



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – UFRJ  
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO – ECO  
INSTITUTO BRASILEIRO DE INFORMAÇÃO EM CIÊNCIA E TECNOLOGIA – IBICT  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO – PPGCI

**DAVIANE DA SILVA RIBEIRO**

**CIBERUMBANDA, DAS EPISTEMES AFRO-BRASILEIRAS ÀS GIRAS DIGITAIS  
NOS REGIMES RACIAIS DE INFORMAÇÃO:  
ENCRUZILHADAS DA COSMOLOGIA BANTU-KONGO**

Tese de Doutorado  
Dezembro de 2024



**DAVIANE DA SILVA RIBEIRO**

**CIBERUMBANDA, DAS EPISTEMES AFRO-BRASILEIRAS ÀS GIRAS DIGITAIS NOS  
REGIMES RACIAIS DE INFORMAÇÃO:  
ENCRUZILHADAS DA COSMOLOGIA BANTU-KONGO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação do convênio entre o Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (Ibict) e a Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Eco-UFRJ), como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Ciência da Informação.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Silva Saldanha.

Rio de Janeiro

2024

## CIP - Catalogação na Publicação

R484c      Ribeiro, Daviane da Silva  
              Ciberumbanda, das epistemes afro-brasileiras às  
              giras digitais nos regimes raciais de informação:  
              encruzilhadas da cosmologia Bantu-Kongo / Daviane  
              da Silva Ribeiro. -- Rio de Janeiro, 2024.  
              445 f.

              Orientador: Gustavo Silva Saldanha.  
              Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio  
              de Janeiro, Escola da Comunicação, Instituto  
              Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia,  
              Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação,  
              2024.

              1. umbanda. 2. ciberumbanda. 3. epistemologia  
              afro-brasileira. 4. fontes de informação digital. 5.  
              regime racial de informação. I. Saldanha, Gustavo  
              Silva, orient. II. Título.

DAVIANE DA SILVA RIBEIRO

**CIBERUMBANDA, DAS EPISTEMES AFRO-BRASILEIRAS ÀS GIRAS DIGITAIS  
NOS REGIMES RACIAIS DE INFORMAÇÃO:  
ENCRUZILHADAS DA COSMOLOGIA BANTU-KONGO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação do convênio entre o Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (Ibict) e a Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Eco-UFRJ), como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Ciência da Informação.

Rio de Janeiro, 11 de dezembro de 2024.

Documento assinado digitalmente  
 **GUSTAVO SILVA SALDANHA**  
Data: 19/12/2024 14:33:35-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. Gustavo Silva Saldanha (Orientador) PPGCI Ibict/Eco-UFRJ

Documento assinado digitalmente  
 **FABIO CASTRO GOUVEIA**  
Data: 19/12/2024 14:13:25-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. Fabio Castro Gouveia (Membro interno) PPGCI Ibict/Eco-UFRJ

Documento assinado digitalmente  
 **MARIA NELIDA GONZALEZ DE GOMEZ**  
Data: 17/03/2025 08:47:46-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Profa. Dra. Maria Nélida González de Gómez (Membro interno) PPGCI Ibict/Eco-UFRJ

Documento assinado digitalmente  
 **ALBERTO CALIL ELIAS JUNIOR**  
Data: 20/12/2024 10:37:35-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. Alberto Calil Elias Junior (Membro externo) PPGB UNIRIO

Documento assinado digitalmente  
 **MARCOS LUIZ CAVALCANTI DE MIRANDA**  
Data: 20/12/2024 07:54:48-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. Marcos Luiz Cavalcanti de Miranda (Membro externo) PPGB UNIRIO

Dedico ao meu pai, a quem a memória tem navegado por mares misteriosos, mas sempre retorna, guiada pela luz da sua ancestralidade! Agradeço por todos os sacrifícios que generosamente optou por fazer na vida, para que a minha própria vida e da nossa família fosse melhor! Te amo infinitamente!

Em memória

† Nelzira Venâncio da Silva

† Deybty Silva Capichoni

† Eliane Ressureição

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a *Nzambi* ou Deus, o Ser Supremo! Aos orixás, Exus e a todos os encantados que iluminam a minha caminhada e a daqueles a quem amo! Agradeço a minha família, principalmente aos meus pais por sempre apoiarem meus estudos, mesmo significando ausências e por se alegrarem com as pequenas vitórias, me fazendo acreditar que eu poderia mais! Espero aproveitar mais a companhia dos dois daqui para a frente e criar novas memórias!

Ao meu esposo, Vitor, agradeço o companheirismo, encorajamento, auxílio e paciência tanto comigo quanto com minha família – pois, reconheço que os últimos anos foram difíceis. Amor não se agradece, se retribui, por isso, gostaria de expressar a minha felicidade em receber todo amor que me dá tão despretensiosamente. Te amo daqui até a Lua e de volta!

À Carla Martins e a D. Rosa Eugênia, pelo apoio, orações e amizade. À Cláudio Luiz pelo incentivo e conselhos. À tia Glória pelo carinho e incentivo. À D. Fátima Francisco pela amizade, auxílio e as leituras de livros e de mundo, que tanto me enriqueceram. À Clarisse Monteiro, Diego Barreiros, Josiane Assis e Marcelo de Almeida pelo incentivo e amizade. À Rodrigo Piquet pelo pontapé inicial. À Isabel e Pedro do IFF Macaé pelo apoio e amizade. Aos colegas da biblioteca do IFRJ, pelo acolhimento, apoio e compreensão na concepção desta tese.

À professora Geni Chaves Fernandes pelo incentivo, desde o Mestrado, pelas ideias e leituras, pelos conselhos e “puxões de orelha”, que me fizeram evoluir nessa caminhada, enfim, agradeço por toda a ajuda, e principalmente, pela amizade. À professora Márcia Feijão pelo auxílio desde os tempos do Colégio Pedro II, bem como o apoio para as seleções de Mestrado e Doutorado, além dos inúmeros conselhos. Agradeço a consideração e amizade.

Aos colegas do PPGCI Ibict UFRJ, Stella Barros e Diogo Xavier por todo auxílio e amizade. À Sra. Janete Dezidério do Ibict, pela proatividade, por todo auxílio e compreensão.

Aos professores Alberto Calil Elias Junior e Marcos Luiz Cavalcanti de Miranda que me acompanham desde a UNIRIO, por todo auxílio e encorajamento. Aos professores Fábio Gouveia, Maria Nélide González de Gómez e Ricardo Pimenta, que também aceitaram avaliar esta tese. Agradeço a todos da banca pelas ricas contribuições e aprendizado.

Por fim, mas não menos importante, agradeço ao professor Gustavo Saldanha, por ter aceitado o desafio de me orientar. Peço desculpas pelos percalços, agradeço a amplitude da visão, as contribuições, leituras, indicações, e, acima de tudo, pela compreensão, pois, foi um período extremamente complicado, mas sua humanidade e empatia permitiram a evolução da pesquisa e da pesquisadora. Agradeço por tudo de coração! Muita luz na sua vida e da sua família! Axé para todos nós!!!



Para nós, o Brasil que nos encanta é aquele que se compreende como terreiro. É aquele em que praias dão lugar a cidades encantadas onde rainhas, princesas e mestres transmutaram-se em pedras, árvores, braços de rios, peixes e pássaros. No Brasil terreiro, os tambores são autoridades, têm bocas, falam e comem. A rua e o mercado são caminhos formativos onde se tecem aprendizagens nas múltiplas formas de trocas. A mata é morada, por lá vivem ancestrais encarnados em mangueiras, cipós e gameleiras. Nos olhos d'água repousam jovens moças, nas conchas e grãos de areia vadeiam meninos levados. Nas campinas e nos sertões correm homens valentes que tangem boiadas. As curas se dão por baforadas de fumaça pitadas nos cachimbos, por benzeduras com raminhos de arruda e rezas grifadas na semântica dos rosários. As encruzilhadas e suas esquinas são campos de possibilidade, lá a gargalhada debocha e reinventa a vida, o passo enviesado é a astúcia do corpo que dribla a vigilância do pecado. O sacrifício ritualiza o alimento, morre-se para se renascer. O solo do terreiro Brasil é assentamento, é o lugar onde está plantado o axé, chão que reverbera vida (Simas; Rufino, 2018, p. 13).

## RESUMO

RIBEIRO, Daviane da Silva. **CiberUmbanda, das epistemes afro-brasileiras às giras digitais nos regimes raciais de informação**: encruzilhadas da Cosmologia Bantu-Kongo. 2024. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro em convênio com o Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Rio de Janeiro, 2024.

Esta pesquisa focaliza a visibilidade das fontes de informação gerais e especializadas sobre Umbanda nos regimes de informação. O objetivo geral é investigar a visibilidade informacional da Umbanda em ambiente digital através de uma leitura crítica dos regimes raciais de informação. Utiliza métodos qualitativos e quantitativos, com caráter exploratório-descritivo, a partir da coleta de dados em ambiente digital, preliminarmente, no *Google Trends*, Plataforma Lattes e Base de Dados Referenciais de Artigos de Periódicos em Ciência da Informação. O *corpus* da pesquisa constituiu-se, posteriormente, a partir da extração de dados do *Youtube Data Tools*. O referencial teórico estrutural partiu do levantamento bibliográfico na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, na *Library, Information Science & Technology Abstracts with Full Text*, no *Repositorio Institucional del Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información de la Universidad Nacional Autónoma de México* e na *Web of Science - Clarivate Analytics*. Efetua pesquisa documental na *Web*, especificamente, o *site* da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Adota como instrumento de análise do *corpus*, categorias analíticas estruturadas a partir do referencial teórico, pelo cruzamento entre os conceitos chave da Pedagogia das Encruzilhadas (Rufino, 2019) e as características mínimas para a Afrocentricidade (Asante, 2014) em diálogo com a Epistemografia (García Gutiérrez, 2011) e a Análise Transgramatical (Saldanha, 2012; 2013), utilizadas anteriormente para tratar os dados preliminares coletados no ambiente digital. Evidencia, na discussão dialética do fenômeno informacional da Umbanda, o papel do campo científico e o progresso de teses pseudocientíficas eugenistas e evolucionistas amparadas por processos desinformacionais. Como recorte de campo empírico, descreve o desenvolvimento da Umbanda no Estado do Rio de Janeiro, entrelaçado às transformações socioeconômicas do país. Relata as perseguições policiais consentidas pelo Estado, apreendendo artefatos materiais e simbólicos das religiões afro-brasileiras, interferindo na preservação da memória documental da Umbanda. Debate a documentalidade da cultura material umbandista e expõe as estratégias das tecnologias de poder e as imbricações do dispositivo de racialidade culminando no estabelecimento do epistemicídio, agindo tanto sobre a autoria negra quanto na sua produção.

Aponta para a reprodução do racismo no campo científico e religioso e sua influência no escoamento da produção desses conhecimentos. Reflete sobre a mutação do regime de informação diante da constante mudança tecnológica para um regime de visibilidade informacional, afetando as dimensões culturais e subjetivas dos sujeitos, viabilizando a atualização de um *habitus* informacional. Pondera sobre a transformação do terreiro umbandista em ciberterreiro nas redes digitais como estratégia de visibilidade. Sugere alternativas epistemológicas estabelecidas pelas macumbas brasileiras, mediante a cristalização de um modelo epistêmico eurocêntrico, no atendimento à emergência da população negra, condizente, portanto, com a realidade nacional. Exibe a Espiral do Conhecimento Afro-Assentada delineada pelos preceitos de Exu, orixá da comunicação, transmitidos pela memória religiosa afro-brasileira, numa analogia a Espiral do Método Científico de Shiyali Ramamrita Ranganathan (2009). Apresenta a Cosmologia dos Bantu-Kongo (Fu-Kiau, 2024), visando a adoção de conhecimentos dessa cultura, na composição dos 4 R's da Encruzilhada Informacional, modelo correlato ao cosmográfico Bantu-Kongo, que busca evidenciar os conhecimentos intrínsecos a cosmovisão das religiões afro-brasileiras como a Umbanda, no intento de colaborar para a credibilidade e visibilidade na esfera pública. Supõe que o giro epistemológico seria alcançado pela interligação transcultural e transversal de diferentes domínios do conhecimento acarretando equilíbrio informacional. A pesquisa conclui que há a ocorrência de visibilidade parcial da Umbanda, ocasionada pela produção, disseminação e consumo de fontes de informação gerais sobre essa religião, principalmente a plataforma do *YouTube*, ao passo que a escassa produção sobre Umbanda e circulação nas fontes de informação especializadas no campo científico, em especial, na área de Ciência da Informação, contribui para sua invisibilidade na academia e conseqüentemente, nos regimes de informação, especificamente, regimes racialmente tecidos, ou, apenas, regimes raciais de informação.

Palavras-chave: umbanda; ciberumbanda; epistemologia afro-brasileira; fontes de informação digital; regime racial de informação.

## ABSTRACT

RIBEIRO, Daviane da Silva. **CiberUmbanda, das epistemes afro-brasileiras às giras digitais nos regimes raciais de informação**: encruzilhadas da Cosmologia Bantu-Kongo. 2024. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro em convênio com o Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Rio de Janeiro, 2024.

This research focuses on the visibility of general and specialized sources of information about Umbanda in information regimes. The general objective is to investigate the informational visibility of Umbanda in the digital environment through a critical reading of racial information regimes. It uses qualitative and quantitative methods, with an exploratory-descriptive character, from the collection of data in a digital environment, preliminarily, in Google Trends, Lattes Platform and Reference Database of Journal Articles in Information Science. The research corpus was subsequently constituted from the extraction of data from Youtube Data Tools. The structural theoretical framework came from the bibliographic survey in the Brazilian Digital Library of Theses and Dissertations, in the Library, Information Science & Technology Abstracts with Full Text, in the Institutional Repository of the Institute of Bibliotecnological and Information Research of the National Autonomous University of Mexico and in the Web of Science - Clarivate Analytics. Conducts documentary research on the Web, specifically, the website of the Nossa Senhora da Piedade Spiritist Tent. It adopts as an instrument for analyzing the corpus, analytical categories structured from the theoretical framework, by crossing the key concepts of the Pedagogy of the Crossroads (Rufino, 2019) and the minimum characteristics for Afrocentricity (Asante, 2014) in dialogue with Epistemography (García Gutiérrez, 2011) and Transgrammatical Analysis (Saldanha, 2012; 2013), previously used to treat the preliminary data collected in the digital environment. It highlights, in the dialectical discussion of the informational phenomenon of Umbanda, the role of the scientific field and the progress of pseudoscientific eugenicist and evolutionist theses supported by disinformatinal processes. As an empirical field study, it describes the development of Umbanda in the state of Rio de Janeiro, intertwined with the country's socioeconomic transformations. It reports on police persecutions permitted by the state, seizing material and symbolic artifacts of Afro-Brazilian religions, interfering in the preservation of Umbanda's documentary memory. It discusses the documentary nature of Umbanda's material culture and exposes the strategies of power technologies and the imbrications of the raciality device culminating in the establishment of epistemicide, acting both on black authorship and on its production. It points to the reproduction

of racism in the scientific and religious fields and its influence on the flow of the production of this knowledge. It reflects on the mutation of the information regime in the face of constant technological change towards a regime of informational visibility, affecting the cultural and subjective dimensions of subjects, enabling the updating of an informational habitus. It ponders the transformation of the Umbanda terreiro into a cyberterreiro on digital networks as a visibility strategy. It suggests epistemological alternatives established by Brazilian macumbas, through the crystallization of a Eurocentric epistemic model, in meeting the emergency needs of the black population, therefore consistent with the national reality. It shows the Afro-Settled Knowledge Spiral outlined by the precepts of Exu, the orisha of communication, transmitted by Afro-Brazilian religious memory, in an analogy to the Scientific Method Spiral of Shiyali Ramamrita Ranganathan (2009). It presents the Bantu-Kongo Cosmology (Fu-Kiau, 2024), aiming at the adoption of knowledge from this culture, in the composition of the 4 R's of the Informational Crossroads, a model related to the Bantu-Kongo cosmographic model, which seeks to highlight the knowledge intrinsic to the worldview of Afro-Brazilian religions such as Umbanda, with the intention of contributing to credibility and visibility in the public sphere. It assumes that the epistemological turn would be achieved by the transcultural and transversal interconnection of different domains of knowledge, leading to informational balance. The research concludes that there is partial visibility of Umbanda, caused by the production, dissemination and consumption of general information sources about this religion, mainly the YouTube platform, while the scarce production about Umbanda and circulation in specialized information sources in the scientific field, especially in the area of Information Science, contributes to its invisibility in academia and consequently, in information regimes, specifically, racially woven regimes, or, simply, racial information regimes.

Palavras-chave: umbanda; cyberumbanda; afro-brazilian epistemology; digital information sources; racial information regime.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Quadro 1</b> – Objetivos específicos e etapas empíricas do percurso metodológico.....                     | 180 |
| <b>Quadro 2</b> – Parâmetros da análise preliminar das fontes de informação em ambiente digital<br>.....     | 191 |
| <b>Quadro 3</b> – Parâmetros para análise de fontes de informação afro-religiosa em ambiente<br>digital..... | 196 |
| <b>Quadro 4</b> – Descritores relacionados ao termo Umbanda.....                                             | 199 |
| <b>Quadro 5</b> – Pesquisas nas bases de dados - descritor: Umbanda.....                                     | 200 |
| <b>Quadro 6</b> – Pesquisas nas bases de dados - descritor: Quimbanda.....                                   | 201 |
| <b>Quadro 7</b> – Pesquisas nas bases de dados - descritor: Kimbanda.....                                    | 202 |
| <b>Quadro 8</b> – Pesquisas nas bases de dados - descritor: cultos afro-brasileiros.....                     | 203 |
| <b>Quadro 9</b> – Pesquisas nas bases de dados - descritor: religiões afrobrasileiras.....                   | 204 |
| <b>Gráfico 1</b> – BRAPCI - Pesquisa por temáticas.....                                                      | 206 |
| <b>Gráfico 2</b> – BRAPCI - Currículo Lattes dos Pesquisadores por Temáticas.....                            | 206 |
| <b>Gráfico 3</b> – BRAPCI - Interseções: Candomblé x Umbanda.....                                            | 207 |
| <b>Gráfico 4</b> – Plataforma Lattes - Umbanda x Candomblé.....                                              | 210 |
| <b>Gráfico 5</b> – Plataforma Lattes - Interseções: Candomblé x Umbanda.....                                 | 210 |
| <b>Gráfico 6</b> – Plataforma Lattes - Formação Acadêmica dos Pesquisadores.....                             | 211 |
| <b>Gráfico 7</b> – <i>Google Trends</i> - Pesquisa na Web - Umbanda .....                                    | 213 |
| <b>Gráfico 8</b> – <i>Google Trends</i> - Pesquisa do YouTube – Umbanda.....                                 | 213 |
| <b>Figura 1</b> – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Página inicial do site .....                     | 215 |
| <b>Quadro 10</b> – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Página inicial.....                   | 216 |
| <b>Figura 2</b> – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Zélio de Moraes.....                             | 218 |
| <b>Quadro 11</b> – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Zélio de Moraes.....                  | 218 |
| <b>Figura 3</b> – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Uniforme Feminino.....                           | 220 |
| <b>Quadro 12</b> – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Uniforme Feminino.....                | 220 |
| <b>Figura 4</b> – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Psicografias.....                                | 221 |
| <b>Quadro 13</b> – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Psicografias.....                     | 222 |
| <b>Figura 5</b> – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Jornais.....                                     | 223 |
| <b>Quadro 14</b> – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Jornais.....                          | 223 |
| <b>Figura 6</b> – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Visitas (Aviso).....                             | 224 |
| <b>Quadro 15</b> – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Visitas (Aviso).....                  | 225 |
| <b>Figura 7</b> – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Calendário 2020.....                             | 226 |

|                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Quadro 16</b> – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Calendário 2020.....       | 226 |
| <b>Figura 8</b> – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Contribuições.....                    | 227 |
| <b>Quadro 17</b> – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Contribuições.....         | 227 |
| <b>Figura 9</b> – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Contato.....                          | 228 |
| <b>Quadro 18</b> – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Contato.....               | 228 |
| <b>Figura 10</b> – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Acesso Restrito.....                 | 229 |
| <b>Quadro 19</b> – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Acesso Restrito.....       | 229 |
| <b>Quadro 20</b> – Principais diretrizes da comunidade do <i>YouTube</i> .....                    | 232 |
| <b>Gráfico 9</b> – <i>Youtube Data Tools</i> – Lista de Canais.....                               | 235 |
| <b>Gráfico 10</b> – YDT: Lista de Canais - Interseções: Candomblé x Umbanda.....                  | 236 |
| <b>Gráfico 11</b> – <i>Youtube Data Tools</i> – Lista de Vídeos.....                              | 238 |
| <b>Gráfico 12</b> – YDT: Lista de Vídeos - Interseções: Candomblé e Umbanda.....                  | 239 |
| <b>Quadro 21</b> – <i>YouTube Data Tools</i> - Vídeos extraídos para análise.....                 | 250 |
| <b>Figura 11</b> – Canal do <i>YouTube</i> - Umband' Boa.....                                     | 252 |
| <b>Quadro 22</b> – Especificações do Canal do <i>YouTube</i> - Umband' Boa.....                   | 253 |
| <b>Figura 12</b> – Vídeo do Canal do <i>YouTube</i> - Umband' Boa.....                            | 253 |
| <b>Quadro 23</b> – Vídeo 1 - Análise textual de vídeo extraído do <i>YouTube Data Tools</i> ..... | 254 |
| <b>Figura 13</b> – Canal do <i>YouTube</i> - Povodoaxe.....                                       | 257 |
| <b>Quadro 24</b> – Especificações do Canal do <i>YouTube</i> - Povodoaxe.....                     | 257 |
| <b>Figura 14</b> – Vídeo do Canal do <i>YouTube</i> - Povodoaxe (sonhos) .....                    | 258 |
| <b>Quadro 25</b> – Vídeo 2 - Análise textual de vídeo extraído do <i>YouTube Data Tools</i> ..... | 258 |
| <b>Figura 15</b> – Canal do <i>YouTube</i> - O Livro dos Espíritos 618.....                       | 262 |
| <b>Quadro 26</b> – Especificações do Canal do <i>YouTube</i> - O Livro dos Espíritos 618.....     | 262 |
| <b>Figura 16</b> – Vídeo do Canal do <i>YouTube</i> - O Livro dos Espíritos 618.....              | 263 |
| <b>Quadro 27</b> – Vídeo 3 - Análise textual de vídeo extraído do <i>YouTube Data Tools</i> ..... | 263 |
| <b>Figura 17</b> – Canal do <i>YouTube</i> - Sandro Luiz.....                                     | 265 |
| <b>Quadro 28</b> – Especificações do Canal do <i>YouTube</i> - Sandro Luiz.....                   | 265 |
| <b>Figura 18</b> – Vídeo do Canal do <i>YouTube</i> - Sandro Luiz.....                            | 266 |
| <b>Quadro 29</b> – Vídeo 4 - Análise textual de vídeo extraído do <i>YouTube Data Tools</i> ..... | 267 |
| <b>Figura 19</b> – Canal do <i>YouTube</i> - Reginaldo Lustosa.....                               | 270 |
| <b>Quadro 30</b> – Especificações do Canal do <i>YouTube</i> - Reginaldo Lustosa.....             | 270 |
| <b>Figura 20</b> – Vídeo do Canal do <i>YouTube</i> - Reginaldo Lustosa.....                      | 271 |
| <b>Quadro 31</b> – Vídeo 5 - Análise textual de vídeo extraído do <i>YouTube Data Tools</i> ..... | 271 |

|                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Figura 21</b> – Canal do <i>YouTube</i> - Gustavo suco (Suco do Tráfego).....                                       | 274 |
| <b>Quadro 32</b> – Especificações do Canal do <i>YouTube</i> - Gustavo suco (Suco do Tráfego).....                     | 274 |
| <b>Figura 22</b> – Vídeo do Canal do <i>YouTube</i> - Gustavo suco (Suco do Tráfego), replicado no <i>TikTok</i> ..... | 275 |
| <b>Quadro 33</b> – Vídeo 6 - Análise textual de vídeo extraído do <i>YouTube Data Tools</i> .....                      | 275 |
| <b>Figura 23</b> – Canal do <i>YouTube</i> - Povodoaxe.....                                                            | 277 |
| <b>Quadro 34</b> – Especificações do Canal do <i>YouTube</i> – Povodoaxe.....                                          | 277 |
| <b>Figura 24</b> – Vídeo do Canal do <i>YouTube</i> - Povodoaxe (Zé Pilintra).....                                     | 278 |
| <b>Quadro 35</b> – Vídeo 7 - Análise textual de vídeo extraído do <i>YouTube Data Tools</i> .....                      | 278 |
| <b>Figura 25</b> – Canal do <i>YouTube</i> - Raul Ferreira Netto Sem Limites.....                                      | 280 |
| <b>Quadro 36</b> – Especificações do Canal do <i>YouTube</i> - Raul Ferreira Netto Sem Limites.....                    | 281 |
| <b>Figura 26</b> – Vídeo do Canal do <i>YouTube</i> - Raul Ferreira Netto Sem Limites.....                             | 281 |
| <b>Quadro 37</b> – Vídeo 8 - Análise textual de vídeo extraído do <i>YouTube Data Tools</i> .....                      | 282 |
| <b>Figura 27</b> – Canal do <i>YouTube</i> - Caminhe na Luz.....                                                       | 285 |
| <b>Quadro 38</b> – Especificações do Canal do <i>YouTube</i> - Caminhe na Luz.....                                     | 286 |
| <b>Figura 28</b> – Vídeo do Canal do <i>YouTube</i> - Caminhe na Luz.....                                              | 286 |
| <b>Quadro 39</b> – Vídeo 9 - Análise textual de vídeo extraído do <i>YouTube Data Tools</i> .....                      | 287 |
| <b>Figura 29</b> – Canal do <i>YouTube</i> - Caio Modesto.....                                                         | 289 |
| <b>Quadro 40</b> – Especificações do Canal do <i>YouTube</i> - Caio Modesto.....                                       | 290 |
| <b>Figura 30</b> – Vídeo do Canal do <i>YouTube</i> - Caio Modesto.....                                                | 290 |
| <b>Quadro 41</b> – Vídeo 10 - Análise textual de vídeo extraído do <i>YouTube Data Tools</i> .....                     | 291 |
| <b>Gráfico 13</b> – Respostas Positivas e Negativas - Análise Textual de Vídeos do <i>YouTube</i> ....                 | 295 |
| <b>Gráfico 14</b> – Respostas Positivas e Negativas da Análise Textual de Vídeos do <i>YouTube</i> ...                 | 296 |
| <b>Figura 31</b> – Cruz Bantu-Kongo ou Encruzilhada.....                                                               | 330 |
| <b>Figura 32</b> – A Espiral do Método Científico.....                                                                 | 350 |
| <b>Figura 33</b> – Espiral do Conhecimento Afro-Assentada .....                                                        | 354 |
| <b>Figura 34</b> – Movimentos no mundo inferior.....                                                                   | 366 |
| <b>Figura 35</b> – Movimentos no mundo superior.....                                                                   | 367 |
| <b>Figura 36</b> – Cosmográfico Bantu-Kongo.....                                                                       | 368 |
| <b>Figura 37</b> – “V” - princípio fundamental.....                                                                    | 369 |
| <b>Figura 38</b> – Sétima direção - essência do ser.....                                                               | 370 |
| <b>Figura 39</b> – Os “Vs” da Cosmologia Bantu-Kongo.....                                                              | 371 |
| <b>Figura 40</b> – O ciclo da informação de Le Coadic.....                                                             | 381 |
| <b>Figura 41</b> – Os 4 R’s da Encruzilhada Informacional.....                                                         | 413 |



## SUMÁRIO

|                                                                                                                                                                         |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>1 ABRINDO A GIRA.....</b>                                                                                                                                            | <b>19</b>  |
| <b>1.1 Objetivos.....</b>                                                                                                                                               | <b>22</b>  |
| 1.1.1 Objetivo geral.....                                                                                                                                               | 22         |
| 1.1.2 Objetivos específicos.....                                                                                                                                        | 22         |
| <b>1.2 Justificativa.....</b>                                                                                                                                           | <b>23</b>  |
| 1.2.1 A pesquisadora entre a cruz e a encruzilhada.....                                                                                                                 | 26         |
| <b>2 INVOCANDO OS GUIAS.....</b>                                                                                                                                        | <b>29</b>  |
| <b>2.1 [Des]classificar: competência da autoridade autorizada.....</b>                                                                                                  | <b>36</b>  |
| 2.1.1 [Des]informar para dominar: o poder informacional.....                                                                                                            | 49         |
| <b>2.2 Interpenetrações religiosas no Rio de Janeiro: o surgimento da Umbanda.....</b>                                                                                  | <b>60</b>  |
| <b>2.3 Entre o abstrato e o concreto: a memória documental umbandista.....</b>                                                                                          | <b>90</b>  |
| <b>2.4 Documento e cultura material pela ótica da Ciência da Informação.....</b>                                                                                        | <b>105</b> |
| <b>2.5 Fontes de informação: ponderações entre a legitimidade e a marginalidade.....</b>                                                                                | <b>110</b> |
| 2.5.1 Fontes de informação afro-assentadas: corpo, terreiro e tambor - culminâncias na oralidade.....                                                                   | 120        |
| <b>2.6 Regimes raciais de informação – ecos da racialidade nos dispositivos.....</b>                                                                                    | <b>148</b> |
| <b>2.7 Encruzilhadas epistêmicas: emergindo o ancestral do paradigma tradicional.....</b>                                                                               | <b>158</b> |
| <b>2.8 Entre o ancestral e o digital – estratégias de visibilidade nos regimes raciais de informação.....</b>                                                           | <b>163</b> |
| <b>3 RISCANDO O PONTO.....</b>                                                                                                                                          | <b>173</b> |
| <b>3.1 Experiências de construção do <i>corpus</i> da pesquisa.....</b>                                                                                                 | <b>198</b> |
| 3.1.1 O panorama científico nacional e internacional sobre a Umbanda no campo da Ciência da Informação.....                                                             | 199        |
| 3.1.2 A Umbanda na pesquisa em Ciência da Informação no Brasil: registros a partir da Base de Dados Referenciais de Artigos de Periódicos em Ciência da Informação..... | 205        |
| 3.1.3 Registros dos percursos biobibliográficos de pesquisa científica sobre Umbanda a partir da Plataforma Lattes do CNPq MCTI.....                                    | 208        |
| 3.1.4 Registros digitais sobre a visibilidade da Umbanda no <i>Google Trends</i> .....                                                                                  | 212        |
| 3.1.5 A memória documental da Umbanda construída na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.....                                                                        | 214        |
| 3.1.6 A Umbanda no <i>YouTube</i> e a extração de seus dados no <i>YouTube Data Tools</i> .....                                                                         | 231        |

|                                                                                                                    |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>4 CALUNGA – DA INFINITUDE OCEÂNICA AO PORTAL PARA O CIBERESPAÇO: NAVEGANDO PELA ANCESTRALIDADE DIGITAL.....</b> | <b>241</b> |
| 4.1 Os cyberterreiros e as giras da virtualidade umbandista.....                                                   | 241        |
| 4.2 As contas extraídas pelo navegador na calunga digital.....                                                     | 248        |
| 4.3 A visibilidade da cosmovisão umbandista no <i>YouTube</i> .....                                                | 252        |
| <b>5 O GIRO DA GIRA: INSPIRAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS ASSENTADAS PELA AFRO-BRASILIDADE EXUSÍACA.....</b>                | <b>305</b> |
| 5.1 As facetas e os cruzos de Exu – o dono das encruzilhadas.....                                                  | 313        |
| 5.2 Sr. Zé Pilintra – doutor em sapiência da malandragem.....                                                      | 320        |
| 5.3 Pombagira: entre o pecado e a caridade da divindade mulher.....                                                | 324        |
| 5.4 A encruzilhada de Exu – repertórios epistêmicos do axé.....                                                    | 327        |
| 5.5 A Espiral do Conhecimento Afro-Assentada.....                                                                  | 347        |
| 5.6 A Cosmologia dos Bantu-Kongo: elementos da cosmovisão afro-brasileira.....                                     | 365        |
| 5.7 V – Dos princípios fundamentais para a vida aos operadores tecnoéticos: Complexo A e Transcultural V.....      | 373        |
| 5.8 Os 4 R's da Encruzilhada Informacional.....                                                                    | 377        |
| <b>6 O FINAL DA ENCRUZILHADA E A ABERTURA DE NOVOS CAMINHOS.....</b>                                               | <b>417</b> |
| <b>REFERÊNCIAS.....</b>                                                                                            | <b>422</b> |

## 1 ABRINDO A GIRA

Eu abro a nossa gira,  
Com Deus e Nossa Senhora!  
Eu abro a nossa gira,  
Sambolê pemba de Angola!  
(Ponto Cantado).

A informação, seja em viés imagético, oral ou escrito, compartilha junto à contínua atualização tecnológica de uma distinta posição, influenciando em praticamente todas as configurações que permeiam a vida cultural, econômica, política e social. A pesquisa tem por tema a construção da visibilidade umbandista a partir das fontes de informação gerais e especializadas em ambiente digital nos regimes de informação contemporâneos.

Ao evidenciar a religiosidade afro-brasileira através da Umbanda, religião que possui algumas versões sobre seu mito de fundação, sendo um deles, o surgimento no Brasil no início do século XX, reunindo, de acordo com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2009), elementos do cristianismo, pajeísmo, kardecismo e africanismo, teve como berço o Estado do Rio de Janeiro, no qual a declarou inclusive, como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial<sup>1</sup>. A fundação do primeiro terreiro data de 1908<sup>2</sup>, segundo esta vertente, em meio a uma sociedade atravessada por um processo de hierarquização de classes e valorização da cultura europeia, tendo se instituído pelo ajustamento desses elementos religiosos à cultura brasileira, na tentativa de valorização e representatividade dos elementos nacionais (Prandi, 1990). Contudo, percebe-se poucos estudos relacionados à emergência informacional dos adeptos da Umbanda, como da cultura afro-religiosa que sustenta um patrimônio intrínseco a identidade cultural do país.

Na perspectiva dos sistemas simbólicos como arte, língua e religião, enquanto instrumentos de conhecimento e comunicação que regem as relações de comunicação e poder, pois, ao passo que possibilitam uma integração social, unificando identidades, colaboram por outro lado, para a reprodução de uma ordem social (Bourdieu, 2000), é possível colocar em questão a Umbanda como meio de invisibilização da cultura afro-brasileira no âmbito de um regime racial de informação, enquanto modo dominante (González de Gómez, 2012) e eurocêntrico, dado que, supõe-se uma posição de inferioridade no sistema de práticas e crenças,

---

<sup>1</sup> A prefeitura da cidade do Rio de Janeiro, por meio do Decreto nº 42557 de 07 de novembro de 2016, declara Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial a Umbanda e cria o cadastro dos terreiros de Umbanda.

<sup>2</sup> O IPHAN (2009), compartilha o entendimento de que Zélio Fernandino de Moraes formou sete tendas que teriam difundido a Umbanda.

dado o tratamento discriminatório pelo sistema policial e jurídico no Brasil, no qual depreende-se sua classificação como magia ou feitiçaria (Bourdieu, 2007a). De modo que este regime delimitaria sua produção e disseminação, contribuindo para a consequente subalternização dessa religiosidade no âmbito nacional, uma vez que ocupa uma posição secundária na memória cultural – uma espécie de memória coletiva (Halbwachs, 1990) em uma dimensão ampliada, ao transferir tradições, “no sentido de que é compartilhada por um conjunto de pessoas, e de que transmite a essas pessoas uma identidade coletiva, isto é, cultural” (Assmann, 2008, p. 118), ultrapassando dessa forma, a memória comunicativa, em virtude do seu encargo institucional.

A Umbanda sofreu, assim como o Candomblé, inúmeras perseguições do Estado, incitadas pela Igreja Católica, antes e durante a ditadura Vargas, e embora seja uma religião que prega a caridade, cultuando santos protetores (Birman, 1985), era classificada como “baixo espiritismo” (Prandi, 1990). Na atualidade violências físicas e simbólicas contra o umbandismo continuam a ocorrer, associadas ao aumento de intolerância religiosa<sup>3</sup>.

Considerando que “um regime de informação está exposto a certas possibilidades e condições culturais, políticas e econômicas, que nele se expressam e nele se constituem” (González de Gómez, 2012, p. 43), suspeita-se que o sincretismo religioso operado na Umbanda não elimina a estratégia, no sentido de Certeau (1998), enquanto resistência de valores dessa religião, mesmo amoldada pela religião Católica; assim como o samba, gerado nas “rodas de santo”, objeto de comunhão identitária, subalternizado, mas, posteriormente assimilado, influenciando estilos musicais populares, transformou-se em símbolo nacional (Amaral; Silva, 2006). Poderia aí haver, simultaneamente, uma interpenetração de culturas, impactando tanto a africana quanto a cultura hegemônica ocidental, uma vez que:

Reempregam um sistema que, muito longe de lhes ser próprio, foi construído e propagado por outros, e marcam esse reemprego por “super-ações”, excrescências do miraculoso que as autoridades civis e religiosas sempre olharam com suspeita, e com razão, de contestar às hierarquias do poder e do saber a sua “razão”. Um uso (“popular”) da religião modifica-lhe o funcionamento. Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se veem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida (Certeau, 1998, p. 78-79).

Nesse sentido, a religiosidade umbandista, assim como sua comunidade, resiste, mas

---

<sup>3</sup> Segundo o Disque 100, serviço do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, em 2024 foram registradas 3.853 violações motivadas por intolerância religiosa, e dentre as mais atingidas, estão as religiões de matriz africana, como o candomblé e a umbanda. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/ondh/painel-de-dados/2024>. Acesso em: 26 jan. 2025.

encontram dificuldades para adentrar nos processos legítimos de registro e difusão da informação, dada sua não completa integração ao modelo hegemônico de religiosidade ocidental. Encontram outros meios para sua subsistência, contudo, “não se trata de algum tipo de vivência paralela, mas de inserção em relações e práticas onde também se operam apropriação e uso alternativos aos esperados de informações, documentos, objetos e relações” (Fernandes, 2012, p. 17), o que possivelmente afetariam as estruturas informacionais hegemônicas possibilitando a visibilidade das fontes de informação sobre Umbanda nos regimes de informação.

Esta pesquisa, no que tange as relações étnico-raciais, preocupa-se não somente com a preservação da memória, mas com o fluxo informacional de artefatos materiais e simbólicos, enquanto fontes de informação, ou seja, registros documentais da cultura afrocêntrica, sejam em suporte físico ou digital, que se referem a aspectos da população negra, com a finalidade de apoiar sua identificação e reconhecimento (Santos; Aquino, 2016).

Diante da atualidade digital, o problema da pesquisa emerge do questionamento se ocorre e quais fatores determinariam as práticas de visibilidade e de invisibilidade das fontes de informação gerais e especializadas sobre Umbanda nos regimes de informação e como estas alterariam critérios de visibilidade da Umbanda nestes regimes?

O ambiente digital, um cenário sem fronteiras, mas demarcado pela vigilância instituída pelas tecnologias e mídias digitais (Pimenta, 2019), torna-se um espaço propício para que subalternos falem e sejam ouvidos, pois “jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los: enfim, que ‘maneiras de fazer’ formam a contrapartida, do lado dos consumidores (ou ‘dominados’?)” (Certeau, 1998, p. 41).

Posto isto, expõe-se a hipótese central da pesquisa:

- Os regimes de informação contemporâneos manifestados na circulação de fontes de informação especializadas e gerais contribuem para dinâmicas de invisibilização da Umbanda?

Neste sentido, espera-se colaborar para desvendar se há numa dimensão informacional e documental, a ocorrência de pesquisas sobre a temática e estratégias de visibilidade nos regimes de informação que se constituem sob a infraestrutura do racismo no Brasil, por isto, regimes raciais de informação.

Esta pesquisa está inserida na Linha de Pesquisa Comunicação, Organização e Gestão da Informação e do Conhecimento, devido à preocupação em analisar o fluxo da informação e do conhecimento gerado sobre a Umbanda diante de relações de poder estruturadas por sujeitos e práticas institucionalizadas que tendem a reproduzir socialmente o racismo, inclusive, por

meio de regimes informacionais, considerando por sua vez, possíveis estratégias de resistência e alternativas epistemológicas capazes de envolver fontes de informação de natureza física e simbólica, privilegiando a cosmovisão afro-brasileira.

## 1.1 Objetivos

Seguem o objetivo geral e os objetivos específicos deste trabalho.

### 1.1.1 Objetivo geral

Investigar a visibilidade informacional da Umbanda em ambiente digital através de uma leitura crítica dos regimes raciais de informação.

### 1.1.2 Objetivos específicos

Para a concretização do objetivo geral, considerou-se os seguintes objetivos específicos:

- Identificação da produção do conhecimento acadêmico-científico no domínio Umbanda;
- Compreensão da circulação dos saberes produzidos sobre a Umbanda em ambiente digital;
- Descrição do fluxo informacional das fontes de informação gerais e especializadas sobre Umbanda;
- Discussão sobre os processos que conformam os horizontes de visibilidade e de invisibilidade da memória umbandista nos regimes de informação.

Para a concretização dos objetivos específicos, efetuou-se as seguintes etapas:

- Mapeamento bibliográfico nas bases de dados nos últimos cinco anos;
- Levantamento das fontes gerais de informação em ambiente *Web*, a saber: canais e respectivos vídeos do *Youtube* extraídos do *Youtube DataTools* no ano de 2024;
- Identificação, correlação e comparação das relações entre fontes gerais e especializadas na produção do conhecimento sobre Umbanda no contexto contemporâneo, ou seja, o ano de 2024;
- Constituição de reflexão crítica de ordem textual a partir das variáveis sobre o fenômeno dos regimes raciais de informação em Umbanda.

Tais proposições trouxeram a motivação para entender os caminhos percorridos pelas fontes de informação sobre Umbanda, a fim de colaborar para a disseminação e estímulo de pesquisas na área de Ciência da Informação, almejando contribuir para sua visibilidade e consequente legitimidade cultural.

## **1.2 Justificativa**

A pesquisa em foco se justifica na medida em que promove a reflexão sobre uma possível reprodução social do racismo nos regimes de informação, ou, para esta pesquisa, regimes raciais de informação. Essa interpretação vai ao encontro da realidade sócio-histórica engendrada pela relação entre o racismo e a posição subalterna ocupada pela população negra em todas as instâncias que cingem a vida social, inclusive a esfera religiosa.

Este trabalho procura enfatizar que, mesmo em face de inúmeras medidas legislativas que ratificam num traço histórico a ausência de isonomia para com a população negra, integrando medidas reparativas, há ainda uma perpetuação discriminatória que atua no conhecimento ancestral inerente as religiões afro-brasileiras, não legitimadas pela identidade cultural nacional, em consequência do racismo e intolerância religiosa, uma realidade discrepante, uma vez que, segundo o IBGE (2023, p. 41), “os dados do Censo Demográfico 2022 evidenciam que a população residente no Brasil é formada por 92 083 286 pessoas pardas (45,3%), 88 252 121 brancas (43,5%), 20 656 458 pretas (10,2%), 1 694 836 indígenas (0,8%) e 850 130 amarelas (0,4%)”, sendo, portanto, a maioria da população, formada por pessoas negras.

O estudo se mostra pertinente à medida que traz representatividade aos saberes afro-religiosos sobre Umbanda mediante os avanços legais conquistados pela população negra, como a promulgação da Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008, que altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

Por outra perspectiva, dado sua temática, a presente pesquisa torna-se também, um instrumento de denúncia em face de estruturas que favorecem a invisibilização de conhecimentos e expressões produzidas por outras óticas, recorrendo à intolerância religiosa, que perpassa a vivência dos adeptos de religiões afro-brasileiras no país, pois, embora a Constituição (Brasil, 1988) assegure a liberdade religiosa como um direito fundamental, visto que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos

cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” e o Código Penal (Brasil, 1940) dispense atenção aos crimes contra o sentimento religioso, em que penaliza o ato de “escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso”, além dos crimes contra a honra, em que prevê punição “se a injúria consiste na utilização de elementos referentes a religião ou à condição de pessoa idosa ou com deficiência”, como também dos crimes contra a liberdade individual, na ocorrência de redução a condição análoga à de escravo “por motivo de preconceito de raça, cor, etnia, religião ou origem”, e, por fim, dos crimes contra o funcionamento das instituições democráticas no processo eleitoral, em que enquadra a ação de “restringir, impedir ou dificultar, com emprego de violência física, sexual ou psicológica, o exercício de direitos políticos a qualquer pessoa em razão de seu sexo, raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”, cresce progressivamente o número de ataques a adeptos de religiões afro-brasileiras e seus respectivos terreiros, sejam de Candomblé, Umbanda ou outras vertentes.

Recentemente, foi promulgada a Lei nº 14.532, de 11 de janeiro de 2023, que altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial), e o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para tipificar como crime de racismo a injúria racial, prever pena de suspensão de direito em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística e prever pena para o racismo religioso e recreativo e para o praticado por funcionário público. Contudo, de acordo com o Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (Brasil, 2024), o país registrou 2.124 violações de direitos humanos relacionadas à intolerância religiosa durante todo o ano de 2023. O dado, divulgado pelo Disque 100 – Disque Direitos Humanos, indica um aumento de 80% em comparação com o ano anterior, quando foram compiladas 1.184 violações provenientes de diversas regiões do Brasil.

Entre estes registros, destaca-se que as religiões de matriz africana seguem como as mais afetadas pela violência e intolerância religiosa, chamando a atenção pela recorrência nos casos, os estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia.

Coincidentemente, segundo o último Censo (IBGE, 2023, p. 53) realizado em 2022, as maiores concentrações de pessoas declaradas pretas foram encontradas nos municípios de São Paulo/SP (11 451 999), Rio de Janeiro/RJ (6 211 223) e Salvador/BA (2 417 678), e, embora os dados sobre a religiosidade da população brasileira coletados no último Censo ainda não tenham sido divulgados, o anterior (IBGE, 2012, p. 93) relatou uma presença significativa de adeptos da Umbanda nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, enquanto grande parcela dos que professavam o Candomblé encontravam-se na Bahia e Rio de Janeiro. Ao passo, que os



dados desse mesmo Censo, demonstraram que pretos e pardos formavam a maior concentração entre os adeptos de Candomblé e Umbanda, associação observada pela instituição como resultado das origens dessas religiões no país.

Diante de tais evidências, supõe-se que a intolerância religiosa experimentada pelos adeptos das religiões afro-brasileiras esteja interligada ao racismo difundido pela ciência por meio de teses eugenistas e darwinismo social, enraizadas no imaginário coletivo brasileiro pela herança colonial escravocrata. Portanto, as características genéticas das pessoas brancas preservariam tanto um padrão fenotípico quanto uma superioridade intelectual, reverberando numa superioridade religiosa que acarretaria legitimidade. Sendo todo o oposto da branquitude reificado e subalternizado, não impedindo, contudo, no decorrer das transformações socioeconômicas do Brasil, que pessoas brancas preferissem professar outras fés, pois, conforme disposto pelo IBGE (2012, p. 101) no último Censo publicado sobre religiões, entre os adeptos das religiões afro-brasileiras, distribuídos entre Candomblé e Umbanda, estas representavam 47,1%, ao passo que 51,6% se declararam evangélicos de missão, e 68,7% espíritas, não eximindo, portanto, que pessoas brancas sofram com atos de intolerância religiosa.

Em vista disso, reflete-se sobre a religião, enquanto aspecto englobado à identidade cultural dos indivíduos, que lhes proporcionam pertencimento, engendrado pelo capital religioso, sendo incorporado de acordo com determinadas orientações religiosas, instituindo assim, um *habitus* religioso (Bourdieu, 2007a). Desse modo, deve-se considerar que este, intervém nas práticas e representações religiosas dos indivíduos, influenciando por sua vez, nas preferências quanto ao consumo e possível interesse ou estímulo de produção de pesquisas relacionadas à religiosidade.

Apresentadas todas as colocações, suspeita-se, ainda, na viabilidade da reprodução social do racismo no campo religioso, que influi na luta pelo monopólio da distribuição do capital religioso em função das origens africanas da Umbanda, corroborando para a propagação de representações negativas sobre as religiões de matriz africana, e, conseqüentemente, na composição de estigmas, reproduzidos em diversas outras instituições como de ensino superior e científicas, que possivelmente interferem na produção, preservação e disseminação de conhecimentos ancestrais, configurando um ciclo de perpetuação dessa distinção.

Nessa perspectiva, esta pesquisa alude à necessária reconfiguração das estruturas institucionais, para que oportunizem outras formas de se pensar o conhecimento afro-religioso, enquanto saber produzido e transmitido pela herança africana, mas por raízes também brasileiras, que num misto sincrético, resiste à espera de alternativas epistemológicas que

legitimem outra ótica informacional, contribuindo para a produção de pesquisas acadêmicas que evidenciem os conhecimentos sobre a Umbanda, imanentes a memória e identidade cultural do Brasil, o que proporcionaria visibilidade nos regimes de informação.

Este estudo procura colaborar junto às ações de outros profissionais da informação, para a dissipação do racismo e intolerância religiosa, promovidos pela desinformação, diante da Década Internacional de Afrodescendentes 2015-2024, proclamada pela Organização das Nações Unidas (2013), com a temática: “Povos Afrodescendentes: reconhecimento, justiça e desenvolvimento”. Os objetivos principais desse programa é promover o respeito, proteção e cumprimento de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais das pessoas afrodescendentes, assim como disseminar o conhecimento e respeito pelo patrimônio diversificado, a cultura e a contribuição dos afrodescendentes para o desenvolvimento das sociedades.

Acrescenta-se o interesse da presente pesquisa em contribuir com as medidas tomadas pela Organização das Nações Unidas (2015) com a Agenda 2030 para alcançar um desenvolvimento sustentável, no intento de que o maior número de pessoas conquiste o seu potencial em dignidade e igualdade, no empenho do fortalecimento da paz universal com mais liberdade, evidenciando, a responsabilidade social da categoria profissional.

#### 1.2.1 A pesquisadora entre a cruz e a encruzilhada

Partilhando de uma mestiçagem que inclui descendentes negros, indígenas e brancos, enquanto afro-brasileira, a pesquisadora experimentou desde a infância vivências sincréticas, compartilhadas entre ritos da Igreja Católica – herança dos avós maternos e terreiros de Umbanda e Candomblé frequentados pelos pais, além de ocasionais sessões de benzedura efetuadas pela avó materna – mineira, católica, descendente de indígenas, que por meio de repertórios simbólicos do panteão católico, benzia a todos àqueles que a recorriam em prol da saúde, quebranto ou qualquer outro problema ligado à espiritualidade – deixando claro não se tratar de “macumba”. Acrescentando-se a essas experiências, esporádicas visitas aos cultos evangélicos realizados na igreja e na casa da tia – ex-adepta de Umbanda.

Quando adolescente presenciava famílias católicas da vizinhança que frequentavam sessões e festas em terreiros de Umbanda, buscando soluções para problemas nesses espaços religiosos, mas que não queriam ser percebidos como umbandistas.

Através desta e de outras observações acumuladas no decorrer do desenvolvimento como ser humano, cidadã e pesquisadora, que agrega a fé de três religiões (Candomblé, Católica e Umbanda), uma vez que, a cruz e a encruzilhada carregam as mesmas dimensões perpendiculares, não tendo ocorrido, portanto, um sentimento divisório, mas sim, de questionamentos e de preenchimento por múltiplas crenças e visões de mundo, reunindo e absorvendo o melhor de cada uma delas na composição de uma espiritualidade sincrética.

