de Nanã. E também com elas pudemos ouvir algumas histórias.

Todas as contadoras, conforme Boaventura menciona ao pensar o processo de contação, são coautoras das histórias que foram contadas por seus antepassados e, de alguma maneira, ouviram contar aos seus ancestrais, e ouviram porque essas narrativas são ampliações de vozes de lá, de Áfricas tradicionais. Agem como meio de acesso entre o conhecimento coletivo e a comunidade, sendo “um espelho prismático, como um filtro criativo e transformador” (SANTOS, 2019, p. 88).

Através da prática da contação de histórias, além de se fazerem resistência ao afirmarem, africanidades e afro-brasilidades, essas negras vozes ratificam a sobrevivência do narrador, que chega à contemporaneidade, trazendo

⁸⁴ Diz-se daqueles que foram iniciados na tradição dos orixás e completaram o ciclo dos sete anos, alcançando, assim, a condição de mais velhos.

conselhos e, de alguma forma, a partir da sabedoria, orienta, como bússola, o destino de sua gente.

À luz das ideias que nos chegavam por meio das análises acerca das Epistemologias do Sul, tecemos as reflexões sobre os contos e as discussões sobre literatura oral e suas nuances. O processo de transcrição das narrativas orais exigiu paciência e atenção, já que, habituados aos mecanismos da escritura, corremos o risco de alterá-las, impondo-lhes a nossa subjetividade ao transcrevê-las. Com profunda seriedade e evitando a subjetividade, os textos enunciados pelas contadoras foram transcritos para que tais narrativas pudessem ser investigadas por uma sociedade escrita e acadêmica.

Através das análises, pudemos concluir que muitos são os conhecimentos que atravessam essas narrações. Conhecimentos que vão além da “moral da história”, anunciada algumas vezes ao final do texto, enquanto tantas outras vezes compreendê-la fica a cargo da reflexão do ouvinte.

Nesse entrecruzamento, África – Brasil, as narrativas se constituem, assim, como formas de conhecimentos que capacitam, por meio de experiências, bem ou malsucedidas, reiterando exemplos que salientam a força ou estabelecem alertas, sempre fixando modelos, o que se justifica pela compreensão cultural que atribui ao tempo um caráter cíclico. Além disso, tais narrativas são passíveis de reinterpretção, ou de múltiplas interpretações, conforme já afirmamos anteriormente, estando esse aspecto em acordo com o foco de abordagem adotado.

O contador é capaz de contar uma mesma história colocando o enfoque em diferentes partes ou personagens, dependendo, somente, de sua intenção, do objetivo que quer atingir ao evocar aquela narrativa, da reflexão que deseja propor.

Exu⁸⁵, Ifá⁸⁶ e os mais velhos são figuras recorrentes e sempre trazem as respostas. Dinamizam os textos e trazem bons conselhos, ainda que, especialmente as falas de Exu, nem sempre sejam tão suaves como desejamos que a vida seja. Mas... A vida também não é suave. Aprender com essas histórias, parece-nos uma alternativa para seguir os caminhos da existência com um pouco mais de cautela e menos conflitos.

Para que sejam colocadas na estante das notoriedades epistêmicas, esses saberes orais se confrontam com o pensamento Ocidental, exatamente porque a oralidade é considerada como um referencial menor, reduzida à ideia de tessituras frágeis e de pouca confiabilidade, ideia que foi amplamente combatida no capítulo dedicado a pensar a literatura oral.

Compreendemos que as formas da oralidade constituem “um saber com uma lógica de produção e reprodução diferente” (SANTOS, 2019, p. 91), cujos métodos, eficácia e aplicabilidade não podem ser avaliados a partir das projeções de um olhar treinado pelos pressupostos do conhecimento escrito, que possui maior expressão na sociedade que nos forma e informa.

Dessa forma, estabelecemos uma ecologia de saberes (SANTOS, 2009, 2019), ou seja, o diálogo entre o conhecimento tradicional, científico, letrado, com o conhecimento popular, na medida em que trouxemos o texto oral para o texto escrito, efetuando um processo de hibridização, de diálogo que possibilita o encontro entre a voz e a letra, entre os saberes do colonizado e do colonizador, procedimento recorrente, por exemplo, nas literaturas africanas, negro-brasileira e ameríndias da contemporaneidade.

⁸⁵ O mais popular e mais caluniado dos orixás. Princípio do movimento e da comunicação, na perspectiva das culturas africanas. Considerado por olhares colonizados e retrógrados o demônio cristão, ainda que esse personagem não componha o panteão afro-brasileiro.

⁸⁶ O princípio da sabedoria, divindade da adivinhação.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme demonstramos no decorrer do texto, é na esteira da lógica de descolonização, que Boaventura desenvolve um conjunto de ideias denominadas Epistemologias do Sul, buscando relativizar e legitimar as diferentes formas de conhecimento. Nesse sentido, apontamos em nossa pesquisa a importância dos conhecimentos empíricos, saberes práticos advindos da cultura popular cuja sabedoria, apesar de não obedecer a uma lógica considerada científica, reflete saberes ancorados nas experiências e percepções do mundo. Esses conhecimentos do Sul se constituem como forma de ampliar as possibilidades de sucesso nas lutas e no processo de resistência.

O pensamento decolonial propõe a transgressão do modelo de conhecimento e insurgência à ordem estabelecida pela hegemonia, implicando uma luta contínua pelo desvelar de outras perspectivas, legitimando epistemologias oriundas de outras vozes e lugares que não o eurocentrado, e, dessa forma, oportuniza o reconhecimento da pluralidade, assim como a incorporação de saberes relegados à marginalidade, quando não, sumariamente invisibilizados.

Assim, dialogar com a sabedoria guardada pelos terreiros é contribuir para a propagação do necessário processo de decolonialidade. Constitui-se, pois, como ruptura com as barreiras erguidas pela hegemonia que orienta a subalternização.

Compreendemos que as comunidades orais afro-brasileiras, na sua luta contra as diferentes formas de colonização e valendo-se de seus mecanismos de resistência dentre os quais podemos destacar as narrativas orais, são capazes de fortalecerem os movimentos decoloniais. O patrimônio cultural negro-brasileiro, sobretudo os saberes resguardados pela memória, seja em caráter herdado ou coletivo, são Epistemologias do Sul. São outras formas de ver, ser e estar no mundo, reconhecidas a partir da resistência.

A memória e, por que não, a tradição oral, podem ser considerados mecanismos de expoente potência nesse

sistema de enfrentamento. A luta, nesse caso, contra o colonialidade, é fortalecida na medida em que admitimos e comprovamos que narrativas orais mantidas pelas memórias dos terreiros de candomblé evocam Áfricas e fazem circular, sob seus modelos, conhecimentos capazes de orientar pensamentos e posturas ante à vida, no seu mais amplo sentido.

REFERÊNCIAS

LANDES, Ruth. **Cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 201-221, set/dez, 2004.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Rio de Janeiro: Editora Antígona. 2014.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

ÕSÓSI, Mãe Stella de. **Õsósi: O Caçador de Alegrias**. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2006.

PADILHA, Laura. **Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX**. Niterói: EDUFF, 1995.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S. et al. **Pensar (en) los intersticios**. Bogotá: CEJA, 1999. p. 99-109.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, Boaventura Souza; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

VANSINA, Jan. A Tradição Oral e sua Metodologia. *In*: KI-ZERBÔ, Joseph (Coord.). **História geral da África**. São Paulo; Paris: Ed. Ática; UNESCO, 2010. p. 157-180.

VERGER, Pierre. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 1997.

O REFLEXO DO ABEBÊ - O FEMININO DO CANDOMBLÉ TRANSBORDADO NAS REDES SOCIAIS

Cristiano Sant'Anna
Isadora Souza Silva

*Yá Lodê, Olô Mi Mã, Olô Mi Má Yó.
Yá Lodê, Yá Lodê Yá.
Yá Lodê, Olô Mi Mã, Olô Mi Má Yó.
Yá Lodê*

Mamãe Oxum!
Pode acontecer pra qualquer um
A cabeça tonta, a sedução...
E não dou conta nunca mais do coração!
Meu coração...
(Maria Bethania)

1 INTRODUÇÃO

A música que abrimos o nosso capítulo, da cantora brasileira Maria Bethânia é em homenagem à orixá Oxum (Figura 1), uma deusa africana da cultura iorubá, uma ancestral, uma yabá⁸⁷. Orixá das águas dos rios e cachoeiras, tem como domínio as energias do amor, da riqueza, da fecundidade, da gestação e da maternidade.

⁸⁷ O termo significa mãe rainha, mas no Brasil utilizamos esse termo para todas os orixás femininos como Oxum, Iemanjá, Iansan, Nanã.

Figura 1 - Representação de Oxum.



Fonte: Foto do autor (2020).

Na mitologia iorubá⁸⁸ africana, os Orixás são ancestrais divinizados pelas forças da natureza, representados nas águas do mar, dos rios, das chuvas, nos raios, nos trovões, nos ventos... Trazidos no processo da diáspora Africana para terras colonizadas, do lado de cá do Atlântico, e aqui no Brasil cultuado subversivamente, bem abaixo das vistas do colonizador, de forma clandestina no interior das senzalas. Essa ancestralidade sobreviveu, deu forças para homens e mulheres, de diferentes idades a resistirem e se misturou à cultura local, transformando-se num grande sistema cultural, presente até os dias atuais nas chamadas religiões de matriz africana.

Orixás, para além de divindades africanas, trazem força, exemplo de vida e resistência e estão presentes nos cotidianos daqueles que os cultuam. Diferente do deus branco forjado pelo cristianismo e imposto pela colonização europeia, esses deuses não estão apartados de nós. Embora na concepção iorubá haja a divisão do mundo em que vivemos (aiê) e a parte do mundo em que eles habitam (orun), essas mesmas divindades se fazem presentes em nossas vidas

⁸⁸ Optamos por utilizar ao longo do texto as palavras em iorubá escritas como no português, dispensando assim a grafia e acentuação utilizada nessa língua.

cotidianamente, inclusive quando tomam nossos corpos num momento de transe, como prática ritualística ou nas festas nos diversos terreiros, Brasil afora.

O corpo individual, na cosmogonia africana, é considerado um receptáculo sagrado e por isso, é o primeiro espaço sacralizado dessas religiões, seguido do corpo coletivo, da família espiritual na qual a pessoa se encontra, concentrada no espaço físico conhecido como terreiro, como acabamos de exemplificar no parágrafo anterior. Nos espaços dos terreiros, as culturas trazidas pela diáspora africana, à força, foram e são perpassadas e mantidas até hoje.

Nesses espaços ritualísticos, forjados e sacralizados pelas religiões de matriz africana, os nossos ancestrais resistiram e se reinventaram para que esse culto não desaparecesse, para que a memória da família africana se mantivesse viva, mesmo fora da sua raiz, da sua terra, do seu continente, como desejavam e impuseram os colonizadores a todos os escravizados, quer sejam mudando seus nomes africanos ou os proibindo de realizar seus cultos advindos de sua terra natal. Salientamos que a fundação do primeiro terreiro data do século XIX⁸⁹, ainda período de escravidão no Brasil.

Ao longo dos séculos, os terreiros e as religiões de matriz africana sempre sofreram perseguições na nossa sociedade, entendido hoje como racismo religioso. Nesse processo excludente, muitos terreiros e seus adeptos se mantiveram no anonimato e o que acontecia nos terreiros sempre foi transmitido aos filhos e filhas de santo, como são comumente chamados, como segredos a serem mantidos somente entre seus praticantes e limitados aos espaços do terreiro.

No contexto atual, na nossa contemporaneidade, com o avanço das tecnologias e com as mudanças nas dinâmicas

⁸⁹ O terreiro da Casa Branca do Engenho Velho fundado na década de 1830, é o terreiro de culto afro-brasileiro mais antigo do qual se tem registros na capital baiana (Salvador), e possivelmente o mais antigo em funcionamento no Brasil.

comunicacionais em rede, associado às táticas de luta antirracistas e feministas, outros espaços ganham protagonismo para difusão das religiões de matriz africana no Brasil, que extrapolam os muros dos terreiros, entre elas redes sociais da internet.

Neste capítulo nos propomos a pensar com algumas páginas das redes sociais da internet, tais como o *Facebook*, o debate da visibilidade da religiosidade de matriz africana e a luta antirracista, tendo como eixo direcionador o feminino, pelas mãos da orixá Oxum e em específico a figura das ekedis, cargo dado somente à mulheres nos terreiros. Nosso objetivo é trazer à discussão como essas redes sociais da internet podem promover estratégias de luta e fonte de empoderamento para meninas e mulheres pertencentes à religião, que a cada dia ganham mais territórios. É o feminino dos candomblés transbordando para além dos terreiros.

2 OXUM: DEUSA DA BELEZA E SÍMBOLO DA MATRIPOTÊNCIA

Como mencionamos na nossa introdução, optamos para este texto, trazer para nosso diálogo, a representatividade da feminilidade ancestral negra de Oxum, orixá feminino que dentre muitas representações a que lhes foram atribuídas, estão a doçura, a maternidade e o feitiço. É a dona do grande poder feminino, a própria criação. Sem ela nada prospera, nada frutifica, nada gera.

Existem vários itans, que são um conjunto de mitos do povo iorubá transmitidos oralmente através dos tempos, que relatam a força de cada orixá do panteão iorubano, criando uma verdadeira mitologia africana. Destacaremos aqui um itan que nos traz a potência desse orixá feminino, cujo título é: “Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens”:

Logo que o mundo foi criado, todos os Orixás vieram para a Terra e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles, em conciliábulos nos quais somente os homens podiam participar. Oxum não se

conformava com essa situação. Ressentida pela exclusão, ela vingou-se dos orixás masculinos. Condenou todas as mulheres à esterilidade, e sorte que qualquer iniciativa masculina no sentido da fertilidade era fadada ao fracasso. Por isso, os homens foram consultar Olodumare. Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazer sem filhos para criar nem herdeiros para deixar suas posses, sem novos braços para criar novas riquezas e fazer as guerras e sem descendentes para não deixar morrer suas memórias. Olodumare soube, então, que Oxum fora excluída das reuniões. Ele aconselhou os orixás a convidá-la, e as outras mulheres, pois sem Oxum e seu poder sobre a fecundidade nada poderia ir adiante. Os orixás seguiram os sábios conselhos de Olodumare e assim suas iniciativas voltaram a ter sucesso. As mulheres tornaram a gerar filhos e a vida na Terra prosperou. (PRANDI, 2001, p. 345).

Nesse itan, Oxum mostrou sua astúcia, sua perspicácia e seu poder gestacional, o poder feminino da criação e conseqüentemente a valorização dessa característica para a humanidade.

Mãe generosa e protetora dos seus filhos, principalmente das crianças, seres inocentes e sem maldade, zelando por elas desde o ventre até que se tornem independentes, é Oxum que determina quem vai ou não nascer, o que a faz ter uma ligação muito grande com as mães ancestrais, sendo ela própria a primeira delas.

Oxum, também é reconhecida, popularmente, pela sedução e vaidade. Regente do domínio de sexualidade e fecundidade, por vezes é limitada ao arquétipo da mulher fútil e vaidosa, o que acaba por secundarizar o poder e a sabedoria sagrada da sexualidade, do poder gestacional de

criar e fecundar não apenas filhos, mas todo o potencial criativo em todos os setores da vida, entre eles o corpo coletivo de famílias e suas potências de criação.

Como uma orixá bela e vaidosa, sua representação está ligada a uma mulher que segura um espelho. O abebê de Oxum, seu espelho, como vemos na foto representativa (Figura 2), é considerado um símbolo de contemplação do belo, vaidade feminina, e até mesmo da futilidade. Muitas vezes, é assim que Oxum é vista, apenas como a representação da beleza, da mulher que fica sentada na cachoeira contemplando, de forma narcísica, sua própria beleza. Seria essa mais uma das tentativas de subordinação e detrimento da ancestralidade africana, na secundarização desse orixá.

Embora tenha toda sua vaidade, esse orixá representa muito mais que isso, Oxum é o pilar não só corpóreo físico e biológico como também sustentáculo de conhecimento, de potência política e econômica, por isso Oxum ocupa o cargo de Yalodê. Na tradição do povo africano iorubá esse termo quer dizer grande senhora, grande dama da sociedade, aquela que lidera as mulheres da cidade, exercendo um papel fundamental e imprescindível na comunidade, provando assim, que não só de vaidade e futilidade Oxum deve estar relacionada. Ou seja, desde a ancestralidade Oxum nos mostra como as mulheres souberam subverter a lógica patriarcal e machista dominante e que trazemos nos movimentos de resistência até então:

Ao contrário do raciocínio acidental, as mulheres negras evidenciaram destreza corpórea, em submissão política em defesa do abolicionismo e do sufrágio, preocupadas em superar toda e qualquer opressão, sem que, para isto, credenciais acadêmicas validassem esse conhecimento (AKOTIRENE, 2018. p. 3).

Figura 2 - Abebê de Oxum.



Fonte: Foto do autor (2021).

Oxum, é como a água que vai penetrando com todos os seus meandros, que sabe aonde quer chegar e usa todo seu poder para conquistar o que deseja. Oxum é a água que não vê fronteiras nem limites e vai levando seu curso. A água expande e por isso Oxum é expansão.

Oxum é uma personagem mitológica que passou a ter consciência de seu poder. Quando recusa o papel designado pelos orixás masculinos, ela exprime que a partir do momento em que mulheres tomarem as rédeas de seu enredo, confirmando que são donas de seu próprio corpo, de seus desejos, não continuariam a se submeter. (NOGUERA, 2018, p. 75).

A água também é um espelho, que é um símbolo de Oxum, como já dissemos. Seu abebê, reflete e rebate, mostra o feminino e traz sua força multifacetada. É assim, um instrumento de poder que representa o ventre e o poder das mães ancestrais. É através do espelho que Oxum pode se observar o que está atrás de si, sua ancestralidade. Ela, como regente dos nascimentos, tem autorização para resgatar a

sabedoria ancestral para trazer o novo. É a energia do ciclo de renascimento que está ativa pelo poder de criar.

A água é o início e o fim de tudo, água que envolve o feto e guarda a gestação. Uma cacheira pode ser tranquila, com uma linda queda, mas com uma forte chuva também ficar muito potente e causar destruição, assim como um rio transbordar e destruir plantações e casas. Por isso, Oxum não é somente a água que corre doce e tranquila, a calmaria, ela pode ser a força da destruição, está além da fragilidade e da doçura.

Oxum emana luz e axé, guardando a porta de comunicação entre a ancestralidade e o nascimento. Rege os partos e carrega o seu espelho, enxergando através de si o potencial de renovação das gerações.

Oxum ilumina seus filhos transferindo a luz do seu espelho para o seu caminhar. Esse espelho está na verdade voltado para o outro e não para ela, para que possamos nos enxergar através dela num processo de autoconhecimento individual e da nossa ancestralidade tão discriminada desde o processo de escravização na diáspora forçada do povo africano. Nesse sentido, ela é a grande guardiã da memória coletiva para que possamos reconstruir a nossa própria história, a história do povo negro, com toda potência e verdade que ela carrega.

2.1 O feminino e a matripotência

Nas culturas ocidentais de hegemonia euro-americana o conceito de gênero foi construído a partir do binarismo antagônico masculino e feminino, onde o primeiro está sempre em posição hierarquicamente superior ao segundo. O patriarcado e o machismo são frutos dessa mesma linha de pensamento, que é também a mesma que secundarizará tudo que for relativo ao feminino, inclusive a maternidade, e se desdobrará em outras situações societárias como relações de trabalho, espaço políticos e acadêmicos, entre outros.

A modernidade consagrou o privilégio do gênero masculino como essencial. Para Oyèrónkẹ Oyěwùmí,

nigeriana, pesquisadora, feminista e professora da Universidade Stony Brook, segundo essa perspectiva a maternidade é um protocolo do gênero feminino e a autora vai além: “a categoria mãe é encarada como sendo incorporada por mulheres que são esposas subordinadas, fracas, impotentes e relativamente marginalizadas socialmente” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 58).

Oyèwùmí defendeu, em sua tese de doutoramento, a desconstrução do conceito de gênero a partir da cosmogonia iorubá, questionando-o como um constructo ocidental e europeu, tendo como base o sistema de família nuclear específico da episteme moderna e que não leva em conta outras configurações sociais, como as tradicionais africanas.

Enquanto a cultura moderna ocidental fez da maternidade algo frágil e submisso, consequência do sexismo das sociedades patriarcais, na cosmogonia iorubá o poder de gerar dá às mulheres outro *status* em sociedade. Segundo Oyèwùmí, (2020), na sociedade iorubá pré-colonial as famílias se estruturavam a partir da senioridade, diferente da configuração de família nuclear patriarcal própria do ocidente branco. Nessa estrutura familiar, como diz o ditado, **a antiguidade será posto** e não o gênero. Diz a autora:

Então, significativamente, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero. Antiguidade é a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas (OYĚWÙMÍ, 2020, p. 91).

Além do que foi posto, Oyèwùmí em suas pesquisas a respeito do ethos iorubá defenderá também o princípio da “matripotência” que tem como ideia central a instituição “*ìya*”, o que numa tradução mais aproximada teríamos o

conceito de mãe, princípio este que se inicia na hora do parto, quando nasce uma criança, nasce também uma “ìya”.

“ìya”, segundo a autora, será o princípio criador, afinal toda pessoa tem uma “ìya”, todos nós viemos de uma “ìya”. Ela estará no cerne da questão da senioridade, será ela o ser mais antigo, mais velho, a sênior reverenciada por sua prole, ninguém é mais velho que sua própria mãe. E como apenas as mulheres, chamadas pela autora de “anafêmea”, tem o poder de gerar e parir, é dado a essas pessoas uma colocação em sociedade diferente ao ditado pelo ocidente, que não está em patamar inferior a ninguém. Nas palavras da autora:

A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de ìyá. A eficácia de ìyá é mais pronunciada quando são consideradas em relação a sua prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que ìyá é a sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma ìyá, todos nascemos de uma ìyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que ìyá. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Osetura, o mito fundador iorubá. A unidade social mais fundamental no mundo iorubá é o par ìyá e prole. Como apenas as anafêmeas procriam, a construção original de ìyá não é generificada, porque seu raciocínio e significado derivam do papel de ìyá como co-criadora, com Èlédàá (Quem Cria), dos seres humanos... (OYÉWÙMÍ, 2016, p. 60).

Com isso, entendemos que a estrutura familiar iorubá pré-colonial não era classificada por gênero e, conseqüentemente, não dava supremacia a um tipo de pessoa em detrimento a outra. As “anafêmeas” não estavam em

papel de subordinação ou fragilidade, ocupam sim papel de cocriação.

A organização familiar pautada na senioridade tem características muito mais dinâmicas, fluídas e igualitárias, onde os diferentes membros da linhagem, independentemente do que conhecemos como gênero, poderia ser considerado mais velho/a.

Outro dado importante trazido pela pesquisadora, que coloca a instituição “*Ìya*” como o centro dessa perspectiva, é a ideia de coletividade, que está diretamente ligada à perpetuação do clã. Uma vez que, como já dito anteriormente, quando nasce uma criança, nasce também uma “*Ìya*”, essa relação simbiótica ultrapassa os limites biológicos e passa a ser existencial, elas coexistem coletivamente. Não é o sangue paterno o condicionante mor dos laços de parentesco, e sim da “*Ìya*” que traz ao mundo, e de quem trouxe essa anteriormente e assim sucessivamente, o que faz as estruturas familiares iorubás tradicionais serem desenhadas de outra forma, reverenciando assim, a ancestralidade.

Após o nascimento desse novo ser, “*Ìya*” será responsável espiritualmente, socialmente e financeiramente por ele. Como estamos falando de uma cadeia ancestral, estamos falando também de uma coletividade, e que tem Oxum como signo representativo. Ela é a primeira de todas as mães ancestrais. Nessa cosmogonia, Oxum é o orixá primordial, o protótipo de todas as “*Ìyas*”. Oyèwùmí em diálogo com Nkiru Nzegwu ressalta:

A ideologia da maternidade é o que dá às pessoas irmãs e linhagens um senso de lealdade e unidade. Embora uma linhagem consista de pessoas filhas de várias mães diferentes, o cimento que une essas pessoas irmãs não é o laço paterno, mas a mãe ou a ideologia materna da ancestral fundadora (NZEKWU, 2006, *apud* OYÈWÙMÍ, 2016, p. 87).

Essa estrutura hierárquica e coletiva de referência à matripotência ainda hoje pode ser vista nas dinâmicas dos terreiros de candomblés no Brasil. A função comunitária de criar e de gestacionar é coletiva. Embora biologicamente exista a condição física de apenas mulheres terem útero, e assim gerarem uma nova vida, o conceito trazido pela autora e aqui utilizado por nós como reflexão nos apresenta a característica coletiva, muito análoga ao processo de iniciação e criação de uma comunidade de terreiro.

Na diáspora africana brasileira, o prestígio político das grandes mães funciona estritamente nos terreiros de candomblé, espaço de resistência negra restaurado por laços de afeto, família e hierarquia, no qual uma ialorixá carrega os valores ancestrais e culturais torneados de África. A mulher torna-se mãe dentro da relação com a ancestralidade, não nuclear, podendo ser matrilinear, em que filhos, em dependem de laços sanguíneos e do estado civil. Significa então dizer que não somente homens adultos podem gozar de prestígios oportunizados pela antiguidade e postos na família não nuclear e não heterossexual (BIBI BAKARÉ-YUSUF, 2003 *apud* AKOTIRENE, 2019, p. 84).

Uma comunidade de terreiro, embora tenha sido construída nas brechas do poder colonial e com isso ter sido tocada por constituições ideológicas deste, manteve as noções de senioridades e matripotência gestora presentes. Numa organização de terreiro não há disputa de lugar a partir do gênero, ialorixás (mães de santo) e babalorixás (pais de santo) têm o mesmo grau de importância hierárquica.

Outra ideia defendida por Oyěwùmí e que também podemos encontrar em nossos terreiros está na criação coletiva. Nesse entendimento, os membros mais velhos são responsáveis pela criação dos novatos e não necessariamente apenas aqueles que “parem”, no caso ialorixás e babalorixás. Nos candomblés de Ketu professados em terras brasileiras, temos as ekedis, mulheres nas gramáticas dos terreiros, aprendemos que já nascem mães.

3 EKEDIS – AS MÃES DO CUIDADO NOS TERREIROS

Figura 3 - Ekeki



Fonte: Fotografia de Fernanda Portella (2020)

A foto com que iniciamos esta seção, de Fernanda Portella, mostra uma ekedi menina, exercendo seu cargo em um terreiro. Essa imagem tem circulado em vários grupos das redes sociais da internet tais como *Facebook* e *Instagram*. Na página Vendaval de Axé⁹⁰, seguida por mais de 200 mil pessoas, consta a mesma imagem, com o texto da autora Renata de Oyá⁹¹, com o título “Sobre ser mãe Ekeki”:

Por vezes já ouvi atrocidades do tipo: o orí dela é tão ruim que nem o santo quer

⁹⁰ Disponível em: <https://www.facebook.com/vendavaldeaxe/>. Acesso em: 07 fev. 2020.

⁹¹ Orixá dos ventos, dos raios e tempestades, também conhecida como lansan

pegar. Isso é extremamente doloroso de se ouvir ainda mais de pessoas que se dizem da religião e ainda assim não compreendem a magnitude de nascer mãe. O sagrado ama e abençoa a todas aquelas que escolhem para que sirvam com amor e dedicação aos deuses por esse motivo, parem de dizer atrocidades sem fundamento como as desse tipo (VENDAVAL DE AXÉ, 2020)⁹².

Uma ekedi nasce com uma missão, assim como todos os outros dentro de uma casa de axé. Cada um tem seu caminho para trilhar e uma ligação diferente com as energias vindas do orún.

Ekeki é um cargo feminino, de mulheres que não entram em transe, ou seja, não incorporam os orixás. Elas são escolhidas a dedo pelos Orixás e recebem a função de cuidar. Cuidam dele quando este está presente em terra, cuidam do adepto enquanto este está em transe. Cuidam também dos recém-iniciados nos momentos de feitura e zelam pelos ibás, objetos sacralizados que usualmente chamamos de assentamento do orixá.

Ekedis são mulheres que não raspam os cabelos ou iniciam ninguém, mas não se faz uma iniciação sem uma delas presente. E são elas que ensinarão cada passo, cada palavra, cada receita de comida para um iaô⁹³. Ekedis são o exemplo de que para ser òya não precisa parir, mas sim saber criar potências.

Ser Ekeki é nascer com a missão iluminada de conduzir e cuidar do sagrado. É ter a dádiva de ser escolhida, literalmente apontada pelo orixá e zelar por ele e pelos filhos seus. É ensinar aos que chegam cada mínimo detalhe (dentro do permitido a cada um) de tudo o que acontece. É sentir a vibração correndo pelas veias e ver com olhos abençoados toda a magia acontecer enquanto os outros dormem. É

⁹² Vide nota 90.

⁹³ Filho de santo recém iniciado, neófito.

manter a ordem antes, durante e depois de cada toque. É carregar tanta responsabilidade que às vezes pode dar medo, mas orixá sempre irá capacitar os escolhidos.

Ser mãe Ekedi é um bom exemplo de como a maternidade pode ser concebida de diferentes maneiras. Uma Ekedi é respeitada como mãe, porém dela não nascem filhos. No modelo hierárquico da família de axé, elas são indispensáveis na iniciação e no processo de educar toda a prole. São elas que cuidam desde os ñões iniciados, chamados de abian, aos mais velhos da casa, conhecidos por egbomi⁹⁴. Além de cuidar de toda ritualística.

Pensando num contexto brasileiro, o saber das mulheres de terreiro, das lalorixás, das mulheres dos movimentos de luta por creches, lideranças comunitárias, irmandade de negros, movimentos sociais, outras cosmogonias a partir de referências provenientes da matriz africana, outras geografias de razão e saber (RIBEIRO, 2019, p. 27).

Essas mulheres, muitas vezes meninas ainda, como nos mostra a Figura 3, são possibilidades para repensarmos nossas posturas e construções feministas. É sabido que o movimento feminista vem de longa data lutando contra a estrutura patriarcal e sexista imposto pela sociedade. É de conhecimento de todos que essa construção, que nos foi imposta há muito tempo, atribuíram ao macho da espécie soberania e superioridade devido principalmente ao uso da força. No entanto, hoje vivemos num modelo de sociedade diferente, em que a liderança não é mais medida por esse atributo. Inteligência, perspicácia, criatividade, inovação e, sobretudo senso de coletividade são qualidades para o exercício de lideranças. E como Chimamanda Ngozi bem comentou “não existem hormônios para esses atributos.

⁹⁴ Aquele que já completou o ciclo de obrigações para o seu Orixá que leva sete anos.

Tanto homens como mulheres podem ser inteligentes, inovadores e criativos” (ADICHIE, 2019, p. 21).

4 O FEMININO DO CANDOMBLÉ TRANSBORDADO NAS REDES SOCIAIS

Na página da rede social *Facebook* Manias de Ekedys⁹⁵ existe um itan publicado sobre a primeira Ekeki no mundo. Esse itan nos conta que:

Olissá criou a galinha d'angola, chamada de *Etú*, quando habitantes de uma aldeia estavam sendo assombrados por Ikú (a morte), que por ordem do grande rei pegaram uma galinha preta e pintaram com efun (pó branco), e quando Ikú viu aquele animal estranho fugiu assustado e nunca mais voltou. Yemonjá pegou então a angola que passou a ser um animal sagrado e fez dela seu primeiro òyaô (novato). Até que um dia Yemonjá resolveu fazer o mesmo com sua mucama e assim foi criado o primeiro òyaô humano, que mais tarde se tornaria uma sacerdotisa. Vendo que a notícia se espalhara depressa e que os outros Orixás fariam o mesmo, Yemonjá resolveu fazer uma reunião e consultou Orunmilá que convidou todos os Orisás. Chegando a reunião Orunmilá ordenou que cada orisá escolhesse ainda no ventre da mãe uma criança para que ela fosse o sacerdote daquele orisá e que não virasse com nada.⁹⁶ Já que se na terra fariam vários òyaôs e mais tarde seriam sacerdotes quem zelaria por eles, se todos virassem com Orisá quem olharia pela casa de santo por tudo , quem zelaria por eles

⁹⁵ Disponível em: <https://www.facebook.com/manias.deekedys>. Acesso em: 10 fev. 2020.

⁹⁶ Utilizamos a grafia em ioruba como consta na página relacionada.

Orisás quando viessem no ori dos Yáwôs. Assim surgiu a primeira ekedji do ventre de uma mucama de Yemonjá. (MANIA DE EKEDYS, 2020)⁹⁷.

A imagem a seguir (Figura 4), traz uma frase significativa sobre o que é ser uma Ekeledi. Ela foi publicada na página da rede social da internet, o *Facebook*, chamada “Cantinho das Ekedis”⁹⁸, grupo público, com mais de cinco mil participantes:

Figura 4 - Bença às mães Ekedis



Fonte: Facebook (2020).

Vivemos num mundo onde as imagens têm ocupado um papel cada vez mais protagonista, potencializado principalmente pelas redes sociais da internet e nos seus atos de clicar, postar, curtir e comentar. Nesse contexto, entendemos que estamos vivenciando na/da “Sociedade do

⁹⁷ Utilizamos a grafia em ioruba mantendo como consta na página relacionada na próxima nota.

⁹⁸ Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/173219616362863/>. Acesso em: 10 fev. 2020.

Compartilhamento” (MEDEIROS, 2017), onde imagens são cada vez mais clicadas e criadas, postadas, curtidas e/ou comentadas, bem como compartilhadas, nos seus mais diferentes usos nas diversas redes sociais da internet existentes.

No mundo onde a cibercultura tem ocupado um espaço cada vez mais atuante nos contextos, sociais, políticos, econômicos e culturais, compreendemos as redes sociais da internet, como “redes educativas” (ALVES, 2008), e nesse contexto, **espaçostempos**⁹⁹ de troca e aprendizado assim como as escolas, os terreiros, o cinema.

Nesse processo contemporâneo, o que podemos observar é que, além da facilidade que a tecnologia tem nos proporcionado, para produção e consumo de imagens, as redes sociais da internet, tais como *Facebook*, *Instagram*, *WhatsApp*, dentre outras, vêm facilitando a circulação, cada vez maior, de imagens do nosso cotidiano. Tudo é motivo para fotografar, registrar e também publicar.

Todas as relações que as redes sociais vêm permitindo, desde sua criação, e a potência que tem gerado na nossa atualidade é um fenômeno social que tem crescido continuamente e provocado mudanças até mesmo nas formas como nos relacionamos com o mundo a nossa volta, num verdadeiro processo de mediatização.

Entendemos que as religiões fazem parte dos processos sociais e culturais das sociedades, e com isso estão inseridas nas relações cotidianas advindos desses processos. Assim, temos observado que o fenômeno das redes sociais tem invadido o cotidiano das diferentes religiões e com isso os terreiros e seus adeptos têm acompanhado esse movimento que se torna cada vez mais potente, acompanhando a atualidade e indo contra, as vezes, com as proibições “impostas” pelas tradições advindas das autoridades dos

⁹⁹ A grafia junto de palavras/conceitos que em nossa língua são grafadas em separado visa, conforme os princípios das Pesquisas nos/dos/com os Cotidianos, problematizar o modo dicotômico de pensar e narrar que se tornou hegemônico na ciência moderna.

terreiros e sua exposição para além muros, como dissemos no início do nosso texto.

Nas diferentes redes sociais, encontramos uma multiplicidade de páginas relacionadas às religiões de matriz africana. São fotografias dos seus adeptos com suas roupas ritualísticas, mensagens de Orixás e Guias, vídeos de saídas de santo, páginas de Ogans¹⁰⁰, de Ekedis, até mesmo páginas de terreiros e/ou *sites*. Clicar, postar, curtir, comentar e compartilhar são ações que vários de nós, usuários das redes sociais urdimos cotidianamente. Uma profusão de imagens quer sejam fotografias ou mesmo audiovisuais são publicadas nessas redes num processo incorporado indo além de um seguidor, mas também como “imaginantes” (MEDEIROS; CAPUTO, 2018) que contribuem para a manutenção dessas páginas.

Pensamos que as imagens veiculadas nas redes sociais, nesse processo de midiaticização, estão numa relação de “visibilidade e vigilância”. Nesse sentido, ao mesmo tempo, que as imagens pensam, elas se encontram em um campo controverso, podendo nos dar visibilidade e *status*, como também podem possibilitar vigilância e até controle na sociedade contemporânea. Dessa forma, tornamo-nos

[...] vigias e vigiados, vítimas e suspeitos, segurança e insegurança, cuidado e suspeição, participação e delação, diversão e punição, inclusão e exclusão, entre outros domínios conhecidamente distintos, ampliam suas margens de contato e imbricação num contexto em que se promulga, como vantagem ou necessidade, vigilância para todos. [...] (BRUNO, 2013, p. 23).

As imagens divulgadas, seja pelos terreiros e seus adeptos, com cargos ou não, mostram que para além da

¹⁰⁰ Cargo masculino nas religiões de matriz africana cujo principal função é tocar os atabaques (tambores rituais).

importância das religiões de matriz africana e todo seu legado ancestral, também existe o orgulho que seus praticantes têm em fazer parte dessas religiões que ao longo dos tempos sempre foram alvo de perseguição e continuam até hoje nessa onda conservadora que estamos vivenciando na nossa contemporaneidade.

Entendemos que essas páginas das redes sociais da internet, como as selecionadas para esse texto e tantas outras existentes dentro desse universo feminino das Ekedis, reafirmam a importância do gênero feminino mantenedor das relações praticadas nas religiões de matriz africana, bem como na tentativa de derrubar as barreiras do racismo religioso que a cada dia tem aumentado, nas nossas vivências cotidianas. Nesse sentido, Bell Hooks nos ajuda a pensar que “compartilhar pensamentos e práticas feministas sustenta o movimento feminista. O conhecimento sobre feminismo é para todo mundo” (HOOKS, 2019, p. 48).

As imagens fazem parte dos cotidianos e, dessa forma, são atuantes nas redes que são tecidas pois “não há sororidade se o movimento feminista não se enxergar como antirracista” (HOOKS, 2019, p. 92).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo/reflexão, buscamos entender como o feminino das religiões de matriz africana, representado em Oxum, Orixá das águas doces, protótipo da grande mãe criadora e que está no centro do que se entende como “Matripotência”, ainda hoje assume papel de relevância na organização das famílias de axé atuantes nos terreiros das religiões de matriz africana no Brasil.

Assinalamos que na ideia coletiva de “iyadade” em substituição à maternidade, que traz em si aspectos próprios de uma cultura patriarcal eurocentrada, nos terreiros de candomblés encontramos as Ekedis, mães que cuidam, mães do cuidado. Tal qual como Oxum, essas mães Ekedis são partes constituintes da resistência de mulheres escravizadas que viveram e sobreviveram à travessia do Atlântico, assim

como possibilitam a nos manter conectados, religiosamente e espiritualmente, com o que é belo e forte, vivo e sagaz ao contrário do lugar fútil e superficial que o machismo insiste em tenta colocar as mulheres na nossa sociedade.

Nesse sentido, o feminino das Ekedis, transborda nas redes sociais da internet, como potência interlocutora de luta antirracista, num processo que intensifica a visibilidade das religiões de matriz africana, no combate ao racismo religioso, fruto do racismo estrutural e estruturante da nossa sociedade, provocado mais ainda por essa onda conservadora que estamos vivendo na nossa contemporaneidade.

Assim, que essas linhas possam, como as águas, abrir diferenciadas possibilidades de pensamento e reflexão, para desenvolvermos novas estratégias de luta feminista, que agregue olhares outros, para além do que já está posto. Que essas mulheres nos ensinem a olhar de múltiplos ângulos o que chamamos de feminino e que saibamos ver pelo reflexo do abebê de Oxum com sua potência ancestral da criação. Pensemos no que Oxum, a Iya primordial nos ensinou, com toda sua astúcia e estratégia, a guerra nem sempre é vencida no campo de batalha, saibamos assim, nos fortalecer no coletivo e ganhar territórios.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Rio de Janeiro: Editora Letramento, 2019.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALVES, Nilda. Decifrando o pergaminho: os cotidianos das escolas nas lógicas das redes cotidianas. *In*: ALVES, Nilda; OLIVEIRA, Inês B. de (Org.). **Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas.** Petrópolis: DP, 2008. p. 15-38.

BRUNO, Fernanda. **Máquinas de ver, modos de ser:** vigilância, tecnologia e subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2013.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todos:** políticas arrebatadoras. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2019.

MEDEIROS, Cristiano Sant'Anna de. **#DIFERENÇA**: pensando com imagens dentrofora da escola. 193 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

MEDEIROS, Cristiano Sant'Anna de; CAPUTO, Stela. Ninguém é seguidor, somos todos imaginantes. *In*: VIDAL, Haroldo; UCELLI, Marcelo (Org.). **Educação, Comunicação, Cultura e Diferença**. Vitória: Pedregulho, 2018.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *In*: HOLANADA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Matripotency**: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Rio de Janeiro Editora Letramento, 2019.

ASPECTOS POLÍTICOS E ARQUIVÍSTICOS DA DOCUMENTAÇÃO SOBRE FREI TITO DE ALENCAR LIMA

João Marcus Figueiredo Assis

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta relações conceituais e analíticas sobre a trajetória de Frei Tito de Alencar Lima, frade dominicano que cometeu suicídio em função das terríveis torturas físicas e psicológicas sofridas nos porões da ditadura civil-militar no Brasil. Interessa, neste trabalho, analisar tanto as mediações documentais quanto as implicações políticas de seu caso. Nesse sentido, parece importante identificar elementos documentais e arquivísticos que nos permitam compreender entraves e potências de forças religiosas e políticas implicadas nesse processo.

No momento oportuno, serão identificados os aspectos mais relevantes da trajetória de Frei Tito no contexto das lutas pela redemocratização do país, assolado por uma sombria ditadura. Entretanto, parece ser importante ressaltar o caráter eminentemente humano envolvido em nossas análises.

Nossa pesquisa sobre Frei Tito foi iniciada em 2014, a partir de um projeto apresentado ao Museu Nacional (UFRJ) para o desenvolvimento de um estágio de pós-doutoramento em Antropologia Social. Durante um ano, houve um investimento massivo na busca, identificação e análise de material documental e bibliográfico, vídeos, identificação de nomeação de praças, ruas, escolas, Centros Comunitários, Assentamentos do Movimento dos Sem-Terra, produção de entrevistas com militantes religiosos, políticos, parentes, confrades e amigos. O aprendizado foi igualmente massivo e pode ser coletado e analisado um rico material documental. Essa etapa da pesquisa contribuiu para a imersão na Antropologia da Devoção e para a sedimentação de

preocupações de longa data no campo da Arquivologia e da Memória.

Essa etapa deu espaço para um profundo relatório de pesquisa, assim como o fôlego suficiente para a continuidade da investigação desde o ano de 2016. Vários alunos e alunas passaram pelo contato com Frei Tito como bolsistas de Iniciação Científica e como voluntários e voluntárias¹⁰¹. Foram produzidos vários relatórios de pesquisa, monografias de fim de curso em Arquivologia, artigos e capítulos de livros e incontáveis exposições em eventos. Porém, entendemos que a maior aprendizagem está na aproximação com uma pessoa e não com um tema de trabalho. Frei Tito não é só um título de artigo, mas sim uma pessoa que vivenciou de forma desumana a tortura, o afastamento de sua terra na experiência do exílio, os traumas psicológicos e a morte. A análise política e arquivística aqui tem como função o (re)conhecimento de uma trajetória humana de sofrimento e de confiança nos princípios da luta política como implantação de uma sociedade mais justa.

É propósito deste texto destacar elementos principais da luta política no Brasil durante a ditadura civil-militar (1964-1985), o envolvimento dos dominicanos e de Frei Tito, o processo de prisão, o exílio e sua morte. Dessa forma, entra-se em contato com a pessoa Tito. Outro propósito é identificar elementos do processo político de reconhecimento de sua morte como ação direta do Estado. A partir dessa reflexão, busca-se analisar os aspectos políticos e arquivísticos dessa documentação.

A relevância deste trabalho pode ser buscada nas análises de mediação da documentação enquanto componente produzido socialmente. Este é resultado de

¹⁰¹ Lembro aqui e agradeço imensamente as e aos bolsistas de Iniciação Científica que se envolveram em algum momento com a pesquisa sobre Frei Tito: Mariana Zampier de Almeida, Maria Thereza Sotomayor, Glauco da Silva Rocha, Isabela Veloso, Walmor Pamplona, Suzane Mayer, Fernanda de Moraes Costa, Matheus da Silva Sampaio, Daniel Wiest, Carlos Henrique A. Moura, Viviani Araújo, Saulo Figueiredo, Maria Aparecida Dias Gonçalves e Marcelle Palhete.

ações sociais específicas que produzem ou são produzidas em determinados contextos. Compreende-se, assim, os arquivos a partir da sua materialidade, como objeto socialmente localizado. Tal materialidade comporta inscrições representacionais importantes para a condução de práticas e mentalidades e se dá a partir de sua produção condizente com as instruções institucionais diversas.

Entender, assim, a produção documental contribui para a compreensão dos processos mais amplos que lhe dão sentido e razão de existência, como veremos mais adiante. Parece ser importante, sobretudo, estar atentos às possibilidades de desvelamento, a partir desse tipo de análise, sobre os meandros administrativos e políticos desse período de exceção pelo qual passou o Brasil. Da mesma forma como esclarecer os seus lastros antidemocráticos com os quais sofremos ainda hoje.

2 FREI TITO DE ALENCAR LIMA E A LUTA POLÍTICA NO BRASIL

A luta política no Brasil pela retomada dos processos democráticos a partir de 1964, com a implementação do golpe civil-militar ou empresarial-militar é um dos períodos mais trabalhados a partir de vários campos de conhecimento, notadamente pela história, pela ciência política e pela sociologia. Essas instâncias analíticas, entre outras, demonstraram com seus trabalhos de investigação, que para além do campo da política estritamente, a ditadura e seus distintos aparelhos de informação e de repressão atuaram em diferentes segmentos da vida cotidiana.

Os processos repressivos deixam marcas profundas na constituição social, política e econômica do Brasil. A violência, a arbitrariedade, o abuso de poder, as prisões clandestinas, as mortes cotidianas são amortizadas em processos de cotidianização e rotinização da violência institucional.

Histórica e socialmente, a impunidade produz uma dupla violação: além da que

foi sofrida - se nenhuma atitude for tomada por parte do afetado e/ou autoridades - a pessoa continua no dia a dia sendo violentada. O desrespeito pela falta de investigação e esclarecimento dos fatos e a falta de punição aos responsáveis significam uma nova violação. Não é por acaso que alguns atendimentos clínicos a pessoas afetadas pela violência institucionalizada se articulam com a luta contra a impunidade e têm um caráter pedagógico-social (COIMBRA, 2009, p. 31).