A pesquisadora pôde por meio de sua vivência, perceber o estigma e a subalternidade imposta pela sociedade à memória cultural afro-brasileira que se estende ao campo religioso, atingindo ao Candomblé e a Umbanda como resultado do racismo, por vezes velado e outros explícito, fenômeno do qual arrisca-se mencionar como naturalizado e reproduzido em instituições científicas, de ensino superior e escolares, perpetuando um ciclo vicioso, pois, acredita-se que poucas ações práticas são efetivadas para a garantia do cumprimento das medidas legislativas homologadas em prol da resolução desses problemas.

Essas reflexões transformaram-se recentemente em indagações sobre a percepção do campo da Ciência da Informação acerca da memória cultural afro-brasileira contida nas fontes de informação sobre a Umbanda, enfim, a possível invisibilidade desses conhecimentos ancestrais supostamente ocasionada pelo racismo reproduzido por modelos epistemológicos segregacionistas, padronizados para a manutenção do campo científico, reflexo da ordem social vigente.

Na atualidade, a pesquisadora não é assídua a Igreja Católica na qual participou durante toda a infância e o início da fase adulta, tendo cumprido os sacramentos católicos do Batismo, Eucaristia e Crisma, como também não comparece frequentemente aos terreiros de Umbanda e Candomblé. Contudo, permanece estreitamente ligada às tradições que permeiam as religiões afro-brasileiras, pois sempre as vivenciou rotineiramente no cotidiano familiar.

Sendo assim, uma das justificativas para a escolha do tema, deve-se a esse convívio íntimo e o desejo de possibilitar certo relevo ao conhecimento produzido sobre a Umbanda, ciente das dificuldades em realizar pesquisas sobre religiões, principalmente entre as estigmatizadas, já perseguida pelo Estado, que possui características e especificidades herdadas pela diáspora africana, detentoras de outra cosmovisão, e, conseqüentemente, outras formas de produzir e disseminar conhecimento, diferentemente dos padrões metodológicos já consagrados pela área de Ciência da Informação.

Almeja-se, desta maneira, que a presente pesquisa possa contribuir para uma reflexão quanto à inserção efetiva de conhecimentos produzidos pelas religiões afro-brasileiras, participante da identidade cultural nacional, nas ementas de cursos acadêmicos, inclusive de

Pós-Graduação em Ciência da Informação no país, pois, tais saberes poderiam ser empregados, de acordo com as singularidades de cada curso e suas disciplinas, promovendo um diálogo intercultural e interdisciplinar, entrelaçados a um sistema transdisciplinar, promovendo através de eixos temáticos uma interação com as demandas sociais, culminando, por consequência, em novas proposições e produção de conhecimentos a serem desfrutados pela sociedade, perpetuando um ciclo informacional que esclareça estigmas, reproduza os saberes, valores e as contribuições de diferentes povos e culturas que permitiram a construção de um país plural, o que proporcionaria reconhecimento e quiçá, legitimidade.

Faz-se urgente, diante do crescente fomento à desinformação, profusão de violências físicas e simbólicas contra a alteridade, e, conseqüentemente, ameaças às liberdades, que os profissionais da informação, ampliem espaços antes delimitados por classificações pseudocientíficas, para que saberes tradicionais como os produzidos sobre a Umbanda, possam emergir seus artefatos materiais e simbólicos, representações de uma cosmovisão da qual resulta a identidade cultural de todos os brasileiros, abrindo caminhos para a visibilidade nos regimes raciais de informação, ou, ainda, para a compreensão de que, no Brasil, não existe um regime de informação que possa ser fundamentado, antevisto, compreendido ou analisado sem ser categorizado como regime racial de informação, dada a estrutura do racismo como um *modus* de invenção e de funcionamento da esfera pública brasileira, suas desigualdades preservadas e sua violência contínua e institucionalmente justificada.

## 2 INVOCANDO OS GUIAS

Corre gira pai Ogum,  
Filhos quer se defumar!  
A Umbanda tem fundamentos,  
É preciso preparar!  
Com incenso e benjoim,  
Alecrim e alfazema,  
Defumar filhos de fé!  
Com as ervas da Jurema!  
(Ponto Cantado).

Apresenta-se nesta seção o quadro teórico dentro do qual a pesquisa está inserida.

Pretende-se expor, aspectos sócio-históricos condicionantes da situação da população negra na sociedade brasileira em função do racismo (Furtado, 2005; Gonzalez; Hasenbalg, 1982; Guimarães, 1999; 2012; Hasenbalg, 2005; Nascimento, 2016; Prado Júnior, 1981; Ramos, 1995; Schwarcz, 1993), atrelados a fenômenos envolvendo o campo científico (Bourdieu, 1975, 2002; Canguilhem, 2012; Lévi-Strauss, 1973, 1987; Munanga, 2004) e processos desinformacionais (Brisola; Bezerra, 2018; Christofolletti, 2018; Froehlich, 2019).

Expõe-se alguns conceitos norteadores como “biopoder”, “biopolíticas”, “dispositivo” (Foucault, 1979, 1999, 2000, 2006b, 2008), “identidade cultural” (Hall, 2015), “estigma” e “interação social” (Goffman, 2004, 2011), “violência simbólica”, “poder simbólico”, “*habitus*”, “campo religioso” (Bourdieu, 2000, 2004b, 2007a, 2007b), “capital simbólico” e “campo científico” (Bourdieu, 1975, 2002, 2004a, 2004b, 2008; Foucault, 2000), “linguagem e discurso” (Bourdieu, 2008; Flusser, 2007; Foucault, 2000, 2008; Nascimento, 2019; Wittgenstein, 2009), “dispositivo de racialidade” (Carneiro, 2005) e “epistemicídio” (Santos, 2007).

Emerge-se o panorama do desenvolvimento da Umbanda interligado às transformações socioeconômicas do Brasil, que atingiram principalmente, a mobilidade social de africanos remanescentes e afro-brasileiros (Bastide, 1971; Birman, 1985; Brown, 1985; Giumbelli, 2002, 2008, 2010; Isaia, 2015; Maggie, 1986, 2007; Montero, 2006, 2009; Negrão, 1993, 1996; Ortiz, 1999; Prandi, 1990, 1996, 2004a, 2004b, 2005; Ramos, 1940; Silva, 2005).

Explora-se o conceito de “mito” (Eliade, 1972, 2000) e “cultura” (Geertz, 2012), a importância da oralidade para as tradições africanas (Bâ, 2010; Bernat, 2013; Vansina, 2010) e as implicações entre a oralidade e a escrita para religiões como a Umbanda (Prandi, 2005; Silva, 2005) culminando em distinções entre civilização e barbárie (Lévi-Strauss, 1987).

Dada a importância dos artefatos materiais e simbólicos para a religião umbandista,

adotou-se uma perspectiva da cultura material para complementar as discussões (Baudrillard, 2004; Berger, 2016; Gonçalves, 2007; Moles, 1981) e imaterial (Rufino, 2019; Simas; Rufino, 2018; Simas; Rufino; Haddock-Lobo, 2020; Simas, 2021; Souza, 1933), enfatizando a noção de corpo-território (Haesbaert, 2021) enquanto dimensão simbólica assumida pelo território no contexto de resistências de grupos subalternizados, além da reflexão acerca da emergência de alternativas adequadas a organização e representação de conhecimentos dos referidos grupos (Costa; Miranda, 2019).

Reflete-se sobre a materialidade da memória depositada nos artefatos (Assmann, 2008; Gonçalves, 2007) intrínsecas as religiões afro-brasileiras, alheias aos padrões ocidentais, possibilitando concepções fetichistas (Latour, 2002), animistas (Durkheim, 2000) e “animistas fetichistas” (Rodrigues, 2021; Schwarcz, 2007), uma vez que são dependentes de uma cosmovisão específica para serem interpretados.

Integra-se à discussão enfoques acerca da “memória” (Assmann, 2008; Bergson, 1999; Halbwachs, 1990), do elo entre “memória” e “esquecimento” atravessado por manipulações informacionais implicadas por relações de poder (Huyssen, 2014; Jedlowski, 2005; Ricoeur, 2011; Todorov, 2002), além da “exomemória” (García Gutiérrez, 2003, 2009, 2011), enquanto acúmulo produtivo da memória disposta no ciberespaço (Lévy, 1996, 2007), permitindo a estruturação de uma cibercultura (Lévy, 1999) utilizada como “estratégia de resistência” (Certeau, 1998) pelas religiões afro-brasileiras, considerando contudo, o controle e o racismo possibilitado pelos algoritmos (Silva, 2022), a dependência tecnológica e a ausência de autonomia sobre a memória e o esquecimento, imposto por empresas que ditam como as informações são armazenadas, acessadas e geridas na era digital (Beiguelman, 2014; Flusser, 2010; Huyssen, 2004; Stiegler, 2015).

Trouxe ainda, considerações teóricas da área de Ciência da Informação acerca da materialidade e imaterialidade documental (Briet, 2016; Buckland, 1991; Day, 2016; Estivals, 1981; Frohmann, 2007; Lund, 2010; Otlet, 2018), “fluxos informacionais” (Mueller, 2007; Valentim, 2010), “fontes de informação” (Baggio; Costa; Blattmann, 2016; Campello, 2018; Choo, 2003; Cunha, 2016; Mueller, 2007; Pinheiro, 2006; Santos Neto, 2018), “fontes de informação digital” (Araujo; Fachin, 2015; Silva; Aquino, 2014; Tomaél; Alcará; Silva, 2008; Tomaél *et al.*, 2000), inclusive “fontes de informação audiovisuais” (Edmondson, 2017; Lima, 2016), “fontes de informação étnico-racial” (Santos; Aquino, 2016; Silva; Aquino, 2014) e “fontes de informação oral” (Bortolin, 2010; Bortolin; Terciotti, 2017), engendrando as fontes de informação afro-assentadas. Salienta aspectos da “memória” (Oliveira; Rodrigues, 2011; Silva; Cavalcante; Nunes, 2018), implicados ao “poder informacional” (Brito; Pinheiro, 2015),

“regimes de informação” (Braman, 2004; Ekbis, 2009; Frohmann, 1995; González de Gómez, 2012) e “regime de visibilidade informacional” (Pimenta, 2019).

Pondera sobre os “paradigmas epistemológicos” da Ciência da Informação (Capurro, 2003; Frohmann, 1995, 2012a), encaminhando à discussão novas alternativas epistemológicas (García Gutiérrez, 2011; Mignolo, 2008; Santos, 2007), perpassadas pela afrocentricidade (Asante, 2009, 2014; Mazama, 2009), atravessando também as encruzilhadas brasileiras (Rufino, 2019; Simas; Rufino, 2018, 2019, 2020; Simas; Rufino; Haddock-Lobo, 2020; Simas, 2021), a fim de revelar as relações entre o ser e a manifestação de um saber ancestral, diante da atualidade digital, no “ciberespaço” (Calil Júnior, 2009; Castells, 2011; García Gutiérrez, 2003; Lévy, 2007; Sodré, 2002), um local adequado para renegociar linguagens; discursos (Foucault, 2008; Wittgenstein, 2009) e representações (Hall, 2016; Martín-Barbero, 2014), pelo prisma da Cibersemiótica (Brier, 2004, 2013), inspiradas por reflexões baseadas na “competência crítica em informação” (Bezerra; Brisola, 2018; Schneider, 2019), a fim de que promovam uma valorização e consequente legitimação de conhecimentos até então subalternizados, com a atuação das “ações de informação” (González de Gómez, 2009) ou práticas documentárias (Frohmann, 2012a), acatadas pelo “dispositivo de informação” (González de Gómez, 1999), emergindo, por consequência, um “*habitus* informacional” (Pimenta, 2017).

Em busca do giro epistemológico, apresentou-se a Cosmologia dos Bantu-Kongo (Fu-Kiau, 1969, 2001, 2020, 2024), ocasionando uma reflexão sobre os elementos presentes dessa cultura na cosmovisão afro-brasileira, além de emergir inspirações epistemológicas embasadas por Exu, orixá da comunicação, representado pelo “povo de rua”, explorando seus repertórios epistêmicos (Rufino, 2019; Simas; Rufino, 2018; 2019, 2020), viabilizando assim, a Espiral do Conhecimento Afro-Assentada, uma analogia entre a Espiral do Método Científico de Shiyali Ramamrita Ranganathan (2009) e as facetas de Exu (Rufino, 2019), bem como a composição dos 4 R’s da Encruzilhada Informacional, um modelo de fluxo informacional baseado em Le Coadic (1996) espelhado no cosmográfico dos Bantu-Kongo (Fu-Kiau, 2024), na tentativa de evidenciar os conhecimentos intrínsecos a cosmovisão das religiões afro-brasileiras como a Umbanda em conjunto com a Ciência da Informação, suscitando o diálogo e a responsabilidade social da área, inclusive ao destacar os operadores tecnoéticos Complexo  $\Lambda$  e Transcultural V (García Gutiérrez, 2008, 2011), como alternativas a serem desenvolvidas para a organização e representação de conhecimentos religiosos afro-brasileiros (Miranda, 2009), adequados a realidade do país.

Conduzindo ao desfecho, destaca-se a recente contribuição da legislação brasileira, a fim de atender a um tratamento isonômico à população negra e as religiões afro-brasileiras,

através da Lei nº 14.532, de 11 de janeiro de 2023 - altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial), e o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para tipificar como crime de racismo a injúria racial, prever pena de suspensão de direito em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística e prever pena para o racismo religioso e recreativo e para o praticado por funcionário público, além da Lei nº 14.519, de 5 de janeiro de 2023 – que institui o Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé, entre outras promulgadas na tentativa de reparação dos direitos pertinentes a população negra e às religiões de matriz africana.

Procura-se, dessa forma, explorar contribuições que permitam elucidar a suposta invisibilidade das fontes de informação sobre Umbanda nos regimes de informação, por meio de um entrelaçamento conceitual que privilegie tanto as óticas consolidadas pela tradição acadêmica quanto às perspectivas epistemológicas insurgentes, pois:

Compreendemos que a perspectiva do cruzo risca pontos e traçados entre saberes distintos, sejam eles os próprios das produções centradas no eixo da modernidade ocidental, sejam os das produções advindas dos complexos subalternos ou, até mesmo, no interior de cada um deles. O cruzo como uma prática que visa produzir encantamento contribui para relações ecológicas/encruzadas entre as múltiplas práticas de saber socialmente produzidas e circuladas. Na epistemologia das macumbas um dos principais desafios a ser encarado, tanto na ordem das problematizações acerca dos conhecimentos quanto na feitura das pesquisas, é a capacidade de se lançar em uma espécie de rodopio (Simas; Rufino, 2018, p. 35).

Desse modo, a presente pesquisa que tem por base a Epistemologia das Macumbas (Simas; Rufino, 2018, 2019) e a Pedagogia das Encruzilhadas (Rufino, 2019), emerge das “macumbas” os conhecimentos que permeiam a cosmovisão das religiões afro-brasileiras visando um entrelaçamento junto ao campo da Ciência da Informação.

Segundo Lopes (2011, p. 288), as macumbas referem-se a um termo, de cunho pejorativo, em que “[...] se designam as religiões afro-brasileiras, notadamente a umbanda\* e o candomblé\*. O vocábulo é de origem banta mas o étimo é controverso. [...]. No entanto, a origem parece estar no quicongo *makumba*, plural de *kúmba*, ‘prodígios’, ‘fatos miraculosos’, ligado a *cumba\**, ‘feiticeiro’”.

Os autores procuram no âmago dos conhecimentos produzidos pela perspectiva das macumbas brasileiras, advindas da memória ancestral pelo fenômeno da diáspora africana, destacar as potencialidades, contribuições e reconhecimento de diversas etnias que permitiram a construção de um país plural. Sendo assim, “a macumba como complexo de saber e política ancestral se ergue confrontando o caráter indefensável de um projeto civilizatório decadente e imoral [...]” (Simas; Rufino, 2019, p. 19-20).



Nesse sentido, a macumba serviu de instrumento de preservação e salvaguarda dos conhecimentos ancestrais partilhados e ampliados em convivências forçadas pela diáspora de africanos que perderam o lar, a família, a língua, e, principalmente a humanidade no “Novo Mundo” chamado Brasil, no qual passaram a resistir para reexistir.

Nessa dinâmica, toda a carga simbólica investida na noção de macumba como algo que abarca as predileções da política colonial são desdobradas pela polissemia do termo, que mais do que apontar para a vastidão dos repertórios possíveis de serem identificados pela terminologia, também aponta para a impossibilidade de fechamento da mesma. Ou seja, aquilo que se designa como macumba pode ser tanto uma coisa como outra, ou até mesmo duas ou mais em justaposição. A macumba, em um primeiro momento, seria aquilo que apresentaria as marcas da diversidade de expressões subalternas codificadas no mundo colonial, investidas de tentativas de controle por meio da 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 reinventando. 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. O alinhamento de ensaios que deflagram a amarração de uma epistemologia das macumbas só é possível se escrito por uma caneta que é pomba que risca o fundamento da magia, mas é também faca de ponta que rasga, pontilha e desenha novas fissuras. No campo de mandinga são estas as estripulias de nossa malta (Simas; Rufino, 2018, p. 14-15).

Tendo como elo a figura de Exu, divindade africana, orixá do movimento, inerente a vida e a comunicação, pois, “se nesta gira baixam intelectualidades, a que nos pega é a da encruza, da dúvida, da cisma, de um dizer com vários entenderes” (Simas; Rufino, 2018, p. 15), permite-se assim, a Pedagogia das Encruzilhadas complementar a fundamentação teórica.

O problema é que para reconhecer isso temos que sair do conforto dos sofás epistemológicos e nos lançar na encruzilhada da alteridade, menos como mecanismo de compreensão apenas (normalmente estéril) e mais como vivência compartilhada. A síncope é a arte de dizer quando não se diz e não dizer quando se está dizendo. [...]. As culturas de síncope nos fornecem condições para praticarmos estripulias que venham a rasurar a pretensa universalidade do cânone ocidental. Impulsionados pelas sabedorias dessas culturas, temos como desafio principal a transgressão do cânone. Transgredir não é negá-lo, mas sim encantá-lo cruzando-o a outras perspectivas. Em outras palavras, é cuspi-lo na encruza. Enquanto algumas mentalidades insistem em ler o mundo em dicotomias, teimando na superação de um lado pelo outro, o poder da síncope se inscreve no cruzo. É no limite entre o que é cruzado, que o catiço pratica seus rodopios inventivos. Assim, uma educação que busca ser emancipatória, ato de deseducação do cânone e dos seus binarismos, terá de versar no que chamamos de uma pedagogia das encruzilhadas (Simas; Rufino, 2018, p. 19).

É por meio do cruzo acarretado por Exu ao referencial teórico, que se espera contribuir para reflexões e práticas de combate aos resquícios da colonialidade, uma vez que:

O dono da encruzilhada é a potência a ser encarnada por uma pedagogia que desloca o orixá (força cósmica) de uma leitura centrada nos limites religiosos. Essa perspectiva se dá uma vez que o mesmo é, antes de qualquer coisa, o elemento propiciador das presenças, gramáticas e seus respectivos atravessamentos. Assim, neste projeto encruzado chamado Pedagogia das Encruzilhadas, dialogam diferentes práticas de saber codificadas na diáspora que têm como identificação as múltiplas formas de invenção na linguagem (Rufino, 2019, p. 15-16).

Desse modo, os cruzos e rodopios de Exu, servem de instrumentos de combate a colonialidade que persiste em se manter no Brasil, um país com potencialidades socioeconômicas e culturais imensuráveis, mas, imobilizado por um contínuo processo de violências físicas e simbólicas, inscritas em discursos propiciadores de estigmas e adscrição racial, quadro que pode ser modificado pela decolonialidade, visto que, não se trata de:

[...] uma identificação étnica, nacional ou religiosa. É um projeto político [...]. Pessoas se organizando em todo o mundo para desvincular-se das ficções de modernidade e da lógica da colonialidade encontram o vocabulário e as narrativas que lhe proporcionam afirmação: eles estão se desvinculando da modernidade/colonialidade para revincular-se às suas próprias memórias e legados, e desse modo reafirmando modos de existência que os satisfazem. Esses modos de existência não podem ser pensados como uni-globais, uniformes, homo-gêneos. Todas essas demandas são asserções imperiais modernas: a uniformidade segundo projetos globais com a intenção de homogeneizar o planeta. Isso acabou. A decolonialidade não é um projeto global “novo” nem “melhor”, que superará os anteriores (Mignolo, 2019, p. 13).

Preza-se, portanto, por contribuições teóricas que articuladas, possam encaminhar o olhar para outras realidades, num exercício que possibilite o reconhecimento da alteridade não somente enquanto diversidade fenotípica ou religiosa, mas assentada em outros conhecimentos e práticas, até então subalternizados, que utilizam de estratégias para sobreviver em regimes informacionais engessados para a manutenção da hegemonia informacional, favorecendo nesse sentido, um giro epistemológico.

Seguindo por esse raciocínio, optou-se primeiramente, por apresentar a pesquisa bibliográfica efetuada, seguindo critérios detalhados na seção de procedimentos metodológicos.

A investigação teve por objetivo a recuperação de pesquisas que integrassem discussões relacionadas ao fluxo informacional da memória e informação, focalizando a Umbanda, por isso, contemplou instituições de origens distintas, prezando pela diversidade.

Nesse sentido, buscas foram realizadas na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), *Library, Information Science & Technology Abstracts with Full Text* (LISTA), *Repositorio Institucional del Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información de la Universidad Nacional Autónoma de México* (Repositorio\_IIBI\_UNAM) e na

*Web of Science - Clarivate Analytics.*

As investigações na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações recuperaram duas pesquisas na área de Ciência da Informação, porém, não relacionadas à pesquisa.

O trabalho de Marcio Ferreira da Silva (2018) intitulado “A questão da representação das religiões de matriz africana na CDD: uma análise crítica da umbanda” problematizou o modo como estão representados o negro e os assuntos correlatos à comunidade negra nos sistemas de organização do conhecimento ensinados nos cursos de Biblioteconomia no Brasil.

O estudo de Carla Maria de Almeida (2021), com o título “Entre o cachimbo e a fumaça: um estudo das memórias na cultura material da Jurema no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar”, buscou compreender as memórias construídas sobre a Jurema por meio das informações constantes na cultura material e nas narrativas das/dos fiéis mais experientes no contexto religioso.

Recuperou-se somente um trabalho na *Library, Information Science & Technology Abstracts with Full Text*, da área de Ciência da Informação, contudo, não relevante para a presente pesquisa, intitulado “Filmar os terreiros, ontem e hoje”, de César Guimarães (2019), em que realiza uma crítica às representações ficcionais e documentais em torno das religiões afro-brasileiras.

As investigações realizadas na *Web of Science - Clarivate Analytics* resultaram em somente dois trabalhos na área de Ciência de Informação, porém, sem relação com a pesquisa.

O trabalho de Marcio Ferreira da Silva e Carlos Cândido de Almeida (2018) intitulado “Representação das religiões de matriz africana na CDD: uma análise crítica da Umbanda no Brasil”, no qual discute o reforço do racismo e intolerância religiosa na ausência de representatividade na CDD e o trabalho de César Guimarães (2019) com o título “Filmar os terreiros, ontem e hoje”, já recuperado na *Library, Information Science & Technology Abstracts with Full Text*.

Salienta-se que as buscas no *Repositorio Institucional del Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información de la Universidad Nacional Autónoma de México* não retornaram resultados.

Diante do quadro exposto, percebeu-se poucas pesquisas acadêmicas preocupadas com a emergência informacional da Umbanda no campo da Ciência da Informação.

Acredita-se que tal fenômeno seja reflexo da reprodução social do racismo tanto no campo religioso quanto científico.

Posto isto, pretendeu-se delinear proposições a fim de, elucidar a hipótese abordada, explorando um cenário que tente explicar a subalternização do negro enquanto produtor de

conhecimento e a reprodução social do racismo no campo religioso umbandista que culminaria em possíveis entraves de sua produção nos regimes de informação, servindo-se de conceitos que permitam uma aproximação à realidade informacional do *corpus* da pesquisa.

## 2.1 [Des]classificar: competência da autoridade autorizada

Ao ponderar sobre as origens e fundamentações do racismo no Brasil e intolerância a religiões afro-brasileiras, emerge-se a antiga tendência do homem em classificar tudo ao seu redor, dado que este ato permite, “orientar-nos no mundo à nossa volta, estabelecer hábitos, semelhanças e diferenças, reconhecer os lugares, os espaços, os seres, os acontecimentos; ordená-los, agrupá-los, aproximá-los uns dos outros, mantê-los em conjunto ou afastá-los irremediavelmente” (Pombo, 1997, p. 19).

Dando um enfoque histórico ao desenvolvimento científico, promovido inicialmente com a tutela da aristocracia e da Igreja, junto a seus valores éticos e estéticos (Bourdieu, 2002), percebe-se que as ciências naturais, especificamente, a evolução em estudos na Botânica e Zoologia, por exemplo, possibilitaram o encadeamento de descrições, representações e ordenações, que extrapolaram a fauna e a flora, engendrando classificações aos seres humanos, pois:

[...] de fato não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa e da aplicação de um critério prévio. Um “sistema dos elementos” – uma definição dos segmentos sobre os quais poderão aparecer as semelhanças e as diferenças, os tipos de variações de que esses segmentos poderão ser afetados, o limiar, enfim, acima do qual haverá diferença e abaixo do qual haverá similitude – é indispensável para o estabelecimento da mais simples ordem. A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem [...] (Foucault, 2000, p. xv-xvi).

O conceito de “raça”, segundo o antropólogo congolês-brasileiro Kabengele Munanga (2004) foi utilizado largamente no decorrer do desenvolvimento científico, mas que inicialmente designou a linhagem e descendência, e que em 1684 o francês François Bernier empregou modernamente o termo para classificar a diversidade humana pelos aspectos exteriores dos corpos, ou seja, fisicamente. O pesquisador explica que entre os séculos XVI-XVII, o conceito adentrou as relações entre classes sociais na França diferenciando a nobreza da plebe, resgatando noções da zoologia e botânica para legitimar as relações de dominação e sujeição por meio do conceito de “raças puras”.

Acrescenta que desde o século XV até o século XVII a explicação para os “outros”, “descobertos” pela civilização ocidental passava pelo crivo da Teologia e escrituras bíblicas, sendo contestada no século XVIII por iluministas, rejeitando as explicações da monarquia e da Igreja ao acolher o conceito de raça estabelecido nas ciências naturais para nomear esses seres diferentes, favorecendo a criação da História Natural transformada posteriormente em Biologia e Antropologia. O pesquisador esclarece que no século XVIII a cor da pele foi associada a classificação humana, determinando as raças: branca, amarela e negra, acrescentando-se no século XIX aspectos morfológicos ao critério da cor para o aperfeiçoamento da classificação. Menciona que no século XX descobriu-se meios de verificar no sangue determinantes para as raças, configurando marcadores genéticos, contudo, conforme relata Munanga (2004, p. 21):

Combinando todos esses desencontros com os progressos realizados na própria ciência biológica (genética humana, biologia molecular, bioquímica), os estudiosos desse campo de conhecimento chegaram à conclusão de que a raça não é uma realidade biológica, mas sim apenas um conceito, aliás, cientificamente inoperante, para explicar a diversidade humana e para dividi-la em raças estanques. Ou seja, biológica e cientificamente, as raças não existem.

A classificação das raças por essas doutrinas contribuiu para a justificação das diferenças de tratamento social entre os diversos grupos étnicos em sociedades, conduzindo a discriminação e invalidação de direitos humanos, pois, embora tenham sido refutadas, permaneceram no imaginário social, ratificando a dominação da classe dominante em sua suposta superioridade pela aplicação de toda espécie de barbárie e imputação de desigualdades na manutenção de sua hegemonia.

A invalidação científica do conceito de raça não significa que todos os indivíduos ou todas as populações sejam geneticamente semelhantes. Os patrimônios genéticos são diferentes, mas essas diferenças não são suficientes para classificá-las em raças. O maior problema não está nem na classificação como tal, nem na inoperacionalidade científica do conceito de raça. Se os naturalistas dos séculos XVIII-XIX tivessem limitado seus trabalhos somente à classificação dos grupos humanos em função das características físicas, eles não teriam certamente causado nenhum problema à humanidade. Suas classificações teriam sido mantidas ou rejeitadas como sempre aconteceu na história do conhecimento científico. Infelizmente, desde o início, eles se deram o direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça “branca”, foram decretados coletivamente superiores aos da raça “negra” e “amarela”, em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e consequentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra mais escura de todas e consequentemente considerada como a mais estúpida, mais emocional, menos

honesto, menos inteligente e portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação. A classificação da humanidade em raças hierarquizadas desembocou numa teoria pseudo-científica [sic], a raciologia, que ganhou muito espaço no início do século XX. Na realidade, apesar da máscara científica, a raciologia tinha um conteúdo mais doutrinário do que científico, pois seu discurso serviu mais para justificar e legitimar os sistemas de dominação racial do que como explicação da variabilidade humana. Gradativamente, os conteúdos dessa doutrina chamada ciência, começaram a sair dos círculos intelectuais e acadêmicos para se difundir no tecido social das populações ocidentais dominantes. [...] Podemos observar que o conceito de raça tal como o empregamos hoje, nada tem de biológico. É um conceito carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação. A raça, sempre apresentada como categoria biológica, isto é natural, é de fato uma categoria etnossemântica. De outro modo, o campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam (Munanga, 2004, p. 21-22).

A introdução do conceito de “raça” em inícios do século XIX, por Georges Cuvier<sup>4</sup>, fomentou a desigualdade entre brancos e negros sob o crivo do campo científico, assim como a classificação de negros, amarelos e miscigenados como grupos inferiores<sup>5</sup>, pois, segundo Schwarcz (1993), o primeiro inaugura a existência de heranças físicas entre grupos humanos, naturalizando as diferenças e o último conjuga a interpretação darwinista social junto a conclusões racistas.

Em relação ao Brasil, de lastro português, sedento por refletir os moldes europeus da época, ansiando por representações progressistas que o fariam ser reconhecido como um país civilizado, consumia teorias científicas que serviram de justificação teórica de práticas de dominação. Tais teorias possibilitariam o país a trilhar um caminho rumo à ordenação e controle social, que possibilitaria galgar o curso de uma normatividade que o fizesse ascender aos olhos das potências europeias. De acordo com Schwarcz (1993, p. 50-51):

É possível dizer, no entanto, que os modelos deterministas raciais foram bastante populares, em especial no Brasil. Aqui se fez um uso inusitado da teoria original, na medida em que a interpretação darwinista social se combinou com a perspectiva evolucionista e monogenista. O modelo racial servia para explicar as diferenças e hierarquias, mas, feitos certos rearranjos teóricos, não impedia pensar na viabilidade de uma nação mestiça. Este já é, porém, um debate que pressupõe a reflexão sobre a excelência da cópia e a especificidade desta no pensamento nacional.

Essa representação pela visão eurocêntrica serviu a ideologias, interesses políticos e econômicos, dado que o campo científico admite uma reprodução social, como qualquer outro,

---

4 Ver: STOCKING JR., George W. **Race, culture and evolution**: essays in the history of anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

5 Ver: RENAN, Ernest. **Ouvres completes**. Paris: Calman Levy, 1961. O autor considerava esses grupos incivilizáveis e incapazes de alcançar o progresso.

uma vez que:

É o campo científico que, como lugar de uma luta política pela dominação científica, atribui a cada pesquisador, de acordo com a posição que nele ocupa, seus problemas indissociavelmente políticos e científicos e seus métodos científicos estratégicos que, por serem definidos expressamente ou objetivamente por referência ao sistema de posições políticas e científicas que compõem o campo científico, são ao mesmo tempo estratégias políticas (Bourdieu, 1975, p. 94-95, tradução nossa).

Posto isto, pergunta-se “que campo é esse em que a natureza apareceu próxima de si mesma o bastante para que indivíduos que ela envolve pudessem ser classificados, e suficientemente afastada de si, para que o devessem ser pela análise e reflexão?” (Foucault, 2000, p. 175).

Além disso, “deveríamos então nos perguntar a qual necessidade da realidade poderia corresponder a ambição de uma determinação científica dessa mesma realidade” (Canguilhem, 2012, p. 167). A produção do conceito de raça serviu aos interesses das classes dominantes, e, por sua vez, do campo científico, ocupado pelas mesmas, justificando o interesse e a manutenção dessa concepção para o funcionamento da engrenagem social.

Por razões lógicas e ideológicas, o racismo é geralmente abordado a partir da raça, dentro da extrema variedade das possíveis relações existentes entre as duas noções. Com efeito, com base nas relações entre “raça” e “racismo”, este seria teoricamente uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas que se situam numa escala de valores desiguais. Visto deste ponto de vista, o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça em sua concepção, é um grupo social com traços culturais, linguísticos, religiosos etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo a qual ele pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo, são consequências diretas de suas características físicas ou biológicas (Munanga, 2004, p. 24).

O avanço científico impulsionou o desenvolvimento de novas áreas de estudo, contribuiu para a introdução de categorizações e análises por um viés evolucionista atrelado a um progresso “civilizatório”, inserindo teses sobre classificações humanas superiores e inferiores aglutinados a desvios patológicos que culminariam em hierarquias delineadas por concepções étnicas e culturais, permitindo e justificando paulatinamente, o estabelecimento da normatividade e controle social.

No século XIX, porém, as teorias raciais sustentaram diversas ideologias nacionais e nacionalistas, estando na base da legitimação dos Estados-nações

européus. Tempos depois, principalmente nas décadas de 1920 e 1930, o conceito de raça e o racismo passaram a ser largamente utilizados por Estados nacionais com aspirações imperialistas, gerando as tragédias que todos conhecemos. Em grande parte pelas consequências tão nocivas geradas pelo conceito, a reação das forças esclarecidas, sobretudo dos cientistas (biólogos, antropólogos e sociólogos), foi a de renegá-lo peremptoriamente, dado que tal conceito não se refere a algo que exista no mundo biológico. Ou seja, não existem subdivisões da espécie humana que possam ser, de modo inequívoco, identificadas pela genética e às quais correspondam qualidades físicas, psicológicas, morais e intelectuais distintas. As diferenças morais e intelectuais entre os grupos humanos (populações razoavelmente estáveis, num dado território) só poderiam ser cientificamente explicadas, portanto, por diferenças culturais. Os conceitos de "população", em biologia, e de "etnia", em ciências sociais, deveriam então substituir o conceito de "raça", ele mesmo transformado, doravante, em tropo para desatualização científica ou racismo, *tout court* (Guimarães, 1999, p. 148).

Dessa maneira, a diversidade cultural existente entre diferentes grupos biológicos possibilitou inserir a noção de bárbaro e civilidade entre as produções culturais daqueles mais distantes ou próximos dos indivíduos da classe hegemônica, estruturando o etnocentrismo no favorecimento da classificação das raças, inclusive pelo aporte da degenerescência defendida por Gobineau – considerado o pai das teorias racistas, contudo, este importava-se mais ao fenômeno ligado a mestiçagem que atingia a diferentes raças, condenando-as todas a um nível cada vez mais elevado, “[...] que à posição de cada raça numa escala de valores comum a todas; [...] Mas o pecado original da Antropologia consiste na confusão entre a noção puramente biológica de raça [...]” (Lévi-Strauss, 1987, p. 329).

Segundo Schwarcz (1993), Gobineau, enquanto teórico racial determinista advogava em prol das raças puras, sendo contrário a miscigenação, alegando que as populações sempre herdavam as piores características das raças em cruzamento, sendo a mestiçagem visualizada como uma sub-raça incivilizável, e, por isso, a ser temida, pois eram consideradas instáveis, desequilibradas, decaídas e degeneradas.

Diante desse ponto de vista é possível explicar a desigualdade entre as “raças” ligada a diversidade cultural humana, sobretudo no Brasil. Tal permissividade, atrelada ao modo de vida escravagista estabelecido pelo colonizador por meio da diáspora africana, sendo utilizadas violências físicas e simbólicas para dominação de povos, estratégias de sujeição física e de subjetividades, possibilitaram a estruturação de uma hierarquização social, embasada por teses pseudocientíficas, perpassando das características físicas à morais e intelectuais, que se perpetuaram mesmo quando a escravidão foi compulsoriamente extinta do país.

O meio próprio do homem é o mundo de sua percepção, ou seja, o campo de sua experiência pragmática no qual suas ações, orientadas e reguladas pelos valores imanentes às tendências, recortam objetos qualificados, situam-nos



uns em relação aos outros e todos em relação a ele. De modo que o ambiente ao qual ele supostamente reage encontra-se originalmente centrado nele e por ele. O homem, porém, como sábio, constrói um universo de fenômenos e de leis que considera para um universo absoluto. A função essencial da ciência é desvalorizar as qualidades dos objetos que compõem o meio próprio, propondo-se como teoria geral de um meio real, isto é, inumano. Os dados sensíveis são desqualificados, quantificados, identificados. O imperceptível é presumido, depois revelado e verificado. As medidas substituem as apreciações, as leis substituem os hábitos, a causalidade substitui a hierarquia e o objetivo substitui o subjetivo. [...].

De fato, na condição de meio próprio de comportamento e de vida, o meio dos valores sensíveis e técnicos do homem não tem em si mais realidade do que o meio próprio do bicho de conta ou do camundongo cinza. A rigor, a qualificação de real só pode convir ao universo absoluto, ao meio universal de elementos e de movimentos verificado pela ciência, cujo reconhecimento como tal é acompanhado necessariamente da desqualificação a título de ilusões ou de erros vitais de todos os meios próprios subjetivamente centrados, inclusive o do homem (Canguilhem, 2012, p. 165-166).

As classificações serviram de fundamentação pela classe dominante para suas atividades de sequestro, espoliação e extermínio de pessoas e culturas para a manutenção de sua hegemonia. Há uma reprodução do racismo estendido na esfera cultural dada a invalidez biológica da raça, sendo essas estratégias reproduzidas inclusive no campo religioso das diversas etnias dominadas, consideradas, portanto, inferiores e primitivas, logo suas religiões classificadas como magia ou feitiçaria.

A atitude mais antiga, e que se baseia indiscutivelmente em fundamentos psicológicos sólidos, (já que tende a reaparecer em cada um de nós quando nos situamos numa situação inesperada), consiste em repudiar, pura e simplesmente, as formas culturais: morais, religiosas, sociais, estéticas, que são as mais afastadas daquelas com as quais nos identificamos. “Hábitos de selvagens”, “na minha terra é diferente”, “não se deveria permitir isto” etc, tantas reações grosseiras que traduzem esse mesmo calafrio, essa mesma repulsa diante de maneiras de viver, crer ou pensar que nos são estranhas (Lévi-Strauss, 1987, p. 333).

A recusa em admitir que as diferentes culturas são produzidas e interpretadas por cosmovisões que não podem ser niveladas sob um mesmo crivo, corroborou para o estabelecimento de uma verdade única pelo ocidente, deturpando e subalternizando todo ser e saber desviado aos padrões socialmente instituídos.

Colocado entre a dupla tentativa de condenar experiências que ferem afetivamente e de negar diferenças que não compreende intelectualmente, o homem moderno entregou-se a centenas de especulações filosóficas e sociológicas, para chegar a acordos inúteis entre estes pólos [sic] contraditórios, e explicar a diversidade das culturas, procurando suprimir o que ela tem para ele de escandaloso e chocante.

Mas, por mais diferentes e às vezes bizarras que possam ser, todas essas especulações se reduzem de fato a uma única receita, que se pode melhor caracterizar com o termo *falso evolucionismo*. Em que consiste? Mais

precisamente, trata-se de uma tentativa de suprimir a diversidade das culturas, fingindo reconhecê-la plenamente. Pois ao tratar os diferentes estados em que se encontram as sociedades humanas, tanto antigas quanto longínquas, como *estágios* ou *etapas* de um desenvolvimento único que, partindo do mesmo ponto, deve fazê-los convergir para a mesma meta, vê-se bem que a diversidade é apenas aparente. A humanidade se torna única e idêntica a si mesma; só que esta unidade e identidade se podem realizar progressivamente, e a variedade das culturas ilustra os momentos de um processo que dissimula uma realidade mais profunda ou atrasa sua manifestação (Lévi-Strauss, 1987, p. 335-336, grifo do autor).

Sendo assim, ao desclassificar culturas que não se reconhece, englobando toda a diversidade numa mesma etapa de desenvolvimento, ao serem comparadas à cultura dominante são fatalmente identificadas como atrasadas ou primitivas.

Colocando em pauta as religiões afro-brasileiras como a Umbanda, desenvolvida no estado do Rio de Janeiro, antiga capital federal, estas foram perseguidas pelo Estado por não corresponderem ao esperado cultural e religioso, ditados por outra cosmovisão, incompatíveis com as normas de moral e bons costumes ditados à época, somente como forma de camuflar a repressão pela Igreja Católica, enquanto representante da religião oficial, e, principalmente o racismo, sofrido por africanos e afro-brasileiros reproduzido em diversas esferas, como no campo religioso, em que seus orixás foram desqualificados e demonizados.

As oposições bem *versus* mal estão nas bases da formação das mentalidades no mundo ocidental. As batalhas das luzes *versus* a escuridão projetam a ciência moderna — suas razões — como a prática de conhecimento que vem a produzir o esclarecimento, superando assim qualquer forma de indício “trevo”. Porém, essa ciência a serviço do esclarecimento operou/opera fielmente a serviço das pretensões coloniais, mantendo sua dominação em detrimento da subalternização e aniquilação de outras formas de conhecimento. Assim, tanto a ciência moderna/racionalismo ocidental, quanto as políticas de expansão judaico-cristãs estiveram a serviço do colonialismo. Se a política de cristianização empregada pelo colonialismo transformou Exu em Diabo, a ciência ocidental argumentou a favor da tese de que as sociedades que praticavam Exu seriam inferiores, primitivas, incivilizadas, animistas-fetichistas, desprovidas de capacidade cognitiva que os alçasse ao progresso como via de esclarecimento, servindo de base para a formação de ideologias racistas e totalitárias. Manter Exu, princípio explicativo de mundo, sobre o aprisionamento da condição de Diabo cristão favoreceu/favorece o projeto colonial na face da redenção cristã (bem *versus* mal) e o racionalismo ocidental por via da dominação de outros conhecimentos (Rufino, 2019, p. 47).

Tais proposições esclarecem que o uso da “raça” no Brasil foi transferido, dado a invalidez científica desse conceito, das características biológicas para fenotípicas, morais e intelectuais das pessoas negras, permitindo uma associação com o primitivo e/ou bárbaro, ao passo que, a condenação das religiões de matriz africana pela religião do colonizador, fundamentou a representação da feitiçaria, logo seus praticantes são selvagens e/ou

incivilizáveis. Percebeu-se nesse sentido, uma transmutação das reproduções sociais para o campo religioso, em função do racismo, imputando as religiões afro-brasileiras uma posição de inferioridade no sistema de práticas e crenças (Bourdieu, 2007a), como também, no campo científico, visto que, as diferenças que não poderiam mais ser explicadas “cientificamente” foram ancoradas nas diferenças culturais.

A repressão religiosa, institucionalizada em vários artigos do Código Penal de 1890, autorizavam inspeções, resultando em prisões e apreensões de artefatos religiosos de terreiros, como as que culminaram na formação de uma coleção no Museu da Polícia do Rio de Janeiro, denominada como “Coleção Magia Negra”, confiscada como prova de magia e/ou feitiçaria<sup>6</sup>, atualmente tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, sendo renomeada para uma representação digna, como Coleção Nosso Sagrado.

Colocado esse cenário, Maggie (1986, p. 74) expôs a proposição de que a repressão às religiões afro-brasileiras ocorreu pela lógica da crença, uma vez que, a sociedade brasileira, em suas diferentes participações, acredita e teme o feitiço, das classes pobres, mas, inclusive, “as pessoas ‘influentes’ vão aos terreiros não só porque têm interesses materiais e diretos, mas porque acreditam na superstição”.

Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença na magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe inicialmente, a crença do feitiçeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feitiçeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feitiçeiro e aqueles que ele enfeitiça (Lévi- Strauss, 1973, p. 194-195).

A pesquisadora associa a ocorrência de conflitos internos nos terreiros, disputas por poder geralmente ocasionadas pela escolha entre prevalecer o código do santo ou o código burocrático, acarretando inspeções policiais por denúncias, processos judiciais e segmentação, tendo como participantes dessas demandas, intelectuais, policiais, entre outras personagens ativas nos processos de distinção entre terreiros autênticos e falsos, visando o controle e legitimação dessas religiões.

Como chega um inocente, acusado de feitiçaria, a se desculpar, se a imputação é unânime, já que a situação mágica é um fenômeno de *consensus*? Enfim, que parte de credulidade, e que parte de crítica, intervêm na atitude do grupo face

<sup>6</sup> Segundo a Empresa Brasil de Comunicação (Brasil, 2020), “as peças foram apreendidas entre os anos de 1889 e 1945, em terreiros de candomblé e umbanda quando o Código Penal Brasileiro definia como crime a ‘prática do espiritismo, da magia e seus sortilégios’”. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/cultura/audio/2020-08/pecas-de-religioes-de-matriz-africana-vao-para-o-museu>. Acesso: 4 out. 2024.

àqueles nos quais reconhece poderes excepcionais, aos quais concede privilégios correspondentes, mas dos quais exige também satisfações adequadas? (Lévi- Strauss, 1973, p. 195).

Maggie (1986, p. 78) relata que este consenso já iniciava pela legislação, com o Código Penal de 1890, visto que, somente eram acusados os praticantes das religiões, mas nunca os consulentes que acusavam o “crime”, portanto, essa característica “sublinha a participação dos legisladores na crença”. Lévi-Strauss confirma a proposição, ao acrescentar que os juízes não esperavam uma contestação dos acusados, mas sim, que corroborassem com a restituição dos fatos, pois procuravam:

[...] atestar a realidade do sistema que o torna possível. A confissão, reforçada pela participação, a cumplicidade mesma dos juizes [sic], transforma o acusado, de culpado, em colaborador da acusação. [...] O acusado, preservado como testemunha, traz ao grupo uma satisfação de verdade, infinitamente mais densa e mais rica do que a satisfação de justiça que teria proporcionado a sua execução. [...] Tudo faz crer que, após ter tateado para encontrar uma escapatória, o acusado participa com sinceridade e – a palavra não é demasiado forte – fervor, do jogo dramático que se organiza entre seus juizes [sic] e ele. Proclamam-no feiticeiro [sic]; pois, se existem ele poderia sê-lo. Ao termo de aventura, o que permanece das astúcias do início, até que ponto o herói não se tornou logrado por seu personagem, melhor ainda: em que medida não se tornou ele, efetivamente, um feiticeiro [sic]? [...] que as experiências vividas no curso de uma prova tão excepcional se elaborem e se organizem, nada mais é necessário, sem dúvida, para que os poderes sobrenaturais, já reconhecidos pelo grupo sejam confessados definitivamente por seu inocente detentor (Lévi-Strauss, 1973, p. 201-202).

Percebeu-se através da exposição, que o sistema possibilitava a geração de feiticeiros e da feitiçaria. O processo brasileiro não diferia do anteriormente apresentado, entretanto, os juízes geralmente escolhiam o lado que detinha o maior número de testemunhas, pois, “a própria crença fornece a evidência, o que significa uma tautologia semelhante aos processos de caça às bruxas medievais” (Maggie, 1986, p. 79).

Ah, o medo da macumba, do feitiço! Não há nada de novo por aqui. A utilização dos recursos possíveis sempre foi corrente por essas bandas, todo saber tende a ser praticado. Se o empreendimento colonial nos apresentou e impôs seu inferno como lógica, tratamos de nos desviar e negociar outras posições. O que vem se dando por essas bandas não é somente a eterna luta do bem contra o mal, duelo corrente próprio do *ethos* cristão. Por aqui, de uma ponta a outra, e já lá na Europa – totalmente cruzada do ponto de vista das contaminações culturais – circulam outras práticas, outras noções e relações com o mundo. Se há algo que vale uma aposta é a impossibilidade de defender a dominação do ocidente europeu como pura e livre de contaminações, como pretendido no discurso monológico eurocentrista. A lógica do feitiço já imperava por lá. A lógica do feitiço que lanço aqui se inscreve na dinâmica das trocas, dos jogos, das sociabilidades, dos medos, das curiosidades, das repulsas, mistificações e seduições. Está tudo lá na máxima: “Quem não pode com a mandiga não carrega patuá”. Por mais que o projeto colonial, articulado à expansão e dominação da instituição religiosa cristã, tenha fundamentado o

pecado, o inferno e o “diabo a quatro” por aqui, o cotidiano europeu já era cruzado, múltiplo, macumbístico e até certo ponto flertou, negociou e se contaminou com uma infinidade de saberes presentes e em trânsito no mundo. Existe quem se desestabilize com a ideia de termos sido colonizados por povos também colonizados e, nesse caso, me refiro à colonização principalmente como uma encruzilhada do ponto de vista da contaminação cultural. A linearidade histórica e seu caráter simplificador no que tange à complexidade dos acontecimentos dá o acabamento do quanto somos inocentes ou desinformados acerca do que se narra sobre a pureza das tradições importadas para cá. Tradições essas que serviriam como pilares do projeto de civilidade (Rufino, 2019, p. 89-90).

As premissas apontadas permitiram conceber a reprodução do racismo em diferentes esferas, como no campo religioso, evidenciando o processo de inferiorização do ser atrelado a sua cultura e cosmovisão, fomentadas por teorias pseudocientíficas, possibilitadas pela dinâmica sócio-histórica consentida e institucionalizada pelo poder soberano.

O racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se [sic] funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo (Foucault, 1999, p. 307).

Considerando que os africanos e afro-brasileiros, reificados socialmente, não obtiveram uma cidadania plena mesmo com a Abolição da Escravatura e a Proclamação da República – as bases para a igualdade racial no país, visto que, não se ofereceu condições para alavancar a mobilidade social dessa população, e, desse modo, “a liberdade, conquistada pela abolição da escravidão, transmuta-se imediatamente em cidadania, na ausência de preconceitos de raça. As desigualdades sociais remanescentes passam a se ancorar na ordem econômica e cultural das classes sociais” (Guimarães, 2012, p. 26), é concebível que se estruture uma desigualdade entre brancos e negros na sociedade brasileira, visto que, há uma reprodução do racismo em todas as esferas que compõem a vida social, e, após a Abolição, as discriminações raciais adquirem novas funções e significados, adequando-se a nova realidade social.

As práticas racistas do grupo racial dominante, longe de serem meras sobrevivências do passado, estão relacionadas aos benefícios materiais e simbólicos que os brancos obtêm da desqualificação competitiva do grupo negro. [...] A raça, como atributo social e historicamente elaborado, continua a funcionar como um dos critérios mais importantes na distribuição de pessoas na hierarquia social. Em outras palavras, a raça se relaciona fundamentalmente com um dos aspectos da reprodução das classes sociais, isto é, a distribuição dos indivíduos nas posições da estrutura de classes e dimensões distributivas da estratificação social (Gonzalez; Hasenbalg, 1982, p. 89-90).

A percepção de que as raças não existem no Brasil instalou-se amplamente, num racismo latente, expresso como o Mito da Democracia Racial, uma ideologia arraigada no imaginário coletivo brasileiro, descrita por Hasenbalg (2005), como uma pressuposição de que

o Brasil é um país miscigenado que nasceu de relações raciais mais amenas, tendo como argumento uma propensa “incapacidade” dos negros em promoverem sua ascensão social, quando o racismo tem sido o real impeditivo, ocasionando a desigualdade entre brancos e negros, associando a situação socioeconômica dos afro-brasileiros a problemática da classe social.

Com relação ao racismo, além dos efeitos das práticas discriminatórias, uma organização social racista também limita a motivação e o nível de aspirações do negro. Quando não considerados os mecanismos sociais que obstruem a mobilidade social ascendente do negro, às práticas discriminatórias dos brancos devem ser acrescentados os efeitos derivados da internalização pela maioria da população negra de uma auto-imagem [sic] desfavorável. Esta visão negativa do negro começa a ser transmitida nos textos escolares e está presente numa estética racista veiculada permanentemente pelos meios de comunicação de massa, além de estar incorporada num conjunto de estereótipos e representações populares. Desta forma, as práticas discriminatórias e a violência simbólica exercida contra o negro reforçam-se mutuamente de maneira a regular as aspirações do negro de acordo com o que o grupo racial dominante impõe e define como os “lugares apropriados” para as pessoas de cor (Gonzalez; Hasenbalg, 1982, p. 91).

O arranjo que delineou a classificação das raças e a desigualdade entre brancos e negros permeia o campo científico, onde o racismo é reproduzido ao reificar corpos negros, definindo-os como objetos de estudos, não visualizados geralmente como autoridades da produção de conhecimentos que versam sobre sua cultura e saberes, vistos como primitivos, dada a escala de valores oferecida pela raça, atrelada ao ser e ao saber dessa população, fundamentando o racismo e seu ciclo de perpetuação. Esse panorama expõe as dificuldades experimentadas pelas pessoas negras e as limitações da ciência moderna, ainda entrelaçada a normas e padrões instituídos pela colonialidade, pois, conforme esclarece Rufino (2019, p. 48-49, grifo do autor), esta:

[...] opera em grande parte no sentido de não reconhecer outras possibilidades explicativas. Fora do seu campo de produção, está fadada a ter sua “alma subtraída”, vindo a padecer em um inferno constituído por ela mesma. Negando outras existências, diálogos e possibilidades, estará destinada a discursar para si, produzindo respostas para as suas próprias perguntas. [...] os processos de colonização são reiterados pela ciência. A ciência, portanto, na maioria das vezes se dá o direito de falar do *outro* sem sentir o mundo pela presença e o tempo/espço do *outro*.

O campo científico, uma arena de disputas por poder, sendo aplicadas estratégias para a manutenção de monopólios, oferece a oportunidade de se falar e agir legitimamente, de forma autorizada e com autoridade em matérias científicas, ensejando ainda o cientista, reconhecimento pelo campo de atuação, visando formas específicas de lucros, por meio de atividades e interesses que nunca são parciais (Bourdieu, 1975).

Diante do exposto, compreende-se que o campo científico serve aos interesses da classe dominante, que integra o próprio campo, conjugando, de acordo com Foucault (2008, p. 208), para seu funcionamento, relações epistemológicas e ideológicas transpassadas pela formação discursiva, assumindo também uma ordem econômica ou política.

Estudar o funcionamento ideológico de uma ciência para fazê-lo aparecer e para modificá-lo não é revelar os pressupostos filosóficos que podem habitá-lo; não é retornar aos fundamentos que a tornaram possível e que a legitimam: é colocá-la novamente em questão como formação discursiva; é estudar não as contradições formais de suas proposições, mas o sistema de formação de seus objetos, tipos de enunciação, conceitos e escolhas teóricas. É retomá-la como prática entre outras práticas.

Depreende-se que, como em diversas outras instituições, também ocorre uma reprodução social na academia, arrisca-se dizer, à la Bourdieu, uma dupla face – que expressa sua composição estruturada e estruturante, à medida que perpetua suas estratégias de manutenção do monopólio científico, padecendo, portanto, com as ações e reações de seus próprios diagnósticos e prescrições:

Os códigos fundamentais de uma cultura – aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas – fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar. Na outra extremidade do pensamento, teorias científicas ou interpretações de filósofos explicam por que há em geral uma ordem, a que lei geral obedece, que princípio pode justificá-la, por que razão é esta a ordem estabelecida e não outra (Foucault, 2000, p. xvi).

Seguindo por esse raciocínio, apreende-se, que no decorrer do avanço do campo científico, suas atividades, já mencionadas, científicas, porém, inseparavelmente políticas (Bourdieu, 1975), permitiram a articulação de discursos e teorias repousadas sobre dados do imaginário, já que os negros e os demais povos não-brancos, considerados autóctones, não detinham prestígio nem poder político para se fazerem representar pela visão hegemônica.

O meio próprio do homem é o mundo de sua percepção, ou seja, o campo de sua experiência pragmática no qual suas ações, orientadas e reguladas pelos valores imanentes às tendências, recortam objetos qualificados, situam-nos uns em relação aos outros e todos em relação a ele. De modo que o ambiente ao qual ele supostamente reage encontra-se originalmente centrado nele e por ele (Canguilhem, 2012, p. 165-166).

Considerando que o campo científico, via de regra, é produzido pela classe dominante para a classe dominante, usufruir e assegurar seus privilégios, *status* e consequente manutenção das relações de poder, pois:

No campo científico como no campo das relações de classe, não há instância para legitimar as instâncias de legitimidade; reivindicações de legitimidade derivam sua legitimidade da força relativa dos grupos cujos interesses eles

expressam: na medida em que a própria definição dos critérios de julgamento e dos princípios de hierarquia é o jogo de uma luta, ninguém é um bom juiz porque não há juiz que não seja juiz e parte (Bourdieu, 1975, p. 97, tradução nossa).

Diante dessas explanações, pode-se refletir os motivos pelos quais cientistas, legitimados por seus pares, adotaram e desenvolveram teses, baseadas em interpretações distorcidas de obras como de Charles Darwin, formando gerações social-darwinistas, entre outras deturpações científicas, que culminaram em movimentos evolucionistas<sup>7</sup> e eugenistas<sup>8</sup>, pois, conforme mencionado anteriormente, o campo científico não é imparcial, portanto, está sujeito a subjetividades e posicionamentos tomados de uma verdade única, legitimando ou deslegitimando a produção de conhecimentos, para o cumprimento de interesses.

Cabe destacar que a condição para a legitimidade/ilegitimidade e possibilidade/impossibilidade de determinados conhecimentos muitas vezes não está vinculada às suas efetividades, mas sim ao rigor que os mede e os autoriza. Dessa maneira, as problemáticas acerca dos conhecimentos vinculam-se às questões relativas ao poder e às correlações de força, afinal, saber é poder, e deter a validade de determinados conhecimentos e a possibilidade de invalidar outros é manter-se na condição de quem detém esse poder (Rufino, 2019, p. 88).

O campo científico possui os meios necessários para o escoamento de sua produção e, portanto, a disseminação de suas teorias, através dos regimes de informação, enquanto “qualquer *sistema* ou *rede* mais ou menos estável em que a informação flui através de canais determináveis — de produtores específicos, por meio de estruturas organizacionais específicas, para usuários ou consumidores específicos” (Frohmann, 1995, p. 5-6, grifo do autor, tradução nossa). Acredita-se, no entanto, que há certos entraves no uso desses regimes para a disseminação de conhecimentos produzidos sobre as religiões afro-brasileiras, como a Umbanda, dada a reprodução do racismo em instituições como as científicas, além desses sistemas informacionais. Contudo, assim como o campo científico, os regimes informacionais estão sujeitos a certas possibilidades políticas, econômicas e culturais, e, por isso, vislumbra-se a possibilidade de mudança desse quadro.

Dessa maneira, a Ciência da Informação, enquanto campo de saber que tem por objeto a informação, operando através destes regimes, é partícipe de um processo em que conforma e

---

<sup>7</sup> “Segundo os evolucionistas sociais, os homens seriam ‘desiguais’ entre si, ou melhor, hierarquicamente desiguais, em seu desenvolvimento global. Já para os darwinistas sociais, a humanidade estaria dividida em espécies para sempre marcadas pela ‘diferença’, e em raças cujo potencial seria ontologicamente diverso.” (Schwarcz, 1993, p. 49).

<sup>8</sup> Ver: GALTON, Francis. **Hereditary genius**. London: Julyan Friedman, 1979. O conceito de eugenia visava um equilíbrio genético por meio do controle da hereditariedade, servindo de controle social, ao desencorajar uniões inter-raciais ou com pessoas consideradas doentes.



é conformada, atuando num sistema estruturado e estruturante, numa engrenagem capaz de mantê-la num ciclo epistemológico e ontológico hegemonicamente perpétuos ou pode optar por transformá-los, visando tornar-se um campo aberto a alteridade, na promoção de seres e saberes diversos.

O racismo produzido contra as pessoas negras, afetam a mobilidade social e tantas outras áreas da vida dessa população, como a produção de conhecimentos e a prática religiosa, sustentados por processos históricos permeados estrategicamente pela desinformação e manipulação de informações, ratificando a importância do poder informacional, desenvolvido na próxima seção, bem como a responsabilidade social da Ciência da Informação.

### 2.1.1 [Des]informar para dominar: o poder informacional

Ao avaliar a construção sócio-histórica do Brasil e as relações entre saber e poder que a atravessam, mediadas pela linguagem, integrante dos sistemas simbólicos, que “cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra”, instituindo violência simbólica (Bourdieu, 2000, p. 11), é plausível conceber a linguagem para a estruturação de estigmas como de raça e de caráter, conceituados por Goffman (2004) como atributos que constituem um descrédito, um defeito, uma desvantagem instituída por uma preconceção social, e, por consequência, a produção de discursos para a constituição da sujeição sofrida pela população negra de outrora até a atualidade.

Nesse sentido, ao refletir simultaneamente que as relações sociais dependem da linguagem, e esta, provém do ser, ao passo que o “ser” emana da linguagem, as representações cunhadas e perpetuadas pela classe dominante no decorrer da formação da nação brasileira, seguiram uma estrutura lógica, incluindo atributos linguísticos que interferiram diretamente na concepção do ser, à medida que o abstrato se fez concreto, por meio de esquemas teóricos de atribuição, articulação, designação e derivação (Foucault, 2008), permitindo que a norma linguística, cultivada pelas elites, normatizasse infundadas desigualdades e diferenças relacionadas à população negra, pois, de acordo com Gabriel Nascimento (2019, p. 19, grifo do autor):

Uma vez que admitimos que o racismo está na estrutura das coisas, precisamos admitir que a *língua é uma posição nessa estrutura*. Em minha hipótese principal aqui, entendo que o racismo é produzido nas condições históricas, econômicas, culturais e políticas, e nelas se firma, mas é a partir da língua que ele materializa suas formas de dominação.

Considerando o ser como uma forma histórica, constituído socialmente, em que o discurso possibilita sua existência e define suas chances enquanto sujeito, parte-se do pressuposto de um discurso implicado nas relações saber-poder, que favorece a construção da população negra por diferentes moldes de sujeição, relegando-a a um estado de vulnerabilidade social.

Tal proposição pôde ser reconhecida no Mito da Democracia Racial (Hasenbalg, 2005; Nascimento, 2016), reduzindo práticas racistas ao mascará-las por hierarquias de classe e relações raciais amenas, tornando permissivo condutas e discursos violadores de direitos, favorecendo adscrições raciais.

A estruturação discursiva da sujeição, afeta inclusive, o campo religioso, visto que, por meio de informações pseudocientíficas, estruturou-se o conceito de raça e o racismo, sendo este, reproduzido no campo religioso, como no caso da Umbanda, por não coincidir com a compreensão racionalista ocidental de cultura (Lévi-Strauss, 1987) sendo comparada a feitiçaria e/ou bruxaria, sofrendo por isso, perseguições por parte do poder estatal, tendo possivelmente, conforme descrito por Maggie (1986), em alguns de seus representantes, envolvimento nesses terreiros e nos respectivos processos, como ainda outros adeptos, em diferentes participações, sendo esse sistema coercitivo institucionalizado pelo Estado, pois, o que prevalece na sociedade brasileira é a crença no feitiço.

A linguagem e o discurso implicados na constituição das memórias instituídas socialmente, têm servido como instrumentos de poder, seja através da espoliação como os artefatos materiais e simbólicos apropriados indevidamente, como no caso dos extraídos do continente africano (Asante, 2014), a apreensão de artefatos das religiões afro-brasileiras na antiga capital federal (Maggie, 1986) pelo próprio Estado, entre outros exemplos relatados por Todorov (2002, p. 135) que incluem a destruição de documentos, a supressão de vestígios, a proibição de se informar, entre outras formas de controlar a circulação da informação e, conseqüentemente a memória, através do uso de eufemismos na dissimulação da realidade, além da mentira e/ou a propaganda. Meios utilizados pelas tiranias, pois, “[...] a conquista das terras e dos homens passa pela conquista da informação e da comunicação, sistematizaram seu domínio sobre a memória e tentaram controlá-la até no que ela tem de mais recôndito”.

Essas formas de intervenção e controle que se dão inicialmente pela centralização da informação e normalização do saber perpassam pelo discurso produzido e reproduzido articulado como um dispositivo, uma rede que se estabelece entre diversas instituições (Foucault, 1979) autorizado a distinguir seres e saberes, capacitado para a produção e disseminação de conhecimentos que interferem nas subjetividades e conseqüentemente na

construção dos sujeitos e sua produção informacional.

Tais estratégias, articuladas inclusive, por domínios padronizados, como o campo científico, condicionam representações discursivas, mesmo que manipuladas, delineando os regimes de informação, enquanto estruturas dominantes numa formação social, definindo principalmente as regras, as autoridades informacionais e os recursos preferenciais de informação (González de Gómez, 2012).

O progresso da ciência e os regimes totalitários do século XX, asseguraram sua superioridade graças ao poder informacional conquistado e seu controle, por isso:

[...] compreende-se facilmente por que a memória viu-se aureolada por tanto prestígio aos olhos de todos os inimigos do totalitarismo, por que todo ato de reminiscência, mesmo o mais humilde, pôde ser assimilado à resistência antitotalitária [...]. Nos países democráticos, a possibilidade de acessar o passado sem submeter-se a um controle centralizado é uma das liberdades mais inalienáveis, ao lado da liberdade de pensar e de expressar-se (Todorov, 2002, p. 140).

Contudo, na atualidade digital, a memória disseminada no ciberespaço (Lévy, 2007) segue a normatizações quanto a sua estruturação, adequação e circulação, e um intenso controle dado pela linguagem algorítmica. A exomemória, potencializada no entorno digital, integra uma gama documental diversa que não necessariamente utiliza de reprodução técnica para ser acessada (García Gutiérrez, 2011), facilitando o manuseio das memórias produzidas, no entanto, favorece a manipulação e ressignificação destas, pois, de certo modo, a exomemória está propensa a processos desinformacionais, “daí o interesse no controle político dos mecanismos da exomemória, um meio no qual há hoje presença maciça da memória construída pelos meios de comunicação de massas” (García Gutiérrez, 2008, p. 65).

Os meios de comunicação de massa sugerem o que vale a pena lembrar e como isto pode ser guardado na memória; eles oferecem quadros cognitivos e afetivos para situar as memórias, constituindo critérios de relevância e parâmetros através dos quais as memórias são selecionadas. Tais quadros também conferem racionalidade às memórias, tornando-as plausíveis. Estes efeitos são parcialmente não-intencionais, uma vez que não provêm de uma tentativa explícita para encenar ou modificar a memória. São sim, oriundos de mecanismos inspirados pela meta de atingir audiências mais amplas, por preconceitos e estereótipos dos produtores de mídia sobre as atitudes das audiências, ou, por rotinas características do trabalho da mídia. No entanto, tais efeitos podem ser parcialmente intencionais e deliberados, quando a mídia enfatiza e transmite mensagens provenientes de grupos específicos inspirados por interesses culturais, econômicos, militares e políticos. Nestas circunstâncias, a mídia se torna o lugar e a ferramenta de definição e interpretação do passado nas sociedades contemporâneas (Jedlowski, 2005, p. 90).

A relação entre saber e poder, permeada por processos desinformacionais esteve

presente nas dinâmicas sócio-históricas instituindo a memória cultural e institucional do Brasil, interferindo na estruturação do ser e do saber da população negra no país, atrelada à diáspora africana, herdando além da riqueza cultural, o imaginário universalizante e a discriminação imputada ao continente africano, inclusive, no campo religioso. Do consumo de teorias pseudocientíficas definindo a raça e delineando o racismo que transitou da biologia (Guimarães, 1999) ao etnocentrismo (Lévi-Strauss, 1987), concebe-se os efeitos de práticas discursivas manipulatórias que acompanharam os africanos de outrora e os afrodescendentes da atualidade, num ciclo de adscrição racial perpétuo (Hasenbalg, 2005), favorecendo a manutenção de privilégios e hegemonia das classes dominantes.

O elo entre memória e relações de poder é um dos pontos que a pesquisa sociológica tem visitado com mais frequência. A função primordial da memória coletiva é, na verdade, dar coesão a um grupo social e manter sua identidade. Entretanto, como as identidades não podem ser tomadas como dado imutável no mundo moderno, a determinação do conteúdo da memória coletiva é um processo conflitivo. As representações coletivas do passado social objetivam dar legitimidade às crenças sociais e inspirar os projetos dos grupos, assim legitimando as elites que os representam: quanto mais complexa uma sociedade e maior o número de grupos competindo para dominá-la, mais o passado se torna sujeito a estratégias de imposição de representações que mais se adequam aos interesses dominantes, ou, pelo menos, sujeito a comportamentos e negociações entre interesses contrastantes (Jedlowski, 2005, p. 88).

O processo de sujeição da população negra no país, que vem servindo aos interesses da classe dominante, corroborando para a importância da discussão acerca do poder informacional – um sistema instituído por meio de serviços de informação e de inteligência, subsidiado por princípios e estratégias discursivas que garantem a manutenção do controle estatal e consequentemente da hegemonia, através da vantagem informacional e desinformacional, fazendo com que países estruturalmente inferiores sejam subordinados (Brito; Pinheiro, 2015). Essa hegemonia informacional e desinformacional, constituída estrategicamente por discursos imperialistas de outrora, e marcado pela linguagem artificial da atualidade, mantém seu poderio na disseminação de discursos manipulados e controlados.

Em vista disso, preza-se pelo conceito de desinformação de Serrano (2010) partilhado por Brisola e Bezerra (2018), ao abranger aspectos de fragmentação, rotulação, distorção da historicidade, subtração, descontextualização, deformação da realidade e principalmente, no que tange a esta pesquisa, a manipulação das informações, compartilhado pelo Campo da Comunicação Social, pelo prisma de Abramo (2016) equivalendo a uma informação criada, desenvolvida e apresentada no lugar da realidade real, ou seja, uma manipulação da realidade, ao passo que Christofolletti (2018, p. 60-61) a distingue como uma ação de controle, coação e

indução por meio da razão ou dos afetos, em que “atenderia à vontade de dominar indivíduos ou populações, orientando suas condutas. Assim, a manipulação é um complexo de controle social que contribui para a massificação das sociedades e para a emergência de indivíduos que se movem por vontades alheias as suas”.

No que condiz ao consumo de teorias científicas como justificativas para a manutenção de regimes escravocratas que posteriormente transformaram-se em políticas segregacionistas, realizou-se uma associação aos termos detalhados por Froehlich (2019) como autoengano social, uma espécie de método de perpetuação de desinformação pelas classes dominantes, uma vez que convence a si e a outros sobre a informação distorcida, dado que, funciona como um comportamento socializado e socializador, permitindo que a disseminação de desinformação ultrapasse os pequenos vínculos e ganhe amplitude no autoengano coletivo, enquanto processo dialógico onde o grupo compartilha e perpetua falsas crenças, reforçadas por razões e representações semelhantes.

Nessa perspectiva, acredita-se que, a retórica racista é integrante do biopoder, um saber-poder disciplinar, focado no corpo, responsável, *grosso modo*, por decidir quem deve viver ou morrer, culminando nas biopolíticas, tecnologias de poder instituídas por mecanismos centrados na população, um poder contínuo e científico, preocupado com a estatização do biológico, regulamentando a multiplicidade dos sujeitos, pois, de acordo com Foucault (1999, p. 292), é através “[...] da natalidade, da morbilidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, é disso tudo que a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder”.

A forma como o discurso molda a linguagem na enunciação da sujeição, demonstra sua qualidade de instrumento do biopoder e conseqüentemente, das biopolíticas, funcionando como um sustentáculo da desinformação, contribuindo no transcorrer da história para a aniquilação física e sócio-identitária de inúmeros africanos e afro-brasileiros, visto que “a linguagem na desinformação também esconde as lutas de classes ou de grupos (gênero, etnia, posição política, etc.); coloca etiquetas positivas ou negativas que formam e manipulam opinião [...]” (Brisola; Bezerra, 2018).

Enfocando a História, percebe-se que o campo tem sido usado na manipulação de informações, dando legitimidade a opiniões controversas, uma vez que “há uma retórica característica de todos os discursos institucionais, quer dizer, da fala oficial do porta-voz autorizado que se exprime em situação solene, e que dispõe de uma autoridade cujos limites coincidem com a delegação da instituição” (Bourdieu, 2008, p. 87).

É possível observar na atualidade, reinterpretações históricas de cunho político-

ideológico em detrimento da Ciência, evocando regimes segregacionistas, possibilitando ameaças a liberdade e a democracia, contexto conceituado por Jason Steinhauer (2017, *apud* Souza; Duarte, 2021) como *fake History*, enquanto uma manipulação informacional que se utiliza do campo da História para legitimar discursos deturpados sobre o passado, influenciando consequentemente no desenvolvimento de identidades, posto que, o poder das palavras, segundo Bourdieu (2008), está implicado nos usos da linguagem e das condições sociais em que as palavras são empregadas, pois, o poder das palavras advém do poder delegado pelo seu porta-voz.

Acredita-se que tal cenário é possibilitado pelas autoridades pseudocognitivas – indivíduos, instituições, líderes religiosos, entre outros, que transmitem credibilidade e confiabilidade, mas que produzem, propagam, autorizam e legitimam informações falsas, aceitas e perpetuadas por adeptos através do autoengano coletivo, desacreditando concomitantemente autoridades cognitivas e seus conhecimentos verificados (Froehlich, 2019).

Tais proposições ratificam a subalternização experimentada pela população negra no Brasil, imposta pelas estruturas de poder que influem na constituição de memórias, contudo, Assmann (2008, p. 119), menciona Halbwachs ao colocar que “uma mudança de quadros provoca esquecimento; a durabilidade das memórias depende da durabilidade dos vínculos e estruturas sociais”, uma vez que, a memória e o esquecimento estão atrelados, arrisca-se uma proposta de transformação desse quadro, visto que:

[...] a memória não se opõe absolutamente ao esquecimento. Os dois termos que formam contraste são a suspensão (o esquecimento) e a conservação; a memória é, sempre e necessariamente, uma interação dos dois. A reconstituição integral do passado é coisa impossível. [...]. A memória é forçosamente uma seleção: certos detalhes do acontecimento serão conservados, outros, afastados, logo de início ou aos poucos, e portanto esquecidos. Por isso é tão equivocado chamarem de ‘memória’ a capacidade que têm os computadores de conservar a informação: falta a esta última operação um traço constitutivo da memória, a saber, o esquecimento. [...]. Paradoxalmente, quase se poderia dizer que, longe de opor-se a ele, a memória é o esquecimento: esquecimento parcial e orientado, esquecimento indispensável (Todorov, 2002, p. 149).

Considerando a atualidade digital, a dependência de tecnologias de informação e comunicação oferecidas por conglomerados hegemônicos, a obsolescência tecnológica a ser atualizada constantemente além do fornecimento compulsório de dados para uso dessas tecnologias, coloca-se em questão a atuação do esquecimento nos processos informacionais e desinformacionais, dado que:

A memória não pode ser concebida sem o esquecimento, seu lado sombrio. Com referência à oferta da mídia contemporânea, o esquecimento depende, por um lado, da natureza da subjetividade humana e de suas limitadas

capacidades de retenção e de atenção. Por outro lado, o esquecimento se intensifica pela obsolescência de suportes concretos, através dos quais os traços do passado são preservados.

Contudo, há processos intencionais destinados à produção do esquecimento. A censura, como tal, está banida das sociedades democráticas modernas, mas a mídia, como um sistema totalizante, pode facilmente transmitir informações deliberadamente enganosas ao grande público ou até gerar omissões propositais (Jedlowski, 2005, p. 93).

Ao acrescentar as formas de esquecimento na esfera pública e política já expressos ao mencionar sobre os usos de controle da memória por regimes totalitários, que vão de silêncio, repressão, apagamento, entre outras estratégias, Ricoeur (2011) traça uma distinção em três categorias de abusos da memória.

A memória impedida, no nível patológico-terapêutico, delineando o tratamento de uma memória enferma, baseado nos estudos de Freud, em que se demonstra a problemática de lembranças traumáticas, inclusive sobre o luto. É direcionada uma atenção a memória coletiva e a constituição da identidade no plano histórico, na estrutura da existência coletiva, ratificando a proposição da presente pesquisa, pois:

Aquilo que celebramos como acontecimentos fundadores são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um estado de direito precário. A glória de uns foi humilhação para outros. À celebração, de um lado, corresponde a execração, do outro. Assim se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas simbólicas que pedem uma cura. Mais precisamente, o que, na experiência histórica, surge como um paradoxo, a saber, excesso de memória aqui, insuficiência de memória ali, se deixa reinterpretar dentro das categorias da resistência, da compulsão de repetição e, finalmente, encontra-se submetido à prova do difícil trabalho de rememoração. O excesso de memória lembra muito a compulsão de repetição, a qual, segundo Freud, nos leva a substituir a lembrança verdadeira, pela qual o presente estaria reconciliado com o passado, pela passagem ao ato: quantas violências no mundo valem como *acting out* "no lugar" da lembrança! Pode-se até falar, caso se queira, em memória-repetição a respeito dessas celebrações fúnebres, mas apenas para acrescentar logo em seguida que essa memória-repetição resiste à crítica e que a memória-lembrança é fundamentalmente uma memória crítica.

Se for assim, então a *insuficiência* de memória depende dessa mesma reinterpretação. O que uns cultivam com deleite lúgubre e outros evitam com consciência pesada, é a mesma memória-repetição. Uns gostam de nela se perder, outros temem ser por ela engolidos. Entretanto, uns e outros sofrem do mesmo *déficit de crítica*. Eles não alcançam o que Freud chamava de trabalho de rememoração (Ricoeur, 2011, p. 92-93, grifo do autor).

Já a memória manipulada, no nível prático, trata dos abusos quanto a manipulação da memória e do esquecimento por detentores de poder, numa abordagem situada no cruzamento entre a memória e a identidade, tanto coletiva como pessoal. Enfatiza a mobilização da memória a serviço da reivindicação de identidade, despontando excesso de memória, abuso de memória

- insuficiência de memória e abuso de esquecimento. Emerge aspectos como as fragilidades da identidade nos processos de estruturação, da alteridade, imputação de estigmas, entre outros aspectos relacionados a rejeição e exclusão. Por último a herança da violência fundadora, acontecimentos violentos legitimados pelo Estado, significando glória para uns em detrimento da humilhação de outros, armazenadas na memória coletiva. Nesse sentido, o autor menciona que as ideologias junto aos sistemas simbólicos mobilizam a crença na legitimidade do poder.

No plano mais profundo, o das mediações simbólicas da ação, a memória é incorporada à constituição da identidade por meio da função narrativa. A ideologização da memória torna-se possível pelos recursos de variação oferecidos pelo trabalho de configuração narrativa. E como os personagens da narrativa são postos na trama simultaneamente à história narrada, a configuração narrativa contribui para modelar a identidade dos protagonistas da ação ao mesmo tempo que os contornos da própria ação. Hannah Arendt nos lembra que a narrativa diz o "quem da ação". É mais precisamente a função seletiva da narrativa que oferece à manipulação a oportunidade e os meios de uma estratégia engenhosa que consiste, de saída, numa estratégia de esquecimento tanto quanto da rememoração. [...] Contudo, é no nível em que a ideologia opera como discurso justificador do poder, da dominação, que se veem mobilizados os recursos de manipulação que a narrativa oferece. A dominação, como vimos, não se limita à coerção física. Até o tirano precisa de um retórico, de um sofista, para transformar em discurso sua empreitada de sedução e intimidação. Assim, a narrativa imposta se torna instrumento privilegiado dessa dupla operação. A própria mais-valia que a ideologia agrega à crença oferecida pelos governados para corresponderem à reivindicação de legitimação levantada pelos governantes apresenta uma textura narrativa: narrativa de fundação, narrativas de glória e de humilhação alimentam o discurso da lisonja e do medo. Torna-se assim possível vincular os abusos expressos da memória aos efeitos de distorção que dependem do nível fenomenal da ideologia. Nesse nível aparente, a memória imposta está armada por uma história ela mesma "autorizada", a história oficial, a história aprendida e celebrada publicamente. De fato, uma memória exercida é, no plano institucional, uma memória ensinada; a memorização forçada encontra-se assim arrolada em benefício da rememoração das peripécias da história comum tidas como os acontecimentos fundadores da identidade comum. O fechamento da narrativa é assim posto a serviço do fechamento identitário da comunidade. História ensinada, história aprendida, mas também história celebrada. À memorização forçada, somam-se as comemorações convencionadas. Um pacto temível se estabelece assim entre rememoração, memorização e comemoração (Ricoeur, 2011, p. 98).

Finalmente, a memória obrigada, no nível ético-político, discute o dever da memória, no qual o autor relata ser perpassada pelas condições históricas, transitando pela epistemologia do conhecimento histórico, encaminhando-se ao confronto entre a memória individual, memória coletiva e memória histórica, manifestando o dever da memória, constituído concomitantemente pelo acúmulo do bom uso e do abuso da memória. Acrescenta que a justiça projeta o dever de memória, de fazer justiça pela lembrança a um outro que não a si mesmo. Há



uma relação entre dívida e herança, gerando uma prioridade moral às vítimas, outras que não nós mesmos, que necessitam de reparação.

A questão colocada pelo dever de memória excede assim os limites de uma simples fenomenologia da memória. Ela excede até os recursos de inteligibilidade de uma epistemologia do conhecimento histórico. Finalmente, enquanto imperativo de justiça, o dever de memória se inscreve numa problemática moral que a presente obra apenas resvala. Uma segunda evocação parcial do dever de memória será proposta no âmbito de uma meditação sobre o esquecimento, em relação com um eventual direito ao esquecimento. Seremos então confrontados com a delicada articulação, entre o discurso da memória e do esquecimento e o da culpabilidade e do perdão (Ricoeur, 2011, p. 104).

Realizando uma correspondência entre as proposições levantadas, principalmente a memória manipulada no nível prático, por meio da relação ideológica do discurso com o poder e a memória obrigada, no sentido de reforçar processos de reparação histórica, propõe-se a reflexão quanto a possíveis retratações à população negra e seus saberes, em todas as esferas sociais, inclusive, viés cultural e religioso, por meio da relação entre o passado e o presente para a sobrevivência da memória afro-brasileira. Para tanto, cogita-se uma transformação da memória manipulada e, portanto, desinformacional, pelo *habitus* (Bourdieu, 2007b), enquanto uma informação incorporada após um processo de seleção e negociação para integrar-se ao ser, uma vez que, a memória manipulada, segundo Huyssen (2014, p. 158-159), “[...] tem uma relação intrínseca com a narratividade, no sentido de que qualquer narrativa é seletiva e implica, passiva ou ativamente, certo esquecimento de que uma história poderia ser contada de outra maneira”, pois:

[...] não só a memória é afetada pelo presente na sua constante tradução da lembrança; se o passado sempre precisa para se constituir, de um “agora” em mutação para sua digestão e vigência, também a memória exerce a sua velha autoridade sobre o presente, pois conhecimentos previamente adquiridos agem na seleção e na ordenação do novo conhecimento, em todo caso, decifrado e submetido pelo escalão privilegiado do já aprendido (García Gutiérrez, 2008, p. 67).

Ações de desinformação embasadas pelo racismo vêm colaborando para o apagamento da memória e a degradação da cultura e religiões afro-brasileiras, emergindo o poder simbólico, enquanto “poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo [...]” (Bourdieu, 2000, p. 14), permitindo uma representação negativa desse grupo no imaginário coletivo brasileiro, conformando retoricamente identidades culturais, conceituadas por Hall (2015, p. 9) como “aqueles aspectos de nossas identidades que surgem do nosso ‘pertencimento’ a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais” – subalternizadas e por

consequência os lugares que seus portadores ocupam na sociedade brasileira até hoje.

Considerando a memória pública como da esfera pública em si, gerada concomitantemente com a formação das nações, um tipo de memória social dependente dos discursos de ontem e hoje, integrando discursos de representações do passado, sustentando a posição de seus participantes, cogita-se emergir reconhecimento memorial e reforçar possíveis identidades que extrapolam o cultural para o âmbito político, uma vez que:

A memória pública tem pelo menos duas funções primárias. Em primeiro lugar, ela é o domínio de discussão das diversas memórias coletivas existentes dentro de uma sociedade. A partir desta discussão, um grupo específico pode prevalecer sobre outros, e frequentemente assim acontece. Entretanto, enquanto a esfera pública existir como tal, ela sustenta o reconhecimento recíproco e a possibilidade de se representar o passado diferentemente. Em segundo lugar, os processos de elaboração da memória pública definem os critérios de plausibilidade e de relevância. De acordo com estes critérios, tanto as memórias dos grupos quanto as de indivíduos podem ser situadas e explicadas e devem, pelo menos, se referir aos mesmos critérios para sustentar opiniões relativas a assuntos de interesse geral. [...]. A história não é memória, mas as obras de historiadores podem se tornar parte da memória, aninhando representações sociais do passado mais ou menos simplificadas. Elas são capazes de expressar e sustentar identidades competitivas e projetos políticos. Aqui, uma vez mais, encontram-se questões cruciais das sociedades contemporâneas, [...] de forma mais genérica, dos crimes cometidos por regimes, guerras civis, colonização e conquista, ou épocas traumáticas e controvertidas na história de cada país e em suas relações com outros. Tais questões são frequentemente evitadas, algumas vezes em nome da *pacificação nacional*, ou no contexto de uma *política da memória* dirigida a reforçar a identidade de um país pelo banimento de memórias traumáticas. Mas o que os povos negam ou distorcem, se auto-absolvendo de seu passado, compromete seu futuro (Jedlowski, 2005, p. 94, grifo do autor).

Diante do predomínio das memórias coletivas pela memória pública e da ausência de reconhecimento da população negra na memória coletiva instituída pela nação, procura-se evidenciar uma ampliação deste conceito de Halbwachs (1990), por Assmann (2008), em que a dividiu em memória cultural – compartilhada, que transmite uma identidade cultural, um tipo de instituição exteriorizada, objetivada e transferível para gerações e memória comunicativa ou a memória coletiva propriamente dita – aquela que não possui caráter institucional, não é formalizada ou estabilizada por nenhuma forma de simbolização material, se dá pela interação e comunicação.

Segundo Assmann (2008), a memória comunicativa contém memórias que se referem ao passado recente compartilhada com seus contemporâneos e a memória cultural ao passado remoto, mas que se faz presente, como uma forma de consciência histórica e por isso relacionada à identidade.

O presente estudo se interessa pela memória em seu aspecto cultural, uma vez que, a religião também assume um sistema cultural, integrando a dimensão simbólica da ação social (Geertz, 2012). Sendo assim, vislumbra-se no entrelaçamento entre as memórias, deduzindo a possibilidade de atualização da memória cultural (Assmann, 2008), e por consequência, da noção de identidade cultural para uma identidade politizada ou política, por meio da transformação do *habitus* (Bourdieu, 2007b), pois, ao avaliar que a estruturação da identidade (Hall, 2015) depende da memória, (Assmann, 2008; Halbwachs, 1990; Jedlowski, 2005), acredita-se na proposição de que a identidade da população negra agregue a memória cultural advinda da herança africana, mas no sentido de atualização de uma identidade cultural para identidade política, que possa abranger também pessoas que não conjuguem exatamente da cosmovisão herdada da diáspora africana, ou seja, de pessoas que não sejam adeptas de religiões afro-brasileiras, mas que possibilite a geração de entendimento, consciência e reconhecimento quanto as arbitrariedades da diáspora, as contribuições advindas da herança cultural e religiosa de diversas etnias africanas, além da adscrição racial sofrida pela população negra em função do racismo, que extrapola a noção biológica enraizada no imaginário social, alastrando-se à cultura e religião.

[...] No plano político, pode-se, a partir da tomada de consciência da exclusão fundamentada na discriminação racial (raça aqui entendida no sentido sociológico e político-ideológico), construir uma única identidade negra mobilizadora, pelo fato de todos serem, apesar de oferecerem identidades regionais diferentes, coletivamente submetidos à dominação do segmento branco e constituírem o segmento social mais subalternizado da sociedade. Uma tal identidade, embora passe pela aceitação da negritude e das particularidades culturais negras, tem um conteúdo político e não cultural, pois alguns negros não vivem as peculiaridades culturais e religiosas do seu grupo histórico e não deixam de participar das identidades religiosas dominantes como o catolicismo, o protestantismo etc. Esta identidade política é uma identidade unificadora em busca de propostas transformadoras da realidade do negro no Brasil. Ela se opõe a uma outra identidade unificadora proposta pela ideologia dominante, ou seja, a identidade mestiça, que além de buscar a unidade nacional, visa também a legitimação da chamada democracia racial brasileira e à conservação do *status quo* (Munanga, 2004, p. 32-33).

Procurou-se dessa maneira, ilustrar a relação entre os processos de manipulação da informação, influenciando em estruturas da memória, e seus efeitos na vida da população negra no país, servindo de reflexão, principalmente, diante da fragmentação de identidades e memórias na atualidade digital, em que a disputa pelo discurso informacional legítimo, demarcada pelo avanço tecnológico, impõe ao campo científico ameaças fundamentadas em negacionismos e revisionismos históricos que degeneram o passado e desqualificam o campo científico.

A relevância da memória pública para definir o passado, a identidade e os objetivos dos povos explica o grande interesse de todos os atores políticos em

controlar a mídia, assim como o fato que aquele que controla a mídia tem uma posição privilegiada para assumir e manter o poder político (Jedlowski, 2005, p. 95).

Por meio dessas reflexões sobre a manipulação da memória e consequente desinformação na trajetória histórico-social do Brasil, almejou-se demonstrar o poder informacional da classe hegemônica, aplicado na instauração de uma sociedade hierárquica baseada na sujeição do ser e do saber da população negra, que atingiu inclusive, as religiões afro-brasileiras, na qual utilizou de estratégias e artifícios para exercer sua fé e por consequência, dar visibilidade aos elementos da sua identidade intercambiada do cultural ao político. Nesse sentido, inicia-se um panorama sobre o desenvolvimento da Umbanda no estado do Rio de Janeiro.

## 2.2 Interpenetrações religiosas no Rio de Janeiro: o surgimento da Umbanda

O desenvolvimento da Umbanda no século XX, perpassa a realidade sócio-histórica e consequente progresso do Brasil. Faz-se necessário ponderar o despontar dessa religião em meio a uma sociedade que está se adaptando ao fim da escravidão e o nascimento de uma República, que utiliza de diversos artifícios advindos do poder simbólico para a manutenção de hierarquias sociais que serão transpostas ao campo religioso afro-brasileiro:

Uma vez que a religião, e em geral todo sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como *magia* ou como *feitiçaria*, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre o sistema de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada. Desta maneira, costuma-se designar em geral como magia tanto uma religião inferior e antiga, logo *primitiva*, quanto uma religião inferior e contemporânea, logo *profana* (aqui, equivalente de *vulgar*) e profanadora. Assim, a aparição de uma ideologia religiosa tem por efeito relegar os antigos mitos ao estado de magia ou de feitiçaria (Bourdieu, 2007a, p. 43-44, grifo do autor).

Ao ocupar uma posição de inferioridade no campo de disputas religiosas, a Umbanda, “que desde cedo foi estigmatizada, considerada coisa do mal, do diabo, enfim, ofensiva a Deus” (Silva, 2005, p. 36), percebe-se, uma reprodução de valores nessa religião, visto que, a valoração negativa imposta pelos brancos exerce autoridade em uma estrutura hierárquica que acabou por refletir na visibilidade da Umbanda, classificada por falso ou baixo espiritismo (Giumbelli, 2010; Negrão, 1996; Prandi, 1996). Contudo, a Umbanda ajustou-se e modificou sua estrutura, de acordo com os valores da sociedade na qual está inserida, possibilitando sua

integração. Desse modo, para se ter um panorama sobre a origem da religião é importante situá-la num contexto de transformações sociais, um conjunto mais amplo, envolvendo os aspectos que circundam a sociedade brasileira

Ortiz (1999) argumenta que a Umbanda estrutura um discurso de justificação e explicação do mundo, pois sendo uma nova religião competindo no sistema de práticas e crenças, se apropria dos valores da sociedade na emergência de sua integração e legitimação social, e por isso, o desprezo pelos rituais africanos e o preconceito de classe. O discurso umbandista visava inserir elementos dominantes da sociedade no intento de legitimar a religião emergente. Para tanto, são introduzidas três diferentes categorias: a antiguidade da religião, o discurso científico e o discurso cultivado.

Sendo assim, situa-se a Umbanda como uma religião desenvolvida no estado do Rio de Janeiro, proveniente do contato com diversas outras já acomodadas, entre estas, as religiões africanas, catolicismo, kardecismo, e em menor grau com as religiões indígenas (Prandi, 1996) e, ainda, conforme complementa Birman (1985), o candomblé, judaísmo, esoterismo, cultos orientais e maçonaria, numa estrutura social de cunho escravagista, cujos ritos e valores religiosos africanos foram reinterpretados e adaptados em face das transformações exigidas para o estabelecimento de uma sociedade hierárquica que visava a modernidade, visto que:

[...] o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. A um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira. Nesta dialética entre social e cultural, observaremos que o social desempenha um papel determinante (Ortiz, 1999, p. 15).

Embora a religião tenha se estruturado no seio nacional, arrisca-se mencionar que nunca foi totalmente legitimada, uma vez que, mesmo a Umbanda, declarada pela cidade do Rio de Janeiro como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial<sup>9</sup> ainda hoje, busca por visibilidade social, na emergência de uma religião intrínseca a memória cultural do país que necessita de preservação e amparo estatal, suscitando inclusive, a existência de diversas hipóteses quanto a seu mito de origem.

O trabalho apresentado por Diamantino Coelho Fernandes – representante da Tenda Espírita Mirim, marcando o início do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941 e editado no ano seguinte pela Federação Espírita de Umbanda,

<sup>9</sup> De acordo com o Decreto nº 42557 de 07 de novembro de 2016. Disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4368015/4176955/40DECRETO42557CadastrodosTerreirosdeUmbanda08112016.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2025.

oferece uma etimologia filosófica sobre a base religiosa umbandista:

Umbanda não é um conjunto de fetiches, seitas ou crenças, originárias de povos incultos, ou aparentemente ignorantes; Umbanda é, demonstradamente, uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz se perde na profundidade insondável das mais antigas filosofias. [...] O vocábulo UMBANDA é oriundo do sanscrito, a mais antiga e polida de todas as línguas da terra, a raiz mestra, por assim dizer, das demais línguas existentes no mundo. Sua etimologia provém de AUM-BANDHÃ, (om-bandá) em sanscrito, ou seja, o limite no ilimitado. O prefixo AUM tem uma alta significação metafísica, sendo considerado palavra sagrada por todos os mestres orientalistas, pois que representa o emblema da Trindade na Unidade, Pronunciado ao iniciar-se qualquer ação de ordem espiritual, empresta à mesma a significação de o ser em nome de Deus. Pronuncia-se om. A emissão deste som durante os momentos de meditação, facilita as nossas obras psíquicas e apressa a maturação do nosso sexto sentido, a visão espiritual. BANDHÃ, (Banda) significa movimento constante ou força centrípeta emanante do Criador, a envolver e atrair a criatura para a perfeitibilidade. Uma outra interpretação igualmente hindu, nos descreve BANDHÃ (Banda) como significando um lado do conhecimento, ou um dos templos iniciáticos do espírito humano. [...] A significação de UMBANDA, (o correto seria Ombanda) em nosso idioma, pode ser traduzida por qualquer das seguintes fórmulas: Princípio Divino; Luz Irradiante; Fonte Permanente de Vida; Evolução Constante. A raiz mais antiga de que há registro conhecido acerca de Umbanda, encontra-se nos famosos livros da Índia [sic], os Upanishads, que veiculam um dos ramos do conhecimento mental e filosófico encerrados nos Vedas, a fonte de todo o saber humano acerca das leis divinas que regem o universo (Fernandes, 1942, p. 9-10).

Ortiz (1999, p. 167-168) menciona que se constrói um discurso de origem em que primeiramente rejeita-se a herança africana, situando-a em fontes complexas e milenares como a hindu, explicando que a incorporação de ritos semibárbaros se deu pelo contato com os povos africanos, aspectos que serão valorizados posteriormente. Contudo, inicialmente se esforça para produzir e legitimar um discurso de fundação.

Apesar das diferenças entre estas duas teorias de gênese religiosa, um ponto permanece em comum: a preocupação pelas origens. Por que esta inquietação, esta insistência, senão a vontade de fundamentar as origens da religião? Na realidade o discurso opera uma transformação pouco sutil que faz que da origem milenar da palavra conclua-se sobre a origem milenar da religião. Os umbandistas não dizem que a Umbanda “é tão velha quanto o planeta”, que ela existe “desde o início da humanidade”? Ela seria portanto “mais antiga do que o catolicismo e o kardecismo”. O discurso aparece assim como fonte legitimadora, mito de fundação da gênese umbandista; pouco importa a veracidade das provas históricas, elas não são relevantes. O problema é montar logicamente, num jogo de linguagem, um texto coerente que possa justificar a objetivação de uma instituição existente. Graças à teoria da evolução, o pensamento umbandista possui um instrumental para construir um edifício discursivo que satisfaça as necessidades de fundamentação do mundo. Toda esta ginástica intelectual tem por finalidade reencontrar nos traços da evolução humana uma certidão de nascimento para esta filha bastarda da história brasileira. Contrariamente às religiões messiânicas que têm uma origem datada na pessoa do Messias, a Umbanda se perde na escuridão dos tempos

históricos. A preocupação das origens traduz assim uma necessidade real do presente, o reconhecimento, pela sociedade, de uma nova religião que procura a qualquer preço seu lugar ao sol.

Tal proposição é ratificada por Silva (2005, p. 112-113), ao acrescentar a dificuldade em estabelecer as origens desse culto afro-brasileiro.

Partindo de explicações como essas, a umbanda apresentou-se, então, como uma religião mais antiga que os próprios cultos africanos. Como "magia universal", sua origem passou a ser declarada como localizada no conhecimento esotérico e cabalístico de outros povos, como os egípcios e os hindus. Não faltou, inclusive, quem lhe atribuísse uma origem na Lemúria, um fantástico continente perdido, ou derivasse a palavra umbanda de uma fusão de termos de origem sânscrita.

De acordo com Lopes (2011, p. 471, grifo do autor), a etimologia do vocábulo Umbanda:

ocorre no umbundo e no quimbundo significando “arte de curandeiro”, “ciência médica”, “medicina”. Em umbundo, o termo que designa o curandeiro, o médico tradicional, é *mbanda*, e seu plural (uma das formas) é *imbanda*. Em quimbundo, o singular é *kimbanda* e seu plural, também, *imbanda*. A medicina tradicional africana é ritualística; daí o *mbanda* ou *kimbanda* ser comumente confundido com o feiticeiro, o que não é correto, já que os papéis são bem distintos: o *mbanda* cura, o feiticeiro (*ndoki* em quicongo; ver ENDOQUE) perpetra malefícios (ver QUIMBANDA).

Nesse sentido, Arthur Ramos (1940, p. 114-115, grifo do autor) menciona em seus estudos sobre “O Negro Brasileiro”, que registrou:

os termos *quimbanda* e seus derivados *umbanda* e *embanda* (do mesmo radical *mbanda*) nas macumbas cariocas, mas de significações já ampliadas. *Umbanda* pode ser feiticeiro ou sacerdote [...] ou ter a significação de arte, lugar [*sic*] de macumba ou processo ritual [...] “Linha de Umbanda”, dizem ainda os negros e mestiços cariocas, no sentido de prática religiosa, embora outros me afirmassem [*sic*] que *Umbanda* era uma “nação” e alguns, um espírito poderoso da “nação” de Umbanda.

Birman (1985, p. 64), por sua vez, reflete sobre uma classificação da Umbanda, concordando com duas vertentes opostas, a Umbanda e a Quimbanda. “Fala-se também em ‘macumba’, como um termo pejorativo para a umbanda, que equivale à quimbanda. Essa última se dedicaria aos trabalhos ‘para o mal’, ao contrário da primeira”, conforme ratificado por Prandi (1996, p. 73):

A umbanda se divide numa linha da direita, voltada para a prática do bem e que trata com entidades “desenvolvidas”, e numa linha da “esquerda”, a parte que pode trabalhar para o “mal”, também chamada quimbanda, e cujas divindades, “atrasadas” ou demoníacas, sincretizam-se com aquelas do inferno católico ou delas são tributárias. Essa divisão, contudo, pode ser meramente formal, como uma orientação classificatória estritamente ritual e com frouxa importância ética. Na prática, não há quimbanda sem umbanda nem quimbandeiro que não seja umbandista, pois são duas faces de uma

mesma concepção religiosa.

Assim como sua etimologia, na qual perpassam inúmeros significados, vislumbra-se o desenvolvimento da Umbanda como uma derivação da Macumba carioca, originada da Cabula – associada às práticas jeje-nagô que já tinham contato com o espiritismo kardecista. Desse modo, as Macumbas já mantinham uma fusão com o espiritismo, sendo seu sacerdote o *embanda* ou *umbanda* (Ortiz, 1999), e, portanto, a religiosidade umbandista emergiu também da influência por outras religiões, conforme ratificado por Silva (2005, p. 86-87, grifo do autor):

As macumbas do Rio de Janeiro se aproximavam muito das práticas da cabula. O chefe do culto também era chamado de embanda, umbanda ou quimbanda, e seus ajudantes, cambono ou cambone. As iniciadas eram as filhas-de-santo, por influência do rito jeje-nagô, ou médiuns, por influência do espiritismo. Na macumba as entidades como os orixás, inquices, caboclos e os santos católicos eram agrupadas por falanges ou linhas como a linha da Costa, de Umbanda, de Quimbanda, de Mina, de Cabinda, do Congo, do Mar, de Caboclo, linha Cruzada, etc. [...] A abrangência de cultos que sob o termo *macumba* eram conhecidos parece ter sido um dos motivos de sua popularidade e de seu uso indiscriminado para se designar as religiões afro-brasileiras em geral.

Sendo assim, ocorria uma influência do kardecismo em religiões já acomodadas, permitindo supor que a Umbanda se originava dessa fusão e, por consequência, já estaria em vigor, mesmo sem ter sido nomeada como tal pelo seu marco de fundação, sem uma formação solidificada ou institucionalizada, mas numa amálgama espaçotemporal que permitiu a sua estruturação futura:

A história das casas de culto do final do século XIX e início do século XX engloba referências que transitam entre nagôs, bantos e malês e se complica pela interferência dos meandros que levam ao samba, ao carnaval e até à culinária. Entre a terminologia referida ao afro-brasileiro, é a “macumba” que identificaria o campo carioca nesse período. Mas seria um erro traçar uma correspondência do tipo: assim como o candomblé está para a Bahia, a macumba estaria para o Rio de Janeiro. Pois essa categoria estava perpassada por uma variedade de referentes, nenhum deles muito sólido: algo que não suscitou nenhum esforço organizativo e nem cristalizou uma doutrina, antecedente da umbanda, resultado da degeneração de práticas africanas, nome de um instrumento musical, ou ainda mero termo de acusação? Macumba designava tudo isso ao mesmo tempo (Giumbelli, 2010, p. 109).