Essa situação de introjeção da impunidade, do sentimento de culpabilidade da própria vítima investe ainda mais o sistema repressivo de autoridade. No caso brasileiro, vários fatores contribuem para a permanência de uma espécie de impressão geral de que os efeitos repressivos só atingem os que se colocam diante deles a partir da culpabilidade proclamada pelo Estado. Quando se busca evidenciar a violação dos direitos humanos é justamente proposto o contrário, ou seja, verificar as arbitrariedades do Estado diante do cidadão. Destaca-se que deve ser prioritariamente o Estado o principal garantidor dos direitos humanos. Portanto, o que se quer aqui destacar é que a ditadura proclamou o Estado como isento de garantia de direitos. Contra essa inversão se colocaram e ainda se colocam várias instituições democráticas.

No caso deste estudo, destaca-se a Igreja Católica nesse cenário. Esta estava passando, desde o início dos anos 1960 por um profundo processo de transformação conhecido como Concílio Vaticano II (1962-1965). Esse encontro mundial de cardeais, bispos, leigos e teólogos traçou os rumos para a renovação da Igreja Católica. Foram suas proposições, entre outras, a renovação da liturgia, a proximidade com a realidade sociocultural dos diferentes países, a abertura para as pastorais sociais. Esse movimento impactou consideravelmente os trabalhos de padres, bispos, leigos e

leigas católicas. Ampliou, da mesma forma, os interesses pela investigação histórica e sociológica, as quais se aproximaram dos estudos teológicos.

Dessa mudança de rumos da Igreja Católica em âmbito mundial, surgiram inúmeras iniciativas de aproximação e atualização de práticas e mentalidade às condições do mundo moderno. Claro que isso não acontece sem conflitos, disputas e reações. Uma parcela da Igreja Católica envolvida e animada com essas mudanças se voltou para o envolvimento social e político, a constituição de pequenas comunidades de reflexão, convívio e ação. É o que se passou a denominar de “católicos progressistas”, em que pese todas as implicações dessa nomenclatura. Posteriormente, efetiva-se a aproximação da teologia católica com a releitura de obras sociológicas e filosóficas, dando início a um movimento denominado Teologia da Libertação.

A Ordem religiosa dos dominicanos, oficialmente identificada como Ordem dos Pregadores, desempenhou um papel de protagonismo nesse período. Frei Tito de Alencar Lima inicia sua aproximação com a Ordem já na cidade pernambucana de Recife, quando militava na representação do movimento católico denominado Juventude Estudantil Católica (JEC), vinculada a um movimento mais amplo da Ação Católica, com distinção entre várias frentes de juventude (JAC - Juventude Agrária Católica, JEC – Juventude Estudantil Católica, JIC – Juventude Independente Católica, JOC – Juventude Operária Católica e JUC – Juventude Universitária Católica). Esses movimentos tiveram um intenso protagonismo em diferentes eixos reivindicatórios e mobilizadores.

Durante a liderança em Recife, Tito intensifica o contato e a amizade com Frei Betto, também frade dominicano atuante na JEC e em outros movimentos estudantis. Tratando de Frei Tito no seu livro Batismo de Sangue (FREI BETTO, 1987), Frei Betto escreve:

Em minhas viagens pelo Nordeste, a serviço da JEC, conheci Tito quando ele se

transferiu de Fortaleza para o Recife a fim de assumir a direção regional do movimento. Baixo, forte, ombros largos, cabelos pretos anelados, tinha o rosto redondo e os olhos miúdos, sempre atentos, sob as lentes brancas dos óculos. Trazia da adolescência a espiritualidade cristã, acentuadamente mística, e a racionalidade política embasada na ciência. Nele, essa síntese não se tratava de uma questão teórica; fora formado assim. Afetuoso, ficava amigo de infância em cinco minutos e mantinha-se sempre fiel às suas amizades. Gostava muito de música popular brasileira e aprendera a dedilhar o violão. (FREI BETTO, 1987).

Tais características retratadas por Frei Betto se replicam sempre que alguém do convívio de Tito dele trate.

A prisão de Frei Tito, juntamente com outro frade, ocorrida na madrugada do dia 3 para o dia 4 de novembro de 1969 completa um investimento dos órgãos de informação e repressão de investigações sobre militantes da Aliança Libertadora Nacional (ALN), dentre eles os freis dominicanos. Como indica Fico (2001),

Desde que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) posicionou-se contrariamente ao regime militar, no final dos anos 1960, os bispos e padres mais afinados com tal posicionamento (que passariam a ser identificados como “clero progressista”) tornaram-se algo das comunidades de segurança e de informações. (FICO, 2001, p. 192).

Enquanto instituição, a Igreja Católica no Brasil não era unânime no apoio à resistência ao regime civil-militar. Vários setores da Igreja realizaram e apoiaram a Marcha da Família com Deus pela Liberdade, em apoio ao golpe. Um elemento

importante nesse apoio foi o posicionamento anticomunista da Igreja Católica e o receio de perda de espaço social e religioso no cenário brasileiro. Posteriormente, vários representantes eclesiásticos, inicialmente apoiadores do golpe, viram-se diante dos abusos e violações dos aparelhos repressores e se posicionaram contrários a essa postura.

A partir do claro posicionamento crítico de vários bispos brasileiros, as relações entre Igreja e governo militar ficaram abaladas (FICO, 2001). As denúncias de arbitrariedades, torturas e mortes passou a representar uma significativa tarefa dessa parcela da Igreja Católica, entre outras instituições religiosas¹⁰².

A “Operação Batina Branca”¹⁰³ visava à investigação sobre a atuação dos dominicanos junto ao grupo de Carlos Marighella, a ALN, o qual defendia uma aliança baseada no respeito com religiosos que estivessem dispostos a trabalhar para a concretização da revolução socialista no Brasil (DUARTE-PLON; MEIRELLES, 2014, p. 69).

As prisões de Tito foram em decorrência dessa investigação e de seus vínculos com a organização e participação no Congresso da União Nacional de Estudantes (UNE), em Ibiúna, SP, em 1968. A primeira prisão ocorreu naquele ano e a segunda prisão, juntamente com outros frades, em 1969.

Não entraremos em detalhes aqui sobre as consequências da prisão dos dominicanos no contexto de movimentos de resistência à ditadura e os impactos nos grupos organizados com a emboscada e morte a Carlos Marighella. Essa é uma questão delicada, repleta de dados insuficientes, contraditórios e que exigiriam espaço e esforço que não competem a esse capítulo e mereceria uma

¹⁰² Importante publicação sobre a atuação de protestantes no enfrentamento à ditadura é a série de artigos apresentados no livro DIAS, Zwinglio Mota (Org.). **Memórias Ecumênicas Protestantes**. Os protestantes e a Ditadura: colaboração e resistência. Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2014.

¹⁰³ Em referência à cor branca utilizada no hábito dos religiosos dominicanos.

abordagem mais direcionada. O que podemos dizer é que os dominicanos sofreram uma maciça campanha difamatória que circulou em grandes veículos de comunicação, o que teve como objetivo isolar e desestabilizar os grupos de resistência à repressão. Houve múltiplas acusações: traidores da pátria, traidores da Igreja e traidores da esquerda.

Por tratarmos mais diretamente de Frei Tito neste trabalho, apontamos para as consequências de sua prisão e tortura até o suicídio ocorrido em 1974 no exílio, em decorrência dos traumas da tortura física e psicológica.

3 EFEITOS DE UM ESTADO TOTALITÁRIO

Ao fazer circular mundialmente os relatos de sua tortura, Frei Tito consegue alcançar o objetivo de tirar das sombras os processos de repressão no Brasil. Os relatos vindos das prisões tinham dificuldade de alçar o espaço público e se firmar como denúncia.

Em relatório destacado como confidencial da Regional São Paulo do Sistema Nacional de Segurança (SNI), o documento informa os motivos da investigação sobre Frei Tito e de sua prisão, ou seja, seus vínculos com a “Ala Marighella”. Afirma o documento que

De princípios de 1969 até meados de Out do mesmo ano, esteve afastado do movimento terrorista, ao qual retornou a pedido de FERNANDO DE FERNANDO DE BRITO, que lhe deu a missão de se introduzir no clero mais jovem a fim de arregimentar novos elementos para a “ALA MARIGHELLA”. Todavia, antes de executar esta missão, em princípios de Nov 69, foi prêso pelas autoridades policiais. (BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, ASP/SNI, 1970).

No mesmo documento, encontra-se anexada a declaração de Tito, feita de dentro da prisão, relatando as

torturas infligidas a ele. Esse manifesto, feito sair clandestinamente da prisão, teve um impacto bastante relevante quanto às críticas internacionais contra as violações de direitos humanos no Brasil. Nesse relato, Tito destaca que,

É preciso dizer que o que ocorreu comigo não é exceção. É regra. Raros os prêso políticos brasileiros que nas sofreram torturas. Muitos, como Chael Schreider e Virgílio Comes da Silva, morreram nas salas do torturas. Outros ficaram surdos, estéreis, ou com outros defeitos físicos. A esperança desses prêso, coloca-se na Igreja, única instituição brasileira fora do controle estatal-militar. Sua instituição é promover e defender a dignidade humana. (BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, ASP/SNI, 1970, Anexo II).

Esse relato se vincula a tantos outros necessários para se compreender o processo de exceção pelo qual o país passava. Entendemos que tal processo não pode ser simplesmente negado ou escondido, sob a condição de sofrermos um anestesiamiento social sobre a violência.

Interessante pensarmos na construção de verdades produzidas pelos documentos oficiais naquele período, uma vez que, de todo o relato de Tito, o documento em questão, produzido pelo SNI, destaca que o único fato reconhecido pelo Estado é a visita do Juiz auditor, acompanhado de um padre do convento dos dominicanos e um bispo auxiliar de São Paulo.

As torturas trouxeram sequelas muito graves para saúde psíquica de Tito, as quais o acompanharam pelo resto de sua vida. Sobre isso também não trataremos neste texto, a não ser o que seja necessário para tratarmos da produção documental sobre o caso. Os aprofundamentos sobre essa questão estão sendo encaminhadas em nosso projeto, em elaboração, no campo das Ciências Sociais e da Psicologia Social.

Sobre as circunstâncias de sua morte, o relatório da Comissão Nacional da Verdade (BRASIL, 2014, p. 1717) afirma que

As circunstâncias da morte de Tito de Alencar Lima se confundem com as próprias circunstâncias da restrição às liberdades de pensamento e associação política que marcaram o Brasil de 1964 a 1985. O caso de Frei Tito é exemplar de um esforço sistemático de eliminação física e, principalmente, subjetiva daqueles que eram considerados inimigos do país pelos militares. (BRASIL, 2014, p. 1717).

Frei Tito havia sido banido do país em janeiro de 1971¹⁰⁴. Ele, juntamente com outros presos políticos, foi trocado pelo embaixador suíço Giovanni Enrico Bucher. Foi para o Chile e depois para a Europa. Passou os últimos anos de sua vida no convento dominicano *Sainte-Marie de la Tourette*, França. Em agosto de 1974, Tito é encontrado enforcado em uma árvore nos arredores de *Lyon* em um terreno destinado como depósito de lixo. A causa da morte foi identificada como suicídio. Em 25 de março de 1983, quase dez anos após sua morte, seu corpo retorna ao país, após um longo processo de anistia política para o frade.

O extenso trabalho da Comissão Nacional da Verdade trouxe à luz vários documentos que se encontravam espalhados em várias instituições arquivísticas. Possibilitou, da mesma forma, estabelecer elementos que possibilitaram a confirmação sistematizada da culpabilidade do Estado quanto às consequências do abalo psicológico de Frei Tito em função das intensas torturas, as quais o conduziram à morte.

¹⁰⁴ Decreto de banimento: Decreto n.º 68.050 de 13 de janeiro de 1971.

4 ASPECTOS POLÍTICOS E ARQUIVÍSTICOS DA DOCUMENTAÇÃO SOBRE FREI TITO

Uma aproximação bastante relevante advinda do nosso aprofundamento no campo da Antropologia Social foi o desenvolvimento da ideia de Cultura Material direcionada à produção documental, assim como o aprofundamento teórico da dimensão da memória e do testemunho no processo de documentar a ditadura. Esses foram direcionamentos importantes da pesquisa sobre Frei Tito. No período foram identificadas as múltiplas formas de registrar a memória de Frei Tito, dentre as quais os Arquivos se mostravam somente uma parcela desse universo.

Parece ser relevante destacar que buscamos, desde o início de nosso envolvimento com o campo arquivístico, relacionar a dimensão dos arquivos e do fazer arquivístico com a análise sociológica e antropológica. Portanto, faz todo sentido destacar aqui os documentos e os arquivos como produto social. Tal produto se encontra envolto em forças sociais variadas, agindo e sofrendo ação de diferentes agentes na produção de efeitos sociais relevantes. Os documentos são produtos e são também produtores de pensamentos, ações e mentalidades. Significam e representam intervenções de diferentes grupos. Produzem efeitos de verdade e de realidade (ASSIS, 2012, 2017; ALMEIDA; ASSIS, 2018).

A produção arquivística está envolvida nos diferentes contextos sociais que a circunda. Em contextos políticos democráticos, teremos uma condição democrática também nas relações sociais com os Arquivos, especificamente quanto às qualidades e condições de acesso. Já em contextos políticos de exceção, pode-se perceber que tais condições de acesso sejam mais nebulosas.

Outra condição para compreendermos os arquivos em suas relações sociais diz respeito ao equilíbrio de suas ações e de seu entendimento quanto ao seu qualificativo de prova e ao qualificativo de memória (GREENE, 2007). Parece-nos fundamental que os processos, práticas e análises teóricas

contribuam, não somente para a compreensão dos processos, mas também do contexto mais amplo da produção documental, do qual fazem parte as condições sociais, políticas, econômicas, ideológicas circulantes socialmente.

Diante desse contexto compreendemos que os documentos pesquisados em relação a Frei Tito de Alencar Lima possuem papel fundamental na compreensão dos processos administrativos, da mesma forma que contribuem para o entendimento dos processos sociais envolvidos. A gama de documentos pesquisados demonstra tanto um conforto que possa advir do volume de documentos, quanto da demonstração da complexidade do contexto pelo qual o Brasil passava.

Na investigação iniciada em 2014, propôs-se organizar, classificar e analisar formas materiais diversas de apresentação, ressignificação e ritualização dos elementos explicadores do drama social presente na trajetória de Frei Tito na lógica da materialidade das memórias sobre o frade. Tentou-se, inicialmente, identificar algumas categorias de representação material que foram se evidenciando em pesquisas exploratórias.

Foram delimitadas categorias classificatórias instrumentais não fechadas, uma vez que alguns elementos são altamente intercambiáveis. Entretanto, ajudaram em um mapeamento inicial e uma busca de elementos comuns para análise. Dividimos em grandes categorias como literárias, artísticas, documentais, fílmicas ou audiovisuais, religiosas, sociopolíticas, espaços sociais, eletrônicas ou informáticas.

Seus elementos são intercambiáveis e não correspondem, necessariamente às categorias pensadas pelos produtores das representações materiais e simbólicas de Frei Tito. Assim, uma fotografia pessoal passa a incorporar uma obra de arte, uma lápide se converte em discurso político, o corpo morto retorna em debates sobre a ditadura e sobre os processos de anistia. Da mesma forma, um rosto se transforma em um símbolo em torno do qual se organizam alguns jovens e esse mesmo rosto se transforma em estampa

de camisa ou de *bóton*, que serão vendidos para financiar a continuidade da organização desses jovens. O nome de Tito é (re)apresentado nas disputas pela memória coletiva sobre a ditadura civil-militar.

Outros elementos se interconectam e podem ocupar várias posições e subposições dentro das categorias e entre essas. Assim, os registros materiais, nos quais podem ser englobados os documentos, parecem poder ocupar diferentes espaços de interpretação.

Quanto ao andamento da pesquisa documental, pode-se afirmar que se realizaram pesquisas pormenorizadas nos relatórios do Projeto Brasil Nunca Mais para levantamento do número de torturas, torturados, réus e processos relativos à perseguição a religiosos, considerados como “inimigos do regime”. Mais especificamente, tal pesquisa auxiliou na análise das ações de repressão, prisão e tortura dos dominicanos, em especial, de Frei Tito.

Foram contabilizadas 178 ações penais relacionadas a atividades da Igreja, fossem os réus padres, religiosos ou leigos, que constituíram 15 processos, 1.843 casos de denúncia de tortura (número total) realizados em dependências do Estado por agentes da repressão, entre os casos de denúncia encontrados estão os de Frei Betto, Frei Tito e Frei Fernando de Brito.

Nos documentos das Comissões da Verdade e da Comissão de Anistia, levantaram-se as investigações sobre a prisão e tortura do Frei Tito e o reconhecimento do frade como vítima da ditadura e do seu suicídio como consequência das torturas sofridas. Foi pesquisada, ainda, legislação pertinente à anistia e reparação de anistiados no Brasil: Lei n.º 6.683, Lei n.º 9.140 e Lei n.º 10. 875 para a compreensão da evolução do *status* de anistiado político desde a abertura política no Brasil.

Espaço privilegiado em nossa pesquisa foi o trabalho de campo no Arquivo da Província Dominicana Frei Bartolomeu de Las Casas. Este Arquivo está situado na cidade de Belo

Horizonte, MG. Sua missão institucional está descrita no portal da Província.

A trajetória dos frades Dominicanos no Brasil, está intimamente ligada à luta do nosso povo por uma sociedade mais justa e solidária. Desde que chegaram ao Brasil, em 1881, os frades têm intensa participação na sua vida religiosa, política, social e econômica.

Os arquivos mantidos pela Província Dominicana Frei Bartolomeu de Las Casas, em Belo Horizonte, contam uma boa parte dessa história e mantêm registros da história dos Dominicanos no país. Trata-se de um importante acervo composto por milhares de documentos como: livros, jornais, revistas, fotos, mídias eletrônicas e objetos religiosos.¹⁰⁵ (ARQUIVOS DA PROVÍNCIA, acessado em 2015)).

Ao apresentar resultados de nossa pesquisa no acervo Frei Tito do Arquivo dos Dominicanos, Veloso (2016) identifica a organização dada aos seus documentos. Ressalta que,

Apesar de póstumo, o acervo de Frei Tito de Alencar Lima é um dos maiores e é provável que seja ultrapassado em tamanho apenas pelo acervo a respeito do Frei Betto, o qual, em grande parte continua sendo produzido com base em sua produção literária e intelectual. O acervo de Tito é composto em sua maioria por documentos produzidos sobre Tito após a sua morte. (VELOSO, 2016, p. [7]).

¹⁰⁵ <http://www.dominicanos.org.br/site457/detalhes5x.php?id=131>.

O trabalho de Veloso é interessante por identificar e descrever, de forma inicial, o conteúdo do Acervo Frei Tito no contexto do Arquivo da Província dos Dominicanos. Esse acervo, ainda desconhecido do amplo público, devido, sobretudo às condições de acesso¹⁰⁶, é uma rica fonte de pesquisa, ao mesmo tempo em que demonstra o zelo memorialístico da Província Dominicana.

Esse e outros acervos foram e ainda são relevantes para a garantia, por exemplo, da inclusão do nome de Frei Tito na lista de mortos e desaparecidos políticos no Brasil, para o processo de anistia política *post mortem* e para a garantia de reparação por parte do Estado. Da mesma forma, esses arquivos garantem as leituras e releituras sobre seu trajeto de vida e dos demais dominicanos, permitem construções históricas e memorialísticas sobre a atuação da militância católica de esquerda e da própria constituição das lutas políticas no Brasil no período de exceção.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O exposto neste trabalho pode ser entendido como uma ponta de algo substancialmente maior ainda por ser investigado. A produção documental sobre Frei Tito é muito vasta, assim como as diferentes leituras sobre sua trajetória. Como foi identificado no início deste texto, Frei Tito não é somente aquele que dá nome a um título de artigo, mas sim uma pessoa complexa, como qualquer outra, que vivenciou ao extremo um período da história do Brasil marcado pelo autoritarismo e pela extensa violação de direitos humanos.

Os aspectos aqui apresentados buscaram abranger alguns elementos que marcam sua trajetória política. A produção de seu relato sobre a tortura sofrida por ele e por outros presos políticos é um evento importante. Em meio ao controle e cerceamento das informações sobre o assunto,

¹⁰⁶ O acervo deve ser analisado no local, pois não se encontra digitalizado. Ou seja, a/o consulente deve ir a Belo Horizonte para pesquisá-lo. Não há instrumentos de pesquisa. Embora não seja um vasto acervo, há um material relevante para se compreender a trajetória de vida de Frei Tito.

inaugura um registro documental que transporta para fora das grades do presídio Tiradentes uma experiência pessoal que produz, como forma de protesto e crítica, a mobilização de setores importantes da Igreja Católica no enfrentamento direto dos órgãos militares.

Outras fontes documentais vão se juntar a todo o processo de recuperação de fatos, comprovação da culpabilização do Estado no caso das violações de direitos humanos e nos processos de restauração de direitos. No caso de Frei Tito, os registros documentais são imprescindíveis. Seu testemunho pessoal, somado à vasta produção de suas memórias, demonstra a efetividade dos valores primordiais dos Arquivos, quais sejam seu valor de memória e seu valor de testemunho e comprovação de direitos.

Incontestavelmente, os Arquivos são elementos fundamentais para a constituição e estabelecimento de relações sociais, assim como são também fruto dessas relações. Compreender os Arquivos no equilíbrio dessas dimensões e da sua multiplicidade de possibilidades de apropriações e de relações tem sido a grande contribuição e descoberta nessa incursão na trajetória de Frei Tito.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mariana Zampier de; ASSIS, João Marcus Figueiredo. Filmografia sobre frei Tito: o audiovisual como documento memorialístico. **Informação Arquivística**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 122-141, jul./dez. 2018. Disponível em: <http://www.dominicanos.org.br/site457/detalhes5x.php?id=131> Acesso em 03 jun. 2015

ASSIS, João Marcus Figueiredo. Imaginação classificatória e cultura documental. **Informação Arquivística**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 27-47, jul./dez. 2012.

ASSIS, João Marcus Figueiredo. Arquivos: produções e reapropriações de sentidos. **Observatório Itaú Cultural**. Memórias, resistências e políticas culturais na América Latina. (maio/nov. 2017). São Paulo: Itaú Cultural, 2017.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Mortos e desaparecidos políticos** / Comissão Nacional da Verdade. Brasília: CNV, 2014. 1996 p. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 3).

BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, ASP/SNI. **Informação n. 363/SNI/ASP/1970**. Assunto: Frei Tito de Alencar Lima. 29 de junho 1970.

COIMBRA, Cecília M. B. Gênero, militância, tortura. *In*: MOURÃO, Janine Calhau (Org.). **Clínica e Política 2**: subjetividade, direitos humanos e invenção de práticas clínicas. Rio de Janeiro: Abaquar: Grupo Tortura Nunca Mais, 2009. p. 21-34.

DIAS, Zwinglio Mota (Org.) **Memórias Ecumênicas Protestantes**. Os protestantes e a Ditadura: colaboração e resistência. Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2014.

DUARTE-PLON, Leneide; MEIRELES, Clarisse. **Um homem torturado**: nos passos de Frei Tito de Alencar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FICO, Carlos. **Como eles agiam**. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Record, 2001.

FREI BETTO. **Batismo de Sangue**: os dominicanos e a morte de Carlos Marighella. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1987.

GREENE, Mark A. La Fuerza del Significado: la misión de los archivos em la era posmoderna. **Tabula Estudios Archivísticos de Castilla y León**, Salamanca, n. 10, p. 195-212, 2007.

VELOSO, Isabela Barbosa Ramalho Brito. O Arquivo dos Dominicanos e o Acervo Frei Tito de Alencar Lima: Memória, Movimentos Sociais e Ditadura. *In*: ENCONTRO NACIONAL DOS ESTUDANTES DE ARQUIVOLOGIA, 20., 2016. Rio de Janeiro, **Anais...** Rio de Janeiro, 2016.

Diogo Melo, Luane Santos, Nathália Romeiro, Thayron Rangel (Org.).

REPENSAR O SAGRADO A PARTIR DA IGREJA DAS SANTAS PRETAS: DEBAIXO DA GRANDE ÁRVORE, DURANTE O CHÁ DA DONA JOVEM!

Mauro Luiz da Silva

Receita do Chá da Dona Jovem:
Um punhado de erva-mate, um cadim de cravo e canela.
Um tanto de erva e capim-cidreira e tudo que há de bom!
(Associação Imagem Comunitária, 2019).

1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo, apresento aspectos abordados em minha tese de doutoramento¹⁰⁷ em Ciências Sociais, ainda em processo de elaboração, na qual busco demonstrar os significados de diversas ações que ocorrem sob a Árvore da Vila Estrela, local em que estão situados a Igreja das Santas Pretas e o Museu dos Quilombos e Favelas Urbanos (Muquifu), relacionando esses espaços a processos de recriação de culturas negro-africanas fora da África, perfazendo sentidos culturais das diásporas negras.

A partir de pesquisa etnográfica, neste trabalho destaco ângulos relevantes acerca da presença de um grupo de mulheres que se reúne na Vila Estrela, no Aglomerado Santa Lúcia, Região Centro Sul de Belo Horizonte (MG), desde as primeiras décadas do século XX. Essas mulheres são motivadoras da edificação de um templo religioso vinculado à Igreja Católica, a Capela Maria Estrela da Manhã, à qual, neste capítulo, será referida por Igreja das Santas Pretas¹⁰⁸,

¹⁰⁷ Para aí ter a Senhora louvada: silenciamentos e resistências nas experiências afro-diaspóricas da Capela do Rosário dos Homens Pretos (1819) e Igreja das Santas Pretas (2018), em Belo Horizonte/MG. Instituição: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC Minas. Bolsista CAPES, Modalidade II. Orientadora: Profa. Dra. Candice Vidal e Souza; Defesa prevista para 11/2021.

¹⁰⁸ **Igreja das Santas Pretas** é a forma com a qual me referia à Capela Maria Estrela da Manhã – **Rua Santo Antônio do Monte, 708, Vila Estrela** – no

espaço localizado no interstício entre a cidade e a favela, uma tríplice fronteira a ligar os bairros e as paróquias da região: Santo Antônio – Paróquia Menino Jesus, São Pedro – Paróquia Santa Rita e Vila Estrela – Paróquia N. Sra. do Morro.

Dentre as diversas ações desenvolvidas pelo grupo de mulheres, volto o olhar para o Chá da Dona Jovem, uma das principais atividades no entorno da Grande Árvore – caracterizada pela junção de um Ficus e uma Gameleira, árvore esta que, na tradição religiosa Ketu, é reconhecida por *Irokò*¹⁰⁹, orixá do Candomblé – que transcorre na cozinha da Igreja das Santas Pretas. Proponho-me, ainda, a trazer neste trabalho reflexões e análise iconográfica sobre um trabalho artístico executado no interior da referida capela, de autoria dos artistas Cleiton Gos e Marcial Ávila. A pintura foi realizada ao longo de três anos, a partir de junho de 2015, e inaugurada em 18 de maio de 2018, intitulada A Igreja das Santas Pretas.

Percebo uma complexidade heterogênea presente na Vila Estrela, debaixo da Grande Árvore da Vila e, principalmente, nas relações ali vivenciadas em um momento específico, que é o de preparo e consumo do Chá da Dona Jovem, experiência esta que se dá após as cerimônias religiosas ali realizadas, assim como nas atividades protagonizadas pelo Muquifu – Museu dos Quilombos e

período em que atuei como pároco do Aglomerado Santa Lúcia. Por ocasião da minha transferência da Paróquia Nossa Senhora do Morro (dezembro de 2016), propus a troca do nome da capela, visando o reconhecimento da história e das lutas daquelas mulheres que edificaram o templo. Na ocasião, o nome foi acolhido positivamente pelo grupo. Em respeito a essa decisão, optei por manter a referência à expressão “Igreja das Santas Pretas”, destacando o protagonismo daquelas mulheres negras e faveladas em detrimento da decisão da nova coordenação paroquial. A Igreja das Santas Pretas compõe o conjunto arquitetônico onde está o Centro Comunitário Jesus Sol da Justiça (CCJSJ), que abriga a atual sede do Muquifu – Museu dos Quilombos e Favelas Urbanos e do Projeto de Pesquisa e Centro de Documentação NegriCidade.

¹⁰⁹ *Irokò*, no Brasil (Pai de todos os Orixás) é associado à gameleira (*Ficus insipida*), enquanto em África é associado à árvore **Milicia excelsa**. Corresponde ao vodum Loco no Candomblé Jêje e ao Nkisi Tempo, no Candomblé Bantu ou Congo-Angola.

Favelas Urbanas. Como antigo morador e pároco daquela região, na qual residi por 17 anos, e devido a, na atualidade, exercer a função de curador e diretor do Muquifu, reconheço ser difícil alcançar um nível de neutralidade em minhas análises. Entretanto, considero o Chá da Dona Jovem, saboreado gole a gole, uma experiência libertadora de cura do corpo e do espírito, que reforça nas pessoas que o vivenciam um profundo sentido de união e pertencimento a uma ancestralidade multicultural, capaz de evocar uma vivência religiosa única, ancestral e, ao mesmo tempo, extremamente inovadora.

Antes de tudo, é fundamental compreender quem são essas mulheres e decodificar palavras e silêncios, gestos e olhares que povoam aquele lugar e fazem do grupo referência em relações afetuosas dentre os moradores do Aglomerado Santa Lúcia e para os visitantes do Muquifu. Do grupo de mulheres negras que passaram e que ainda hoje circulam pela Igreja das Santas Pretas, tive oportunidade de conhecer apenas 14 delas, o que informo como uma espécie de pedido de desculpas, já que outras pessoas partilharam ali partes de suas vidas.

Por ocasião da pintura de um afresco no interior da capela, em 2015, fui levado a escolher algumas histórias-temas e destaquei 14 delas, de 14 mulheres negras e faveladas, o Grupo de Mulheres da Vila Estrela, que compõem minha tese de doutoramento. Algumas delas vieram do interior de Minas Gerais: D. Jovem, Emerenciana, Josemeire, D. Generosa e suas filhas Terezinha e Maria da Conceição; outras são nascidas em Belo Horizonte, ali mesmo na Vila Estrela: D. Marta Maria, Tia Neném, D. Tina, Sônia, Marilda, Maria Rodrigues, D. Santa e D. Maria Marta.

Não é minha intenção discorrer longa e aprofundadamente sobre tais histórias neste capítulo, por isso, farei breves recortes que, acredito, contribuirão para a compreensão da experiência original do “Sagrado” vivida na Igreja das Santas Pretas, debaixo da Grande Árvore da Vila Estrela, entre o fogão e o altar, durante o Chá da Dona Jovem.

Faz-se necessário entender sobre a Vila Estrela, localizada a 800 metros da Avenida do Contorno, na região suburbana do projeto original da Comissão Construtora da Nova Capital¹¹⁰ que elaborou e deu início à execução do projeto urbanístico e arquitetônico erguido sobre os escombros do antigo Curral del Rey¹¹¹, povoado colonial que deu lugar à nova capital mineira, Belo Horizonte. A atual cidade é resultado de vários processos e decisões que, certamente, incidem no presente e continuarão influenciando o futuro.

Há que se destacar, no velho arraial, uma associação religiosa leiga denominada Irmandade da Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Arraial e Freguesia de Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rey. No início do século XIX, mais precisamente em 1807, essa instituição solicitou a Dom João VI, então regente do reino de Portugal e Algarves, autorização para a edificação de um templo dedicado à Nossa Senhora do Rosário, que foi inaugurado 12 anos após essa solicitação, em 1819. Aberta, a Capela do Rosário passou a abrigar a Irmandade do Rosário, assim como suas festas e homenagens. Como era de costume na época, o templo acolheu em seu adro, no Cemitério dos Pretos do Curral Del Rey, os sepultamentos dos irmãos do Rosário, conforme registrado no documento enviado a Dom João VI:

[...] Dizem os Irmãos da Irmandade da Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Arraial e Freguesia de Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rei que eles têm feito à sua custa e com muita

¹¹⁰ A Comissão Construtora da Nova Capital era chefiada pelo engenheiro Aarão Reis e era composta de engenheiros, arquitetos e urbanistas. Sua atuação se estendeu entre os anos de 1894 e 1897, data da inauguração da cidade.

¹¹¹ Ao longo desse trabalho, optamos por utilizar a grafia Curral Del Rey em referência às Cartas Sertanistas, documento mais antigo ao qual tivemos acesso nesta pesquisa e que foi elaborado na primeira metade do século XVIII.

despesa [?] que sustentam, e paramentam, para aí ter a Senhora Louvada e são dignos de que Vossa Alteza lhes conceda a confirmação [?] da mesma Capela Sepulturas dela para os Irmãos da mesma Irmandade sem o ônus para a Fábrica da Matriz¹¹² [...] (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, 1807).

A devoção a Nossa Senhora do Rosário levou a população negra do Curral Del Rey a construir o templo religioso, constituído como patrimônio material da Irmandade do Rosário. A propriedade desse Afro-patrimônio é algo ainda a ser esclarecido, pois o entendimento acerca dessa questão se modifica com o passar das décadas. Inicialmente, o templo era de propriedade da Irmandade dos Pretos, porém, com o início dos trabalhos da Comissão Construtora, o engenheiro responsável, Aarão Reis, recomendou sua demolição. Embora reconhecendo a propriedade da irmandade, Reis consultou a autoridade religiosa responsável, no caso Dom Antônio Benevides, bispo de Mariana, a quem solicitou autorização para a demolição. A partir desse momento, na documentação existente, os Irmãos do Rosário deixam de ser citados como proprietários da Capela do Rosário.

Outro documento, datado a 30/08/1811, é uma cópia que registra a Confirmação do Compromisso da Irmandade dos Homens Pretos e, além de reafirmar a autorização para que a Irmandade fosse responsável pela manutenção de 60 sepulturas a serem destinadas aos “irmãos benfeitores”. Tal informação é importantíssima na compreensão do nível de organização e a reconhecimento da Irmandade naquele período. O documento foi registrado na cidade de Ouro Preto nos informa:

¹¹² Transcrição do texto original feita pelo Prof. Dr. Tarcísio, em 03/03/2020.

[...] D. João por Graça de Deus, Príncipe Regente de Portugal e dos Algarves, d'aquém, e d'alem mar em África, Senhor da Guiné etc. Faço saber minha Provisão virem que por parte dos Pretos da Freguesia de Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral d' El Rei se lhe representou que para substancia, a ordens da sua devoção lhes era necessário que eu, como era costume, lhes confirmasse o Compromisso, que o havião pedindo além de mais concessão para na capela que edificaram conservarem sessenta sepulturas para que os irmãos bem feitos¹¹³ (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1811, p. 1).

A Capela do Rosário, localizada no final da Rua do Rosário, no Largo do Rosário, possuía um cemitério abrigado no Adro da capela, com autorização de Dom João VI para que fossem edificadas até 60 sepulturas a serem conservadas pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos onde serviriam para receber os corpos dos irmãos bem feitos da irmandade. A capela existiu no Largo do Rosário, que se localizava onde hoje confluem as ruas dos Timbiras, Espírito Santo e Av. Álvares Cabral, pouco acima do cruzamento entre a Rua da Bahia e a Av. Álvares Cabral. A capela foi demolida em 1897 e, nas poucas referências existentes sobre ela, constata-se que se tratava de uma edificação modesta, sem torres sineiras, como mostra o registro de Abílio Barreto:

[...] a capela era um templo muito simples. Não tinha torres. Media 8m77 de frente por 30m50 de fundo e 10m13 de altura, contornada por um paredão de pedras de

¹¹³ Transcrição do texto original feita pela Profa. Dra. Marta Melgaço Neves, em 06/06/2020.

0m33 de espessura e 1,33 de altura (BARRETO, 1996, p. 257).

Com base em pesquisas iconográfica e arquivística, os projetos “Paisagens Pitorescas”¹¹⁴ e “NegriCidade”¹¹⁵ têm buscado, respectivamente, reconstruir edificações e paisagens relevantes do passado belorizontino, e reimaginar territórios negros na área central da cidade, em particular os do século XIX. Dentre essas reconstituições, encontra-se a da Capela do Rosário e Cemitério dos Negros. Projeção desenvolvida pelo arquiteto e urbanista Tiago da Cunha Rosa, mostrada na imagem a seguir (Figura 1), reproduz a capela, em consonância com a descrição de Abílio Barreto.

Figura 1 - Reconstituição da Capela do Rosário e Cemitério dos Negros.



Fonte: Tiago da Cunha Rosa, Data: 13/11/2022. Acervo: Projetos Paisagens Pitorescas e NegriCidade. Apoio: IFMG (Campus Ouro Preto).

¹¹⁴ **Paisagens Pitorescas** é um projeto que tem a orientação do professor e historiador Alex Bohrer, que se baseia em pesquisa iconográfica e arquivística. O projeto conta com a participação dos alunos Alan Rodrigues Guimarães de Paula e Jussara Emanuella Duarte, do curso de Tecnologia em Conservação e Restauro, e Tiago da Cunha Rosa, da especialização em Gestão e Conservação do Patrimônio Cultural, ambos ofertados pelo Instituto Federal de Minas Gerais, campus Ouro Preto.

¹¹⁵ **NegriCidade** é um projeto por mim idealizado onde pesquiso informações a respeito do afro-patrimônio: Largo do Rosário, Capela da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e Cemitério dos Pretos enquanto um território negro no Curral Del Rey, no final do século XIX.

Após a inauguração da nova Capela do Rosário, ocorrida em 26 de outubro de 1897, os documentos passam a se referir ao templo como Capela Curial, termo que perdura até os dias de hoje. As festas dedicadas à Nossa Senhora do Rosário, que eram celebradas no interior da Capela do Rosário desde a sua inauguração, em 1819, deixaram de ocorrer a partir da chegada de Dom Antônio dos Santos Cabral¹¹⁶, primeiro bispo da Diocese de Belo Horizonte.

A diocese foi criada em 11 de fevereiro de 1921, e Dom Cabral tomou posse mais de um ano depois, em 30 de abril de 1922. Já em sua chegada, deparou-se com as festas do Rosário, quando reis e rainhas negros são entronizados no decorrer de celebrações animadas ao som de tambores, cânticos e bailados conduzidos pelos irmãos do Rosário. Esse modo festivo e vibrante de vivenciar a religião se manteve enraizado na vida dos devotos da “Senhora do Rosário”, que mesmo deslocados para as periferias e favelas da capital preservam um modo singular do catolicismo tradicional.

Esse catolicismo africanizado vivenciado pelos congadeiros foi motivo de grandes tensões e disputas com a hierarquia da Igreja Católica. Já nas primeiras décadas do século XX, Dom Cabral decretou o fim das celebrações do Reinado em toda a diocese, medida situada no contexto da chamada Reforma Ultramontana¹¹⁷, projeto implementado no Brasil em meados do século XIX e que perdurou até o século XX.

É urgente compreender a originalidade do que aconteceu na Vila Estrela, no grupo de mulheres, pois se deu como uma forma de lidar com a atuação pastoral e administrativa de Dom Cabral em relação às irmandades do Rosário, pelas quais ele manifestava profundo desprezo,

¹¹⁶ Dom Antônio dos Santos Cabral (Propriá, 8/10/1884 — Belo Horizonte, 15/11/1967).

¹¹⁷ Reforma Ultramontana, ou Movimento Brasileiro de Reforma Católica, foi uma reação ao mundo moderno e como uma orientação política desenvolvida pela Igreja Católica, marcada pelo centralismo romano e pelo fechamento sobre si mesma, uma recusa ao contato com o mundo moderno.

assim como às estratégias de sobrevivência protagonizadas pelos negros e pobres daquela época, que ecoam até os dias de hoje. Recém-chegado à nova capital, Dom Cabral anunciou sua posição diante das irmandades negras por meio de um aviso aos vigários:

AVISO Nº 5 - Proibição da festa chamada "Reinado". Os Revmos. Srs. Vigários, lembro de ordens do Sr. Bispo Diocesano, a **necessidade de suprimir-se a festa conhecida pelo nome de reinado. [...] é pensamento e desejo da autoridade diocesana que desapareçam os reinados**, que os fiéis sejam bem instruídos sobre as vantagens da utilíssima devoção do rosário (MEMORIAL DA ARQUIDIOCESE DE BH, 1923, grifo nosso).

Em outra oportunidade, por ocasião das Conferências Episcopais, ocorridas em 1927, Dom Cabral fez publicar, através da Imprensa Oficial, seu repúdio às manifestações religiosas advindas dos Reinados. Vejamos o que disse o arcebispo:

"REINADOS" - Lamentamos que não tenham ainda *desaparecido* totalmente os chamados "Reinados" ou "Congados" que põem quase sempre uma nota humilhante nas festas religiosas. São particularmente dignos de reprovação, quando *taes* reinados intervêm nas procissões ou nas *funções* da *egreja*, pretendendo até *distincções* litúrgicas. Ainda mesmo que não se verifiquem *taes* abusos **essas danças são indesejáveis**, porque se prolongam, por tempo excessivo obrigando os dançantes a **beber em demasia**, donde se originam as consequências de costume (CARTA PASTORAL, 1927, p. 11-12, grifo nosso).

Foi justamente a partir da posse de Dom Cabral que os grupos ligados aos festejos de Nossa Senhora do Rosário passaram a experimentar uma profunda mudança no relacionamento com a Igreja Católica, antes tolerante e acolhedora, doravante tornada intolerante e excludente. A relação das irmandades com a Igreja Católica foi, inicialmente, permissiva, dada a construção das suas igrejas e cemitérios. Tal experiência foi se transformando ao longo dos séculos, à medida do avanço da Reforma Ultramontana, que propunha a purificação dogmática da Igreja Católica, resultando no afastamento e até na proibição das irmandades do Rosário, no caso da Arquidiocese de Belo Horizonte.

Na primeira metade do século XX ocorreram diversas tentativas de proibição dessa manifestação cultural e religiosa por parte de Dom Cabral. Em decorrência de tais ações, houve períodos em que a festa foi suprimida, reaparecendo, de forma sistemática, apenas na década de 1950. Afastadas dos templos católicos, as irmandades passaram a construir seus próprios templos, nos quais as festas do Rosário continuaram a ocorrer, distantes o suficiente da influência eclesiástica e próximas o bastante da sacralidade e do senso de comunidade – o que lhes possibilitou resistir e sobreviver. Minha percepção é que a determinação de Dom Cabral teria sido um golpe fatal nas irmandades do Rosário. Porém, ao invés de desaparecerem, as irmandades se multiplicaram nas periferias e favelas, consubstanciadas em guardas de Congo e Moçambique, reinos e terreiros, como tão bem intuiu Pai Ricardo de Moura, da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, um dos interlocutores de minha pesquisa de doutoramento:

Eu acho que o Rosário era só um Terço¹¹⁸ ...
Quando o bispo colocou os pretos pra fora

¹¹⁸ Pai Ricardo faz referência às cinquenta contas do Terço, que é uma oração dedicada à Nossa Senhora do Rosário que, com a dispersão dos

da igreja dele, o Terço se rompeu, pode ter se espalhado por um tempo, as guardas foram pras favelas e periferias, mas sobrevivemos nos multiplicamos, e o que era só um Terço, virou o grande Rosário de Maria¹¹⁹! (MOURA, 2019).

Para além do deslocamento para as periferias e favelas da capital, observa-se, ainda, que os grupos estabeleceram diferentes maneiras de relacionamento com as paróquias locais. Esse leque varia desde a acolhida por parte do sacerdote responsável e envolvimento das comunidades às atitudes de intolerância e recusa, por parte dos grupos, de participação nas atividades das paróquias. Neste último caso, a recusa ocorre em razão da inclusão desses fiéis exclusivamente para as festas do Rosário, apontando para a falta de uma definição no que se refere à participação e abrigo desses grupos.

2 DEBAIXO DA GRANDE ÁRVORE UMA IGREJA DE VERDADE

Voltando nosso olhar para a Vila Estrela no início do século XX, nos deparamos com a família da Tia Santa, que chega do interior do estado em 1910, ocupando um grande terreno próximo a um local em que foram plantadas duas árvores, que crescem frondosas e juntas: um Ficus e uma Gameleira, em uma espécie de abraço compassivo, demarcando aquele território de fronteira entre a cidade formal e a favela.

Debaixo dessa Grande Árvore é que o Grupo de Mulheres da Vila Estrela começou a sonhar com a demolição de um pequeno barracão e a lutar pela conquista do terreno e construção de um templo religioso ao qual elas se referiam

grupos do Reinado, se espalharam por toda a periferia e que, agora, são como o Rosário, que tem 150 contos.

¹¹⁹ Nesse momento, ao concluir sua fala, Pai Ricardo fez um gesto com as pontas dos dedos no ar e, com um sorriso largo, fez menção às 150 contos do Rosário, que é a reunião de três terços.

como uma igreja de verdade que, a meu ver, concretizou-se em um afresco de 110 metros quadrados, intitulado A Igreja das Santas Pretas, afresco pintado no interior da Capela Maria Estrela da Manhã – também chamada Igreja das Santas Pretas –, erguida no terreno em 2018.

É costume das senhoras que participam das atividades religiosas e pastorais prepararem e oferecerem um chá de ervas, colhidas no próprio jardim da igreja e do museu que foi posteriormente ali instalado, o Jardim Dona Wanda¹²⁰. Após vários anos atuando como padre do Aglomerado Santa Lúcia (ASL), e sempre buscando informações a respeito da Grande Árvore, em meados de 2015, poucos antes de minha transferência de paróquia, estávamos em mais um desses momentos marcados por grande integração e senso de irmandade e acolhimento, quando, não me recordo exatamente motivado por quem ou por qual situação, uma das senhoras fez a revelação como se fosse algo corriqueiro:

- Gente, alguém tem notícia da Dona Zuleica? Faz tanto tempo que não ouço ninguém falar nada, será que ela está bem? Perguntei, em tom calmo: Uai, quem é essa tal de Dona Zuleica? A senhora me respondeu, sem pressa, enquanto assoprava e saboreava o chá:

- É a dona que morava aqui, no antigo barracão, e que deu lugar à nossa igrejinha. Foi ela que plantou essa árvore aí da frente.

Mantive o mesmo semblante de calma, porém, internamente, um furacão começava a me consumir, até que soltei mais uma pergunta:

¹²⁰ **Jardim da Dona Wanda** é um belo espaço localizado na parte de trás da Igreja das Santas Pretas. Foi inaugurado no dia 24 de setembro de 2015 e recebeu este nome em homenagem à minha mãe, Dona Wanda Mercês da Silva, falecida no dia 21 de setembro de 2015, conhecida pela comunidade como “A Senhora do Jardim”.

- Será que essa Dona Zuleica ainda está viva?