Posto isto, é possível ratificar a hipótese proposta, por meio das crônicas de João do Rio (2014, p. 6)<sup>10</sup>, escritas entre 1900 e 1903 e publicadas em 1904, nas quais menciona que restava ainda, uma parcela da grande quantidade de africanos que foram escravizados, vindos para o Rio de Janeiro na época do Brasil colônia e também monárquico quando começou sua

<sup>10</sup> Ver Fundação Darcy Ribeiro. Disponível em: <https://fundar.org.br/publicacoes/biblioteca-basica-brasileira/as-religioes-do-rio/>. Acesso em: 26 jan. 2025.



investigação jornalística, tendo descrito uma efervescência de “feiticeiros”, narrando detalhes e disseminando uma visão criticamente negativa quanto às religiões africanas e suas integrações resultantes do sincretismo no Brasil.

Os negros africanos dividem-se em duas grandes crenças: os orixás e os alufás. Os orixás, em maior número, são os mais complicados e os mais animistas. Litólatras e fitólatras, têm um enorme arsenal de santos, confundem os santos católicos com os seus santos e vivem a vida dupla, encontrando em cada pedra, em cada casco de tartaruga, em cada erva uma alma e um espírito. Essa espécie de politeísmo bárbaro tem divindades que se manifestam e divindades invisíveis.

Silva (2005, p. 106-107) complementa a suposição levantada ao descrever que a Umbanda teve sua origem na mescla praticada por kardecistas de classe média com as tradições religiosas afro-brasileiras, reordenando o universo da Macumba, na qual foi reinterpretada e codificada, objetivando sua legitimação, pois:

Mesmo antes, porém, de adquirir um contorno mais definido, muitos elementos formadores da umbanda já estavam presentes no universo religioso popular do final do século XIX, sobretudo nas práticas bantos. Na cabula, por exemplo, como vimos, o chefe do culto era chamado de embanda – possível origem do nome da religião que se formou pela ação desses líderes ou se confundiu com suas práticas. Cargos e elementos litúrgicos da cabula também preservaram-se na umbanda, como o de cambone, auxiliar do chefe do culto, ou a enba (ou pemba), pó sagrado usado para “limpar” o ambiente dos rituais [...]. Embora faltem dados para reconstituir as diferenças existentes entre as linhas da macumba, é possível supor que pela sua popularidade a linha de umbanda tenha ganhado autonomia em relação às demais e passado a designar um culto à parte.

Prandi (1990, p. 53), menciona a “macumba que, de qualquer modo, nos levará ao surgimento da Umbanda como religião independente no primeiro quartel deste século [...]. De todo modo, macumba é o termo corrente usado em São Paulo, no Rio, no Nordeste, quando se faz referência às religiões de orixás”. Presume-se, portanto, que a Umbanda se delineava anteriormente ao marco de fundação disseminado pelas instituições umbandistas e aceito oficialmente pelo Estado brasileiro como em 15 de novembro de 1908 através de Zélio Fernandino de Moraes, data homologada pelo Estado através da Lei nº 12.644, de 16 de maio de 2012, que institui o Dia Nacional da Umbanda.

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (2009, p. 144) descreve que “na época com 17 anos, Zélio, que fazia parte de uma família tradicional de Niterói, Estado do Rio de Janeiro (RJ), incorporava o chamado ‘Caboclo das Sete Encruzilhadas’ e foi o responsável pela formação de sete tendas que acabaram difundindo a Umbanda”.

Esta narrativa de origem, ao que aparenta, aceita pela maioria dos adeptos e pesquisadores, embora, restem dúvidas sobre as circunstâncias que enveredaram tal marco, foi

amplamente difundida (Birman, 1985; Giumbelli, 2002; Negrão, 1993; Ortiz, 1999), inclusive por Brown (1985, p. 10) que considera o mito de origem da Umbanda pela fundação de Zélio de Moraes, mas complementa a tese, conforme relato:

Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da Umbanda, ou mesmo que a Umbanda tenha tido um único fundador, muito embora o centro de Zélio e aqueles fundados por seus companheiros tenham sido os primeiros que encontrei em todo o Brasil que se identificavam conscientemente como praticantes da Umbanda. A historiografia da Umbanda é extremamente imprecisa sobre este aspecto, e, fora deste contexto, a história de Zélio não é amplamente conhecida nem tampouco ganhou uma aceitação geral, particularmente entre os líderes mais jovens. Representando ou não seu relato o momento histórico “real” da fundação da Umbanda, de qualquer maneira ele é extremamente convincente no sentido de dar conta de como a fundação da Umbanda provavelmente ocorreu, combinando a realidade dos primeiros centros efetivos de Umbanda e o pessoal participante.

Leal de Souza (1933, p. 39), jornalista, é considerado o primeiro autor de Umbanda ao escrever uma série de reportagens sobre a religião para o Jornal Diário de Notícias, reunidos posteriormente, constituindo assim, o primeiro livro de Umbanda, intitulado “O espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda”, uma espécie de enciclopédia religiosa, na qual detalha os aspectos principais da “Umbanda de Linha Branca”, demonstrando uma preocupação pela diferenciação entre o “baixo espiritismo”, ao descrever que a religião tem por objetivo “[...] a prática da caridade, libertando de obsessões, curando as moléstias de origem ou ligação espiritual, desmanchando os trabalhos de magia negra, e preparando um ambiente favorável a operosidade de seus adeptos”.

O autor aponta para a mesma direção que os pesquisadores citados anteriormente, atribuindo ao Caboclo das Sete Encruzilhadas, entidade relatada por Zélio de Moraes como seu mentor, que ocasionou a fundação da Umbanda e as respectivas tendas que contribuíram para suas atividades e difusão religiosa.

Para Giumbelli (2002, p. 17), contudo, “esta narrativa teria adquirido visibilidade somente na segunda metade do século XX, principalmente após a morte de Zélio, ocorrida em 1975”, visto que, o pesquisador afirma jamais ter localizado referências anteriores e a vislumbra como uma construção tardia, pois, “aponta para um interesse pela ‘fundação’ e pela ‘origem’ de ‘uma religião’ exatamente quando a dispersão doutrinária e ritual e a divisão institucional parecem se impor de modo inexorável” (Giumbelli, 2002, p. 189). Essa imprecisão pode ser ratificada por Ortiz (1999, p. 48) ao demonstrar que:

No início, não há uma vontade deliberada e nítida de se formar uma nova religião. O processo de embranquecimento, assim como o empretecimento, resultam das próprias transformações sociais. É por causa delas que este processo se reproduz, com cores regionais, nos diversos pontos do país. A

penetração do espiritismo nas crenças se faz no Norte e no Sul do país; os primeiros espíritas que se convertem, por volta dos anos 20, pertencem também a regiões diferentes – Benjamim Figueiredo está no Rio de Janeiro e Zélio de Moraes em Niterói, Charão no Rio Grande do Sul. Não existe, a princípio, a consciência de um movimento que se propõe a formar e difundir uma nova religião. E somente, após o aparecimento de práticas mais ou menos semelhantes, mas tendo o mesmo sentido ideológico, que a religião se preocupa em se organizar.

Sendo assim, a Umbanda se desenvolve em meio a controvérsias sobre sua fundação, e simultaneamente nas contradições culturais e sociais que se apresentam num Brasil, que busca pela modernidade civilizatória, e se vê preso à senzala. A religião do colonizador, imputada arbitrariamente a negros e indígenas, ampliou a cosmovisão desses coletivos pela aglutinação de suas religiosidades, impulsionando o sincretismo vivenciado pelas religiões afro-brasileiras, pois, “tem que ‘fazer com’”. Nessas estratégias de combatentes existe uma arte dos golpes, dos lances, um prazer em alterar as regras de espaço opressor. Destreza tática e alegria de uma tecnicidade” (Certeau, 1998, p. 79), que possibilitou, por um lado, a construção de um culto que encobria as especificidades das religiões africanas – estigmatizadas, viabilizando transformações, e, por outro, delineou anseios de integração e consequente mobilidade social.

Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável, antes de mais nada, ser católico. Por isso, os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seu ancestrais, frequentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, no fim do século XIX, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial e deixou de ser a única religião tolerada no país. Desde o início as religiões afro-brasileiras se fizeram sincréticas, estabelecendo paralelismos entre divindades africanas e santos católicos, adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a frequência aos ritos e sacramentos da Igreja católica (Prandi, 2004b, p. 225).

Pode-se deduzir que, embora as religiões africanas tenham sofrido adequações, o catolicismo também comportou inúmeras influências, pois, conforme descreve Nina Rodrigues (2021, p. 113), “[...] longe do negro se converter ao catolicismo é o catolicismo que recebe a influência do fetichismo, se adapta ao animismo rudimentar do negro que, para torná-lo assimilável, materializa e dá corpo e representação objetiva a todos os mistérios e abstrações monoteístas”. Desse modo, torna-se perceptível que as religiões já praticadas receberam e refletiram igualmente a influência das religiões africanas, percorrendo processos de transformações, pois, de acordo com Silva (2005, p. 42):

Se a fé dos negros nos deuses de sua religião original esteve primeiramente disfarçada nas danças e cantos que eles faziam em louvor aos santos católicos, num segundo momento sua fé se dirigiu tanto a uns como a outros. Ou seja, o negro, assim como o índio, continuou acreditando nos seus deuses mesmo

considerando-se cristão. Portanto, a enorme separação social entre brancos, negros e índios não significou que suas tradições culturais se mantivessem impermeáveis umas às outras. O que se verificou no universo religioso do Brasil colonial é que as religiões que o compunham romperam seus limites e se traduziram mutuamente, dando origem às novas formas, mistas, afro-brasileiras.

A interpenetração de culturas comprometia não somente os ritos, mas de certa maneira, a ordem da vida social, uma vez que, com a Abolição, os negros tinham acesso a determinados espaços e ritos antes recusados, incorporando às cerimônias que puderam frequentar sua musicalidade e dança, ocorrendo uma restrita aproximação entre as classes sociais, ocasionando desconforto e receio da classe dominante, tanto que “as investidas da aristocracia branca contra as transformações que a religiosidade africana impôs ao catolicismo fizeram com que a Igreja, em muitos casos, proibisse a realização das cerimônias dos negros junto com as festas católicas” (Silva, 2005, p. 40).

Diversos fatores, além do sincretismo religioso vivenciado pela população negra causaram apreensão à classe dominante, pois, o progresso das cidades e suas atividades econômicas, enfim, o desenvolvimento urbano ameaçava as fronteiras entre as classes. Conforme descrito por Ortiz (1999, p. 27), negros migraram das áreas rurais quando da Abolição da Escravatura, povoando as cidades, assim como o Rio Janeiro, e essa expansão por sua vez, acarretara uma desagregação social, visto que, o fim do regime escravocrata atingiu a todos na sociedade, como também uma desagregação da memória coletiva das pessoas negras pelo processo de transformação dos símbolos, agindo sobre sua religião e identidade – resultado da integração social, demarcando exatamente a posição marginal que continuará ocupando na hierarquia social brasileira.

Além das transformações indicadas, a Abolição da escravatura, mestiçagem, imigração, outras mudanças ocorrem na estrutura sócio-econômica [sic] do país: a urbanização, a industrialização e a formação de uma sociedade de classes. A cidade, que durante o período colonial tinha um papel secundário em relação ao campo, torna-se gradualmente o pólo de decisão econômica e política. [...] A Abolição representou, desta forma, um momento de desagregação do mundo negro; os abolicionistas, uma vez terminada sua função, desinteressaram-se completamente pela sorte do antigo escravo. Entregue às engrenagens de uma sociedade em transformação [...].

Desse modo, percebe-se uma dualidade entre social e cultural no ajustamento urbano-industrial que demarca o surgimento da Umbanda. A busca pela modernização fomentada pelo cientificismo estigmatiza a população negra, refletindo, por consequência, na sua subalternização e da sua religiosidade. Instauram-se projetos segregadores sob o prisma da arquitetura e sanitarismo, isolando comunidades negras e remodelando espaços, afastando essa

população. E nessa conexão entre o plano religioso e socioeconômico, é possível conceber no processo de integração dos valores culturais africanos, um ajuste entre a identidade e religião afro-brasileira, conformando-as aos anseios civilizatórios, pois, segundo Silva (2005, p. 56):

[...] em consequência desse ideal de civilização branca, moderna e cientificista, os negros foram sendo expulsos da vida social de nossas cidades ou responsabilizados "cientificamente" pelo nosso atraso cultural, tendo de sobreviver material e culturalmente, ora introjetando os preconceitos de que eram vítimas, ora enaltecendo seus valores, afirmando suas diferenças, e buscando nelas formas de se articularem alternativamente aos padrões do mundo branco dominante. Os terreiros que, como vimos, estavam presentes nas cidades brasileiras desde o período colonial, tomaram-se também núcleos privilegiados de encontro, lazer e solidariedade para negros, mulatos e pobres em geral, que encontraram neles o espaço onde reconstituir suas heranças e experiências sociais, afirmando sua identidade cultural. E a religião, restituindo algum conforto espiritual e esperança para grupos tão perseguidos e estigmatizados [...].

Acredita-se, portanto, que, embora ocorressem interpenetrações culturais e mais enfaticamente, religiosas, a estruturação da sujeição, que incluiu o racismo baseado em teorias pseudocientíficas, a desumanização travestida posteriormente em subcidadania e a religiosidade transformada em feitiçaria, contribuíram para a repressão das religiões afro-brasileiras, como a Umbanda.

Ainda que se considere, como o fizeram os evolucionistas, que as religiões mais atrasadas são aquelas que possuem uma dose maior de magia, bastaria lembrar que todos os sistemas religiosos baseiam-se em categorias do pensamento mágico. O ofício de uma missa, por exemplo, comporta uma série de atos simbólicos ou operações mágicas (como as bênçãos, a transubstanciação da hóstia em corpo de Cristo, etc.) tanto quanto um ritual do candomblé ou da umbanda (Silva, 2005, p. 14).

Maggie (1986, p. 74, grifo do autor) relata que “*a repressão aos cultos afro-brasileiros e às religiões mediúnicas inscreve-se na lógica da crença*. Em primeiro lugar porque os diversos segmentos da sociedade brasileira, embora tendo participação diferenciada na crença, acreditam e *temem o feitiço*”.

O medo do feitiço – um misto de depreciação pela religião, fomentada pela classe dominante contra àquelas classificadas como falso ou baixo espiritismo, estimularam a execução do Código Penal de 1890, que institucionalizava a repressão contra essas religiões, embasada principalmente pelos artigos 156 – proibição de prática ilegal da medicina, 157 – proibição da prática do espiritismo, magia e seus sortilégios e 158 – proibição da prática do curandeirismo, atingindo principalmente as comunidades negras.

É importante salientar, que, assim como a Igreja Católica catequizava e batizava pessoas negras, mas consentia e justificava a escravidão (Silva, 2005), ocorria uma incongruência

similar nesse período, visto que, a justiça processava os acusados de “baixo espiritismo”, mas isentava de penalizações os consulentes dessas práticas, que também infringiam a lei ao procurar auxílio espiritual, pois, de acordo com Maggie (1986, p. 78, grifo do autor) “[...] são perseguidos e processados somente os *acusados* de prática ilegal da medicina, magia e curandeirismo, e nunca os acusadores, os que procuram esses acusados”, ignorando, como descrito pela autora, a “participação na crença” de intelectuais e demais pessoas das elites nesses ritos, conforme relato de João do Rio (2014, p. 32):

Eu vi senhoras de alta posição saltando, às escondidas, de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas; [...] tálburis paravam à porta, cavalheiros saltavam, pelo corredor estreito desfilava um resumo da nossa sociedade, desde os homens de posição às prostitutas derrancadas, com escala pelas criadas particulares.

Maggie (1986, p. 85) constatou que a perseguição às religiões de matriz africana tinha origem além da crença no feitiço, mas, em conflitos internos nos terreiros relacionados à ênfase dada a prática religiosa ou burocrática, favorecendo a segmentação e as inspeções policiais, engendrando processos judiciais, nos quais participavam os próprios policiais, juízes, enfim, acusadores e acusados, transpondo os conflitos internos dos terreiros para os tribunais. Nesse sentido, a pesquisadora menciona que essa situação demonstrava o local que as religiões afro-brasileiras ocupavam na nação, visto que:

[...] as homologias com o processo de segmentação interno dos terreiros, tanto no caso das alianças recíprocas entre intelectuais e facções quanto com o processo de acusação e regulamentação jurídico, são homologias no sentido de que inscrevem essa lógica em outro domínio: o domínio do Estado. É por isso que digo que o marco zero da repressão são os artigos 156, 157 e 158 do Código. Eles marcam a entrada do Estado nessa crença. com juízes e intelectuais julgando e optando pelas facções em luta.

Apesar da incursão das elites nos terreiros, beneficiando-se das sessões religiosas, continuaram a exercer a religião oficialmente aceita pela sociedade. Portanto, as transformações sociais que propiciariam o desenvolvimento da Umbanda não impediram sua perseguição, uma vez que:

[...] as religiões cristãs – e, no nosso caso, o catolicismo – promoveram ao longo dos séculos um ataque feroz às religiões de possessão. “Pagãos” e “hereges” foram acusações que receberam durante muito tempo, às vezes temperadas por argumentos que destacavam o caráter “primitivo” dos povos que praticavam esses tipos de culto. Tais combates só foram possíveis em razão do lugar privilegiado que a Igreja Católica ocupa na nossa sociedade. Não há, portanto, simples divergências, mas poderes claramente políticos que disputam o direito de impor determinadas crenças e invalidar outras (Birman, 1985, p. 9-10).

Nesse sentido, o etnocentrismo permitiu explicar a transmutação do racismo biológico para o campo cultural e religioso, reproduzindo uma suposta “inferioridade” em função da raça para outras esferas da experiência humana. Desse modo, a população afrodescendente e suas culturas são visualizadas como primitivas, uma vez que, são reduzidas “[...] ao estado de réplicas desigualmente atrasadas da civilização ocidental [...]” (Lévi-Strauss, 1987, p. 340).

O mesmo contraste pôde ser percebido em comparação ao espiritismo kardecista, visto como civilizado, que considerava os cultos aos deuses africanos e indígenas como atrasados, pois, posicionou-se em escala superior diante dessas religiões, dado sua busca por uma religião cientificamente explicável, além do uso da escrita, em comparação à Umbanda, considerada primitiva, de origem africana, baseada inicialmente na oralidade.

Essa atitude racional e científica do kardecismo refletiu-se na valorização da escrita e da leitura no contexto religioso. Os livros (geralmente psicografados pelos médiuns, contendo a doutrina e os ensinamentos morais) tornaram-se veículos importantes para a difusão da religião, principalmente entre a classe média instruída (Silva, 2005, p. 109).

Dessa maneira, somente após a adoção de medidas e estratégias de “desafricanização”, ou seja, adquirindo traços de “civilidade”, a Umbanda poderia vir a concorrer no sistema de crenças, visto que, a Igreja Católica, enquanto instância religiosa legitimada, quando ameaçada por uma concorrência, ou seja, nova empresa de salvação, tentava impedi-la por meio de estratégias que pudessem garantir na estrutura das relações de força religiosas, o seu monopólio, pois, de acordo com Bourdieu (2007a, p. 57, grifo do autor):

Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do *capital religioso* na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social.

Sendo assim, Estado e Igreja Católica compartilhavam de um jogo duplo, visto que, a Constituição de 1891 contribuiu para a reprodução social do racismo no campo religioso, por influência e referência da Igreja Católica como “religião” legitimada (Giumbelli, 2008), acrescido do artigo 157 do Código Penal (Brasil, 1890), em que incriminava “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios [*sic*], usar de talismans [*sic*] e cartomancias para despertar sentimentos de ódio [*sic*] ou amor, inculcar cura de molestias [*sic*] curáveis [*sic*] ou incuráveis [*sic*], enfim [*sic*], para fascinar e subjugar a credulidade publica [*sic*]”.

Embora a República instituisse uma laicização, a legitimação das religiões cristãs

influenciou e impulsionou ações em diversas esferas do Estado (Montero, 2009), como a perseguição policial a religiosos afro-brasileiros e seus artefatos, antes e após a Era Vargas (Montero, 2006; Prandi, 1990), beneficiadas inicialmente pela discrepância legal entre o Código Penal de 1890 e a Constituição de 1891 – que separou a Igreja, mas continuavam por permitir a tradução das práticas religiosas afro-brasileiras como feitiçarias (Giumbelli, 2008).

Diante desse movimento contraditório, acredita-se que a Umbanda se desenvolve, articulando estratégias e mecanismos que pudessem defendê-la das repressões policiais, como detalhado por Negrão (1993, p. 113) ao esclarecer que a padronização dos ritos “e seus prenúncios de institucionalização datam da década de 20, quando kardecistas de classe média, atraídos pelos espíritos de caboclos e pretos-velhos que se incorporavam nos terreiros de macumba do Rio de Janeiro, neles adentraram e assumiram sua liderança”.

Nesse sentido, Simas (2021, p. 93) acrescenta que a consolidação da ditadura do Estado Novo de Getúlio Vargas, a repressão estatal já vivenciada, impulsionaram a realização do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, no ano de 1941, numa tentativa de trazer visibilidade e legitimidade na constituição de um discurso identitário no afastamento de práticas africanas e indígenas, classificadas como fetichistas, em busca do desvencilhamento do primitivo e selvagem para uma religião civilizada.

É sobretudo a partir da Era Vargas, portanto, que podemos entender a construção do discurso identitário que vê a umbanda como uma religião brasileira, em um contexto em que as lideranças do movimento umbandista constroem um processo que, para Renato Ortiz, rompe as fronteiras de um sincretismo espontâneo e promove certo sincretismo refletido. Tal fato é resultante da elaboração de uma costura mediada pelos intelectuais umbandistas entre as manifestações religiosas das culturas ameríndias, a influência da catequese jesuítica, os cultos de matriz africana, e a influência da doutrina kardecista.

O pensamento racional se fez suporte da religião umbandista, no intento de explicar suas origens implicadas a identidade “mestiça” da nação, de uma maneira vantajosa à sua legitimidade.

Como vimos, o período do Estado Novo (1937-45) foi particularmente contra o desenvolvimento dos cultos afro-brasileiros, o que pode ser afirmado pela forte repressão policial. Por outro lado, em decorrência do enaltecimento da cultura popular e dos valores negros, patrocinados pelas elites intelectuais e artísticas (comprometidas com a definição de nossa identidade nacional), muitas brechas se abriram para a continuidade das práticas religiosas afro-brasileiras.

A umbanda desse período, ao minimizar as influências africanas em suas práticas e sendo liderada por setores médios da população, organizou-se tendo como ponto de apoio essas idéias. Ao mesmo tempo que “embranquecia” os valores religiosos da macumba, considerados atrasados ou primitivos (e alvos de perseguição policial), “empretecia” os valores do kardecismo, considerados



europeus por demais, distantes de nossa realidade (cf. Ortiz, 1978). Ao identificar-se com os cultos afro, os umbandistas (a maioria de classe média) propunham uma religião brasileira, nascida aqui. Essa religião refletia os anseios de reconhecimento dos segmentos marginalizados (negros, índios, prostitutas, estivadores - pobres em geral) e as possibilidades de acomodação desses anseios numa sociedade urbana e industrial, marcada por divisões (de classe, trabalho, sexual, etc.), discriminações e desigualdades, e onde os valores da cultura dominante branca continuavam a ser os mais influentes (Silva, 2005, p. 113-114).

Através da aglutinação de um nacionalismo religioso por meio da triangulação das categorias nacionais que influenciaram a religião – o negro, o indígena e o branco, foi gestada a legitimação da Umbanda, na qual se pode entender analogicamente pela fábula das três raças<sup>11</sup>, possibilitando a disseminação de uma mestiçagem religiosa que culminaria na autêntica religião brasileira, pois, conforme descreve Silva (2005, p. 106), passam a “[...] professar e defender publicamente essa ‘mistura’, com o objetivo de torná-la legitimamente aceita, com o *status* de uma nova religião”.

Birman (1985, p. 93-94) complementa esse quadro ao descrever que:

Em tal movimento predominava a intenção de fazer da umbanda cristã a única verdadeira e legítima, excluindo os terreiros e centros mais africanizados. As tentativas de “codificação” da umbanda, no sentido de homogeneizá-la, partem geralmente de setores mais intelectualizados. São os intelectuais da religião que buscam não só a codificação mas também o estabelecimento de um centro decisório único, que subordine os terreiros, e do qual emanem os princípios doutrinários. Mas, por mais que a variação na umbanda nesse caso seja vista como um “defeito” da religião – que ainda não teria conseguido estabelecer para todos um único critério de verdade em matéria de ritual, de moralidade, de doutrina – esses umbandistas têm, ao longo do tempo, aprendido a conviver com as diferenças. Se não é e nunca foi possível eliminá-las, o jeito é conviver com elas.

Por sua vez, Brown (1985, p. 12), descreve que esse processo foi assegurado por indivíduos que viam na eficácia dos rituais da “macumba” em comparação com outras religiões como o kardecismo, a oportunidade de traduzirem seus valores, ideais sociopolíticos e acima de tudo, interesses de classe numa sociedade em plena transformação, através da:

Ênfase fortemente moral nas formas benevolentes de caridade, e na missão da Umbanda de resgatar as classes subalternas das formas exploradoras e nocivas da feitiçaria (Quimbanda). Esse dado – juntamente com o esforço para desafricanizar e branquear as tradições afro-brasileiras e com um forte movimento para organizar e burocratizar as formas de crença e prática – refletia os valores, o racismo e as preocupações sociais e políticas da classe média. Refiro-me a esta forma de Umbanda como Umbanda Pura, termo frequentemente empregado pelos seus praticantes. Essa mistura particular de kardecismo e tradições afro-brasileiras representava, portanto, uma

<sup>11</sup> Ver: DAMATTA, Roberto. Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira. In: **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981, p. 58-86.

articulação consciente de diferentes religiões e setores sociais da população, na qual os kardecistas abandonaram as práticas associadas com sua posição de classe média para criar uma religião que celebrava os componentes oprimidos, não-europeus, da sociedade brasileira. A adoção, por parte dos kardecistas, de símbolos religiosos das classes subalternas, sugere um importante paradoxo das relações de classe no Brasil nesse período, ou seja, em termos espirituais, a classe média não se via suficientemente poderosa para solucionar seus próprios problemas, e volta-se para a maior vitalidade as religiões dos pobres e, conseqüentemente, para a vitalidade das massas. Ao mesmo tempo, a confluência na Umbanda, dos símbolos católicos (ibéricos), africanos e dos indígenas brasileiros também trouxe importantes ingredientes para uma identidade cultural nacional brasileira.

A contradição, como mencionado acima, é visualizada como uma característica da Umbanda, que visava equilibrar o primitivo e o civilizado de modo conveniente ao seu desenvolvimento e legitimação, na emergência de uma religião constituída, de acordo com Birman (1985), por três domínios básicos: a natureza; o mundo civilizado – nos limites doméstico e familiar; e o mundo marginal – dos espaços urbanos e periféricos, representados por:

- Caboclos (natureza) – idealizados como selvagens, orgulhosos, independentes do homem branco;
- Pretos velhos; crianças (mundo civilizado) – concebidos como seres domesticados, humildes escravos, crianças irreverentes, dependentes do homem branco;
- Exus (mundo marginal) – imaginados como desobedientes e marginais, avessos à ordem.

A pesquisadora aponta que todos os personagens representam a subalternidade, visto que, os caboclos não tiveram acesso a civilização, enquanto os pretos-velhos são oriundos de uma “civilização atrasada”, ao passo que as crianças não evoluíram, pois, ainda não amadureceram e os Exus são moralmente condenáveis. Essa subalternidade é engendrada em comparação ao referencial evolutivo do homem branco e sua cultura ocidental dominante.

A imagem do homem branco é colocada como ponto de chegada de um processo evolutivo por que passa toda a humanidade. Essa teoria evolucionista, evidentemente, não é privilégio do umbandista. Está presente de diversas maneiras, em nosso senso comum, além de ter sido por um bom tempo o pensamento dominante da ciência.

A umbanda está cheia de referências desse gênero – pessoas consideradas “ignorantes” são vistas como “pouco evoluídas”, ideias “mais elevadas” não cabem na mente de espíritos “atrasados” que, por sua vez, estão mais próximos de instintos “primitivos” e apegos materiais.

Há nessa concepção algo de aparentemente paradoxal. As entidades mais valorizadas na umbanda são pensadas pelos próprios umbandistas como seres inferiores e subalternos ao homem branco. Só podemos supor, então, que a subalternidade tem um valor positivo para a religião.

E é exatamente isso que acontece. Podemos dizer que o poder religioso da

umbanda decorre disso, de uma inversão simbólica em que os estruturalmente inferiores na sociedade são detentores de um poder mágico particular, advindo da própria condição que possuem.

O grande trunfo da umbanda é esse – inverte os valores da hierarquia que ordena os espíritos, e esse “menos” em vários aspectos passam a “mais” em outros. O homem branco, imagem ideal colocada no topo da ordem evolutiva, não tem os poderes que possuem seus subalternos. Esses grupos estruturalmente inferiores ganham por meio da inversão simbólica um poder mágico inigualável. [...].

Ao mesmo tempo que a umbanda acata os valores sociais dominantes em que determinados grupos sociais são vistos como “inferiores” e “primitivos”, ela retira desse estigma a sua força (Birman, 1985, p. 45-47).

Prandi (2004, p. 224b) sintetiza o fenômeno ao mencionar que a gestação da Umbanda ocorreu em um processo de “[...] constituição das religiões dos deuses africanos no Brasil, o culto aos orixás primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro, forjando-se o sincretismo; depois apagou elementos negros para ser universal e se inserir na sociedade geral [...]”, ocorrendo, portanto, uma adição de elementos “aceitáveis”, subtraindo àqueles considerados bárbaros ou primitivos e, explicando cientificamente pelo discurso racional kardecista, os elementos imprescindíveis à religião.

Para compreendermos a relação Umbanda/Ciência, é necessário retornar às fontes do espiritismo kardecista, pois esta religião, influenciada pelo racionalismo francês, já havia estabelecido, desde meados do século passado, uma associação particular entre estas duas instâncias. Na realidade para Kardec o espiritismo não é simplesmente uma religião; ele revela, além da existência de Deus, as leis que regem o mundo dos espíritos, relacionando-o com o universo dos homens. Existe na religião um duplo aspecto: “ela é revelação divina e revelação científica”. O espiritismo trabalha, segundo o autor, com os métodos da ciência positiva; ele observa os fatos, “os compara, os analisa, e, partindo do efeito à causa, chega às leis que os regem; em seguida ele deduz as consequências e procura as explicações úteis”. Entre ciência e religião existe portanto complementaridade, possibilitando o espiritismo a exploração e a explicação dos fenômenos para os quais as leis da matéria não se aplicam. A relação entre campo religioso e campo científico é dialética, e Kardec pensa que sem ciência o espiritismo não existiria, pois, lhe faltaria apoio e controle. O método científico confere desta forma a cientificidade à religião, separando-a nitidamente da magia e feitiçaria, onde também se dá a invocação dos espíritos. Como afirma enfaticamente Kardec: “a distancia que separa o espiritismo da magia e da feitiçaria é maior do que aquela que existe entre astronomia e astrologia, a química e a alquimia”. Entre religião e superstição se insere, numa terminologia de Bachelard, um corte epistemológico.

Derivando em parte do kardecismo, a Umbanda vai conservar e modificar a relação ciência-religião. Mais modesta do que o espiritismo, que concebe a religião como possibilidade de realização da ciência, a Umbanda, ao contrário, utiliza a ciência como fundamento de seu mundo religioso. A ciência, tal qual é compreendida pelos umbandistas, transforma-se em argumento de legitimação do sagrado; o discurso religioso aparece desta forma sobrecarregado de uma vontade pseudocientífica procurando justificar de qualquer maneira os rituais mágico-religiosos (Ortiz 1999, p. 168-169).

A relação empreendida pelo espiritismo kardecista com o campo científico, possibilitou que a Umbanda lograsse legitimação por meio de seus rituais religiosos, refletidos nessa religião, acolhida pela classe média brasileira, numa adequação entre os valores culturais e religiosos da civilização e da barbárie (cultos africanos), pois, de acordo com Silva (2005, p. 112):

A umbanda constituiu-se, portanto, como uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares já existentes. Por um lado, preservou a concepção kardecista do carma, da evolução espiritual e da comunicação com os espíritos e, por outro, mostrou-se aberta às formas populares de culto africano. Contudo, não sem antes purificá-las, retirando os elementos considerados muito bárbaros e por isso estigmatizados: o sacrifício de animais, as danças frenéticas, as bebidas alcoólicas, o fumo e a pólvora. Ou, então, quando se fazia necessário o uso desses elementos, explicando-os "cientificamente", segundo o discurso racional do kardecismo.

No caso da bebida alcoólica, seu uso era justificado argumentando-se que essa tinha uma ação e "vibração anestésica e fluídica" devido à sua evaporação, o que propiciava as descargas (limpezas) das pessoas ou objetos impregnados de fluidos pesados ou negativos. No caso da fumaça do fumo ou dos incensos, explicava-se que, sendo esta um gás, poderia destruir um fluido mau ou nocivo presente num ambiente, substituindo-o por outro fluido, bom e favorável. A explosão da pólvora, por sua vez, ao propiciar a deslocção de ar, atingia os espíritos perturbadores, que então se afastavam [...].

A busca por explicações racionalistas visando a legitimação da Umbanda utilizou amplamente do discurso científico, desbravando o campo da Física, Psicanálise, entre outras áreas, utilizando termos amplos como “fluido”, que pode designar qualquer substância que, não apresente resistência, cedendo às mudanças, “uma vez que a prática religiosa é penetrada pela razão ‘científica’, esta ‘teoria fluídica’ pode ser aplicada aos mais diversos setores” (Ortiz, 1999, p. 170).

O autor expõe dessa maneira, que não há fronteiras para a razão científica, uma vez que:

O discurso científico-religioso se articula portanto em dois níveis: por um lado o êxito das ciências, seus princípios e explicações são assimilados ao pensamento religioso, por outro, uma utilização exagerada do vocabulário científico. Estes dois momentos são complementares e inseparáveis; é impossível falar de ciência sem utilizar uma terminologia científica. São essas palavras-fetiches que desempenham o papel cientificador do discurso umbandista. Basta estabelecer uma rápida lista de alguns termos encontrados ao acaso ao longo de nossas leituras: elétron, radiação, aparelhos, fluido, magnetismo, carga elétrica, vibração, cromossomia, inconsciente, para perceber que a palavra possui uma virtude mágica. Ela é palavra-ciência, carregando em seu bojo a ciência com todos os seus atributos. Um discurso torna-se científico na medida em que ele se exprime através destas palavras-instrumentos portadoras de magia científica.

A ciência funciona portanto como fator de legitimação da religião; o resultado é que a Umbanda pode, desta forma, demarcar seu campo de atuação, distinguindo-se nitidamente das práticas afro-brasileiras. Na medida em que a religião umbandista integra a linguagem científica, ela se separa das

superstições que constituem os cultos do candomblé. A relação Umbanda-ciência coloca um problema já bastante discutido na sociologia da religião, o da contradição entre crença e secularização. [...] A Umbanda fornece um exemplo interessante onde a crença, ao invés de desaparecer, ao contrário, é ironicamente reforçada, agindo o objetivo legítimo (a ciência) como força legitimadora de uma nova religião (Ortiz, 1999, p. 172-173).

Ortiz (1999, p. 33-34, grifo do autor) acrescenta que esse movimento de transformação da Umbanda está profundamente relacionado às mudanças sociais da época, favorecendo rupturas e reinterpretações que culminaram em processos de embranquecimento das religiões africanas e empretecimento das religiões “brancas” como o catolicismo e kardecismo:

A síntese umbandista pôde assim conservar parte das tradições afro-brasileiras; mas para estas perdurarem, foi necessário reinterpretá-las, normalizá-las, codificá-las. Foi este o trabalho dos intelectuais umbandistas: canalizar uma situação de fato para constituir uma nova religião. [...] Não estamos, pois, mais em presença de um culto afro-brasileiro, mas diante de uma religião brasileira que traz em sua veias o sangue negro do escravo que se tornou proletário.

[...] Para compreendermos o nascimento da religião umbandista, nós a analisaremos no quadro dinâmico de um duplo movimento: primeiro, o embranquecimento das tradições afro-brasileiras; segundo o empretecimento de certas práticas espíritas e kardecistas. Empregamos o termo *embranquecimento* no mesmo sentido utilizado por Roger Bastide – para subir individualmente na estrutura social, o negro não tem alternativa, ele precisa aceitar os valores impostos pelo mundo branco; ele vai pois recusar tudo aquilo que tem uma forte conotação negra, isto é, afro-brasileira. [...] o que devemos assinalar, por enquanto, é que a ação de embranquecer está associada a uma “vontade de embranquecer”. Pode-se dizer que existe um desejo de embranquecimento que corresponde a um “complexo de inferioridade” do negro diante do branco. Este complexo não é, entretanto, segundo Bastide, de natureza libidinosa, mas social; ele decorre da posição inferior do negro no sistema escravocrata brasileiro. Por outro lado, o que queremos indicar com o termo *empretecimento* é somente o movimento de uma camada social branca, em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras; trata-se de uma aceitação do fato social negro, e não de uma valorização das tradições negras. Devemos portanto distinguir entre o empretecimento e um possível movimento de enegrecimento da cultura branca. Para nós, o preto se opõe ao negro na medida em que o primeiro se refere à superfície, à cor negra, enquanto o segundo diz respeito à essência negra, ou seja, ao que o africano traz de característico de uma África pré-colonial. [...] O que tentaremos mostrar é que sempre existe a valorização do preto (e não do negro), ela se processa segundo a pertinência de uma cultura branca. Os elementos genuinamente africanos, ou melhor, afro-brasileiros, são rejeitados por esta camada de intelectuais, que são justamente os criadores da religião Umbanda. A cor preta é, desta forma, reinterpretada de acordo com os cânones de uma sociedade onde a ideologia branca é dominante.

Presume-se, dessa maneira, que, assim como a formação do Brasil não ocorreu de uma triangulação harmoniosa entre as raças, visto que, negros e indígenas foram incorporados arbitrariamente à composição social concebida pelo colonizador, processo similar se deu na

constituição da Umbanda, pois, não se efetuou de uma fusão proporcional, mas por uma adequação da emergência negra na salvaguarda de sua cultura religiosa junto aos anseios dos “intelectuais fundadores” que utilizaram de cálculo e seletividade para a expressão da Umbanda.

O que nos leva, nesse jôgo [sic] de representações mitológicas, de confusão de etimologias, a discernir, unindo-se e contrariando-se as duas ideologias do negro que deseja se valorizar à medida em que melhora a sua situação na escala social, e do branco, que conserva nas profundezas do seu consciente, mesmo quando adepto de *Umbanda*, o preconceito de côr [sic]. O sagrado sempre permanece o lugar de encontro dos interesses [sic] humanos, das atitudes de classe e o reflexo das estruturas urbanas (Bastide, 1971, p. 443, grifo do autor).

Percebeu-se, dessa maneira, que as transformações socioeconômicas vivenciadas pela população, seja negra ou branca, refletiram diretamente na racionalização e moralização religiosa umbandista, uma vez que, as mudanças afetaram não somente a vida material, mas espiritual desses coletivos, que tiveram que se adequar para sobreviver às novas dinâmicas sociais. A busca por legitimação social tornou-se o combustível para o desenvolvimento da Umbanda, compreendendo a adoção de medidas com a intenção de viabilizar uma aceitação social, como a inserção da escrita para a normatização e reprodução da cultura religiosa, viria a desempenhar um papel progressista que a Umbanda buscava para se firmar, pois, conforme salienta Certeau (1998, p. 224):

A origem não é mais aquilo que se narra, mas a atividade multiforme e murmurante de produtos do texto e de produzir a sociedade como texto. O “progresso” é de tipo escriturístico. De modos os mais diversos, define-se portanto pela oralidade (ou como oralidade) aquilo de que uma prática “legítima” - científica, política, escolar etc. - deve distinguir-se. “Oral” é aquilo que não contribui para o progresso; e reciprocamente, “escriturístico” aquilo que se aparta do mundo mágico das vozes e da tradição. Com tal separação se esboça uma fronteira (e uma frente) da cultura ocidental.

Desse modo, torna-se concebível uma analogia entre primitivo/civilizado e oralidade/escrita, pois, sendo a oralidade o principal meio de transmissão de conhecimentos das tradições e religiões de matriz africana, percebe-se uma classificação inferior quanto aos conhecimentos transmitidos pelas religiões afro-brasileiras através da oralidade – instintiva e arcaica, em comparação aos conhecimentos de religiões ocidentalizadas, escriturísticas, logo “civilizadas”.

Nesse sentido, faz-se necessário refletir a importância da oralidade presente no cotidiano dos saberes umbandistas dado a realidade educacional brasileira, pois, como mencionado anteriormente, o Censo Demográfico 2022 evidenciou que a maior parcela da população brasileira é formada por pessoas pretas e pardas (IBGE, 2023), ao passo que, estas pessoas

representam também, o grupo com o maior percentual de analfabetismo:

Em 2022, a vantagem no percentual de alfabetizados da população de cor ou raça branca e de cor ou raça amarela em relação às populações preta, parda e indígena foi observada para todos os grupos etários analisados. Nesse sentido, nos três primeiros grupos etários, isto é, para as pessoas com até 34 anos de idade, a taxa de analfabetismo entre brancos e entre amarelos era menor do que 2%. A taxa de analfabetismo de brancos e amarelos só superou 2% a partir do grupo de 35 anos a 44 anos (2,2% para brancos) e ficou acima de 5% nos grupos etários de 55 anos em diante, atingindo o valor máximo de 12,1% para brancos e 4,0% para amarelos no grupo com 65 anos ou mais de idade. Em contraste, entre as populações de cor ou raça preta ou de cor ou raça parda, embora a taxa de analfabetismo tenha sido inferior a 2% para os grupos etários com até 24 anos de idade, ela atingiu valores acima de 2% já na faixa etária seguinte (de 25 a 34 anos de idade, com 2,4% tanto para a população preta quanto a população parda), ficando acima de 5% a partir do grupo etário de 35 a 40 anos e sobe rapidamente nas faixas posteriores, até atingir 33,0% para pretos e 29,0% para pardos no grupo de 65 anos ou mais de idade (IBGE, 2024a, p. 33).

Considerando que os últimos dados disponíveis sobre religião, recolhidos pelo Censo em 2010, revelaram que entre os umbandistas e candomblecistas, os pretos somavam 21,1% e os pardos somavam 30,8%, resultado no qual o órgão pressupõe relações com as origens da introdução destas religiões no Brasil (IBGE, 2012), compreende-se a importância da oralidade para a transmissão de conhecimentos da cosmovisão religiosa afro-brasileira, uma vez que, “nem sempre é conveniente registrar todas as memórias, quanto mais a partir de uma mesma lógica de ordenação” (García Gutiérrez, 2009, p. 87, tradução nossa).

Embora as religiões de matriz africana sejam demarcadas pela prática de segredos guardados acerca de conhecimentos ancestrais a serem revelados parcialmente somente aos seus iniciados, o movimento em busca de legitimação, fez com que a Umbanda introduzisse e fomentasse uma transmissão de saberes por meio da escrita, incorporando termos do campo filosófico, filológico, histórico, entre outras, na tentativa de representar uma erudição, configurando, segundo Ortiz (1999) um discurso cultivado.

A Umbanda, no anseio de legitimação condena o analfabetismo e a ignorância – impeditivos de integração ao mundo moderno, promovendo a educação – que é também imperativa à evolução espiritual. Desse modo, a religião incentivava a leitura e o aprendizado, a escrita é valorizada, e há uma insistência por parte de seus dirigentes para essa transmissão cultural, que viria a favorecer o processo de codificação umbandista. No entanto, assim como o hábito de leitura é variável, de acordo com as classes sociais, sua difusão dependia da adesão de terreiros mais ocidentalizados, pois, ainda segundo o pesquisador, as classes pobres tendiam a declinar dessa postura devido a provação educacional e, simultaneamente preferiam receber conhecimentos ditados pelas próprias entidades.

Ao conceber que para as religiões afro-brasileiras, a oralidade, mais evidente no Candomblé, é a ferramenta de disseminação das tradições, ritos e cultura intrínsecos à visão de mundo dessas comunidades religiosas, colaborando nas experiências compartilhadas para a geração e transmissão do axé, enquanto energia vital ou força espiritual que reside em todas as formas de vida (Silva, 2005) e ao imputar a escriturística, como um elemento de civilidade a ser valorizado, a Umbanda interferiu nas dinâmicas do axé, contudo, emergindo uma relação sagrada entre sua adesão e a evolução espiritual, reduzindo a resistência acerca das fontes escriturísticas de saber, pois, conforme complementou Ortiz (1999, p. 178-179, grifo do autor):

A Umbanda rompe com este modo de conceber o mundo, transformando-se a participação religiosa em aquisição de saber. Se o candomblé se caracteriza pela ausência de escritos teológicos, forma de conhecimento que se põe à transmissão da força mística, na Umbanda este tipo de literatura passa a ocupar um lugar de destaque. [...]. Paralelamente ao saber cotidiano do médium, um novo tipo de saber, que se fundamenta na palavra escrita, se instaura. A “palavra aspirada”, “o hálito que dá vida à matéria inerte”, a força sagrada que se transmite aos objetos pela realização do ato mágico, são aprisionados *na* e pela escrita. [...]. Esta nova forma de concepção das relações humanas tem consequências de grande importância; enquanto a Umbanda tende à universalização, o candomblé se conforma com a sua posição de culto sectário. A possessão umbandista deixa de ser a condição necessária para o recrutamento de novos adeptos, acentuando-se agora a conversão aos dogmas religiosos. A possessão não é porém renegada, ela continua um dos pilares do culto; simplesmente passa a ser concebida dentro de uma nova perspectiva; é por isso que os umbandistas insistem na educação moral e intelectual dos fiéis. Entretanto seria um erro considerar o livro exclusivamente como forma de comunicação do saber, ele traz consigo a marca do homem cultivado, da intelectualidade; ele é o centro nodal do discurso erudito. Os significados culturais que não existiam na tradição oral são agora veiculados *pelo* e no livro; o pai-de-santo não é um simples sacerdote, ele se transforma em escritor. O livro implanta assim uma nova forma de dominação: a racional; o saber africano é desta forma assimilado ao não-saber, e se presta à interpretação pelo conhecimento erudito que se exprime através da escrita.

Sendo assim, “esses intelectuais umbandistas vão opor o livro à oralidade, que caracterizava a tradição africana e, particularmente, sua ressignificação entre nós através do candomblé” (Isaia, 2012, p. 73). A escrita, enquanto mecanismo capaz de criar uma exegese umbandista possibilitaria o registro de seus ritos e códigos, a serem reproduzidos em larga escala – fomentando uma identidade religiosa, além de ocasionar a institucionalização e consequente reconhecimento social, oportunizando a disseminação de uma percepção de mundo umbandista, contribuindo concomitantemente para a instauração de um poder simbólico, visto que:

As diferentes estratégias, mais ou menos ritualizadas, da luta simbólica de todos os dias, assim como os grandes rituais coletivos de nomeação ou, melhor ainda, os enfrentamentos de visões e de previsões da luta propriamente política, encerram uma certa pretensão à autoridade simbólica enquanto poder



socialmente reconhecido de impor uma certa visão do mundo social, ou seja, das divisões do mundo social. Em meio à luta para a imposição da visão legítima, na qual a própria ciência se encontra inevitavelmente engajada, os agentes detêm um poder proporcional a seu capital simbólico, ou seja, ao reconhecimento que recebem de um grupo [...] (Bourdieu, 2008, p. 82).

Desse modo, a inserção da moralização e codificação litúrgica nos moldes da religião hegemônica, será implementada como uma estratégia para expor erudição e, portanto, estruturação dogmática, com a intenção de se fazer representar como uma religião “civilizada”, favorecendo o resguardo das investidas e repressões estatais, pois:

Com a Revolução de 30 e especialmente com o advento do Estado Novo, que se pretendia moderno e que, em nome da modernidade, perseguia os “arcaísmos”, a repressão contra estas práticas mágicas e cultos sincréticos não só recrudescer mas tornou-se particularmente dirigida contra os cultos de origem negra: nas portarias dos órgãos públicos responsáveis pela moralidade e segurança públicas, as “macumbas” e os “candomblés” são nominalmente citados como alvos das proibições, ao lado das genéricas práticas de “feitiçarias, necromancia, quiromancia e congêneres”. Dá-se início a um intenso combate contra eles, com a apreensão de objetos rituais e prisão de pais e filhos-de-santo e a instalação de inquéritos e processos em que foram enquadrados como réus (Negrão, 1996, p. 78).

Tal quadro permitiu vislumbrar a importância da incorporação de elementos legitimadores, a fim de atenuar ou extinguir perseguições religiosas. Contudo, percebeu-se a complexidade política que impedia a proteção dos terreiros, dado a inconstância e lutas simbólicas travadas no meio legislativo, que pode ser observada, por exemplo, na Constituição de 1934, que embora visasse um regime democrático prezando pela liberdade e justiça à população, e oficialmente vedava à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios “ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto, ou igreja sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo” dava abertura para que a Igreja exercesse certa interferência, pois, segundo Silva (2005, p. 102-104), “a Constituição de 1934, por influência da Igreja, foi promulgada em nome de Deus [...]”, estimulando os ataques às religiões afro-brasileiras.

Há simultaneamente, uma dificuldade na defesa dos terreiros, ocasionada pela dispersão religiosa vivenciada pela Umbanda. Inúmeros terreiros sem vínculos e cada um funcionando de modo específico, acarretava certa fragilidade, pois, de acordo com Prandi (2004b, p. 230), “grande parte da fraqueza das religiões afro-brasileiras advém de sua própria constituição como reunião não organizada e dispersa de grupos pequenos e quase domésticos, que são os terreiros”. Tal visão pode ser complementada por Birman (1985, p. 25-26) ao relatar, que:

No plano da organização social, a religião umbandista pode ser considerada um agregado de pequenas unidades que não formam um conjunto unitário.

Não há, como na Igreja Católica, um centro bem estabelecido que hierarquiza e vincula todos os agentes. Aqui, ao contrário, o que domina é a dispersão. Cada pai-de-santo é senhor no seu terreiro, não havendo nenhuma autoridade superior por ele reconhecida. Há portanto, uma multiplicidade de terreiros autônomos, embora sejam unidos na mesma crença, havendo também um esforço permanente por parte dos líderes umbandistas no sentido de promover uma unidade tanto doutrinária quanto na organização.

Nesse sentido, Brown (1985, p. 16), relata que a repressão impulsionou a organização da religião umbandista, visando sua proteção.

Foi em 1939, no apogeu do Estado Novo que Zélio de Moraes e outros líderes dos principais centros umbandistas fundaram a primeira federação de Umbanda, a União Espiríta da Umbanda do Brasil (UEUB), com o objetivo expresso de oferecer proteção contra a ação policial a todos os centros de Umbanda e a ela filiados. Embora esta federação tivesse uma eficácia bastante limitada para se contrapor às perseguições contra os centros que a integravam, em pouquíssimo tempo se tornou uma importante base para organizar outras atividades. Foram os líderes da UEUB que organizaram e patrocinaram o primeiro Congresso de Umbanda em 1941. Seus intensos esforços para dissociar a Umbanda da sua imagem afro-brasileira podem perfeitamente ter sido influenciados pelo desejo de escapar às perseguições às quais os grupos religiosos afro-brasileiros estavam sujeitos.

Desse modo, com as federações aplicou-se na Umbanda, um quadro burocrático melhor definido, inspirado em associações civis para o estabelecimento de uma organização sócio-religiosa (Silva, 2005). Por meio dessas, implementou-se, de acordo com Birman (1985, p. 105) uma “estratégia que deu à umbanda não só uma linguagem comum, mas também propiciou aos umbandistas uma maior visibilidade social – os cultos afro-brasileiros adquiriram um caráter mais público, tornando-se mais respeitáveis aos olhos da sociedade abrangente”. Sendo assim, as federações eram criadas por lideranças umbandistas, que compartilhavam da mesma perspectiva progressista e civilizatória da religião, retratados por Isaia (2015, p. 127), como àqueles “[...] que exerciam e exercem um poder incontestável na gerência de bens simbólicos como publicações, federações religiosas e lugares de culto, essa narrativa desenvolvia o objetivo vislumbrado por Bourdieu de marcar a realidade com seu sinete”.

O processo conducente à constituição de instâncias especificamente organizadas com vistas à produção, à reprodução e à difusão dos bens religiosos, bem como a evolução (relativamente autônoma no que respeita às condições econômicas) do sistema destas instâncias no sentido de uma estrutura mais diferenciada e mais complexa, ou seja, em direção a um campo religioso relativamente autônomo, se fazem acompanhar por um processo de *sistematização e de moralização das práticas e das representações religiosas* que vai do mito como (quase) sistema objetivamente sistemático à ideologia religiosa como (quase) sistema expressamente sistematizado [...] (Bourdieu, 2007a, p. 37, grifo do autor).

Embora tenham ocorrido vários avanços com a fundação das federações, a religião ainda

mantinha uma dinâmica dispersa (Birman, 1985), contudo, sua presença aumentava na sociedade. Com o fim da era Vargas em 1945, e a chegada de um governo constitucional, a Umbanda pôde ser praticada livremente, no entanto, mesmo adquirindo uma pequena parcela de reconhecimento no campo religioso brasileiro, ainda assim, os terreiros precisavam se registrar para exercer suas atividades legalmente, pois, de acordo (Brown, 1985, p. 21) “embora os centros de Umbanda não fossem mais alvo de uma perseguição sistemática, ainda lhes era exigido o registro (até 1964 na polícia, e depois disso, no cartório, como pessoa jurídica) e continuavam a ser vítimas de extorsão por parte de policiais”.

As federações umbandistas, que tinham como objetivo organizacional – a unificação dos terreiros e como meta política – o enfrentamento à repressão, continuaram a surgir na década de 50, porém, não conseguiram evitar que a Umbanda sofresse com oscilações que descentralizassem sua visibilidade. Birman (1985) expõe que na década de 60 o Estado reconheceu a influência da religião e a incluiu no censo demográfico, ao passo que, é eleito nessa época um deputado com apoio de votos umbandistas.

Tais circunstâncias evidenciam a influência que a Umbanda alcançou na sociedade brasileira, em busca de sua legitimidade. Birman (1985, p. 99) observa o jogo duplo que os umbandistas precisaram manter para desenvolverem a religião em meio às transformações sóciopolíticas no país, na tentativa de retirá-la de uma posição estigmatizada, visto que, “o surgimento das federações se deu no quadro de um Estado autoritário que lhes colocou, desde o início, um dilema que pode ser resumido em duas formas distintas de atuação política: clientelismo e dependência do Estado; ou autonomia e organização dos terreiros”.

As federações, que funcionavam mais como difusoras e reprodutoras de doutrinas, mas, mediavam burocraticamente as necessidades dos seus filiados e as instituições estatais qualificadas para supri-las, e, por isso, não se esforçavam para uma unificação, ou seja, para a edificação de um órgão hierarquicamente superior, pois minariam seus lucros, fomentando dessa forma, a dispersão religiosa.

Esse jogo dúbio pôde ser contemplado, inclusive, no decorrer da década de 60 e durante a ditadura militar, pois, conforme descreve Silva (2005, p. 116):

Foi na década de 60 que a umbanda, já com amplas bases e aproveitando-se de suas alianças políticas, pôde ampliar sua organização e legitimação perante a sociedade. Embora não tivesse uma posição política muito clara, a umbanda soube, por exemplo, aproveitar a seu favor o clientelismo eleitoral e posteriormente, em 1964, o antagonismo do regime militar contra os setores radicais da Igreja católica (principal adversária da umbanda) simpatizantes dos movimentos esquerdistas de oposição ao governo.

Nesse sentido, ao considerar a estreita relação entre a Igreja e o Estado no panorama

sócio-histórico brasileiro, percebe-se a sua influência e poder, visto que, exercia parcialmente, funções que uniam mecanismos disciplinares do corpo e mecanismos regulamentadores da população (Foucault, 1999), que garantiam controle social. Contudo, as relações mudam de acordo com os interesses, visto que:

A relação de homologia que se estabelece entre a posição da Igreja na estrutura do campo religioso e a posição das frações dominantes das classes dominantes no campo do poder e na estrutura das relações de classe, fazendo com que a Igreja contribua para a conservação da ordem política ao contribuir para a conservação da ordem religiosa, não elimina as tensões e os conflitos entre poder político e poder religioso. A despeito da complementariedade parcial de suas funções na divisão do trabalho de dominação, tais poderes podem entrar em competição, tendo encontrado, no curso da história (ao preço de compromissos tácitos ou de concordatas explícitas, fundados em todos os casos na troca da força temporal pela autoridade espiritual), diferentes tipos de equilíbrio entre os dois pólos constituídos pela hierocracia ou governo temporal dos sacerdotes e pelo César-papismo ou subordinação total do poder sacerdotal ao poder secular (Bourdieu, 2007a, p. 72).

Brown (1985, p. 36), por sua vez, explica tais contendas entre Igreja e Estado, como uma oportunidade estratégica pelos umbandistas visando à legitimação da religião, que se revelou através da união entre religiosos e políticos – que ambicionavam seus votos, atuando em prol do nacionalismo e da liberdade religiosa, o fortalecimento dos laços com militares, impulsionando-os a ocuparem lideranças umbandistas – auxiliaria tanto na proteção quanto na melhoria da imagem, e, finalmente, os próprios ataques da Igreja Católica – que estimularam uma fase de unificação e mobilização política.

O tácito apoio da ditadura à Umbanda foi também, provavelmente, em parte dirigido contra a Igreja Católica. Durante os anos 1950 e o início dos anos 1960, muitos líderes da Igreja brasileira deslocaram-se para a esquerda, fazendo oposição ao regime militar. Portanto, a aberta tolerância e o apoio do governo à Umbanda, tradicional arquinimiga da Igreja, representaram um meio de expressar a oposição à Igreja. Diferentemente de se ter a Igreja Católica aliada ao Estado contra a Umbanda, como ocorreu sob Vargas, o Estado via a Umbanda como um aliado contra os católicos radicais. Mais uma vez, as atividades da Igreja parecem ter criado benefícios involuntários para a Umbanda. O apoio do regime à Umbanda realça tanto o sucesso da Umbanda em criar uma posição pública de não-alinhamento político quanto o conservadorismo político basilar subjacente a esta posição. O fato de a Umbanda ter conseguido contar com igual apoio de políticos radicais, durante o início da década de 1960, e de chefes militares no pós-1964 testemunha a flexibilidade política que um grupo de interesse religioso, politicamente não alinhado, pode alcançar.

No decorrer dos anos, percebeu-se uma mudança quanto à evidência adquirida pela Umbanda no Rio de Janeiro, ganhando certa visibilidade em programas de rádio, jornais e publicações, que auxiliaram de alguma maneira a compartilhar de forma sincrética das festividades e feriados católicos (Silva, 2005), ocasionando mesmo de forma diminuta uma

naturalização da religião no espaço público, conforme relaciona Brown (1985, p. 36-37):

Analisando o desenvolvimento da Umbanda depois de 1970 e como ela se apresenta no Brasil de hoje, pode-se perceber os enormes ganhos alcançados em sua legitimidade social durante um período de 40 anos e, ao mesmo tempo, o estigma social que continua a ser relacionado a ela. De uma maneira análoga às mudanças de *status* associadas com grupos minoritários em geral, os líderes de Umbanda venceram muitas batalhas contra a discriminação legal, mas não foram bem-sucedidos em apagar o preconceito social existente contra ela. Isto pode ser visto na natureza limitada de suas mudanças quanto a *status*, como elas foram incompletas, e nas contradições que ainda cercam a imagem pública da Umbanda.

Contudo, tais ganhos e a consequente visibilidade não se traduziram em uma legitimidade plena e incontestável, visto que, há uma tensão entre os aspectos culturais e sociais que persistem em emergir com o racismo, promovendo uma folclorização da religião, e, com isso, constantes ataques pela oposição religiosa, agora ocupada por evangélicos.

O século XXI demarcado pelos avanços tecnológicos e a plenitude das redes digitais, é ainda atravessado por bárbaras violências físicas e simbólicas (Brasil, 2019)<sup>12</sup> cometidas contra os adeptos das religiões afro-brasileiras.

Salienta-se que entre essas formas de violência, integra o racismo algorítmico (Silva, 2022), espécie de atualização do racismo estrutural, desenvolvido por uma gama de *softwares* e tecnologias digitais alimentados por uma inteligência artificial comprometida com o colonialismo e o patriarcado. Tal regime viabiliza a ordenação racializada de recursos, conhecimentos e violência para pessoas não brancas, fortalecendo vulnerabilidades, incluindo outros elementos, como gênero, sexualidade e demais marcadores sensíveis da diferença.

O racismo algorítmico, envolve, segundo o pesquisador, da promoção e implementação acrítica de tecnologias digitais e *softwares*, contribuindo para a reprodução do poder e opressão, já em vigor no cotidiano, pois, tais ferramentas, que mediam praticamente todas as esferas da vida, mediante a concorrência mercadológica, são desenvolvidas velozmente e implementadas sem considerar os direitos humanos ou ignorando direitos de grupos vulneráveis, funcionando

---

<sup>12</sup> Segundo o último balanço publicado em 2019 de forma detalhada pelo DISQUE 100, o serviço do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, em 2018 os segmentos mais atingidos por discriminação religiosa estão na umbanda (72), candomblé (47), testemunhas de Jeová (31), matrizes africanas (28) e alguns segmentos evangélicos (23). O II Relatório sobre Intolerância Religiosa: Brasil, América Latina e Caribe, publicado pelo Centro de Articulação de Populações Marginalizadas com a cooperação da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, revelou em 2023, através dos dados do DISQUE 100, que em 2020 “o Brasil teve um total de 353 casos de intolerância religiosa, distribuídos entre as seguintes religiões: não-definido 103 casos, matriz africana 86 casos, matriz evangélica 63 casos, demais religiões 55 casos, católica 34 casos e sem religião 12 casos” e que, em 2021, “o Brasil teve um total de 966 casos de intolerância religiosa distribuídos entre: matriz africana 244 casos, não-definida 234 casos, matriz evangélica 186 casos, demais religiões 160 casos, católica 125 casos e sem religião 17 casos”.

como sistemas de classificação, que podem interferir em deliberações nas áreas de liberdade de expressão, serviços públicos, trabalho, remuneração, segurança e, inclusive, acesso à saúde, aumentando as desigualdades já estabelecidas socialmente.

O pesquisador aponta que os algorítmicos podem fortalecer discriminações, delineadas desde buscadores que representam negativamente pessoas negras até *softwares* de policiamento preditivo, na utilização de dados e análises para predizer o crime, fortalecendo a seletividade penal, por isso, acompanhada de um aumento de atuações policiais enviesadas e encarceramentos discriminatórios, pois, o objetivo é detectar indivíduos que se mostrem mais propensos a agir criminosamente.

Algoritmos medeiam quais sujeitos são ou não inclusos, como são ordenados, suas hierarquias de valor ante os objetos e o capital e também situações em que vidas são consideradas descartáveis. Uma vez que vivemos em um mundo moldado pela supremacia branca, que nos últimos séculos vem se transformando em projetos de poder e violência, a partir do colonialismo material, político e científico, é preciso entender então o papel da algoritmização das relações raciais e de poder (Silva, 2022, p. 66).

O conceito de racismo algorítmico propicia reflexões que excedem questões de engenharia e linguagens de programação, pois, estas, camuflam a reprodução do racismo presente nas esferas da vida social, ditadas por relações de poder, que utilizam desses recursos para implementação de biopolíticas, ou seja, ferramentas que servem ao biopoder (Foucault, 1999), para a manutenção do poder informacional (Brito; Pinheiro, 2015) e consequente hegemonia das classes dominantes. Algoritmos em países como o Brasil, em que as dinâmicas sócio-históricas configuradas pelo racismo permanecem engendrando desigualdades sociais, são como armas, prontas para disparar no “outro”, aquele constituído subalternamente, pois, segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2024, p. 19), na categoria crimes de ódio, ocorreu um aumento de 77,9% dos casos de racismo.

A categoria mortes violentas intencionais (MVI) do Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2024, p. 34), relatou que, 82,7% de pessoas negras morreram em decorrência de intervenções policiais em comparação com 17,0% de pessoas brancas. Há uma extrema discrepância entre essas populações, conforme outro dado da mesma categoria, no qual demonstrou que pretos e pardos que agregam o grupo das pessoas negras “[...] permanecem como as principais vítimas, representando 78% de todos os registros de MVI. A menor proporção de negros vítimas é verificada nos latrocínios, embora pretos e pardos ainda sejam a maioria (60%)”.

Os dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2024, p. 14), demonstram ainda, que o “risco relativo de um negro morrer por intervenção da polícia é 3,8 vezes maior”.

Esses dados refletem a realidade brasileira e os riscos que o uso desordenado de algoritmos pode oferecer a sociedade, principalmente aos grupos em vulnerabilidade, uma vez que, no racismo algorítmico, perpassam a discursividade e a promoção da desinformação que se estabelece como uma estratégia articulada na manutenção de uma eterna sujeição dos indivíduos que fogem ao padrão eurocêntrico. Atua como instrumento de regulação social violenta instituindo tramas estruturadas e estruturantes dos sistemas de classificação que atuam simbolicamente como fundamentações do ser subalternizado.

Na atualidade não há repressões policiais contra as religiões de matriz africana, embora o estigma da criminalidade envolva a população negra em diversos aspectos. No entanto, outras preocupações atingem as religiões afro-brasileiras, como o crescimento evangélico pelo fenômeno neopentecostal, visto que, segundo Prandi (2004b, p. 229), “[...] ganharam inimigos muito mais decididos e dispostos a expulsá-los do cenário religioso, contendores que fazem da perseguição às crenças afro-brasileiras um ato de fé, [...]”, uma vez que, segundo Bourdieu (2007a, p. 70), “a autoridade propriamente religiosa e a força temporal que as diferentes instâncias religiosas podem mobilizar em sua luta pela legitimidade religiosa dependem diretamente do peso dos leigos por elas mobilizados na estrutura das relações de força entre as classes”.

As igrejas evangélicas, embora condenem as religiões afro-brasileiras, usam de seus orixás, a exemplo de Exu e Pombagira, atribuídos aos demônios, como atores principais de sessões exorcistas, ocorrendo, portanto, uma interpenetração daquelas em religiões protestantes, divulgadas inclusive, na televisão e redes digitais.

Em ritos de exorcismo televisivos da Igreja Universal do Reino de Deus, que representa hoje o mais radical e agressivo oponente cristão das religiões afro-brasileiras, exus e pombagiras são mostrados no corpo possuído de novos conversos saídos da umbanda e candomblé, com a exibição de posturas e gestos estereotipados aprendidos pelos ex-seguidores nos próprios terreiros afro-brasileiros. Todos os males, inclusive o desemprego, a miséria, a crise familiar, entre outras aflições que atingem o cotidiano das pessoas sobretudo os pobres, são considerados pelos neopentecostais como tendo origem no diabo, identificado preferencialmente com as entidades afro-brasileiras [...]. Os evangélicos se valem ritualmente do transe de incorporação afro-brasileiro para trazer à cena as entidades que eles identificam como demoníacas e se propõem a expulsar em ritos que chamam de libertação. [...]. Eles acreditam que há um pacto firmado entre as entidades demoníacas para se apossar dos homens e os destruir pela doença, infortúnio, pela morte. É o que representa Exu para os neopentecostais, mas essa imagem está longe de estar confinada às suas igrejas. [...]. Exu, o Diabo, mobiliza e legitima, aos olhos cristãos, o ódio religioso contra a umbanda e o candomblé, corporificado em verdadeira guerra religiosa de evangélicos contra afro-brasileiros. Essa é a concepção mais difundida que se tem de Exu na sociedade brasileira,

é o que se vê na televisão e o que se dissemina pela mídia. Na ideia mais corrente que se tem de Exu, ele está sempre associado com a magia negra, com a produção do mal e até mesmo com a morte, ideia que certos feiticeiros que se apresentam como sacerdotes afro-brasileiros fazem questão de propagar. É amplo o espectro da contrapropaganda que vitima o orixá mesangeiro, contra o qual parece confluírem as mais diferentes dimensões do preconceito que envolve em nosso país os negros e a herança africana (Prandi, 2005, p. 94-96).

Birman (1996, p. 92-93) por sua vez, explica que essa interação realizada pela religião pentecostal é visualizada como um fenômeno inventivo e de inovação religiosa, por meio de um processo sincrético que teve como alvo as religiões de matriz africana, apropriando-se seletivamente da cultura do “outro”, estabelecendo uma estratégia, pois, ao trazer para o interior desses cultos, aspectos, mesmo que deturpados, das religiões afro-brasileiras, aproximam pessoas que já passaram por estas religiões, angariando novos adeptos que percebem a conversão como um processo de transformação facilitado por conhecimentos prévios.

Trata-se, em suma, de valorizar o trabalho de elaboração simbólica da cultura do Outro nos movimentos que gera e nas modificações que cria na própria cultura, pelos traços que deixa e pelo impacto que produz. Buscamos pois compreender essas formas de contato cultivadas entre o pentecostalismo e cultos de possessão, valorizando a ideia de um processo que envolve formas sucessivas de apropriação e reelaboração simbólica entre os dois sistemas religiosos em cantata. É nesse sentido que pretendemos analisar as passagens que são construídas entre o pentecostalismo nascido no Brasil e os cultos de possessão. Estes talvez sejam aqui os interlocutores mais efetivos desta vertente protestante no Brasil até mesmo porque todas as vertentes pentecostais consideram os cultos de possessão a expressão maior no campo religioso do mal diabólico a ser combatido. Além disso, dentre as vertentes pentecostais há uma, a Igreja Universal Reino de Deus, que fez do combate à possessão o centro de sua atividade ritual e o instrumento maior de conquista de novos adeptos. O espaço de interlocução que assim se estabelece entre os pentecostais hoje existentes no país e os cultos de possessão faz parte do processo de constituição e de transformação constante que sofrem tanto uns quanto outros, na medida em que se encontram relacionados entre si de diferentes formas ao longo dos anos. A Igreja Universal do Reino de Deus é, pois, dentre as igrejas pentecostais aquela que fez do confronto com os cultos de possessão um meio privilegiado de construção da sua singularidade nesse campo, tão concorrido, do pentecostalismo. Surgiu em meados da década de 70 e se impôs através de um conjunto de práticas rituais e discursivas extremamente peculiares. Desenvolve o seu trabalho de proselitismo tomando como adversários (e interlocutores) os cultos de possessão, encarados como a expressão maior do mal e portanto das forças diabólicas as quais combate. Alimenta, em consequência, o seu imaginário a partir dessa fonte, (os cultos de possessão), explorando os seus ritos, as suas divindades, o campo conflitivo estabelecido por intermédio das atividades de feitiçaria, em suma, reelaborando a matéria prima fornecida por esse sistema religioso a que se opõe.

Diante de tal colocação, Rufino (2019, p. 92, grifo do autor) acrescenta, alertando,



contudo, para o cuidado com interpretações românticas ou suavização de questões vinculadas às injustiças cognitivas e sociais.

A dinâmica colonial se dá de forma tão complexa e ambivalente que não é raro encontrar práticas de terreiros altamente influenciadas pela lógica cristã e vice-versa, como igrejas e outras práticas, *a priori* cristãs, fortemente atravessadas e contaminadas por uma lógica macumbeira. É uma relação em que as contaminações culturais, os atravessamentos gramaticais, as reinvenções, as negociações – em suma, os *cruzos* – compreendem parte da lógica que forja o evento. Por isso, chamo a atenção para a lógica do feitiço na perspectiva das trocas, dos modos de sociabilidade e dos encantamentos.

Desse modo, entende-se a necessidade de se disseminar conhecimento sobre as religiões afro-brasileiras, não somente como um recurso educacional, mas, sobretudo, de cunho sócio-histórico, permitindo uma conscientização sobre as formações discursivas que possibilitaram a conformação da realidade, revelando ocorrências passadas, visando evitar futuras intolerâncias religiosas.

A cultura africana diluída na formação da cultura brasileira corresponde a um vasto elenco de itens que abrangem a língua, a culinária, a música e artes diversas, além de valores sociais, representações míticas e concepções religiosas, conservadas não a partir de uma matriz africana única, mas de várias, oriundas de diferentes povos africanos. [...]. Mais que isso, os próprios afrodescendentes, por não conhecerem a própria origem nem saberem se seus antepassados eram bantos ou sudaneses – os dois grandes grupos, étnico-linguísticos de nossa formação africana –, também não podem identificar as origens dos aspectos culturais, como se a cultura brasileira como um todo, ao se apropriar deles, tivesse apagado as fontes. A memória que se tem da África é vaga, genérica, indefinida (Prandi, 2005, p. 159-160).

O desenvolvimento da Umbanda, que se deu pelo contato cultural de diferentes culturas e práticas religiosas, foi marcado pela reprodução social dos atores que integraram a formação do Brasil, inclusive os fenômenos de dominação hegemônica e estratégias de resistência, negociando tradições e visões de mundo, que permearam as relações de força e repercutiram nas convergências e contradições – interpenetrações que possibilitaram a sobrevivência da memória – mesmo que entrecortada e da religiosidade africana abasileirada pela Umbanda.

A religião que “se quer brasileira”, idealizou no campo religioso a integração de categorias marginalizadas socialmente no país, delineando pela purificação de valores religiosos, uma redenção galgada pela evolução espiritual dessas classes estigmatizadas, que não podendo ocupar posições de privilégio na hierarquia social, passaram com a Umbanda ao altar da nova ordem mítica (Silva, 2005).

Por fim, desejou-se demonstrar, por meio desse panorama, as origens, integração e artifícios de legitimação da Umbanda enquanto religião brasileira de influência africana. Tais manobras de negociação permitiram o desenvolvimento da religião, a preservação de traços da

identidade cultural de diferentes populações africanas, traduzindo-se numa religião mesclada e ousa-se acrescentar, forçosamente democrática, garantindo, assim, a sobrevivência da memória e identidade cultural de todos os brasileiros.

### **2.3 Entre o abstrato e o concreto: a memória documental umbandista**

Partindo da premissa de que a religião – integrante dos sistemas simbólicos, que na qualidade de instrumento estruturado e estruturante de conhecimento e comunicação, possibilita a definição do poder simbólico, enquanto poder de construção da realidade que conduz ao estabelecimento de uma ordem (Bourdieu, 2000), viabilizando, portanto, uma visão de mundo, conduz-se ao conceito de religião proposto por Geertz (2012, p. 67), ao descrevê-la como:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Alves (2008, p. 24) complementa o entendimento ao conceber a religião como uma “[...] teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza”.

Colocando em pauta, que os ritos e símbolos religiosos explicam fenômenos e crenças que dão sentido à vida de determinadas populações, é plausível evidenciar o mito nas religiões afro-brasileiras como fontes vívidas de interpretação da realidade cosmogônica, uma vez que, Eliade (1972, p. 9) explica que, nas sociedades tradicionais os mitos são vivos, justificando a atividade humana, mas que tal proposição só pode ser concebida pelo fato de que o mito é uma realidade profundamente intrincada podendo ser apresentada e compreendida por diversos ângulos e aspectos, pois:

[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente.

Sendo assim, como a pesquisa focaliza a Umbanda – influenciada também por religiões africanas e indígenas, em que seus mitos são vivenciados amplamente no cotidiano, envolvendo

de forma pragmática a vida de seus adeptos, concorda-se com Simas (2021, p. 23), ao conceber que:

Os mitos aqui serão trabalhados como discursos sobre o real que, ainda que sejam objetivamente recusáveis, não são fabulações desprovidas de sentidos, mas realidades que fundamentam rituais, condutas exemplares: dão sentidos de pertencimento a determinados agrupamentos sociais.

Conforme aponta Eliade (1972, p. 9), “[...] é importante frisar, desde já, um fato que nos parece essencial: o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma ‘história verdadeira’, porque sempre se refere a realidades”.

Delimitando especificamente à Umbanda, deseja-se enfatizar a religião por uma perspectiva vivenciável do mito, efetiva, não afastada ou apenas preservada no imaginário coletivo por tendências lendárias ou folclóricas.

“Viver” os mitos implica, portanto, uma experiência verdadeiramente “religiosa”, visto que se distingue da experiência vulgar da vida cotidiana. A “religiosidade” dessa experiência deve-se ao facto *[sic]* de serem reatualizados *[sic]* acontecimentos fabulosos, exaltantes, significativos, de se assistir de novo às obras criadoras dos Seres Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Seres Sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos acontecimentos míticos, mas de sua repetição. As personagens do mito tornam-se presentes e passa-se a ser seu contemporâneo (Eliade, 2000, p. 23).

Considerando a religiosidade como um aspecto constitutivo da identidade cultural (Hall, 2015) e que esta, é relacionada ao tempo, sendo essa amálgama efetivada pela memória, compreende-se, portanto, a articulação entre mito e memória para a expressão da cosmovisão umbandista, uma vez que, lembrar é uma ação que culmina em pertencimento.

Indivíduos têm várias identidades, de acordo com os vários grupos, comunidades, sistemas de crença, sistemas políticos etc. aos quais pertencem, e igualmente variadas são as suas memórias comunicativas e culturais, resumindo: memórias coletivas. Em todos os níveis, a memória é um sistema aberto. Ainda assim, não é um sistema totalmente aberto e difuso; há sempre estruturas que relacionam a memória a horizontes específicos de tempo e identidade nos níveis individual, geracional, político e cultural. Onde essa relação é ausente, não estamos lidando com memória, mas com conhecimento. Memória é conhecimento dotado de um índice de identidade, é conhecimento sobre si, quer dizer, é a identidade diacrônica própria de alguém, seja como indivíduo ou como membro de uma família, uma geração, uma comunidade, uma nação ou uma tradição cultural e religiosa (Assmann, 2008, p. 113-114, tradução nossa).

Ao refletir que o ato de lembrar prevê o esquecimento, Huyssen (2014, p. 157), explica que este, é visualizado de forma negativa, uma vez que, lembrar é uma imposição moral articulada em estruturas culturais, religiosas e políticas. Dessa maneira, esquecer é visto como uma deficiência e não como um fenômeno natural que torna a vida razoável, dado que o

esquecimento suscita uma suspeita moral ou “[...] uma falha evitável, uma regressão indesejável e uma negligência crítica. A memória, por outro lado, é considerada crucial para a coesão social e cultural da sociedade. Todos os tipos de identidade dependem dela. Uma sociedade sem memória é um anátema”.

Assim como as religiões afro-brasileiras utilizam de técnicas e estratégias para a preservação dos seus mitos e ritos, enfim, para preservar a cultura compartilhada pela memória, faz-se necessário refletir táticas de resistência dos saberes umbandistas que respeitem inclusive, o direito à incomunicabilidade e à invisibilidade e por isso, pondere a existência de memórias silenciosamente relevantes, que o são por estratégias de sobrevivência, casos nos quais García Gutiérrez (2009) recomenda a distinção entre um silêncio voluntário e um silenciamento arbitrário, visto que, de acordo com Huyssen (2014, p. 158), “o esquecimento precisa ser situado num campo de termos e fenômenos como silêncio, desarticulação, evasão, apagamento, desgaste, repressão - todos os quais revelam um espectro de estratégias tão complexo quanto o da própria memória”, podendo ser classificado como memória manipulada, uma vez que as narrativas dependem de seleção, implicam, portanto, em esquecimento seja ativo ou passivo, arrisca-se dizer, que poderia culminar em táticas desinformativas ou mais precisamente em processos similares a *fake History*.

Atreve-se uma analogia ao esquecimento, quando se aborda a cultura oral; outro modo de esquecimento relevante seria o institucional, tendo como exemplo a omissão estatal em face da contribuição cultural dessa religiosidade, além da ausência de mecanismos que lograssem legitimidade na nação.

Arrisca-se dizer, que, se a memória tem relação com a identidade, e, *grosso modo*, o objetivo de salvaguardar e simultaneamente, resgatar o passado, para que possa no presente reelaborar a sua atuação simbólica; nessa articulação com o mito, proporcionaria sentido ao mundo, fundamentando uma cosmovisão, explicando o passado, como também o mundo atual.

[...] Para o homem das sociedades arcaicas, aquilo que se passou *ab origine* é susceptível [sic] de se repetir pelo poder dos ritos. Para ele, portanto, o essencial é conhecer os mitos. Não só porque os mitos fornecem uma explicação do Mundo e da própria maneira de estar no mundo, mas sobretudo porque, ao recordar, ao reactualizá-los [sic], ele é capaz de repetir o que os Deuses, os Heróis ou os Antepassados fizeram *ab origine*. Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Por outras palavras, aprende-se não só como as coisas passaram a existir, mas também onde as encontrar e como fazê-las ressurgir quando elas desaparecem (Eliade, 2000, p. 19).

Seguindo por essa acepção, coloca-se em evidência a interligação entre mitos, símbolos e os ritos umbandistas, como formas de linguagem que viabilizam a comunicação entre seus adeptos. Enquanto narrativa simbólica, o mito pode dar sentido ao mundo, no qual os símbolos

possibilitam uma tradução, delineando uma compreensão do ser e da sociedade, na qual, arrisca-se dizer, contribuiria para um “*habitus* religioso – princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social” (Bourdieu, 2007a, p. 57), uma vez que, de acordo com Geertz (2012, p. 93), “em todos os povos as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: [...] não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional”.

Posto isto, atreve-se dizer, que pode haver uma relação entre o *habitus* religioso e a memória cultural, dado que, ambos transmitem uma forma de pertencimento, reconhecimento e compreensão compartilhada por um grupo, como uma espécie de identidade cultural. Concebe-se essa conexão, uma vez que, de acordo com Assmann (2008, p. 110, tradução nossa) a “memória cultural é uma forma de memória coletiva, no sentido de que é compartilhada por um conjunto de pessoas, e de que transmite a essas pessoas uma identidade coletiva, isto é, cultural”.

Desse modo, a memória – que necessita de interação constante, liga o passado ao presente, e na categoria de memória cultural, transforma-se em instituição, capaz de exteriorizar, objetivar e armazenar objetos, servindo de referências culturais que permitem uma identificação enquanto indivíduo ou coletividade.

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 evidentemente a propósitos práticos, mas possuem, ao mesmo tempo, significados mágico-religiosos e sociais, constituindo-se em verdadeiras entidades, dotadas de espírito, personalidade, vontade, etc. Não são desse modo meros objetos. Se por um lado são classificados como partes inseparáveis de totalidades cósmicas e sociais, por outro lado afirmam-se como extensões morais e simbólicas de seus proprietários, sejam estes indivíduos ou coletividades, estabelecendo mediações cruciais entre eles e o universo cósmico, natural e social (Gonçalves, 2007, p. 213-214).

Nesse sentido, a Umbanda, possui entre suas práticas litúrgicas, de influência africana, uma infinidade de bens materiais e simbólicos que carregam referências míticas, traduzindo ancestralidade à contemporaneidade da ritualística.

As religiões africanas caracterizavam-se, como ainda hoje, pela crença em deuses que incorporam em seus filhos. São também religiões baseadas na magia. O sacerdote, ao manipular objetos como pedras, ervas, amuletos, etc., e fazer sacrifícios de animais, rezas e invocações secretas, acredita poder

entrar em contato com os deuses, conhecer o futuro, curar doenças, melhorar a sorte e transformar o destino das pessoas (Silva, 2005, p. 35).

Briet (2016) e Otlet (2018, p. 580) já indicavam essa diversidade documental como a “realidade (*realia*) (ex., uma ciência, uma paisagem, uma pessoa), quer seja a realidade em seu ambiente ou meio natural, ou a realidade em uma coleção de objetos (museografia)”.

Para as religiões afro-brasileiras, a representação por meio desses artefatos materiais e simbólicos ocasionam uma espécie de materialização do elemento espiritual, possibilitando uma compreensão da cosmovisão, enfim, da sua realidade.

Nina Rodrigues (2021, p. 27), em sua publicação, “O animismo fetichista dos negros baianos”, tentou detalhar essa conjuntura ao relatar, por exemplo, a representação do orixá Xangô, em suas investigações: “O Santo ou *orisá* é a pedra de raio em que, como me explicava uma negra, o santo está encantado. *Sangô* é assim a manifestação mais clara da litolatria baiana”.

Uma árvore, vista corriqueiramente como um vegetal que contribui na filtragem do ar ou simplesmente ornamenta a paisagem, torna-se, nas religiões de matriz africana, um objeto ritualístico, um artefato que registra a morada de um orixá muito antigo – ligado ao tempo e a ancestralidade, sua energia habita a árvore, representando-o. Lopes (2011, p. 244-245), descreve o termo Iroco, como:

Orixá fitomorfo da tradição jeje-iorubana. No Brasil, tem como assentamento a gameleira-branca (*Ficus doliaria*), e, em Cuba, a *ceiba\**, também consagrada a Xangô. Na África, *Ìrokò* é o nome iorubano da teça africana (*Chlorofora excelsa*, morácea), árvore de madeira escura, rija, extremamente durável, muito apreciada na confecção de peças de mobiliário. Para os iorubás, as árvores dessa espécie servem de morada para entidades sobrenaturais, travessas e brincalhonas, chamadas *òro*. No Brasil, ante a não ocorrência da teça africana, Iroco é personificado pela gameleira. Segundo H. Deschamps (1965), o *ìrokò*, símbolo da fecundidade, é sagrado em toda a antiga Costa da Guiné. Entre o povo fon, do antigo Daomé, por exemplo, é chamado *loko* e é morada do vodum de mesmo nome, gerado pelo casal primevo Mawu-Lissá. Nessa região, conforme G. Parrinder (1980), alguns povos depositam oferendas de comida em sua base; outros levantam templos ao seu lado e o protegem, erguendo uma cerca ao seu redor – e, caso seja necessário derrubá-lo, é preciso antes pacificá-lo com oferendas. Nos terreiros, depois de consagrada a raiz, a árvore recebe um *ojá\** branco, como na África, e em sua base são depositadas as oferendas rituais, como suas comidas prediletas – o *ajabó*, comida feita com quiabo picado e batido com mel, e ainda o milho branco e o feijão-fradinho. É visto como um orixá velho, com uma bengala de madeira numa das mãos e espanta-moscas de palha da costa na outra; na cabeça usa um gorro de palha e dança passos complicados, quase de joelhos. Nos terreiros que admitem sincretismo, é associado com o São Francisco de Assis da tradição católica. E nos de raiz predominantemente banta, como os do candomblé angola ou congo, é associado ao inquice Tempo, sincretizado com São Lourenço. Em Cuba, é também conhecido como Arabá, nos cultos de origem iorubana, e como Munanso Nsambi, nos de origem conga. No Haiti,

onde é chamado Papa Loko, é o loá\* das árvores e das florestas, humanizado como um velhinho simpático, que se veste pomposamente e exerce grande influência sobre os curandeiros e ervanários.

Rodrigues (2021, p. 32), utilizou a árvore como outro exemplo para o que ele denominou de animismo fetichista:

A árvore pode ser um verdadeiro fetiche animado ou ao contrário representar apenas a moradia ou o altar de um santo. A gameleira (*figus religiosa?*), árvore abundante neste estado é o tipo do planta-deus. Sob o nome de *Iróco* é ela objeto de um culto fervoroso.

Embora, Nina Rodrigues, em sua época, tenha sido um cientista renomado internacionalmente, reconhecido por pesquisas que transitavam entre a desinformação e a reprodução do racismo no campo científico, visto que, seus estudos abordavam as propensões da população negra à degeneração, além do atraso civilizatório do Brasil, em função da mestiçagem, tratava-se na verdade de um médico que agia como um etnógrafo (Schwarcz, 2007).

Dadas as suas credenciais, o pesquisador não seria exatamente o mais qualificado para expor as especificidades da visão religiosa afro-brasileira. Contudo, ele nos oferece relatos, mesmo que deturpados por uma ótica racista, nos quais sobressaem uma abordagem tendente ao campo sociológico, ao invés de médico, contribuindo, mesmo que de forma superficial, para elucidação do significado dos artefatos para a cosmovisão afro-brasileira, inclusive, umbandista.

Rodrigues (2021) se refere às religiões afro-brasileiras numa associação entre fetichismo e animismo, unidos pela percepção de uma religiosidade politeísta, diluída pela diáspora e atravessada pelo sincretismo, dado a espiritualidade animada que essas religiões atribuem aos artefatos, baseadas na crença de que estes, após passarem por um processo ritualístico, tornam-se um símbolo, representa uma força espiritual, uma entidade.

Entende-se por animismo uma característica presente em crenças antigas, que cultua seres espirituais, dependente da relação entre crença – representações e ritos – práticas, pois, de acordo com Durkheim (2000, p. 40), “só se pode definir o rito após se ter definido a crença”. Diante disto, o autor expõe brechas no interior da classificação que fundamenta a dualidade religiosa – o sagrado e o profano, ao explicar que há ritos sem deuses e que existem religiosidades não originadas especificamente de personalidades divinas.

A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações

mútuas e com as coisas profanas. Mas, por coisas sagradas, convém não entender simplesmente esses seres pessoais que chamamos deuses ou espíritos: um rochedo, uma árvore, uma fonte, um seixo, um pedaço de madeira, uma casa, em uma palavra, uma coisa qualquer pode ser sagrada. Um rito pode ter esse caráter; inclusive, não existe rito que não o tenha em algum grau. Há palavras, frases, fórmulas que só podem ser pronunciadas pela boca de personagens consagrados; há gestos e movimentos que não podem ser executados por todo o mundo (Durkheim, 2000, p. 40-41).

Segundo Lopes (2011, p. 45), o termo animismo:

Na antiga antropologia, primeiro estágio da evolução religiosa da humanidade, baseado na crença de que todos os seres da natureza possuem uma alma e agem intencionalmente. Tidas equivocadamente como animistas, as religiões negro-africanas acreditam, sim, na existência de uma força vital que integra os seres dos diversos reinos no universo, mas entendem que cabe à ação humana promover a harmonia entre eles.

Na tentativa de empreender um entendimento sobre a composição do conceito utilizado por Rodrigues, apresenta-se a descrição de fetichismo, por Bruno Latour (2002, p. 16-17, grifo do autor):

Para designar a aberração dos negros da Costa da Guiné e para *dissimular* o mal-entendido, os portugueses (muito católicos, exploradores, conquistadores, até mesmo mercadores de escravos), teriam utilizado o adjetivo *feitiço*, originário de *feito*, particípio passado do verbo fazer, forma, figura, configuração, mas também artificial, fabricado, factício, e por fim, fascinado, encantado. Desde o princípio, a etimologia recusa-se, como os negros, a escolher entre o que toma forma através do trabalho e o artifício fabricado; essa recusa, ou hesitação, conduz à fascinação, induz aos sortilégios.

Complementa-se essa exposição à definição de fetichismo oferecida por Lopes (2011, p. 196), como:

Antiga classificação indiscriminadamente atribuída às religiões tradicionais africanas, na suposição de que elas envolvem adoração a seres inanimados tidos como dotados de espírito sobrenatural. Veja-se, entretanto, que as religiões africanas, no continente de origem e na Diáspora, apenas elegem determinados objetos como morada simbólica de seres espirituais. Uma estatueta de um ancestral é um símbolo que evoca sua presença e seus atos, da mesma forma que uma ferramenta\* ou otá\* de um orixá são representações simbólicas desses espíritos ou forças, signos que manifestam a presença espiritual deles entre os vivos, e não dos objetos em si mesmos. E mesmo admitindo-se o uso eventual de objetos-fetice em algumas vertentes religiosas, observa-se que, para o africano, eles são apenas um suporte material onde a força do espírito foi fixada. Esse objeto pode ser abandonado pelo espírito que representa e, conseqüentemente, perder a força; caso isso ocorra, ele deve ser imediatamente descartado, por ter perdido seu cunho sagrado, sendo que outro espírito, talvez maléfico, pode nele se alojar.

Seguindo por essa perspectiva, pode-se conceber que a recusa etimológica ilustrada por Latour (2002) liga-se a incompreensão dos povos hegemônicos sobre os artefatos produzidos



pelos povos africanos e afro-brasileiros, onde são “assentadas” as energias de seus deuses, indício de uma realidade, e, portanto, fundamentada por um mito. Tal circunstância encobre a limitação interpretativa com a produção de um conceito errôneo, delineado pelo racismo reproduzido cientificamente, que conduziu a uma ótica religiosa primitiva, pautada pelo sortilégio – atos de magia ou bruxaria praticados por feiticeiro.

Sendo assim, ousa-se discorrer, que Rodrigues (2021), empossado pelo seu capital simbólico, viu-se habilitado a definir as religiões afro-brasileiras, emergindo através do fetichismo e animismo, características que perpassam pelo âmbito da experiência e das práticas que dão sentido a realidade, ao passo que, simultaneamente ultrapassa a natureza física dos artefatos, delineando aspectos metafísicos dessas religiões.

Os símbolos incorporados nesses artefatos configuram uma metafísica particular sustentando um modo de ser e de viver a religiosidade, na amplitude de sua cosmovisão, uma vez que:

O objeto funcional é eficaz, o mitológico, perfeito. É o evento completo que ele significa, o nascimento. Não sou aquele que atualmente é, isto seria a angústia, sou aquele que foi, segundo o fio de um nascimento inverso do qual este objeto é para mim o signo e que do presente mergulha no tempo: regressão. O objeto antigo dá-se portanto como mito de origem (Baudrillard, 2004, p. 84).

Dessa maneira, os símbolos religiosos, dispostos em artefatos materiais ou simbólicos, interpretados em rituais nos terreiros, concebidos aqui como espaços institucionais, por funcionarem como lugares de produção e preservação da memória cultural a ser transmitida pelas gerações – existem também em forma não corporificada (Assmann, 2008), traduzindo uma visão de mundo, aglutinando mito e rito na constituição da realidade desses coletivos.

De acordo com o Dicionário de Biblioteconomia e Arquivologia, um artefato pode ser descrito como:

1. ENG produto característico da atividade humana, p. ex.: um objeto manufaturado. 2. BIB "qualquer objeto feito ou modificado pelo homem. Na teoria da classificação, é feita, algumas vezes, uma distinção entre artefatos (objetos físicos) e mentefatos (conceitos mentais)" (YOU). <=> mentefato, objeto, rélia, réplica. 3. COMN "qualquer elemento de informação, fenômeno ou objeto identificável como produto de uma intervenção humana" (ESCT) (Cunha; Cavalcanti, 2008, p. 32).

Os artefatos, enquanto produtos culturais, classificados em materiais ou simbólicos, atuando na interação com àqueles que o produz, utilizam e os fazem circular, visto que, considera-se a ausência ou fomento à circulação também como uma forma de controle social, depende de interpretação para alcançar seu objetivo.

[...] os significados só podem ser "armazenados" através de símbolos: uma cruz, um crescente ou uma serpente de plumas. Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele. Dessa forma, os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade: seu poder peculiar provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real (Geertz, 2012, p. 93-94).

Ao ponderar sobre a Umbanda, é necessário avaliar que a religião circunda informações, situadas por Buckland (1991), como tangíveis (informações como coisas) e intangíveis (conhecimentos e informações como conhecimentos), pois alguns artefatos desta religiosidade, nem sempre são registrados, como a cultura oral transmitida pelos “pais de santo” – formas de ensinamento similares as efetuadas pelos griots<sup>13</sup>, cânticos ensinados pelos Ogãs<sup>14</sup>, além de oferendas, ervas, vestimentas, imagens e diversos outros artefatos que demarcam o cotidiano dessa prática religiosa, todas transmitindo um significado, algo a comunicar. Sendo assim, preocupa-se tanto com a informação como objeto ou coisa quanto como signo – dependente de uma visão interpretativa determinada pelo contexto social e cultural dos indivíduos (Capurro; Hjørland, 2007).

Colocando em destaque, a relação entre informação e memória, uma vez que esta adquire, processa e armazena continuamente informações num processo de negociação, que estabelece o *habitus*, e as disponibiliza para a reformulação de novas informações, contribuindo para a aquisição de um sentimento de pertencimento que impulsiona a formação de uma identidade cultural, bem como o funcionamento de normas sociais e dogmas religiosos, que ajustam a vida dos indivíduos.

Dessa maneira, consegue-se perceber a correspondência entre o campo da Ciência da Informação, através dos paradigmas epistemológicos detalhados por Rafael Capurro (2003): físico, cognitivo e social e a memória, conforme propostos por Silva, Cavalcante e Nunes (2018).

O paradigma físico postula a objetificação da informação, implicando sua veiculação física e transmissão em condições ideais, descartando aspetos semânticos e pragmáticos intrínsecos ao uso da informação (Capurro, 2003), o que culminaria uma analogia a memória

<sup>13</sup> Segundo Amadou Hampaté Bâ (2010), os Griots são guardiães e transmissores qualificados da oralidade africana, mas não os únicos.

<sup>14</sup> Lopes (2011, p. 349) descreve que Ogã é um título conferido pelo dirigente do terreiro ou por um orixá incorporado aos prestadores de relevantes serviços à comunidade-terreiro, ou mesmo a especialistas rituais, como músicos, sacrificadores de animais, entre outros.

artificial (Silva; Cavalcante; Nunes, 2018), categoria descrita por Oliveira e Rodrigues (2011, p. 315) com o foco na memória “[...] exteriorizada como extensão da memória humana, uma memória adicional possibilitada por recursos tecnológicos, ou um procedimento técnico que permite sua fixação e facilita sua recuperação, seja uma técnica mnemônica, um registro escrito ou um disco rígido”, vista como “[...] síntese do passado e do presente com vistas ao futuro, na medida em que condensa os momentos dessa matéria para servir-se dela e para manifestar-se através de *ações*” (Bergson, 1999, p. 259, grifo do autor), percebida como suporte, registro e armazenamento de informações textuais, sonoras, imagéticas, enfim, que na atualidade podem ser recuperadas por recursos tecnológicos, denotando certa artificialidade.

García Gutiérrez reflete sobre a memória diante da atualidade digital, a objetificação da memória, às mudanças nos processos identitários, a imposição hegemônica de lógicas e valores, quanto da dependência dessa plataforma intangível, que se tornou a Internet, ampliando a forma como se visualiza a produção informacional, na qual, arrisca-se uma comparação entre a memória artificial com a *mnemosfera* – estrutura que constitui a *exomemória*, englobando diversos tipos documentais como gráficos, escritos, audiovisuais ou multimídia, precisando ou não de reprodução técnica para ser acessados, uma vez que, segundo García Gutiérrez (2008, p. 57-58), trata-se de um:

[...] universo complexo tramado tanto a partir da intimidade registrada quanto do compartilhamento comunitário da lembrança. Sendo por enquanto o suporte mais evoluído para o registro da memória, o entorno digital impulsiona uma maior cooperação humana (participação, acesso, comunicação) nesse âmbito enquanto nos mostra suas exigências e misérias (sub-rogação, entrega, submissão) [...]. Logo da perspectiva do suporte físico, a *mnemosfera* não se restringe à internet nem ao digital, como também não o faz o terceiro entorno, mas abrange tudo o já registrado e em processo de registro (livros, gravuras, dispositivos convencionais e cartazes, por exemplo). No entanto, memória e entorno eletrônico bifurcam-se quando se trata da restrição do passado registrado: esse setor pertence por inteiro ao terceiro entorno da hipótese enquanto os suportes sejam eletrônicos, mas todo o resto das inscrições vai além desse espaço, embora seja fácil inferir da política de digitalização ocidental que a convergência será cada vez maior. Não pertencem à *mnemosfera* que estou descrevendo, e daí a maior precisão do conceito que se refere à *exomemória* (ou “*mnemografia*”, caso se prefira), bem como seu interesse lateral para os estudos de *exomemória*, as lembranças e produtos gerados pela memória viva e a tradição oral, por exemplo, a não ser que sejam inscritos em suportes, isto é, em coordenadas espaciais concretas (quem sejam prateleiras ou *bits*).

A materialidade da abstração informacional aflora um aspecto crucial para se ponderar a “democracia do ciberespaço”, em que os processos de produção, interação e representação, além de acarretarem novas possibilidades, trazem também inúmeras implicações, como o aumento da dependência desse tipo de ambiente, que segue normativas próprias, baseadas em

vigilância e lucro, assegurando o monopólio informacional.

La actual invasión digital westerniza unilateral y sigilosamente al invadido inculcándole sus objetivos, lógicas y valores. Lo digital encapsula y abandera hoy, en parte, toda la maquinaria ideológica de la globalización capitalista. El mirado se vuelve narrado y termina asumiendo y defendiendo la heteronarración. Los registros de la memoria íntima- de la exomemoriase regirán por códigos secretos e inaccesibles ordenados por jerarquías ajenas y hostiles. A cambio de equipamiento tecnológico extraño, que no resiste el calor o la humedad de cualquier Sur periférico, las memorias de la intemperie milenaria son absorbidas por el Imperio (García Gutiérrez, 2009, p. 91-92).

Na atualidade, as redes digitais configuram um espaço oportuno para adeptos e terreiros umbandistas disseminarem informações sobre a Umbanda e a cultura afro-brasileira. No entanto, faz-se necessário ponderar a viabilidade e os riscos de introdução dessa memória, dadas as implicações em decorrência da dependência tecnológica, do risco de exclusão de dados e das limitações de acesso dessa memória cedida custodiada aos monopólios mercadológicos, acarretando certa vulnerabilidade informacional diante de instituições hegemônicas.

The becoming-screen of everything, in a techno-logical context in which industries exploit the data we produce on these writing screens, and that exploit this data via the operations of ‘big data’ – a development controlled by the ‘light’ industry in general, which is also to say, of course, by an industry of the speed of light, which constitutes what I with *Ars Industrialis* call the *economy of light-time*, which is replacing the *economy of carbon-time*, an example of which would be the financial industry of *high frequency trading* – this process of the becoming-screen of writing, this screenification of writing, materializing and emerging from all sides, therefore constitutes:

1. on the one hand, a threat, through the intermediary of the *fully computational and automatized system* that is set up on the basis of the traces sent and received by these screens, which are various kinds of interfaces: interfaces for the system of social networking, for user profiling, for smart cities, and so on, through which truly massive amounts of data are captured and channelled, to which the technologies of high performance computing are applied in real time (at the speed of light), enabling the operation of so-called big data;
2. but on the other hand, the *becoming-screen of writing* also constitutes a chance, an opportunity to *renew commentary, to reconnect with the ‘gloss’*, through a *completely rethought hermeneutics*, a chance to renew and reconnect with what in the past made possible the Republic of Letters, and which could thus constitute a new critical space by making *disputation* the *dynamic principle of its individuation* (Stiegler, 2015, p. 2-3, grifo do autor).