Ao que a senhora respondeu vagarosamente:

- Tá sim! Num tá, gente?

Murmurei, quase de forma inaudível, receando assustá-las:

- Será que ela ainda mora por aqui?

Já quase acometido por uma convulsão, escuto:

- Mora sim, uai! Ela mora na São João Evangelista, na 4ª casa. Ela deve estar bem velhinha. (Conversa durante o Chá da Dona Jovem, 2016).

Munido de tais informações, fui à busca da responsável pelo plantio da Árvore da Vila Estrela. No dia seguinte, encontrei a casa de Zuleika Avelino dos Santos, uma senhora idosa, completando 80 anos, ainda bastante ativa. Ela me recebeu – como boa mineira – desconfiada no início, mas amável e confidente no final. Nossa conversa foi marcada por suas memórias e por minha curiosidade respeitosa acerca da árvore:

[...] Meu marido trouxe a muda, verdinha... Fiquei encantada com o brilho das folhas e deixei ela dentro de casa, plantada numa lata de banha. Era bonita que só! Pra ficar mais bonita passava café nas *foia* verdinha, *bunita* de dar gosto. Acho que é uma Gameleira, num preste atenção nessas coisa. Tem gente que fica querendo corta ela, coitadinha, num faz mal pra ninguém [...] (SANTOS, 2015).

O que teria levado aquelas senhoras, das quais sempre me considerei grande amigo, tratado como filho por cada uma delas, a manterem aquela informação em sigilo por 16 anos? Identificar a antiga moradora do terreno, a mulher responsável pelo plantio da árvore, era prioridade para mim,

e aquelas mulheres haviam guardado aquele segredo por anos. A informação era preciosa e modificou o rumo da minha pesquisa, reforçando minha hipótese de que a Vila Estrela teria sido um antigo Quilombo e que aquelas mulheres seriam remanescentes de quilombos tradicionais.

O Largo da Grande Árvore é um cruzamento de memórias, lugar onde a cidade e a favela se misturam, mas quase não se tocam. Sempre me chamou atenção aquela frondosa árvore. Obviamente, minha admiração vai muito além da sua beleza imponente, principalmente quando posso me deter por algum tempo para contemplar o movimento dos carros e transeuntes. A Grande Árvore se tornou ponto de referência para os moradores da Vila Estrela e do entorno, e não é incomum ouvir instruções de direcionamento como esta: "Siga a Rua Carangola até o final, vire à esquerda na São João Evangelista, siga até a Santo Antônio do Monte e entre à esquerda, até a Grande Árvore que fica bem no meio da rua".

De certa forma, analisando as atividades desenvolvidas em torno da árvore, debaixo de seus frondosos galhos, identifico ali um espaço de resistência negra, um Afro-patrimônio, um Território Negro. Bastou uma pesquisa básica para descobrir que o Ficus e a Gameleira, justamente a junção dessas duas espécies, possui uma simbologia específica nas culturas e religiões afro-brasileiras, que consideram a Gameleira a habitação de Irokò, o Senhor do Tempo, um Orixá do Candomblé.

A antropóloga Ivone Maggie, em sua etnografia sobre um terreiro localizado no Rio de Janeiro, argumenta a respeito da localização dos terreiros de umbanda que regularmente são localizados distantes do centro da cidade em espaços de pouca visibilidade pública (MAGGIE, 2001), o que me fez pensar se a Grande Arvore não estaria ali, também, cumprindo uma função simbólica de demarcação de um território, uma espécie de fronteira ou portal de acesso entre a cidade formal e a favela.

Como os territórios negros, muitas vezes, são vítimas de preconceito racial e intolerância religiosa, em algumas

situações, torna-se oportuno se apresentar publicamente, como em certas experiências de afirmação cultural: *shows* de pagode no Bar do Iraquiano¹²¹, ou nas exposições e no acervo etnográfico do Muquifu. Atividades estas que atuam na preservação da cultura negra, segundo Ivone Maggie, para quem a cosmologia da umbanda não é apenas uma crença, mas um verdadeiro modo de vida.

Todos com o desejo de demonstrar que as culturas negras devem ser respeitadas e valorizadas como qualquer outra e que elas não são uma expressão dos resquícios do primitivismo da humanidade (MAGGIE, 2001, p. 38).

Para além do Chá da Dona Jovem, dos *shows* de pagodes e de demais atividades de afirmação cultural, outras expressões das culturas negras realizadas aos pés da Gameleira da Vila Estrela expressam momentos nos quais os militantes parecem buscar uma ligação simbólica com o continente africano. Isso, porque a África é apresentada como símbolo de resistência e de orgulho para nós, negros e negras. Assim, as atividades ali desenvolvidas se apresentam como espaço de oposição a uma estrutura social hierarquizada e socialmente conflitiva, no que diz respeito ao Congado e à cultura negra de modo geral.

Quando Francisco Carlos de Lucena (2009) faz uma etnografia dos significados da Louvação a Baobá demonstra que os rituais configuram formas de afirmação simbólica da ordem social (LEACH, 1996). Tais manifestações de religiosidades africanas possuem significado de afirmação e de fortalecimento das expressões afro-brasileiras também no contexto social das periferias, vilas e favelas de Belo Horizonte. Assim como o baobá representa a África, por meio da associação de ideias de resistência e grandiosidade

¹²¹ **Bar do Iraquiano** é mais uma referência daquele espaço. Sob a gestão do Léo, exerce certa influência cultural naquela localidade.

simbolizadas naquela árvore, a gameleira da Vila Estrela exerce função simbólica semelhante para os negros e negras ali viventes. Isso faz recordar o estudo de Turner (TURNER, 1962 apud PEIRANO, 1995) sobre o simbolismo das árvores Ndembu¹²².

Peirano (1995) destaca o fato de serem recorrentes em muitas culturas os rituais que utilizam árvores em suas elaborações simbólicas. Um fato destacado por Sansone nos processos de “africanismos” refere-se justamente às “diferentes formas da África ser reinventada, dependendo das razões políticas envolvidas” (SANSONE, 2002, p. 1). Nas palavras deste autor:

Tais africanismos possibilitam uma ligação com o continente africano através das lembranças do escravismo e das ancestralidades africanas, contextualmente recriadas pelos participantes destes rituais. Desse modo, tais manifestações culturais me remetem a pensar nas forças sociais locais que influenciam as formas como as coisas africanas têm sido classificadas e posicionadas nas diferentes regiões do Brasil (SANSONE, 2002, p. 1).

As realizações de tais atividades instigam a pensar na relação entre “rituais e ação social”, discutida por Peirano: “[...] a louvação a Baobá possui ao mesmo tempo um significado de ligação simbólica com a África e um propósito de dar visibilidade a expressões culturais afro-brasileiras” (PEIRANO, 2001, p. 76). As atividades revelam aspectos de um contexto no qual existem conflitos referentes à aceitação dessas expressões culturais pela sociedade local. Como “os rituais são momentos de intensificação do que é usual na sociedade, eles refletem traços comuns a outros momentos

¹²² **Ndembu** são um conjunto de árvores analisadas pelo antropólogo Victor Turner, em sua pesquisa etnográfica entre os povos Ndembu, na África.

ou situações sociais” (PEIRANO, 2001, p. 76). Assim, podem evidenciar elementos de uma sociedade na qual as expressões culturais afro-brasileiras são ainda vistas de modo exótico e preconceituoso.

2.1 O Chá da Dona Jovem na Igreja das Santas Pretas

Como já enunciado, a Igreja das Santas Pretas é a concretização do sonho do Grupo de Mulheres da Vila Estrela, que edificou ali uma Igreja de Verdade, diferente do antigo barracão onde elas cozinhavam, costuravam, tomavam chá e rezavam. O barracão pertenceu à Dona Zuleica, que plantou a Gameleira, árvore que nos recebe e acolhe até hoje. Em meados da década de 1980, o Monsenhor José Antônio Alvarez Muniz¹²³, que por cerca de 20 anos deu assistência pastoral ao Grupo de Mulheres, era o responsável pela Paróquia Menino Jesus, no Bairro Santo Antônio. Não foi possível, até o momento, precisar quando o grupo passou a utilizar o barracão, mas é certo que foi no período posterior à mudança do Padre José Muniz. O religioso esteve na Paróquia Menino Jesus entre março de 1965 e janeiro de 1986, ocasião em que providenciou recursos financeiros necessários para aquisição do barracão, negociando com a antiga proprietária, Dona Zuleica.

A Paróquia Nossa Senhora do Morro, do Aglomerado Santa Lúcia, foi instalada em 25 de março de 1987, e o grupo de mulheres da Vila Estrela já indicou o barracão como o espaço onde deveria ser construída a tão sonhada Igreja de Verdade. Em meados da década de 1990 o grupo foi surpreendido com o aparecimento de uma placa de “VENDE-SE” afixada na parede do barracão, contendo o número do telefone da paróquia vizinha. O grupo de mulheres se reunia

¹²³ **Monsenhor José Antônio Alvarez Muniz** é um sacerdote espanhol que durante sua atuação na Arquidiocese de Belo Horizonte, providenciou o empréstimo de um barracão que havia sido adquirido pela Paróquia Menino Jesus, do Bairro Santo Antônio, na qual atuou como pároco no período de 1965 a 1986, quando implementou a Pastoral Social, e atendia às diversas demandas dos moradores do Bairro Santo Antônio e da Vila Estrela.

naquele mesmo espaço desde o início dos anos 1970, mas não nos foi possível até o momento identificar com precisão quando isso aconteceu.

Diante da ameaça de remoção, o grupo se organizou e procurou o bispo auxiliar da Arquidiocese de Belo Horizonte, dom Werner Franz Siebenbrock¹²⁴, que decidiu em favor dos proprietários legítimos, as Obras Sociais da Paróquia Menino Jesus, contrariamente às expectativas das mulheres. A moradora Emerenciana Alves Rodrigues resume a experiência: Quando o bispo disse que era pra gente sair, nós ficamos muito tristes... Mas, como a gente não tinha pra onde ir, a gente 'foi ficando' (RODRIGUES, 2018). As atividades no local continuaram a ocorrer até a transferência do terreno para a paróquia do Aglomerado, em 2001, resolvendo a questão, trazendo de volta outra demanda, a construção de uma nova capela.

2.2 O afresco da Igreja das Santas Pretas

Cobrindo todas as paredes da nova capela foi concebido um afresco de 110 metros quadrados. O projeto iconográfico é de minha autoria e a execução coube aos artistas Cleiton Gos¹²⁵ e Marcial Ávila¹²⁶, tendo sido realizada ao longo de três anos, a partir de junho de 2015, e inaugurada em 18 de maio de 2018, intitulada A Igreja das Santas Pretas. O afresco, dividido em 14 cenas, traça um paralelo entre a vida de algumas das mulheres fundadoras da comunidade religiosa

¹²⁴ O religioso, nascido em Münster, na Alemanha, em 1937, faleceu em Juiz de Fora (MG) em dezembro de 2019.

¹²⁵ Cleiton Gomes da Silva (Cleiton Gos), 48 anos, é Produtor Cultural e Artista Plástico, membro do Coletivo Muquifu onde responde pelo setor Educativo desenvolvendo oficinas de artes e preservação do patrimônio. Formação: Teatro pela Casa da Cultura/APPIA; Graduando em Letras pela Faculdade São Miguel de Recife/PE.

¹²⁶ Marcial Ávila, 58 anos, é graduado em Artes Plásticas e especialista em Escultura, pela Universidade Estadual de Minas Gerais – UEMG/Escola Guignard. Pós-graduado em Estudos Africanos e Afro-Brasileiros pela PUC Minas. É membro fundador do Instituto Cultural Casarão das Artes, Vice-presidente da Fundação Cultural Bataka e membro do Conselho Editorial da Revista Canjerê.

católica da Vila Estrela e a de Maria, mãe de Jesus, narrando de forma cronológica as Sete Dores e as Sete Alegrias de Nossa Senhora, seguindo narrativa bíblica. Das 14 mulheres homenageadas no afresco, seis já faleceram: Maria da Conceição (Tia Ia), Dona Generosa, Isaltina (Tia Neném), Argentina (Tia Santa), Marilda e Leontina (Dona Tina). As outras oito permanecem ativas: Terezinha, Maria Rodrigues, Sônia Maria, Marta Maria e Maria Marta – continuam residindo na Vila Estrela – e Emerenciana (Merê), Jovenira Pires (Dona Jovem) e Josemeire Alves (Josy), que se mudaram para bairros distantes da Vila Estrela.

A seguir, passo à descrição de cada uma das cenas do afresco, com os nomes das respectivas homenageadas, seguida de breve contexto explicativo sobre a inspiração/criação de cada um dos 14 quadros. O painel tem como cenário a paisagem da favela e apresenta um ciclo temporal das horas do dia.

- **1ª Cena/1ª Alegria:** Anunciação do Anjo Gabriel a Maria. **Homenageada:** Maria da Conceição Fróis – Tia Ia (Peçanha/MG, 31/10/1935 – Belo Horizonte/MG, 12/10/2011).

Inspirada na citação do Evangelho de Lucas, em que o Anjo responde a Maria: “Para Deus nada é impossível”. Representando Maria temos como homenageada a Tia Ia. A cena surgiu em decorrência e como resposta a uma atitude da Forania¹²⁷ Santo Antônio quando em uma reunião onde foi apresentado o projeto arquitetônico da futura Capela Maria Estrela da Manhã e do Centro Comunitário Jesus Sol da Justiça, da Vila Estrela. Apresentado o projeto, o padre que dirigia a reunião comentou: “Mas esse projeto é impossível de ser executado. Vocês nunca irão conseguir os R\$ 150.000,00 para esta obra”. Após a reunião, Dona Jovem fez referência

¹²⁷ **Forania**, de acordo com o Código de Direito Canônico, é o agrupamento de paróquias que tem como finalidade um melhor desenvolvimento do ministério pastoral, para o bem dos fiéis, permitindo uma melhor comunicação entre o bispo e os párocos.

ao texto bíblico supracitado exclamando: “Pode ser impossível pra eles, mas pra Deus, nada é impossível.”.

- **2ª Cena/2ª Alegria:** Visita de Maria à sua prima Isabel. **Homenageadas:** Generosa Mercês dos Santos (Peçanha/MG, 01/11/1916 – BH/MG, 20/12/2011) e Terezinha de Oliveira (Peçanha/MG, 24/02/1945).

De acordo com o Livro de Tombo da Paróquia Nossa Senhora do Morro¹²⁸, a data escolhida para a instalação da paróquia foi a da festa da Anunciação, quando Maria, depois de dizer “sim” ao projeto de Deus, sobe o Morro para servir sua prima Isabel, que é idosa e está no sexto mês de gravidez. Assim também Nossa Senhora, Mãe da Igreja, deveria subir o Morro do Papagaio para servir aos pobres. No afresco, Dona Generosa, bonequeira e benzedeira da Vila Estrela, visita sua filha, Terezinha, responsável por organizar os cantos durante as liturgias celebradas na capela.

- **3ª Cena/3ª Alegria:** O Nascimento de Jesus. **Homenageadas:** Isaltina da Silva Ferreira, a Tia Neném, (BH, Vila Estrela, 16/05/1924 – BH, Vila Estrela, 03/07/2009), Emerenciana Alves Rodrigues (Carai/MG, 05/07/1941).

Tia Neném recebia os amigos na laje da sua casa assentada em seu “trono de princesa”¹²⁹. Em muitas ocasiões suas amigas tiveram a oportunidade de compartilhar momentos agradáveis no alto da laje. Como coordenadora, ela “fez nascer” o grupo de mulheres da Vila Estrela. No afresco, Emerenciana anuncia o nascimento de Jesus e do

¹²⁸ **Paróquia Nossa Senhora do Morro** é uma Rede de Comunidades formada pelas vilas Santa Rita de Cássia (Morro do Papagaio), Barragem Santa Lúcia e Vila Estrela. Por um período, entre os anos 90 e 2010, havia outras duas vilas que compunham a paróquia: Vila Esperança e Vila São Bento, que foram demolidas pelo Programa Vila Viva da Prefeitura de Belo Horizonte.

¹²⁹ Por questão de saúde, a Tia Neném ficava sempre assentada e sua atitude sempre ativa e acolhedora nos remetia a uma princesa em seu trono.

evento Caminhada pela PAZ. Em uma reunião no Aglomerado, em agosto de 2000, ela comentou: “Todos estão com medo de sair de suas casas, uma vizinha da capela foi vítima de uma bala perdida”. Decidiu-se, a partir dali organizar a primeira Caminhada pela PAZ no Aglomerado Santa Lúcia. Essa tradição manteve-se até 2016, totalizando 17 Caminhadas pela Paz.

- **4ª Cena/1ª Dor:** Uma espada de dor traspassará a sua alma! **Homenageada:** Argentina da Silva de Oliveira, a Tia Santa (BH, Vila Estrela, 23/03/1918 – Vila Estrela, 31/07/2011).

Nossa vida é marcada por alegrias e dores. Na cena da apresentação do Menino Jesus, homenageou-se Dona Santa, por ter sido ela a narrar sobre a luta para permanecerem naquele lugar, onde sonhavam construir uma Igreja de Verdade:

Padre Mauro um dia chegamos aqui na nossa igreja e encontramos uma faixa pregada na parede, estava escrito: **‘Vende-se’**, e tinha um número de telefone pra contato. Quando vi a faixa, foi como se uma espada tivesse atravessado o meu coração. Só sei que foi uma confusão danada, precisou falar até com o bispo. Quando ele falou pra gente sair daqui, foi como se uma outra espada tivesse atravessado o meu coração (OLIVEIRA, 2001, informação verbal).

No afresco, Dona Santa olha para as cenas pintadas na parede oposta: a Morte e a sepultura de Jesus. Uma espada atravessa a alma de Maria ao contemplar seu filho que morre na Cruz; uma espada atravessa a alma da Dona Santa ao contemplar a faixa de “VENDE-SE” afixada na porta da Igreja da Vila Estrela.

- **5ª Cena/2ª Dor:** A fuga da Sagrada Família para o Egito. **Homenageada:** Jovenira Pires de Brito, a Dona Jovem (Teófilo Otoni/MG, 23/09/1934). Chegou a Belo Horizonte em 1961 e à Vila Estrela em 1972.

A cena está localizada exatamente sobre a pia e a geladeira, na parede da cozinha comunitária e, inspirados pelo espaço onde seria executada a homenagem não poderia ser outra, Dona Jovenira Pires, e representa a fuga da Sagrada Família para o Egito, narramos o dia em que a Dona Jovem se mudou para sua casa nova, no Condomínio Vale do Sol, na cidade de Nova Lima. Por vários anos, Dona Jovem fez parte do grupo de Ministros da Comunhão, “administrando” o fogão e o altar ao mesmo tempo. Sendo assim, enquanto preparava o chá, ela participava plenamente da celebração. Ao final, após a missa, nos presenteava com seu Chá que, segundo ela, “[Esse Chá] pode curar até paixão”. Em torno do fogão elas se tornaram companheiras e compartilharam suas dores e alegrias.

- **6ª Cena/3ª Dor:** A perda do Menino Jesus. **Homenageada:** Maria Rodrigues da Silva (BH, Vila Estrela, 06/09/1958).

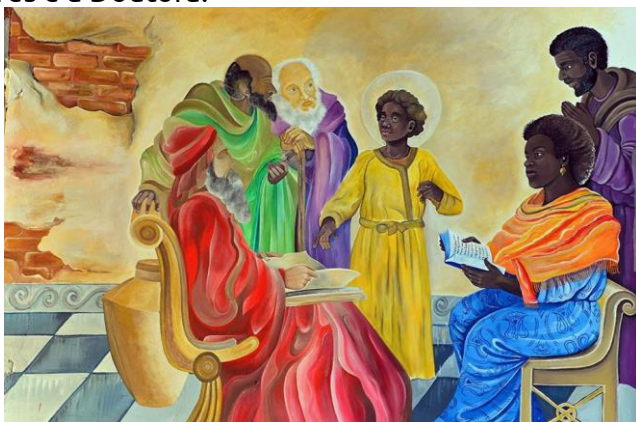
Na cena da perda do Menino Jesus, traça-se um paralelo com a angústia da Maria Rodrigues, no período em que seu filho desapareceu. Nessa época, ela saía pelas ruas da favela e pelos bairros vizinhos pregando cartazes com a foto do filho, pedindo que ele voltasse para casa. Maria de Nazaré e Maria Rodrigues viveram grandes dores e grandes alegrias ao longo de suas vidas também. No afresco, uma mãe pergunta para a outra em busca de consolação nos momentos de angústia pela perda de seus filhos: “Onde está o meu filho?”. Com a mudança da Dona Jovem para outra localidade, Maria Rodrigues é a atual responsável pela Igreja das Santas Pretas e por receber quem chega para participar do Chá da Dona Jovem.

- **7ª Cena/4ª Alegria:** Jesus entre os doutores e a doutora. **Homenageada:** Josemeire Alves Pereira (BH/MG, 15/02/1972).

O afresco estabelece um paralelo entre o momento em que Maria e José encontram o Menino Jesus entre os doutores do Templo com a Josemeire, que é filha da Emerenciana. Na cena, Jesus, aos 12 anos, está entre o passado e o futuro e os doutores da são precedidos pelo homem vestido de túnica vermelha, representando sua grande autoridade no templo. Ele tem, em suas mãos, um livro sem palavras, enquanto a Dra. Josemeire, representando Maria, tem palavras escritas em seu livro.

Josemeire está vestindo uma echarpe alaranjada, cor que representa o sol; ostenta 12 estrelas na cabeça, número que representa a totalidade; e o seu vestido azul é ornado com luas, astro celeste que simboliza a eternidade. A cena faz alusão ao livro do Apocalipse de João, em uma de suas visões, e a Dra. Josemeire representa a mulher vestida de Sol, que tem 12 estrelas na cabeça, a Lua aos seus pés e está totalmente protegida.

Figura 2 - Cena, detalhe, 4ª Alegria de Maria - Jesus entre os doutores e a Doutora.



Artistas: Cleiton Gos e Marcial Ávila. Iconógrafo: Pe. Mauro Luiz da Silva. Acervo: Muquifu. Fonte: Manoel do Rosário (Dú Retrartista).

- **8ª Cena/4ª Dor:** Maria encontra Jesus a caminho do Calvário. **Homenageada:** Sônia Maria da Silva (Belo Horizonte, 01/11/1956). Chegou à Vila Estrela com idade entre 7 e 8 anos.

Na cena, Sônia está tocando a Cruz de Jesus e representa Nossa Senhora do Encontro ou Nossa Senhora da Consolação. Ela está coberta com um véu de sete estrelas, simbolizando as sete dores vividas por Maria. Na narrativa bíblica, Jesus está carregando sua cruz, a caminho do Calvário, e faz uma pausa para consolar Maria, sua mãe, e as mulheres de Jerusalém, dizendo: “Não chorem por mim, chorem por vocês mesmas e por seus filhos.” É a representação de Nossa Senhora das Dores, imagem que traz sete espadas no coração, correspondendo às sete dores de Maria. O encontro de Jesus com as mulheres de Jerusalém se une à cena do Calvário.

- **9ª Cena/5ª Dor:** Maria contempla Jesus, que morre na Cruz. **Homenageadas:** Todas as mulheres negras que contemplam seus filhos e filhas, vítimas do genocídio da juventude negra no Brasil.

Toda a cena transcorre debaixo da Grande Árvore da Vila Estrela que, como já dito, nas religiosidades de matrizes Africanas representa *Irokô*, o Senhor do Tempo. Enquanto Maria contempla o sofrimento de seu Filho na cruz, as mulheres da Vila Estrela, e de todos os territórios negros, contemplam seus filhos sendo crucificados cotidianamente. No calvário é representada a antiga Capela do Rosário, do século XIX, e o Cemitério dos Pretos no Curral Del Rey, em alusão à expulsão da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do interior da Capela Curial de Nossa Senhora do Rosário por Dom Cabral, em 1927. Os corpos negros sepultados ao longo de 83 anos no Adro da Capela do Rosário (1811 a 1894) foram abandonados, não foram trasladados para o cemitério do Bonfim, permanecendo em solo profanado, debaixo do asfalto da cidade dos brancos.

- **10ª Cena/6ª Dor:** Maria recebe o corpo do filho em seus braços. **Homenageada:** Marta Maria Silva de Melo, a Dona Martona (BH, Vila Estrela, 25/06/1950).

Uma Pietá Preta, representada por Dona Marta Maria Silva de Melo, em homenagem às mulheres que acolhem os corpos de seus filhos mortos em seus braços. Na cena, o Cristo Morto foi alvejado por diversos tiros, em referência a dois jovens negros do Aglomerado Santa Lúcia, ambos chamados Ari. O primeiro Ari foi assassinado diante de moradores, em 24 de dezembro de 2000, por policiais militares, foi confundido com um homônimo, suspeito de ter atirado em um policial no dia 10 de dezembro daquele mesmo ano. O policial morreria alguns dias depois de ser atingido, em 13 de dezembro. O segundo Ari, suspeito de ter atirado no policial, foi encontrado morto semanas depois e seus assassinos nunca foram identificados.

- **11ª Cena/7ª Dor:** Maria e José de Arimatéia no sepulcro de Jesus. **Homenageados:** Marilda Costa Batista (Santana de Ferro/MG, não localizada – BH, Vila Estrela, 08/03/2000) e Mons. José Alvarez Muniz (Sama de Grado/Astúrias/Espanha, 18/06/1935).

Na cena, as mulheres solicitam a Dom Werner o direito de permanecerem na Igrejinha que tinha sido adquirida pelo Mons. José Muniz. A reunião ocorreu após a antiga capela ter sido colocada à venda. O bispo determina que as mulheres devolvam o terreno ao legítimo proprietário, a Ação Social Menino Jesus. Elas **resistem, desobedecem e permanecem** no terreno. A desobediência resultou na construção de uma nova capela. A antiga capela é o sepulcro onde o corpo de Jesus será deposto e foi comprado por José de Arimatéia, simbolizando a morte da Igreja Católica ao expulsar as irmandades do Rosário dos templos e autorizando a venda daquela Igrejinha.

- **12ª Cena/5ª Alegria:** Maria Madalena e o Ressuscitado no Jardim. **Homenageados:** Leontina Bernardo, a Dona

Tina (BH, Vila Estrela, 16/05/1942 – BH, Vila Estrela, 06/06/2016); Cleiton Gos (Recife, 04/11/1972) e Marcial Ávila (Diamantina 25/11/1962).

A cena da Ressurreição acontece em um jardim, em referência ao Jardim do Paraíso, de onde a humanidade é expulsa por sua desobediência a Deus. Agora, na ressurreição, Jesus conversa com Maria Madalena, no afresco representada por Dona Tina. O sepulcro vazio é a representação da Igreja de Verdade, edificada pelo Grupo de Mulheres, simboliza a vitória delas. Sobre o sepulcro estão os dois anjos da ressurreição, vestidos de Congadeiros, mais uma referência à proibição por parte de Dom Cabral da entrada dos grupos ligados ao Congado e ao Reinado, representados pelos artistas Cleiton Gos e Marcial Ávila. O sudário, em branco, mostra a incerteza tanto do templo erigido quanto do destino daquela comunidade, que está por ser escrito através das lutas e conquistas que ainda virão.

• **13ª Cena/6ª Alegria:** Pentecostes entre o Fogão e o Altar. **Homenageados:** O Grupo de Mulheres da Vila Estrela, Mariana de Oliveira Resende (BH, 19/08/1944 – BH, 10/08/2020) e Padre Mauro Luiz da Silva (Belo Horizonte, 27/04/1967).

Pentecostes é quando os apóstolos recebem o Espírito Santo. Na Igreja das Santas Pretas, a cena acontece na cozinha que foi transformada em capela, onde o grupo se reúne para cozinhar e rezar. Pentecostes é narrado por meio da presença das Mulheres da Vila Estrela, e de Dona Mariana, moradora do prédio em frente que, originalmente, não estaria ali por não ser favelada, e o Padre Mauro. Ambos foram inseridos a pedido dos dois pintores e de Maria Rodrigues, alterando a proposta iconográfica original. Entre o Fogão e o Altar, o grupo se organizou e fez surgir debaixo da Grande Árvore a tão sonhada Igreja de Verdade.

- **14ª Cena/7ª Alegria:** A coroação de Maria, Sá Rainha no Céu. **Homenageada:** Maria Marta da Silva Martins (BH, Vila Estrela, 19/07/1942).

A última cena é a mais significativa homenagem ao Grupo das Mulheres da Vila Estrela, quando Maria é coroada Rainha do Céu. Em sua cabeça, a coroa com 12 estrelas representa a totalidade. O rosto da virgem foi inspirado no rosto de Dona Martinha, Rainha Conga de Santa Efigênia, representando, assim, todas as mulheres da Vila Estrela que foram capazes de resistir às intempéries que a vida lhes impôs e que, mesmo assim, nunca perderam a esperança, sendo rainhas de suas próprias vidas. Lá do céu, a doce senhora envia flores, em alusão a um dos cantos do congado das irmandades do Rosário:

Tá caindo fulô, eh, tá caindo fulô. Tá caindo fulô, eh, tá caindo fulô. Lá do céu, cá na terra, oh lê lê, tá caindo fulô. Tá caindo fulô, eh, tá caindo fulô. (Cancioneiro Popular).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nada nesse processo de luta por pertencimento e na construção da Igreja das Santas Preta foi por acaso: luta por permanecer no terreno, para construir a capela, a definição da iconografia e a execução da pintura dos afrescos no interior do espaço sagrado. Nada foi ingênuo ou aconteceu de forma ocasional. Mesmo minhas ações individuais, assim como aquelas assumidas pelo grupo das Mulheres da Vila Estrela, nunca foram conduzidas pelo acaso. Nós sabíamos o que estávamos fazendo e tínhamos consciência do terreno perigoso em que estávamos pisando. Em diversas ocasiões, tivemos oportunidade de nos questionarmos sobre qual é a intenção de quem constrói tais espaços sagrados, para que e para quem são construídos.

Entendíamos, já desde o início desse processo, que nós também queríamos algum tipo de poder que só tem quem conhece, valoriza e atua na preservação da sua própria história. Esse grupo de mulheres negras e faveladas atuou na

construção de uma Igreja de Verdade, para que pudéssemos contar outras histórias, não mais a única que nos contaram.

Não mais aquela única História, narrada desde a perspectiva branca, europeia, capitalista, colonizada e patriarcal. Histórias mal contadas, nas quais nossos antepassados escravizados são apresentados, até hoje, como meramente passivos desde a captura em África e o deslocamento, acorrentados, para o Novo Mundo. Estamos cansados de ver corpos negros no chão e por isso gritamos: **Vidas Negras Importam!**

Perguntar-se sobre os lugares ocupados por corpos negros na atualidade é necessário e urgente, assim como identificar os lugares ocupados pelos corpos negros dos nossos antepassados que contribuíram com a construção da cidade de Belo Horizonte, projetada para ser organizada, limpa, moderna e, ao que se pode observar, racialmente segregada. O projeto de segregação racial que impera na capital das Minas Gerais perdura até os nossos dias, o extinto Largo do Rosário não é sequer sinalizado nas esquinas da Rua da Bahia com Rua dos Timbiras e parte da nossa história continua ali soterrada, debaixo do asfalto cinza da cidade dos brancos. Reivindicar hoje o registro daquele lugar como patrimônio imaterial das populações negras da capital é urgente, para que as próximas gerações possam reconhecer que ali, no coração da cidade planejada, existiu um povo que era devoto de Nossa Senhora do Rosário, que se organizou em uma irmandade de pretos para socorrerem as necessidades daqueles/as que ainda eram escravizados/as, que se manteve em sistema cooperativo para superar as adversidades trazidas pela edificação de uma nova cidade, que viu seu afro-patrimônio ser demolido, que teve seu espaço religioso transferido para outro local e permaneceu ali até 1929 quando, por determinação de Dom Cabral, foi afastado do templo religioso que substituiu aquele inaugurado em 1819. Apenas repasso brevemente o que já foi relatado anteriormente e reafirmo que esse povo foi ocupar então as periferias e favelas da capital, mas suas lutas não terminaram

ainda, outros atores se apresentaram e mantiveram as práticas segregarias como o que foi vivenciado pelo grupo de mulheres da Vila Estrela.

Repassar parte do que foi vivido pela população negra do Curral Del Rey e por aqueles/as que hoje ocupam as periferias e favelas nos faz entender que outras searas ainda virão e que para continuar “teimando” e “resistindo”, não teremos outras escolhas e que construiremos novos espaços, lugares que apresentem a nossa história não apenas no seu aspecto doloroso; buscaremos outras representações de nós mesmos e dos lugares onde habitamos. Encontramos este lugar debaixo de uma Grande Árvore, partilhando o Chá da Dona Jovem, que tem cheiro de Cravo, Canela e Capim Limão, na Igreja das Santas Pretas, na Igreja de Verdade do Grupo de Mulheres da Vila Estrela.

REFERÊNCIAS

ARQUIVO ARQUIDIOCESANO DE BELO HORIZONTE. **Carta Pastoral do Episcopado da Província Eclesiástica de Belo Horizonte**. Belo Horizonte, abril de 1927.

ARQUIVO ARQUIDIOCESANO DE BELO HORIZONTE. **Livro Avisos e Mandamentos nº I. Aviso nº 5: Proibição** da festa chamada Reinado, 10/08/1923.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. **Requerimento dos irmãos do Rosário a D. João VI. 23/10/1807**. Nº de inventário no catálogo: 13748. Doc. 53 AHU_CU_011, Cx. 186, D. 13744.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. **Confirmação do compromisso da Irmandade do Rosário**. 30/08/1811. SG-CX.84-DOC.40.

BARRETO, A. **Belo Horizonte: memória histórica e descritiva - história antiga**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1995.

LEACH, E. R. **Sistemas políticos da alta Birmânia**. São Paulo: EDUSP, 1996.

LUCENA, F. C. Uma etnografia dos significados da Louvação a Baobá: Sentidos da África no Brasil. **Revista África e Africanidades**, Ano 2, n. 5, p. [1-13] maio. 2009.

MAGGIE, Y. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MOURA, Pai Ricardo de. **Entrevista III**. [ago. 2019]. Entrevistador: Mauro Luiz da Silva. Belo Horizonte, agosto de 2019. A entrevista não foi gravada.

OLIVEIRA, Argentina da Silva. **Entrevista XX**. [1º semestre de 2000]. Entrevistador: Mauro Luiz da Silva. Belo Horizonte, 1º semestre de 2000. A entrevista não foi gravada.

PEIRANO, M. As árvores Ndembu. *In*: PEIRANO, M. **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro: Dumará distribuidora de publicações, 1995.

PEIRANO, M. (Org). **O Dito e o Feito**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

RODRIGUES, Emerenciana Alves. **Entrevista II**. [set. 2018]. Entrevistador: Mauro Luiz da Silva. Belo Horizonte, setembro de 2018. A entrevista não foi gravada.

SANSONE, L. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. **Afro-Asia**, Salvador, n. 27, p. 249-269, 2002.

SANTOS, Zuleika Avelino dos. **Entrevista I**. [mar. 2015]. Entrevistador: Mauro Luiz da Silva. BH, março de 2015. A entrevista não foi gravada.

TURNER, V. W. Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual. *In*: GLUCKMAN, M. (Ed.). **Essays on the Ritual of Social Relations**. Manchester: Manchester University Press, 1962.

MACUMBARIAS NOS CARNAVALISMOS: DISSEMINAÇÃO DE NARRATIVAS PRETAS

Rennan Carmo

1 INTRODUÇÃO

Quantas vezes vimos divindades *Yorùbás* cultuadas nos candomblés brasileiros em desfiles carnavalescos? Elas se fazem presente em alegorias, alas, nas fantasias de destaques e musas, em setores performativos como comissão de frente e mestre-sala e porta-bandeira. Diversas são as formas possíveis de representação e rememoração das narrativas macumbísticas colocadas no desfile carnavalesco.

Agora eu também gostaria que você pensasse em carnavais que as tradições da Umbanda/Quimbanda estiveram desfilando na Avenida Marquês de Sapucaí. Pombagiras e exús catiços abrindo caminhos, caboclos limpando com suas ervas, crianças brincando no sincopado do samba, pretos-velhos benzendo e dando luz com velas, copos de café, sal e terços. Novamente, diversas são as formas possíveis de representação e rememoração das narrativas macumbísticas colocadas no desfile carnavalesco.

Entretanto, questiono: você se lembra se algum desses desfiles macumbísticos falava sobre divindades não yorubanas? Lembra-se do panteão *Vodunléé*? Lembra-se do candomblé de *Minkisi*¹³⁰? Onde estão as pluralidades pretas nas narrativas “afro” apresentadas no carnaval carioca? Onde estão pessoas pretas assinando carnavais sobre narrativas pretas?

Os desfiles carnavalescos do grupo Especial são assinados majoritariamente por carnavalescos de gênero masculino e brancos. Ao observar os enredos com temática afrorreligiosa e analisar os modos de engendramento dos signos próprios/originários/importados das macumbarias, que, nos desfiles das escolas de samba (ou, na representação

¹³⁰ *Vodunléé* e *Minkisi* são, respectivamente, o plural de *Vodun/Vodú* e *Nkisi*.

elaborada pelos carnavalescos), recorrentemente são subvertidos num processo de Negotização, segundo o qual as pluralidades africanas tendem a ser pasteurizadas numa síntese genérica de matriz *Yorùbá*.

Pensando a festa carnavalesca especificamente, tem-se a produção de um desfile performático em paradas e dentro de uma lógica de disputa, haja vista a existência de julgadores – geralmente com um currículo acadêmico – que irão dar pontos e, pelo montante das notas, legitimar um desfile campeão do carnaval vigente. Há, nessa manifestação carnavalesca, a produção de diversas peças artísticas, pensando o suporte material, colocadas em conjunto e que sustentam a performatividade da ação. Assim como produções cênicas alocadas em teatros e picadeiros, o desfile carnavalesco necessita de um sistema de compilação e lapidação análogo à prática curatorial.

É na prática curatorial formal, encontrada em museus e galerias, que podemos perceber as heranças dos ensinamentos de Museologia e Artes no nosso país. O carnavalesco assume um papel multifacetado na produção do desfile sendo ao mesmo tempo o artista-criador, o curador, o organizador e líder da equipe de arte. Na contemporaneidade, percebe-se a existência de novas funções específicas dentro da lógica carnavalesca como: enredista, o diretor de carnaval, diretor de barracão e afins, que configuram desdobramentos do trabalho carnavalesco. Em outras palavras, além de criar, o carnavalesco é aquele responsável pela organização total das instâncias artísticas no desfile de carnaval.

A pesquisa objetiva pensar práticas curatoriais, oriundas de espaços museais e aplicadas aos desfiles carnavalescos na produção de narrativas afrocêntricas, legitimando-os como instrumentos pedagógicos e de grande amplitude. Através da aproximação entre as figuras do curador expositivo e do carnavalesco, a pesquisa ressalta carnavais macumbísticos constituídos nas escolas de samba da cidade do Rio de Janeiro, pensadas como propagadoras de saberes pautados nas negritudes das casas de santo; fomentando ideias que

rompam com os racismos vigentes e tragam novas contextualizações à, já esgotada, narrativa escravocrata e epistemicida

Ao longo deste texto, eu gostaria que você, leitor/a/e, lembrasse de sambas e carnavais que te marcaram. Acredito que a memória pessoal seja muito importante na validação dos motivos que me despertam interesse em debruçar o olhar. A justificativa deste texto se dá justamente na urgência da revisão de saberes colocados em produções artísticas, geralmente dentro de moldes que ainda se estabelecem de maneira rasa diante das tantas discussões contemporâneas sobre epistemicídios.

Não, leitor/a/e. Não estou com este texto defendendo o fim de narrativas *Yorúbás* na festa carnavalesca. Tampouco defendo o extermínio dos saberes pretos de modo geral. Através desta escrita pretendo apontar um sintoma crítico na produção de arte: a manutenção de um sistema necropolítico que, ainda em pleno século XXI, impede pessoas pretas a se perceberem pertencentes e representadas por um legado histórico absurdamente plural, e que não tem início em uma lógica escravocrata. Há um repertório de vida preta anterior ao navio negreiro, que historicamente nos é negado e que, quando existe, é absurdamente resumido/reduzido em narrativas incapazes de traduzir a pluralidade de dimensões que a experiência e a história preta carregam/comportam.

O uso da língua também pode ser pensado como um instrumento possível nessa pasteurização das pluralidades afrocêntricas. Dentro da lógica colonialista, é comum referir produções artísticas dentro de nichos, há muito defasado, que consigam “dar conta” de contextualizar essas peças. Falamos em arte brasileira, argentina, mexicana etc., quando pensamos um recorte espaço-cultural, com demarcações de sítios que sustentam essa catalogação. Logo, arte brasileira é aquela feita por artistas brasileiros e/ou arte feita no Brasil.

Falamos em arte renascentista, barroca, romântica, modernista, pós-moderna, contemporânea etc., quando pensamos questões relativas ao aspecto tríplice: poética,

suporte e temporalidade. Obviamente, esses termos estão intimamente ligados a um sistema europeizante e europeizado na historiografia da arte. Esta mesma historiografia que nos aponta em detalhes sobre as diferenças dentro dos próprios movimentos artísticos, como as diversas fases do Rococó que vieram após as transformações do Barroco Nacional Português e do Barroco Joanino. Se pensarmos os *ismos* originados pelos estudos da Arte Moderna este texto não iria caber dentro do limite máximo à publicação.

Entretanto, usamos o termo arte africana para tentar, de maneira muito fraca, contextualizar produções feitas do outro lado do Atlântico. Ou seja, há uma aglutinação de toda a produção artística elaborada em um continente inteiro de forma anacrônica; de modo que os referenciais da poética, suporte e temporalidade são apagados, dando lugar a um sistema de pensamento acadêmico que denota a espacialidade da produção artística em África, mas não confere a devida importância às culturas que a constituem. Em outras palavras, eu questiono: por que falamos Arte Africana e não Arte *Mahi*, Arte *Kikongo*, Arte *Yorùbá*, Arte *Fon* etc.?

Por fim, quais/quantos são os carnavalescos negros que assinam desfiles no carnaval da cidade do Rio de Janeiro (o maior do mundo)? Quantas mulheres assinam desfiles como carnavalescas? Quantas pessoas negras ocupam altos cargos dentro das estruturas funcionais das escolas de samba? Qual é a responsabilidade pedagógico-museal que o desfile de carnaval tem? Qual é o alcance antirracista que uma obra carnavalesca pode conseguir?

Termino essa justificativa citando o samba de 2007 do G.R.E.S. Beija-flor de Nilópolis:

Zumbi é rei
Jamais se entregou, rei guardião
Palmares, hei de ver pulsando em cada
coração
Galanga, pó de ouro e a remição, enfim

Maracatu, chegou rainha Ginga
Gamboa, a Pequena África de *Obá*
Da Pedra do Sal, viu despontar a Cidade do
Samba
Então dobre o Run
Pra Ciata d'Oxum, imortal
Soberana do meu carnaval, na princesa
nilopolitana
Agoyê, o mundo deve o perdão
A quem sangrou pela história
Áfricas de lutas e de glórias.¹³¹

2 A ESCOLA DE SAMBA COMO ESPAÇO DE (IN)FORMAÇÃO

A produção de um desfile começa pela pesquisa de enredo e, através de um levantamento de referências, o trabalho artístico vai sendo recortado e costurado. O trabalho apresentado no desfile é uma narrativa construída a partir de registros prévios, entre literaturas e filmografias. Mesmo os carnavais mais fabulistas, cujos enredos são pautados em contos criados exclusivamente ao desfile, também se estruturam a partir de um conjunto de narrativas pesquisadas *a priori*. Sendo assim, o carnaval da escola de samba é, em algum grau, uma disseminação informativa colocada de maneira artializada numa mostra competitiva.

Dentro da lógica informacional, há a produção do livro *Abre-alas*, entregue aos julgadores dos quesitos e disponibilizados na internet no dia do desfile¹³². Existem dois cadernos dedicados ao grupo Especial do Rio de Janeiro por ano, um sobre os desfiles de domingo e outro sobre os desfiles de segunda-feira. Os mesmos são compilados de todas as agremiações desfilantes, que estruturam seus carnavais a partir de linhas metodológicas de divulgação de enredo, sua respectiva defesa, explanação de fantasias e

¹³¹ Samba com autoria de Cláudio Russo, J. Velloso, Gilson Dr e Carlinhos do Detran e interpretado por Neguinho da Beija-flor.

¹³² Para saber mais informações sobre: <http://liesa.globo.com/carnaval/livro-abre-alas.html>.

alegorias, bem como a explicação técnica dos quesitos performativos – comissão de frente, mestre-sala e porta-bandeira e bateria¹³³.

Geralmente, a organização do carnaval é apresentada no Livro Abre-alas nas seguintes partes textuais: histórico do enredo; sinopse do enredo; justificativa do enredo; roteiro do desfile; fichas técnicas de alegorias, fantasias, samba-enredo, bateria, harmonia, evolução, comissão de frente, mestre-sala e porta-bandeira e, por fim, informações complementares. É também comum existir ficha técnica sobre o enredo, onde, geralmente, estão contidos referenciais teóricos e artísticos que fundamentaram a pesquisa do desfile.

Atualmente, também é possível observar nas descrições desses trabalhos a presença de um profissional dedicado exclusivamente à pesquisa e produção do enredo, o enredista. Portanto, nem sempre o profissional que assina como carnavalesco é a pessoa responsável pela construção do enredo, mesmo que haja, em algum grau, trocas entre esses dois profissionais. Portanto, percebe-se a existência de uma estrutura lexical de signos fundamentados em pesquisas científicas que se engendram e artializam, desdobrando-se em aspectos visuais, afinal falo da produção de Arte enquanto um dispositivo semântico de reverberações históricas, culturais e políticas.

Cito como exemplo o carnaval de 2020 da Acadêmicos do Grande Rio, que trouxe à Marquês de Sapucaí a vida e obra de *Tata Londirá*, nome ritualístico do falecido pai de santo Joãozinho da Gomeia. O desfile foi assinado por Leonardo Bora e Gabriel Haddad, que contaram com a participação de Vinícius Natal nas produções envolvidas ao enredo (LIESA, 2020). Construído sob uma ótica antirracista e que

¹³³ Considero todos os quesitos performativos, pois necessitam da ação do desfile enquanto acontecimento pontual no tempo e no espaço. O enredo se performatiza em desfile, bem como alegorias, fantasias e afins. Entretanto, os quesitos citados no parágrafo referenciado por essa nota são exclusivamente performativos, ou seja, o julgamento dos mesmos é estabelecido em critérios específicos a execução do desfile.

problematiza a intolerância religiosa através do legado de Joãozinho, percebe-se, neste desfile contemporâneo, uma gama informativa estruturada a partir das sapiências macumbísticas, ou seja, narrativas afrocêntricas.

Ao mesmo tempo em que o desfile carnavalesco se conjectura a partir de um sistema formal de organização informativa, há uma disseminação pedagógica que forma e informa o público que o assiste, seja fisicamente nas arquibancadas ou através da internet/televisão. Logo, há um aspecto educacional latente e que confere responsabilidades ao discurso que a agremiação defende, sendo cada vez mais necessário utilizar o carnaval como espaço de militância e reparação histórica.

3 A CURADORIA EM CARNAVAL

Ricardo Basbaum (2013), em seu trabalho “Manual do Artista-etc”, aponta um papel multifacetado do artista que passa a se autogerir na arte contemporânea, tomando posse de instâncias pré e pós realização do trabalho de arte. O artista-etc. pesquisa a sua poética, a estrutura, canaliza um fluxo de pensamentos numa visualidade artística (podendo ser plástica ou não), contextualiza e escreve a própria obra, a cura numa mostra de arte, e a agencia nas instâncias mercadológicas.

O papel da curadoria de arte estabelecida em espaços formais como museus e galerias necessita de uma dimensão crítica ao ato de curar, dialogando e contextualizando a coleção da mostra com os espaços e territórios que ela se estabelece. Em algumas instituições, é possível também perceber a existência de um segmento específico no eixo curatorial, denominado de curadoria pedagógica. Através dela as atividades educativas são construídas, almejando pensar quais caminhos e leituras possíveis são desdobradas a partir daquilo que a mostra de arte almeja/alcança.

Acredito que não seja necessário aproximar a figura do carnavalesco à do curador formal de arte no intuito de legitimar o desfile de Carnaval como uma mostra de arte. O

Carnaval é uma manifestação cultural legítima e que tem base intrínseca na cultura material dos povos em que ela se manifesta. Ao utilizarmos fantasias, alegorias, adereços e outros recursos plástico-visuais, a festa de Momo demanda uma dimensão do sensível na projeção material e na utilização desses recursos. Ao pensarmos na fantasia do bate-bola, também conhecido como Clóvis, temos uma dimensão cultural repleta de signos e significados que dialogam intimamente com as possíveis leituras que ela evoca.

Logo, o desdobramento da cultura na vertente da materialidade é um mecanismo de artialização dos objetos. Neste contexto, não me refiro ao objeto de arte como um elemento aurático e imutável, mas como um modo de canalização de pensamento e expressão, amplamente difundido e existente desde os primeiros anos da vida de uma pessoa. Vivemos imersos em imagens, sons, texturas, cores, formas etc. projetadas pela ação humana. Essas características apontam para uma perpetuação de narrativas através de objetos e/ou visualidades não plásticas, como é o caso das mídias digitais.

Sendo assim, o desfile carnavalesco opera uma estrutura de fragmentos artísticos e compilados. Quando unidos e performados na ação do desfilar, sincopados pela sonorização da bateria e do samba-enredo, há a formação do potencial pedagógico e curatorial. O samba-enredo se origina a partir da sinopse do desfile. O carnaval se estrutura a partir da pesquisa. O desfilante canta a plenos pulmões uma mensagem informativa e posicionada, em algum grau, politicamente. Tem-se como exemplo, a obra que a Beija-flor de Nilópolis no ano de 2012 trouxe em seu carnaval sobre as heranças afrocêntricas presentes no Maranhão:

Na casa Nagô a luz de Xangô axé
Mina Jêje um ritual de fé
Chegou de *Daomé*, chegou de *Abeokutá*

Toda magia do vodun e do orixá.¹³⁴

4 O PAPEL PEDAGÓGICO DO MUSEU E DO DESFILE

Há um papel social dos aparelhos culturais, sobretudo os de caráter público, na reparação histórica que vai ao encontro de políticas e práticas antirracistas. Para além de um viés informativo, há pungência de um projeto discursivo e prático que reverta lógicas racistas e de intolerância religiosa; da mesma forma que esses aparelhos necessitam dialogar com todas as causas humanitárias e de direitos pessoais e coletivos que legitimem a possibilidade equânime aos não abastados.

O espaço museal é um ambiente de disseminação de saberes, estruturados dentro de um recorte prévio e que foi pensado por uma equipe criativa. Independentemente de quais as tipologias em que o museu possa se enquadrar, há uma necessidade contemporânea de contextualização, não só das peças exibidas como também das narrativas por trás delas. Neste momento, refiro-me especificamente aos contextos históricos e culturais dos criadores desses objetos.

Portanto, a partir de uma perspectiva histórica, é compreensível que a museologia, – diferente das outras ciências – como disciplina e projeto educacional se estruturam num processo de promover e viabilizar um intercâmbio entre o real e memória, possuindo uma efetiva potencialidade de comunicar-se com a sociedade contemporânea, conectando com o presente e cumprindo cada vez mais sua função no processo identitário de um grupo. (MEDEIROS, 2011, p. 788).

¹³⁴ Samba com autoria de J. Velloso, Adilson China, Carlinhos do Detran, Sílvio Romai, Hugo Leal, Gilberto Oliveira, Samir Trindade, Serginho Aguiar, Jr Beija-Flor, Ricardo Lucena, Thiago Alves e Romulo Presidente e interpretado por Neguinho da Beija-flor.

De maneira análoga, o desfile carnavalesco se comporta dentro da lógica museal pela disposição de uma narrativa artializada, sobressaltada do texto e metalinguística, onde os carnavais se utilizam de carnavais anteriores para contextualizar suas produções e artistas constituintes. A arte se autorreferenciando, neste contexto.

Partindo do pressuposto de que a arte presente nos museus é fruto de uma seleção da cultura material humana, podemos entendê-la como parte do que somos e como reveladora de como somos, transformando-se em valioso instrumento de autoconhecimento e de conhecimento da sociedade de entorno, podendo contribuir positivamente na formação dos indivíduos. (LIMA, 2009, p. 151).

Logo, acredito nos encontros entre as práticas formais de curadorias com as práticas da produção carnavalesca, mesmo em sistema competitivo, como é o caso dos campeonatos em desfiles.

5 O BARRACÃO DE CARNAVAL E O BARRACÃO DE CANDOMBLÉ

Na língua portuguesa, a palavra barracão é muito utilizada ao pensar as macumbas espalhadas pelo território brasileiro. Quando referenciadas em português são comumente chamadas de barracão, terreiro, centro, roça ou casa de santo. Quando referenciadas em suas heranças etnolinguísticas estão, comumente, sob os nomes de *Ilé Àṣẹ*, *Inzo*, *Xwè* e *Hunkpame*¹³⁵. Tais relações com a língua apontam diretamente o repertório cultural que a casa de candomblé se instaura, geralmente variando entre o que conhecemos como nações do candomblé brasileiro (LIMA, 1976). Sendo assim,

¹³⁵ Aqui cito os nomes mais usados nas casas de candomblé.

percebem-se correspondências entre referenciais do Português com o *Yorùbá*, *Kikongo*, *Kimbundu* e *Fongbè*. A palavra barracão também designa o galpão onde são preparados os carnavais das escolas de samba, ateliês que foram estruturados ao longo do tempo e cuja produção técnica sofreu uma virada qualitativa a partir da construção da Cidade do Samba, no ano de 2006.

Historicamente imbricados, o povo do samba é o povo do santo. Logo, a relação de pertença e desdobramentos entre as figuras litúrgicas e as figuras momescas são horizontais, deambulando entre esses perfis. O próprio caso de *Tata Londirá*, já citado neste texto e apontado no desfile da Acadêmicos do Grande Rio, denota a relação íntima: ora vedete, ora sacerdote.

A manifestação carnavalesca vinculada às escolas de samba teve difusão em terras cariocas a partir do século XX, sendo a reorganização de práticas entendidas como “populares” e aquelas ditas “eruditas”. Tais definições foram utilizadas como parâmetros para pontuar quais as camadas sociais que essas práticas permeiam. Inúmeras são relações entre as figuras carnavalescas e as figuras macumbísticas. Seja pela sequência rítmica de toques ritualísticos presentes nas baterias, seja pelas inspirações de enredos, pelas comunidades enegrecidas que constituem o chão das escolas, ou até mesmo a absoluta importância que a ala das baianas desempenha dentro de uma agremiação. Os encontros entre o *ogan alágbè* e o mestre de bateria são profusos, íntimos e intensos.

6 CASA DE SANTO, MORADA DE SABERES: PRODUÇÃO, SALVAGUARDA E TRANSMISSÃO

Dentro de um sistema pedagógico instaurado no âmbito nacional, muito se pensa sobre os recursos referenciais que legitimem a produção e conhecimento de saberes. Falo, sobretudo, das práticas academicistas instauradas em pesquisas a respeito das fontes teóricas que sirvam como base à produção textual. Logo, dentro dessa

perspectiva, tem-se o escrito como um instrumento/dispositivo informativo, bem como outros registros duráveis como imagens, gravações e afins. No âmbito da fala, enquanto recurso de comunicação, há uma preocupação intensa, e legítima, na transcrição e/ou registro multimídia.

Pensando a partir da lógica de registro e organização da informação, questiono: o que legitima e perpetua as sabedorias pretas se negres escravizadas foram arrancadas de suas terras sem pertences? Há um processo latente de epistemicídio que rompe o sistema cognoscível e de afetação das memórias pretas, perpetuadas, sobretudo, pela tradição oral. Aponto a oralitura como o ancestral vocálico responsável por, até a contemporaneidade, acessarmos suas filosofias e narrativas, em especial aquelas estabelecidas em tradições não ágrafas, como o *candomblé* brasileiro.

Em outras palavras, os saberes pretos que engendram as liturgias afrocêntricas em diáspora – *Candomblés*, *Umbandas*, *Tambores de Mina*, *Xangôs Pernambucanos* e outras macumbárias – dão-se justamente pela memória do corpo, organizadas em tradição oral. Essas liturgias são apreendidas durante a própria experiência do corpo humano em contato com o ancestral. E filho de santo aprende cantando, dançando, ajoelhado rezando o *Orô*, cortando quiabo para o *àmàlà*¹³⁶, conversando com seus mais velhos e mais velhas etc.

O barracão da casa de santo é um espaço de produção, salvaguarda e propagação de saberes, evidenciando o caráter pedagógico que ele se instaura. Sendo assim, em minha experiência como homem de *candomblé*, coloco em evidência a importância que a vivência do meu próprio corpo dentro do culto teve/tem na prática de educação em espaço não-formal, ou seja, fora do sistema acadêmico e fora da sala de aula. Aprendo sobre as macumbárias e experimentando o *àşę* do barracão macumbístico, percebendo que referências

¹³⁶ Comida oferendada nos rituais.

literárias, mesmo havendo grande esforço por parte dos autores, não conseguem dar conta de sobressaltar palavras. A macumba emana uma necessidade corpórea de atravessamentos e sensações, funções organolépticas. Virar de santo é um sistema preto de educação.

No barracão, aprende-se através do corpo, sendo este o mesmo instrumento que resguarda conhecimento. Tem-se aí duas instâncias: produção e salvaguarda. Se onde estamos há conhecimentos, o corpo macumbístico é memorial e organizativo.

Cito como exemplo o repertório de cantigas em *Fongbè* cantado até hoje nas casas de raiz *Jeje Mahi*. Essas cantigas foram aprendidas através da memória oral, sofrendo variação linguística ao passar do tempo, haja vista que toda língua é um organismo vivo e mutável. Se hoje a casa de santo me ensina a cantar a *Vodú Sogbò*, percebe-se o resquício da memória oral de todas as pessoas que vieram antes de mim e puderam sustentar a fonética do cântico para que hoje eu e outros possamos perpetuá-lo; logo, disseminar os saberes pretos.

7 CARNAVAIS MACUMBÍSTICOS E A AFROCENTRICIDADE

Através dos recursos carnavalescos e macumbísticos, percebe-se grande apelo popular ao trabalhar simbolismos *Yorúbás* na elaboração dos desfiles. De acordo com a pesquisadora Natália Regina (2020), o conceito de Afrocentricidade pode ser percebido como a busca de uma outra perspectiva epistemológica na referenciação de saberes e práticas. Afrocentrar no contexto carnavalesco é produzir um desfile pautado dentro de repertório preto, principalmente ao utilizar fontes pretas.

Incontestáveis são os carnavais que se destacaram ao longo da história dos desfiles e que possuem relações íntimas com as macumbárias. Esta pesquisa não almeja realizar um levantamento quantitativo de enredos afrocêntricos ao longo dos quase cem anos de desfiles. Entretanto, a memória do povo do samba também pode ser utilizada neste contexto

para instigar recordações. Você leitor(a), lembra-se de algum samba-enredo que canta as macumbárias?

Oxum, Iemanjá, Iansã, Oxóssi caçador
Ossain, Ogum, caô meu pai, Xangô
(SALGUEIRO, 2014)¹³⁷

A ie ie ô, a ie ie ô, ai ie ie ô
Emakualê Oxum erê
Sambokorô, sambokorô ô ô (UNIÃO DA
ILHA DO GOVERNADOR, 1996)¹³⁸

É Jeje, é Jeje, é Querebentã
A luz que vem de Daomé, reino de Dan
Arte e cultura, Casa da Mina
Quanta bravura, negra divina (BEIJA-FLORES
DE NILÓPOLIS, 2007)¹³⁹

Okê! Okê Oxóssi é caçador
Okê! Arô! Odé!
Na paz de zambi, ele é mutalambo!
O alaketo, guardião do agueré (GRANDE
RIO, 2020)¹⁴⁰

Êh Katendê, lá na mata da jurema
kosi ewe kosi orixá
abô, abô
Preto véio ensinou, hoje eu quero me
banhar

¹³⁷ Samba composto por Xande de Pilares, Dudu Botelho, Miudinho, Betinho de Pilares, Rodrigo Raposo e Jassa e interpretado por Quinho, Serginho do Porto, Leonardo Bessa e Xande de Pilares.

¹³⁸ Samba composto por Alberto Varjão e Vicentinho e interpretado por Aroldo Melodia e Ito Melodia.

¹³⁹ Samba composto por Cláudio Russo, J. Velloso, Gilson Dr e Carlinhos do Detran e interpretado por Neginho da Beija-flor.

¹⁴⁰ Samba composto por Dere, Robson Moratelli, Rafael Ribeiro e Toni Vietnã e interpretado por Evandro Malandro.

(UNIDOS DE PADRE MIGUEL, 2017)¹⁴¹

No rufar do tambor, ô, ô
Atravessando o mar de Yemanjá
No sangue trago essa chama verdadeira
Raiz afro-brasileira, sou Agudá (UNIDOS
DA TIJUCA, 2003)¹⁴²

Oguntê, Marabô
Caiala e Sobá
Oloxum, Inaê
Janaína, Iemanjá
(IMPÉRIO SERRANO, 1976)¹⁴³

Os poucos sambas citados acima apontam as reverberações entre os carnavais e as macumbarias, tentando, inclusive, aproximar o repertório litúrgico com palavras que não estão em português. O povo do samba no contexto do desfile traveste a figura do povo de santo e canta saberes e memórias pretas.

As relações entre os desfiles e as narrativas afrocêntricas dos enredos colocam como questão pautas antirracistas e problematizam a intolerância religiosa. Não há dúvidas que o Carnaval é uma festa artializada e composta de diversas manifestações que, unidas, propõem promover diálogos que possam romper com os racismos vigentes.

Pensando a difusão imagética que os desfiles constroem, percebe-se a relação antropomórfica e simbólica que es curadores carnavalescos dão ao aproximar as Naturezas cultuadas nas casas de santo com as agremiações carnavalescas. Ao elaborar uma narrativa que fale sobre *Ôş ùn*,

¹⁴¹ Samba composto por W. Corrêa, Samir Trindade, Claudio Russo, Marquinhos, Alan Santos, Jr. Beija-Flor, Ribeirinho, Dilson Marimba, Carlinhos do Mercadinho e Cabeça do Ajax e interpretado por Pixulé.

¹⁴² Samba composto por Rono Maia, Jorge Melodia e Alexandre Alegria e interpretado por Edson Feliciano Marcondes (Negô).

¹⁴³ Samba reeditado no ano de 2009 pela própria agremiação, composto por Vicente Mattos, Dionel e Veloso e interpretado por Roberto Ribeiro, Sobrinho, Nêgo e Gonzaguinha.

como, por exemplo, o trabalho realizado pelo G.R.E.S. Império da Tijuca no ano de 2015¹⁴⁴, são utilizados elementos simbólicos e de reconhecimento ao senso comum que denotam a representação da divindade *Yorubá*.

Portanto, o viés antropomórfico que a artialização das divindades afrocêntricas tomam nos desfiles se dá ligado a corpos negros, paramentados com vestes e instrumentos ritualísticos do candomblé — como o *aṣo*, *abèbè*, *àtòrì*, *irúkèrè*, *ofá*, *òpá ṣóró* etc. —, e relacionadas a cores identitárias. Portanto, signos comuns se fazem presentes no processo da artialização carnavalesca no intuito de proporcionar reconhecimentos imediatos, denotando assim o que chamam de “enredo de fácil leitura”. Logo, neste contexto, as relações imagéticas entre *Ọ̀ṣùṅ* e o dourado são ainda mais trabalhadas para que o público da arquibancada, bem como os julgadores, perceba de imediato quais divindades estão ali representadas.

Entretanto, há uma carência imagética, não só no Carnaval, mas também arraigada no senso comum, das visualidades de divindades que não estejam vinculadas a um panteão nagô. Ao pensar na herança ancestral de *Vodunléé* e de *Minkisi*, percebemos também as ausências de enredos, figuras, imagens, obras, sambas e afins que dialoguem diretamente com candomblés de herança não *Yorubá*. O fenômeno da Nagotização surge como um processo de generificação dos ancestrais pretos que foram pausterizados dentro de corruptelas nagô¹⁴⁵. Há, portanto, um sistema necropolítico no engendramento das narrativas plurais de saberes pretos, haja vista a dificuldade de difusão de outras macumbárias representadas através de recursos artísticos.

¹⁴⁴ O título do enredo era “O Império nas águas doces de Oxum”, cuja autoria de enredo e desfile foi assinada pelo carnavalesco Júnior Pernambucano.

¹⁴⁵ Para saber mais sobre o conceito, ver: CARMO, Rennan. O fenômeno da Nagotização e as macumbárias no carnaval. O apagamento dos Ewê-Fon no desfile de 2003 do G.R.E.S. Unidos da Tijuca. (Bacharelado em História da Arte). Rio de Janeiro: EBA/UFRJ, 2019.

Acredito na extrema importância de pensarmos outras formas de disseminação e artialização das heranças vindas do *Dahomé, Savalu, Abeakuta, Luanda, Ntembo*¹⁴⁶ etc. Necessitamos estar atentes às idiossincrasias das tradições pretas estabelecidas nos candomblés brasileiros de maneira plural, evitando corroborar com a Nagotização danosa das liturgias macumbísticas.

Em outras palavras, cada vez mais se percebe a urgência de promover diálogo sobre as unicidades dos cultos aos ancestrais pretos em território africano, sobretudo nos apontamentos relacionados às matrizes culturais, as relações linguísticas, aos posicionamentos geográficos e ao repertório histórico. *Òrìṣ à Ọṣ ùn* não é *Nkisi Ndandaunda*, tampouco *Vodú Aziri Togbosi*. Logo, questiono: como podemos promover reparação sobre narrativas pretas plurais e não genericadas dentro de uma síntese problemática e irreal sobre nossos ancestrais? Como o Carnaval pode continuar a contribuir ainda mais com uma história da arte de reparação e revisão? Onde estão produções carnavalescas que dialoguem mais diretamente com um repertório enegrecido e racializado fora do senso comum? Até quando iremos utilizar a expressão “enredos afro” para tornar genéricas as pluralidades pretas?

¹⁴⁶ Cidades/reinos que possuem grande importância na história do candomblé brasileiro e que, através dos repertórios etnolinguísticos, colocam em voga as práticas macumbísticas pautadas em outras matrizes culturais e que não podem ser vistas e/ou interpretadas como reprocessamentos e mímesis de divindades e práticas nagô.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este pequeno texto surge também como uma tentativa pessoal de levantar questões problemáticas a respeito de uma Nagotização danosa às relações de pertença sobre as narrativas afrocêntricas. De modo algum acredito e corroboro com um sistema de disputa entre as narrativas pretas. Entretanto, percebe-se que a branquitude se alimenta de um olhar necropolítico, sobretudo aliado a uma guerra epistêmica infraestrutural, elencando a herança *Yorùbá* como aquela responsável por dar imagem/referencial à narrativa preta, colocada de modo singular.

O Carnaval, entendido como um mecanismo de difusão artística de saberes, passa por um processo de racialização de suas narrativas, procurando cada vez mais observar as especificidades culturais cujos enredos se debruçam. Há uma tentativa de reavaliar a ontologia que constitui seus saberes e fazeres, evidenciando a importância de percebermos e disseminarmos as pluralidades das heranças pretas.

Nesta forma de ensaio, tento apresentar as relações afetivas que aproximam as práticas macumbísticas das práticas carnavalescas, lembrando a importância das negritudes na formação de uma das maiores manifestações artísticas a céu aberto. Logo, tanto a casa de santo como a escola de samba podem ser pensadas como moradas de saberes, evidenciando o aquilombamento contemporâneo que estes espaços dialogam.

Entretanto, muito ainda há de ser feito, sobretudo na ocupação de pessoas pretas nos altos cargos que organizam os desfiles de carnaval. Cada vez mais se fazem necessários carnavalescos que tenham a experiência da negritude em suas vidas e que possam assim promover uma manifestação artística ainda mais engajada e verdadeira.

Por fim, espero que este texto possa servir como um elemento de inquietação e reflexão sobre as pesquisas que me interessam. Aproveito o ensejo para dedicar esta escrita à Lorraine Pinheiro, minha grande amiga, preta, professora de

Artes, que se emociona com os tamborins do povo do samba e com os *ilás*¹⁴⁷ do povo do santo.

*Nú bí vodú nyì mēsísí kpéná gòòn! Acè!*¹⁴⁸

REFERÊNCIAS

BASBAUM, Ricardo Roclaw. **Manual do artista-etc.** Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2013.

BEIJA-FLOR DE NILÓPOLIS, G.R.E.S. **Áfricas:** Do berço real à corte brasileira. Disponível em:

<http://www.galeriadosamba.com.br/escolas-de-samba/beija-flor-de-nilopolis/2007/>. Acesso em: 10 jul. 2020.

BEIJA-FLOR DE NILÓPOLIS, G.R.E.S. **São Luís:** O poema encantado do Maranhão. Disponível em:

<http://www.galeriadosamba.com.br/escolas-de-samba/beija-flor-de-nilopolis/2012/>. Acesso em: 10 jul. 2020.

CARMO, Rennan. **O fenômeno da Nagotização e as macumbarias no carnaval:** O apagamento dos Ewè-Fon no desfile de 2003 do G.R.E.S. Unidos da Tijuca. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História da Arte) – Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

GRANDE RIO, G.R.E.S. Acadêmicos do. **Tata Londirã:** o Canto do Caboclo no Quilombo de Caxias. Disponível em:

<http://www.galeriadosamba.com.br/escolas-de-samba/academicos-do-grande-rio/2020/>. Acesso em: 10 jul. 2020.

IMPÉRIO DA TIJUCA, G.R.E.S. **O Império nas águas doces de Oxum.** Disponível em: <http://www.galeriadosamba.com.br/escolas-de-samba/imperio-da-tijuca/2015/>. Acesso em: 10 jul. 2020.

¹⁴⁷ A palavra Ilá em Yorubá significa quiabo. Porém, neste contexto, conota o brado identitário que as divindades dos candomblés emitem ao manifestarem nos corpos des iniciades.

¹⁴⁸ Escrito em Fongbè, cuja tradução é aproximadamente: A todos os santos meus mais profundos respeitos! Axé!

IMPÉRIO SERRANO, G.R.E.S. **A lenda das sereias, rainhas do mar.** Disponível em: <http://www.galeriadosamba.com.br/escolas-de-samba/imperio-serrano/1976/>. Acesso em: 10 jul. 2020.

LIESA (Org.). **Caderno Abre-alas:** domingo. Rio de Janeiro: LIESA, 2020. Disponível em: <http://liesa.globo.com/downloads/carnaval/abre-alas-domingo.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2020.

LIMA, Joana D'Arc. Trocando experiências: a aventura moderna revisitada na proposta de mediação da mostra Acácio Borsói e os artistas Vicente Do Rego Monteiro e João Câmara. *In*: BARBOSA, Ana Mae; COUTINHO, Rejane Galvão (Org.). **Arte como mediação cultural e social.** São Paulo: UNESP, 2009.

LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de 'nação' nos Candomblés da Bahia. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 12, p. 65-90, 1976.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez. 2017.

MEDEIROS, Maria do Carmo. Museu e Sociabilidade. O papel do museu na educação patrimonial e incentivo a cultura. *In*: COLÓQUIO DE HISTÓRIA, 5. **Perspectivas Históricas.** 2011. p. 758-794, 2011

SALGUEIRO, G.R.E.S. Acadêmicos do. **Gaia:** A vida em nossas mãos. Disponível em: <http://www.galeriadosamba.com.br/escolas-de-samba/academicos-do-salgueiro/2014/>. Acesso em: 10 jul. 2020.

SANTOS, Margarete Nascimento. Entre o oral e o escrito: A criação de uma oralitura. **Babel:** Revista Eletrônica de Línguas e Literaturas Estrangeiras, n. 1, p. 1-15, 2011.

SILVA, Natália Regina Brito da. **Os fundamentos da Afrocentricidade, Afroperspectiva e Afrorreferência e seus discursos.** Outras possibilidades para o Ensino das Artes Visuais. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Saberes e Fazeres no Ensino de Artes Visuais) – Colégio Pedro II, Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa, Extensão e Cultura, Programa de Especialização em Saberes e Fazeres no Ensino de Artes Visuais. Rio de Janeiro, 2020.

UNIÃO DA ILHA DO GOVERNADOR, G.R.E.S. **A Viagem da Pintada Encantada.** Disponível em:

<http://www.galeriadosamba.com.br/escolas-de-samba/uniao-da-ilha-do-governador/1996/>. Acesso em: 10 jul. 2020.

UNIDOS DA TIJUCA, G.R.E.S. **Agudás**: os que levaram a África no coração e trouxeram para o coração da África, o Brasil! Disponível em: <http://www.galeriadosamba.com.br/escolas-de-samba/unidos-da-tijuca/2003/>. Acesso em: 10 jul. 2020.

UNIDOS DE PADRE MIGUEL, G.R.E.S. **Ossaim**: o poder da cura. Disponível em: <http://www.galeriadosamba.com.br/escolas-de-samba/unidos-de-padre-miguel/2017/>. Acesso em: 10 jul. 2020.

Diogo Melo, Luane Santos, Nathália Romeiro, Thayron Rangel (Org.).

A BANTUNIZAÇÃO NA NGANA KINGONGO: RECENTRANDO OS REFERENCIAIS

Lembá Reis - Tata Kambondo
Tata Walter de Nkosi - Walter José Teixeira da Silva
Mam'etu Madozã - Rosemary Alves Queiroz

1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo, pretendemos dialogar com as informações do Curso de Culturas Bantu de *Tata Walter de Nkosi*, os saberes tradicionais de *Mam'etu Madozã* com a perspectiva crítica do autor, justificando, assim, coautoria neste estudo. Nosso objetivo é fomentar consciência crítica acerca da Bantunização, caracterizando este movimento como uma prática antirracista. Para tanto, na primeira parte vamos situar nossa compreensão sobre os movimentos de Bantunização, contextualizando este movimento na experiência da *Ngana Kingongo*.

Na segunda parte, caracterizamos as especificidades do movimento de Bantunização na *Ngana Kingongo*, relacionando as informações do curso de *Tata Walter* com os saberes tradicionais de *Mam'etu Madozã*. Em seguida, refletimos sobre a dessincretização como alternativa ao nago-centrismo, bem como sobre a Bantunização como recentramento dos referenciais histórico, cosmológico e linguístico. Processos fundamentais para evidenciar a identidade autônoma da nação Angola-Kongo.

A terceira parte aborda a necessidade de união entre o povo de terreiro, destacando que esta união se diferencia da homogeneização do Candomblé. Desdobramos este debate refletindo sobre o fato desta união ser uma forma de enfrentar o racismo religioso, compreendendo que este enfrentamento também se dá por meio da participação no campo político.

O Brasil é palco de um cenário racista desde sua fundação, a perpetuação deste racismo na

contemporaneidade também se expressa nas religiosidades, ameaçando a laicidade do Estado e a própria democracia. Neste contexto, o racismo religioso cresce nas instituições públicas e na sociedade civil. Esta cruel realidade pode ser mensurada com as manchetes de jornais, por exemplo, onde inúmeras invasões a terreiros foram veiculadas. Autoridades públicas foram também expostas nestes veículos, difundindo o desejo da cristianização do Estado. Dados estatísticos publicados pelo Balanço do Disque100 também demonstram esta realidade.

Desta forma, este capítulo é uma resposta de resistência diante do racismo religioso, na medida em que se trata de uma literatura antirracista, que evidencia informações e perspectivas positivas sobre as religiosidades de matriz africana. Para além disto, este capítulo rompe com a invisibilização dos povos *Bantu*, tanto no Candomblé quanto no Brasil, reconhecendo a contribuição destes povos no campo da religiosidade, assim como na formação linguística e sociocultural brasileira.

2 A BANTUNIZAÇÃO EM CONTEXTO

A Bantunização da nação Angola-Kongo é um movimento de recuperação dos vínculos com as cosmologias dos povos *Bantu*. Assim, esta também é uma forma de Reafricanização (ADINOLFI, 2013, p. 59). Contudo, na nossa ótica, existem movimentos de Bantunização correspondentes às experiências específicas vinculadas ao contexto de cada terreiro de descendência *Bantu*. Neste capítulo, nos debruçaremos sobre a experiência de Bantunização da *Inzo la Nzambi Ngana Kingongo*. Tata Walter de *Nkosi* foi o precursor deste movimento na *Ngana Kingongo*, desenvolvendo pesquisas sobre o idioma *Kimbundu* e culturas *Bantu*. Suas pesquisas foram motivadas pela sua percepção crítica quanto ao sincretismo entre as divindades africanas no candomblé.

No início de suas pesquisas, era comum acreditar que o Candomblé, como um todo, tratava-se de um culto a Orixás. Entretanto, *Tata Walter* notava que uma realidade diferente

se mostrava nos rituais internos¹⁴⁹. Ele percebia nas rezas e nas cantigas que divindades com outros nomes eram invocadas. Isso o sinalizava que as divindades da nação Angola-Kongo eram diferentes das cultuadas em outras nações de Candomblé.

A esta altura, ele havia percebido que esta forma de sincretismo tinha criado uma identidade nagocentrada¹⁵⁰ para o candomblé e uma desvinculação com os referenciais *Bantu*. Desta forma, ele começou a pesquisar informações que lhe permitissem acessar conhecimentos e respostas sobre estas diferenças. Seu objetivo era trazer à luz uma identidade autônoma para a nação Angola-Kongo no candomblé. Para ele, esta autonomia é impedida pelo sincretismo, pois as divindades de origem *Bantu* ficam condicionadas a serem “compreendidas” apenas através da comparação com Orixás ou *Voduns*.

Em virtude disso, ele iniciou uma pesquisa autônoma na Biblioteca Marcello Caetano, do Real Gabinete Português de Leitura, no final dos anos 1980, no Rio de Janeiro. Ele pôde ter acesso a etnografias sobre povos *Bantu* e pesquisas linguísticas sobre o idioma *Kimbundu*. Dentre os autores articulados pelo *Tata*, estão: Oscar Ribas, José Osório de Oliveira, H. Capelo e R. Ivens, Pe. Domingo Vieira Baião, Joaquim Dias Cordeiro da Matta, João Vicente Martins, Manoel Areia, José Redinha, dentre outros.

Em 1995, *Tata* Walter ministra o Curso de Idioma Kimbundu no Centro de Estudos da Cultura Afro-Americana (CECAM). Em seguida, passa a abrir turmas na *Ngana Kingongo* com o Curso de Cultura Bantu, o qual ministra até hoje. Neste curso, ele dialoga com os saberes tradicionais em suas pesquisas para apresentar as divindades cultuadas na nação Angola-Kongo. Dentre outros temas, há a presença da religiosidade *Bantu* no Brasil, origem dos povos *Bantu*, as

¹⁴⁹ Aqueles em que só pessoas iniciadas na tradição participam.

¹⁵⁰ Que tem como referência as cosmologias originárias da África Ocidental (Nigéria e Costa do Marfim); que se baseia na crença de que o candomblé é apenas um culto a Orixás e *Voduns*.

raízes e o sacerdócio na Angola-Kongo, além do estudo de gramática, alfabeto e vocabulário *Kimbundu*.

Na *Ngana Kingongo*, a Bantunização não é uma experiência que implica em romper com a genealogia da tradição baiana, muito menos modificar a liturgia, como em experiências de Reafricanização pesquisadas anteriormente (MELO, 2008). Nesta experiência, a Reafricanização, na forma de Bantunização, é um movimento que relaciona os saberes tradicionais da *ndanji*¹⁵¹ *Tumba Junsara*¹⁵² preservados por *Mam'etu Madozã* com as informações das pesquisas de *Tata* Walter de *Nkosi*, a fim de evidenciar a identidade autônoma da nação Angola-Kongo.

3 BANTUNIZAÇÃO E DESSINCRETIZAÇÃO: O RECENTRAMENTO DOS REFERENCIAIS

Evidenciar a identidade autônoma da nação Angola-Kongo significa reconhecer que esta nação é formada por tradições com cosmologias próprias. Para isso, a Bantunização implica em romper com o sincretismo¹⁵³ entre as divindades africanas dentro do candomblé, isto é, dessincretizá-las. Contudo, a dessincretização não se resume a diferenciar o Nkisi do Orixá apenas pelos nomes das divindades, ela nos faz perceber que, dentro do candomblé, coexistem cosmologias de povos africanos diferentes, logo, divindades distintas, como os Voduns, *Akixi* e *Minkisi*¹⁵⁴. Assim, ao dessincretizar as divindades africanas no candomblé, rompemos com a sua homogeneização nagocentrada.

O movimento de Bantunização passa a assumir formas de expressão na *Ngana Kingongo* e em outros terreiros do Rio

¹⁵¹ "Raiz" em *Kimbundu*. Expressa a ideia de família de santo e genealogia de uma das tradições litúrgicas da nação Angola-Kongo.

¹⁵² Terreiro de nação Angola-Kongo, fundado em 1918, por *Tata Kambambe* e *Tata Nlund'ia Mungongo*, em Santo Amaro da Purificação, Bahia. Ver ABETUMBA: <https://cutt.ly/0uY9a4O>.

¹⁵³ Adotamos este conceito na ótica de Abdias Nascimento (2017, p. 134).

¹⁵⁴ Plural de *Mukixi* em *Kimbundu* e *Nkisi* em *Kikongo*.

de Janeiro, principalmente quando as pessoas iniciadas na nação Angola-Kongo passam a se identificar como filhas de *Nkisi* ou *Mukixi*. Há de se saber que o Curso de Culturas Bantu, ministrado por *Tata* Walter de *Nkosi*, foi um dos grandes motivadores deste movimento no Rio de Janeiro. Contudo, este movimento não se reduz a modificar a nomenclatura das divindades. Ele recentra os referenciais histórico, cosmológico e linguístico das pessoas iniciadas. Assim, a Bantunização evidencia a identidade autônoma da nação Angola-Kongo, por recentrar os referenciais que constituem nossa identidade.

Como exemplo do recentramento dos referenciais histórico e geográfico, *Tata* Walter destaca, em seu curso, que a nação Angola-Kongo é descendente dos povos africanos conhecidos como *Bantu*. Povos que foram escravizados no Brasil, chegando no final do século XVI e início do XVII (LIBERATO, 2016). Chegada posterior aos traficados de Senegal, da zona do golfo de Benim, no século XVI – quando ainda havia escravidão indígena (KLEIN, 2018). Os *Bantu* ocupam a África Central, África Oriental, o sul da Etiópia e grande parte da África Austral (SILVA, 2013).

Tata Walter explica que a palavra *Bantu* significa “seres humanos”, sendo o plural de *Ntu* (“ser” ou “pessoa”), no idioma *Kikongo*. O termo *Bantu* foi utilizado para classificar um grupo de povos, em 1851, quando W.H.I. Black estabeleceu as bases para um estudo comparativo das línguas *Bantu*. Estes povos são formados por cerca de 500 subgrupos, com diferentes idiomas pertencentes a mesma subfamília linguística (MUNANGA, 1993, p. 28; SILVA, 2013, p. 43), o que pode explicar as similaridades entre *Kimbundu* e *Kikongo*, como o *Tata* chama nossa atenção. No Brasil, estes povos foram identificados como “nações”¹⁵⁵ Angola, Congo e Benguelas (LIBERATO, 2016, p. 25).

¹⁵⁵ No Brasil colonial, “nações” surge como um termo genérico referente às áreas de embarque, aos reinos e às cidades de onde as pessoas vinham. Muitas vezes, eram nomes incorporados por traficantes de escravizados.

No que se refere ao recentramento linguístico, *Tata* Walter evidencia a multiplicidade dentro da nação Angola-Kongo. Ele explica que nela, há influências de povos falantes do *Kimbundu* e do *Kikongo*, o que pode ser notado nas cantigas e nas divindades. O *Kikongo* é um grupo linguístico falado pelos Kongo, nos dois lados do baixo Zaire. O *Kimbundu* e o *Umbundu* são da família de línguas da Savana Ocidental, área mais ou menos da atual Angola, falados pelos *Mbundu* e *Ovimbundu* no interior de Luanda e Benguela (SLENES, 2018).

Além disso, *Tata* Walter multiplica no curso algumas informações de suas pesquisas sobre *Kimbundu*. Esta parte do curso se destina a compartilhar o alfabeto e regras gramaticais, além de demonstrar como o idioma foi perpetuado no vocabulário do terreiro. Ele narra que mesmo que suas mais velhas ancestrais não falassem o idioma ancestral – o *Kimbundu* –, havia alguma compreensão do idioma. Ele sobrevive na tradição oral, através da simbologia das divindades, na forma de saberes tradicionais. Sobre isso, o *Tata* recorda da *dijina*¹⁵⁶ de uma tia de santo: *Matuta ma Nvula*, “Nuvens de Chuva”, em *Kimbundu* (MAIA, 1964). Segundo ele, o significado tem a ver com a divindade da tia, pois ela era filha de *Hongolo*. Além disso, ele explica que a construção do nome está seguindo a estrutura gramatical do *Kimbundu*.

Este estudo também proporciona reconhecer a importância do *Kimbundu* na formação do Português falado no Brasil, fato também destacado por *Makota* Valdina (PINTO, 2013). Notemos que nosso idioma é formado por muitas palavras do *Kimbundu*, configurando contribuições linguísticas e socioculturais (CASTRO, 2014). Constatação que levou Lélia Gonzalez a afirmar que aqui no Brasil falamos o Pretoguês (GONZALEZ, 1984). Esta grande influência *Bantu* na língua e até mesmo em outras manifestações culturais brasileiras, deve-se ao fato de que a maioria dos africanos

Apenas no séc. XIX se ressemantiza como nação de Candomblé (FIGUEIREDO; ARAÚJO, 2013, p. 33).

¹⁵⁶ Nome iniciático.

traficados para o Brasil, das regiões *Bantu*, vieram da atual região de Angola, falantes do *Kimbundu*, *Kikongo* e *Umbundu* (LIBERATO, 2016). Não obstante, os falantes destes idiomas foram os mais afetados pelo comércio de escravizados, mesmo no fim do tráfico, pois, após 1830, 72% das pessoas traficadas pra o Brasil falava estes idiomas (SLENES, 2018).

Ao recentrar o referencial cosmológico, notamos que a concepção de *Nzambi*, como ser que tudo criou, é encontrada tanto na nação Angola-Kongo, como entre os povos *Bantu*. Assim, estes povos possuem proximidades culturais: linguísticas, cosmológicas e sociais, visto que em geral são sociedades matrilineares. Contudo, as formas de cultos aos espíritos (ancestrais ou da natureza) se diferenciam de região para região.

Em seu curso, *Tata* Walter ensina que as divindades da nação Angola-Kongo são denominadas *Akixi*¹⁵⁷ e outras, *Minkisi*¹⁵⁸. Ele explica que, no Brasil, também é comum se referir a estas divindades como *Mahamba*¹⁵⁹. *Mam'etu Madozã* ensina no terreiro que *Nkisi* e *Mukixi* são espíritos ancestrais muito antigos: como reis e rainhas, guerreiros e guerreiras, ferreiros, agricultores, parteiras, médicos de muitas especialidades, caçadores, pescadores, pastores, guardiões etc. A eles são atribuídas funções, como reger: as chuvas, a colheita, a saúde, a procriação, a gestação, o nascimento, a segurança, a guerra, a paz, a fartura, a prosperidade, a justiça, a sorte, a vitória, o intelecto, o caminho, dentre outras coisas. São espíritos que habitam nos elementos da natureza, como: a água, o fogo, a terra e o ar.

Na *Ngana Kingongo*, a Bantunização também se expressou com a adequação linguística, para o *Kimbundu*, dos nomes das divindades. Assim, o panteão da *Ngana Kingongo* é formado por: *Pambu Njila*, *Ngamba*, *Xauê*, *Ngangula*, *Hoxi Mukumbi*, *Nkosi*, *Mavambu*, *Mubidi*, *Katendê*, *Mpanzu*, *Mutakalambô*, *Mutakalambô Mbulu Ngunzu*, *Kabila*, *Nkongo*

¹⁵⁷ Plural de *Mukixi*, em *Kimbundu* (originárias de Angola).

¹⁵⁸ Plural de *Nkisi*, em *Kikongo* (originárias do Kongo).

¹⁵⁹ Plural de *Hamba*, "espírito" em *Kimbundu*.

Mbila, Nzazi, Luangu, Nvunji, Hongolô, Kavungu, Kingongo, Nsumbu, Ndundu, Kitembu, Teleku Mpensu, Ndanda Lunda, Kisimbi, Matamba, Mbambulu Semu, Kaiango, Kaiala, Samba Kalunga, Samba Nzundu, Samba ni Nambuá, Nkuk'etu, Kisanga, Nzumbá, Lembá Moxi/Muixi, Lembá ia Nganga, Lembá Fulama e Ngongá i'Umbanda.

Para os Cokwe, *Mukixi* é o nome de espíritos ancestrais ou da natureza, que podem ser encarnados em objetos, como máscaras, estatuetas etc. (MARQUES, 2006). *Makota* Valdina, grande difusora do filósofo Fu-Kiau, ensina que na tradição Kongo, a palavra *Nkisi* deriva de *kinsa*, que expressa “tomar conta”, “cuidar”, “curar”. Assim, *Nkisi* é remédio que cura (PINTO, 2013, p. 156). Nas palavras do filósofo Tiganá Santos (2019, p. 232): “*Nkisi* é aquele que toma conta, cuida de você, que lhe dá a vida”. Oscar Ribas nomeia os cultos angolanos de “espiritualismo negro”. Que seria “a crença nos espíritos, o culto aos antepassados e dos fenômenos da natureza” (RIBAS, 1989, p. 24). Em seu trabalho, podemos perceber muitas similaridades com o culto brasileiro, principalmente por ele se referir a um espiritualismo que não cultua os elementos naturais em si, mas os espíritos que habitam neles (RIBAS, 1989, p. 25). Além disso, ele exemplifica muitos espíritos angolanos que também são cultuados no Brasil, tais como: *Kabila, Lembá, Kisanga, Luangu, Nvunji, Kaiango e Mutakalambô*. Ribas menciona espíritos chamados de *Hamba*, mas também os encontramos na etnografia de Martins, os quais ele define como espíritos protetores e antepassados (RIBAS, 1993, p. 111).

É fundamental reconhecermos que as formas de culto a estes espíritos se modificam de África para o Brasil, devido à diáspora forçada pelo infame comércio escravagista. Com esta perspectiva, compreendemos que o candomblé é uma reelaboração de religiosidades africanas tradicionais (GIROTO, 1999). São reconstruções culturais das práticas ritualísticas e religiosas, condicionadas pela escravidão (FIGUEIREDO; ARAÚJO, 2013).

Desta forma, a desvinculação com os referenciais *Bantu* se deve principalmente ao epistemicídio gerado pela escravização e não apenas ao sincretismo. O epistemicídio é o “assassinato de perspectivas intelectuais que não estão dentro dos cânones europeus” (NOGUERA, 2013). Processo que se impôs sobre africanos escravizados – por meio da imposição da fé cristã e do idioma do colonizador – com destaque sobre os *Bantu* no Brasil, tendo em vista a dimensão da escravização destes povos.

A presença *Bantu* foi majoritária na escravidão brasileira, pois, nos quatro séculos, a população escravizada foi composta por 70% de africanos centro-ocidentais, 18% vindos do golfo do Benim e 6% de moçambiques (KLEIN, 2018). Assim, os *Bantu* corresponderam a 2/3 dos escravizados no Brasil (LIBERATO, 2016). A grande maioria vinha de Angola, no Centro Oeste da África, correspondendo a 75% dos desembarques, o que soma 3,656 milhões de pessoas (ALENCASTRO, 2018).

Com uma perspectiva mais ampla, veremos que os *Bantu* foram a metade de todos os africanos escravizados no comércio Atlântico, somando 6.237.242 pessoas. É importante notar que 3/4 dos africanos centro-ocidentais que saíram de África vieram para terras brasileiras (LIBERATO, 2016). O Brasil foi o destino de 4,8 milhões de africanos, entre 1500 e 1856. Globalmente, as importações brasileiras correspondem a 46% dos africanos escravizados no mundo. Além disso, fomos o país que mais escravizou povos de África nas Américas. Este cruel comércio perdurou de 1550 a 1850, mas apenas em 1888 a escravidão foi abolida – formal e juridicamente – no Brasil. Assim, todos os nossos ciclos econômicos (açúcar, ouro e café) derivaram do ciclo multissecular do trabalho de escravizados africanos (ALENCASTRO, 2018).

Em virtude disso, estes povos tiveram que inserir suas divindades a uma cosmovisão adaptada, a uma nova fauna, flora e simbologias para manter suas culturas vivas. Assim, o que conseguimos com a Bantunização é a recuperação dos

vínculos com as cosmologias *Bantu*, por meio do recentramento de nossos referenciais.

4 UNIÃO SEM HOMOGENEIZAÇÃO: O ENFRENTAMENTO AO RACISMO RELIGIOSO

Evidenciar as diferenças dentro do candomblé pode parecer arriscado, já que vivemos tempos tempestuosos, onde a união do povo de terreiro se mostra fundamental para enfrentar os impactos do racismo religioso. Entretanto, evidenciar as diferenças não é uma postura desavisada de nossa parte, pelo contrário, nossas diferenças são a expressão de nossa força.