Sendo assim, considera-se urgente a reflexão acerca da relação contraditória entre lembrar e esquecer no ciberespaço, pois, a oportunidade de disseminar a memória, incluí-la voluntariamente na rede, implica um processo de vigilância voluntária, colocando-se em uma situação de rastreamento praticamente irreversível, onde pode-se simplesmente “perder” memórias por uma falha na indexação ou pela programação de sistemas de recuperação que respondem as mesmas relações de poder, ao passo que, não se pode lembrar e esquecer o que

se quer, pois as memórias são controladas tornando-se visíveis ou excluídas por parâmetros, inclusive temporais, estrategicamente articulados, englobando termos de uso ininteligíveis, entregando as memórias compulsoriamente esquecidas a um desbastamento ou apagamento cujo local é desconhecido. Além disso, existe a constante desatualização de dispositivos de armazenamento, que nem sempre permitem a migração de dados.

Nesta discussão sobre a necessidade de repensar os formatos de memorização e os procedimentos de conservação/preservação, não se pode deixar de chamar atenção, ainda, para o fato de que a memória cultural hoje é também uma questão econômica e um serviço. Deveria, por isso, demandar algum tipo de código ético. Afinal, cada vez mais as memórias, pessoais e coletivas, públicas e privadas, são mediadas por instâncias corporativas. Instâncias que estão relacionadas não só à produção de equipamentos, mas também a grandes repositórios de imagens, textos e áudios que são descontinuados quando deixam de ser um nicho de marketing conveniente (Beiguelman, 2014, p. 20-21).

Contudo, a discussão sobre a materialidade que compõe o documento, conduz também a outro debate, a dependência das relações de produção e suas restrições a grupos subalternizados, remetendo, portanto, aos regimes de informação, situação que encaminha a emergência de alternativas epistemológicas capazes de introduzir outros tipos de conhecimentos constituídos socialmente, descolonizados, promovendo a ruptura de verdades consagradas pelo campo científico, contudo:

La Epistemología, *tout court*, no sería el único ni el mejor puesto de legitimación de obtención de conocimiento ya que la valoración, como hemos visto, siempre dependerá de la posición del sujeto, de sus objetivos, circunstancias de necesidad, aplicación y situación. La justificación lógica del modo epistemológico y de otros modos de producción de saberes dependerá en nuestra hipótesis, pues la Epistemología no logra superar tampoco ese estatuto, de creencias, intereses y objetivos culturales (García Gutiérrez, 2011, p. 19).

Embora, perceba-se as contradições inerentes a dinâmica epistemológica, acredita-se que a inclusão de conteúdos informacionais produzidos por outra perspectiva, possibilitaria uma negociação espacial e simbólica, introduzindo o viés humano da memória.

O fenômeno do paradigma físico encaminha a atuação do indivíduo cognoscente ao paradigma cognitivo, enfatizando a percepção e a modificação dos estados cognitivos, indicando processos mentais envolvendo conteúdos que posteriormente poderão ser recuperados (Capurro, 2003), demonstrando a correlação com a memória humana e seus processos mentais, entrelaçando passado e presente no vislumbre de um futuro (Silva; Cavalcante; Nunes, 2018), remetendo na pesquisa à oralidade presente nas tradições africanas e seu processo de transmissão do conhecimento que embasa as religiões afro-brasileiras como

a Umbanda.

De acordo com Oliveira e Rodrigues (2011, p. 315), esse tipo de memória define uma categoria que enfatiza a “[...] faculdade humana de conservar, recordar e transmitir informações, sentimentos e experiências, bem como sua relação com os processos cognitivos”, pois:

[...] um ser que evolui mais ou menos livremente cria a todo instante algo de novo: é portanto em vão que se buscaria ler seu passado em seu presente se o passado não se depositasse nele na condição de lembrança. Assim [...] é preciso, por razões semelhantes, que o passado seja desempenhado pela matéria, imaginado pelo espírito (Bergson, 1999, p. 262).

Nesse sentido, consegue-se realizar uma aproximação entre a memória humana ao que García Gutiérrez (2008, p. 65) conceituou de biomemória, baseada na “reinterpretação de lembranças atualizadas e modificadas ao serem resgatadas e transferidas vicariamente (por meio oral ou escrito, por exemplo) a outrem”, ocorrendo um entrelaçamento de memórias.

Seguindo por esse raciocínio, Capurro (2003) aponta lacunas e limitações relacionadas às condições materiais e sociais dos indivíduos que foram dissociados desse contexto no paradigma cognitivo, ao conceber diferentes grupos desenvolvendo critérios de seleção e relevância informacional, viabilizando essa abordagem pelo paradigma social, ao abranger “[...] a dinâmica e os fluxos pertencentes aos processos informacionais em relação ao contexto [...]” (Silva; Cavalcante; Nunes, 2018, p. 98), categoria caracterizada por Oliveira e Rodrigues (2011, p. 315), “[...] cujo foco recai sobre os registros da informação como memória socialmente construída, representada e compartilhada por um grupo, estejam eles institucionalizados (compondo os acervos de arquivos, bibliotecas e museus) ou não”, conduzindo a conexão que os autores atribuem à memória coletiva. Contudo, como já mencionado anteriormente, propõe-se a utilização da memória cultural – uma forma de memória coletiva, uma vez que, insiste-se em incluir a esfera cultural, que Halbwachs excluiu, no estudo da memória, visto que, a adição do “cultural”, admite o caráter institucional da memória, podendo ser objetivada, exteriorizada e armazenada em artefatos possibilitando acesso inclusive por espaços mnemônicos (Assmann, 2008). Além disso, tal conceito permite englobar as associações informacionais relacionadas à memória, dado que, “[...] ela tem por função primeira evocar todas as percepções passadas análogas a uma percepção presente, recordar-nos o que precedeu e o que seguiu, sugerindo-nos assim a decisão mais útil” (Bergson, 1999, p. 266).

Nesse sentido, García Gutiérrez (2003, p. 10) emerge um conceito de memória potencializada pelo espaço digital, constituída a partir da mnemosfera, a exomemória, que poderia ser equivalente à memória socialmente construída ou como prezada pelos autores

(coletiva), abrangendo diversos tipos documentais, impulsionando uma colaboração humana ao passo que demonstra as vigilâncias e limitações arbitrárias do contexto digital, conjugando em seu processo a materialidade do suporte e o encadeamento subjetivos e interpretativos.

La memoria exenta se fija en soportes externos, baratos, sencillos y cotidianos – disponibles en el hipermercado habitual –, adecuados al individualismo y a las ansias de independencia personal que, paradójicamente, dependen de una compleja y ajena tecnología para su reproducción. Se trata, por tanto, de un tipo de memoria física, tangible, manipulable, de alguna manera, corporeizada, que ha trastornado el alcance y los mecanismos de acceso y reproducción convencional del recuerdo. Incluso, en ella, es posible practicar las modificaciones convenientes de la imagen y el sonido mediante el montaje o la microcirugía del píxel transformando, así, cualquier prueba ya inicialmente mediada del pasado con evidentes repercusiones no solamente sobre qué sino también sobre cómo recordamos y olvidamos. Universo complejo en tránsito que, en un trabajo anterior, he querido abarcar con la expresión teórica de “exomemoria digital”.

A exomemória, da qual participa aspectos do passado e presente, delineia diferentes assuntos ou áreas, ao permitir a integração de variados suportes em uma mesma plataforma, admitindo reinterpretações, dessa forma:

A exomemória aproxima-se da memória coletiva porque se nutre de registros socialmente interessantes e pode ser utilizada como instrumento de legitimação e propaganda do sistema. E este processo de construção e manutenção da memória coletiva a partir da memória física é cada vez mais evidente [...]. A exomemória registra fatos necessária e repetidamente alterados pela técnica; autores e mediadores de diversos setores colocam suas (re-)produções e metadados em sistemas cuja característica é a reprodutibilidade ilimitada de reinterpretações sem que isto afete o próprio registro. Na memória coletiva, a interpretação é apenas a réplica do narrado (do mito, da alegoria, da reação popular, etc.). A ordem estabelecida cuida de impedir e corrigir qualquer desvio [...] (García Gutiérrez, 2008, p. 65).

Diante das relações entre memória e informação viabilizadas pelos paradigmas físico, cognitivo e social, possibilitou-se visualizar características informacionais da memória, desenvolvidas ao longo do contexto histórico da Ciência da Informação, que seriam de acordo com Silva, Cavalcante e Nunes (2018, p. 101), o Paradigma Custodial e Pós-Custodial:

O primeiro deles, é referente às práticas custodiais de origem milenares nas bibliotecas, arquivos e museus, em que o foco de suas atividades encontrava-se na guarda e custódia dos acervos. E o segundo, o pós-custodial, indicados pelos autores como um paradigma emergente, e que se refere a nova abordagem dessas práticas, que passam a ter como foco não a guarda, mas o processamento e o acesso aos conteúdos informacionais.

Para além destes paradigmas pioneiros, percebeu-se, inclusive, pela evolução tecnológica, a interligação desses conceitos, ou seja, a importância de uma “memória informacional” para o indivíduo, adquirir, preservar, recuperar, refletir e negociar a

reformulação de novas informações que serão instituídas como “novas memórias” de acordo com o *habitus*, processo no qual perpassaria pela reserva simbólica – enquanto “espaço das subjetividades, onde os sujeitos realizam seus processos interpretativos e de confronto com a ordem institucional e de poder dos conhecimentos e matérias informacionais” (Martelete, 2007, p. 20).

Ao ponderar sobre a forte impressão que a escrita mantém ainda hoje no imaginário sobre a preservação da memória em um documento, é possível divisar os usos da linguagem no cotidiano ao materializar por meio de signos, o objeto, até então inexistente, a depender da visão de mundo do grupo, instituindo um símbolo, uma vez que, ao dar nome a uma coisa, pode-se referenciá-la em um discurso, por meio de uma interpretação que pode ocorrer de modos variados, expondo seu uso e significado (Wittgenstein, 2009), uma vez que:

[...] o termo “memória” *não é uma metáfora, mas uma metonímia* baseada no contato material entre uma mente que lembra e um objeto que faz lembrar. Coisas não “têm” uma memória própria, mas podem nos lembrar, podem desencadear nossa memória, porque carregam as memórias de que as investimos, coisas tais como louças, festas, ritos, imagens, histórias e outros textos, paisagens e outros “lieux de mémoire” (Assmann, 2008, p. 111, grifo do autor, tradução nossa).

No processo de construção da interpretação opera-se uma busca por símbolos que representem memórias e identidades, envolvendo o *habitus*, na tentativa de reelaborar e ordenar, numa negociação, as dimensões em que se situam passado e presente, memória e história para chegar ao cosmo e a sociedade, impactando ontologicamente no indivíduo, visto que, os símbolos investidos nos artefatos, detêm “[...] poder de ressonância, seu poder de ‘evocar no expectador as forças culturais complexas e dinâmicas de onde eles emergiram’”(Gonçalves, 2007, p. 215).

As religiões afro-brasileiras como a Umbanda, visualizam os artefatos materiais e simbólicos como documentos, são meios de comunicação e proximidade com os orixás, carregam uma discursividade, uma narrativa mítica, acarretando significados, dependente de uma cosmovisão para interpretá-los. Contudo, tais interpretações são consideradas fetichistas (Rodrigues, 2021), primitivas e/ou selvagens, dado o distanciamento com a cultura ocidental (Lévi-Strauss, 1987).

Desde a “invenção”, da escrita alfabética (isto é, desde que o pensamento ocidental começou a ser articulado), as linhas escritas passaram a envolver o homem de modo a lhe exigir explicações. Estava claro: essas linhas representavam o mundo tridimensional em que vivemos, agimos e sofremos. Mas como representavam isso? Conhecemos as respostas para essa questão, e sabemos que a cartesiana é decisiva para a civilização moderna: ela afirma, resumidamente, que as linhas são discursos de pontos, e que cada ponto é um símbolo de algo que existe lá fora no mundo (um “conceito”). As linhas,



portanto, representam o mundo ao projetá-lo em uma série de sucessões. Desse modo, o mundo é representado por linhas, na forma de um processo. O pensamento ocidental é "histórico" no sentido de que concebe o mundo em linhas, ou seja, como um processo (Flusser, 2010, p. 102-103).

Ao contrário do mundo ocidental, representado por linhas discursivas sucessivas, para as sociedades orais como as etnias africanas que originaram as religiões afro-brasileiras, o mundo é representado pela dinâmica circular, cíclica, não linear. A oralidade personifica o mundo, uma vez que, o próprio homem, é edificado pela palavra.

Nesse sentido, Santos e Aquino (2016, p. 49) defendem a difusão e uso de fontes de informação de ascendência étnico-racial, para o esclarecimento de deturpações ocasionadas por perspectivas culturalmente distintas, uma vez que:

Além de caracterizar a cultura afrocêntrica, as fontes de informação sobre a temática étnico-racial são artefatos potencialmente capazes de fomentar e manifestar os preceitos culturais deste grupo étnico. Nesse sentido, o contato e a apreciação destes registros podem desmoronar entraves que bloqueiam o reconhecimento das manifestações socioculturais da população negra e engendrar novas formas de apreensão dos aspectos que circundam a cultura afrocêntrica. À vista disso, surge a necessidade de preservação da memória de uma cultura que caracteriza, fortemente, a formação da sociedade brasileira.

Diante da emergência de superação de velhos estigmas para a inserção de novas óticas acerca da memória documental umbandista, sugere-se a informação, como forma de luta. Desse modo, apresenta-se a compreensão da Ciência da Informação acerca da cultura material e consequentemente, do documento.

## **2.4 Documento e cultura material pela ótica da Ciência da Informação**

Considerando a importância da informação no desenvolvimento da humanidade e ao emergir simultaneamente a interligação entre cultura e informação – dado a possibilidade de disseminação informacional da memória depositada nos artefatos materiais e simbólicos (Marteletto, 1995), procura-se evidenciar a atuação do documento, enquanto “meio de transmitir dados informativos ao conhecimento dos interessados, afastados no tempo e no espaço, ou cujo espírito discursivo tem necessidade de que lhe sejam mostrados os vínculos inteligíveis das coisas” (Otlet, 2018, p. 33), visto convencionalmente em formato material, embora englobe “todo indício, concreto ou simbólico, conservado ou registrado, com a finalidade de representar, reconstituir ou provar um fenômeno físico ou intelectual” (Briet, 2016, p. 1).

Seguindo por este viés, todo e qualquer vestígio de vida ou pensamento que possa transmitir informação, torna-se um documento, o que “será para nós a unidade intelectual e

abstrata, mas que podemos encontrar, concreta e realmente, assumindo diferentes formas” (Otlet, 2018, p. 60).

Se por um lado, Otlet e Briet demarcaram a substância do documento entre abstrato ou concreto, por outro, Estivals (1981, p. 146) o caracterizou como “suporte portador de uma informação utilizada num canal secundário de utilização”, emergindo o caráter pragmático que permeia a área, ao mencionar o impasse entre escrito e documento, uma vez que, só há documento quando o indivíduo o utiliza interpretando a informação.

Buckland (1991, p. 351, tradução nossa) reavivou o debate sobre as associações e usos do conceito, denotando a tangibilidade do objeto portador da informação, ao trazer o termo “informação-como-coisa”, empregado “atributivamente para objetos, tais como dados e documentos, que são referidos como ‘informação’, porque são considerados como sendo informativos”. Por outro lado, destaca a intangibilidade informacional, através de duas distinções, que seriam a “informação como processo”, denotando quando alguém é informado e a “informação como conhecimento”, emergindo a percepção da informação como um encadeamento, ou seja, a transmissão do conhecimento, se estendendo a aspectos subjetivos, sendo necessário para comunicá-lo, a descrição ou representação em algo físico, como um texto ou comunicação.

Otlet (2018, p. 336), menciona sobre o documento sonoro, ratificando que o conceito de documento ultrapassa a materialidade, admitindo que há também oralidade na transmissão de conhecimentos tidos como “formais”.

A tradição oral se opõe ao documento escrito. Existem tradições poéticas, religiosas, simbólicas e históricas, e também tradições científicas e técnicas. Muitos dados científicos não estão escritos; muitos processos operacionais são legados do mestre para o aprendiz, de homem para homem. Falou-se algumas vezes de livro visível, livro audível, livro tátil (entalhado).

Nesse sentido, García Gutiérrez (2011) acrescenta que a documentação, resumidamente incumbida de uma produção normalizada e um conhecimento classificado, reproduzindo metaclassificações e regulamentações universalistas, transformou-se no decorrer da emergência informacional, lançando um novo olhar sobre a documentação, contudo, ainda ignoram ou negam outros tipos de conhecimentos, introduzidos pela oralidade, que geraram e continuam concebendo outras culturas, não submetidas a diretrizes epistemológicas, ou seja, não configuradas por metodologias restritivas, e, portanto, negados seu potencial heurístico, pelo pensamento hegemônico.

Dessa maneira, percebe-se a relevância do conceito de documento ser revisitado pelo campo, dado às influências que propiciaram reflexões acerca da linguagem, enquanto eixo

comunicacional, integrante dos sistemas simbólicos e, portanto, entrelaçada a instituições, que possibilitam a transmissão e mais ainda, a interpretação da realidade por determinado enfoque, pois, conforme exposto por Frohmann (2007, p. 2, tradução nossa) os documentos, “são múltiplos. Vêm de muitas formas, são feitos de muitos tipos diferentes de material, e têm várias propriedades institucionais e culturais”. Contudo, o pesquisador manifesta a problemática da intangibilidade uniforme da informação em face da uniformidade material do documento.

O dilema retrata a dificuldade encontrada na atualidade, permeada pelo avanço tecnológico e a circunscrita “democracia informacional” viabilizada pelo meio digital, para uma caracterização definitiva do conceito, pois:

De fato, as línguas evoluem e com a expansão da tecnologia da informação, a prática de se referir às comunicações, bases de dados, livros, e afins, como “informação” parece estar sendo mais comum e, talvez, uma fonte significativa de confusão como símbolos e objetos portadores de símbolos são facilmente confundidos com o que quer que os símbolos denotem (Buckland, 1991, p. 352, tradução nossa).

García Gutiérrez (2011, p. 27-28) acrescenta que o olhar sobre a documentação transformou-se no decorrer da emergência informacional, diante das tecnologias informacionais e a introdução de ferramentas e intervenções algorítmicas, encaminhando a ampliação de critérios éticos e políticos, e, conseqüentemente, uma evolução da lógica e das linguagens que circundam o processo informacional, uma vez que:

El objeto inicial fue drásticamente marcado por el soporte de papel, la escritura, un discurso científico y administrativo, el peso y formato, las condiciones de conservación y una producción masiva de breves referencias para su localización. El objeto actual ha sido drásticamente liberado por la digitalidad, la fugacidad, la precariedad, la transdiscursividad y la transmisión de sus contenidos multimedia completos. Los nuevos documentos, las inscripciones y objetos digitales, ponen en entredicho aquel viejo aserto que rezaba: *verba volant, scripta manent* (la palabra vuela, la escritura permanece). En la digitalidad, la palabra resultaría un medio tan permanente como la escritura o ésta tan volátil como la palabra.

Em vista desse cenário, supõe-se que o aspecto de prova e/ou evidência do suporte informacional utilizado por Otlet e aprimorado por Briet necessitou de expansão, permitindo uma reavaliação epistêmica, na medida em que:

Documentos são probatórios apenas por causa da cultura e sistemas sociais de nomenclatura e discursos. E assim, as **coisas** (como antílopes) podem ser documentos, porque eles são tratados não somente como sinais, mas como um tipo muito específico de sinal, que vai além dos ‘símbolos’ somente como funções de nomenclatura, ou seja, **índices**. **Documentos não são mais sobre coisas, mas são coisas que são ‘sobre’** (Day, 2016, p. 59, tradução nossa, grifo do autor).

Day mira para um horizonte em que a finitude das nomenclaturas linguísticas pode ser

superada pela interpretação simbólica elevando o conceito de documento. Nesse sentido, a ênfase é deslocada da materialidade e dirigida ao modo como o indivíduo percebe o significado dos símbolos, despontando a essência cultural e social do documento.

Assim como Buckland e Frohmann, Lund preocupou-se também com a emergência de uma alternativa ao conceito diante da diversidade documental ampliada, inclusive, pelo avanço das tecnologias da informação, o definindo como qualquer produto decorrente de processos de documentação, auxiliado por um ou mais agentes que empregam algum tipo de ferramenta para produção de documentos (Lund, 2010).

O pesquisador destaca a importância de se observar o documento por óticas diferentes, mas complementares, em seus aspectos físico, social e cognitivo e faz alusão a inconstância dos documentos digitais e a documentalidade inerente aos usos tradicionais da oralidade como performances e discursos mesmo que não registrados, atraindo a atenção para a relação de dependência entre a comunicação e a documentação para a efetivação do ato informacional.

Essa conjuntura remete ao fenômeno de interpretação simbólica, que independente do suporte, é proporcionada pela linguagem para a correlação da visão de mundo do indivíduo e a construção da realidade.

Perceberemos que, por trás dos três ângulos de Lund, há um quarto ângulo, ou quarta dimensão, que conferirá vida a estes: trata-se do ângulo simbólico, também material, mas imperceptível aos sentidos. Os três ângulos de Lund precisam ser vistos com cuidado, pois, em certa medida, representariam apenas a colaboração mútua dos modelos fisicalista, cognitivista e pragmático da CI (Saldanha, 2012, p. 107).

À vista disso, González de Gómez (2009) aponta para um questionamento ontológico sobre os artefatos culturais e a consequente materialidade ou imaterialidade, compreendidas como categorias instituídas num processo sócio-histórico da informação, ocorrendo, portanto, uma constante preocupação do campo com a representação e interpretação do real pelo documental, pois, “o repertório dos elementos da realidade (*realia*) é um inventário das coisas, seres e fenômenos, do ponto de vista da própria coisa, do lugar e do tempo [...]” (Otlet, 2018, p. 580).

Para a pesquisadora, a reflexão sobre o objeto do campo da Ciência da Informação tem encaminhado ao reconhecimento do documento como o responsável pela ontificação da informação, não sendo necessariamente tangível, enquanto matéria manipulável, passível de interferência e modificação pelos indivíduos, ou ainda, atribuído ao elemento suscetível a criptografia utilizada pelas tecnologias da informação e comunicação.

Desse modo, o documento, enquanto portador de signos, capaz de gerar informação ao

interpretar a simbologia intrínseca a memória individual ou cultural, constitui cultura material – artefato de informação ou objeto informacional, que podem ser armazenados em sistemas digitais, seguindo para isso, normas e especificidades hegemônicas (González de Gómez, 1999).

Nesse sentido, o objeto pode ser visto como um prolongamento do ato humano, mediador entre o homem e o mundo, e, por isso, servindo de mensagem social (Moles, 1981), pois, além de uma funcionalidade prática, ao necessitar de interpretação, apresenta-se “profundamente relacionado com o indivíduo, não unicamente um corpo material que resiste, mas uma cerca mental onde reino, algo de que sou o sentido, uma propriedade, uma paixão” (Baudrillard, 2004, p. 94).

Tais características vão além de conteúdos objetivados em documentos, congregando com os paradigmas defendidos por Capurro (2003), seja físico, cognitivo ou social, uma vez que, o documento, indiferente do seu modo de transmissão, serve *grosso modo*, para encaminhar uma informação dependente da atividade cognitiva, agindo e sofrendo uma interpretação condicionada ao meio social, dado o entrelaçamento entre os paradigmas, culminando no que chamaria de paradigma hermenêutico, tendo como enfoque a relevância do conteúdo informacional para o sujeito cognoscente e para o coletivo ao qual pertence.

Posto isto, arrisca-se dizer, que a Ciência da Informação compreende a cultura material como um domínio de saber que “[...] visa a entender as formas práticas de constituição do sujeito social” (Rede, 2001, p. 286), considerando os aspectos históricos e sociológicos, mas ampliando o conceito ao englobar as características naturais ou artificiais dos objetos, assentindo tanto a materialidade quanto a intangibilidade dos signos e símbolos que personificam e explicam a realidade social, seja num plano físico ou metafísico, por meio de um sistema discursivo ou utilizando outras categorias comunicacionais, digitais ou materiais como objetos tridimensionais e *realia*, capazes de emergir a identidade de um indivíduo ou grupo.

Diante da relação entre cultura material e a formação do sujeito, é possível uma condução à memória, inerente aos dois anteriores, e relacionada também à informação, visto que, de acordo com Oliveira e Rodrigues (2011, p. 325), há uma tendência no Campo da Ciência da Informação em relacionar memória e informação:

[...] considerando especialmente as informações registradas (documentos), nos mais variados suportes, como elementos de relevância para a memória social, em vários níveis: local, regional ou nacional. Essa relevância é justificada pela possibilidade de (re)construção da memória e da formação de identidade a partir desses registros, o que exige sua organização, preservação e divulgação. Essas operações incluem o aspecto seletivo, que envolve o

binômio lembrar e esquecer, em que a decisão sobre o que constituirá a memória é compreendida como uma disputa, ou uma negociação, entre grupos sociais, permeada por questões políticas e ideológicas por vezes antagônicas. A preservação dessa memória é associada, também, a espaços físicos socialmente instituídos e legitimados para sua custódia, tais como arquivos, bibliotecas, museus e centros de documentação.

O panorama exposto pelos referidos autores enriqueceu as discussões sobre o documento, dada à urgência de adequação do termo diante dos avanços tecnológicos e consequentemente, das constantes transformações geradas pelas dinâmicas sociais, manifestando desta forma, a consciência sobre a responsabilidade social da Ciência da Informação.

Nesse sentido, o campo apresenta-se propício a efetivação de pesquisas que conduzam a práticas fundamentadas em proposições neodocumentais capazes de transcender a visão pós-estruturalista e pragmatista, possibilitando a disseminação de conhecimentos tradicionais, responsáveis por formações identitárias intrínsecas a identidade cultural do Brasil:

[...] país que mutiló su rica realidad multicultural en la medida que, al tiempo de proclamar su independencia colonial de Europa, se entregó a la colonización del positivismo europeo hasta el punto de colocar en su bandera uno de los más famosos lemas de la iglesia comteana: «orden y progreso». Mas ésta es una constante de los procesos de descolonización: los países emergentes adquieren independencia política pero no epistemológica lo que, a la postre, será un grillete mucho más pesado (García Gutiérrez, 2011, p. 49).

Acredita-se, que em meio às transformações viabilizadas pela digitalidade, a introdução de proposições epistemológicas que acatem a diversidade documental, encaminhando a outras óticas, seriam capazes de incluir as imbricadas articulações entre raça e classe, a cultura religiosa afro-brasileira, bem como a produção de seus artefatos materiais e simbólicos nas estruturas da qual participa os regimes de informação. Por agora, reflete-se sobre os conceitos de fontes informacionais.

## **2.5 Fontes de informação: ponderações entre a legitimidade e a marginalidade**

Ao conceber que a produção científica se situa em determinadas condições sociais, com formas específicas de interesses, estratégias e lucros, pode-se entrever a possibilidade de interferências que operam para estruturação e estabilidade do fluxo de informação – caminho percorrido pela produção intelectual até que seja recuperada, prestando seu objetivo de informar (Mueller, 2007).

Le Coadic (1996, p. 5) descreve que a informação comporta um sentido, um significado

a transmitir, conceituando-a como “um conhecimento inscrito (gravado) sob a forma escrita (impressa ou numérica), oral ou audiovisual”. Nesse sentido, a “[...] ferramenta que auxilia na recuperação de informações para usuários inseridos em diferentes contextos”, incluindo a Internet, é conceituado por Baggio, Costa e Blattmann (2016, p. 33) como fontes de informação.

Silva e Aquino (2014, p. 204) compreendem as fontes de informação como:

[...] qualquer recurso que responda a uma demanda de informação por parte de usuários-aprendentes e que gere ou veicule informação, influenciando na geração do conhecimento e do aprendizado. Essas fontes incluem produtos e serviços de informação, pessoas ou rede de pessoas, programas de computador etc.

Araujo e Fachin (2015, p. 84) acrescentam que:

As fontes de informações são registros utilizados ao longo da vida do ser humano, possibilitando ampliar a visão do mundo em que vive e sobre as coisas que estão a sua volta. No campo científico são aquelas que nos permitem criar, recriar e ter acesso ao conhecimento sobre um assunto ou área de nosso interesse ou pesquisas. De modo que, as fontes de informações são referências sobre o que está registrado e disponível ao ser humano, possibilitando reinventar ou compreender melhor seu objeto de estudo.

Tais recursos são veiculados em diferentes suportes e canais, sejam estes formais – proporcionando amplo acesso e facilitando a coleta e armazenagem da informação ao passo que os informais – possuem acesso reduzido e público restrito, visto que nem sempre as informações serão armazenadas, dificultando sua recuperação (Mueller, 2007).

Cunha (2016) defende que o conceito de fonte de informação é vasto, englobando publicações eletrônicas ou impressas, amostras encontradas na natureza, peças museológicas, obras de arte, entre outros que confirmem qualquer conhecimento, possuindo características comuns, tais como os formatos, a universalidade e a acumulação de conhecimentos, facilitando a recuperação e o uso desses recursos.

Na verdade, numa perspectiva ampla, qualquer objeto pode ser considerado uma fonte de informação. Por exemplo, o fragmento de uma rocha é uma fonte de informação para o geólogo; uma planta é uma fonte de informação para o botânico; uma bula de remédio é uma fonte de informação para o doente, dependendo de suas necessidades e dos significados que as informações têm para quem vai utilizá-las (Campello, 2018, p. 15).

Santos Neto (2018, p. 144) argumenta que as fontes de informação são “[...] aquelas que fornecem ou indicam o local para encontrar a informação, de maneira rápida e precisa, sobre determinada área do conhecimento ou ramo de atividade, estas podem ser materiais ou imateriais, eletrônicas ou impressas, humanas ou mecânicas”.

As fontes de informação, destinadas, a informar e fomentar a produção de novos conhecimentos podem ser classificadas, de acordo com seu conteúdo e propósito, em primárias,

secundárias e terciárias (Pinheiro, 2006).

As primeiras manifestam-se, segundo Mueller (2007), através de pesquisas inéditas ou interpretações originais de conceitos, dificultando sua recuperação, fator que propicia o uso das fontes secundárias. Tais fontes são representadas pelos relatórios técnicos, trabalhos apresentados em congressos, legislação, patentes, normas técnicas, periódicos, projetos e pesquisas em andamento, teses e dissertações, entre outros (Cunha, 2016).

Mueller (2007) expõe que o desenvolvimento das fontes de informação secundárias contribuiu para a utilização das fontes primárias, visto que, oferecem a informação organizada, relacionada à sua aplicação. Estão contidos nesta classificação, os dicionários, artigos de revisão, enciclopédias, manuais, entre outros (Pinheiro, 2006). Cunha (2016), exemplifica as fontes de informação secundárias em bases de dados e bancos de dados; bibliografias e índices; biografias; catálogos de bibliotecas; centros de pesquisa e laboratórios; dicionários e enciclopédias; dicionários bilíngues e multilíngues; feiras e exposições; filmes e vídeos; fontes históricas; livros; livrarias eletrônicas; manuais; imagens; Internet; blogues; *podcast*; museus, herbários, arquivos e coleções científicas; prêmios e honrarias; redação técnica e metodologia científica; siglas e abreviaturas; tabelas, unidades, medidas e estatística.

No que condiz as fontes terciárias, Mueller (2007) menciona que são as encarregadas de dirigir o usuário para as fontes secundárias e terciárias, uma vez que, sendo publicada a pesquisa são estas fontes que sucedem no decorrer do fluxo. De acordo com Cunha (2016), pode-se enquadrar entre estas, as bibliografias de bibliografias, bibliotecas e centros de informação, diretórios, entre outros.

Campello (2018, p. 16-17, grifo do autor) complementa a classificação ao mencionar que:

Outra maneira de abordar as fontes de informação é categorizá-las em primárias, secundárias e terciárias. No livro *Para saber mais: fontes de informação em ciência e tecnologia* (2001), Murilo Bastos da Cunha descreve cada uma dessas categorias, explicando que as fontes ou documentos primários são os que apresentam novas informações ou interpretações originais de ideias e/ou fatos. Já os documentos secundários não são propriamente originais; eles apresentam informações veiculadas anteriormente em fontes primárias, mas filtradas e organizadas com a finalidade de facilitar o uso do conhecimento disperso nas fontes primárias. Murilo Cunha chama os documentos secundários de “organizadores dos documentos primários” e, de fato, eles são arranjados segundo um plano definido, como a ordem alfabética de assuntos encontrada nos dicionários e enciclopédias, por exemplo. Os documentos terciários têm como função principal ajudar o leitor na pesquisa de fontes primárias e secundárias. São, segundo Murilo Cunha, “[...] sinalizadores de localização ou indicadores sobre os documentos primários ou secundários [...]” (2001, p. IX). Podem ser exemplificados por guias, bibliografias, bancos e bases de dados, índices e



catálogos. As fontes secundárias e terciárias **são consideradas obras de referência.**

As fontes de informação também podem ser classificadas como gerais e especializadas. Campello (2018, p. 16, grifo do autor), expõe que, as fontes gerais de informação:

[...] distinguem-se das **fontes especializadas**, no sentido de que são elaboradas para um leitor na condição de não especialista. Imagina-se que possam ser compreendidas pelos leitores, independentemente de sua especialidade. Uma **enciclopédia geral**, por exemplo, é uma fonte elaborada especialmente para levar o conhecimento científico a um público leigo. Outro exemplo é a revista em quadrinhos, que pode ser apreciada por qualquer pessoa, independentemente de sua profissão e especialidade. Essas são fontes consideradas gerais. Já um **artigo científico** ou uma **enciclopédia especializada** são considerados fontes especializadas, por exigirem um conhecimento específico do usuário.

Com a *Web* e o progresso das tecnologias de informação e comunicação, a adoção de *hardwares* e *softwares* para o acesso à informação, delineou o desenvolvimento de fontes eletrônicas de informação, facilitando a troca de informações no campo científico. Araujo e Fachin (2015, p. 87) mencionam que nesse contexto, “os primeiros recursos eletrônicos foram as bases de dados disponíveis em disquetes e mais tarde em CD-Rom; conseqüentemente a publicação de revistas científicas, livros digitais, conhecidos como *e-book*, repositórios, redes sociais, marcadores de conteúdos entre outros”.

A partir das mudanças ocasionadas e a constituição das fontes de informação em estruturas multimídia, surgem novos comportamentos e dinâmicas informacionais, o acesso em rede e a utilização de diferentes recursos informacionais possibilitando a transmissão via *Web*.

Diante disso, as fontes de multimídias são formatos de informações que permitem interagir nessas redes, nas quais os usuários podem ter acesso ao meio digital e conseguir ler, visualizar e também participar com esse meio. Esses processos de interação são denominados cibercultura. [...].

Percebe-se que as fontes de informação multimídia existem em função do domínio da técnica, que é característica da *cibercultura*. As fontes de informação multimídia têm proporcionado, principalmente no âmbito da academia, avanços significativos, dentre os quais o desenvolvimento de cursos *online*, que permitem aos alunos o acesso ao material de estudo via rede (apostilas, slides, apresentações, questionários e provas), troca de informações via chats e salas de bate-papo, assistir as aulas por vídeo conferência e acesso ao seu desempenho da disciplina e do curso.

As aplicações de pesquisas são possibilitadas através do uso de fontes interativas, acessando informações de ponta, como o caso de bases específicas e repositórios especializados na *web*, proporcionando ao pesquisador o acesso a pesquisas que estão sendo realizadas no mundo inteiro, permitindo sua atualização permanente. [...].

Os meios de acesso são diversos: *Tablet, notebook, Smartphone, Smart TV*; a interação do sujeito com o ambiente virtual pode ser propiciada de diversa forma: *FLicker, Instagram, Twitter, Facebook, Blogs, Sites, Chats*, etc.

Destaca-se que a aplicabilidade e multiplicidade desses recursos

informacionais, tipologias, estruturas de organização da informação requerem novas habilidades e conhecimentos do usuário, seja para compartilhar um trabalho entre pessoas, indicar fotografias (reconhecimento facial), recuperação de textos, vídeos, fotografias similares, indicar metadados ou etiquetas para agregar assuntos. O usuário passa a ser o elemento propagador dessa informação, quando republica, curte, marca, indica algo para alguém ou em uma rede social, criando correlações entre pessoas e informações em meio eletrônico (Araujo; Fachin, 2015, p. 89-90, grifo do autor).

Salienta-se que, com a expansão da Internet, o ciberespaço foi ampliado enquanto ambiente digital que integra a *Web*, englobando a experiência digital. Os recursos informacionais passaram a refletir as transformações tecnológicas e sociais ao longo das últimas décadas, ocasionando a evolução das fontes de informação, “[...] que se deu em função das novas tecnologias disponíveis ao ser humano, possibilitando reproduzir as necessidades de diversos tipos de usuários” (Araujo; Fachin, 2015, p. 93).

Nesse sentido, Lévy (1999, p. 92-93, grifo do autor) descreve:

[...] o ciberespaço como o *espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores e das memórias dos computadores*. Essa definição inclui o conjunto dos sistemas de comunicação eletrônicos (aí incluídos os conjuntos de redes hertzianas e telefônicas clássicas), na medida em que transmitem informações provenientes de fontes digitais ou destinadas à digitalização. Insisto na codificação digital, pois ela condiciona o caráter plástico, fluido, calculável com precisão e tratável em tempo real, hipertextual, interativo e, resumindo, virtual da informação que é, parece-me, a marca distintiva do ciberespaço. Esse novo meio tem a vocação de colocar em sinergia e interfacear todos os dispositivos de criação de informação, de gravação, de comunicação e de simulação. A perspectiva da digitalização geral das informações provavelmente tornará o ciberespaço o principal canal de comunicação e suporte de memória da humanidade a partir do início do próximo século.

A transição para fontes de informação digitais, permitiu um avanço nos motores de busca, facilitando a localização de informações *on-line* no ciberespaço, acarretou interatividade, revolucionando o modo como se consome e compartilha informações. Embora essas transformações forneçam inúmeras vantagens, apresentam novos desafios que demandam um consumo crítico e consciente das informações.

A cibercultura (Lévy, 1999) tem exigido continuamente a atualização de competências informacionais por parte das pessoas usuárias e profissionais da informação, uma vez que, diante do volume informacional, coloca-se em dúvida a credibilidade e qualidade das fontes de informação na *Web*, aumentando a expectativa das pessoas usuárias que exigem agilidade, confiabilidade e relevância informacional. Nesse sentido, Tomaél, Alcará e Silva (2008, p. 7) consideram que:

[...] qualidade de fontes de informação diz respeito a fontes adequadas para o

uso em contextos específicos; em outras palavras, são fontes que contêm um conjunto de atributos suficientes para atender a necessidades amplas e específicas, que possam contribuir com uma comunidade de usuários ou com usuários individuais que necessitem de informações personalizadas.

As competências informacionais tornam-se ainda mais relevantes diante do constante aperfeiçoamento das tecnologias de informação e de seus usos para a disseminação de desinformação, das interações com a inteligência artificial e o monitoramento por algoritmos com diferentes propósitos camuflados pela pretensa preocupação com a segurança informacional. No que condiz a presente pesquisa, preocupa-se com a forma como os algoritmos e sistemas de inteligência artificial são treinados e os dados que utilizam, possibilitando a perpetuação de preconceitos raciais. Dessa forma, os algoritmos podem reforçar estereótipos e discriminação racial, refletindo em desigualdades sociais (Silva, 2022).

Sendo assim, concebe-se as fontes de informação digitais, como um conjunto de recursos, sejam em textos, imagens e sons, que incluem vídeos, fotos, redes sociais, entre outros, para responder a uma necessidade de informação, mas que exige certas competências informacionais para usufruí-las. Pinheiro (2006, p. 3) complementa essa classificação, ao mencionar que estas abrangem tanto “fontes primárias, secundárias e terciárias, disponíveis eletronicamente na Internet, quanto novas fontes construídas especificamente para o meio eletrônico”, pois, “algumas destas fontes se caracterizam por uma mixagem de fontes primárias, secundárias e terciárias; outras fogem completamente a qualquer classificação prévia, porque são resultado do dinamismo no *design* característico da Internet” (Tomaél *et al.*, 2000, p. 5).

Em relação as fontes de informação da *Web*, Silva e Aquino (2014, p. 205-206, grifo do autor) destacam nove categorias que consideram mais utilizadas:

- *Sites* e *websites*: são um conjunto de páginas *Web* ou hipertextos acessíveis pelo protocolo de transferência da Internet;
- Portais: um tipo de *site* que congrega conteúdos de diversos tipos (áudio, vídeo, imagem, texto etc.);
- *Blogs*: espécie de diário *Web* que apresenta características como a personalização. Podem ser desenvolvidos para serem utilizados individual ou coletivamente;
- *Microblogs*: considerados ferramentas de *blogs* em formato mais simples e servem para postagens com limitações de tamanho;
- *Youtube*: permite que os usuários-aprendentes carreguem e compartilhem vídeos em formato digital;
- Redes sociais (*Orkut*, *Facebook*, *Ning*, *Linkedin*, entre outras): são uma forma de representar as relações humanas. O crescimento das redes sociais perpassa as relações pessoais e atinge também os âmbitos organizacional, social, político e científico;
- Grupos de Discussão ou Comunidades Virtuais: rede eletrônica de comunicação interativa autodefinida, organizada em torno de um interesse ou finalidade compartilhada;
- Buscadores e Metabuscaadores: são motores de busca, programas feitos para

auxiliar a busca de informação armazenada na rede mundial (www) ou a *Internet*.

Dentre a amplitude das fontes de informação digitais, pode-se ainda, englobar o documento audiovisual, que se encaixa nos processos de produção, armazenamento e acesso em plataformas digitais, que facilita, inclusive seu compartilhamento, uma vez que, o termo digital, segundo Edmondson (2017, p. 21) “refere-se a representações discretas e descontínuas de informação na forma de códigos binários formatados como arquivos acessíveis por computadores. Poderiam ser descritas como abstrações idealizadas da realidade física”.

Assim, documentos audiovisuais são gravações visuais, com ou sem banda de som [*soundtrack*] e gravações sonoras, independente do suporte [base física] e processo de gravação usado, como filmes, diafilmes (sequência de fotografias positivas dispostas em um filme para projeção), microfilmes, diapositivos, (*slides*) fitas magnéticas, fitas de vídeo, videodiscos, discos ópticos legíveis por laser. Planejados para recepção pública, quer através de televisão, ou por meio de projeção em tela, ou por quaisquer outros meios. Portanto, imagens em movimento, quer em filmes vídeos ou eletrônicas (digitais, virtuais); apresentações de diapositivos (*slides*); registros sonoros em vários formatos (Discos, Fitas, CDs); transmissões de rádio e televisão; fotografias e gráficos; videogames, CD-ROM multimídia, ou qualquer coisa projetada numa tela inserem-se na categoria dos documentos audiovisuais (Lima, 2016, p. 86-87).

Lima (2016) acrescenta que essa diversidade acaba ocasionando dificuldades quanto a inserção no sistema de recuperação de informação, mas, com o aumento do consumo dessas fontes de informação, que na atualidade já são geradas em ambiente eletrônico, promoveram reflexões acerca das complicações na tradução das informações presentes nessas fontes de informação, a fim de que, não acarrete uma interpretação equivocada, criando através dessa problemática, um elo entre os campos da Arquivologia, Biblioteconomia e Museologia, no intento de solucionar questões referentes a organização, representação e disseminação das fontes de informação audiovisuais.

Ao ponderar sobre o som, inerente aos recursos audiovisuais, emerge-se uma reflexão acerca das fontes de informação oral, descritas por Santos Neto (2018, p. 144-145) como “[...] toda aquela que disponibiliza informação ou indica onde encontrar a informação, utilizando-se da oralidade, seja ela mediatizada ou não”.

Bortolin e Terciotti (2017, p. 96), entendem as fontes de informação oral “[...] como recursos que utilizam a voz para transmitir algo que é repassado do emissor ao receptor sem estar impressa”.

Santos Neto (2018) exemplifica que os *podcasts* (arquivos de audiodigital) compreendem importantes recursos orais de informação para se obter conhecimento.

Campello (2018, p. 15), acrescenta que:

As pessoas também são fontes de informação. Na Biblioteconomia/ Ciência da Informação, elas estão na categoria de fontes informais ou pessoais e há inúmeros estudos mostrando sua importância para diferentes grupos de usuários. Pesquisadores, cientistas, profissionais em diferentes organizações utilizam constantemente fontes pessoais. Elas são consideradas insubstituíveis, mesmo com a proliferação das fontes eletrônicas. Em localidades onde o acesso a bibliotecas e à internet é difícil, pessoas podem constituir fontes valiosas, e a biblioteca pode valer-se delas para obter informações históricas e outras que não estejam registradas em suportes formais.

No entanto, Choo (2003, p. 169) descreve que as pessoas enquanto recursos informacionais estão relacionados a uma dependência quanto a recepção da necessidade de informação, uma vez que:

[...] sua acessibilidade e sua disposição para fornecer informações não sejam garantidas. As pessoas são altamente sensíveis à maneira como a informação está sendo recebida, e a possibilidade de que venham a transmitir a informação depende de como elas percebem o efeito da informação sobre o receptor e sobre o emissor.

Tais fontes, intrínsecas as religiões afro-brasileiras, representadas primeiramente pelos dirigentes dos terreiros, que selecionam e transmitem aos adeptos, as informações relativas às suas tradições, cultura, conhecimentos sobre plantas medicinais e ritualísticas, organização interna, códigos morais e ritos, que julgam pertinentes ao nível do iniciado. A oralidade é um recurso extremamente importante para a manutenção da memória dessas comunidades religiosas, sua preservação e transmissão de geração a geração, servindo como instrumento de resistência ontológica e epistemológica.

Similarmente as fontes de informação oral da cultura africana e/ou afro-brasileira, além de serem representadas pelos adeptos das religiosidades, são estruturadas também, na figura do *griot*, que segundo Bernat (2013, p. 20) é “[...] a principal fonte de armazenamento e transmissão de contos iniciáticos, anedotas e provérbios, através dos quais o africano, de qualquer idade, aprende sobre si mesmo, sobre os outros e sobre o mundo. Esses elementos da tradição oral são a verdadeira escola africana [...]”.

Desse modo, arrisca-se dizer, que as fontes orais enquadrariam-se nos canais informais, uma vez que, grande parte desse conhecimento ancestral não é armazenado, não percorre os estágios inerentes a produção intelectual comumente empregada, e, portanto, legitimada, não concorrendo pela valoração e consequente visibilidade, ficando às margens das fontes formais. Bortolin (2010, p.15) descreve que há um conflito quando se coloca em discussão fontes orais e escritas, sendo as últimas mais valorizadas, pois percebe que, “[...] a oralidade, pelo menos

na Biblioteconomia, envolve um número reduzido de pesquisadores”.

Tal constatação vai de encontro à hipótese discutida anteriormente de que a Umbanda ainda não é reconhecida pela nação como uma religião, dado os resquícios da reprodução do racismo no campo religioso, classificada no sistema de práticas e crenças como magia e/ou feitiçaria (Bourdieu, 2007a), constituindo um entrave às produções sobre essa religião no campo científico.

Diante desse cenário e ao avaliar a disponibilidade informacional em face do avanço digital, questiona-se sobre a pretensa invisibilidade das fontes de informação sobre a Umbanda estarem atreladas a adscrição racial que acompanha a população negra no Brasil (Hasenbalg, 2005), pois, segundo Mueller (2007, p. 27), “[...] os documentos são classificados de acordo com o lugar e função que ocupam no fluxo de informação”, além disso, Choo (2003, p. 114) menciona que “as características do meio social ou profissional do indivíduo podem induzir ou restringir certos comportamentos de busca da informação”.

Nesse sentido, acredita-se que a produção e disseminação de fontes de informação sobre a Umbanda estão imbricadas em estruturas sociais complexas determinadas pelas relações entre saber e poder que dão forma à desigualdade entre brancos e negros na dinâmica histórico-cultural e socioeconômica brasileira, efeito que poderia ser justificado pelas disputas por autoridade no campo científico (Bourdieu, 1975).

Em função desse contexto, Santos e Aquino (2016, p. 49) propõe a exploração de fontes informacionais que traduzam as relações dos negros em suas práticas sociais, através das fontes de informação étnico-raciais:

[...] constituídas pelos registros documentais que revelam enunciados ideológicos referentes a cultura afrocêntrica, como é o caso das tipologias documentais textuais, imagéticas, sonoras, audiovisuais, cartográficas ou micrográficos em suporte físico e/ou digital mantidos em arquivos, bibliotecas, museus, centros de investigação e páginas *Web*. As informações inscritas nesses documentos podem se referir a aspectos da história, da cultura, da saúde, da educação, do trabalho, isto é, da vida social da população negra tendo em vista a sua identificação, afirmação e reconhecimento no cenário nacional e internacional.

Confrontando a relação entre capital cultural e capital científico, incluindo o capital econômico também como incentivador para a manutenção das relações de poder das elites, e ao evidenciar a reprodução social do racismo no campo científico, enquanto um campo de lutas para a preservação do monopólio científico, portanto, autorizado e com autoridade para agir legitimamente e ser reconhecido por agentes específicos (Bourdieu, 1975), é possível sugerir que a origem do conhecimento sobre a Umbanda, seu âmbito de produção e aplicação dificultem a valoração e visibilidade de suas fontes de informação pela academia, pois,

conforme relata Valentim (2010, p. 13), “os fluxos informacionais são reflexos naturais dos ambientes ao qual pertencem, tanto em relação ao conteúdo quanto em relação à forma”.

As pesquisas sobre as relações étnico-raciais e sua relação com a disseminação de fontes de informação na *Web* implicam em construir e juntar os fragmentos da memória coletiva da história da população negra. Elas possibilitam uma concepção de um conhecimento que sirva para reduzir as discriminações, os racismos e os preconceitos que submetem negros a humilhações, excluindo-os dos diversos âmbitos da sociedade. É possível constatar que, desde o processamento, passando pelo tratamento da informação étnico-racial e chegando à sua disseminação e memória, o profissional da informação deve abandonar o preconceito em relação a qualquer suporte informacional, sejam eles físicos, digitais e virtuais, e fazer com que as fontes de informação étnico-racial da *Web* possam inovar as práticas de mediação na disseminação dessa informação para os diferentes usuários-aprendentes da grande rede.

A disseminação da informação étnico-racial, por meio da *Web*, faz com que os sujeitos tenham condições de modificar suas ações e, conseqüentemente, passem a ter maior controle e integração com as instituições sociais de forma mais democrática. Neste estudo, encontram-se fontes de informação da *Web* [...]. Elas visam ao uso e à apropriação da informação étnico-racial para dar possibilidade ao indivíduo de se tornar mais consciente do espaço em que vive e interagir com ele por meio de sua cultura e de seus direitos e deveres.

Essas ferramentas podem contribuir para ajudar os grupos sociais que lutam por direitos, democracia e justiça. É necessário entender também que a tecnologia, por si só, não atende aos propósitos e às demandas da sociedade. Ela somente é relevante se tiver condições de resolver e/ou buscar soluções para atender aos problemas que atingem os grupos sociais etnicamente vulneráveis e todos aqueles que vivem situações de marginalidade na sociedade da informação-conhecimento-aprendizagem-comunicação (Silva; Aquino, 2014, p. 210-211).

As dinâmicas informacionais assim como os sistemas simbólicos nela envolvidos não são neutros, estão implicados em relações de poder que delinearão classificações e hierarquias que perduram na atualidade. A relação entre escrita e oralidade *versus* civilização e barbárie, contribui para camuflar um racismo no pretexto das relações de classe, pois, circundam as relações entre saber e poder (acesso ao conhecimento e poder informacional), aspectos culturais, como a desvalorização das formas de expressão cultural dos afrodescendentes (etnocentrismo) resultando em desigualdades socioeconômicas como combustível para um ciclo perpétuo de adscrição racial, que serve de justificativa para a narrativa histórica imposta pela classe dominante (Mito da Democracia Racial).

Considerados como dispositivos, os recursos de informação manifestam as trajetórias e deslocamentos do poder informacional. Dessa forma, produtos e serviços de informação são transportados de uma a outra tecnologia, seus arcabouços organizacionais mudam ou se reproduzem conforme se reproduzem ou mudem os agentes que os planejam, os executam e os administram (González de Gómez, 1999, p. 26).

Acredita-se que a disseminação das fontes de informação sobre a Umbanda,

classificadas também como fontes de informação étnico-raciais, possa contribuir para o fomento a novas pesquisas na área de Ciência da Informação, elucidando fenômenos que propiciem o rompimento com vertentes preconceituosas e intolerantes, valorizando a alteridade e trazendo reconhecimento à cultura e memória religiosa afro-brasileira, intrínsecas a identidade cultural do país.

### 2.5.1 Fontes de informação afro-assentadas: corpo, terreiro e tambor - culminâncias na oralidade

As dinâmicas sócio-históricas entrelaçadas pelo racismo no Brasil, influenciaram, inclusive, o modo como são visualizadas as fontes informacionais étnico-raciais, embasadas também, pela cosmovisão que permeia as religiões afro-brasileiras.

O continente africano e as zonas da diáspora africana receberam classificações advindas da colonialidade que as unificam como subalternas. Estratégias pautadas em discursos, epistemologias e estruturas hierárquicas articuladas na constituição de uma desigualdade para a manutenção de uma hegemonia cultural e econômica eurocentrada, que justificassem suas atividades extrativistas, sejam epistêmicas, ontológicas ou econômicas (Grosfoguel, 2016).

A postulação de zonas periféricas, como a África ou a América Latina, como “regiões com problemas” ou com “um atrasado nível de desenvolvimento” dissimulou a responsabilidade europeia e euro-americana na exploração destes continentes. A postulação de regiões “patológicas” na periferia, por oposição aos chamados padrões “normais” de desenvolvimento do “Ocidente”, justificou uma intervenção política e econômica ainda mais intensa por parte das potências imperiais. Devido ao tratamento do “Outro” como “subdesenvolvido” e “atrasado”, a exploração e a dominação por parte das metrópoles tornaram-se justificáveis em nome da “missão civilizadora”. A pretensa superioridade do saber europeu nas mais diversas áreas da vida foi um importante aspecto da colonialidade do poder no sistema-mundo colonial/moderno. Os saberes subalternos foram excluídos, omitidos, silenciados e/ou ignorados. Isto não é um apelo a uma missão fundamentalista ou essencialista de salvamento da autenticidade. Do que aqui se trata é de colocar a diferença colonial (Mignolo, 2000) no centro do processo de produção de conhecimento. Os saberes subalternos são aqueles que se situam na intersecção do tradicional e do moderno. São formas de conhecimento híbridas e transculturais, não apenas no sentido tradicional de sincretismo ou *mestizaje*, mas no sentido das “armas miragrosas” de Aimé Césaire ou daquilo a que chamei “cumplicidade subversiva” (Grosfoguel, 1996) contra o sistema. Estas são formas de resistência que reinvestem de significado e transformam as formas dominantes de conhecimento do ponto de vista da racionalidade não-eurocêntrica das subjetividades subalternas, pensadas a partir de uma epistemologia de fronteira (Grosfoguel, 2008, p. 135-136).



Tal reflexão remete ao etnocentrismo (Lévi-Strauss, 1987), uma vez que, a dualidade entre a escrita – signo de evolução cultural inserida na Umbanda pela influência da doutrina espírita kardecista (Prandi, 2005) e a oralidade – atribuída a populações e religiões atrasadas, não civilizadas, pois, “não há nelas livros sagrados (como a Bíblia, por exemplo) que registrem sua doutrina de forma unificada ou sua história” (Silva, 2005, p. 12), demonstra a relação estruturada para a perpetuação da universalidade cultural ocidental hegemônica.

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apóie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer *são* a memória viva da África. Entre as nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura. Felizmente, esse conceito infundado começou a desmoronar após as duas últimas guerras, graças ao notável trabalho realizado por alguns dos grandes etnólogos do mundo inteiro. [...].

Para alguns estudiosos, o problema todo se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados. No meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem. [...].

Se formulássemos a seguinte pergunta a um verdadeiro tradicionalista\* africano: “O que é tradição oral?”, por certo ele se sentiria muito embaraçado. Talvez respondesse simplesmente, após longo silêncio: “É o conhecimento total”. O que, pois, abrange a expressão “tradição oral”? Que realidades veicula, que conhecimentos transmite, que ciências ensina e quem são os transmissores? Contrariamente ao que alguns possam pensar, a tradição oral africana, com efeito, não se limita a histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos, e os *griots* estão longe de ser seus únicos guardiães e transmissores qualificados (Bâ, 2010, p. 167-169, grifo do autor).

Vansina (2010, p. 140-141), explica que a tradição é uma mensagem disseminada de geração em geração sem distorções.

A tradição oral foi definida como um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra. Suas características particulares são o verbalismo e sua maneira de transmissão, na qual difere das fontes escritas. Devido à sua complexidade, não é fácil encontrar uma definição para tradição oral que dê conta de todos os seus aspectos. Um documento escrito é um objeto: um manuscrito. Mas um documento oral pode ser definido de diversas maneiras, pois um indivíduo pode interromper seu testemunho, corrigir-se, recomeçar, etc. Uma definição um pouco arbitrária de um testemunho poderia, portanto, ser: todas as declarações feitas por uma pessoa sobre uma mesma sequência de acontecimentos passados, contanto que a pessoa não tenha adquirido novas informações entre as diversas declarações. Porque, nesse último caso, a transmissão seria alterada e estaríamos diante de uma nova tradição.

A diáspora africana, que possibilitou o trânsito de inúmeras etnias e sua diversidade

cultural, assentou-se no Brasil, tecendo uma rede cultural que viabiliza o agenciamento da cosmovisão afro-brasileira, pois, segundo Rufino (2019, p. 65), “as histórias narradas pelas vias do assentamento da diáspora africana devem ser lembradas, uma vez que, sob a perspectiva desse assentamento, só há morte quando há esquecimento”.

Nesse sentido, vislumbra-se no ritual afro-brasileiro do assentamento (Lopes, 2011), enquanto uma reunião de artefatos devidamente articulados para emergir o axé – uma força vital capaz de transformação pessoal ou coletiva (Rufino, 2019), uma analogia não somente ao testemunho incorporado ao ser e continuamente disseminado a fim de reverberar em sua comunidade, mas todo e qualquer artefato material ou simbólico que tenha origem nas tradições e cosmovisão religiosa afro-brasileira, delineando as fontes de informação afro-assentadas, compreendidas como fontes informacionais étnico-raciais de viés afro-religioso, ao enfatizar a cultura advinda das religiões afro-brasileiras, pois, conforme salienta Grosfoguel (2008, p. 131):

Precisamos de encontrar novos conceitos e uma nova linguagem se quisermos explicar o complexo enredamento das hierarquias de gênero, raciais, sexuais e de classe existentes no interior dos processos geopolíticos, geoculturais e geoeconômicos do sistema-mundo colonial/moderno, em que a incessante acumulação de capital é afetada por – e integrada em, e constitutiva de, e constituída por – essas hierarquias. A fim de encontrar uma nova linguagem descolonial para esta complexidade, precisamos de “sair” dos nossos paradigmas, abordagens, disciplinas e campos.

A tradição oral é primordial entre as religiões afro-brasileiras, “[...] cujos princípios e práticas doutrinárias são, em geral, estabelecidos e transmitidos oralmente” (Silva, 2005, p. 12), mas que não inibem na Umbanda, para a aprendizagem e manutenção desses conhecimentos “à moda kardecista”, documentos em suportes formais como livros doutrinários ou qualquer outro tipo documental, pois, conforme detalha Brown (1985, p. 37) ocorreu um forte movimento evidenciando a Umbanda na cidade do Rio de Janeiro depois de 1970, em que “[...] uma nascente literatura umbandista encontra-se à venda em bancas de jornais espalhadas por toda a cidade. Essa literatura incluía panfletos doutrinários, manuais sobre práticas rituais, livros de oração e músicas religiosas”.

A fim de exemplificar os usos dos artefatos materiais e simbólicos na liturgia da Umbanda, optou-se por citar as categorias expostas por Souza (1933, p. 41-43, grifo do autor) na publicação considerada pioneira sobre a religião, a saber:

**Linguagem** – A Linha Branca de Umbanda e Demanda tem um idioma próprio, para regular os seus trabalhos, designar os seus atributos e cerimônias, e evitar a divulgação de conhecimentos suscetíveis de uso contrário aos seus objetivos caridosos [...].

**Roupa** – Usam-se, em certos trabalhos, roupas brancas, para evitar o amortecimento e arritmia das vibrações, pelas diversidades de coloração. Pode-se acrescentar que os filhos de Umbanda aconselham o uso habitual dos tecidos claros [...].

**Calçados** – Em certas ocasiões, trabalha-se com os pés descalços, quando não é possível mudar o calçado na Tenda, pois os sapatos com que andamos nas ruas pisam e afundam principalmente nas esquinas em fluidos pesados [...].

**Atitudes** – Não se permite cruzar as pernas e os braços durante as sessões, porque, como vimos na Magia Negra, essas atitudes quebram ou ameaçam violentamente a cadeia de concentração, impedem a evolução do fluido com que cada assistente deve contribuir para o trabalho coletivo [...].

**Guia** – É um colar de contas da cor simbólica de uma ou mais linhas. Fica, mediante o cruzamento, em ligação fluídica com as entidades espirituais das linhas que representa. Desvia, neutraliza ou enfraquece os fluidos menos apreciáveis.

**Banho de Descarga** – Cozimento de ervas para limpar o fluido pesado que adere ao corpo, como um suor invisível. O banho de mar, em alguns casos, produz o mesmo resultado.

**Cachaça** – Pelas suas propriedades, é uma espécie de desinfetante para certos fluidos; estimula outros, os bons; atrai, pelas vibrações aromáticas, determinadas entidades, e outros bebem-na quando incorporados, em virtude de reminiscência da vida material.

**Fumo** – Atua pelas vibrações do fogo, e do aroma. A fumaça neutraliza os fluidos magnéticos adversos. É freqüentemente *[sic]* ver-se uma pessoa curada de uma dor de cabeça ou aliviada do incomodo momentâneo de uma chaga, por uma fumarada.

**Defumador** – Atua pelas vibrações do fogo, e do aroma, pela fumaça e pelo movimento. Atrai as entidades benéficas e afasta as indesejáveis, exercendo uma influência pacificadora sobre o organismo.

**Ponto Cantado** – É um hino muitas vezes incoerente, porque os espíritos que nos ensinam, o compõem de modo a alcançar certos efeitos no plano material sem revelar aspectos do plano espiritual. Tem, pois, duplo sentido. Atua pelas vibrações, opera movimentos fluídicos e, harmonizando os fluidos, auxilia a incorporação. Chama algumas entidades e afasta outras.

**Ponto Riscado** – É um desenho emblemático ou simbólico. Atrai, com a concentração que determina para ser traçado, as entidades ou falanges a que se refere. Tem sempre uma significação e exprime, às vezes, muitas coisas, em poucos traços.

**Ponteiro** – É um punhal pequeno, de preferência com cruzeta na manda, ou empunhadura. Serve para calcular o grau de eficiência dos trabalhos [...].

**Pólvora** – Produz, pelo deslocamento do ar, os grandes abalos fluídicos.

**Pemba** – Bloco de giz. Usa-se para desenhar os pontos. Esses recursos e meios não são usados arbitrariamente em qualquer ocasião, nem são necessários nas

sessões comuns.

Ressalta-se que a descrição da utilidade de tais artefatos está atrelada ao contexto de pioneirismo das publicações dessa linha de Umbanda. Sendo assim, optou-se por demonstrar outros atributos, com o intuito de ampliar o entendimento de “documento” para a Umbanda, uma vez que, os bens – sejam materiais ou simbólicos, carregam um significado e dependem de negociação com o conhecimento incorporado, o *habitus*, para emergir uma interpretação, dando sentido à realidade (Bourdieu, 2007b).

Optou-se nesse sentido, por explorar o corpo, o terreiro e o tambor, enquanto fontes de informação capazes de sintetizar, ou seja, de representar as relações dos umbandistas em suas práticas religiosas, consciente que tal consideração, depende de interpretação relacionada a cosmovisão das religiões afro-brasileiras, dado a estruturalidade do racismo no modo de vida capitalista, da qual as fontes de informação registradas tradicionalmente são partícipes. Contudo, a reflexão acerca de fontes de informação não tradicionais para a lógica ocidental, configura-se como uma estratégia decolonial, visto que, compreendem potências relacionadas a outras tipologias documentais, que fundamentam conhecimentos entrelaçados a ritos e valores culturais, no intento de contribuir com abordagens ao giro epistemológico proposto por Rufino (2019).

Seguindo esse raciocínio, expõe-se essas categorias documentais, imprescindíveis a compreensão da cosmovisão umbandista, a saber:

- Corpo – as concepções iniciais das duas vertentes apresentadas por Abbagnano (2007, p. 210-211), se referem consecutivamente a “objeto natural em geral, qualquer objeto possível da ciência natural” e a concepção mais antiga e disseminada do termo o considera como “instrumento da alma”. Por isso, concebe-se como uma estrutura que serve de alicerce para a alma ou espírito, podendo ser utilizado para abrigar concomitantemente outro espírito de forma temporária em rituais de religiões afro-brasileiras, como a Umbanda.

Os africanos outrora escravizados, que permitiram através da sua cultura, o desenvolvimento de religiões afro-brasileiras como a Umbanda, viviam “[...] sob um regime que não lhes conferia o *status* de ser humano; eram vistos como meras ‘peças’, compradas e revendidas como coisas” (Silva, 2005, p. 29), uma peça, uma moeda ou um negro:

O substantivo "negro" é, além disso, o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em *mineral* vivo de onde se extrai o *metal*. Essa é sua dupla dimensão metamórfica e econômica. Se, sob a escravidão, a África era o lugar privilegiado de extração desse mineral, a plantação no Novo Mundo, pelo

contrário, é o lugar de sua fundição e a Europa o lugar da sua conversão fiduciária. Essa passagem do *homem-mineral* ao *homem-metal* e do *homem-metal* ao *homem-moeda* foi uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo. A extração era, antes de mais nada, arrancamento ou separação de seres humanos singulares em relação às origens de nascença. Era, subsequentemente, ablação ou extirpação - condição para que a prensagem (sem a qual não se obtém extração nenhuma) pudesse efetivamente ocorrer. Ao fazer passar o escravo pelo laminador e ao pressioná-lo para dele extrair o máximo de lucro, não se convertia simplesmente um ser humano em objeto. Não se deixava nele apenas uma marca indelével. Produzia-se o negro, isto é, [...] o sujeito racial, ou ainda a própria figura daquele que pode ser mantido a uma certa distância - do qual é possível se desembaraçar quando *aquilo* deixar de ser útil (Mbembe, 2018a, p. 82, grifo do autor).

A produção e a disseminação do corpo negro como o “outro” – diferente e incivilizável, seguiu a uma ideologia de lucro, inculcando a instituição da pessoa negra como um artefato, moldável e predisposto a reconfiguração contínua em função da necessidade da época, ou seja, para a manutenção de privilégios das classes dominantes.

O corpo negro, arrisca-se dizer, representa no imaginário coletivo, o continente africano e todas as especulações e pré-concepções homogeneizantes e generalistas que o precedem. Portanto, o racismo estabelecido do biológico ao fenotípico e vice-versa, ampliado à diversidade cultural como justificativa, é reproduzido, mantendo a ordem social hegemônica.

Assim, determina que as características biológicas do homem façam com que sua posição, no conjunto, seja aquela que lhe é justamente devida. Ao invés de fazer já corporeidade um efeito da condição social do homem, essa corrente do pensamento faz da condição social o produto direto do corpo. Trata-se de submeter à primazia do biológico (mais ainda, de um imaginário biológico) as diferenças sociais e culturais, de naturalizar as diferenças de condição justificando-as por observações “científicas”: o peso do cérebro, o ângulo facial, a fisionomia, a frenologia, o índice cefálico, etc. O corpo é atormentado por essa imaginação abundante. Procura-se por meio de numerosas medidas as provas irrefutáveis do pertencimento a uma “raça”: os sinais manifestos, inscritos na pele, da “degenerescência” ou da criminalidade. De imediato, o destino do homem se inscreve na conformação morfológica; a “inferioridade” das populações destinadas à colonização ou já colonizadas por “raças” mais “evoluídas [...]” (Le Breton, 2011, p. 17).

Fanon (2008, p. 108) já evidenciava a dificuldade do homem negro diante do reconhecimento, do crivo do homem branco, o exame minucioso, o discurso da sujeição e toda a conduta discriminatória em face do “outro”, do diferente.

Ainda assim o judeu pode ser ignorado na sua judeidade. Ele não está integralmente naquilo que é. As pessoas avaliam, esperam. Em última instância, são os atos e os comportamentos que decidem. É um branco e, sem levar em consideração alguns traços discutíveis, chega a passar despercebido. [...]. O judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo tudo toma um aspecto novo. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da “idéia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparição.

Chego lentamente ao mundo, habituado a não aparecer de repente. Caminho rastejando. Desde já os olhares brancos, os únicos verdadeiros, me dissecam. Estou fixado. Tendo ajustado o microscópio, eles realizam, objetivamente, cortes na minha realidade. Sou traído. Sinto, vejo nesses olhares brancos que não é um homem novo que está entrando, mas um novo tipo de homem, um novo gênero. Um preto!

A produção discursiva da dessemelhança com os traços humanitários brancos, constituiu um corpo negro, cuja carne foi transformada em objeto e o espírito extirpado, restando apenas um maquinário da modernidade, um espectro que se diferencia entre os viventes humanos.

O processo de discriminação repousa no exercício preguiçoso da classificação: só dá atenção aos traços facilmente identificáveis (ao menos a seu ver) e impõe uma versão reificada do corpo. A diferença é transformada em estigma. O corpo estrangeiro torna-se corpo estranho. A presença do Outro se resume à presença de seu corpo: ele é seu corpo. A anatomia é seu destino. O corpo não é mais moldado pela história pessoal do ator numa dada sociedade, mas ao contrário, aos olhos do racista, são as condições de existência do homem que são os produtos inalteráveis de seu corpo. O ser do homem corresponde ao único desenvolvimento de sua anatomia. O homem nada mais é que um artefato da aparência física, do corpo imaginário ao qual a raça dá nome. Cartesiano na ruptura, não é mais ao espírito que o racismo dá importância, mas ao corpo. Lá onde o aspecto físico parece não existir para operar a discriminação, o racismo manifesta tesouros de imaginação. Assim, durante o período nazista, para identificar os judeus os médicos procediam a engenhosas medidas do nariz, da boca, da dentição, do crânio, etc. A estrela amarela colocada aos olhos dos passantes conduz essa lógica ao objetivo: já que os judeus não possuem sinais corporais suscetíveis de, à primeira vista, diferenciá-los da população, uma marca exterior os denunciaria de maneira inquestionável (Le Breton, 2011, p. 72-73).

A classificação engendrada pela ficção da raça, enquanto produção ideológica sustentada pelo mito da superioridade racial da civilização ocidental, pela imposição de técnicas comerciais, costumes, moral, religião, leis, entre outros aspectos na padronização e constituição da sua centralidade e protagonismo na modernidade, possibilitou que povos com outra visão de mundo e sua cultura, fossem rotulados como não civilizados e suas respectivas religiões classificadas como feitiçaria, assim como a Umbanda, de matriz africana (Maggie, 1986), no entanto, Lévi-Strauss (1987, p. 70), menciona que:

[...] não se deve definir nenhuma cultura, pelo que se lhe recusa, mas antes pelo que se lhe reconhece de próprio para justificar a atenção que lhe prestamos. [...] a ausência de escrita nas sociedades que estudamos parece-nos – e este é um tema essencial de nossa reflexão – exercer sobre uma tradição, que permanece oral, um tipo de influência reguladora. Melhor do que as nossas, cuja transformação a massa incessantemente aumentada do saber acumulado nos livros acelera, essas tradições se prestam a uma pesquisa experimental que requer uma estabilidade relativa de seu objeto.

O corpo negro classificado como primitivo/selvagem, visualizado analogicamente como um suporte, um artefato ou tecnologia capacitada a incorporação e transmissão de informações

através da oralidade, embora seja arbitrariamente reificado pela cultura ocidental, pode utilizar desse fenômeno de modo contraditório, servindo de instrumento de resistência, “uma vez que falar é existir absolutamente para o outro” (Fanon, 2008, p. 33).

Desse modo, a linguagem se oferece como ferramenta de conservação da memória e transmissão de informações culturais e afro-religiosas. Bâ (2010, p. 172) relata que a tradição africana “[...] concebe a fala como um dom de Deus. Ela é ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente”.

O tecido da língua é uma estrutura frágil e ameaçada constantemente de aniquilamento pelo nada que a envolve de todos os lados. É uma herança preciosa que nos foi legada pelos nossos ancestrais, a fim de ser conservada e aumentada, sob pena de sermos aniquilados. Não fosse a proximidade íntima da língua em nosso intelecto, tivéssemos a possibilidade de contemplá-la de certa distância, nossa admiração pela língua seria incontida. A língua, tal qual a somos, tal qual ela se derramou até nós para formar-nos, é o acúmulo de toda a sabedoria, de todo o esforço criador, de todas as vitórias e de todas as derrotas dos intelectos que nos precederam. Todos os nossos pensamentos, dos quais nos compomos, carregam a marca de nossos antecessores, tanto em seus conceitos (palavras) como em sua estrutura. Cada palavra, cada forma gramatical é uma mensagem que nos chega do fundo do poço da história, e por meio de cada palavra e cada forma gramatical a história conversa conosco (Flusser, 2007, p. 188).

Para as religiões afro-brasileiras, o corpo e a palavra não se dissociam, são fundamentadas por Exu, orixá da comunicação, presente na Umbanda, que emerge transgressão e transformação diante da lógica ocidental, uma vez que:

A palavra e o corpo nunca se desassociaram, são fundamentadas no mesmo princípio que é Exu. O corpo (campo produtor de discursos verbais e não verbais), assente em outras formas de racionalidade, como destacado nas sabedorias transladadas pelo Atlântico, é dotado de uma inteligência integral. A sapiência do corpo é o que chamo de *mandinga*, inteligibilidades próprias de um amplo complexo de saberes que se codificam e se expressam a partir do que conceituo como *incorporação*. Essas duas noções estão amplamente presentes nas práticas culturais cruzadas nos fluxos da diáspora africana e são fundamentadas nos princípios de Exu. Por serem noções que se referem a saberes não apreendidos pela lógica homogeneizadora do colonialismo ocidental, são integrantes do que traço como Pedagogia das Encruzilhadas. A *mandinga* é a sapiência do corpo, é o saber que é lançado ao mundo a partir dos princípios e potências corporais. A *mandinga* está expressa também na fala, já que não há separação entre o que é dito verbalmente ou não verbalmente (Rufino, 2019, p. 56-57, grifo do autor).

A Umbanda, por sua vez, define o corpo, através do conceito afro-brasileiro de “cavalo”, que pode ser explicada por Lopes (2011, p. 129) como a “designação do médium que, na umbanda, incorpora um guia ou entidade espiritual. Veja-se o quimbundo *mukuavalu*, ou *kavalu*, ‘cônjuge’, e estabeleça-se comparação com a palavra ‘iaô\*’ (do iorubá *iyawo*, ‘esposa’): a incorporação, posse do corpo pela entidade [...]”.

Dessa forma, o corpo, visualizado como um suporte, é capaz de armazenar as tradições, a memória e identidade cultural, no qual a religião é incorporada, transitando a ancestralidade africana e, portanto, o “axé”, pois, de acordo com Rufino (2019, p. 150):

[...] o corpo rasura as determinações impostas pelo substantivo racial para se inscrever como o suporte que resguarda saberes e possibilidades intermináveis. Nas bandas de cá do Atlântico, os corpos inventores da vida enquanto possibilidades são corpos cruzados e imantados como amuletos que reivindicam e assentam a memória e o axé ancestral.

Concomitantemente, poderia ser comparado a uma tecnologia capaz de acessar as memórias e recuperar as informações apreendidas. Arrisca-se uma analogia entre corpo e documento, por meio dos *Functional Requirements for Bibliographic Records* (FRBR), uma vez que, trata-se de um modelo conceitual em que a entidade pode ser concreta ou abstrata (IFLA, 2009), o que possibilitaria uma aproximação com o corpo de um adepto já iniciado ritualisticamente, adentrando nos fundamentos secretos da religião, que lhe confere certo *status* na comunidade religiosa, e com a realização das progressivas “obrigações” ou “feituas” após ser iniciado, o que equivaleria a formações educativas contínuas, o qual lucraria em elevação e obtenção de prestígio, e, conseqüentemente poder, configurando respectivamente o capital social e o capital simbólico (Bourdieu, 1975), através das relações e estruturação de pertencimento a comunidade, bem como por meio do reconhecimento adquirido com a aquisição de conhecimentos no decorrer de sua formação nessa esfera religiosa.

O corpo ritualisticamente preparado — ou, como normalmente é chamado, “iniciado” ou “feito no santo” — representa um chão, morada do sagrado, da individualidade, da possibilidade de procriação e extensão do território de pertença a que se vincula durante seus processos ritualísticos. Tratemos, nesse caso, o corpo do iniciado como extensão do referencial tempo/espacial, sagrado/ancestral, como se entre o corpo, a sua referência tempo/espacial e o mundo houvesse um grande cordão umbilical que os conectasse (Rufino, 2019, p. 101).

Esse corpo seria assim, capaz de assimilar e conservar os ensinamentos, em consequência de um *àse* ou axé, enquanto energia que reside em seres vivos ou inanimados, nos elementos fundamentais que sustentam o mundo: ar, fogo, água, terra; permitindo a dinâmica da vida, mediada pelos deuses africanos ou orixás – entidades com forças mantidas e revigoradas por esses elementos. Segundo Lopes (2011, p. 60) trata-se de um:

Termo de origem iorubá que, em sua acepção filosófica, significa a força que permite a realização da vida, que assegura a existência dinâmica, que possibilita os acontecimentos e as transformações. Entre os iorubanos (*àse*), significa lei, comando, ordem – o poder como capacidade de realizar algo ou de agir sobre uma coisa ou pessoa –, e é usado em contraposição a *agbara*, poder físico, subordinação de um indivíduo a outro por meios legítimos ou ilegítimos.



Simas e Rufino (2018, p. 113), conceituam o axé como “[...] força que inaugura a vida como vitalidade na vida como experiência física; aquela que sem a vitalidade não pode ser”. Desse modo, o axé é uma energia ou potência vital, uma “inspiração”, um atributo que textualiza, inscreve e incorpora-se nos artefatos, personificando, gerando representações, garantindo equilíbrio à vida.

Nesse sentido, o corpo, poderia se configurar como uma fonte de informação para a cultura e religiões afro-brasileiras como a Umbanda, um corpo-documento que se expressa por meio da oralidade, numa analogia aos processos de organização e representação da informação e do conhecimento, instituindo-se como suporte de memória e facilitador do acesso à informação.

Essa proposição, desperta reflexões exploradas por Deniz Costa e Marcos Miranda (2019), acerca da representação dos registros bibliográficos sobre Umbanda no catálogo da Fundação Biblioteca Nacional, instituição encarregada da salvaguarda da produção intelectual brasileira.

Os pesquisadores perceberam que as ferramentas e sistemas para a representação do conhecimento não são adequados, necessitando de reconfigurações para o atendimento a realidade religiosa umbandista, privilegiando o entendimento da própria acerca de sua fé e deuses, uma vez que, foram deturpados, por sofreram influências sociais, políticas e culturais de uma determinada época.

Observou-se que há no âmbito da organização e representação da informação e do conhecimento, padrões que seguem uma lógica colonialista entrelaçada ao etnocentrismo (Lévi-Strauss, 1987), sendo, portanto incompatíveis às religiões afro-brasileiras, oferecendo omissão ou imprecisão conceitual, reproduzindo o racismo na área.

Dessa maneira, a influência do colonialismo fez-se presente nas práticas representacionais, impondo uma visão de mundo ocidentalizada, supondo que sua cultura e religião seja superior às demais, crença que justificava a exploração, desumanização e subalternização de povos. Sendo assim, Costa e Miranda (2019, p. 179-180), mencionam que:

O importante é identificar que a representação encontrada não reflete o entendimento atual, especialmente o entendimento do usuário desta informação, que pode encontrar dificuldade de localizá-la por esta divergência, e que é preciso refazer a representação, reclassificar e reorganizar os documentos de forma a refletir o conceito.

Entendemos que 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 homem entende a si, a ciência e o mundo.

Acredita-se, assim como os referidos pesquisadores, na relevância desta reflexão no

vislumbre de estruturação das representações para a produção bibliográfica brasileira, que possibilitem um tratamento informacional igualitário diante das demais religiões – não ocidentalizadas, promovendo a visibilidade de suas produções.

Seguindo por esse viés, propõe-se a constituição do corpo enquanto documento, uma fonte de informação estruturada pela cosmovisão afro-brasileira, dependente dessa visão para sua análise, interpretação e representação.

Desse modo, através da potencialização do axé, o corpo adquiriria traços de uma *obra*; a *expressão* – seria o meio pelo qual o corpo emergiria a informação e/ou cultura religiosa, seja pela categoria oral, escriturística ou ainda um movimento (dança litúrgica); a *manifestação* – poderia ser comparada ao processo pelo qual o corpo veicula mensagens derivadas do próprio ou enunciadas por determinada entidade espiritual, por meio da possessão e/ou transe; e um *item* – responderia aos estágios ritualísticos que ocasionam a evolução espiritual do adepto, diferenciando-o dos demais praticantes que exteriorizam determinada informação e/ou manifestação. Por fim, o próprio adepto enquanto sujeito ou o “pai-de-santo” juntamente ao coletivo do terreiro representariam a *pessoa* ou *entidade coletiva* responsável pelo item.

Assim, como o documento acolhe o texto, materializando a informação, o corpo humano também é capaz de abrigá-la, no decorrer da sua vivência de mundo, incorporando-a, capaz de recuperá-la, reutilizá-la e disseminá-la. Nesse sentido, Amadou Hampaté Bâ (2010, p. 168), descreve o valor e a ligação entre o homem e a palavra no contexto de algumas sociedades africanas:

[...] nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é.

Da passagem do continente africano ao Brasil, os povos africanos conheceram a classificação, o desmantelamento físico e simbólico, a reificação de seus corpos, estruturando as bases do capitalismo, e por sua vez, uma classificação, com o rebaixamento da posição de ser humano. No entanto, por meio do Atlântico:

[...] atravessaram sabedorias de outras terras que vieram imantadas nos corpos, suportes de memórias e de experiências múltiplas que lançadas na via do não retorno, da desterritorialização e do despedaçamento cognitivo e identitário, reconstruíram-se no próprio curso, no transe, reinventando a si e ao mundo (Simas; Rufino, 2018, p. 11).

Pode-se exemplificar o valor documental do corpo para religiões como a Umbanda, ao detalhar mesmo que superficialmente, sobre o fenômeno da possessão. O corpo de um adepto

é investido por um espírito – uma entidade religiosa que o usa como suporte para transmitir uma mensagem. Birman (1985, p. 8-9) descreve este fenômeno:

[...] bastante familiar a todos na nossa cultura, mas que nem por isso deixa de despertar sentimentos contraditórios de como medo e fascínio. De início, o que quero ressaltar é a estranheza frente à mudança que é tematizada pela possessão. É aguda a diferença entre uma pessoa considerada em estado normal e em possessão. O contraste entre dois momentos, seja na umbanda, no candomblé, no pentecostalismo ou no espiritismo, sugere o paradoxo que fascina e amedronta: alguém deter o misterioso poder de ser ele mesmo e vários outros, desdobrando-se em personagens diversos com outras faces que não condizem com a sua identidade cultivada no cotidiano. Não há como evitar o sentimento de estranheza frente a um ritual de possessão, assistindo impassível ao momento em que uma pessoa “vira” outra, contradizendo a si mesma numa radical incompatibilidade com o seu comportamento normal.

Diante dessa manifestação incompreensível para àqueles que não participam da mesma cosmovisão, Rufino (2019, p. 58, grifo do autor) explica que:

É nesse sentido que se expressa o que conceituo como *mandinga* — sapiência do corpo — articulado também ao conceito de *incorporação*. A *incorporação* indica as operações do duplo interdito/astúcia, uma vez que as reflexões calçadas nos limites da mentalidade ocidental, assombradas por uma longa e metonímica tradição discursiva cristã, consideram o ato como o corpo tomado por um impulso não humano, não racional e não consciente. Esse fenômeno, por escapar dos limites das possibilidades explicativas centradas na razão ocidental, é tratado como diabólico, devendo ser repreendido e expurgado. A *incorporação*, tratada a partir dessas considerações, é vinculada à noção de possessão, a que se vincula a máxima “sai desse corpo que não te pertence”. Porém, o que defendo aqui como conceito de *incorporação* é o que se articula à noção de *mandinga*.

Assim, a *incorporação* são os processos educativos, formativos e as redes de saberes que compõem o quadro dos repertórios que podem vir a ser expressos como *mandinga*. Se há um saber que é expresso a partir dos princípios e potências do corpo, esse mesmo saber é devidamente *incorporado* por esse mesmo suporte. Os saberes estão a ser significados e circulados no mundo em diferentes formas de experiência, o corpo como um sistema cognitivo amplo e complexo os incorpora e expressa em forma de *mandinga*.

A *incorporação* se traduz como um instrumento de resistência, uma vez que, a *mandinga* permite a expressão de saberes, a transmissão seja ou não pela oralidade, integrantes dos repertórios da *incorporação* possibilitado pelo suporte humano.

[...] a dimensão do corpo, para essas sabedorias, transcende os limites do emprego usado pela lógica ocidental. O mesmo é suporte de sabedorias múltiplas que baixam e o encarnam; é também um elemento de imantação e diálogo constante (*cruzo*) com o campo multidimensional. O corpo potencializado pelo transe (deslocamento e trânsito por múltiplas dimensões) passa a não ser meramente passivo às violências a ele empregadas, se desgarrando da fixidez material imposta pelo substantivo racial e passa a operar inventando/inventariando ações de resiliência e transgressão (Rufino, 2019, p. 130-131, grifo do autor).

As noções entre corpo e linguagem fundamentam o ser para a cosmovisão afro-brasileira, assumindo integralidade. Assim como os versos do jongo, os toques da capoeira, a congada, maracatu, entre outras manifestações culturais, a palavra e o corpo se fundem, segundo Rufino (2019, p. 57-58), constituindo-se como estratégias de sobrevivência das sabedorias ancestrais e do próprio corpo diante das biopolíticas (Foucault, 1999), remetendo a uma dimensão de transgressão e reinvenção da vida.

Tudo que é textualizado nas mais amplas possibilidades de linguagens parte de uma experiência de saber que transita pelo corpo, enquanto agente coletivo e individualizado que é. Porém, a agência modernidade/colonialismo investiu de maneira ampla e sofisticada na regulação e vigilância dos corpos, e mais ainda acerca do que é possível enquanto saber. Nesse sentido, as validações do que é saber perpassam basicamente pela razão como parâmetro de reconhecimento e autorização produzido e regulado pela lógica ocidental. As consequências dessa operação são as negações de toda e qualquer forma de saber que se codifique nas dimensões do corpo.

O reflexo das práticas centradas na mentalidade dominante foi expresso nas políticas coloniais que instauraram o corpo como fonte e campo fértil da propagação do pecado e dos estímulos e impulsos não racionais. O corpo, não dotado de racionalidade, foi separado da cabeça, símbolo da razão/consciência humana, e cintura, tronco e membros passaram a ser mantidos nos limites da compreensão dos impulsos primitivos e animalescos. Objetificado, violentado de inúmeros modos e vitimado por uma forte regulação e vigilância que impediu o recurso das falas negras em suas formas maternas e impôs a adesão de outra língua sob a prática da conversão/catequese, o corpo transgrediu a regra, potencializando formas de criação a partir das linguagens não verbais. O que não podia ser dito de um jeito foi dito de outro, e o que era negado pela política vigente foi autorizado sob a perspectiva da negação.

As expressões do corpo imantado pelas religiões afro-brasileiras incorporam as facetas de Exu, saberes codificados e ressignificados na diáspora, pela ginga, andar enviesado, dribles, enfim, o jogo do corpo que se faz sapiência. Tais referências podem ser aplicadas as “macumbas”, pois seus pontos cantados revelam experiências e conhecimentos camuflados por sincretismo, ressignificando-os na salvaguarda da memória ancestral, transmitidos em celebrações e ritos, não somente por membros do terreiro, mas, por vezes, pelas próprias entidades incorporadas em seus adeptos.

As macumbas estruturam-se nos terreiros, em torno de pessoas, não do indivíduo como em outras visões de mundo, emergindo uma comunidade que comunga dos mesmos princípios religiosos, compartilham as mesmas tradições culturais, ou seja, vivenciam uma cosmovisão que se conforma nos ritos do qual emana o axé, que reverbera por toda a comunidade, na manutenção de um ciclo que garante a sobrevivência da memória religiosa, e, por consequência, do próprio terreiro.

O corpo não se distingue da persona e as mesmas matérias-primas entram na composição do homem e da natureza que o cerca. Nessas concepções da

pessoa, o homem não é separado do corpo, como normalmente considera o senso comum ocidental. Em sociedades que permanecem relativamente tradicionais e comunitárias, o "corpo" é o elemento de ligação da energia coletiva e, através dele, cada homem é incluído no seio do grupo. Ao contrário, em sociedades individualistas, o corpo é o elemento que interrompe, o elemento que marca os limites da pessoa, isto é, lá onde começa e acaba a presença do indivíduo.

O corpo como elemento isolável da pessoa a quem dá fisionomia só é possível em estruturas societárias de tipo individualista, nas quais os atores estão separados uns dos outros, relativamente autônomos com relação aos valores e iniciativas próprias. O corpo funciona como se fosse uma fronteira viva para delimitar, em relação aos outros, a soberania da pessoa. Ao contrário, nas sociedades tradicionais e comunitárias, onde a existência de cada um flui na presteza ao grupo, ao cosmo, à natureza, o corpo não existe como elemento de individuação, como categoria mental que permite pensar culturalmente a diferença de um ator para outro, porque ninguém se distingue do grupo, cada um representando somente a singularidade na unidade diferencial do grupo. O isolamento do corpo nas sociedades ocidentais (eco longínquo das primeiras dissecações e do desenvolvimento da filosofia mecanicista) comprova a existência de uma trama social na qual o homem é separado do cosmo, separado dos outros, separado de si mesmo. Em outras palavras, o corpo da modernidade, aquele no qual são aplicados os métodos da sociologia, é o resultado do recuo das tradições populares e o advento do individualismo ocidental e traduz o aprisionamento do homem sobre si mesmo (Le Breton, 2011, p. 30-31).

Sendo assim, as populações da diáspora africana reconstituíram seus territórios a partir da noção de terreiro atrelado ao corpo, a comunidade, a família que viria a se configurar no Novo Mundo partilhado, uma vez que, “o terreiro corpo é o primeiro lugar de ataque do colonialismo: o assassinato, o encarceramento, a tortura, o estupro, a domesticação e o trabalho escravo” (Simas; Rufino, 2019, p. 16).

A inscrição da noção de terreiro como algo transcendente às dimensões físicas o redefine, possibilitando pensá-lo como mundo que inventa e cruza múltiplas possibilidades de resignificação da vida frente à experiência trágica da desterritorialização forçada. O terreiro, termo que compreende as mais diversas possibilidades de invenção dos cotidianos em sociedade, não se configura como um mundo particular à deriva nos trânsitos da diáspora. O mesmo codifica-se como uma experiência inventiva que inscreve modos em coexistência e interação com as mais diversas formas de organização da vida (Simas; Rufino, 2018, p. 45).

O corpo, os movimentos, ritos e sons estruturam as experiências de terreiro. É o espaço da reinvenção da língua, da cultura, da religião, enfim, reconstrução do ser violentado pela colonialidade, potencializando-o em corpo-terreiro, pois “essa consideração não despreza a referência dos terreiros a partir de sua fisicalidade, mas alarga o conceito para as dimensões imateriais. Aquilo que damos conta como a materialidade de um terreiro perpassa pelos efeitos e cruzamentos do que pensamos como o saber praticado” (Simas; Rufino, 2018, p. 42-43).

São nos terreiros também, que os corpos, alvos da colonialidade, resistem e se

reestruturam, são imantados pelo axé, e se transmutam-se em “corpo-totem, morada de orixá, de encantado e cruzo de catiço” (Rufino, 2019, p. 155) ou corpo-arquivo, descrito por Rufino (2019, p. 128), como o corpo em performance nos ritos que “se mostra como arquivo de memórias ancestrais, um dispositivo de saberes múltiplos que enunciam outras muitas experiências”. Para além, há a possibilidade do corpo se revestir de rebeldia em face das desigualdades engendradas pela indiferença quanto a seres e saberes arbitrariamente racializados, transformando-se em corpo-amuleto:

O corpo como esfera de saber é aquele que transgride a violência e a opressão inscrevendo formas de luta e possibilidades de reinvenção de si. O *corpo-amuleto*, inspirado nas problemáticas próprias daquilo que chamo de uma *filosofia da mandinga*, é aquele que invoca as potências que subvertem as lógicas de objetificação corpórea produzidas pelo colonialismo. O *corpo-amuleto* é o corpo fechado, o corpo transformado em totem; [...]. O *corpo-amuleto* é o que *incorpora* – experiências e processos educativos – signos/sentidos de mundo, os transforma, os encruza e os manifesta em forma de *mandinga* – sapiência corpórea inscrita no movimento e na magia. O *corpo-amuleto* só se satisfaz no jogo porque é lá que se nasce e morre para ser recriado enquanto movimento. O *corpo-amuleto* é ritualisticamente fechado, mas pode vir a ser aberto, a lógica imperativa é a da fresta. [...]; por isso, vestem-se esses corpos com patuás, formas materializáveis dos segredos de proteção e encantamento. O *corpo-amuleto* transgride a lógica objetificadora da empresa colonial, que investe ou no corpo de interditos e pecados, ou no corpo banalizado como mercadoria. O *corpo-amuleto* se inscreve em uma lógica em que ressurgue como símbolo próprio de uma devoção profana (Rufino, 2019, p. 59-60, grifo do autor).

Os corpos para as religiões afro-brasileiras, como a Umbanda, são instrumentos de possibilidades que assentam a memória e reverberam o axé como potência dinamizadora de vida, e, portanto, reexistências. “Nessa perspectiva, transgridem-se os limites impostos pela dicotomia colonial: o corpo não é nem sagrado, nem profano, o corpo é uno, é um SIM vibrando no mundo, é um otá, que assenta as forças cósmicas que impulsionam a vida e a experiência em todas as suas dimensões” (Rufino, 2019, p. 150-151).

Posto isto, o corpo negro, assim como sua cultura, assume diversos papéis no decorrer das dinâmicas sócio-históricas e culturais do Brasil, evidenciando sua atuação como fonte de informação sobre as religiões afro-brasileiras. Rogério Haesbaert (2021) expõe a partir de uma noção geográfica, as facetas assumidas pelo corpo, delineadas por influências descoloniais, uma vez que:

[...] outro traço preponderante do discurso negro consistia em retomar, internalizar e empregar em benefício próprio a ideologia da diferença cultural. Esta se apoiava em três bengalas - a raça, a geografia e a tradição. De fato, a maior parte das teorias políticas do século XIX estabeleceram uma estreita relação entre o sujeito humano e o sujeito racial. Em grande medida, liam previamente o sujeito humano através do prisma da raça. A própria raça era

entendida como um conjunto de propriedades fisiológicas visíveis e de características morais discerníveis. Eram essas propriedades e características que, conforme se pensava, distinguiram as espécies humanas entre si. As propriedades fisiológicas e as características morais permitiam, além disso, classificar as espécies humanas no interior de uma hierarquia cujos efeitos de violência são tanto políticos quanto culturais (Mbembe, 2018a, p. 160-161).

O pesquisador expressa o desenvolvimento do giro territorial a partir do giro espacial, mais eurocentrado, ao passo que a descolonialidade remonta ao pensamento pós-colonial europeu e/ou diaspórico, emergindo a relevância do território sobretudo em contextos coloniais e as resistências de grupos subalternos. Haesbaert (2021) propõe que a resistência promovida por grupos subalternos em defesa da terra e do território, por meio de modelos econômicos alternativos, aliando usufruto e preservação, configura o giro territorial, que ao integrar outras manifestações de territorialidade articuladas em diferentes níveis e escalas, ampliou-se para um giro multiterritorial.

Através dessas proposições concebe-se as diferentes categorias assumidas pelo território no contexto de resistências pela perspectiva latino-americana, descritas por Haesbaert (2021, p. 163), a saber: uma abordagem de análise por meio das relações espaço-poder, ampliadas a dimensão simbólica, envolvendo as formas de construção identitária, a partir de sua face étnico-cultural e de gênero, contra ou anti-hegemônica; um exame sobre o território em relação ao corpo, enfatizando o “corpo-território”, a dualidade entre o corpo como objeto de exercício do poder e como sujeito corporificado de resistência; e por fim, uma exploração do território como espaço de vida humano e não-humano.

O autor esclarece que a noção de corpo na espacialidade vem sendo desenvolvida por outros, mediante a diferença em que instituído socialmente, não poderia ser abordado como uma estrutura neutra e universal, dado as especificidades da raça, classe social, faixa etária, gênero e sexualidade, entre outras.

[...] ao longo do século XVIII, entraram em cena vários discursos de verdade acerca da natureza, da especificidade e das formas de vida, das qualidades, traços e características dos seres humanos, de populações inteiras diferenciadas em termos de espécies, gêneros ou raças, classificados ao longo de uma linha vertical.

[...] o negro é representado como protótipo de uma figura pré-humana incapaz de escapar de sua animalidade, de se reproduzir e de se erguer à altura de seu deus. Encerrado em suas sensações, tem dificuldade em quebrar a cadeia da necessidade biológica, razão pela qual não chega a conferir a si mesmo uma forma verdadeiramente humana nem a moldar seu mundo. É nisso que se distancia da normalidade da espécie. O momento gregário do pensamento ocidental foi, aliás, aquele ao longo do qual, com o auxílio do instinto imperialista, o ato de captar e de apreender foi progressivamente se desligando de qualquer tentativa de conhecer a fundo aquilo de que se falava. [...].

Durante vários séculos, o conceito de raça – que sabemos advir inicialmente

da esfera animal – serviu, em primeira linha, para nomear as humanidades não europeias. O que então se chamava “estado de raça” correspondia, assim se pensava, a um estado de degradação e a defecção de natureza ontológica. A noção de raça permitia representar as humanidades não europeias como se tivessem sido tocadas por um ser inferior. Seriam o reflexo depauperado do homem ideal, de quem estariam separadas por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável. Falar delas era, antes de mais nada, assinalar uma ausência – a ausência do mesmo – ou ainda uma presença alheia, a de *monstros* e fósseis. Se o fóssil, escreve Foucault, é “aquilo que deixa subsistir as semelhanças através de todos os desvios que a natureza percorreu” e se funciona sobretudo como “uma forma longínqua e aproximativa da identidade”, o monstro, por sua vez, “narra, como em caricatura, a gênese das diferenças”. No grande quadro das espécies, gêneros, raças e classes, o negro, em sua magnífica obscuridade, representa a síntese dessas duas figuras (Mbembe, 2018a, p. 40-42, grifo do autor).

Os corpos negros, os mais atingidos pelas tecnologias do biopoder<sup>15</sup>, dado a herança da colonialidade articulada a estratégias de manutenção da adscrição racial, alinhava uma conjuntura pelas ingerências científicas sobre os processos orgânicos e biológicos, ou seja, o corpo e a população, possibilitadas pela medicina – um saber-poder convertido em método político de intervenção com impactos próprios, disciplinares e regulamentares através da norma (Foucault, 1999).

O corpo é uma realidade mutante de uma sociedade para outra: as imagens que o definem e dão sentido à sua extensão invisível, os sistemas de conhecimento que procuram elucidar-lhe a natureza, os ritos e símbolos que o colocam socialmente em cena, as proezas que pode realizar, as resistências que oferece ao mundo, são incrivelmente variados, contraditórios até mesmo para nossa lógica aristotélica do terceiro excluído, segundo a qual se a coisa é comprovada, seu contrário é impossível. Assim, o corpo não é somente uma coleção de órgãos arranjados segundo leis da anatomia e da fisiologia. É, em primeiro lugar, uma estrutura simbólica, superfície de projeção passível de unir as mais variadas formas culturais. Em outras palavras, o conhecimento biomédico, conhecimento oficial nas sociedades ocidentais, é uma representação do corpo entre outras, eficaz para as práticas que sustenta. Mas tão vivas quanto aquelas e por outros motivos, são as medicinas ou disciplinas que repousam em outras visões do homem, do corpo e dos sofrimentos (Le Breton, 2011, p. 28-29).

Em relação ao que é suscitado pelo discurso sobre a pessoa negra, sua descendência e território, as classificações servem ao imaginário na indicação de uma analogia entre África não civilizável, deplorável, com exceção do que pode ser espoliado, assim como o corpo negro, apesar de sua serventia como força de trabalho braçal, define-se ainda pela sua diferença, suas “limitações” em relação à humanidade, ou seja, “[...] o negro não existe enquanto tal. Ele é

<sup>15</sup> Ver: ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2024. Disponível em: <https://publicacoes.forumseguranca.org.br/items/f62c4196-561d-452d-a2a8-9d33d1163af0>. Acesso em: 26 jan. 2025.



constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social de sujeição e um *corpo de extração*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento” (Mbembe, 2018a, p. 42, grifo do autor).

O termo "África" remete geralmente a um elemento físico e geográfico - um continente. Por sua vez, esse elemento geográfico assinala um estado de coisas, um conjunto de atributos, propriedades e, por vezes, uma condição racial. Em seguida, vêm se juntar a essas diversas referências uma série de imagens, palavras, enunciados, estigmas, que supostamente explicam em detalhe esse estado de coisas primário, físico, geográfico e climático, os supostos atributos das populações que habitam esse espaço, o seu estado de pobreza, de espoliação e, em especial, a sua relação com uma forma de vida cuja duração nunca é certa, porque a esteira em que se deitam a superstição, a morte e a hediondez está sempre por perto. "África" é, portanto, a palavra com a qual especialmente a era moderna se esforça para designar duas coisas. Primeiro, uma determinada figura litigiosa do humano emparedado na precariedade absoluta e no vazio do ser. E, a seguir, a questão geral da inextricabilidade do humano, do animal e da natureza, da morte e da vida, da presença de uma na outra, da morte que vive na vida e que lhe dá a rigidez de um cadáver - o ensaio da morte na vida pela via de um jogo de desdobramento e de repetição, no qual a África seria a máscara e o plexo solar.

Aliás, na consciência moderna, "África" é o nome que geralmente outorgamos às sociedades consideradas impotentes, isto é, incapazes de produzir o universal ou de confirmá-lo (Mbembe, 2018a, p. 96).

Essa fabulação produzida sobre a África justificou as formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte – necropolítica e necropoder (Mbembe, 2018b), associadas aos conceitos de biopoder e biopolíticas desenvolvidos por Foucault (1999), pois esses instrumentos favoreceram a estigmatização e classificação de seres e saberes, engendrando o mundo como apresentado na atualidade.