A perseguição às religiosidades de matriz africana e a invasão aos nossos terreiros não são invenção do racismo contemporâneo. No período colonial, há registros policiais e inquisitoriais de perseguições ao chamado *Kalundu*, como o caso de Domingos Umbata. Um homem negro liberto, perseguido em 1646, na atual Ilhéus (BA), antiga capitania de São Jorge. Também temos registros da perseguição ao *Kalundu* de Mam'etu Luiza, "presa pela Santa Inquisição em 1741, ela foi levada para Lisboa onde foi interrogada, julgada e condenada, sumindo alguns anos depois sem deixar pistas" (FIGUEIREDO; ARAÚJO, 2013, p. 39). Posteriormente, pesquisas em História do Brasil, denunciam invasões de policiais a terreiros em 1785. Já no século XIX, há o registro de um candomblé, em uma localidade chamada Accú, sendo invadido e quase interdito pela polícia (REIS; SILVA, 1989, p. 52).

No passado, as perseguições e invasões eram institucionalizadas, pois tinham amparo da força policial e legitimidade concedida pelo Direito e pelo Estado. Como o Estado era oficialmente cristão, a igreja católica encontrava condições para demonizar as religiosidades de matriz africana¹⁶⁰, já que ela tinha o monopólio das práticas

¹⁶⁰ Esta demonização foi apoiada e "seguida da criminalização pelos códigos penais, da patologização pelos médicos e de denúncias pelos jornais" (PARÉS, 2018, p. 401).

religiosas (NASCIMENTO, 2017, p. 134). Com isso, até 1934 os cultos afro-brasileiros eram expressamente proibidos. Hoje, mesmo que a Constituição Cidadã, de 1988, tenha estabelecido a liberdade de culto e a laicidade do Estado nos artigos 5º e 19º, ainda existem perseguições às religiosidades de matriz africana e invasões a terreiros. Esta realidade pode ser observada nos dados divulgados pelo Balanço do Disque 100¹⁶¹, que registrou 2.722 casos de intolerância religiosa entre 2015 e o primeiro semestre de 2019. Segundo esta central de denúncias, as religiões de matriz africanas são as mais afetadas.

No decorrer do ano de 2018 e 2019, terreiros foram invadidos e depredados, Mães e Pais de Santo estiveram na mira da bala. Em alguns casos, sacerdotisas foram obrigadas a destruir o próprio sagrado, em outros, terreiros foram proibidos de funcionar. Estes e muitos outros casos foram reunidos no **Levantamento de casos de racismo e intolerância religiosa contra religiões de matriz africana-Brasil**, organizado pela ONG Criola, em parceria com o *Ilé Àse Omiojúàró*¹⁶². A diferença de hoje para o passado é que essas invasões e perseguições são capitaneadas por alguns grupos de traficantes¹⁶³, milicianos¹⁶⁴ e são incitadas por evangélicos que fazem mau uso da fé. Nesse sentido, podemos nos indagar sobre o que ampara e legitima práticas como estas, já que nem a polícia, o Direito ou o Estado autorizam a perseguição. Talvez, ainda não possamos ter a certeza do que gera amparo e legitimidade para esses casos, mas podemos ficar atentos para perceber o que cria condições para o racismo religioso se sentir à vontade para se manifestar.

Quanto a isso, fica evidente o perigo que existe no crescimento de políticos cristãos mal-intencionados, que violam a laicidade do Estado Democrático de Direito. Estes utilizam o aparato público para fazer com que valores cristãos

¹⁶¹ Disponível em: <https://cutt.ly/VuD8NCM>.

¹⁶² Disponível em: <https://cutt.ly/rufWvGc>.

¹⁶³ Ver G1 (17/07/2019). Disponível em: <https://cutt.ly/6uv3sNL>.

¹⁶⁴ Ver Brasil247 (28/08/2019). Disponível em: <https://cutt.ly/uuv31bY>.

sejam tratados como valores gerais para todo o Brasil. Como exemplo disso, vemos tentativas de sancionar leis que proibam sacrifícios animais, como prática religiosa¹⁶⁵. Por vezes, colocam em risco a laicidade do Estado, afirmando que o Brasil é um país cristão, que os cristãos são a maioria e que as minorias devem se curvar, como afirmou o atual presidente da república¹⁶⁶. Percebemos que esses ataques e perseguições são um reflexo de como o racismo religioso se sente à vontade para se manifestar, quando representantes do poder público vinculam o cristianismo ao Estado.

Além disso, devemos ficar atentos para o mau uso do direito à liberdade de culto, assegurado pelo artigo 5º da Constituição Federal. Algumas igrejas evangélicas¹⁶⁷ ainda adotam o racismo religioso para conquistar os corações de fiéis, demonizam as divindades africanas como se estivessem apenas apresentando um ponto de vista. Lançam mão das velhas práticas coloniais, descaracterizando e manipulando um direito constitucional, transformando seus púlpitos em espaços de discursos de ódio. Isto estimula seus fiéis a atacar terreiros e a promover uma verdadeira guerra santa, formando seus exércitos de cristo.

Estas incitações ao ódio, as invasões aos terreiros e a cristianização do Estado são práticas baseadas em ideologias racistas, que remontam os tempos da escravidão, em que a crença na superioridade branco-cristã ditava as regras da sociedade da época. Portanto, não se trata apenas de intolerar uma religião diferente ou de violar os direitos previstos pelos artigos 5º e 19º da C.F. São práticas discriminatórias e preconceituosas que, assim como na escravidão, inferiorizam tudo aquilo que pertence ao negro e a África. Nesse sentido, denominamos estas práticas como

¹⁶⁵ O sacrifício de animais em práticas religiosas já foi julgado constitucional pelo STF. Disponível em: <https://cutt.ly/5uvZUId>.

¹⁶⁶ Ver O Globo (16/02/2020). Disponível em: <https://cutt.ly/jufYtY0>. Ver também: <https://cutt.ly/KufAPE1>.

¹⁶⁷ Ver Revista Fórum (05/08/2019). Disponível em: <https://cutt.ly/Uuv0Aoe>.

racismo religioso. Há de se saber que o crime de racismo também se caracteriza pela discriminação ou preconceito de ordem religiosa, na Lei n.º 7.716 de 1989 da C.F.¹⁶⁸.

Mesmo quando não utilizamos o termo racismo religioso, a prática de intolerância religiosa não deixa de ser racismo. O Antropólogo Patrício Carneiro Araújo reflete sobre este tema e relata uma palestra do Jurista Hédio Silva Junior, em que isso pode ser compreendido. Na ocasião, o Jurista contou que um editor de livros, que publicava obras negando a existência do nazismo, foi julgado por crime de racismo pelo STF – o caso Ellwanger. Segundo o Jurista, o caso foi caracterizado como racismo por difundir ideias discriminatórias e preconceituosas. Assim, “devemos lembrar que, por interpretação do STF, discriminação religiosa é uma espécie de crime de racismo, portanto imprescritível e inafiançável” (ARAÚJO, 2017, p. 234).

Cabe lembrar que as lideranças católicas conservadoras¹⁶⁹ e evangélicas¹⁷⁰ – que demonizam as religiosidades de matriz africana – apoiam o atual presidente, que, por sua vez, defende a cristianização do Estado. Assim, o racismo religioso passa a atuar de forma institucional, gerando condições para as suas manifestações discriminatórias e preconceituosas. Consequentemente, vemos mais uma vez a ideologia da superioridade branco-cristã se perpetuar, na forma de racismo religioso.

Entretanto, não estamos de mãos atadas, pois o povo de terreiro tem se organizado contra o racismo religioso, seja dialogando com partidos políticos, seja por intermédio dos Movimentos Negros – principalmente – como aliados. Além disso, mesmo no passado, os terreiros também disputavam direitos no campo político, como na defesa do Candomblé do Accú, no século XIX. Tamanha foi a relevância da atuação política dos terreiros, que o Candomblé foi a instituição

¹⁶⁸ Disponível em: <https://cutt.ly/Huv9HOv>.

¹⁶⁹ Ver, Notícias Uol (08/04/2020). Disponível em: <https://cutt.ly/lufPzHj>.

¹⁷⁰ Ver Revista Fórum (05/06/2020). Disponível em: <https://cutt.ly/FufPLs5>.

central de representação e negociação dos negros da Bahia neste período (REIS; SILVA, 1989, p. 53).

Tata Walter conta que no passado havia poucos Candomblés. Assim, era comum que os terreiros se unissem, por exemplo, durante uma obrigação e que pessoas de nações diferentes recebessem cargos nos terreiros coirmãos. Essas formas de união entre os terreiros também foram um modo de garantir a existência dos candomblés, enfrentando as perseguições e o racismo religioso. Com isso, essas formas de união não geraram apenas o sincretismo – devido a união entre as nações –, elas desenvolveram uma sabedoria voltada para a resistência e significaram estratégias de fortalecimento para a perpetuação do Candomblé. Ao observarmos os tempos em que vivemos, parece sábio apostar na estratégia de união entre as nações.

Portanto, este capítulo procurou evidenciar as diferenças culturais no Candomblé, não para romper com a união estabelecida no passado. O que propomos é uma união que não gere homogeneização, mas que evidencie, respeite e valorize as multiplicidades culturais do Candomblé. Com esta perspectiva, notaremos que as nossas diferenças não são oposições, são potências e formas de agregar conhecimentos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Bantunização, portanto, é uma forma de evidenciar a autonomia da nação Angola-Kongo, pois traz à luz conhecimentos e intelectualidades dos *Bantu* quase aniquiladas pela escravidão. Notamos que este movimento também interessa a todo o Candomblé, na medida em que a dessincretização apresenta uma alternativa diante da homogeneização nagocentrada.

Entretanto, a contribuição da Bantunização transpassa o campo religioso e amplia nossa visão crítica sobre a formação linguística, sociocultural e histórica do Brasil. Este movimento é um chamamento à consciência crítica, pois nos leva a perceber que se hoje precisamos recuperar vínculos com cosmologias *Bantu*, é porque no passado a escravidão

tentou cortar esses vínculos, promovendo epistemicídios. Assim, a Bantunização consiste em um movimento de resistência, que faz da religiosidade uma forma de prática antirracista.

Desta forma, a união e a irmandade são valores que não podemos perder de vista no Candomblé, pois são técnicas de resistência que nos mantiveram existindo até hoje. Esta união é um imperativo dos nossos tempos, pois apenas com ela poderemos enfrentar o racismo religioso. Cabe ainda ressaltar que esta forma de racismo é chancelada pelo poder público e encontra bases em igrejas e grupos armados. Em virtude disto, é fundamental que a luta antirracista do Candomblé dispute e ocupe os espaços públicos da Política, não para criar hegemonia, mas para garantir os direitos constitucionais e assegurar a democracia.

Nossa intenção não é propor que o Candomblé se torne um partido político e nem que nossos terreiros sejam extensões de partidos, pois existem outras formas de se disputar o espaço público. Os Movimentos Negros são um exemplo de organização política que disputa o espaço público, promovendo políticas antirracistas, que resultaram nas Leis n.º 10.639/03, n.º 11.645/08, na criminalização do racismo ou mesmo a Lei de Cotas. Nossa reflexão aponta para a necessidade de participarmos dos espaços públicos de deliberação. Assim, poderemos construir políticas voltadas para o povo de terreiro, pautadas em diretrizes antirracistas e em defesa dos direitos da classe trabalhadora. Contudo, estas diretrizes só nos farão sentido quando desenvolvermos a consciência de que nossa religiosidade é fruto da resistência, da luta antirracista e da luta pela libertação do trabalho.

Que Nkosi nos dê a sabedoria da batalha e nos livre da ira da guerra. Pokó imoxi!

REFERÊNCIAS

ADINOLFI, Maria Paula Fernandes. A pluralização do campo Afro-religioso no Brasil e a emergência dos candomblés Kongo-Angola. *In: FIGUEIREDO, Janaína de (Org.). Nkisi na diáspora: raízes Bantu no Brasil.* São Paulo. Acubalin, 2013.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. África, números do tráfico atlântico. *In: SCHWARCZ, Lília. M.; GOMES, Flávio. Dicionário da escravidão e liberdade.* São Paulo: Cia das Letras, 2018.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre ataques e atabaques:** intolerância religiosa e racismo nas escolas. São Paulo: Archê Editora, 2017.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Marcas de africania nas américas, o exemplo do Brasil, **Revista Africanias.com**, Brasília, UNEB, n. 6, p. 1-14, 2014.

FIGUEIREDO, Janaína de. ARAÚJO; Patrício Carneiro. Nkisi na diáspora. *In: FIGUEIREDO, Janaína de. Nkisi na diáspora: raízes Bantu no Brasil.* São Paulo: Acubalin, 2013.

GIROTO, Ismael. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro.** São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, v. 1, p. 223-244, São Paulo, 1984.

KLEIN, Herbert S. Demografia da escravidão, *In: SCHWARCZ, Lília. M.; GOMES, Flávio. Dicionário da escravidão e liberdade.* São Paulo: Cia das Letras, 2018.

LIBERATO, Carlos; CANDIDO, Mariana P.; LOVEJOY, Paul; LA FRANCE, Renée Souloire. **Laços atlânticos:** África e africanos durante a era do comércio transatlântico de escravos. Luanda: Ministério da Cultura, Museu Nacional da Escravatura, 2016.

MAIA, Antônio da Silva. **Dicionário complementar; Português-Kimbundu-Kikongo:** línguas nativas do centro e norte de Angola. Cucujães: Editora Missões, 1964.

MARTINS, João Vicente. **Crenças, adivinhações e medicina tradicionais dos Tutchokwe do nordeste de Angola.** Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1993.

MARQUES, Ana Clara Guerra. As máscaras e dança cokwe na perspectiva de uma estética africana. **Via Atlântica**, n. 10, p. 151-166, 2006.

MELO, Aislan Vieira. Reafricanização e dessincretização do candomblé: movimentos de um mesmo processo. **Revista Antropológicas**, ano 12, v. 19, n. 2, p. 157-182, 2008.

MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo**: histórias, línguas, culturas e civilizações. São Paulo: Gaudí Editorial, 2012.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NOGUERA, Renato. A ética da serenidade: O caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. **Ensaios Filosóficos**, Rio de Janeiro, v. 7, p. 139-155, dez. 2013.

PARÉS, Luis Nicolau. Religiosidades, *In*: SCHWARCZ, Lília M.; GOMES, Flávio. **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Cia das Letras, 2018.

PINTO, Valdina. **Africanidade Bantu**: Resistência e identidade cultural nos terreiros de nação Angola. *In*: PINTO, Valdina. **Meu caminhar, meu viver**. Salvador: Sepromi, 2013.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravagista, Companhia das Letras, 1989.

RIBAS, Oscar. **Ilundu**: espíritos e ritos angolanos. Porto: União dos Escritores Angolanos; Luanda: Editora Contemporâneos, 1989.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana-dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SILVA, Dilma de Melo. África bantu: de que África estamos falando? *In*: FIGUEIREDO, Janaína de. **Nkisi na diáspora**: raízes Bantu no Brasil. São Paulo. Acubalin, 2013.

Diogo Melo, Luane Santos, Nathália Romeiro, Thayron Rangel (Org.).

SLENES, Robert W. Africanos centrais. *In*: SCHWARCZ, Lília M.; GOMES, Flávio. **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Cia das Letras, 2018.

KILOOMBO CONTEMPORÂNEO: *UNZÓ IA KISIMBI RIA MAZA NZAMBI*

Tássio Ferreira

1 **JAMBERESU: GIRANDO A GIRA**

A maioria das pesquisas nas ciências humanas acerca de *Kiloombos* converge para o fato de que a reunião de homens e mulheres fugidos/libertos/alforriados com terras herdadas, inaugura um espaço de resistência, luta e sobrevivência de muitos povos remanescentes do processo opressor escravagista no Brasil. Aliás, esta palavra "*Kiloombo*" aparece grafada aqui deste modo, como resistência pela língua *kikoongo*, da qual é originária a palavra – que quer dizer "agrupamento", e *kiloombola* quer dizer "nascido no *kiloombo*" – no processo de abasileiramento temos "quilombo". Buscando na etimologia da palavra, infiro que Ki, em *Kikoongo*, é um prefixo para aumentativo, já *loomba* é um verbo que quer dizer pedir, rezar, cultuar. Logo, *kiloomba*, ou *kiloombo*, seria um grande espaço de comunhão, onde seja possível congregar aspectos importantes sobre a cosmovisão Bantu: política, religiosidade, cultura, sociedade.

Para além de toda e qualquer discussão sobre a história e legitimidade dos *Kiloombos*, ou escrevendo à brasileira, quilombo, dedicarei-me a contar um pouco sobre o nosso jovem terreiro que vem assentando sua história em uma comunidade remanescente de *Kiloombo* em processo de reconhecimento: *Unzó ia Kisimbi ria Maza Nzambi*.

2 **KA – NZO – NDOMBE**

É da precariedade, da (re)existência que nasce a história dos quilombos. Uma tentativa de se rearranjar, refazer a vida, de ter liberdade para ser chamado simplesmente pelo seu nome de batismo africano.

A escolha dos nomes nos terreiros, por exemplo, é carregada de significados, de acordo com os caminhos espirituais que o/a iniciado/a tem. Em meu caso, minha *dijina*

é *Nseremi*. Segundo minha *Nengwa* Mãe Aurinha, este nome se relaciona à serenidade como as águas, como a noite. Para ela *Nsere* vem de sereno, e, mim (variação de sufixo iorubá) vem de água. *Nsere* + mim = sereno como as águas. Há outra leitura desta *dijina* que entende *Nsere* como oriundo de siré, que do ioruba quer dizer festa, celebração, alegria. Deste modo, uma leitura antagônica do meu nome seria “a alegria das águas”.

No *Unzó ia Kisimbi* é sempre uma expectativa do momento pós festa de iniciação. É o dia de conhecer o nome de batismo dado por mim, zelador, a partir do nome que o *Nkisi* traz durante o processo iniciático. Todos/as sentados no barracão para apresentar o novo membro da família àquela comunidade do terreiro e amigos, parentes de santo que ali permanecem. O coração do/da recém-iniciado/a palpita de emoção. Em tese, a partir daquele dia, entendemos que a pessoa morre para o mundo material para renascer no *Nkisi*. Neste processo de morte/vida, o nome também é alterado, a partir daquele instante o/a filho/a carrega com o seu nome a história de seu ancestral, de seu *Nkisi*, de seu terreiro, de sua nação. Ter uma *dijina* é uma reconexão de você com sua ancestralidade Bantu. É uma estratégia de preservação de uma comunidade. Este nome é conhecido por nós até os dias de hoje como *dijina* ou *rijina*. *Dijina* quer dizer ‘nome’ em *Kimbundu*; em *Kikoongo* a palavra ‘nome’ é grafada como *nkuumbu*. A propósito, somente entre os povos Bantu existem mais de 256 línguas faladas. Apesar de muitas variações, o que faz a aproximação destas línguas são pontos de contato encontrados em vários aspectos da estrutura linguística os quais circulam as línguas dentro do espectro dos Bantu. Sobre estas variações, não é demais recordar que os povos Bantu são as primeiras pessoas negras a aportarem no Brasil, sobretudo na Bahia:

Bantos foram os primeiros negros exportados em grande escala para a Bahia, e aqui deixaram de modo indelével os marcos de sua cultura. Na língua, na

religião, no folclore, nos hábitos, influíram poderosamente. O seu temperamento permitiu um processo de aculturação tão perfeito que quase desapareceram pela facilidade de integração (VIANNA FILHO, 1946, p. 60 *apud* VERGER, 2002, p. 29).

Verger (2002) esmiúça o ciclo de escravização África e Brasil, elucidando como se deu o processo. Ele acrescenta que foram justamente as trocas comerciais as responsáveis pelo fraturamento de diversas etnias pelo mundo, reagrupando pessoas negras, embaralhando costumes totalmente estranhos uns aos outros – digo isto, porque prevalece o imaginário de que as pessoas negras são todas iguais, com igualdade de cosmovisões, religiões, dentre outros.

De certo que o processo de colonização foi muito mais violento para nós, Bantu. As línguas africanas foram demonizadas pelos missionários católicos aqui aportados, sendo proibida a pronúncia delas. Sendo os Bantu os primeiros a chegarem, obviamente que a língua será a mais afetada com a interferência do português.

Durante certo tempo preferiu-se a vinda de pessoas negras de etnia Bantu, justamente pela capacidade de “adaptação” ao sistema escravagista. Os bantos falavam melhor o português, com mais facilidade, que os negros da Costa da Mina; o traço que separava os bantos dos sudaneses era que aqueles eram mais dóceis e capazes de se integrar e estes conservavam uma atitude de rebelião e de isolamento (VILHENA, 1901, p. 46 *apud* VERGER, 2002, p. 29).

Ressignifico aqui esta adaptação como resistência, sobrevivência, não como subserviência. Assim como aponta Vianna Filho (1946), nós, Bantu, também interferimos muito no processo de construção de uma identidade brasileira, em todos os aspectos, sobretudo linguísticos, os quais merecem uma profunda pesquisa. A invenção do candomblé é a prova mais consistente de registro de influência direta dos Bantu. Alguns pesquisadores apontam a palavra candomblé como uma adaptação de uma expressão *kikoongo*, ‘*Ka Nzo Ndombe*’:

Ka é um prefixo utilizado para o diminutivo, *Nzó* quer dizer casa, *ndombe* reunião de pessoas negras, teríamos como significado aproximado um espaço pequeno que reúne pessoas negras, ou ainda, pequena casa que reúne negros/as.

No processo de transmutação natural das línguas, no nosso abasileiramento teríamos “candomblé” utilizado pelas três nações que sobreviveram à diáspora: *Ketu* (iorubás), *Djeje* (daomenianos) e Angola (como representatividade dos povos Bantu). Não só o conceito inicial é marca principal de legado dos Bantu no aspecto religioso. A palavra *nsaba* (folha) é amplamente utilizada pelas três nações, incluindo aqui a Umbanda (em alguma medida), digo isto porque a folha é uma condição para que os cultos afro-brasileiros aconteçam.

Dizem as bocas por aí que foram os povos originários do Brasil responsáveis pela aproximação dos Bantu com o território brasileiro, no sentido de orientação sobre a mata, rios, pedreiras, e no entendimento das folhas que aqui existiam. Sem esta aproximação com os povos originários seria difícil sustentar a vida e o culto religioso aqui. Com isto, os Bantu ressignificaram as *nsabas* brasileiras no seu culto. Todavia, no Brasil há muita semelhança climática e de flora, o que facilitou bastante encontrar muitas espécies de plantas idênticas às que eles estavam acostumados a utilizar em África.

Há ainda outros elementos importantes, como a utilização do *Nkisi Pemba*, aquele que escolheu virar um pó para nos curar. Em poucos segundos *Pemba* corre em nosso sangue, nos fortificando, preparando para novas jornadas desafiadoras como a própria expansão dos Bantu, rememorado por Alberto da Costa e Silva (2006), em seu livro *A enxada e a lança: a África antes dos Portugueses*:

À medida que aumentavam em número, os probantos foram avançando para leste e para oeste, ao longo da fimbria setentrional da floresta. Assim chegaram à boca do rio Zaire, que atravessaram junto ao mar. Assim, ao semicircular a selva,

atingiram os lagos Alberto, Eduardo ou *Ruero*, *Quivu* e Tanganica. Houve quem imitasse os rios, florestas adentro, e baixasse, digamos, pelo *Sanga* e o *Ubangui* até o *Zaire*, e por este, até a região de Kinshasa. Seriam apenas, por esta via, setecentos quilômetros de um ponto a outro, distância que hábeis canoeiros, em longas pirogas escavadas nos troncos das grandes árvores, podiam perfeitamente transpor. Do eixo do Zaire, começaram a subir os afluentes da outra banda, o *Cuango*, o *Quilu*, o *Cassai*, o *Lulua*. E a galgar, contra a corrente, o próprio *Zaire*, até o alto *Lualaba*, nos confins de Chaba (SILVA, 2006, p. 213-214).

Silva recria esta migração com detalhes, nos fazendo compreender como se deu este processo de desbravamento do território em busca de terras férteis e de boa morada. Obviamente que não foi simples, durando todo o processo cerca de três milênios. Nos 1000 a.C., os Bantu partem de uma região próxima aos rios Benue-Cross, na Nigéria, indo até a Zâmbia. No segundo milênio a.C. eles saem de Zâmbia e ganham as florestas tropicais da África Central – configurando a primeira fase da expansão. Cerca de 1000 anos depois, eles partem para a região das savanas na região da África austral e oriental – este foi o período mais rápido.

A última fase é marcada pela chegada até o sul do continente na região do Zimbábue e África do Sul, onde firmaram seu primeiro grande império, dominando exportação de ferro, ouro, cobre, marfim, pedras preciosas e utensílios de ferro aos árabes da Costa do Swahili. Nestes deslocamentos, o ferro é descoberto (não se sabe exatamente o período), algo que altera sensivelmente a possibilidade de expansão dos povos, assim como a reinvenção das línguas, os modos de existência, de acordo com o território ocupado. Isto explica a capacidade de resistência e reinvenção territorial dos Bantu às condições de

vida, aspecto relativamente importante no processo de colonização na Bahia, evidenciando preferência dos traficantes pelos Bantu.

Povos extremamente territorialistas em sua expansão, firmavam um pedaço de bambu no chão com um tecido branco amarrado ao topo ultrapassando a copa das árvores. Esta “bandeira” estava relacionada à demarcação de terra naquele instante, bem como a origem do culto ao *Nkisi Kitembo*. Ao soprar dos ventos, *Kitembo* conduziria os povos nômades para terras férteis, indicando um lugar com o mover do tecido. Para onde a bandeira apontasse, ali teria comida, terras férteis e boas condições de vida.

Não obstante, os terreiros de candomblé de Angola todos eles cultuam o *Nkisi Tempo*, ou *Kitembo*, ou *Kitempo*, como o patrono de nossa nação. *Kitempo* guia seu povo pela vida, pelos caminhos materiais e espirituais. Sua bandeira representa que ali está reunida uma comunidade Bantu. Muitas pessoas confundem a bandeira branca como sinônimo de paz. Não é. A paz é uma premissa e ensinamento basilar de nossos *Minkisi*. Sua representação não se faz necessária, porque é uma condição para o culto existir.

A capacidade de adaptação a novos territórios já foi aqui apontada como especificidade destes povos. Presumo que esta habilidade será importantíssima para a criação dos *kiloombos*, iniciando suas atividades em busca de mata virgem, em locais afastados, para dificultar o acesso do colonizador. Pelo próprio nome que chega até a contemporaneidade, creio ser esta reinvenção de modos de existência em uma ação que parte dos Bantu, inicialmente na Bahia. Certamente, este é outro caminho profundo que merece pesquisa atenciosa.

3 KILOOMBO: RESISTÊNCIA, [RE]INVENÇÃO E [RE]LIGAÇÃO

O *kiloombo* é a reinvenção de África. A possibilidade de reintegrar sua identidade, ainda que esta esteja aos cacos, perdida entre o solo de origem, as águas da *Kalunga* e as

terras dos povos originários. Muito mais que aglutinar pessoas negras em busca de liberdade, o *kilombo* é o exercício da cosmovisão africana, de poder pensar em outra lógica, de agir por estratégias pessoais em um sistema político já conhecido. Este *kilombo* que eu relato não está contido apenas na luta de Zumbi e projeção de mais espaço de resistência negra no Brasil. Eu considero os terreiros aqui plantados (no Brasil) como *kilombos*. E podemos pensar nestes terreiros enquanto entidades com sede fixa ou nômade, ou até mesmo sem uma sede definida.

Muitas iniciações, contam as bocas dos mais velhos, aconteciam no mato sem um espaço físico construído, para que não deixassem vestígios. Não só por isto, segundo meu *Taata dya Nkisi Mukalesimbi* (nome civil Alex Paulilo, sacerdote que atualmente zela por *Kisimbi*), quando este esteve em África, mais especificamente em Angola, foi buscar aldeias que ainda preservam o culto aos *Minkisi*. Lá, no ano de 2010, ele viu a iniciação acontecer em três dias, no mato, sem a configuração do candomblé que hoje conhecemos no Brasil. Houve registros de construções, casas dentro do mato, bem escondidas, que foram responsáveis pela reinvenção do culto, organizando o candomblé como hoje conhecemos.

Terreiro ou roça, assim ganha este apelido no contexto do abasileiramento, por preservar a natureza rural, seja na extensão dos terrenos de reserva de Mata Atlântica fechada, ou mesmo pela localização distanciada da civilização colonizadora. Infelizmente, na contemporaneidade, estes espaços de preservação da natureza foram tomados pelas construções, grandes empresas, dividindo espaço com prédios, casas, comércios, insistindo no culto ao sagrado, tendo que se esforçar muito para ter acesso às folhas, ao rio, ao mar, às pedreiras. Tomaram das pessoas negras seu espaço de plenitude, espaço em que a força era renovada, que as doenças eram curadas, retiraram dos pretos e pretas o seu (re)território, como bem lembra Antônio Bispo dos Santos:

[...] os colonizadores sentiam-se, tanto num caso quanto no outro, ameaçados

pela força e sabedoria da cosmovisão politeísta na elaboração dos saberes que organizavam as diversas formas de vida e de resistência dessas comunidades, expressas na sua relação com os elementos da natureza que fortalece essas populações no embate contra a colonização (SANTOS, 2019, p. 49).

O racismo vai se enraizando no Brasil de forma complexa, e na contemporaneidade, vai se refinando, nutrindo-se de sutilezas, mas nunca perdendo de vista seu ideal de apagamento da pessoa negra. A constituição cidadã (1988) vai ser importantíssima para minimizar a perseguição declarada, cujo sistema autorizava pessoas brancas a construir seus códigos de poder de modo personalizado. Obviamente que por alegações das mais variadas, sobretudo sustentadas pelo argumento de práticas religiosas satânicas, alheias ao catolicismo, que veio com missão de civilizar os povos que aqui estavam. Com isto, os missionários aqui alocados disseminavam para os senhores de engenho e demais membros da dita sociedade oficial, a ideia de que o culto africano reverenciava o diabo, que por sinal nunca habitou o imaginário dos africanos e seus descendentes.

Ficou a cargo da polícia, anos mais tarde, a perseguição aos povos do candomblé, fechando terreiros, confiscando artefatos sagrados, inclusive levando presos muitos sacerdotes. Há relatos de mães de santo irem presas incorporadas pelos seus Orixás, *Minkisi* ou *Voduns*. Não obstante, o ódio contra as religiões de matriz africana ainda lateja em todo o território brasileiro – ganhando proporções e afiliações com facções criminosas no Rio de Janeiro, por exemplo, as quais obrigam os/as sacerdotes a destruírem os assentamentos dos santos nos terreiros, justificando as suas atitudes como ordem de “Jesus”.

Esta constituição, também conhecida como a “constituição cidadã”, trouxe em seu bojo diversos dispositivos que apontam para a necessidade de resguardar a

pluralidade étnica e a diversidade cultural da população brasileira, incluindo os artigos 215 e 216. Na luta pelo reconhecimento de sua ancestralidade e direitos culturais, os quilombolas também podem contar com a Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que aponta para o direito ao retorno e à diversidade cultural (SANTOS, 2015).

O professor Richard Santos nos rememora que em 1988 é a primeira vez que a palavra “quilombo” consta em um documento oficial do Brasil, sem carregar consigo o sentido da desgraça e ameaça para o colonizador. As maiorias minorizadas brasileiras sabem que esta diversidade foi ignorada ao longo do tempo. Os territórios dos povos originários e quilombolas foram entregues à própria sorte dos seus ancestrais, não podendo contar com políticas públicas que garantissem dignidade. Oficialmente cedendo às pressões das mais diversas, a lei áurea (1888) finaliza o processo oficioso de escravidão do Brasil, mas a sociedade branca não sabia o que fazer com uma população de maioria negra sem moradia, sem amparo, relegados à própria sorte.

Curiosamente o município de localização do terreiro de Kisimbi, Simões Filho, abriga pelo menos três *kilombos*, hoje oficializados, os quais resistiram bravamente produzindo arte, cultura, economia e história – são eles (e seus anos de reconhecimento): Quilombo de Pitanga de Palmares (2008), Quilombo do Dandá (2006), Quilombo de Rio de Macacos (2011). Ambas as regiões sofrem com precariedades de infraestrutura, saneamento básico, educação, saúde e reconhecimento social que sirvam como suporte para a integração dessas comunidades. Além disto, lutam contra a especulação imobiliária, partindo muitas vezes para o enfrentamento físico, como é o caso do *kilombo* de Rio dos Macacos, que travou onze anos uma batalha judicial severa com a Marinha Brasileira (judicialmente finalizada recentemente, no 28 de julho de 2020, com o documento de posse da terra).

Simões Filho é um município com larga arrecadação fiscal, porque possui em seu território grandes indústrias com atuação nacional (assinalando aqui o Centro Industrial de Aratu [CIA], como um dos mais importantes polos industriais do Estado), que em contrapartida vem degradando a natureza desmedidamente, sem nenhum retorno para os primeiros habitantes do território, e nem mesmo criando atividades de ordem educacional, profissionalizante ou cultural, que interajam com as muitas comunidades.

Esta característica, aliada ao sucateamento da educação e cultura no município, abrem precedente para o alargamento da violência no território. Segundo o “mapa da violência”, até 2014 Simões Filho possuía o índice de 127,670 mortes por armas de fogo para cada 100 mil habitantes, ocupando o *ranking* de segundo lugar no grupo das mais violentas cidades do país.

A despeito do Município de Simões Filho, região metropolitana de Salvador, segundo o *site* do IBGE com população em 2018 estimada em 132906 pessoas, tem sua história marcada pelo pertencimento de suas terras ao recôncavo baiano desde o século XVII, obviamente que ali se instalaram engenhos de monocultura. Seu nome homenageia o repórter e criador do Jornal A Tarde, Ernesto Simões Filho.

Na luta da população em 1973 regulamentada através da criação de uma lei federal, Simões Filho passa a ser considerada região metropolitana de Salvador – obviamente que o interesse do governo se amplia, quando o CIA é instalado, movimentando consideravelmente a economia do lugar. Além do polo industrial, este município movimenta a economia com uma produção agropecuária de baixa representatividade, no plantio de banana, manga, pimenta do reino, goiaba, bovinos, suínos e ovinos, segundo afirma o *site wikipedia*.

Retomando os fios da trança, toda a discussão anterior era fundamental para que chegássemos ao *Unzó ia Kisimbi ria Maza Nzambi*, em sua tradução do *Kikoongo* significa “Casa da fonte das águas puras de Deus”. Este lugar que representa

para mim o *kilombo* contemporâneo. O lugar onde a minha existência Bantu pode viver livremente. Ambiente de natureza preservada, o terreiro tem aproximadamente 10 mil metros quadrados de mata fechada, situado ao lado de uma pedreira, sendo cortado por uma veia do Rio Joanes (segundo contam os membros da comunidade) – trunfo de Kisimbi, sua morada. Somente quando estou dentro do terreiro a vida lá fora ganha outra dimensão.

Sinto-me guardado, protegido contra qualquer coisa. Sinto que minha inteligência aumenta, expande-se, porque minha conexão com outras forças é ativada. Ali dentro outra lógica de vida é experienciada. Nossos nomes são outros, nosso tempo segue à vontade e flexão do *Nkisi*. Tudo se comunica com todos a qualquer momento. Os mais velhos sempre dizem que nem mesmo uma colher caída no chão deve ser pega sem perguntar se pode. Nada está ali por acaso. Cada folha que cai do pé tem a permissão do sopro do vento. É preciso perguntar antes de agir.

A perspectiva africana do terreiro, ao contrário, não surgiu para excluir os parceiros do jogo (brancos, mestiços etc.) nem para rejeitar a paisagem local, mas para permitir a prática de uma cosmovisão exilada. A cultura não se fazia aí como efeito de demonstração, mas uma reconstrução vitalista para ensejar uma continuidade geradora de identidade. (SODRÉ, 1988, p. 54).

Ainda que com tantos preceitos no relacionamento com este espaço, ali somos livres, não existe diferença de condição sexual, visão política, condição financeira e até mesmo religiosa. Todas as pessoas ali estão para a comunhão com o *Nkisi*, portanto o *mntu* (a pessoa) tem ali um sentido de equidade de lugar na sociedade.

O candomblé é um microcosmos africano dentro do macrocosmo brasileiro. É uma África reinventada e recriada a partir das contingências brasileiras, e no Brasil, recriada a partir das diferenças regionais. Caleidoscópio de mundos, o candomblé concilia magia e ciência, masculino e feminino, estrutura e singularidade. (OLIVEIRA, 2007, p. 2).

Amparamos, damos socorro até mesmo para quem não tem crença no axé. O terreiro de candomblé é hospital, é escola, é celeiro cultural e artístico, é centro profissionalizante, é lugar de terapias, é, principalmente, o lugar de fé, de acreditar que forças maiores podem realizar aquilo que a materialidade não dá conta – se for da vontade de *Nzambi*, o deus criador para os Bantu.

Quando chego à porteira do terreiro pego um caneco que fica em cima de um porão de barro caiado de branco ao lado do portão de entrada. Com o caneco pego água no porão. Giro três vezes sob minha cabeça e despacho a água na porta. Assim, qualquer energia negativa que me acompanhou no caminho até o terreiro, sairá com a força da água.

Ao cruzar a porteira, olho para o céu e vejo outra atmosfera: o sol, as árvores, o chão parece que tudo é diferente dos outros lugares. Eu me arrepio sempre que converso com Sr. Tranca Porteira, um *nzila* plantado na porta do terreiro para tomar conta de qualquer malefício que possa adentrar ali. Sigo conversando com os demais guardiões: Sr. Mangueira, Pomba Gira Pimentinha, Dama da Noite, Sr. 7 facadas, Sr. Veludo e todos os moradores e moradoras da casa de *Nzila*.

Ao lado, há outra casa onde moram os *nzila* dos filhos e filhas de santo do terreiro. Nunca me esqueço de saudar Sr. Boca da Meia Noite e todos os exus, todas as padilhas, pomba giras que ali se recarregam de *nguunzu*. Descanso um pouco, esfrio o sangue, como falam as bocas dos/das mais velhos/as, tomo um pouco d'água e sigo para a maionga para tomar meu

banho. A roupa é trocada, dando lugar à vestimenta específica para o culto. De posse de minhas misangas, primeiro sigo para “cruzar a roça”, conversando, pedindo à benção a todas as casas de todos os *Minkisi* que possuem uma casa física no terreiro: *Nkosi*, *Mutakalambô*, *Kaiala*, *Matamba*, *Kitempo*, *Hongolo*, *Kavungu*, *Katendê*, *Nzumbarandá*, *Caboclos*, *Lemba* e, no barracão, finalizo, saudando a *cumeeira*.

Nesta terra sagrada a minha resistência se amplia, porque estou amparado por forças diversas, e todas elas partem de um dos elementos sagrados: terra, fogo, água e ar. As potencialidades destas forças cósmicas criam um campo expandido em que o terreiro se torna interposto ancestral e cultural, porque dentro dele todo conhecimento é passível de discussão, alargando o conhecimento dos membros pela experiência. É interposto ancestral, porque nenhuma casa de candomblé congrega apenas a espiritualidade condizente com sua nação ou raiz africana. Ao se tocar um barravento, ou um *alujá*, não importa sua nação, o *nkisi*, *vodum* ou orixá vai responder, vai se fazer presente no terreiro, em respeito àquela nação. É como se os terreiros acessassem neste instante o ancestral preto, de forma geral, e estes ancestrais se sentem motivados a estarem em qualquer celebração onde haja exaltação da cosmovisão negro-africana.

Lembro bem quando trouxe a perspectiva do *Ubuntu*, um dos aspectos da filosofia dos povos Bantu, em um momento após a realização de um *batula*, cerimônia secreta de sacrifício ritual ao *Nkisi*. Com todos juntos na varanda da cozinha, falei da união dos povos Bantu, falei do Baobá como árvore de congregação e resolução de problemas em comunidades tradicionais Bantu. Com isto, muitos conheceram a epistemologia *Ubuntu* naquele instante. Passado algum tempo, eu ouvi este termo sendo usado de inúmeras formas, mas sem a profundidade que a reflexão pede. Foi o instante em que eu e *Nkasulé* (nome civil: Jorge Rafael Guilherme de Santana), o *Kambandu* mais velho da casa (carrega o posto de *Taata Nganga Kisaba*, aquele que detém os mistérios dos encantamentos pelas folhas e sementes, o

encantador da terra) e também meu pai biológico, decidimos escrever sobre o *Ubuntu* e trazer para a sessão de Mesa Branca.

Esta reunião é feita mensalmente, funcionando metodologicamente com dois momentos: uma parte de iniciação sobre estudos diversos a respeito da espiritualidade em geral, sem perder de vista valores e necessidades da cosmovisão Bantu; num segundo momento os caboclos vêm a Terra para conversar com as pessoas, aconselhar, limpar o ambiente espiritualmente, curar, dar recados, dentre outras muitas possibilidades de trabalhos espirituais. Com isto, reflito agora sobre a casa de candomblé como esta possibilidade do entrecruzamento de culturas, em perspectivas materiais e espirituais.

O terreiro é escola, em seu sentido mais ampliado, que possibilita o pertencimento, a autonomia e protagonismo para as pessoas de axé. Eu convivi e convivo com mulheres que a partir do axé, criaram sua independência financeira, seja costurando para santo, seja vendendo acarajé, seja fazendo paramentas para *Nkisi*, ou até mesmo sobrevivendo através de consultas espirituais, trabalhos, limpezas etc. O terreiro antepara uma formação “não diplomada”, que garante, do ponto de vista da sociedade geral, profissionalização, escolarização, produção de pesquisa e conhecimento que circula.

Das comunidades quilombolas, Abdias Nascimento me faz pensar que surgem outros grupos sociais negrodescendentes, os quais encontram nestes outros aldeamentos, alicerces para outros níveis de resistência, ampliando o sentido de *kilombo* contemporâneo:

O quilombismo se associava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio das florestas de difícil acesso, facilitando sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também podiam assumir modelos de organização permitidas ou toleradas,

frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante em sua sustentação. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba e gafieiras, foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante (NASCIMENTO, 2009, p. 203).

Esta reflexão complexa sobre os subterfúgios de resistir para a plena liberdade, Abdias Nascimento chama de quilombismo. Muito mais do que uma prática, são instituições consolidadas, com complexos projetos sociais importantes por virar os olhos para o afrodescendente que vive a opressão, a escravidão na contemporaneidade.

Na Bahia os exemplos são tantos que fogem ao meu domínio. Destacaria os blocos afro, com as suas sedes que promovem ações em diversos âmbitos, os grupos de capoeira, que têm alcance mundial em sua expansão países afora ensinando aos demais humanos como o povo negro aprende e ensina. Ainda na Bahia temos alguns grupos de dança (destaque para o Balé Folclórico da Bahia, conhecido mundialmente), de teatro (destaque para o Bando de Teatro Olodum, pioneiro no discurso cênico potente e politizado), associações de pescadores, marisqueiras, baianas de acarajé, Federação Nacional do Culto Afro-brasileiro na Bahia [FENACAB], e muitas outras frentes de resistência.

4 PAÓ

Parece que a universidade brasileira, de forma geral, tem empretecido a duras penas, com a inserção de políticas públicas reparadoras, alterando a paisagem acadêmica. Este movimento tem desestabilizado os docentes acomodados com sua formação quase sempre eurocêntrica, porque os/as estudantes negros/as sentem a necessidade de se verem representados em suas formações gerais. Este movimento de decolonizar as práticas docentes universitárias desejam ampliar as perspectivas interepistêmicas e inserir o conhecimento produzido pelas comunidades tradicionais, justaposto ao eleito como oficial pela universidade; fato que tem transformado este espaço em agregador de valores para a comunidade negrodescendente no Brasil, exercitando princípios do quilombismo, posto, entre outros, por Abdias Nascimento.

Por fim, registram-se aqui algumas tímidas iniciativas sociais da Associação Cultural e Religiosa Kianda, criada pelo *Unzó ia Kisimbi* no ano de 2017, com estatuto pronto, porém ainda não registrado até o presente momento. Esta associação é uma tentativa de ampliação das práticas do quilombismo, promovendo para a comunidade de Cova da Gia, mais especificamente da Rua Maringá e Rua da Mangueira, oficinas de arte (teatro, dança, produção escrita, visual e sonora), artesanato (a partir do trabalho de algumas filhas do terreiro), culinária, assistência social (com o trabalho da Kota Gabriela) e jurídica (com o auxílio de advogados parceiros do terreiro), dentre outras atividades que proporcionem o protagonismo dos membros da comunidade e inserção profissional social, visando também a independência financeira. *Kianda* vem de sereia, em *Kikoongo*. Esta associação pretende trazer uma reflexão crítica a partir da cosmovisão Bantu em todos os âmbitos de trabalho, inundando os possíveis participantes de reflexões sobre a identidade, território e encontro de seu lugar na diáspora.

REFERÊNCIAS

MACHADO, Vanda. **Pele da Cor da Noite**. Salvador: EDUFBA, 2017.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do histórico-cultural da população afro-brasileira. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da Ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007.

SANTOS, Richard. Identidade Guerreira: luta e resistência nos quilombos contemporâneos. **Revista África e Africanidades**, ano 7, n. 19, p. [1-11] abr. 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília: Ayô, 2019.

SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a lança**: a África antes dos portugueses. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de todos os santos**: do século XVII ao XIX. Salvador: Corrupio, 2002.

Diogo Melo, Luane Santos, Nathália Romeiro, Thayron Rangel (Org.).

A REPRESENTAÇÃO DO PROFANO NO REGISTRO DO CÍRIO COMO PATRIMÔNIO IMATERIAL BRASILEIRO: O CASO DO AUTO DO CÍRIO EM BELÉM/PA

Nicolle Manuelle Bahia Bittencourt
Hamilton Vieira de Oliveira

Menino, acorda e vem olhar
Que o sol não tarda em levantar
Vem ver Belém que começa a festejar
Outros outubros tu verás
E outubros guardam histórias
Ver o peso quando for a hora.
(Cf. Círios, letra de Vital Lima e Marco
Aurélio. CD Canto vital, Belém, Basa, s/d.)

1 INTRODUÇÃO

O Círio de Nazaré é uma celebração em homenagem à Nossa Senhora de Nazaré, e é envolta de várias procissões e com vários diferentes exemplos de apoio e participação da população paraense, principalmente na festividade que ocorre na cidade de Belém durante o mês de outubro. Teve o seu registro como Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro realizado através do estreante Decreto-Lei n.º 3.551/2000 e da metodologia de pesquisa para produção de conhecimento sobre Patrimônio Cultural Imaterial e Material no Brasil, denominado de Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) e criado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

A importância do INRC e do registro do Patrimônio Imaterial está em reconhecer as diferentes formas de ser, existir, lembrar e viver em sociedade. Conhecer através dos olhos dos grupos sociais sua vivência e seus processos de identidade e valorização de símbolos e significados. “As pessoas de cada grupo social compartilham histórias e memórias coletivas, visões de mundo e modos de organização

social próprios.” (IPHAN, 2012, p. 7). A religião e suas diferentes formas acabam fazendo parte ou afetando de alguma forma a organização de um grupo social, explicitando assim a relação entre sagrado e profano, além da própria representação imposta a estes como parte da vida em sociedade. Em Belém, durante o mês do Círio, há vários tipos de celebrações que são popularmente vistas como sagradas e aquelas que são vistas como profanas. A linha entre cada uma é tênue. No presente capítulo, o foco é uma dessas celebrações que recebem essa visão de profana: o Auto do Círio.

O cortejo em formato de Teatro de Rua é um Projeto de Extensão realizado por professores da Universidade Federal do Pará desde 1993 e, anualmente, atrai um público de 60.000 pessoas além de envolver um corpo de aproximadamente 350 artistas voluntários. O objetivo desta pesquisa é apresentar as reflexões trazidas na elaboração da dissertação “O Fluxo e a Representação da informação no Inventário Nacional de Referências Culturais: o caso do Auto do Círio e o registro do Círio como Patrimônio Cultural Imaterial em Belém/PA.”, que tem como foco a representação do Auto do Círio como celebração profana, identificada no processo de registro do Círio realizado pelo IPHAN em 2004.

2 O QUE É O CÍRIO?

No Dossiê publicado pelo IPHAN em 2006, a origem do Círio de Nazaré na cidade de Belém é repleta de mitos ou lendas que se entrelaçam aos fatos históricos. O que torna a missão de separar o mito da histórica documentada difícil; porém é possível denotar a chegada da devoção à Virgem de Nazaré em Belém a partir de outra localidade no estado do Pará: a cidade de Vigia (IPHAN, 2006, p. 11).

Para Rocque (2014), a origem do Círio de Nazaré, mesmo depois de séculos de realização, ainda não pode ser considerada com um assunto esgotado. Apesar do quão já se escreveu sobre o achado da imagem da santa ou sobre como

era Plácido ou até mesmo sobre as transformações que ocorreram na procissão ao decorrer dos anos.

De acordo com um relato de Plácido José trazido pelo autor como um dos mais fidedignos ao considerar sua fonte sendo um manuscrito feito por Dom João Evangelista, 5º Bispo do Pará. Rocque (2014) traz então o que fora contado por Plácido 72 anos depois do encontro com a imagem de Nossa Senhora de Nazaré ao bispo:

Em fins de outubro de 1700, no igarapé Murutucu, a poucos passos ao sul da Estrada do Utinga, onde bebia o seu gado, Plácido encontrou a pequenina imagem, desfigurada pelas intempéries, sobre umas pedras lodosas. Não admitiu nenhum milagre nesse achado: como o igarapé atravessava a estrada, os caminhantes tinham ali, por hábito, matarem a sede; e ela bem poderia ter sido perdida por um desses caminhantes. (ROCQUE, 2014, p. 30).

Em uma versão mais popular mostrada pelo autor, a imagem teria sido encontrada intacta por um caçador, vestida com um manto de seda brilhante, sem marcas de intempéries. Na manhã posterior ao encontro, a imagem havia sumido da casa de Plácido que a encontrou no mesmo lugar do dia anterior. A imagem encontrada por Plácido trazia em si traços portugueses, sendo igual a imagem que é venerada na vila de Nazaré em Portugal. “Sem dúvida fora trazida de Portugal pelos jesuítas que, na então vila de Vigia, deram início à veneração antes que Plácido encontrasse a imagem.” (ROCQUE, 2014, p. 32).

Plácido, vendo que a imagem sempre retornaria ao ponto de onde fora encontrada, atendeu aos desejos da santa e construiu uma pequena ermida para abrigá-la (IPHAN, 2006, p. 13). E assim, ano após ano, a devoção mariana se expandia na cidade de Belém, indo de algumas dezenas de pessoas até

milhões de pessoas em 2019. No Dossiê Círio, traz-se também que o Círio vai além de um fenômeno religioso e que pode ser observado por diversos pontos de vista como o estético, o turístico, o cultural, o sociológico, entre muitos outros.

Ramos (2018) traça as aparições de Nossa Senhora de Nazaré, tendo o foco na cidade em Belém, através da análise de certos elementos simbólicos do referido fenômeno nazareno e o diálogo desta simbologia com a cultura paraense, seguindo seus desdobramentos em sentidos religiosos e sociais. De acordo com o autor, todo fenômeno religioso possui uma história e uma morfologia, e que a fama e a duração de uma aparição dependem principalmente da popularidade adquirida por esta.

No Catolicismo, como apresenta Ramos (2018), Maria é a representação da mãe protetora e amorosa, tendo suas aparições marianas como ocorrências de duração maior, além de mais adaptáveis ao passar do tempo. Maria como corredentora tem sua invocação nos momentos de perigo, assumindo o papel de salvadora que intercede junto a Jesus. “Um fato religioso se torna significativo quando as motivações individuais brotam de uma ampla realidade que envolve o passado, presente e futuro que a razão não consegue aprender.” (RAMOS, 2018, p. 70). Em termos de comparação do padrão das aparições marianas de Portugal a Belém do Pará, o autor traz o seguinte quadro (Quadro 1):

Quadro 1 - Padrão das aparições de Maria.

LOCAL	Nazaré (Portugal)	Aparecida-SP (Brasil)	Belém-PA (Brasil)
DATA	1150	1717	1700
TÍTULO DE MARIA	Virgem de Nazaré	N.S. Aparecida	N.S. de Nazaré
CIRCUNSTÂNCIA	Dominação árabe da Península Ibérica.	Pobreza e exploração das camadas populares.	Pobreza dos colonos, conflitos políticos e religiosos entre colonos, índios e missionários.
MODALIDADE	Achado de imagem	Achado de imagem	Achado de imagem
VIDENTE	Pastores (categoria social inferior, típico homem do lugar)	Pescadores (categoria social inferior, típico homem do lugar)	Plácido José de Souza (caboclo, categoria social inferior, típico homem do lugar)
LUGAR	Campo (paisagem típica)	Rio Paraíba (paisagem típica)	Mata e igarapé (paisagem típica)
MILAGRE	Salvamento de D. Fuas Roupinho	Pesca milagrosa	A imagem que caminha, entre outros
MENSAGEM	Não verbal	Não verbal	Não verbal
CONSEQUÊNCIAS RELIGIOSAS	Construção de um santuário nacional (que posteriormente perdeu importância para o santuário de Fátima), procissão, peregrinação, oração, etc.	Construção de um santuário nacional, procissão, peregrinação, oração, etc.	Construção de um santuário local, procissão (Círio), peregrinação, oração, etc.

Fonte: Ramos (2018, p. 64).

O devoto amazônico considera o santo como uma pessoa comum que passou por um processo de santificação, usualmente envolto por sofrimento e uma respectiva imagem de poder (RAMOS, 2018, p. 89). Para o autor, foi na Amazônia que a fé mariana encontrou um lugar propício para se tornar um elemento importante do imaginário cheio de representações simbólicas e sobrenaturais.

A imagem de Maria ocupa o centro da devoção por ser eficaz, é um objeto que faz milagres em um sistema de dádiva e reciprocidade entre a Santa e seus devotos. [...] Maria representada em

imagens pode adquirir formas e significados múltiplos em contextos sociais variados e é sempre o símbolo mais importante da devoção. O símbolo refere-se a valores e idealizações sociais, como os modelos e papéis femininos na sociedade, que no caso do Pará, sintetiza esses valores a partir da imagem da Virgem que carrega o seu filho. (RAMOS, 2018, p. 119).

O Círio, por muitas vezes, quando descrito por um paraense, é complexo, pois é posta nele a capacidade de adentrar no cotidiano do mês de outubro em sua totalidade com tradições que vão além do estabelecido pela Igreja Católica, principalmente, para aqueles que vivem na região metropolitana de Belém. Esta complexidade foi um dos desafios encontrados pela equipe interdisciplinar do IPHAN, quando o Círio foi escolhido para estreitar o título de Patrimônio Imaterial Brasileiro dentro do livro de Celebrações, através do recente Decreto-Lei 3.551/2000.

3 O REGISTRO DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

Em cinco de outubro de 2004 foi publicado o certificado de titulação de Patrimônio Cultural do Brasil pelo IPHAN referente ao Círio de Nazaré realizado em Belém. O documento assinado pela até então Diretora do Departamento do Patrimônio Imaterial do IPHAN Marcia Genesis de Sant'Anna e o presidente da instituição Antônio Augusto Arantes Neto, que conferiu ao Círio sua titulação, traz a citação da primeira página do livro registro de Celebrações no qual o Círio é descrito como “[...] uma celebração constituída de vários rituais de devoção religiosa e expressões culturais [...]” (IPHAN, 2004, p. 1). Junto a esta descrição, traz-se informações complementares como: o clímax sendo a procissão do segundo domingo de outubro; é o momento anual de devoção e solidariedade; é uma manifestação social e política; tem uma estrutura complexa

de celebrações e festividades durante todo o mês; e que a celebração desde o momento que foi originada tem em sua volta práticas profanas.

Os elementos sagrados e profanos que marcam a festa configuram uma face múltipla, a que estão associadas diferentes significações decorrentes da diversidade das formas de inserção no evento, da apropriação simbólica e da diferenciação dos participantes. (IPHAN, 2004, p. 2).

No documento, Arantes coloca a relevância do Círio de Nazaré como uma manifestação cultural no processo dinâmico e longo que reitera e constrói a celebração há mais de dois séculos. O registro do Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil, no qual o Círio foi estreado em uma das suas modalidades, é feito através do Decreto-Lei 3.551/2000 e pela metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC elaborada e aplicada pelo IPHAN.

O Decreto-Lei publicado em quatro de agosto de 2000 “Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.” (BRASIL, 2000, p. 1). O documento define que o registro será dividido em quatro categorias, denominadas de livros, porém não se abstendo da opção de novos livros serem criados se o Patrimônio em questão não se encaixar nas seguintes características descritas pelo Decreto (BRASIL, 2000): conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades (Livros dos Saberes); rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social (Livro das Celebrações); manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas (Livro das Formas de Expressão); mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais

coletivas. Os processos de registro precisam ser acompanhados pelo IPHAN, além dos processos de revalidação do título de Patrimônio Cultural após o tempo de 10 anos.

Já o INRC é uma metodologia de pesquisa específica do IPHAN em formato de inventário que, de acordo com o seu manual de aplicação (IPHAN, 2000, p. 7), assumiu sua forma atual e definitiva em 1999 após seis meses de trabalhos. Sob a coordenação de Antônio Arantes e com interlocução de uma equipe técnica interdisciplinar do IPHAN com uma equipe de consultores, a metodologia teve sua definição da base conceitual aprimorada, questionários e fichas elaborados, além do banco de dados do INRC.

O desenvolvimento do Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC significa a disponibilização de um instrumento essencial para a identificação e documentação de bens culturais e, conseqüentemente, para as possibilidades de preservação desses bens. Vale enfatizar que o INRC é um instrumento de identificação de bens culturais tanto imateriais quanto materiais. A indicação de bens para Registro e/ou para Tombamento pode resultar de sua aplicação, mas não obrigatoriamente. (IPHAN, 2000, p. 8).

Esta metodologia foi desenvolvida e pensada para ser um instrumento de conhecimento e de aproximação do IPHAN ao seu objeto de trabalho, tendo assim dois objetivos principais em sua concepção:

1. identificar e documentar bens culturais, de qualquer natureza, para atender à demanda pelo reconhecimento de bens representativos da diversidade e pluralidade culturais dos grupos

formadores da sociedade; e 2. apreender os sentidos e significados atribuídos ao patrimônio cultural pelos moradores de sítios tombados, tratando-os como intérpretes legítimos da cultura local e como parceiros preferenciais de sua preservação. (IPHAN, 2000, p. 8).

A utilização da terminologia de 'referência cultural' não é utilizada acidentalmente pela Instituição, ela é baseada em textos que fazem uso da concepção antropológica de cultura, que reconhece que a diversidade da mesma tem abrangência material e nos sentidos e valores atribuídos por diferentes sujeitos aos bens e às práticas sociais, procurando assim descentralizar os critérios de reconhecimento do Patrimônio Cultural estabelecido pelos grupos sociais (IPHAN, 2000).

Para Arantes (2009), era necessário, para a identificação de referências culturais e a inclusão nas listras de patrimônio, levar-se em consideração as práticas e recursos que são interconectadas à produção, reprodução e mudanças delas, salientando que estes vários aspectos de uma cultura não irão resultar em uma uniformidade ou em uma homogeneidade. O autor aponta para a importância que estes procedimentos de investigação têm em serem suficientemente sensíveis e maleáveis para que assim possam ser aplicados em condições sociais e culturais heterogêneas ao extremo como a população brasileira.

Essa complexidade dos grupos sociais é notável nos inventários e registros já realizados nestes 20 anos de existência do Decreto-Lei, quando se considera o Círio de Nazaré e o primeiro registro no Livro de Celebrações em 2004. Desde a solicitação do Registro até a finalização do processo pela equipe do IPHAN e a publicação do Dossiê-Círio (2006), é perceptível a presença de eventos e partes da celebração que não são aquelas promovidas pela Igreja Católica ou até mesmo pela Direção da Festa de Nazaré. Elas podem ser reconhecidas dentro das casas, nas comidas e nas ruas feitas por diferentes grupos e de diferentes maneiras.

4 AS CELEBRAÇÕES PROFANAS E O AUTO DO CÍRIO

Dentro do Dossiê-Círio (2006), as principais celebrações vistas como 'profanas' são três: o Arrastão do Círio; a Festa das Filhas da Chiquita e o Auto do Círio. Cada celebração tem suas próprias características que as diferem. Porém, elas têm em comum a sua realização por conta do Círio e a sua época de realização.

No presente capítulo, trataremos apenas informações do Auto do Círio: espetáculo concebido e realizado pela Universidade Federal do Pará (UFPA) nas ruas do bairro da Cidade Velha desde 1993. Idealizado, de acordo com Brígida (2014), por Zélia Amador de Deus, Margareth Refkalefsky, Emanuel Matos e Márcio Ximenes, o Auto do Círio é um projeto de extensão da UFPA que atualmente conta com a coordenação de Tarik Coelho, professor do curso técnico de Cenografia da Escola de Teatro e Dança da UFPA, e até o ano de 2019, contava com um corpo de 350 artistas participantes no cortejo e um público de 60.000 pessoas.

O cortejo dramático do Auto do Círio, produzido pelo Núcleo de Arte da Universidade Federal do Pará através da Escola de Teatro e Dança – ETDUFPA, surgiu do desejo de se criar um espetáculo em que os artistas de Belém pudessem homenagear a sua padroeira, durante a sua maior festa popular e, assim, reinterpretar através do teatro de rua, o Círio de Nazaré, uma das mais importantes manifestações religiosas e culturais do país. (SANTA BRÍGIDA, 2014, p. 12).

Durante os primeiros anos de realização do cortejo, à frente da direção do teatro estava Amir Haddad. O pesquisador e professor da UFPA, Miguel Santa Brígida, assumiu a direção do espetáculo de 1996 a 2008, e apesar de ter saído da função de diretor, não se afastou da realização e planejamento do evento. Em seu livro denominado "O Auto

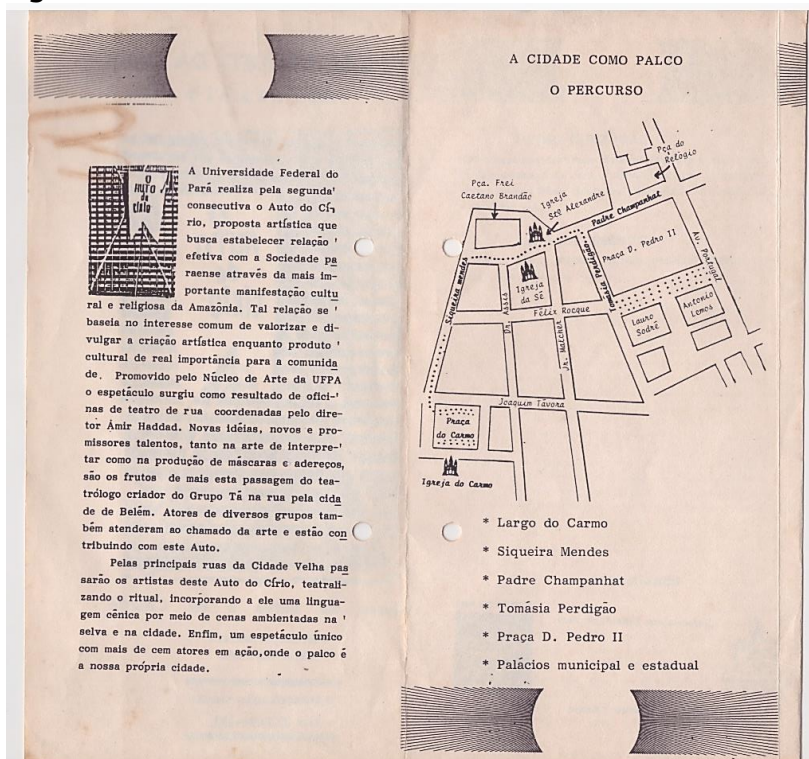
do Círio: Drama, Fé e Carnaval em Belém do Pará”, o autor traz que foi sob a direção de Haddad que se consolidou as características básicas do cortejo que seriam as que seguem o formato de um cortejo dramático e um espetáculo de rua. Uma das primeiras mudanças na construção do cortejo a partir de 1996 foi a eliminação do papel do narrador para assim ser conduzido pelos próprios atores que através de seus personagens marcam o ritmo do espetáculo, as paradas e os deslocamentos (SANTA BRÍGIDA, 2014, p. 26). A seguir, pode-se observar o raro exemplar do *folder* dado ao público durante o Auto do Círio do ano de 1994 que traz um mapa desenhado a mão do cortejo (Figura 1 e 2):

Figura 1 - Frente do *Folder* do II Auto do Círio.



Fonte: Acervo Digital Auto do Círio (2018).

Figura 2 - Verso do *Folder* do II Auto do Círio.



Fonte: Acervo Digital Auto do Círio (2018).

Neste documento, é possível ler a descrição do Auto do Círio como:

[...] uma proposta artística que busca estabelecer a relação efetiva com a Sociedade paraense através da mais importante manifestação cultural e religiosa da Amazônia. Tal relação se baseia no interesse comum de valorizar e divulgar a criação artística enquanto produto cultural de real importância para a comunidade.” (AUTO DO CÍRIO, 2004, p. 2).

Além desta descrição, tem-se a exposição do evento que iria ser realizado com os artistas teatralizando um ritual e incorporando a linguagem cênica por meio de cenas, em um espetáculo com o palco é a própria cidade. Já no Dossiê-Círio (2006), o Auto do Círio é apresentado como um espetáculo de rua grandioso que acontece na sexta-feira antes do fim de semana da procissão principal do Círio de Nazaré:

[...] Este espetáculo manifesta a relação entre sagrado e o profano presente durante todo o seu desenvolvimento, ou seja, começa como uma grande procissão que, posteriormente, transforma-se numa festa de carnaval. O cortejo teatral atrai um grande público, formado pelos moradores da Cidade Velha e de outros bairros. (IPHAN, 2006, p. 57).

Essa relação entre a festa religiosa e a festa profana é trazida na publicação do IPHAN, onde os elementos de sagrado e do profano não seriam elementos opostos como popularmente se acredita, e sim frutos de uma relação, tendo a fronteira entre ambos quase imperceptível. “Não podem ser esquecidas, ainda, as motivações e oportunidades profanas que a festividade proporciona, como espaço da sociabilidade.” (IPHAN, 2006, p. 20). Neste trecho citado é referenciado diretamente a procissão do Círio, mas pode ser aplicado às celebrações extrínsecas da relação direta entre a devoção à Nazaré e a fé católica. O Auto do Círio junto a muitas outras são exemplos dos formatos que podem ser encontrados na cidade de Belém durante o mês de outubro.

5 A REPRESENTAÇÃO DO PROFANO E A FACE INFORMACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL

De acordo com Eliade (1992), o sagrado sempre se manifesta como uma quebra do cotidiano ou das realidades vistas como naturais, sendo diferenciado do profano. Para o autor, vivenciar ou estar diante de várias formas de

manifestações do sagrado é um certo mal para o Ser humano ocidental moderno, tornando-se difícil para este aceitar estes diferentes formatos. O sagrado é um sentido novo que será atribuído ao objeto ou à sua forma de manifestação.

O pesquisador trata não só sobre a representação dentro da relação entre sagrado e profano, mas da própria manifestação dos mesmos: “Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa, e contudo, continua a ser ele mesmo, por que continua a participar do meio cósmico envolvente.” (ELIADE, 1992, p. 13). Então, tanto o sagrado quanto o profano são duas situações de existência que são assumidas pelo Ser humano ao longo da própria história, quando não há a manifestação do sagrado, o Ser humano o manifesta, “Pede se um sinal para pôr fim à tensão provocada pela relatividade e à ansiedade alimentada pela desorientação, em suma, para encontrar um ponto de apoio absoluto [...]” (ELIADE, 1992, p. 20).

García Canclini (2016) atesta para o comportamento do Ser humano diante da incerteza ou ao desconhecido, no campo mais aberto da antropologia e não especificamente dentro do estudo da religião como Eliade (1992):

Captar a ordem das pessoas e das coisas requer, mais do que nunca, estar atento à sua arbitrariedade. A sociedade é um labirinto de estratégias. É incômodo aceitar que aquilo que acreditávamos saber já não tem capacidade explicativa. Se quase tudo se tornou versátil, flexível, é preciso se incumbir da incerteza. E nos aferramos a noções de sociedade, etnia, nação ou classe, que em outras temporadas serviram para encontrar ordem nos comportamentos. Ou para impô-los. (GARCÍA CANCLINI, 2016, p. 18).

A religião, a cultura, a memória e o patrimônio são instituições mentais e sociais no qual sua base pode ser considerada como a própria representação da vivência do ser

humano em sociedade. Cada uma traz um tipo de construção de sentido própria, intencional pela ação humana, ao mesmo tempo em que é dado a esta o papel de referência, de ponto estável no meio das mudanças dentro do fluxo temporal. A pesquisa das manifestações culturais e religiosas, tal como o INRC, que tem como objetivo a produção do conhecimento sobre as práticas sociais brasileiras dentro do campo patrimonial, são importantes para conhecer mais sobre a construção do sentido dentro dos grupos sociais e suas razões de existência ou não-existência.

Para Hall (2016), o sentido pode ser criado quando os humanos se expressam por meio dos “objetos culturais”, os consomem, fazendo uso ou se apropriando, quando “[...] quando nós os integramos de diferentes maneiras nas práticas e rituais cotidianos e, assim, investimos tais objetos de valor e significado [...]” (HALL, 2016, p. 22). Os sentidos construídos, para o autor, têm o poder de regular e organizar as práticas e condutas em sociedade além de auxiliar no estabelecimento das normas e convenções segundo as quais a vida será ordenada e administrada.

Intrinsecamente nas construções sociais que resultam na construção de sentido, temos também os processos de mediação dos sentidos pertencentes ao grupo social. Ações de interferência que vão desde os significados sociais do universo de sentidos da sociedade até a coleta dos dados para inventários pelos profissionais da informação (tornando-se assim mediação da informação propriamente dita) e a produção de conhecimento através dos produtos referentes aos processos de um Patrimônio Cultural, por exemplo.

Almeida Júnior (2015) aponta que as pessoas conhecem o mundo apenas pela mediação feita pelos olhos das outras pessoas, sendo assim, dependentes de terceiros para a construção do conhecimento: “O mundo que nos é mostrado, não é um reflexo, mas uma refração (assim como a informação).” (ALMEIDA JUNIOR, 2015, p. 11). Assim como o conhecimento é construído a partir da visão de outrem, é de

nossa responsabilidade sermos mediadores da construção do conhecimento dos outros.

Kobashi e Tálamo (2003) consideram a informação como um bem simbólico que tem seu uso contínuo como uma forma de comunicação intangível e inesgotável. A mediação feita pelos profissionais da informação durante a realização de um inventário é um trabalho complexo e delicado, considerando que não há um pesquisador neutro e há sempre o trânsito contínuo de informações variadas. Por sua vez, os pesquisadores Righini de Souza e Crippa (2009) já traziam em sua pesquisa três linhas que ainda careciam de desenvolvimento corrente pela Ciência da Informação, mas que se mostravam promissoras, sendo estas: a relação entre patrimônio e o conceito de documento; os processos documentais e o cientista da informação; a mediação e apropriação cultural do patrimônio. Os autores, em 2011, também tentam desconstruir a divisão entre tangível e intangível, sustentando que estas duas faces estão presentes em todos os bens culturais. Eles colocam que o objetivo da Ciência da Informação não é essencialmente de produzir novos documentos ou que deem validação à necessidade destes documentos secundários para a realização ou continuidade dos patrimônios.

A Ciência da Informação, como parte das Ciências Sociais Aplicadas, tem um dos seus focos no acesso aos documentos e na produção de conhecimento, assim como o uso da informação tanto por parte do produtor quanto usuário:

[...] A informação não nos domina. Da mesma forma, nós não dominamos a informação. Apropriamo-nos dela, tanto consciente como inconscientemente. Ela é objeto e sujeito, assim como, em relação a ela, também somos objetos e sujeito. A informação vai se construindo, se impregnando de intenções, interesses, desejos, valores. Ela carrega embates,

lutas por poder, por dominação, por imposições de conceitos, verdades. O ideológico não é eliminado pelo emprego de técnicas documentais, ao contrário, estas reforçam esse caráter ideológico presente na construção da informação. (ALMEIDA JÚNIOR, 2015, p. 12).

O inventário e o registro podem ser considerados como suportes à informação que é representada pelo Patrimônio Cultural Imaterial. Em casos como o Círio e o Auto do Círio, as fronteiras usualmente colocadas como dois opostos, formando uma díade social, encontram-se principalmente entre o sagrado, o profano e a leitura que cada um faz de ambos. O uso e a mediação, e até mesmo a representação da informação feita pelos processos de inventários ou como resultado destes são só uma parte dentro da complexidade informacional envolta entre estes dois conceitos.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como o profano e o sagrado são vistos como lados opostos, a informação usualmente é considerada como algo técnico e oposto ao social pertencente ao cotidiano cultural de grupos sociais, e até mesmo oposto ao religioso. Nestes dois exemplos, o que se pode ressaltar é a presença de processos que se interligam e se cruzam para o estabelecimento de sentidos e conhecimentos novos que ainda precisam ser mais explorados pela Ciência da Informação. A religião e o Patrimônio Cultural, assim como suas representações que têm exemplos dentro do Círio de Nazaré, podem ser estudados como suportes inerentes de informação da vivência humana, o que confere a estes sua importância dentro do meio acadêmico.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA JÚNIOR, Oswaldo Francisco de. Mediação da Informação: um conceito atualizado. *In*: BORTOLIN, Sueli; SANTOS NETO, João

Arlindo dos; SILVA, Rovilson José da (Org.). **Mediação oral da informação e da leitura**. Londrina: ABECIN, 2015. p. 9-32.

ARANTES, Antônio. Sobre Inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaio de antropologia pública. **Anuário Antropológico 2007-2008**, 2009. p. 173-222.

BITTENCOURT, Nicolle Manuelle Bahia. O Fluxo e a Representação da informação no Inventário Nacional de Referências Culturais: o caso do Auto do Círio e o registro do Círio como Patrimônio Cultural Imaterial em Belém/PA. 2020. 124 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação - PPGCI) – Instituto de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

BRASIL. **Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000**. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília DF, 2000. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%203.551%2C%20DE%204,que%20lhe%20confere%20o%20art. Acesso em 08 abr. 2021.

CANCLINI, Néstor García. **O Mundo Inteiro como Lugar Estranho**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. **Dossiê Círio**. Rio de Janeiro: IPHAN, 2006. 101 p.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. **Inventário Nacional de Referências Culturais**: Manual de Aplicação. Apresentação de Célia Maria Corsino. Introdução de Antônio Augusto Arantes Neto. Brasília, DF: IPHAN, 2000. 156 p.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. **Patrimônio Cultural Imaterial**: para saber mais. Texto e

revisão de Natália Guerra Brayner. 3. ed. Brasília, DF: IPHAN, 2012. 36 p.

KOBASHI, Nair Yumiko; TÁLAMO, Maria de Fátima Gonçalves Moreira. Informação: fenômeno e objeto de estudo da sociedade contemporânea. **Transinformação**, Campinas, n. 15 (Edição Especial), p. 7-21, 2003.

RIGHINI DE SOUZA, Willian Eduardo; CRIPPA, Giulia. O patrimônio cultural como documento: reflexões transdisciplinares para novos horizontes na Ciência da Informação. **Transinformação**, Campinas, n. 21, p. 207-223, 2009.

RIGHINI DE SOUZA, Willian Eduardo; CRIPPA, Giulia. O Patrimônio como processo: uma ideia que supera a oposição material-imaterial. **Em Questão**, Porto Alegre, v. 17, n. 2, jul-dez, p. 237-251, 2011.

SANTA BRÍGIDA, Miguel. **O Auto do Círio**: Drama, Fé e Carnaval em Belém. Belém: Programa de Pós-Graduação em Artes/ICA/UFPA, 2014.

Diogo Melo, Luane Santos, Nathália Romeiro, Thayron Rangel (Org.).

ENTRE A ÉTICA E A TOLERÂNCIA: RELATOS DE EXPERIÊNCIAS SOBRE AS POSSIBILIDADES DA AFRO-PERSPECTIVA PARA A DECOLONIALIDADE

Wudson Guilherme de Oliveira

“Compreender os fundamentos das religiões de matriz africana como código socioculturais e educativos, referentes a uma outra forma de sociabilidade, pode ser um dos caminhos para afastar atitudes como a indiferença, a intolerância e o preconceito na educação escolar”
(SANTOS, 2005, p. 14).

1 INTRODUÇÃO

Este capítulo almeja trazer reflexões referentes aos entraves ligados à intolerância religiosa e ao racismo ainda presente no ambiente escolar. O estudo pretende mostrar os relatos de experiências ocorridos nas atividades pedagógicas de filosofia e de história de uma instituição escolar privada. Pretendemos tratar das dinâmicas amparadas na implementação da Lei Federal n.º 10.639 de 2003, que altera a LDBEN (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) na educação através do artigo 26-A, avançando e conquistando resultados reivindicados pelos movimentos negros. Essa lei torna obrigatório a inclusão de temáticas da História da África e Cultura Afro-brasileira, bem como da Lei Federal n.º 11.645 de 2008, que determina também o ensino das Culturas dos Povos Indígenas. Ambas as propostas se apresentam como organismos possíveis para propor mudanças estruturais no sistema educacional brasileiro, em todos os currículos escolares da Educação Básica. Assim, com base na lei, o objetivo deste trabalho é apresentar reflexões acerca da necessidade de implementação dessas leis, bem como do compromisso para que se consolide a sua efetivação no Ensino de Filosofia e História.

Para o sucesso desta proposta, foram criadas “Rodas de Diálogos”, “Seminários” e a Oficina pedagógica **“Tagarelando e Matutando o Banto¹⁷¹: História, cultura e resistência das línguas africanas no Brasil”**, onde trabalhamos os aspectos culturais e geográficos do Continente Africano e suas contribuições transportadas para o Brasil pelos grupos étnicos chamados Bantu, com o intuito de promover o fortalecimento da identidade e autoestima dos estudantes afro-brasileiros e a promoção do respeito às religiões de matrizes africanas e nossa ascendência cultural africana.

A atividade foi desenvolvida em uma turma do 1º Ano do Ensino Médio, composta por estudantes jovens pretos(as), pardos(as) e brancos(as) inseridos em uma instituição privada de educação na cidade do Rio de Janeiro. Evidenciamos uma pedagogia antirracista e decolonial a partir das pesquisas amparadas na afroperspectiva.

A metodologia utilizada foi gerada a partir das apresentações sensibilizadoras de textos afrocentrados e exposição de livros de literatura africana, indígena e afro-brasileira, onde serviram de subsídio para propor discursões em “Rodas de Diálogos” e “Oficinas” relacionadas às imagens e vídeos que estavam sendo veiculadas nas mídias sociais. Nelas, explicitavam-se as atrocidades sofridas aos cidadãos de orientações baseadas nas religiões de matrizes africanas, amparadas na intolerância e no racismo¹⁷², “ideologia de superioridade racial que tende a beneficiar as pessoas brancas” (MALOMALO, 2018, p. 491), nas cidades periféricas do Rio de Janeiro.

De modo democrático, os alunos se organizaram em grupos para descolonizarem os olhares eurocêntricos, racistas, xenofóbicos, machistas, intolerantes, homofóbicos

¹⁷¹ “Banto denomina-se um povo ao qual pertenceram os primeiros africanos escravizados que vieram para o Brasil de países que hoje se chamam Angola, Congo, Zaire, Moçambique e outros. Foram os bantos os primeiros quilombolas a enfrentar em terras brasileiras o poder militar do branco escravizador” (NASCIMENTO, 2002, p. 207).

¹⁷² Racismo é crime segundo a legislação brasileira. Lei n.º 7.715/89.

entre outros, em relação aos direitos humanos e à disseminação do respeito mútuo ao próximo.

Os resultados alcançados, foram os surgimentos de pesquisas a partir de promoções de “Rodas de Diálogos”, onde os educandos entenderam sobre os problemas das violações dos direitos humanos, ética, entre outras questões que também estavam sendo suprimidas, em especial o racismo, a intolerância religiosa e os olhares estereotipados aos grupos afrodescendentes.

A atividade foi projetada para ser realizada em uma instituição de educação privada que não terá o nome revelado, para proteger o bom desenvolvimento da pesquisa e a integridade dos envolvidos. Sendo assim, os nomes fictícios escolhido foram: “Colégio e Curso Preparatório Hilária Batista de Almeida¹⁷³” e “Biblioteca Mãe Menininha do Gantois¹⁷⁴”, fazendo alusão às heroínas afrodescendentes. A instituição em questão, fica localizada em um bairro da cidade do Rio de Janeiro.

A razão para a escolha da atividade foi implementar as Leis Federais n.º 10.639/03 e 11.645/08, como o tema principal da oficina, que vem com a perspectiva de fomentar e construir um olhar descolonizado sobre a história da África e dos afro-brasileiros nos bancos escolares, valorizando as relações étnico-raciais, pois ainda encontramos dificuldades de abordagem das leis em questão, devido às práticas enraizadas em metodologias baseadas no eurocentrismo e nas dinâmicas do racismo, não dando uma visibilidade positiva à diversidade étnico-racial nos currículos escolares.

¹⁷³ Mais conhecida como Tia Ciata de Oxum, esta bahiana de nascença, aportou na cidade do Rio de Janeiro aos 22 anos de idade. Quituteira de mão cheia, foi a responsável pela fama da Praça Onze em receber o apelido de Pequena África, pois sua casa era um ponto de encontro da cultura popular e da religiosidade dos negros baianos e dos ex-escravizados que viviam nas proximidades do centro do Rio de Janeiro. Para obter maiores conhecimentos, buscar Mulheres negras: histórias de algumas brasileiras de Joselina da Silva.

¹⁷⁴ Uma das mais célebres mães-de-santo da nação Yoruba-Keto no Brasil, Iyalorixá do Terreiro do Gantois (SIQUEIRA, 2004, p. 198).

2 COMO TUDO COMEÇOU...

No Colégio e Curso Preparatório Hilária Batista de Almeida, foi instituído o uso do aplicativo *WhatsApp* como ferramenta pedagógica para possibilitar o estreitamento entre os alunos, professores e coordenadores pedagógicos, com a meta de promover o auxílio e a construção coletiva do processo de aprendizagem, bem como trocas de informes, conteúdos e materiais pedagógicos de acordo com a necessidades de ambos os membros do grupo da rede social. No Grupo do *WhatsApp* do 1º Ano do Ensino Médio, como em todos os outros, era estritamente proibido imagens e conversas de teor pornográficos, correntes, assuntos desnecessários, entre outros, pois a ideia principal seria apenas discutir as questões ligadas ao bem comum do grupo.

Afinal, “as novas gerações já rejeitam situações convencionais de ensino e de aprendizagem: a escola não consegue mais (e nem deveria) evitar o emprego pedagógico das Tecnologias Digitais de Informação, Comunicação e Expressão”. (RODRIGUES, 2015, p. 12), as tecnologias podem ser uma ferramenta pedagógica importante no processo de aprendizagem.

No entanto, os materiais que mais circulavam no grupo em questão, eram imagens, vídeos e conversas, amparadas em preconceitos, discriminações, racismos e na intolerância religiosa, onde foram compartilhadas e comentadas por professores com incitações pejorativas, violentas e desrespeitosas, causando o espanto de alguns e exaltações intolerantes de outros, às questões ligadas às religiosidades de matrizes africanas, em nome dos seus valores religiosos e “éticos”.

Como a gestão da instituição sempre foi complacente, para com as posturas amparadas na branquidade e em perspectivas eurocentradas, meritocráticas, machistas e no racismo institucional¹⁷⁵, foi impossível um diálogo decolonial

¹⁷⁵ É o racismo que extrapola as relações interpessoais e ocorre à revelia das boas intenções individuais, implicando o comprometimento dos

em prol da igualdade racial e da liberdade religiosa sustentado pelo Artigo 26-A da LDBEN.

Estas posturas, apagam as identidades dos sujeitos nesses espaços, onde essas diferenças reprimidas, atrapalham a homogeneização e a diversidade dos alunos. A escola precisa progredir nas conexões entre saberes escolares/realidade social/diversidade étnico-cultural, pois o processo educacional é formado por variadas extensões como a diversidade, a cultura, a religião, a sexualidade, a ética, as relações étnico-raciais, entre outras (GOMES, 2001, p. 141).

3 REFLEXÕES E DIÁLOGOS SOBRE A ÉTICA E O RACISMO RELIGIOSO

Somando todas as negativas à anterior, percebemos também que os professores e coordenadores pedagógicos, se recusam a trabalhar as discussões que são atreladas à história e cultura africana e afro-brasileira. A propósito, a resistência nessa questão é a falta de sensibilidade dos colegas, que se deve à repulsa em trazer para o campo educacional, debates pertinentes acerca de tais controvérsias, como por exemplo as perspectivas ligadas à discriminação, preconceito, racismo, estética, religiosidade, branquidade, entre outras, devido ao sentimento de despreparo dos profissionais educacionais em relação ao domínio das temáticas, ou mesmo a indisposição em promover reflexões descolonizadoras sobre os grupos africanos e a sua diáspora no Brasil. Sendo assim, como professor da turma nas disciplinas de filosofia e história, adaptei os conteúdos do bimestre de ambas as disciplinas, onde foi possível promover “Rodas de Diálogos”, “Exposição de livros de literatura africana, indígena e afro-brasileira” e “Oficinas” sensibilizadas, realizadas nas dependências da “Biblioteca Mãe Menininha do Gantois”.

No “Primeiro Momento”, na atividade de filosofia, dialogamos sobre a importância do papel da ética “um campo polêmico, pois ainda que todos concordem em relação aos

resultados de planos e metas de instituições, gestões administrativas e de governo.

princípios que orientam a democracia e os direitos dos cidadãos, na prática, estamos longe deles” (NEVES, 2008, p. 73) em nossa sociedade.

No “Segundo Momento”, fizemos a leitura dos dispositivos constitucionais e legais da “Constituição Brasileira”, de 1988, documento que assegura os direitos e deveres individuais e coletivos na liberdade de culto, do respeito e a tolerância à diversidade cultural-religiosa.

Após, foi apresentado para os alunos, textos contendo introduções sobre as principais religiões do mundo e as suas características. Sendo proposto a seguir, trabalhos em grupo sobre o tema para serem apresentados no próximo encontro semanal. Em seguida “Roda de Diálogos” sobre a “Declaração Universal dos Direitos Humanos”, e suas intenções em estabelecer limites morais e éticos que garantam a convivência harmoniosa e o fortalecimento do nosso país.

Já no “Terceiro Momento”, os alunos apresentaram com brilhantismo o “Seminário” sobre as seguintes religiões: Igrejas Protestantes, Xintoísmo, Judaísmo, Budismo, Cristãos Independentes, Cristianismo, Igreja Ortodoxa, Islamismo, Espiritismo, Hinduísmo e Religiões de Matrizes Africanas. Trouxeram também os problemas atrelados às imposições, doutrinações, extremismos e intolerâncias. Vale lembrar, que todas as pesquisas foram realizadas a partir do vasto acervo presente na “Biblioteca Mãe Menininha do Gantois”, onde os alunos foram instruídos sobre os cuidados de manuseios necessários para o aumento da vida útil dos livros e a importância em ocupar os espaços da biblioteca.

Nas pesquisas, os alunos reconheceram que a intolerância baseada na religiosidade, não foi um caso isolado que assolou apenas o Grupo de *WhatsApp* da instituição de educação, mas tem sido uma prática em todo o mundo, onde pessoas são tolhidas de professarem a sua fé, em nome da privação do direito pessoal.

No Brasil, ao longo dos anos, vem crescendo de modo tenebroso os números de casos depredatórios ocorridos contra os espaços religiosos de matrizes africanas e as

violências sofridas por seus detentores do conhecimento iniciático¹⁷⁶ e adeptos¹⁷⁷. No Estado do Rio de Janeiro, encontramos uma grande variedade de religiões de matrizes africanas, que agrupam as qualidades e a fé religiosa de distintas procedências como: religião cristã, cultura dos povos ciganos, culturas indígenas brasileiras, espiritismo e culturas africanas, que são proferidas e concentradas na Zona Norte da capital, Zona Oeste do município e nas regiões vizinhas compostas pelos municípios da Baixada Fluminense, onde desfrutam de suas raízes em inúmeras culturas africanas.

Vale ressaltar que dessas harmonias estruturais e culturais surgiram valorosos elementos que definem as religiões de matrizes africanas no estado do Rio de Janeiro, a partir das seguintes designações: candomblé¹⁷⁸, umbanda¹⁷⁹, outras pertenças, híbridas de umbanda com candomblé e as híbridas com outras pertenças.

No “Quarto Momento”, foi proporcionado aos alunos, uma “Roda de Diálogos” sobre os impactos devastadores da intolerância religiosa e do racismo religioso no Brasil. Ao longo da atividade, uma aluna negra, sentiu-se segura e explanou ser candomblecista, onde sentia grande orgulho em ser uma *Ekédi*¹⁸⁰. Relatou sobre os desrespeitos ocorridos em

¹⁷⁶ Referente à iniciação, que exige uma preparação gradativa, onde são revelados conhecimentos restritos ao âmbito da religião ou do culto.

¹⁷⁷ Neste sentido, destacamos os adeptos, como aqueles que frequentam as atividades da casa de modo esporádico, como visitantes ou clientes, sem função específica ou determinada na hierarquia religiosa.

¹⁷⁸ Designação genérica, utilizada para designar as variadas práticas religiosas relacionadas ao culto dos orixás no Brasil, da religião de base africana recriada, a partir da Bahia, por africanos nagôs e *jêjes* (SIQUEIRA, 2004, p. 198).

¹⁷⁹ Religião sincrética afro-brasileira, na qual se misturam elementos da tradição dos orixás e dos cultos banto, espiritismo kardecismo, catolicismo popular e candomblé (SIQUEIRA, 2004, p. 201).

¹⁸⁰ Aquelas mães que ficam ao lado dos seus filhos-de-santo quando estão incorporados pelos seus Orixás (SIQUEIRA, 2004, p. 198).

seu *Ilê Axé*¹⁸¹, localizado na Baixada Fluminense e os problemas da intolerância religiosa e do racismo religioso que se manifestam a partir de humilhações, insultos, desmoralizações, racismo e as formas de violências físicas, simbólicas e psicológicas. As colocações potentes da aluna serviram como apoio para levantar que a intolerância religiosa é um problema que vem acompanhando a humanidade ao longo da história, e se apresenta diante de diferentes adversidades e que não podem ficar impunes.

4 TAGARELANDO E MATUTANDO O BANTO PARA A EQUIDADE

Já para a disciplina de história, ainda utilizando o espaço da “Biblioteca Mãe Menininha do Gantois”, tivemos a intenção de contribuir com as ações afirmativas em resguardar as lutas e conquistas alcançadas pelo movimento negro, como modo de resistência e empenho na busca da amenização das artimanhas do racismo, que ainda persiste de forma penetrada e estabelecendo hierarquias entre os grupos étnicos que se configuram nesta sociedade. Assim, surge a ideia de apresentar para a Turma do 1º Ano do Ensino Médio a oficina pedagógica **“Tagarelado e Matutando o Banto: História, cultura e resistência das línguas africanas no Brasil”**, como uma maneira de preservar e promover a igualdade racial e a redução do racismo e da intolerância religiosa no espaço escolar.

Esta oficina é desenvolvida a partir de inspirações escoradas na implementação da Lei Federal n.º 10.639/03 e 11.645/08, na resistência de uma educação étnico-racial, na interdisciplinaridade para valorizar a ancestralidade que de acordo com Carreira e Souza (2013) significa “o vínculo de todos nós com o ciclo da vida, com todos aqueles e aquelas que nos antecederam e com os valores fundamentais que eles e elas deixaram para nós” (CARREIRA; SOUZA, 2013, p. 45)

¹⁸¹ Ilê Axé, Roça, Casa, Templo, Terreiro, Espaço Religioso, Cabana e Tenda, são expressões usadas para nomear os espaços de culto aos Orixás a ao ancestrais (SIQUEIRA, 2004, p. 199).

negros(as), com vistas na trajetória e conjuntura atual do afro-brasileiro. Proporcionando aprendizado a todos os participantes “negros” e os “não negros” envolvidos na atividade, para que se sentissem partes importantes da ação afirmativa, para a promoção ao respeito e a autoestima dos afrodescendentes, em prol de uma educação étnico-racial no combate à amenização do racismo e da intolerância religiosa.

Na “Oficina”, fizemos as seguintes perguntas: “Qual é o papel da história da África e da sua diáspora?”, “Quem são os descendentes dos Povos Bantu?”, “Quem foi João Candido e que papel ele teve na história do Brasil?” e “O que é identidade negra?”. Algumas perguntas foram respondidas apenas por dois alunos negros, já os demais, permaneceram silenciosos, “Silenciosos não porque não conseguem articular suas vozes ou línguas, mas sim porque não possuem aquele conhecimento” (KILOMBA, 2019, p. 48), talvez, devido aos conhecimentos prévios amparados em currículo com discursos colonizados e eurocêtricos.

Distribuimos textos sobre as perguntas para possibilitar um conhecimento igualitário a todos os alunos, independentemente da sua origem étnica. Posteriormente, fizemos uma exposição com livros que tinham em suas temáticas as questões que dialogavam e/ou colocavam em pauta questões relacionadas aos povos bantu, racismo, identidade negra, autoestima e cultura afro-brasileira, História e cultura africana e afro-brasileira (LOPES, 2008), Educação e relações raciais: refletindo sobre algumas estratégias de atuação (GOMES, 2001), entre outros.

Nos encontros, trocamos ideias sobre as palavras que foram utilizadas constantemente na oficina pedagógica. Dentre elas, podemos destacar, por exemplo, as palavras: identidade negra, empoderamento, raça, cultura, tagarelando, “Provavelmente do quimbundo **tangela**, pessoa que fala muito.” (GASPAR, 2008), memória, “A memória individual ou coletiva é sempre uma memória social e, por isso, é seletiva, composta de lembranças e esquecimentos” (POLLACK, 1989), mito da democracia racial,

racismo, branquitude, matutando, “pensar. De **matuto** (pessoa que vive no mato) possivelmente derivado do quimbundo **matuto** (lugar deserto)” (GASPAR, 2008), religião, colorismo, entre outras.

No que se refere à palavra central do trabalho, chegamos ao “banto”, que tem variados entendimentos entre eles, uma grande proporção dos habitantes da terça parte meridional do continente africano. Além disso, também é um

[...] grande conjunto de povos africanos disseminados do centro para o leste, sul e sudeste do continente. Falantes de línguas semelhantes no Congo, em Angola, na Tanzânia, em Moçambique, na África do Sul (LOPES, 2008, p. 31).

De fato, o “banto” também se refere a um tronco linguístico que se iniciou com os *bantufonos*, “conjunto de povos falantes de idioma *bantu*” (MARQUES; NOGUERA, 2013), aonde mais de 400 povos têm a mesma estrutura linguística. Como podemos observar, o banto é na verdade, bem mais que um grupo étnico estabelecido; este conjunto de línguas aparentadas reúnem variados conjuntos de pessoas que compartilham um mesmo tronco linguístico trivial, onde abraçam mais de 400 variações plurais, vindas de um mesmo antepassado.

Seguindo a análise, sobre os apontamentos da palavra “banto”, acrescenta-se também a um conjunto de povos que são encontrados historicamente em um extenso território localizado na África Central, onde geograficamente se originou na Nigéria e posteriormente se estendeu para outras áreas de modo diaspórico, para determinados países localizados no Continente Africano.

Entretanto, entre os séculos XVI e XIX, milhões de corpos africanos vindos dos territórios bantos, atravessaram o Atlântico de forma forçada, amontoados nos tumbeiros, sem objetos pessoais e tendo como destino os portos brasileiros. Porém, esses grupos que foram obrigados a fazer

estas migrações, foram subjugados e transformados em mão-de-obra escrava especializadas. Todavia, tais grupos trouxeram consigo infinitas bagagens intelectuais e culturais, entre elas, as suas estruturas linguísticas (banto) e as referências históricas, que resistiram aos impactos e às dificuldades encontradas na sociedade colonial escravocrata portuguesa.

No Brasil, existe uma grande predominância da contribuição vocabular dos grupos diaspóricos falantes das línguas banto, notadamente o Umbundo, o Quimbundo e o Quicongo. Porventura, é desses idiomas originários do continente africano, que provavelmente eternizaram palavras de tronco linguístico denominado banto, onde a maioria delas, você conhece e as utiliza em seu dia a dia como, por exemplo: axé¹⁸², búzios, cafuné, dengoso, Exu¹⁸³, farofa, ginga, hã, lalorixá¹⁸⁴, jiló, lelé, mochila, nanar, orixá¹⁸⁵ perrengue, quindim, ranzinza, samba, trambiqueiro, urucubaca, vatapá, xodó, zangado e milhares de outras palavras que influenciaram de modo positivo a língua portuguesa no Brasil.

5 EXPERIÊNCIAS EVIDENCIADAS NAS ATIVIDADES PEDAGÓGICAS

As ações afirmativas e pedagógicas tiveram como temáticas centrais, a “ética”, o “Respeito” a todas as religiões, principalmente às de matrizes africanas e a redução do “racismo”. As atividades pedagógicas estavam imbuídas de sensibilizações contundentes para a promoção de uma

¹⁸² É a Força vital que unifica espiritualmente as comunidades de candomblé (SIQUEIRA, 2004, p. 198).

¹⁸³ Divindade que é considerada o intermediário entre o Orum (céu) e o Aiyê (terra). Aquele que está em todos os lugares. Dono das encruzilhadas (SIQUEIRA, 2004, p. 199).

¹⁸⁴ Sacerdotisa. Mãe-de-santo (SIQUEIRA, 2004, p. 199).

¹⁸⁵ Nome genérico das divindades yoruba, intermediários entre Oloru, o Deus Supremo, e os seres humanos. Ocupam posição central na cultura yoruba e sobrevivem na América, no Caribe, na América do Sul com suas variadas designações (SIQUEIRA, 2004, p. 200).

educação étnico-racial. Ao longo da atividade, buscamos a partir de lâmina de *slides*, vídeos, imagens e livros para tocar nas perspectivas da Lei Federal n.º 10.639/03, que serviram como estratégias para romper as barreiras do racismo em prol do respeito, da diversidade e da igualdade, a partir de práticas e ações educativas, a fim de dialogar e promover a história dos povos africanos, grupos indígenas e a cultura afro-brasileira na construção da história e cultura negra no país.

Portanto, mesmo o Brasil sendo um território extenso e de múltipla diversidade étnica, cultural e religiosa, atualmente, ainda encontramos barreiras atreladas ao conservadorismo da sociedade, a falta de reflexões sobre as questões raciais nas esferas relacionadas à educação, o que “contribui para que as diferenças de fenótipos entre negros e brancos sejam entendidas com desigualdades naturais” (BRASIL, 2009) devido ao “não” lançamento de um olhar mais sensibilizado amparado na afrocentricidade. A afrocentricidade “é uma posição intelectual, uma perspectiva política, um paradigma que toma a África como referência para autodefinição assertiva de si mesma e dos povos africanos no continente e fora dele” (MARQUES; NOGUERA, 2013), que promove a reflexão e o respeito no ambiente educacional integrando relações mais igualitárias, em sintonia com as exigências das Leis Federais n.º 10.639/03 e 11.645/08 do Artigo 26-A da LDBEN, na inserção das temáticas raciais e a pluralidade étnico-racial brasileira nos currículos escolares.

Durante a atividade, houve a possibilidade de se aproximar da realidade social e étnica dos participantes, facilitadas a partir dos recursos audiovisuais, bibliográficos, entre outros, corroborando em sintonia com a ludicidade e com a oralidade. Nesse sentido, Silva (2003) salienta que o

“Plano de transmissão dos saberes em várias sociedades, aparentemente posto em segundo plano na modernidade. Além disso, considera-se que a oralidade é o meio de transmissão de conhecimento de

grupos e coletividades tradicionais, em particular, aquelas que não registram seus fenômenos através da escrita” (SILVA, 2003, p. 188),

Na realização das atividades foram distribuídas cópias de textos e um dicionário com algumas palavras “bantos” com o intuito de discutir, analisar e pensar a partir das leituras, questões plausíveis para a superação dos preconceitos e do racismo existente em nosso cotidiano, com a intenção de subsidiar discussões mais fundamentadas em prol de um diálogo reflexivo para promover o resgate da identidade negra a partir da cultura banto.

Também realizamos, durante as atividades, exposições de livros de literatura africana, indígena e afro-brasileira, que faziam parte do “Projeto de Sensibilização Étnico-Racial e Cultura Africana na Sala de Aula”, com o objetivo de possibilitar os alunos um maior contato com estes materiais e contribuir assim com a cidadania para uma sociedade mais justa.

Toda a atividade foi uma experiência inovadora para muitos dos participantes, onde desmistificaram questões racistas e estereotipadas, tidas como verdades absolutas por alguns, em relação à história e cultura dos africanos, dos grupos indígenas e dos afro-brasileiros em especial às questões ligadas às religiões de matrizes africanas.

6 BREVES E ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

Graças a estas dinâmicas, foi possível aumentar a estima de alunos negros, proporcionar outros a reconhecerem a sua ancestralidade negra, ouvir a legitimidade de discente em assumir a sua orientação religiosa de matriz africana. Consideramos ser de suma importância descolonizar os pensamentos baseados em moldes eurocêntricos, para que possamos revisar as correntes hegemônicas presentes em nossa sociedade e, em especial, nos currículos utilizados na educação escolar, que se articularam nas disciplinas de filosofia e história. Nesse sentido, este capítulo levantou uma

discussão acerca de uma educação étnico-racial combatendo as reversões dos preconceitos, das discriminações nos espaços educacionais, traçando e construindo estratégias sólidas para a contribuição da valorização e a construção das identidades negras em prol da redução do racismo e da intolerância religiosa.

Diante das questões apresentadas neste texto, tentamos mostrar de forma panorâmica as possibilidades em implementar as perspectivas do Artigo 26-A da LDBEN nas disciplinas de filosofia e história. Foi possível promover não somente a “ética” e a “tolerância”, mais sim o “RESPEITO” ao próximo, principalmente aos que professam as religiões de matrizes africanas, bem como a importância da implementação das Leis Federais n.º 10.6339/03 e 11.645/08, para a luta a favor de uma educação étnico-racial descolonizadora.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana**, Brasília, DF: Ministério da Educação e Cultura, 2009.

CARREIRA, Denise; SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Indicadores da qualidade na educação: Relações raciais na escola / Ação Educativa**, Unicef, SEPIIR, MEC – São Paulo: Ação Educativa, 2013. p. 45.

GASPAR, Eneida. **Falando Banto**. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

GOMES, Nilma Lino. Educação e relações raciais: refletindo sobre algumas estratégias de atuação. *In*: MUNANGA, Kabengele (Org.) **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação e Cultura; Secretaria de Educação Fundamental, 2001.

KILOMBA, Grada. **Memória da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LOPES, Nei. **História e cultura africana e afro-brasileira**. Brasília: Balsa Planeta, 2008.

MALOMALO, Bas'llele. Uma agenda pan-africanista na década internacional de afrodescendentes. *In*: KOMINEK, Andrea Maila Voss; VANALI, Ana Crhistina (Org.) **Roteiros temáticos da diáspora: caminhos para o enfrentamento ao racismo no Brasil**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

MARQUES, Bruna. NOGUERA, Renato. Um olhar afro-centrado sobre os bantos: o perfil étnico dos aportados no Rio de Janeiro (1790-1800). *In*: BERINO, Aristóteles (Org.) **Diversidade Étnico-Raciais e Educação Brasileira**. Seropédica: Evangraf, 2013.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**. Brasília: Fundação Cultural Palmares; Rio de Janeiro: OR Editora, 2002.

NEVES, Gilberto. **Educar para a igualdade: combatendo o racismo na educação**. Uberlândia: Sincope Gráfica, 2008.

POLLACK, Michael. Memória, Esquecimento e Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2., n. 3., p. 3-15, 1989.

RODRIGUES, Tereza. A utilização do aplicativo WhatsApp por professores em suas práticas pedagógicas. *In*: SIMPÓSIO HIPERTEXTO E TECNOLOGIAS NA EDUCAÇÃO, 6., Recife, 2015. **Anais...** Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2015.

SANTOS, Eriosvaldo P. dos. A educação e as religiões de matriz africana: motivos da intolerância. *In*: REUNIÃO ANUAL DA ANPED, 28., Caxambu (MG), 2005. **Anais...** Disponível em: <http://28reuniao.anped.org.br/textos/gt21/gt21241int.doc>. Acesso em: 12 jul. 2020. [Grupo de Trabalho 21: Educação e Relações Étnico-Raciais].

SILVA, Joselina da. **Mulheres negras: histórias de algumas brasileiras**. Rio de Janeiro: CEAP, 2009. (Cadernos CEAP).

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. Aprender a conduzir a própria vida: dimensões do educar-se entre afrodescendentes e africanos. *In*: BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; SILVÉRIO, Valter Roberto (Org.). **De preto a afrodescendente: trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil**. Brasília: UNESCO; São Carlos: EdUFSCar, 2003. p. 181-197.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Os fundamentos africanos da religiosidade brasileira. *In*: MUNANGA, Kabengele (Org.). **História**

Diogo Melo, Luane Santos, Nathália Romeiro, Thayron Rangel (Org.).

do negro no Brasil. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2004. p. 152-204.

TESES E DISSERTAÇÕES SOBRE RELIGIÃO NA CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO BRASILEIRA

Bruno de Almeida
Nathalia Romeiro
Franciéle Carneiro Garcês da Silva

1 O DIREITO À INFORMAÇÃO SOBRE RELIGIÃO

Na Declaração Universal dos Direitos Humanos estão entre os direitos básicos de cada cidadã(o) ser livre, respeitado(a), ter a liberdade de exercer sua crença e ser tratada(o) sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, opinião pública e religião (ONU, 1948). No entanto, quando nos referimos a aspectos religiosos, percebemos que historicamente a humanidade sempre esteve imbuída de manifestações que se modificam ao longo do tempo, a partir da organização política, cultural, social e econômica de uma nação (NOGUEIRA, 2020).

A religião faz parte da subjetividade humana, e como tal, está entre os elementos que foram enfoque da dominação colonial do ocidente. A intolerância e os preconceitos com relação às tradições religiosas de origem africana, por exemplo, estão presentes dentro das relações sociais, políticas, educacionais e informacionais da sociedade brasileira. Isso se deve não somente porque são religiões oriundas de povos africanos que foram escravizados por mais de 300 anos e tiveram suas religiosidades extirpadas durante esse processo, mas porque são religiões contra hegemônicas. Estas religiões não servem ao projeto de dominação colonial, racista e de exploração de corpos negros em prol do sistema capitalista que perdura até hoje. Existe, então, o que Aníbal Quijano chamou de **Colonialidade do Poder**, a qual intenta o controle das subjetividades do outro a partir da instauração de estruturas hegemônicas de poder (NOGUEIRA, 2020, QUIJANO, 2000).

A informação é sinônimo de poder e um insumo principal para o desenvolvimento humano dentro das sociedades. Receber informações fidedignas que auxiliem na construção das realidades sociais dos sujeitos é um direito de todas as pessoas, especialmente neste período em que estamos na chamada Sociedade da Informação (MATTELART, 2002).

A informação religiosa (SANTOS, 2014) se relaciona à expressão da fé e o exercício religioso na vida cotidiana dos sujeitos e está disponível nos mais diversos suportes informacionais. Todavia, dentre os espaços em que a intolerância e preconceito religiosos se encontram elencamos as bibliotecas. Quando nos referimos ao direito à informação há reflexões que precisam ser feitas, especialmente no que concerne à informação religiosa em bibliotecas públicas. O artigo XIV da Constituição da República infere ser “assegurado a todos o acesso à informação” (BRASIL, 1988, s.p.). No entanto, quando voltamos o olhar para a biblioteca pública podemos refletir sobre qual seria a incidência de encontrar nos seus catálogos recursos informacionais sobre religião quando comparássemos a Bíblia com os demais materiais religiosos como o Alcorão, o Torá, o Vedas, para citar alguns.

No estado do Rio de Janeiro, por exemplo, houve uma legislação¹⁸⁶ que instituiu a obrigatoriedade de bibliotecas públicas do estado possuírem um exemplar da Bíblia no seu acervo, no entanto esta obrigatoriedade não se estendeu para contemplar as outras religiões. Essa é uma obrigatoriedade inconstitucional, haja vista que pessoas possuem diferentes pertencimentos religiosos e – como o previsto no inciso I do artigo 19 da Constituição Federal de

¹⁸⁶ Lei Nº 5.998, de 01 de julho de 2011. Disponível em: <http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/CONTLEI.NSF/bff0b82192929c2303256bc30052cb1c/32a52ee9566e214b832578c3005b1acf?OpenDocument> Acesso em: 20 ago. 2020. Em 2018, esta lei foi considerada inconstitucional. Além dela, houve leis parecidas em Rio Grande do Norte, Mato Grosso do Sul e Amazonas (PAULA, 2019).

1988 – devemos preservar a laicidade do Estado (PAULA, 2019, BRASIL, 1988).

Vagner Rodolfo da Silva nos lembra que a profissão bibliotecária teve suas origens influenciadas fortemente pelo Cristianismo, haja vista os mosteiros e conventos com monges copistas no século V e VI. Historicamente, os livros eram propriedades de ordens religiosas, indisponíveis à toda comunidade e escritos em latim. A Bíblia era considerada um monopólio dos mosteiros, os quais faziam suas cópias à mão. No Brasil, não foi diferente, sobretudo porque a história das bibliotecas no país está vinculada às bibliotecas monásticas em instituições religiosas (SILVA, 2013).

Sabendo da diversidade de religiões e religiosidades da população brasileira e visando atender aos direitos de cada cidadão(ã) previstos na Constituição, estas informações não deveriam estar disponíveis e acessíveis para todas as pessoas? Ao direcionar nosso olhar para o campo biblioteconômico-informacional, qual seria a ocorrência de estudos voltados para questões religiosas que não aquelas hegemônicas? Nesse sentido, este capítulo se dispõe a apresentar a produção científica sobre religiões no campo bibliotecômico-informacional, especialmente em relação às dissertações e teses brasileiras. Para tanto, o mesmo está dividido três partes, a saber: a) compreender sobre os conceitos de religião e religiosidade, b) conhecer as religiões presentes no contexto brasileiro e, por fim, c) apresentar as dissertações e teses realizadas no campo da Biblioteconomia e Ciência da Informação (BCI), a partir da busca pela palavra-chave “religião” na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT) e Catálogo de Teses e Dissertações (BDTD) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sem período temporal pré-estabelecido.

2 POR QUE RELIGIÃO E/OU RELIGIOSIDADE?

O que é religião e o que religiosidade? Quando pensamos nessas duas palavras geralmente ficamos em dúvida se existe alguma diferença entre elas ou se possuem o mesmo significado. A primeira coisa que precisamos entender acerca de religião e religiosidade é que estes termos estão diretamente ligados à cultura, especificamente na área da crença, adquirida ou criada pelo ser humano. Um dos primeiros teóricos a definir cultura, o antropólogo britânico Edward Burnett Tylor, afirma que a cultura “[...] é todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, lei, moral, costume e quaisquer aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (TYLOR, 1871 *apud* LARAIA, 1986, p. 25). Desse modo, entendemos que a religião e a religiosidade estão diretamente ligadas à cultura humana.

Muitas são as conceituações sobre religião e religiosidade e, por isso, trazemos algumas contribuições para que possamos chegar ao melhor entendimento destas palavras e estabelecer as proximidades e distanciamentos entre elas.

Para Manoel (2007), a palavra *religião* se refere a uma série de doutrinas e práticas institucionalizadas cujo propósito é preencher a lacuna entre o sagrado e a blasfêmia. Ou seja, o caminho para a reconciliação entre “o homem” e “o criador”, e entre “o homem” e “Deus” (MANOEL, 2007). Não é por acaso que os sumos sacerdotes da maioria das igrejas também são chamados de *Apóstolo Supremo* entre os maiores construtores da Ponte Santa.

A religiosidade nos revela os atributos humanos de buscar pelo sagrado, sem explicar o que é esse sagrado, seja por uma fuga, uma explicação da realidade vivida, ou até mesmo para negociação e entendimentos com uma ou mais divindades, com o intuito de resolver problemas ou necessidades do cotidiano. Esse tipo de personalidade nada tem a ver com nenhuma religião em particular e está mais próximo de antropólogos e psicanalistas do que de historiadores (MANOEL, 2007). De acordo com Manoel (2007),

a religião seria um conjunto de ensinamentos e aprendizados entre “o homem” e um ser sagrado, porém sua visão está diretamente relacionada ao monoteísmo do mundo ocidental e deixa de fora religiões politeístas, como algumas africanas e do Oriente Médio. No seu entendimento sobre religiosidade, este autor nos convida a pensar nela como um ato em que o ser humano vai em busca de algo sagrado para resolver suas demandas (MANOEL, 2007).

De acordo com Bauman (1998), a religião é o nome que damos às atividades que nos permitem sentir que estamos em contato com um mundo que nos transcende. Este é, sem dúvida, um mundo sensível cheio de imaginação, projeção da fantasia e da sensibilidade do espírito. Neste mundo acredita-se que as coisas sagradas protegerão o indivíduo e seu grupo, e o profano e suas coisas serão elementos inerentes à pessoa que vive diante do mundo. O ritual prescrito pela crença na manutenção da dualidade do mundo é uma forma pela qual as pessoas no espaço profano podem entrar em contato com seres sagrados e seus ambientes. O sagrado representa o anseio pelo poder que os humanos supostamente não possuem e essa energia atuará na realidade profana em que vivem. Nessa perspectiva, a religião representa a consciência da inadequação humana e é experimentada no reconhecimento dos fracos, neste sentido “[...]o ser humano experiencia a existência de duas realidades, uma sagrada e outra profana. A profana é aquela na qual ele vive e a sagrada é aquela que procura alcançar.” (GREUEL, 2008, p. 25). Bauman (1998) também nos apresenta o conceito de religiosidade como sendo “[...] a intuição dos limites até os quais os seres humanos, sendo humanos, podem agir e compreender” (BAUMAN, 1998, p. 208).

Ela consiste num processo no qual as pessoas estabelecem relações com a realidade e os poderes que ele considera sobre-humanos e transcendentos, nas quais se estabelece uma relação de dependência. A religiosidade é a

expressão de que a consciência humana registra uma relação com o inefável, em que demonstra confiança para com estes poderes que lhe são transcendentos (GREUEL, 2008, p. 25).

Na visão de Scholem (1994), estudioso de “A concepção de Martin Buber do Judaísmo”, a religião é a soma de costumes e doutrinas, nas quais as crenças religiosas das pessoas de um certo período são expressas e moldadas. Porém, quando os rituais e dogmas presentes na religião se tornam rígidos ao ponto em que a religiosidade não consegue movê-los ou do ser humano não querer mais se sucumbir a eles, ela se torna algo inútil e, portanto, não será mais verdadeira. Esse mesmo autor lembra que a religiosidade é um sentimento humano, que sempre se renova, que se expressa, que se forma novamente, que se surpreende e que se admira. Ela existe acima da existência condicional, porém, torna-se incondicional por dentro. Portanto, a religiosidade é o princípio criativo e a religião o princípio organizador; a religiosidade é reiniciada e nela cada pessoa é profundamente tocada por um mistério. No entanto, a religião atua forçando as pessoas em sua estrutura para torná-la estável. Religiosidade significa se colocar em relação simples com o incondicional e a religião significa aceitação passiva de regras e mandamentos tradicionais (BUBER *apud* SCHOLEM, 1994).

[...] a religiosidade é concebida como espiritualidade, busca de resposta do ser humano à finitude e as religiões são entendidas como linguagem que, na visão de Bakhtin (1988) é material e se configura como espaço de disputa ideológica e política, arenas de luta. As religiões, como sistemas ideológicos que são, engendram nas relações cotidianas, tensões e jogos de força que passam a ser veiculados como direito à liberdade de crença, expressão e

experiência ou como estereótipo, discriminação e preconceito. Em um e no outro caso circulam mecanismos de abertura, respeito e inclusão ou de exclusão e eliminação constituídos a partir de condições históricas e contextos de dominação específicos (KRAMER; EDELHEIT, 2018, p. 65).

Diante dos conceitos supra-apresentados é possível notar que religião e religiosidade, apesar de serem palavras parecidas, possuem significados diferentes, mas não deixam de estabelecer o contato entre o ser humano e sua crença. A religiosidade, por sua vez, é algo que move o ser humano em busca de respostas para um problema ou necessidade. Nesse processo de busca, os indivíduos estabelecem uma conexão entre a realidade e algo sobrenatural e passam a depender disso.

Em outra perspectiva, a religião é caracterizada como um conjunto de princípios, condutas, dogmas, leis, costumes e doutrinas que tendem a moldar os indivíduos e colocá-los em contato com o sagrado. Não importa a forma como se apresenta, toda religião tem suas regras "Cada qual produto do seu meio, com suas diversas verdades, que atendem seus diversos fiéis." (BEZERRA, 2011, p. 4). Por isso, se faz necessário conhecer os diversos tipos de religiões existentes em nosso mundo e os tipos presentes em nosso país. É através do conhecimento sobre as religiões existentes que poderemos promover a produção científica, o acesso e a disseminação da informação religiosa, bem como o diálogo entre as religiões e as pessoas em nossa sociedade (caso estas assim o desejarem). Este é, sem dúvidas, um caminho de possibilidades para o combate à intolerância religiosa que tem se apresentado de forma furiosa em diversas partes do mundo. Acreditamos que a informação é algo essencial para que as pessoas pertencentes às diversas religiões possam garantir os seus direitos e manter a manifestação de sua fé, seja individual ou coletiva.

3 AS RELIGIÕES NO BRASIL

Quando pensamos nas principais religiões do Brasil é necessário analisar para além dos dados registrados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE). Especialmente no que diz respeito ao aparecimento e impactos que as religiões causaram na sociedade brasileira, seja em relação a questões de ordem cultural ou política.

Desde a invasão do Brasil em 1500, os nativos que aqui viviam sofreram os impactos da aproximação da Europa com o, então, Novo Mundo. Impactos esses que quase exterminaram as populações indígenas brasileiras durante o processo de colonização do Brasil. Não é novidade que a religião católica teve um grande papel nesse genocídio. A catequização da população indígena era um objetivo político e econômico, era o cimento social utilizado para solidificar as estratégias dos colonizadores. Neste caso, o que os portugueses desejavam era a exploração territorial das terras recém-descobertas (SANCHIS, 1997; KAYAPÓ; BRITO, 2014).

O uso da religião para dominação territorial não foi um cenário exclusivo no Brasil e tampouco diz respeito a um único período histórico. No caso da igreja católica, por exemplo, podemos ver diversos momentos na história mundial nos quais as disputas pelo poder (disputas territoriais) tinham como força motriz a moral cristã. As cruzadas motivadas pela igreja consolidaram a hegemonia da fé católica apostólica romana durante toda a Idade Média, e é possível ver que ainda hoje tem bastante influência em muitos países do mundo. Outro caso em que a religião impactou nas disputas por território foi o da religião islâmica. Sobretudo pela obrigação de fazer a guerra santa (*Jihad*) contra os chamados *infieis* (SILVA, 2020).

Trazer estes aspectos em relação às religiões e disputas territoriais é importante, porque metáforas bíblicas como “crescei e multiplicai” também fazem sentido se pensarmos na estratégia da corte portuguesa em relação ao Brasil no período colonial. Era estimulada a vinda de pessoas de Portugal para o Brasil com o intuito de ocupar as terras

brasileiras, impondo sua cultura, incluindo as religiões, comidas, canções, hábitos e outras manifestações de expressão cultural. Dessa forma, a partir da exposição de como foi iniciado o processo civilizatório brasileiro, podemos associar que a religião representa um poder importante nas sociedades. É possível afirmar nessa conjuntura que assim como as ideias dominantes são as ideias das classes dominantes, as religiões dominantes são as religiões das classes dominantes (MARX, 2011; SENA, 2016).

Na perspectiva da luta de classes, as religiões têm papel importante e podem ser analisadas sob duas óticas: a) como estratégia de dominação partida da classe dominante sobre as classes dominadas, criando sob os oprimidos a ilusão de pecado, conformismo, servidão e obediência. Por isso, no período colonial brasileiro era tão importante que o catolicismo fosse hegemonia no território; b) a religião também é entendida como o ópio do povo, mas não em uma perspectiva pernicioso, é o ópio no sentido do lazer. Marx (2011) enxergava as manifestações religiosas da classe operária, como uma das poucas oportunidades de convívio social que os grupos sem privilégios tinham.

Apontando as perspectivas de Marx para o cenário brasileiro, especialmente em relação ao surgimento e consolidação das religiões durante e após a colonização, percebemos que as tradições religiosas diferentes da católica não só não eram aprovadas como eram perseguidas. Logo, não costumavam ser representadas em documentos oficiais ou demais correspondências. Em resistência a essa opressão, populações indígenas e afro-brasileiras utilizaram o sincretismo religioso para sobreviver. Conforme apontou Valente (1995):

O sincretismo se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima inter fusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contacto.

Simbiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova, na qual se associam e se combinam, em maior ou menor proporção, as marcas características das culturas originárias (VALENTE, 1955, p. 42).

Nessa perspectiva, para que a cultura e conhecimento religioso das populações historicamente subalternizadas fossem perpetuadas, foram sincretizadas com o catolicismo com o intuito de que seus rituais fossem camuflados. É necessário ressaltar que, ainda que essas tradições tenham encontrado no sincretismo uma brecha para resistir, não se deve minimizar a intolerância com que foram tratadas as religiões não cristãs. Se olharmos esse fenômeno à luz da Biblioteconomia e Ciência da Informação, podemos sugerir que a falta ou pouca quantidade de informações em relação às religiões não hegemônicas se dão, sobretudo, pela falta de interesse em organizar esse conhecimento.

Trivelato e Moura (2017, p. [2]) escreveram que há um “visível desequilíbrio na representação das Religiões e das alteridades não hegemônicas nos Sistemas de Organização do Conhecimento (SOC)”. As autoras estudaram dois sistemas de classificação: Classificação Decimal de Dewey (CDD) e Classificação Decimal Universal (CDU), ambos percebidos como os sistemas mais utilizados em bibliotecas e centros de informação no Brasil.

Na CDD é facilmente perceptível que a classificação do conhecimento sobre religiões foi estruturada considerando a visão hegemônica cristã de seu idealizador. Essa percepção é nítida e basta olhar as classes principais sobre religiões neste sistema para perceber o problema. São elas: Filosofia e teoria da Religião, Cristianismo e elementos da Religião Cristã e Religiões não cristãs. Com isso, interpretamos que o cristianismo está em situação de privilégio diante de qualquer outra tradição religiosa. Enquanto há uma estrutura abrangente sistematizada para classificar o cristianismo, as religiões não cristãs estão agrupadas em uma outra categoria,

em subclasses. Sendo assim, hierarquicamente o cristianismo é a hegemonia, as outras religiões são o *outro* (TRIVELATO; MOURA, 2017).

Na CDU até houve um esforço maior em classificar as religiões de forma equiparada. Entretanto, Trivelato e Moura (2017, p. [11]) alertaram que idealizadores da CDU tentaram “categorizar as Religiões a partir de uma fé, e com ressalvas”. Os idealizadores da Classificação incluíram diversas religiões como o Budismo, Judaísmo e Islamismo no mesmo nível hierárquico que o Cristianismo e não mais em uma categoria genérica como “Outras religiões”. Entretanto, de acordo com Trivelato e Moura, até houve uma tentativa de descentralizar o viés cristão das religiões, mas essas agora “eram combinadas com categorias que anteriormente pertenciam ao Cristianismo”.

Entender como funciona a organização do conhecimento sobre religiões é importante, pois a partir dos Sistemas (CDD e CDU) mencionados, nos ajuda a visualizar uma estrutura hierárquica cultural que ainda responde ao olhar hegemônico de um determinado grupo (branco, cristão, patriarcal) sobre os grupos de diferentes identidades religiosas. Assim como abordado no início deste capítulo, a imposição de uma religião em um determinado território é uma estratégia da Colonialidade do Poder (QUIJANO, 2010).

No Brasil, os números que representam as principais tradições religiosas do Brasil são conferidos através do censo demográfico pelo IBGE. O Censo é a principal fonte de referência

[...] para o conhecimento das condições de vida da população em todos os municípios do País e em seus recortes territoriais internos, tendo como unidade de coleta a pessoa residente, na data de referência, em domicílio do Território Nacional (IBGE, 2021, s.p.).

Nesse sentido, por meio da autodeclaração, as pessoas cedem informações sobre diversos assuntos, entre eles a religião. O Censo é desenvolvido a cada dez anos, entretanto, é necessário ressaltar que o Censo previsto para acontecer em 2020 ainda não foi realizado pelo governo federal, sob a justificativa de falta de verba. Assim, o IBGE ainda busca recursos para realizar tal coleta e análise demográfica. Dessa forma, será apresentada na Figura 1 a lista das principais tradições religiosas cultuadas no Brasil apresentadas no Censo de 2010, último censo realizado.

Figura 1 - Principais religiões cultuadas no Brasil em 2010

Religião	Pessoas	%
Católica Apostólica Romana	123.280.172	64,63
Evangélicas	42.275.440	22,16
Sem religião	15.335.510	8,04
Espírita	3.848.876	2,02
Outras religiosidades cristãs	1.461.495	0,77
Testemunhas de Jeová	1.393.208	0,73
Não determinada e múltiplo pertencimento	643.598	0,34
Umbanda e Candomblé	588.797	0,31
Católica Apostólica Brasileira	560.781	0,29
Budismo	243.966	0,13
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias	226.509	0,12
Não sabe	196.099	0,10
Novas religiões orientais	155.951	0,08
Católica Ortodoxa	131.571	0,07
Judaísmo	107.329	0,06
Tradições esotéricas	74.013	0,04
Tradições indígenas	63.082	0,03
Espiritualista	61.739	0,03
Sem declaração	45.839	0,02
Islamismo	35.167	0,02
Outras religiosidades	11.306	0,01
Hinduísmo	5.675	0,00

Fonte: IBGE, Censo demográfico (2010).

De acordo com a Figura 1, podemos notar que a religião católica ainda é aquela com mais adeptos no Brasil. Acreditamos que desde a colonização essa religião foi tornada parte da cultura brasileira, haja vista que alguns feriados nacionais ainda obedecem a datas estipuladas por representações comuns a este grupo.

É interessante observar a forma como a representação das religiões foram dispostas, com base nos registros quantitativos. Nesse sentido, podemos constatar que como a quantidade de pessoas sem religião é maior que as de algum outro pertencimento abaixo de sua posição, a representação dessas informações obedece a estruturas hierárquicas, tal como nos sistemas de organização do conhecimento apresentados nesta seção.

É necessário avaliar o Calém dos dados. Nesse sentido, por ser um estudo realizado com base na autodeclaração, por vezes as pessoas podem não identificar sua religiosidade por medo de sofrer intolerância religiosa. Além disso, é necessário que o Censo 2020 (que está previsto para 2022) seja realizado para que possamos ver o atual panorama sobre as tradições religiosas no Brasil.

3 INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO DA CIÊNCIA SOBRE RELIGIÃO: RESULTADOS

3.1 Catálogo de Teses & Dissertações da CAPES

No Catálogo de Teses & Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (BDTD-CAPES), a palavra-chave “religião” foi pesquisada e recuperou 12.003 resultados, sendo dessas 8.512 dissertações de mestrado e 2.623 teses de doutorado. Ao ser refinada para Ciências Sociais Aplicadas, o resultado foi de 793 materiais, divididos em 596 dissertações e 167 teses. Para assegurar a seleção dos materiais que atendessem os objetivos da pesquisa, afunilamos o recorte para a área de Ciência da Informação e, por fim, fizemos a leitura dos resumos, títulos e palavras-chaves dos referidos materiais visando selecionar

àquelas enfocadas. Dois desses materiais recuperados foram descartados por não possuírem a religião como objeto principal de pesquisa. Como resultados, somente seis se referem à Ciência da Informação e atendem aos requisitos da pesquisa, as quais foram defendidas nas instituições: Universidade Estadual Paulista (2), Universidade Federal da Paraíba (2), Universidade Federal de Minas Gerais (1), e Universidade Federal de Pernambuco (1).

No que se refere às temáticas abordadas, a dissertação de mestrado de Rosana Matos da Silva intitulada **Formação discursiva e os sistemas de classificação bibliográfica: impactos, desdobramentos e implicações na representação da informação da área da religião** analisou a “a classe Religião na Classificação Decimal de Dewey (CDD) e na Classificação Decimal Universal (CDU) aliando a cinco narrativas de sujeitos com orientações religiosas distintas” (TRIVELATO, 2016, p. 98). Como reflexões, um dos apontamentos da autora é de que a

[...] marca da descontinuidade de discursos reverbera as formas de esmaecimento de alteridades e limitam as suas experiências. No caso da classe Religião, ao mesmo tempo que a leitura radical do sistema de crenças religiosas parece turvar os avanços do conhecimento, por outro lado, nota-se no campo dos SOC uma tendência dogmatizante que marca a descontinuidade ou esmaecimento de crença e deste modo **distancia-se da neutralidade presumida dos sistemas de classificação bibliográfica** (TRIVELATO, 2016, p. 100, grifo nosso)

Aponta que a formação de discursos nos Sistemas de Organização do Conhecimento “podem apoiar uma análise que considere uma base histórica e institucional capaz de permitir ou negar a representação de determinados discursos” (TRIVELATO, 2016, p. 100). Ademais, os resultados

direcionam ainda para existência do viés cristão predominante nas classificações bibliográficas.

Enquanto isso, a pesquisa de dissertação de Jussara Ventura dos Santos intitulada **O uso das Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) na disseminação da informação religiosa** realizou a análise do “uso das tecnologias da informação e comunicação (TICs) como ferramenta facilitadora no processo de disseminação da informação religiosa no ciberespaço” (SANTOS, 2014, p. 18). Propõe a construção do conceito de informação religiosa, entendida pela autora como

[...] informação registrada em suporte (tradicional ou digital), que tem seu significado apreendido por sujeitos que compõem o grupo religioso que comunga de uma linguagem própria, e pode produzir conhecimento a respeito das tradições normas e confissões de fé típica da instituição que gera ou apenas a dissemina em seus canais de comunicação (SANTOS, 2014, p. 49).

Dentre seus resultados infere que a informação religiosa no ciberespaço se deve ao “cumprimento da missão desse povo que, em todo seu discurso, retrata a obediência a uma ordenança proclamada a seus ancestrais desde os tempos remotos” (SANTOS, 2014, p. 82).

Bianca Gonçalves de Souza é a autora da tese **A documentação da fé: fluxos, apropriações e enquadramentos de objetos votivos no Santuário Nacional de Aparecida**, defendida em 2012, a qual aborda a “constituição de uma documentação de fé, a qual se localiza no Santuário Nacional de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, no vale do rio Paraíba paulista” (SOUZA, 2012, p. 7). Como resultados, discute sobre os objetos votivos, os quais promovem inferências e “são interpretados pelas

pessoas que visitam o espaço da sala” (SOUZA, 2012, p. 246) do Santuário Nacional de Aparecida. Tais objetos se tornam

[...] documentos de fé, pelo fato de cristalizarem relações, ações e práticas sociais. Por isso, uma panela de pressão estourada e exposta na sala não é sucata; ela é documento de que alguém sobreviveu ao estouro e, provavelmente, promoveu associação de fé e devoção entre o fato e a crença em Nossa Senhora Aparecida (SOUZA, 2012, p. 246)

Em 2018, foi defendida a dissertação **Hemeroteca Protestante em Pernambuco: sentido de custódia e secularização**, de Luiz Felipe Barbosa Abreu, a qual teve como enfoque “identificar o sentido que revestiu a produção e a custódia da hemeroteca protestante em Pernambuco nas principais instituições de ensino teológico das denominações batista e presbiteriana” (ABREU, 2018, p. 15). Como conclusão, aponta que a informação e sua comunicação para as comunidades tiveram um importante papel “no processo de secularização da sociedade brasileira principalmente na derrubada da hegemonia da religião católica no campo religioso permitindo a emergência do pluralismo religioso” (ABREU, 2018, p. 8). Na Hemeroteca protestante, foi constatada – a partir das entrevistas realizadas pelo pesquisador – a construção de memória visando uma consolidação de identidade às pessoas batistas e presbiterianas em Pernambuco.

A dissertação **Abram as portas da ciência para os mestres e as mestras passarem: a ressignificação da Jurema no Acervo José Simeão Leal**, de Carla Maria de Almeida, analisa informações contidas em documentos constitutivos do Acervo José Simeão Leal e como eles contribuem para a construção de memórias da Jurema (religiosidade afro-indígena), no estado da Paraíba. As análises elaboradas pela autora demonstram os documentos

como parte da identidade cultural dos juremeiros(as), assim como contenedores de elementos que constituem a religiosidade e dimensões simbólicas da mesma ao mesmo tempo em que permitem emergir a memória de grupos marginalizados e esquecidos na história (ALMEIDA, 2017).

Por fim, a tese **A questão da representação das religiões de matriz africana na CDD: uma análise crítica da umbanda**, de Marcio Ferreira da Silva, aborda “a estrutura de representação das temáticas associadas aos negros nos sistemas de organização do conhecimento utilizados no Brasil. Especificamente, a Classificação Decimal de Dewey com ênfase à análise da religião Umbanda.” (SILVA, 2018, p. 6). Conforme o autor, na análise da literatura sobre os sistemas de organização e representação do conhecimento utilizados no Brasil, foi identificada uma perspectiva universalizante da representação do conhecimento de povos negros. Percebeu ainda, uma lacuna e insuficiência em desdobramentos relacionados às populações e religiões de matriz africana na Classificação Decimal de Dewey. Por fim, a partir da análise discursiva, infere que os temas religiosos nos sistemas de classificação espelham a sociedade brasileira e seu comportamento social, haja vista as omissões e estrangulamentos das dimensões religiosas e cultos de origem africana e afro-brasileira, como o caso da umbanda (SILVA, 2018).

3.2 Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações - IBICT

Na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações do Instituto Brasileiro de Informação, Ciência e Tecnologia (BDTD-IBICT), ao utilizar o mesmo termo de busca (“religião”), e filtrar a busca para as Ciências Sociais Aplicadas foram encontrados 14 resultados. Para estes resultados será adotada uma abordagem mais descritiva, haja vista que a quantidade de resultados encontrados foi maior que os da base anterior. Foram encontradas três dissertações que também estavam na BDTD-CAPES das autoras: Jussara

Ventura dos Santos (2014), Rosana Matos da Silva (2016) e Carla Maria de Almeida (2017), as quais não serão novamente apresentadas.

A dissertação intitulada **Comportamento da literatura brasileira de teologia adventista: análise bibliométrica**, de Silas Marques de Oliveira, foi defendida no ano de 1981 (OLIVEIRA, 1981). O autor estudou comportamento da literatura de teologia adventista a partir do histórico da inserção e penetração da mensagem adventista no Brasil. Além disso, analisou a produtividade de autores e autoras brasileiros sobre a temática.

Em 2000, foi defendida a dissertação de Beatriz Junqueira Pedras intitulada **Uma leitura do I Livro de Tombo do Convento do Carmo em Salvador: contribuição à construção histórica da Ordem dos Carmelitas na Bahia-colonial** (PEDRAS, 2000). A autora apresentou um estudo do "Livro Iº de Tombo" do Convento do Carmo de Salvador. Pedras também destaca que o estudo

[...] visa trazer a público a maior quantidade possível de informações como contribuição do Livro de Tombo e da Ordem Carmelitana à Ciência da Informação, seja mediante o estudo das características desses antigos manuscritos, como cetras e marcas d'água, seja pelo estudo da forma do texto, como arcaísmos e termos que motivaram a elaboração de um glossário para melhor compreensão dos significados (PEDRAS, 2000, p. 9).

No ano de 2006, foi defendida a dissertação de Agnaldo Lopes Martins intitulada **Metadados para descrição de documentos remanescentes de fundo eclesiástico: uma proposta de metadados e biblioteca digital para os assentos de batismo, casamento e óbito da Matriz do Pilar de Ouro Preto** (MARTINS, 2006). O autor propõe metadados

para a criação de uma biblioteca digital constituída do acervo de documentos eclesiásticos da igreja católica “Matriz do Pilar de Ouro Preto”, Minas Gerais, Brasil, com enfoque para a preservação dos documentos.

Ambas as dissertações descritas até este momento foram realizadas no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGCI-UFMG).

Em 2011, Sílvia Regina da Mota Rocha defendeu a dissertação intitulada **Construção e análise do inventário do patrimônio religioso paraibano: informação como representação social** (ROCHA, 2011). Sílvia realizou um estudo sobre os processos teórico-metodológicos para a construção e análise do inventário do patrimônio religioso paraibano colonial, incluindo a preservação da memória, representação da informação e de conhecimento, os usos e impactos da informação como base teórico conceitual. Carla Façanha de Brito defendeu em 2012 a dissertação **Proposta de categorização dos ex-votos do casarão: o museu vivo do Padre Cícero em Juazeiro do Norte-CE** (BRITO, 2012). A dissertação tinha o objetivo de analisar o discurso imagético do acervo do Museu Vivo do Padre Cícero em Juazeiro do Norte-CE, representado na figura dos ex-votos, para elaboração de um modelo de categorização baseado na categorização aristotélica, visando à sua representação através da indexação. Ambas defendidas no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal da Paraíba (PPGCI-UFPB).

Ainda no ano de 2012, foi defendida a dissertação de Ciro Athayde Barros Monteiro intitulada **A informação mediada no discurso de Edir Macedo: um análise de editoriais da Folha Universal** (MONTEIRO, 2012). O autor realizou um estudo sobre os editoriais da Folha Universal, cujo objetivo era

[...] analisar quais as estratégias discursivas utilizadas por Edir Macedo, já que o poder e a eloquência do discurso mediado pelo

bispo sobre os fiéis encontram-se em posição de destaque frente às transformações da sociedade contemporânea (MONTEIRO, 2012, p. 8)

Em 2014, foi defendida a primeira tese sobre a temática, intitulada **A Fé documentada: perspectivas metodológicas de organização da informação fotográfica sobre romarias de Juazeiro do Norte – Ceará** por Ariluci Goes Elliott (2014). Elliott realizou uma pesquisa sobre o papel da imagem fotográfica que registra as romarias na região do Cariri cearense. Foi utilizada a Análise Documental para a validação das informações, existentes nas imagens e obtidas nas entrevistas com fotógrafos que registraram as romarias.

A dissertação de Monteiro (2012) e a tese de Elliot foram realizadas no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (PPGCI-UNESP).

A dissertação **Preservação da memória nos seminários e igrejas protestantes centenárias na cidade do Recife**, de Josias Machado da Silva Júnior, foi defendida em 2016 no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal de Pernambuco (PPGCI-UFPE). O autor investigou como as igrejas e instituições protestantes centenárias no Recife organizam o acervo documental e preservam a memória. (SILVA JÚNIOR, 2016). No mesmo ano, Emilson Ferreira Garcia Júnior defendeu a dissertação intitulada **As Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) como estratégia de disseminação e uso da informação religiosa pelas comunidades católicas de Campina Grande - Paraíba** (GARCIA JÚNIOR, 2016), realizada no PPGCI-UFPB. A pesquisa é sobre o uso das tecnologias da informação e comunicação (TIC) como ferramenta facilitadora no processo de disseminação da informação religiosa no ciberespaço, especificamente pela Igreja Evangélica Assembleia de Deus na Paraíba - IEADPB.

Maria de Lourdes dos Santos defendeu em 2019 a dissertação intitulada **Mediação cultural: estudo e prática a**

partir das informações presentes nas esculturas religiosas, na documentação e no ambiente virtual no Museu de Arte Sacra de Laranjeiras/SE (SANTOS, 2019) no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal de Sergipe (PPGCI-UFS). De acordo com a autora o estudo tinha como objetivos

[...] dimensionar ações de mediação cultural através da pesquisa sobre as imaginárias da exposição de longa duração do Museu de Arte Sacra de Laranjeiras (MASL); dotar o Museu de instrumentos que promovam a mediação entre o objeto e o usuário; criar um catálogo fotográfico e documental, bem como elaborar um blog, com o intuito de desenvolver a pesquisa e dar maior visibilidade à instituição e ao seu acervo (SANTOS, 2019, p. 8).

Por fim, também em 2019, Gilmara de Cássia Machado apresentou e defendeu a tese **O comportamento informacional de líderes religiosos em Belo Horizonte**, no PPGCI-UFMG. Machado analisou de que maneira os líderes religiosos usam os canais e as fontes de informação para criar significado, construir conhecimento e tomar decisões relacionadas às suas comunidades religiosas. Foi realizado um estudo de caso em através de entrevista realizada com 12 líderes religiosos de Belo Horizonte, seis padres e seis pastores protestantes.

De acordo com os resultados encontrados nesta base de dados, os Programas de Pós-Graduação em Ciência da Informação que mais tiveram produção de pesquisas sobre a religião foi o da UFMG e da UFPB com quatro dissertações e uma tese, e cinco dissertações, respectivamente. A UNESP ocupa o terceiro lugar com três dissertações e uma tese. A UFPE e a UFS tiveram uma dissertação sobre a temática cada.

É necessário ressaltar que a maior parte destas produções estão relacionadas a religiões cristãs.

Observamos que das 11 dissertações e teses descritas seis abordavam temáticas referentes ao catolicismo, quatro sobre tradições religiosas protestantes e uma sobre as tradições católicas e protestantes. Sendo assim, é necessário que se estimule a produção de conhecimento sobre outras perspectivas religiosas no campo, especialmente para que através das Ciências Sociais Aplicadas possamos construir cenários e visões de mundo mais diversos, tal como apresentado na listagem do Censo demográfico brasileiro de 2010.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo discutimos o direito à liberdade religiosa, direitos estes previstos na Declaração Universal dos Direitos Humanos e na Constituição Federal Brasileira. Além disso, foram apresentados os pontos que aproximam e distinguem religião e religiosidade. A religião é compreendida como um indicativo moral com base em uma doutrina. A religiosidade trata dos valores adotados por indivíduos sem que necessariamente estejam vinculados a uma tradição religiosa específica.

Além disso, contextualizamos o panorama sobre as principais tradições religiosas do Brasil e as disputas por poder entre classes através do uso das religiões como suporte fundamentalista. Nesse sentido, ressaltamos a importância de se dialogar sobre a temática para além dos dados dos censos demográficos, identificando contextos e fatores que contribuíram para a formação de uma hegemonia cristã no Brasil em relação a tantas outras tradições religiosas existentes.

No que se refere ao objetivo da pesquisa, destacamos que este foi atendido à medida que foram apresentadas as teses e dissertações sobre religião e religiosidade no campo biblioteconômico-informacional brasileiro. Cabe destacar que, até o presente momento, os programas de Pós-

Graduação em Ciência da Informação que mais acolheram a temática foram UFMG, UFPB e UNESP. Sendo assim, estimula-se que a produção destes conhecimentos seja amplamente divulgada e que outros programas de pós-graduação, assim como desejamos que mais pesquisadores/as (estudantes e orientadores/as) também se dediquem e acolham tais estudos.

Por fim, inferimos que a liberdade religiosa é um direito de todas as pessoas, e que a escolha de cada uma sobre seguir ou não uma religião deve ser respeitada. Em um Estado democrático, como acreditamos ainda ser o caso do Brasil, esse é o princípio direcionador de todas as ações da existência humana.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Luiz Felipe Barbosa. **Hemeroteca Protestante em Pernambuco**: sentido de custódia e secularização. 2018. 119 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.
- ALMEIDA, Carla Maria de. **Abram as portas da ciência para os mestres e as mestras passarem**: a resignificação da Jurema no Acervo José Simeão Leal. 2017. 189 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.
- BAUMANN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BEZERRA, Karina. História geral das religiões. Observatório **Transdisciplinar das Religiões no Recife**, Recife, set. 2011. Disponível em: <http://www.unicap.br/observatorio2/wp-content/uploads/2011/10/HISTORIA-GERAL-DAS-RELIGIOES-karina-Bezerra.pdf>. Acesso em: 17 fev. 2021.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Presidência da República, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 20 ago. 2020.

BRITO, Carla Façanha de. **Proposta de categorização dos ex-votos do casarão**: o museu vivo do Padre Cícero em Juazeiro do Norte-CE. 2012. 99 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

ELLIOTT, Ariluci Goes. **A Fé documentada**: perspectivas metodológicas de organização da informação fotográfica sobre romarias de Juazeiro do Norte – Ceará. 2014. 181 f. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Marília, 2014.

GARCIA JUNIOR, Emilson Ferreira. **As Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) como estratégia de disseminação e uso da informação religiosa pelas comunidades católicas de Campina Grande - Paraíba**. 2016. 106 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

GREUEL, Sigolf. **Religião e religiosidade na pós-modernidade**. 2008. 65 f. Dissertação (Mestrado Profissionalizante em Tecnologia) – Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2008.

KRAMER, Sonia; EDELHEIT, Joseph. Religiões e religiosidade: o desafio de conhecer e reconhecer o outro. **Foro de Educación**, v. 16, n. 24, ene.-jun 2018, p. 57-78.

KAYAPÓ, Edson; BRITO, Tamires. A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: o que a escola tem a ver com isso?. **Mneme - Revista de Humanidades**, v. 15, n. 35, p. 38-68, 17 out. 2015.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

MACHADO, Gilmara de Cássia. **O comportamento informacional de líderes religiosos em Belo Horizonte**. 2019. 189 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

MANOEL, Ivan Ap. História, religião e religiosidade. **Revista de Cultura Teológica**, v. 15, n. 59, abr./jun. 2007, p. 105-128.

MARX, Karl. **O capital**: livro I. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MARTINS, Agnaldo Lopes. **Metadados para descrição de documentos remanescentes de fundo eclesiástico**: uma proposta de metadados e biblioteca digital para os assentos de batismo, casamento e óbito da Matriz do Pilar de Ouro Preto. 2006. 120 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

MATTELART, Armand. **História da sociedade da informação**. São Paulo: Loyola, 2002.

MONTEIRO, Ciro Athayde Barros. **A informação mediada no discurso de Edir Macedo**: uma análise de editoriais da Folha Universal. 2012. 113 f. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista, 2012.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2020.

OLIVEIRA, Silas Marques de. **Comportamento da literatura brasileira de teologia adventista**: análise bibliométrica. 1981. 154 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1981.

ONU – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. S.l., 1948. Disponível em: <https://cutt.ly/LxD9msA> Acesso em: 20 jan. 2021.

PAULA, Chico de. Porque a obrigatoriedade da Bíblia em biblioteca pública é inconstitucional. **Bíblia**, Rio de Janeiro, 29 maio 2019.

PEDRAS, Beatriz Junqueira. **Uma leitura do I Livro de Tombo do Convento do Carmo em Salvador**: contribuição à construção histórica da Ordem dos Carmelitas na Bahia-colonial. 2000. 201 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Comp.). **A colonialidade do poder**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

RIO DE JANEIRO. **Lei Nº 5.998, de 01 de julho de 2011**. Rio de Janeiro: ALERJ, 2011. Disponível em: <http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/CONTLEI.NSF/bff0b82192929c2303256bc30052cb1c/32a52ee9566e214b832578c3005b1acf?OpenDocument> Acesso em: 20 ago. 2020.

ROCHA, Silvia Regina da Mota. **Construção e análise do inventário do patrimônio religioso paraibano**: informação como

representação social. 2011. 118 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Paraíba, 2011.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.

SANTOS, Jussara Ventura dos. **O uso das Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) na disseminação da informação religiosa**. 2014. 104 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

SANTOS, Maria de Lourdes dos. **Mediação cultural**: estudo e prática a partir das informações presentes nas esculturas religiosas, na documentação e no ambiente virtual no Museu de Arte Sacra de Laranjeiras/SE. 2019. 146 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2019.

SCHOLEM, Gershom. A concepção de Martin Buber do Judaísmo. In SCHOLEM, Gershom. (Ed.). **O Golem, Benjamin, Buber e outros justos**: Judaica I. Campinas: Perspectiva, 1994. p. 129-180.

SENA, José Roberto. A religião nas concepções dos clássicos Marx e Durkheim: felicidade ilusória ou transfiguração da sociedade? **Diversidade Religiosa**, João Pessoa, v. 6, n. 1, p. 64-86, 2016.

SILVA JÚNIOR, Josias Machado da. **Preservação da memória nos seminários e igrejas protestantes centenárias na cidade do Recife**. 2016. 248 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

SILVA, Monicy Araújo. Guerra e religião no mundo medieval e escandinavo. **Revista Campo do Saber**, v. 5, n. 2, p. 2-12, jul./dez. 2020.

SILVA, Marcio Ferreira da. **A questão da representação das religiões de matriz africana na CDD: uma análise crítica da umbanda**. 2018. 220 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista, Marília, 2018.

SILVA, Vagner Rodolfo da. Biblioteconomia e Religião: a influência religiosa sobre as bibliotecas e a laicidade em questão. **Biblioo**, Rio de Janeiro, 21. fev. 2013.

SOUZA, Bianca Gonçalves de. **A documentação da fé**: fluxos, apropriações e enquadramentos de objetos votivos no Santuário Nacional de Aparecida. 2012. 282 f. Tese (doutorado) -

Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília, 2012.

TRIVELATO, Rosana Matos da Silva. **Formação discursiva e os sistemas de classificação bibliográfica**: impactos, desdobramentos e implicações na representação da informação. Dissertação (Mestrado em Ciências da Informação) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

TRIVELATO, Rosana Matos da Silva; MOURA, Maria Aparecida. Identidade, religião e a formação discursiva nos sistemas de classificação bibliográfica. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 18, 2017, Marília. **Anais...** Marília: UNESP, 2017. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/105397>. Acesso em: 23 mar. 2021.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. (Coleção Brasileira, v. 5).

Diogo Melo, Luane Santos, Nathália Romeiro, Thayron Rangel (Org.).

SOBRE OS/AS ORGANIZADORES/AS

DIOGO JORGE DE MELO

Professor da Universidade Federal do Pará, lotado no Instituto de Ciências da Arte onde atua no curso de Bacharelado em Museologia e praticante das religiões afro-diaspóricas (Umbanda e Tambor de Mina), sendo pai pequeno do Templo de Cabocla Mariana no Conjunto Maguari, Belém (PA). Possui doutorado em Museologia e Patrimônio, interdisciplinar entre a Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e Museu de Astronomia e Ciências Afins (MAST), onde desenvolveu a pesquisa "Festas de encantarias: as religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, um olhar fratrimonial em Museologia" e doutorado em Ensino e História de Ciências da Terra pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com a pesquisa "História das Mulheres na Ciência: narrativa de paleontólogas (1950-2010) do Departamento Nacional de Produção Mineral, Rio de Janeiro". Também é Mestre em Geologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), graduado em Museologia pela UNIRIO e Ciências Biológicas com ênfase em Biologia Ambiental pelo Centro Universitário da Cidade (UNIVERCIDADE). Dentre as suas especializações, destaca-se a em Relações Étnico-Raciais e Educação realizada no Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET-RJ), onde desenvolveu a pesquisa "Na casa de Lygia Santos, a dama da sabedoria: Museologia, cultura e etnicidade em um projeto de vida". Possui experiência de pesquisa e atuação com Museologia, Patrimônio, Memória, História Oral, História da Ciência e das Mulheres e questões Étnico-Raciais, de Gênero e Geociências/Paleontologia.

LUANE BENTO DOS SANTOS

Doutoranda em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica/PUC-Rio. Mestra em Relações Etnicorracias pelo Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca/ CEFET- RJ. Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais

pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ. Bacharel em Biblioteconomia e Documentação pela Universidade Federal Fluminense /UFF. Atuou como professora regente da disciplina Etnociência e Educação no curso de Formação de Professores para História e Cultura Africana e Afro-brasileira da ONG CEAP (2014) e como professora substituta da disciplina Relações Étnico-raciais na escola na Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (2018-2019). É professora de Sociologia da Educação Básica no Ensino médio regular, Formação de Professores e na Educação de Jovens e Adultos/EJA desde o ano de 2013. No ensino médio tem desenvolvido atividades que têm como objetivo aplicar a legislações federais de n. 10.639/2003 e 11.645/2008 de História e Cultura Africana, Afro-brasileira e História e Cultura Indígena no currículo de Sociologia. Possui experiência em Antropologia Social, Ensino de Ciências Sociais, Etnomatemática, Educação e Relações Étnico-raciais, Gênero e Saberes Populares e Científicos. Tem interesse nos seguintes temas: Formação docente para as Relações Étnico-raciais, Práticas Pedagógicas dos Movimentos Sociais nos espaços Educativos (formais e informais), Corporeidade Negra Feminina, Trajetória de Intelectuais Negros e Indígenas na Educação, Liberdade Religiosa e Direito à Educação e Ciência e Tecnologia Africana e Afrodiaspórica.

NATHÁLIA LIMA ROMEIRO

Licenciada em Biblioteconomia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Mestra em Ciência da Informação no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT/ECO-UFRJ). Doutoranda em Ciência da Informação pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É organizadora do livro *O Protagonismo da Mulher na Biblioteconomia e Ciência da Informação* (2018), *O Protagonismo da Mulher na Arquivologia, Biblioteconomia,*

Museologia e Ciência da Informação (2019) e O protagonismo da mulher na biblioteconomia e ciência da informação: celebrando a contribuição intelectual e profissional de mulheres latinoamericanas (2020) em conjunto com Franciéle Carneiro Garcês da Silva, e do livro Do invisível ao visível: saberes e fazeres das questões LGBTQIA+ na Ciência da Informação (2019) em parceria com Bruno Almeida e Carlos Wellington Martins. Participa do grupo de pesquisa Ecce Liber: filosofia, linguagem e organização dos saberes e no Satélite em Organização Ordinária dos Saberes Socialmente Oprimidos (O²S²O.sat) vinculado ao Ecce Liber. Áreas de estudo: Estudos de gênero e sexualidade, Violência contra a mulher, Direito da Mulher, Mídias Sociais, O protagonismo da mulher na ciência, Ensino de Biblioteconomia e, Licenciatura em Biblioteconomia.

THAYRON RODRIGUES RANGEL

Doutorando do Programa de Ciência da Informação da Universidade Federal Fluminense (PPGCI/UFF), Mestre em Ciência da Informação do PPGCI-IBICT/UFRJ, Especialista em Docência para o Ensino Técnico e Tecnológico pelo Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ), Bacharel em Arquivologia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO, Graduado em Biblioteconomia com ênfase em Memória Social pela mesma universidade. Atualmente é Especialista Técnico da Coordenação-Geral de Gestão de Documentos do Arquivo nacional (COGED/AN) e Professor do curso de Pós-Graduação, *stricto sensu*, de Gestão da Informação com ênfase em GED/ECM, na UNISUAM. Umbandista da Casa Espírita São Pedro. Tem interesse no campo de diálogos e análises sobre informação, memória e formação profissional; aspectos políticos e econômicos do controle da informação, com foco nos profissionais de informação, nas áreas de Arquivologia e Biblioteconomia. Possui ainda, interesse nas áreas de Gestão de Documentos, Estudos de Usuário e Usos Informacionais em unidades de informação.

Diogo Melo, Luane Santos, Nathália Romeiro, Thayron Rangel (Org.).

SOBRE OS/AS AUTORES/AS

BRUNO ALMEIDA DOS SANTOS

Doutorando e mestre (2018) em Ciência da Informação pela Universidade Federal da Bahia, graduado em Biblioteconomia e Documentação pela mesma universidade (2014) e estudante do curso de Tecnologia da Informação pela Universidade Virtual do Estado de São Paulo. Pesquisador do grupo de pesquisa GEINFO Saberes e Fazeres em Informação e Conhecimento. Tem experiência na área de Ciência da Informação atuando principalmente em temas como: Percurso Informacional; Gênero, Sexualidade, Raça, Etnia e Informação; Informação, Cidadania e Cultura; Estudo Usuários e de Comunidade; Acesso, Busca e Uso da Informação e Unidades e Fontes de Informação, Literatura e informação, assim como tem interesse nas disciplinas de Iniciação da Pesquisa Científica e Metodologia da Pesquisa Científica

CRISTIANO SANT'ANNA DE MEDEIROS

Babalorixá de Umbanda. Doutor e Mestre em Educação pelo Proped/UERJ, Pós Doutorando em Educação pelo Proped/UERJ, Graduado em Administração pela UFF, Especialista em Gestão da Educação Pública pela UFJF e Docência do Ensino Superior pela UCAM, Licenciatura Plena pela UCAM. Vice Coordenador e Pesquisador do Grupo de Pesquisa Kékeré (UERJ/PROPED/CNPQ), Pesquisador do Grupo de Pesquisa Currículo, Narrativas Audiovisuais e Diferença (UERJ/PROPED/CNPQ), Professor e Coordenador Pedagógico SEEDUC/RJ. Umbandista. Pesquisas: Educação das Relações Étnico-raciais, Religiões de Matriz africana, Imagens e Cibercultura.

DENIZARD COSTA DA SILVA

Mestrando Profissional em Biblioteconomia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), vinculado à Linha de Pesquisa 2 - Organização e Representação do Conhecimento. Bacharel em Biblioteconomia também pela

UNIRIO (2018) e possui graduação em Análise e Desenvolvimento de Sistemas pelo Centro Universitário da Cidade (2008). Tem experiência na área de Ciência da Computação, com ênfase em Modelagem de Processos e Procedimentos. Atualmente realiza a Organização de Conhecimento da Central de Serviços de TI no Tribunal Regional Federal da 2ª Região (2010), sob o cargo de Analista de Suporte Pleno com vínculo através da terceirização de serviços técnicos de TI pela Solutis Tecnologia Ltda (2015). Atua como Editor Assistente nas Revistas Científicas, P2P & Inovação, e Logeion: Filosofia da Informação, do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (2020). Tem experiência na área de Biblioteconomia, Ciência da Informação e Organização do Conhecimento, trabalhando principalmente nos seguintes temas: Estudos Culturais em Organização do Conhecimento, Organização do Conhecimento e Religiões, Organização do Conhecimento e Umbanda. Membro da International Society for Knowledge Organization - ISKO/Brasil.

DIOGO JORGE DE MELO

Professor da Universidade Federal do Pará, lotado no Instituto de Ciências da Arte onde atua no curso de Bacharelado em Museologia e praticante das religiões afro-diaspóricas (Umbanda e Tambor de Mina), sendo pai pequeno do Templo de Cabocla Mariana no Conjunto Maguari, Belém (PA). Possui doutorado em Museologia e Patrimônio, interdisciplinar entre a Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e Museu de Astronomia e Ciências Afins (MAST), onde desenvolveu a pesquisa "Festas de encantarias: as religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, um olhar fratrimonial em Museologia" e doutorado em Ensino e História de Ciências da Terra pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com a pesquisa "História das Mulheres na Ciência: narrativa de paleontólogas (1950-2010) do Departamento Nacional de Produção Mineral, Rio de Janeiro". Também é Mestre em Geologia pela Universidade

Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), graduado em Museologia pela UNIRIO e Ciências Biológicas com ênfase em Biologia Ambiental pelo Centro Universitário da Cidade (UNIVERCIDADE). Dentre as suas especializações, destaca-se a em Relações Étnico-Raciais e Educação realizada no Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET-RJ), onde desenvolveu a pesquisa “Na casa de Lygia Santos, a dama da sabedoria: Museologia, cultura e etnicidade em um projeto de vida”. Possui experiência de pesquisa e atuação com Museologia, Patrimônio, Memória, História Oral, História da Ciência e das Mulheres e questões Étnico-Raciais, de Gênero e Geociências/Paleontologia.

FÁBIO GOMES DA SILVA

Bacharel em Biblioteconomia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Membro do Grupo de Pesquisa Organização do Conhecimento para Recuperação da Informação (UNIRIO). Tem experiência na área de Biblioteconomia, Ciência da Informação e Organização do Conhecimento, trabalhando principalmente nos seguintes temas: Estudos Culturais em Organização do Conhecimento, Organização do Conhecimento e Religiões de Matrizes Africanas. Organização do Conhecimento e Islamismo. Membro da International Society for Knowledge Organization - ISKO/Brasil.

FRANCIÉLE CARNEIRO GARCÊS DA SILVA

Doutoranda em Ciência da Informação no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal de Minas Gerais. Mestra em Ciência da Informação pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT) convênio com a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É Bacharela em Biblioteconomia – Habilitação em Gestão da Informação (2013-2016) pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). É idealizadora e gerente da página Quilombo Intelectual. Coordena o Selo Editorial Nyota em conjunto com Nathália Romeiro. Integra o Grupo de

Trabalho Relações Étnico-raciais e Decolonialidades, vinculado à FEBAB. Compõe o quadro de integrantes do Grupo de Pesquisa Ecce Liber: Filosofia, linguagem e organização dos saberes como membro do Satélites em Organização Ordinária dos Saberes Socialmente Oprimidos (O²S².sat). Integrante do Núcleo de Estudos sobre Performance, Patrimônio e Mediações Culturais (NEPPaMCs). Participou como bolsista de extensão e voluntária no Projeto Biblioteca de Referência e Projeto Espaço Ações Afirmativas do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UDESC (2013-2016) e foi bolsista de iniciação científica do Grupo de pesquisa Didática e Formação Docente – GpDD (2016). É autora do livro Epistemologias latino-americanas em Biblioteconomia e Ciência da Informação em conjunto com Natalia Duque Cardona (2020). Faz parte da organização das obras: Bibliotecári@s Negr@s: ação, pesquisa e atuação política (2018), Bibliotecári@s Negr@s: informação, educação, empoderamento e mediações (2019), Bibliotecári@s Negr@s: Pesquisas e experiências de aplicação da Lei 10.639/2003 na formação bibliotecária e nas bibliotecas (2020); do livro O protagonismo da Mulher na Biblioteconomia e Ciência da Informação (2018) e O protagonismo da mulher na Arquivologia, Biblioteconomia, Museologia e Ciência da Informação (2019) e O protagonismo da mulher na biblioteconomia e ciência da informação: celebrando a contribuição intelectual e profissional de mulheres latino-americanas (2020) em parceria com Nathália Lima Romeiro; do livro Mulheres negras na Biblioteconomia (2019) e do livro Epistemologias Negras: relações raciais na Biblioteconomia (2019). Temas de pesquisa: Epistemologias negro-africanas em BCI, Ensino de Biblioteconomia e Ciência da Informação vinculado às questões étnico-raciais, Black Librarianship Americana e Biblioteconomia Negra Brasileira, Estudos Críticos da Branquitude em BCI, Teoria Crítica Racial em BCI; Relações Étnico-Raciais e Decolonialidades, Mulheres negras na BCI, Organização dos saberes, Representações Sociais e Mídias sociais.

GENIVALDA CÂNDIDO DA SILVA

Bacharela em Museologia, Mestra em Museologia e Doutoranda em Ciência da Informação pela Universidade Federal da Bahia. Interesse de Pesquisa: Pesquisa sobre comunicação, cultura popular, religiosidade, memória, história e patrimônio em geral. Religião: Wiccana dialogando com o catolicismo

HAMILTON VIEIRA DE OLIVEIRA

Graduado em Biblioteconomia e licenciado em História - UFPA. Doutor em Ciência da Informação - UnB. Professor de Biblioteconomia e do Mestrado em Ciência da Informação - UFPA. Católico.

ISADORA SOUZA DA SILVA

Formação: Pedagogia - Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Especialista em Políticas Públicas e Projetos Sócio culturais em Educação – UFRJ. Mestra pelo Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias - UERJ. Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Educação – UERJ. Professora da Rede Municipal da Cidade do Rio de Janeiro, atuando na Gerência de Educação Infantil com interfaces com a Gerência de Relações Étnico-Raciais. Interesse de Pesquisa: É membro do Grupo Kékeré coordenado pela Prof. Dra. Stela Caputo, pesquisa crianças de terreiros, o feminino nas culturas africanas, pedagogias ancestrais e decoloniais. Religião: Candomblecista

ISMAELLY BATISTA DOS SANTOS SILVA

Bacharela em Arquivologia e Mestra em Ciência da Informação pela Universidade Federal da Paraíba, Doutoranda em Ciência da Informação pela Universidade Federal da Bahia. Interesse de Pesquisa: Pesquisa sobre Políticas de Informação e Patrimônio, Mercado Informacional, Organização e Representação da Informação e do

Conhecimento, Gestão e Difusão de Acervos, Gestão Aprendizagem, e, Informação e Saúde. Religião: Cristã

JOÃO MARCUS ASSIS

Arquivista (UNIRIO, 1999), Sociólogo (Universidade Cândido Mendes, 2011) e Psicólogo em formação (Universidade Veiga de Almeida, 2018-2022). Desenvolveu estágio pós-doutoral em Antropologia Social no Museu Nacional/UFRJ (2014-2015), Doutor em Ciências Sociais na Uerj (2008), Mestre em Memória Social pela UNIRIO (2002). É docente na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, desenvolvendo ensino, pesquisa e extensão nas áreas da Arquivologia e das Ciências Sociais. É Católico e militante de longa data em organizações sociais da chamada “esquerda católica”. Seus interesses de pesquisa circundam três grandes áreas, as articulações de organizações católicas com as variadas formas de mobilização popular e a produção documental daí decorrente.

JORGE GOMES JUNIOR

Doutor em Literatura Comparada (2020) pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos de Literatura da Universidade Federal Fluminense (UFF), onde desenvolveu uma pesquisa sobre literatura, oralidade e Epistemologias do Sul. Mestre em Relações Étnico-Raciais (2014) pelo CEFET-RJ, com uma dissertação sobre contos afro-brasileiros na literatura para crianças e jovens como mecanismo de inserção das culturas negras no ambiente escolar. Especialista em Literaturas Africanas de Língua Portuguesa (2012) pela UFRJ, analisando as faces da infância no pós-guerra a partir de contos de escritores de Angola e Moçambique; Especialista em Cultura Afro-Brasileira, África - Brasil: Laços e diferenças (2010) pela Universidade Católica de Petrópolis, refletindo o que se chama de mitologia dos povos iorubás na literatura brasileira. É graduado em Letras: Português/Literatura (2008) pela Universidade Veiga de Almeida. Iniciado no candomblé para o orixá Oguian, filho de santo do Axé Omi Oiyá, de tradição

Ketu, descendente do Axé do Engenho Velho. Professor de Espanhol no Pré Vestibular Comunitário Cristo Redentor. Coordenador do eixo de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa da Revista África e Africanidades e Membro do Conselho Editorial da mesma revista. Atua principalmente nos seguintes temas: literaturas em língua portuguesa (especialmente a oral, a afro-brasileira e as africanas); candomblé; relações étnico-raciais; educação e culturas; língua espanhola.

LEMBÁ REIS

Lembá Reis é Tata Kambondo na Inzo ia Nzambi Ngana Kingongo, terreiro bisneto do Tumba Junsara (Salvador-BA). Foi confirmado em 26 de julho de 2009 pelo finado Tata Anjolesi, e, em 2012 passo a ser filho de Mam'etu Madozã e afilhado de Walter Nkosi. É estudante de Licenciatura em Ciências Sociais na PUC-Rio e integrante da Equipe de Produtos Culturais no Projeto Pérolas Negras: afro-brasilidades e usos públicos da História (Neabi-UFAC). Desenvolve pesquisa na área de relações raciais, com enfoque nos debates acerca do racismo religioso.

LIDIANE DA COSTA MONTEIRO

É niteroiense, de nascimento e praticante de religião afro-diaspórica (Umbanda), na Lapa/Rio de Janeiro. Formou-se em Pedagogia, pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Quando estudante de graduação, realizou o projeto de extensão “Mentes em Ação”, formulando e executando atividades de letramento direcionadas aos adultos em vulnerabilidade social, em condição de abrigo e situação de rua, por meio do Programa de Alfabetização e Leitura - PROALE/UFF. Aprofundou-se nos aspectos de regulação dos conteúdos curriculares e a inserção profissional de professores, ao cursar a especialização “Profissionais da Escola e Práticas Curriculares”, pela mesma universidade. Desenhou sua trajetória de Mestrado em Educação, também na Universidade Federal Fluminense (UFF). Defendeu sua

dissertação na linha Linguagens, Culturas e Processos Formativos (LCPF), sob o título: “A Educação de Axé e o Curso de Teologia de Umbanda EAD: onde tocam os tambores?”. Trabalhou na Educação Infantil na rede privada de ensino, por 3 anos. Possui carreira na rede pública a mais de 15 anos. Lecionou por 10 anos na Formação de Professores em Nível Médio (antigo Curso Normal), exercendo a habilitação Magistério das Disciplinas Pedagógicas, no Estado do Rio de Janeiro. Atuou no cargo de Supervisora Escolar no município de Belford Roxo, por 5 anos. Dedicar-se, atualmente, às Séries Iniciais do Ensino Fundamental, no município de Duque de Caxias. Está vinculada ao grupo de pesquisa em Pedagogia Social na UFF. Trabalha ainda com produção, implementação e fiscalização de projetos pedagógicos, particularmente nas áreas de: diversidade cultural e educação de axé; linguagens, letramento e alfabetização; educação tecnológica, webcultura e letramento digital; letramento científico e educação ambiental, áreas nas quais detém interesse.

LUCIANE BARBOSA DE SOUZA

Luciane Barbosa de Souza é educadora e Iaô do Terreiro Ilê Omiojuarô (Nova Iguaçu, RJ). Pedagoga pela Faculdade de Educação da Baixada Fluminense da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (FEBF/ UERJ) e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade do Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGPACS/ IM/ UFRRJ). É Secretária Executiva do Comitê Científico Nacional do Patrimônio Cultural Imaterial do ICOMOS-Brasil e membro do ICOMOS (International Council of Monuments and Sites). Atua no campo do patrimônio cultural, da memória social, da cultura, educação e direitos humanos, em ações para a salvaguarda dos Povos e Comunidades Tradicionais. Para maiores informações, consultar: <http://lattes.cnpq.br/2654221523193294>.

LUCIANO ARAÚJO MONTEIRO

É aluno, vinculado ao Programa de Mestrado Acadêmico, pelo Departamento de História da UNIFESP. Graduado em História (Licenciatura Plena), com Certificação em Patrimônio, pela UNIFESP e Pós-graduado em Gestão Pública pela mesma Universidade. É Técnico em Museologia, pelo Centro de Educação Tecnológica Paula Souza. Autor do livro: "*As múltiplas visões de um historiador: trabalhar a educação indígena, educação patrimonial, valorização documental e memórias como espaços de disputas de poder*". Atua como servidor público municipal, pela Prefeitura de São Paulo. É seguidor da Doutrina Espírita, de Allan Kardec. Áreas de interesse: Educação Escolar Indígena, Educação Patrimonial, História Política do Brasil e Estudos voltados à Religião. Contatos: lucianoaraujomonteiro@yahoo.com.br; lucianoaraujomonteiro@gmail.com.

MAM'ETU MADOZÃ

Mam'etu Madozã é Mam'etu Mukixi, iniciada por Mam'etu Jideí em 12 de fevereiro de 1977. Hoje é dirigente da Inzo ia Nzambi Ngana Kingongo, terreiro bisneto do Tumba Junsara Salvador-BA). Profissional formada no curso Técnico de Auxiliar de Enfermagem.

MARCOS LUIZ CAVALCANTI DE MIRANDA

Bacharel em Biblioteconomia e Documentação pela Universidade Federal Fluminense - UFF (1989), Mestre (1997) e Doutor (2005) em Ciência da Informação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro em Convênio com o Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia - CNPq/IBICT-UFRJ/ECO. Atualmente é Professor Associado da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) atuando nos Cursos de Bacharelado em Biblioteconomia nas modalidades presencial e a distância, Licenciatura em Biblioteconomia e no Programa de Pós-Graduação em Biblioteconomia - PPGB/ Mestrado Profissional em Biblioteconomia - MPB da UNIRIO o qual coordena. Tem

experiência na área de Biblioteconomia, Ciência da Informação e Organização e Gestão do Conhecimento, trabalhando principalmente nos seguintes temas: organização do conhecimento, ambientes Web, gestão do conhecimento, acessibilidade, estudos culturais, patrimônio imaterial, ensino e formação de bibliotecários. Realiza Estágio Pós-Doutoral em Ciência da Informação pelo Programa Nacional de Pós-Graduação (PNPD) da Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (PPGCI) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Líder do Grupo de Pesquisa Organização do Conhecimento para Recuperação da Informação (UNIRIO) e Membro dos Grupos de Pesquisa Organização do Conhecimento (IBICT); Excelência, Sustentabilidade e Inovação Social: Engenharia das Organizações Criativas e Soluções Tecnológicas Educacionais (UNIRIO); Estudos Ônticos e Ontológicos em Contextos Informacionais: representação, recuperação e métricas (UFF). É Membro do Conselho Editorial das revistas Informação e Informação (1981-8920), BIBLOS - Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação (0102-4388) e SENAC.DOC: Revista de Informação e Conhecimento (2527-1407). Integrante do Banco Nacional de Avaliadores do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior. Membro da International Society for Knowledge Organization - ISKO/Brasil, da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciência da Informação e Biblioteconomia - ANCIB e da Associação Brasileira de Educação em Ciência da Informação - ABECIN. Presidente do Conselho Federal de Biblioteconomia - CFB - 18ª Gestão (2019-2021).

MARIA APARECIDA MOURA

Professora Titular da Universidade Federal de Minas Gerais. Diretora da Universidade dos Direitos Humanos (UDH/PROEX/UFMG). Possui graduação em Biblioteconomia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1993), Mestrado em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais

(1996), Doutorado em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2002) e Pós-doutorado em Semiótica Cognitiva e Novas Mídias pela Maison de Sciences de Homme (2006-2007). Atualmente realiza doutorado em Sociologia pela UFMG. Foi Coordenadora de Políticas de inclusão Informacional da UFMG (2010-2014) (CPINFO/UFMG), diretora de governança informacional da UFMG (DGI/UFMG) sendo a autoridade responsável pelo cumprimento da LAI e pela Ouvidoria Geral da UFMG (2014-2018). Coordena o Museu virtual - Saberes Plurais e o Laboratório de Culturas e Humanidades digitais (LabCult/PPGCI/UFMG). Atua nos programas de pós-graduação em Comunicação Social (PPGCOM/UFMG) e Ciência da Informação (PPGCI/UFMG) como membro permanente. Integra a Rede de Direitos Humanos da UFMG e a Comissão coordenadora da Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG. Tem experiência na área de Ciência da Informação, Comunicação e Educação, com ênfase em tecnologias da informação e na produção de conteúdos relacionados aos direitos humanos e à preservação, registro e difusão da cultura popular e dos saberes tradicionais brasileiros. Seu escopo e interesses de estudos abrangem: Semiótica aplicada aos estudos informacionais, organização da informação: fundamentos teóricos, mediações e aplicações, análise de redes sociais (ARS) aplicadas aos estudos Informacionais, linguagem, gêneros digitais e formação discursiva, cultura informacional, organização da informação em ambientes colaborativos; identidade e cultura popular. Candomblecista.

MAURO LUIZ DA SILVA

Doutorando em Ciências pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC-Minas como bolsista da CAPES na modalidade II. Mestre em Ciências Sociais. Tem especialização em Psicopedagogia. Graduado em Teologia e Filosofia pela PUC Minas. Graduado em História e Tutela do Patrimônio Cultural, pela Universidade de Estudos de Pádua/Itália.

Atualmente é Diretor e Curador do MUQUIFU - Museu dos Quilombos e Favelas Urbanos; É Coordenador o Projeto de Pesquisa e Centro de Documentação NegriCidade, que busca resgatar os Afro-patrimônios da capital mineira; é Sacerdote católico e exerce a função de Pároco da Paróquia Jesus Missionário, bairro Vista Alegre, em Belo Horizonte/MG. Tem experiência em Artes Plásticas, Música e Museologia Social. Atua no projeto "Interrogando à educação das relações étnico-raciais no Brasil: experiências com Améfrica Ladina", vinculado à Iniciativa para a erradicação do racismo na Educação Superior da Cátedra UNESCO - Educação Superior: Povos Indígenas e Afrodescendentes na América Latina; Em novembro de 2020 recebeu o Prêmio Zumbi de Cultura da Cia Baobá Minas, na Categoria Religiosidade; É docente no curso de pós-graduação Lato Sensu em Educação Patrimonial do Instituto de Pesquisa Pretos Novos - IPN, em parceria com a Faculdade Tecnológica de Curitiba - FATECPR; Membro eleito do Comitê Estadual de Respeito à Diversidade Religiosa da Secretaria Estadual de Desenvolvimento de Minas Gerais - SEDESE. Áreas de atuação: Patrimônio Cultural e Afro-patrimônio do Cural Del Rey; Membro do Coletivo MUQUIFU; Diálogo inter-religioso e combate à intolerância religiosa; Pesquisador na área da Museologia de base comunitária e Kilombola; Atua em frentes de combate e erradicação do racismo estrutural e religioso; Direito à Cidade; Antropologia Urbana.

NATHÁLIA LIMA ROMEIRO

Licenciada em Biblioteconomia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Mestra em Ciência da Informação no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT/ECO-UFRJ). Doutoranda em Ciência da Informação pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É organizadora do livro O Protagonismo da Mulher na Biblioteconomia e Ciência da Informação (2018), O

Protagonismo da Mulher na Arquivologia, Biblioteconomia, Museologia e Ciência da Informação (2019) e O protagonismo da mulher na biblioteconomia e ciência da informação: celebrando a contribuição intelectual e profissional de mulheres latinoamericanas (2020) em conjunto com Franciéle Carneiro Garcês da Silva, e do livro Do invisível ao visível: saberes e fazeres das questões LGBTQIA+ na Ciência da Informação (2019) em parceria com Bruno Almeida e Carlos Wellington Martins. Participa do grupo de pesquisa Ecce Liber: filosofia, linguagem e organização dos saberes e no Satélite em Organização Ordinária dos Saberes Socialmente Oprimidos (O²S²O.sat) vinculado ao Ecce Liber. Áreas de estudo: Estudos de gênero e sexualidade, Violência contra a mulher, Direito da Mulher, Mídias Sociais, O protagonismo da mulher na ciência, Ensino de Biblioteconomia e, Licenciatura em Biblioteconomia.

NICOLLE MANUELLE BAHIA BITTENCOURT

Bacharela em Museologia/UFGA. Mestra em Ciência da Informação – UFGA. Museóloga e Curadora do Acervo Auto do Círio. Interesse de pesquisa: processos de mediação e uso da informação no âmbito cultural, em específico no registro do Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro. Religião: Católica

PAMELA CRISTINE REBELATO SANTANA

Bacharela em Arquitetura e Urbanismo (2020). Arquiteta e estudante de medicina. Interesse de pesquisa: história da arte, neogótico, catedrais. Religião: Cristã
Lattes:<http://lattes.cnpq.br/6382138989621848>.
Email:pamcsantana@gmail.com

PAULA FERREIRA VERMEERSCH

Docente de História da Arte e da Arquitetura na Universidade Estadual “Júlio de Mesquita Filho”, no departamento de Geografia da Faculdade de Ciências e Tecnologia, câmpus de Presidente Prudente. Ministra nos cursos de graduação de Geografia e Arquitetura e Urbanismo disciplinas de História

da Arte e Patrimônio Arquitetônico. É coordenadora do Grupo de Pesquisas “Domus”, onde desenvolve investigações e projetos de extensão sobre o Patrimônio Arquitetônico Religioso Brasileiro, notadamente o Paulista. Doutorou-se em História e Teoria Literária no Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp (2007), e se tornou mestre em História da Arte e da Cultura (2002) e Sociologia (2001) no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da mesma universidade, onde também bacharelou-se em Sociologia e Antropologia (1998). Foi bolsista do Programa de Formação de Quadros Profissionais do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, CEBRAP- 2001-2002. Fez estágios de pesquisa no exterior, na Fundação Calouste Gulbenkian e na Universidade Nova de Lisboa (2017), na Newberry Library em Chicago (2005) e na Università degli Studi di Pisa (2006). Foi pesquisadora da Comissão da Verdade da Unesp e nessa condição, bolsista Fundunesp (2014), e do Museu da Catedral Metropolitana de Campinas (2009-2010). Publica artigos e capítulos de livros sobre Arte Sacra, Iconografia Cristã, História da Arte Brasileira e Italiana, dentre outros temas. Suas últimas pesquisas, no Arquivo Arquidiocesano de São Paulo, são sobre o processo construtivo da Catedral Metropolitana da Sé.

RENNAN CARMO

Historiador da arte formado pela Escola de Belas Artes da UFRJ e pesquisa as representações e narrativas afrocêntricas colocadas nos desfiles de carnaval das escolas de samba do Rio de Janeiro. É membro coordenador do Observatório de Carnaval da UFRJ – OBCAR –, contribuindo na linha de pesquisa Macumbarias, Afrorreligiosidades e Negritudes. É também filho da casa de candomblé Xwè Kplé Núnyá Àyixósú e, a partir dessa relação de pertença, observa os modos de artialização das macumbarias Jeje Mahi, sobretudo o legado cultural dos povos Ewè-Fon. Com isso, propõe reflexão acerca do fenômeno da Nagotização que, através de epistemicídios estruturais, tende a construir uma identidade genérica sobre

as culturas pretas, concentradas majoritariamente numa matriz Yorùbá. Atualmente trabalha como assistente da Curadoria Pedagógica no Museu Bispo do Rosário Arte Contemporânea.

TÁSSIO FERREIRA

Licenciado em Teatro (Escola de Teatro/UFBA). Doutor e Mestre em Artes Cênicas pelo PPGAC/UFBA. Docente da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB/ Centro de Formação em Artes) Religião: Candomblecista. Taata dya Nkisi responsável pelo Terreiro Unzó ia Kisimbi ria Maza Nzambi (Simões Filho-Ba). Interesse de Pesquisa: Pedagogias Afrodiaspóricas para formação docente em Artes, Culturas Africanas e Afro-brasileiras, Performance Negra e o Candomblé Congo-Angola como estratégia de ensino das Artes Cênicas.

TATÁ WALTER NKOSI

Tata Walter de Nkosi é o primeiro Tata Pokó confirmado por Tata Angorensi em 24 de agosto de 1975, quando recebeu a djina Jeminhi. É pesquisador autônomo e cursa Licenciatura em História na Universidade Celso Lisboa (RJ).

THAYRON RODRIGUES RANGEL

Doutorando do Programa de Ciência da Informação da Universidade Federal Fluminense (PPGCI/UFF), Mestre em Ciência da Informação do PPGCI-IBICT/UFRJ, Especialista em Docência para o Ensino Técnico e Tecnológico pelo Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ), Bacharel em Arquivologia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO, Graduado em Biblioteconomia com ênfase em Memória Social pela mesma universidade. Atualmente é Especialista Técnico da Coordenação-Geral de Gestão de Documentos do Arquivo nacional (COGED/AN) e Professor do curso de Pós-Graduação, stricto sensu, de Gestão da Informação com ênfase em GED/ECM, na UNISUAM. Umbandista da Casa Espírita São Pedro. Tem interesse no

campo de diálogos e análises sobre informação, memória e formação profissional; aspectos políticos e econômicos do controle da informação, com foco nos profissionais de informação, nas áreas de Arquivologia e Biblioteconomia. Possui ainda, interesse nas áreas de Gestão de Documentos, Estudos de Usuário e Usos Informacionais em unidades de informação

WUDSON GUILHERME DE OLIVEIRA

Possui Licenciatura Plena em História. Mestrando em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares – PPGEDUC. Professor de História, Filosofia, Sociologia e Geografia. Interesse de Pesquisa: Educação das Relações Étnico-Raciais, Histórias das Áfricas e as diásporas Afro-brasileiras, Currículos, Religiões de Matrizes Africanas, Literaturas Afroameríndias, Afroperspectivas, Mitologias Africanas e Afro-brasileiras e Filosofia Africana. Religião: Ecumênico Afro Universalista.

ZAIRA REGINA ZAFALON

Docente na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), onde desenvolve atividades de ensino, junto ao curso de bacharelado em Biblioteconomia e Ciência da Informação e ao curso de mestrado em Ciência da Informação, de pesquisa, junto ao Grupo de Pesquisa Tecnologias em Ambientes Informacionais e Inovação - GPTAI (UFSCar), e de extensão. É doutora em Ciência da Informação (2012), mestre em Comunicação e Semiótica (2006), especialista em Sistemas Automatizados de Informação em Ciência & Tecnologia (1996), em Administração (2002) e em Ensino Superior (2003), e bacharel em Biblioteconomia e Documentação (1993). É vice-presidente da Associação Brasileira de Educação em Ciência da Informação, na Gestão 2019-2022. É membro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciência da Informação (ANCIB) e da International Society for Knowledge Organization (ISKO). Tem experiência na área de

Ciência da Informação, com ênfase em Organização e Representação da Informação. São temas de seu interesse e de pesquisa: ambientes informacionais digitais, dados e metadados, patrimônio, memória e identidade cultural. Ao longo dos anos especializou-se em discussões sobre catalogação, incluindo modelos conceituais do universo bibliográfico, museológico e arquivístico, e padrões e estruturas de metadados para representação da informação. Desenvolveu o Scan for MARC, um interpretador sintático e semântico de registros bibliográficos analógicos para o Formato MARC21 Bibliográfico, pelo qual foi premiada pela ANCIB e pelo Conselho Regional de Biblioteconomia - 8. Região.

Diogo Melo, Luane Santos, Nathália Romeiro, Thayron Rangel (Org.).



Com a devida vênia das diversas matrizes e tradições que o livro aborda, podemos afirmar que o livro documenta como as três Marias da organização do conhecimento – Arquivologia, Biblioteconomia, Museologia – e a Ciência da Informação vêm sofrendo a intervenção do axé de sete Exus. Sete porque este número simboliza o dinamismo da dialética que Exu incorpora: o contraditório, a polêmica, o embate que resulta na síntese, constituindo o movimento da comunicação. Abrir os caminhos para a transformação é função de Exu, e este livro documenta a transformação dessas áreas do conhecimento. Conhecidas como três Marias, elas se assumem como pombagiras e se tornam Marias Mulheres capazes de transgredir a ordem estabelecida e fazer soar o “toque libertador da indisciplina” que nos convoca a ajustar os descompassos e preencher as lacunas inscritas pelo legado colonialista nas conceituações e metodologias dessas disciplinas.

Elisa Larkin Nascimento

Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO)

ISBN: 978-65-87264-48-6



TD