Mbembe (2018b) relaciona a noção de biopoder de Foucault a dois outros conceitos, o estado de exceção e o estado de sítio, associando-os, visto que a especulação contínua de um inimigo suscita o apelo à exceção ao passo que se promove a produção da mesma emergência e exceção justificando o inimigo ficcional numa relação entre política e morte que só se isenta na emergência. Para a proposição se legitimar faz-necessário a introdução da classificação entre os que devem viver ou morrer, inscrevendo-se a raça e o racismo.

Desse modo, fica evidente que as classificações sociais que são o cerne da colonialidade do poder para Quijano, constituem, em múltiplas escalas, também classificações espaciais, geográficas. Aliás, pode-se afirmar que se trata de uma das mais eficazes formas de classificação porque, de alguma forma, aparecem “marcadas no terreno”, geralmente interferindo em uma condição básica, a mobilidade humana, além de servirem (caso das fronteiras internacionais, muitas delas muradas) como fortes referenciais para a construção identitária. Classificações territoriais (ou territoriais identitárias, como no caso das fronteiras impondo identidades nacionais) tornam-se, desta forma, instrumentos ou tecnologias de poder em uma linguagem foucaultiana. Na verdade, de um modo muito sucinto a ser desdobrado (e, em parte, que já

desdobramos) em outro trabalho, é possível tomar como referência as três grandes modalidades ou dimensões do poder propostas por Foucault –o poder soberano, o poder disciplinar e o biopoder, acrescidos do necropoder–, [...]. Assim, podemos afirmar que, enquanto o território soberano (ou a soberania territorial, como uma de suas dimensões) privilegia o tradicional controle e a exploração das riquezas no interior de fronteiras nacionais, alimentando projetos nacionalistas, o território disciplinar se dirige prioritariamente ao controle e disciplinarização dos corpos individuais. Por outro lado, o território biopolítico (ou melhor, a dimensão biopolítica do território) é aquele que prioriza o conjunto da população (“o homem enquanto espécie”), o controle de sua reprodução e especialmente de sua mobilidade (contenção territorial dos “indesejáveis”). Em muitos desses espaços, especialmente os mais periféricos e colonizados, a biopolítica que rege a vida se transforma em política (racista) de morte ou necropolítica, envolvida no extermínio dos descartáveis, às vezes, representados pela totalidade de uma etnia ou grupo cultural-religioso (Haesbaert, 2021, p. 111-112).

O pesquisador explora as interferências do território no corpo e de modo inverso, do corpo no espaço, ressaltando a imposição arbitrária de domínios hegemônicos sobre o corpo, evocando por consequência o corpo como primeiro instrumento de luta contra a desigualdade resultante da colonialidade, compreendendo as dinâmicas de genocídio contra as populações originárias e da diáspora africana, apropriação de território, espoliação, extração de recursos naturais, entre outras formas de violência. Em resposta se proporia a reapropriação territorial e cultural – permeando inclusive, identidades; a devolução de espólios, implementação de processos sustentáveis de extração de recursos naturais, entre outras práticas relacionadas a um ciclo de vida geopolítico e econômico equilibrados.

Há nesse conceito uma implicação sobre as questões de gênero e o corpo da mulher, visto que, trata-se de um território responsável pela reprodução de outras vidas, desejáveis ou não, associando a isso, as questões de classe e raça. Além disso, destaca a desvalorização das mulheres em inúmeras sociedades, a ausência de controle sobre corpos interditos, as violências sexuais e psicológicas, a restrição na aquisição de escolaridade, entre outras formas arbitrárias, suscitando a estratégia de uso do próprio corpo enquanto primeiro e, por isso, território primordial, na luta por emancipação social.

A noção de corpo-território, emerge a difusão e implementação de processos visando a resistência e reexistência de seres e saberes subalternizados, introduzindo a corporalidade em seu viés material e imaterial, considerando, portanto, subjetividades e reflexões sobre identidades culturais, enfim, evidencia o ser em toda a sua integralidade, pois, conforme descreve Haesbaert (2021, p. 180-181, grifo do autor):

O elo entre território e corpo inclui, de fato, diversas modalidades de (inter)relações (se é que podemos falar de “relações” para um vínculo tão íntimo) e escalas de interpretação.

A partir do reconhecimento da relevância das mudanças implicadas na distinção desses jogos de escala, com esse foco analítico-escalar, pode-se identificar quatro abordagens, as quais proponho denominar: “corpo-território” ou o corpo como território; território *do/no* (interior do) corpo (como vimos para o caso do útero); território como conjunção de corpos (“população”) e “território-corpo (da terra)” –no caso das leituras da terra/Terra como um corpo– ou, mais simplesmente, do caráter ontológico, existencial da terra/Terra como território, prolongamento indissociável do nosso corpo [...].

As duas primeiras abordagens [...] com base nas proposições do pensamento feminista e indígena latino-americano. Enquanto o “corpo-território” vê o corpo (especialmente o corpo da mulher) no seu conjunto, relacionalmente contextualizado, como nosso primeiro território, o “território do/ no corpo” admite a territorialidade dos próprios órgãos que o compõem [...].

A terceira perspectiva é uma espécie de provocação, deduzida a partir desse jogo múltiplo de escalas [...]. Ainda que não derive diretamente de uma matriz descolonial e tenha raízes mais analíticas do que da prática social (em outras palavras, mais uma categoria de análise do que uma categoria da prática), concebe o território ou, pelo menos, a territorialidade (enquanto condição de/para a territorialização), a partir do conjunto de corpos ou, como denominaria a biopolítica foucaultiana, da “população”, especialmente em seus efeitos de “massa”.

O conceito de corpo-território transparece em corpo-terreiro, e inversamente, dadas as implicações não somente na praticidade do cotidiano, mas nas subjetividades negociadas e camufladas pelo racismo que interfere nas religiões afro-brasileiras, e, conseqüentemente, nos corpos de pessoas que passam por processos de sujeição por uma visão estreita de mundo, padronizada pelo Ocidente.

Os terreiros, as esquinas, as rodas, os barracões são expressões do caráter inventivo e das sabedorias das populações afetadas pela experiência da dispersão e do não retorno. Na perspectiva da epistemologia das macumbas a noção de terreiro configura-se como tempo/espço onde o saber é praticado. Assim, todo espaço em que se risca o ritual é terreiro firmado. Nesse sentido, esta noção alarga-se, não se fixando somente nos referenciais centrados no que se compreende como contextos religiosos. A ideia aqui defendida aponta para uma multiplicidade de práticas, saberes e relações tempo/espaciais. As invenções dos terreiros na diáspora salientam a complexidade dos modos de vida aqui praticados e as possibilidades de relações tecidas. Assim, as muitas possibilidades de configuração de terreiros apontam que os mesmos podem refletir desde uma busca por ressignificação da vida referenciada por um imaginário em África, como também aponta para as disputas, negociações, conflitos, hibridações e alianças que se travam na recodificação de novas práticas, territórios, sociabilidades e laços associativos (Simas; Rufino, 2018, p. 42).

As proposições levantadas por Haesbart (2021), contribuem em ponderações acerca do corpo humano e dos espaços habitados, não apenas como entidade física, mas exposto a contextos sociais, culturais e políticos que moldam identidades, sujeitas a violências físicas e simbólicas, e, por consequência, ao poder simbólico (Bourdieu, 2000).

O corpo enquanto território deixa de ser domínio único do portador de sua consciência, uma vez que, com o biopoder e as biopolíticas (Foucault, 1999) torna-se também, domínio do Estado, inserido em dispositivos, influenciado por fatores culturais, econômicos, histórico-sociais e espaciais, implicados por relações de poder, conformando o ser no mundo.

Este conceito propicia uma reflexão sobre o poder classificatório e da emergência de reapropriação dos domínios corporais, reconhecimento de valores culturais e ressignificação de corpos diante da elucidação de informações e práticas capazes de transformá-lo em ferramenta de combate contra a persistência da colonialidade.

Dessa maneira, o corpo é contemplado como ferramenta decolonial de combate, assumindo nas religiões afro-brasileiras uma estrutura repleta de possibilidades, seja agregando conhecimentos ou rompendo com normativas, representando a insurgência frente às biopolíticas dos projetos hegemônicos.

- Terreiro – visualizado como um espaço sagrado onde se realizam ritos e celebrações litúrgicas, lugar de aprendizado e memória para o desenvolvimento da religiosidade.

Lopes (2011, p. 460) define o terreiro como:

Designação genérica do espaço físico que sedia cada uma das comunidades religiosas afro-brasileiras. Outrora, no Rio de Janeiro, o termo designava também o que hoje se conhece como “quadra” de escola de samba. As regras de comportamento nesses locais – como, por exemplo, a participação exclusivamente feminina nas rodas de dança – obedeciam aos mesmos padrões daquelas estabelecidas nas casas de culto mais antigas ou tradicionais.

Os terreiros eram alocados em espaços convenientes na emergência de se realizar os ritos e celebrações religiosas afro-brasileiras, dado a circunstância da escravização.

Com efeito, ainda que juridicamente definidos como bens móveis e apesar das práticas de crueldade, degradação e desumanização, os escravos continuam sendo seres humanos. Por meio do seu labor a serviço de um senhor, continuam a criar um mundo. Pela via do gesto e da fala, tecem relações e um universo de significações, inventam línguas, religiões, danças e rituais, e criam uma "comunidade". A destituição e a abjeção que lhes são impostas não eliminam inteiramente sua capacidade de simbolização. Por sua mera existência, a *comunidade dos escravos* não deixa de rasgar o véu da hipocrisia e da mentira que recobre as sociedades escravagistas (Mbembe, 2018a, p. 95, grifo do autor).

Posteriormente, os terreiros foram estruturados de forma doméstica, reunindo num só espaço a moradia e a organização de cultos afro-brasileiros, dado a escassez de espaço diante da perseguição estatal, tentando reproduzir mesmo em pequena escala, os padrões africanos, sendo os moldes como são conhecidos na atualidade brasileira. Nesse espaço místico, são estruturadas a família de santo, que acolhe o novo iniciado, fazendo deste, um novo membro, aprendendo a cosmovisão da comunidade.

É difícil estabelecer a época em que as primeiras famílias-de-santo se formaram. Pelo que se sabe, através da história oral narrada pelos adeptos, parece terem sido os africanos de uma mesma etnia os fundadores dos primeiros terreiros, onde iniciaram outros negros africanos, provenientes da sua etnia ou de outras. Com o passar do tempo, e com o ingresso na religião de crioulos, mulatos e finalmente de brancos, a família-de-santo foi assim perdendo sua característica étnica e passou a ligar, por vínculos religiosos, os vários terreiros fundados pelas gerações seguintes às gerações dos africanos. É pela iniciação que uma pessoa passa a fazer parte de um terreiro e de sua família-de-santo, assumindo um nome religioso (africano) e um compromisso eterno com seu deus pessoal e ao mesmo tempo com seu pai ou mãe-de-santo. Assim, um adepto, ao se iniciar, nasce para a vida religiosa como "filho" espiritual do seu iniciador, o pai ou a mãe-de-santo. Tendo o iniciado um pai ou mãe-de-santo, terá também irmãos/irmãs-de santo (os iniciados por seu pai-de-santo), tios e tias-de santo (os irmãos/irmãs de seu pai-de-santo), avô e avó-de-santo (pai ou mãe-de-santo do seu pai-de-santo) e assim sucessivamente. A esses "parentes" religiosos devem-se a consideração, o respeito, o amor e a obediência que, supõe-se, deveriam existir entre membros de qualquer família; ou ainda mais, pois são pessoas unidas por vínculos sagrados (Silva, 2005, p. 57-59).

Mais do que um espaço físico, o terreiro documenta uma forma de vida, uma cosmovisão, incorpora conhecimento e crença num movimento contínuo de aquisição, reelaboração e transmissão da ancestralidade, uma vez que, abrange “[...] a possibilidade de se inventar terreiros na ausência de um espaço físico permanente. Assim, abrimos possibilidades para pensar essa noção a partir do rito. As práticas passam a ser a referência elementar. [...] postas nas dinâmicas de se firmar terreiros” (Simas; Rufino, 2018, p. 43).

Praticamos terreiros nas mais variadas formas de invenção da vida cotidiana. Nas festas, nas brincadeiras, nas alegorias da vida comum, na carnavalização do mundo, na avenida em que os corpos performatizam seus saberes em forma de desfile. Ao lançarmos versos como pedidos de licença, ao cruzarmos o chão "dando de beber" ou até mesmo na esquina mais próxima onde o marafo foi cuspidado como forma de interlocução com o invisível, o terreiro está. Nas festas, brincadeiras de risos ou de valentias, nos jogos de sorte ou azar, nas sedução, movimentos, invocações e transes, a vida é significada a partir da reinvenção de outros tempos/espacos. A brincadeira de roda é também a circunscrição de um tempo/espaço em que o saber é praticado como rito: terreiro. Por ali cruzam saberes, poderes mágicos, imantados nos limites dos corpos e memórias. Nas escritas do jogo da capoeira, o chão cruzado ao pé do berimbau, a chamada feita pelo corpo que mente e o corpo que toca o chão caído pela rasteira são as formas de sacrifício que encantam a roda como terreiro. [...].

Assim, os terreiros por aqui inventados apontam para uma vasta ecologia de pertencimentos e para a dimensão de uma cosmopolítica das populações negras no Novo Mundo. Além disso, ressaltam as tramas das identidades negras, compreendidas como processos históricos e políticos, que sob as orientações do conceito de diáspora são levadas à contingência, à indeterminação e ao conflito.

Outra perspectiva que nos é cara é a emergência da noção de terreiro como tempo/espaço educativo assentado sobre outras lógicas de saber (Simas; Rufino, 2018, p. 45).

O terreiro transcende a determinação geográfica, dando sentido a comunidade afro-religiosa, pela fundamentação do saber para a experiência com o sagrado, uma vez que:

As sabenças ancestrais que dão vida ao que é praticado nos terreiros transbordam os limites de nossas experiências enquanto sujeitos e daquilo que julgamos apreender como conhecimento. Isso se dá porque o terreiro é lajeiro maior que o mundo, e nossas voltas nele rolam feito pedras miúdas. [...]. Assim, nos terreiros, o “sou” dá lugar ao “somos” – a pertença, a memória e o conhecimento são compartilhados em comunidade. O que chamam de ancestralidade é o fiar cotidiano da partilha, do passar adiante, da amarração do elo entre aquele que já fez o caminho e o outro que ainda irá caminhar. Ancestralidade e o alargamento do presente, o não esquecimento e a vida pulsando. Nesse sentido, o novo e o velho se fundem em uma outra forma de sentir. Para alumbrar esse caminho, deve-se raspar o fundo da gamela. Nas experiências dos terreiros, existem “novos que são velhos e velhos que são novos”. Esse fundamento miudinho plantado nas pertenças, comunidades e práticas não pode ser assombrado pela obsessão dos olhos de grandeza. Para isso, nas voltas que o mundo dá, Ifá nos lembra que a continuidade e o vigor das existências se firmam entre o novo que vem do velho e o velho que vira novo (Rufino, 2020b, p. 151-152).

- Atabaque ou tambor – instrumento produzido normalmente em madeira e aros de ferro que sustentam o couro. Utilizado nos rituais das religiões afro-brasileiras depois de consagrados apropriadamente, com a finalidade de complementar os pontos cantados visando, *grosso modo*, um chamado aos orixás.

Lopes (2011, p. 57) define atabaque como uma “designação geral dos vários tipos de tambor usados nos cultos afro-brasileiros. No sentido estrito, é um instrumento de percussão que consiste em um corpo de madeira cilíndrico e afunilado revestido, na extremidade mais larga, por uma pele de animal”. Esse instrumento, capaz de falar em ritos, representando mitos, ocasiona uma interação e compartilhamento de uma cosmovisão, pois, conforme ratifica Fanon (2008, p. 114), “o atabaque baratina a mensagem cósmica! Só o preto é capaz de transmiti-la, de decifrar seu sentido, seu alcance”.

Simas e Rufino (2018, p. 63) explicam que há toda uma gramática por trás do tambor, uma vez que “é livro e o aguidavi - a vareta sagrada que percute o couro - é caneta poderosa para contar as aventuras do mundo. Eles educaram mais gente que os nossos olhares, acostumados apenas aos saberes que se cristalizaram formalmente nos bancos acadêmicos e escolas [...]”.

Detalham que esses instrumentos falam de diversas maneiras e se conectam com outras formas culturais, descrevendo que o tambor, para as religiosidades afro-brasileiras requer um aprendizado longo e contínuo, a fim de perpetuar a sua função de guarda e transmissão de uma memória ancestral, portadora de axé, para isso:

Os tocadores dos tambores rituais, normalmente preparados para essa função

desde crianças, são alfabetizados nos alfabetos da percussão para aprender o toque adequado para cada orixá, vodum ou inquice. Há, portanto, uma pedagogia do tambor, feita dos silêncios das falas e da resposta dos corpos e fundamentada nas maneiras de ler o mundo sugeridas pelos mitos primordiais. Exemplificamos como se elabora essa pedagogia no campo do sagrado. Dizem os mais velhos dos terreiros que os atabaques conversam com os homens. Cada toque guarda um determinado discurso, passa determinada mensagem, conta alguma história. O tocador dos tambores rituais precisa conhecer o toque adequado. Se o drama representado pela dança de um orixá se refere ao combate, o toque é um – em geral com características marciais. Se a ideia é contar através da dança sacra uma passagem de paz, o toque é outro. Há toques para expressar conquistas, alegrias, tristezas, cansaço, realeza, harmonia, suavidade, conflitos [...] é o momento em que os orixás baixam nos corpos das iãs para representar – através da dança, dos trajes e emblemas – passagens de suas trajetórias. Através da representação dramática, a comunidade se recorda do mito e dele tira um determinado modelo de conduta. As danças, ao contar histórias protagonizadas pelos deuses, servem de exemplo para os membros do grupo. Ritualiza-se o mito em música e dança, crença e arte, para que ele continue vivo para a comunidade, cumprindo assim sua função modelar (Simas; Rufino, 2018, 58-59).

Por sua vez, a expressão tambor também é usual, sendo conceituada por Lopes (2011, p. 455) como:

Nome genérico de todo instrumento de percussão membranófono. A música africana, na origem e na Diáspora, compreende enorme variedade de tambores, e em geral seus nomes se estendem às danças que geram e acompanham; por exemplo: *bamboula*, carimbó, conga, tumba etc. Quando usados ritualisticamente, tornam-se sagrados, já que o som que emitem é portador de energia vital, de axé\*, servindo como veículo de contato entre o mundo dos vivos e o das entidades sobrenaturais. Por isso, eles recebem sacrifícios e oferendas e são tratados com o respeito que merecem as divindades.

O tambor, como diz o ponto cantado, serve de veículo, pois “vai buscar quem mora longe”, ou ainda, um aparato de denúncia em “Quero ser tambor”, poema do moçambicano José Craveirinha (1974), estrutura marcada por sons e características da oralidade, permeando o ritmo do tambor na sua escrita verticalizada, uma estratégia de resistência contra a voz hegemônica, conforme o trecho:

Eu!  
Só tambor rebentando o silêncio amargo da Mafalala<sup>16</sup>  
Só tambor velho de sangrar no batuque da minha terra  
Só tambor perdido na escuridão da noite perdida.

O tambor, conforme detalha Rufino (2020c, p. 47), “[...] é a voz que enuncia uma

<sup>16</sup> Bairro periférico de Maputo, capital de Moçambique. Ver: FREITAS, Guilherme. Mafalala, na periferia de Maputo, é berço de artistas, intelectuais e líderes políticos de Moçambique. **O Globo**. Rio de Janeiro, 14 mar. 2015. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/livros/mafalala-na-periferia-de-maputo-berco-de-artistas-intelectuais-lideres-politicos-de-mocambique-15591370>. Acesso em: 26 jan. 2025.

gramática própria, que diz sobre uma infinidade de formas de se praticar uma política da presença, firmando, ao mesmo tempo, em sua batida, maneiras de inscrever batalha e beleza”. Seja para invocar os orixás ou como instrumento de insurreição, alinhava sons e vozes que tecem a cultura ancestral africana, possibilitando ao dar o tom aos pontos cantados, que se transmita uma mensagem, que se compartilhe uma identidade, uma visão de mundo.

Eis a importância do tambor em nossas culturas de fresta, aquele que é o corpo multitemporal e plurilinguista. O tambor é aquele que tem a idade do tempo, que cospe as possibilidades em sopros de fé e festa. O tambor é o corpo ancestral, comunitário, brincante e divino, a tecnologia que resguarda memórias e dizeres infinitos. O tambor é arma, arquivo, totem e terreiro. O papai velho, como chamado pelos cumbas (poetas feiticeiros), é a única divindade que incorpora e é incorporada ao mesmo tempo. Observem os tocadores, observem o transe dos mestres pais e filhos do tambor. O encanto se inscreve à medida que se incorpora no tambor e se é incorporado pelo mesmo, dois corpos que se fundem para uma terceira presença, aquela que é “+1”. [...] O tambor é corpo, o corpo é tambor. Os seres desviados ontologicamente pelo advento colonial, pelo emprego da raça como substantivo elementar da modernidade, invocaram e encanaram, através do tambor, outras presenças. O tambor versa uma gramática própria, o que conhecemos aqui como discurso pós-colonial. Os batás, n’gomas, runs e tamboretas já enunciavam, em tom de arrebate, congo de ouro e samba de caboclo. Planta, bicho e gente, que, em cruzeiro, se tornam divindades, têm boca, comem e sabem falar. Assim, meus camaradinhas, ato o ponto: o primeiro tambor cruzado no Atlântico foi o corpo negro. O corpo é o primeiro tambor, como também é o primeiro terreiro. É a partir da sua fisicalidade e de suas potências que se inventam caminhos enquanto possibilidades. O terreiro é o tempo/espaco praticado. Para aqueles desterritorializados, o que existe é o devir. A reivindicação existencial corre nas barras de um tornar-se, porém, olhamos para outrora e nos é apresentado um vazio. Assim, a experiência negro-africana é uma experiência caótica, nos termos exusíacos. Um dismantelo que lança seus fragmentos na espiral do tempo, esses cacos se multiplicam, se levantam e se colocam a caminhar em transe navegando pelo caracol que liga um mesmo ponto ao infinito (Rufino, 2019, 157-158).

Elegeu-se o corpo, o terreiro e o tambor, como artefatos nesta oportunidade, pois acredita-se evidenciar uma conexão entre eles, numa analogia entre o corpo mediúnico, o espaco do terreiro e seus deuses invocados pelo tambor, sintetizando o funcionamento das religiões afro-brasileiras, na tentativa de delinear uma cosmovisão ontológica por uma perspectiva holística, valorizando a interligação entre os seres na totalidade do cosmo, pois, o terreiro, tambor e/ou atabaque e o corpo, expõem três categorias documentais imprescindíveis à compreensão da Umbanda, culminando na oralidade, sintetizando a estruturação da cosmovisão das religiões afro-brasileiras, uma vez que, “[...] o *corpus* da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma” (Vansina, 2010, p. 140).

A oralidade, para além da transmissão de conhecimentos, valores culturais e morais, presentes no cotidiano dos terreiros, expressam elementos presentes nos ritos, como ritmo e



repetição, que delineiam pontos cantados e performances míticas, preservando a memória cultural e servindo de instrumento de resistência em face da colonialidade do poder, portanto, a oralidade é compreendida como uma fonte de informação afro-assentada.

Destaca-se que, existem muitas outras fontes de informação nos ritos umbandistas, contudo, estas categorias contribuem para detalhar sinteticamente essa cosmovisão, dado que:

Objetos materiais e técnicas corporais, por sua vez, não precisam ser necessariamente entendidos como simples “suportes” da vida social e cultural (como tendem a ser concebidos em boa parte da produção antropológica). Mas podem ser pensados, em sua forma e materialidade, como a própria substância dessa vida social e cultural (Gonçalves, 2007, p. 219).

Seguindo por essa perspectiva, a oralidade, uma das principais características das religiões de matriz africana, é um importante instrumento de disseminação de conhecimentos tradicionais da cultura e da ancestralidade religiosa, a ser transmitida entre as gerações, uma vez que:

Toda força pode reforçar-se ou exaurir-se, e é esta força (o *muntu* dos bantos, o *axé* dos sudaneses) que transmite o poder sagrado da experiência mística. A transmissão oral do saber aparece desta forma como princípio de base do sistema afro-brasileiro, o qual se enraíza nas fronteiras africanas (Ortiz, 1999, p. 177-178).

A aprendizagem de um médium é realizada lentamente, as informações transmitidas são selecionadas com cautela pelo responsável do terreiro, versando sobre aspectos litúrgicos da religião, utilização de ervas medicinais ou ritualísticas, e inclusive, aspectos éticos, morais e hierárquicos, que circundam a vida no espaço do terreiro. Nesse sentido, Bâ (2010, p. 169), consegue detalhar e esclarecer o valor moral e o caráter sagrado vinculado a palavra falada.

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. A tradição oral baseia-se em uma certa concepção do homem, do seu lugar e do seu papel no seio do universo.

Percebe-se que a visão de oralidade para a cultura africana, da qual emana a aplicação na religiosidade afro-brasileira, é também, uma forma de documentar o passado para relacionar e entender o presente, amalgamando o homem ao universo, como um só ser. Traços importantes para o desenvolvimento da identidade, por meio da valorização da ancestralidade, vinculada a memória cultural, posto que:

Ela existe na forma de narrativas, canções, danças, rituais, máscaras e símbolos; especialistas, tais como narradores, trovadores, escultores de máscaras e outros são organizados em guildas e têm que passar por longos períodos de iniciação, instrução e exame. Além disso, ela requer, para sua atualização, certas ocasiões durante as quais a comunidade se junta para uma celebração (Assmann, 2008, p. 112, tradução nossa).

Salienta-se, como mencionado na seção anterior, que no decorrer da formação sócio-histórica brasileira na qual a Umbanda se desenvolve, ocorre uma desagregação do negro, entregue à própria sorte com a Abolição da Escravatura e simultaneamente da sua memória, já negociada quando da sua captura da África para o Brasil, fatores que influenciaram nessa mescla religiosa que se transformou a Umbanda, pois, um fenômeno está diretamente ligado ao outro.

A tentativa de transição da “religião selvagem” para “civilizada” ocorreu com a inserção da “caridade” pelo viés kardecista, a escriturística do conhecimento oral (Certeau, 1998), entre outros fatores que encaminharam a um “aspecto evolutivo” da religiosidade africana em detrimento da memória e identidade cultural desse coletivo (Ortiz, 1999).

Um exemplo seria o sincretismo operado como tática para salvaguarda da religiosidade africana, devido à arbitrariedade imposta pela religião do colonizador, ocorrendo aí, o mútuo contato entre as culturas religiosas.

Processo marcado por nuances complexas, o sincretismo tanto pode ser visto como estratégia afrodiaspórica para cultuar suas divindades, como pode ser encarado como parte de um processo de conexões ligadas ao acúmulo de forças vitais, em uma encruzilhada sutil entre a africanização de procedimentos católicos e a cristianização de ritualísticas negras e indígenas (Simas, 2021, p. 120).

Acredita-se que o sincretismo beneficiou de certa maneira, a população africana e afro-brasileira, que pôde utilizar dessa estratégia para incorporar a memória ancestral aos artefatos hegemônicos, permitindo uma evocação dos seus símbolos, dissimulando ritos e crenças, um jogo de linguagem, a fim de evitar denúncias sob a acusação de bruxaria, pois:

[...] a palavra não tem significado algum quando nada lhe corresponde. É importante constatar que a palavra "significado" é usada de um modo que vai contra a linguagem quando com ela se designa a coisa que 'corresponde' à palavra. Isto significa: confundir o significado de um nome com o *portador* do nome (Wittgenstein, 2009, p. 37, grifo do autor).

As referidas acusações de bruxaria, magia ou “falso espiritismo” ocasionavam apreensões policiais dos artefatos materiais e simbólicos das religiões afro-brasileiras nos terreiros, autorizadas pelo Estado, que identificava os cultos e seus artefatos como mágicos, institucionalizando o racismo religioso no país, permitindo que terreiros fossem invadidos por policiais, religiosos presos e os artefatos apreendidos, enquanto prova material do crime de feitiçaria (Maggie, 2007).

As provas nada mais são que a objetificação dessas expressões religiosas, marcadas pela oralidade, mas permeadas pelo concreto e simbólico, dependentes, portanto, da significação dos adeptos, transmitidas de geração em geração, por meio de valores e crenças que se manifestam em sua cultura material (Berger, 2016).

Como dito anteriormente, esse contexto de perseguição perdurou por longos anos, até o fim da Era Vargas em 1945 e o retorno de um governo constitucional, contudo nessa nova fase, a Umbanda recebeu visibilidade, sendo criadas federações, aparições nos meios de comunicação, programas de rádio, colunas em jornais do Rio de Janeiro e publicações de iniciativa própria (Brown, 1985).

Recentemente, nessa mesma cidade, artefatos apreendidos, denominado originalmente como “Coleção Magia Negra”, foram transferidos mediante processo judicial do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, para o Museu da República, sendo renomeado como “Nosso Sagrado” e tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Brasileiro. Embora, com o passar dos anos, a identificação e redistribuição dos artefatos a seus devidos terreiros, se ainda existirem, seria inviável, essa coleção serve hoje, ao propósito de reconhecimento de um racismo religioso consentido pelo Estado, uma prova de intolerância religiosa.

Posto isto, atos de intolerância religiosa oriundos do racismo, continuam comprometendo os artefatos materiais e simbólicos afro-brasileiros – fontes de informação étnico-racial (Aquino; Santos, 2016) – bem como da instituição de identidade e memória cultural brasileira. Considerando que as religiões afro-brasileiras são praticadas em sua maioria por pretos e pardos (IBGE, 2012)<sup>17</sup> e que, embora o Estado seja laico, esses mesmos grupos são os que mais sofrem com discriminações religiosas (Brasil, 2019)<sup>18</sup>, presume-se que esses dados confirmem o *status* de deslegitimação destas religiões perante a sociedade brasileira, em decorrência do racismo (Prandi, 2004b), refletindo inclusive no campo acadêmico,

---

<sup>17</sup> De acordo com o último Censo realizado em 2010, entre os umbandistas e candomblecistas, os pretos somavam 21,1% ao que passo que pardos somavam 30,8%. O órgão pressupõe que este patamar guarda relações com as origens da introdução destas religiões no Brasil.

<sup>18</sup> O último balanço detalhado, divulgado em 2019 pelo DISQUE 100, relatou que as vítimas mais atingidas por discriminações religiosas, conforme o perfil cor e/ou raça, são pretos e pardos.

problemática visualizada por Silva (2002, p. 106, grifo do autor) ao relatar que o universo religioso afro-brasileiro “não é instituído nominalmente como uma linha específica podendo ser enquadrado em *grupos e rituais religiosos*”.

A promulgação de leis para tipificar crimes ligados ao racismo demonstra a luta da população negra e consequente reconhecimento do Estado, contudo, há uma ausência de práticas que encaminhem a efetividade dessas legislações, a fim de que, proporcionem o verdadeiro sentido de isonomia para a população negra e liberdade religiosa no país.

Tais reflexões apontam a emergência em se difundir informações acerca das religiões afro-brasileiras, desmistificando fabulações e esclarecendo deturpações enraizadas no imaginário coletivo pelo racismo. Faz-se necessário, promover aportes e fundamentações para a organização e representação de artefatos de religiões afro-brasileiras, delineando caminhos para as fontes de informação afro-assentadas e para a compreensão acerca dos regimes raciais de informação e suas interferências na atualidade.

## **2.6 Regimes raciais de informação – ecos da racialidade nos dispositivos**

Ao correlacionar informação e cultura e sua consequente institucionalização no contexto brasileiro, permeado por hierarquias sociais camufladas pelo entrelaçamento entre raça e classe na dinâmica sócio-histórica do país, pretende-se abordar como as desigualdades sociais pautadas pela herança do racismo permitem a sua reprodução inclusive, na comunicação científica, delineada por regimes de informação.

O conceito de regimes de informação tem sido investigado nos últimos anos por pesquisadores preocupados em explorar as conexões que configuram o fluxo informacional desde a criação da informação até seu uso e imbricações nas relações sociais.

Colocando em evidência a formação social de cunho escravagista no Brasil, desenvolvida por uma economia alavancada pela mão de obra compulsória de negros para a produção em larga escala de monoculturas direcionadas à exportação (Prado Júnior, 1981; Furtado, 2005) e o provável rompimento desse ciclo, que viria com a Abolição da Escravatura, além da Proclamação da República – que significava a dissolução de um regime de produção que não previa e não estava estruturado para a recolocação dos negros segundo as leis capitalistas de mercado (Silva, 2005), não desacorrentando a população negra, uma vez que, a liberdade foi automaticamente convertida em cidadania, ignorando as desigualdades e preconceitos que passaram a fixar-se no mérito cultural e econômico (Guimarães, 2012), é possível explicar “os elementos fundamentais, tanto no social como no econômico, da formação

e evolução histórica dos trópicos americanos” (Prado Júnior, 1981, p. 14).

O desequilíbrio resultante desse contexto impediu que essa parcela da população usufruísse da produção cultural e material, não acessando os meios necessários para sua integração e mobilidade social, estratégia pautada pela herança do colonialismo das elites, aglutinadas a outras táticas como a busca incessante pelo extermínio da cultura africana, a profanação religiosa e adesão a modelos deterministas raciais (Schwarcz, 1993), impossibilitando a ascensão desses indivíduos, manobras primorosamente encobertas pelo Mito da Democracia Racial (Hasenbalg, 2005; Nascimento, 2016), dado que, se disseminou a ilusão sobre a inexistência do preconceito racial e desigualdades socioeconômicas entre brancos e negros na sociedade brasileira.

Diante desse cenário, pondera-se como estratégias informacionais ou desinformacionais têm sido utilizadas no Brasil desde a colonização amparadas por conceitos pseudocientíficos, em diferentes estruturas encadeadas por relações de poder, expressas por Foucault (1979, p. 244), como dispositivo – enquanto conjunto “[...] heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo”, para legitimar a dominação e preservação da hegemonia das elites calcadas em práticas de racismo e intolerância religiosa contra a população africana e afro-brasileira. Trata-se, estruturalmente, de um território, o Brasil, onde os regimes de informação jamais se constituem e se desenvolvem sem o elemento racial, estruturalmente, o racismo, por isto, são, antes, infraestruturalmente, regimes raciais de informação.

Ao evidenciar que o dispositivo, enquanto rede de natureza estratégica (Foucault, 1979) integra uma inter-relação de poderes e saberes, inclusive o biopoder – na modalidade de poder que se sobrepõe a vida, articulado ao discurso racista e à luta das raças (Foucault, 2006b) e as biopolíticas – instrumento do biopoder encarregada da população enquanto problema político, político e científico, como problema biológico e de poder (Foucault, 1999), articulando tecnologias disciplinares (corpo) e regulamentares (população) e que ao praticar violências simbólicas e impor arbitrariedades culturais a população negra, possibilita a constituição e manutenção do dispositivo de racialidade – um mecanismo de representação pautado na cor da pele que tem como parâmetro a brancura, redimensionando e redefinindo de forma hierárquica aqueles que se distanciam desse padrão (Carneiro, 2005), impulsionando por parte deste dispositivo de racialidade um processo de reificação do negro.

A ação da aparência coloca o ator sob o olhar apreciativo do outro e,

principalmente, na tabela do preconceito que o fixa de antemão numa categoria social ou moral conforme o aspecto ou o detalhe da vestimenta, conforme também a forma do corpo ou do rosto. Os estereótipos se fixam com predileção sobre as aparências físicas e as transformam naturalmente em estigmas, em marcas fatais de imperfeição moral ou de pertencimento de raça (Le Breton, 2011, p. 78).

Nesse sentido, Alberto Guerreiro Ramos (1995, p. 215), pode oferecer categorias conceituais capazes de ocasionar uma reflexão acerca da discussão:

Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados “antropólogos” e “sociólogos”. Como vida ou realidade efetiva, o chamado negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro-vida. O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção. O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistado, profético, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje.

Essa objetificação do negro influi na academia, dado que esta valoriza a produção e o discurso hegemônico sobre os negros, deslegitimando a produção de pesquisadores negros, uma vez que, o campo científico, via de regra, é produzido pela classe dominante para a classe dominante (Bourdieu, 1975), usufruir e assegurar seus privilégios, *status* e consequente manutenção das relações de poder.

O Estado, através da Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012 – que dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio, conhecida como “Lei de Cotas”, iniciou uma mobilização para uma transformação desse panorama, uma vez que as vagas são preenchidas “por autodeclarados pretos, pardos e indígenas e por pessoas com deficiência, nos termos da legislação [...]” (Brasil, 2012).

A “Lei de Cotas”, um importante, porém, parcial instrumento na luta pela transformação do regime racial de informação no Brasil, embora problematize pontos negativos e positivos, tornando-se uma discussão polêmica, possibilita que metade dos estudantes de escolas públicas com renda familiar igual ou inferior a um salário mínimo e meio por pessoa e os 50% restantes com renda familiar acima desse valor, tenham mais chances de cursar uma graduação, sendo que nessas duas situações, há reserva de vagas para autodeclarados pretos, pardos e indígenas e por pessoas com deficiência, a partir da proporção desses grupos na população total da unidade da Federação onde a instituição está localizada, conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, viabilizando, mesmo que não seja considerada por muitos como uma

medida ideal, a reparação gradativa da mobilidade socioeconômica de populações subalternizadas quando da estruturação da nação. Contudo:

[...] problematizamos a ideia de que as ações afirmativas não podem se limitar às reservas que facilitem o acesso de "minorias" aos bancos acadêmicos, por exemplo. Precisamos de ações afirmativas no campo da episteme; para estabelecer formas de luta que disputem o campo simbólico e afirmem a sofisticação de saberes não canônicos (Simas; Rufino, 2018, p. 110).

Seguindo por esse viés, a desqualificação do negro como autoridade produtora de conhecimento, inclusive de saberes tradicionais, naturalizada pelas estratégias presentes nas relações saber-poder, incutidas nas relações sociais, permitiu uma apropriação da classe dominante, eurocêntrica, que se proclamou capacitada para conformar interpretações e visões de mundo para os negros (Carneiro, 2005).

Nesse sentido, Grosfoguel pontua o conceito de “extrativismo cognitivo” desenvolvido desde o início de 2013 por Leanne Betasamosake Simpson, intelectual indígena do povo Mississauga Nishnaabeg, Canadá. Emerge-se desse modo, o entendimento de que os conhecimentos originários são extraídos e incluídos ao conhecimento ocidental convenientemente despojado de aspectos críticos de modo a despolitizá-lo, apossando-se de sua originalidade. Conforme descrito por Grosfoguel (2016, p. 132-133):

El “extractivismo” intelectual, cognitivo o epistémico trata de una mentalidad que no busca el diálogo que conlleva la conversación horizontal, de igual a igual entre los pueblos ni el entender los conocimientos indígenas en sus propios términos, sino que busca extraer ideas como se extraen materias primas para colonizarlas por medio de subsumirlas al interior de los parámetros de la cultura y la episteme occidental.

El “extractivismo epistémico” expolia ideas (sean científicas o ambientalistas) de las comunidades indígenas, sacándolas de los contextos en que fueron producidos para despolitizarlas y resignificarlas desde lógicas occidentalocéntricas. El objetivo del “extractivismo epistémico” es el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico. En ambos casos, se los descontextualiza para quitarles contenidos radicales y despolitizarlos con el propósito de hacerlos más mercadeables. En la “mentalidad extractivista” se busca la apropiación de los conocimientos tradicionales para que las corporaciones transnacionales tramiten patentes privadas o para que los académicos de las universidades occidentalizadas simulen haber producido ideas “originales” como si tuvieran los “copyrights” de la idea. En este pillaje y saqueo epistemológico son cómplices la maquinaria económica/académica/política/militar imperial de Occidente y sus gobiernos títeres del tercer mundo dirigidos por las elites occidentalizadas.

Gayatri Spivak (2014) acrescenta sobre o local incômodo no qual o intelectual julga poder pronunciar pelo outro e, inclusive, por meio dele, erguer um discurso de resistência, reproduzindo as estruturas de poder, mantendo silenciado o subalterno, negando um espaço onde possa articular-se, constituindo-se em mero objeto de conhecimento, visto que:

Essa interlocução se dá de forma hierarquizada, em que os discursos científicos autorizam os discursos dos praticantes, mesmo aqueles tecidos no seio das próprias práticas. Nesses casos, acontece uma espécie de condicionamento e acomodação discursiva, garantida pela circulação dos argumentos que desfrutam de certa credibilidade e autorização por determinados setores que validam o que é ou não conhecimento. A ciência, calçada nas tradições da modernidade ocidental e em diferentes momentos a serviço da política colonial, reivindica o direito de falar sobre o outro sem se deslocar para o lugar do outro, sem buscar observar o mundo, a partir dos olhos do outro (Simas; Rufino, 2018, p. 36).

Nesse sentido, as imbricações do dispositivo de racialidade culminariam no estabelecimento do epistemicídio, definido por Santos (2007, p. 29) como “a morte de conhecimentos alternativos. Reduz realidade porque ‘descredibiliza’ não somente os conhecimentos alternativos mas também os povos, os grupos sociais cujas práticas são construídas nesses conhecimentos alternativos”.

Grosfoguel resgata a partir do termo de forma de “vida extrativista” de Lianne Betasamosake Simpson, o “extrativismo ontológico”. Consegue-se, por meio deste conceito compreender as articulações que permitem a produção da subalternidade epistêmica e ontológica diante da extração de corpos negros.

El “extractivismo” y el asimilacionismo van juntos. En la visión del mundo “extractivista” todo se transforma en recurso extraíble para vender como mercancía por una ganancia en el mercado mundial. Esto incluye desde las formas de vida (humanas y no humanas) hasta los artefactos culturales y los conocimientos. Todo es visto como instrumental al sostenimiento de la vida extractivista y asimilacionista. Esta forma de ser despolitiza, descontextualiza y despoja los sentidos lingüísticos y culturales ligados a los artefactos y “objetos” extraídos. De manera que además de extraer de otros para beneficiarse a sí mismo, adicionalmente el “extractivismo” como forma de ser y existir extrae/elimina/ sustrae los sentidos a las culturas indígenas para resignificar/asimilar todo dentro de las formas de ser, sentir y pensar occidentalocéntricas. Los artefactos y “objetos” que se extraen tienen sentidos dentro de contextos culturales específicos. Una canoa, una planta, un tambor, todos tienen sentidos éticos, políticos y espirituales para los pueblos con tradiciones ancestrales. Pero cuando son transferidos a occidente, la canoa se convierte en mercancía, la planta en sustancia alucinógena, y el tambor en ritmo sin espiritualidad. Al sacarse de estos contextos y situarlos en nuevos contextos, se pierden los sentidos y los significados indígenas pasando a ser asimilados a la matriz cultural eurocéntrica de la modernidad. Este principio de asimilación es epistemicida porque termina destruyendo los saberes y las prácticas ancestrales. Lo que era un principio sagrado de respeto a todas las formas de vida, se convierte en un principio secularizado de destrucción de la vida. Los mismos artefactos, objetos y saberes ancestrales son inscritos/asimilados dentro de otros contextos que le otorgan un sentido y significado muy diferente. Si el “ecologicidio” destruye la vida, el “epistemicidio” y “existencialicidio” consiste en destruir los conocimientos y formas de vida asociadas a los artefactos, saberes y “objetos” extraídos para asimilarlos a la cultura y formas de ser y existencia capitalistas occidentales. Lo que es distinto pierde especificidad al asimilarse a lo mismo. La máquina



de la modernidad transforma todo en un mundo desencantado sin alma ni espíritu destruyendo formas de pensar y existir Otras para privilegiar las formas de pensar y existir occidentales. El problema no es que una cultura no tenga derecho a tomar de otras culturas. El problema es cuando una cultura destruye a otra y en el proceso se apropia de sus aportaciones sin dejar ningún rastro en la memoria acerca de los pueblos que las produjeron. Pasamos del mundo encantado con rituales y respeto hacia otras formas de vida y existencia a un mundo desencantado donde toda forma cultural humana distinta y todo lo clasificado como no-humano pierden su especificidad como sujetos transformándolos en objetos sin vida subsumidos a la destrucción de la vida para los fines ego-céntricos del colonialismo occidental. De manera que es inherente al capitalismo extractivista privilegiar las formas de vida occidentales y destruir todas las otras formas de vida cultural y biológicamente distintas. Estas formas de vida occidentales privilegiadas luego se imponen como las formas ontológicas humanas únicas posibles ontologizando como animalescas e inferiores otras formas de existencia humana cultural y cosmológicamente distintas (Grosfoguel, 2016, p. 139-140).

Em vista disso, o epistemicídio, atreve-se dizer, um encadeamento entre biopoder e dispositivo de racialidade, serve como instrumento de manutenção da hierarquia social, e permite a reprodução das relações sociais em vários campos, como no caso do científico, em que a pessoa negra, reificada, tem sua cultura e religião analisadas pela classe dominante (pessoa branca), indiferente a perspectiva do “outro”, uma vez que, a escrita é uma maneira “[...] de se manifestar para si mesmo e para os outros. [...] Escrever é, portanto, ‘se mostrar’, se expor, fazer aparecer seu próprio rosto perto do outro. [...] mas é preciso compreendê-la menos como um deciframento de si por si do que como uma abertura que se dá ao outro sobre si mesmo” (Foucault, 2006a, p. 155-157).

Em relação ao disposto, concebe-se as proposições levantadas por Foucault, sobre a noção de autoria e sua relação com o texto e a cultura, e uma possível interferência na identidade ao revelar que a narrativa era utilizada anteriormente como meio de se perpetuar a vida, imortalizá-la/glorificá-la ou simplesmente prorrogar a morte, pois, conforme menciona Flusser (2010, p. 90), a comunicação não é um processo natural, e sim, “[...] um artifício cuja intenção é nos fazer esquecer a brutal falta de sentido de uma vida condenada à morte”.

No entanto, na atualidade, esse fenômeno foi metamorfoseado, com o apagamento do autor, expresso pelo desaparecimento das características do sujeito que escreve, sua identidade e particularidades, demarcando como singularidade, a sua ausência, dizimando o autor.

[...] a narrativa, ou a epopeia dos gregos, era destinada a perpetuar a imortalidade do herói, e se o herói aceitava morrer jovem, era porque sua vida, assim consagrada e magnificada pela morte, passava a imortalidade; a narrativa recuperava essa morte aceita. De uma outra maneira, a narrativa árabe - eu penso em *As mil e uma noites* - também tinha, como motivação, tema e pretexto, não morrer: falava-se, narrava-se até o amanhecer para afastar a morte, para adiar o prazo desse desenlace que deveria fechar a boca do

narrador. A narrativa de Shehrazade é o avesso encarniçado do assassinio, e o esforço de todas as noites para conseguir manter a morte fora do ciclo da existência. Esse tema da narrativa ou da escrita feitos para exorcizar a morte, nossa cultura o metamorfoseou; a escrita está atualmente ligada ao sacrifício, ao próprio sacrifício da vida; apagamento voluntário que não é para ser representado nos livros, pois ele consumado na própria existência do escritor. A obra que tinha o dever de trazer a imortalidade recebeu agora o direito de matar, de ser assassina do seu autor. Vejam Flaubert, Proust, Kafka. Mas há outra coisa: essa relação da escrita com a morte também se manifesta no desaparecimento das características individuais do sujeito que escreve; através de todas as chicanas que ele estabelece entre ele e o que ele escreve, o sujeito que escreve despista todos os signos de sua individualidade particular; a marca do escritor não é mais do que a singularidade de sua ausência; é preciso que ele faça o papel do morto no jogo da escrita. Tudo isso é conhecido; faz bastante tempo que a crítica e a filosofia constataram esse desaparecimento ou morte do autor (Foucault, 2009, p. 268-269, grifo do autor).

Arrisca-se uma analogia com o epistemicídio, dado certa semelhança no processo atual de autoria, uma vez que, anteriormente a escrita ou a narrativa distanciava a morte, ou seja, ela apresentava socialmente as características do escritor e ratificava a sua existência, o deixava viver. Por outro lado, na atualidade, o autor estaria morrendo em vida, dado o apagamento de suas características particulares e identidade, sendo deixado para morrer. Concebe-se certa semelhança com o biopoder e sua tecnologia – a biopolítica, pois, conforme descreve Foucault (1999, p. 287), “o direito de soberania, é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer”. Desse modo, as narrativas de outrora, atuavam em prol da preservação da vida, ao passo que, na atualidade impulsionam uma homogeneização e neutralização do indivíduo, eliminando suas particularidades, e, conseqüentemente, sua identidade, exterminando o sujeito.

Nesse sentido, a escrita representaria a existência do autor, contudo, este e a autoridade a qual representaria, estariam implicados numa construção social que delimitaria as oportunidades de produção do seu conhecimento e a determinação de sua autoridade, em meio a imbricações raciais nas relações hierárquicas de poder, interferindo, no campo científico, visto que, “a função autor é, portanto, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade (Foucault, 2009, p. 274).

Ao avaliar que o discurso não é somente uma forma de comunicação, mas um meio de constituição do conhecimento, concebe-se a relação entre a produção e a autoria da população como passíveis de adscrição racial, conjugada entre o dispositivo de racialidade e o epistemicídio, relacionando inclusive, a subalternidade dos conhecimentos religiosos afro-brasileiros na academia.

Continuando por esse raciocínio, ao destacar a Umbanda, enquanto religião brasileira

de influência africana – e por isso, subalternizada (Prandi, 1990), depreende-se, a transmutação das reproduções sociais para o campo religioso, em função do racismo, imputando à Umbanda a classificação de magia ou feitiçaria (Bourdieu, 2007a), influenciando, ousa-se supor, na produção e difusão das fontes e fluxos de informação sobre esta religião – fontes de informação afro-assentadas.

Sendo assim, pode-se compreender a atuação do dispositivo de racialidade e por consequência, do epistemicídio enquanto elementos de adscrição racial, que agem tanto sobre a autoria negra quanto na sua produção, no caso, os artefatos materiais e simbólicos da cultura afrocêntrica (Santos; Aquino, 2016), reverberando no acesso destas, pois:

[...] when we think about the information flows swirling around us, whether cultural, academic, financial, industrial, commercial, institutional, or their many hybrids, we realize that they do have specific forms and structures. Let us therefore call any more-or-less stable system or network in which information flows through determinable channels — from specific producers, via specific organizational structures, to specific consumers or users — a *régime of information* (Frohmann, 1995, p. 5-6, grifo do autor).

Tal configuração pode ser contextualizada na emergência informacional afro-religiosa brasileira, uma vez que, as relações saber-poder intrínsecas as relações sociais, permitem ou impedem o escoamento da produção de conhecimentos nos regimes de informação, enquanto:

[...] modo informacional dominante em uma formação social, o qual define quem são os sujeitos, as organizações, as regras e as autoridades informacionais e quais os meios e os recursos preferenciais de informação, os padrões de excelência e os modelos de sua organização, interação e distribuição, enquanto vigentes em certo tempo, lugar e circunstância (González de Gómez, 2012, p. 43).

A autoridade do autor é então configurada por uma rede complexa de instituições e relações, desde o tratamento dado ao seu discurso, enfim, sua produção, até as aproximações operadas, traços estabelecidos como pertinentes, e, por consequência, as continuidades ou exclusões praticadas. Operações que lhe propicia projeção, um capital simbólico, manifestado por meio de prestígio e reconhecimento, sendo um recurso capaz de intervir em identidades e posições sociais, interferindo nas relações sociais e dinâmicas de poder, desafiando hierarquias, pois, pode influenciar a cientificidade dos conhecimentos produzidos (Bourdieu, 1975) e sua circulação nos regimes informacionais.

Afinal, Galileu não tornou simplesmente possíveis aqueles que repetiram depois dele as leis que ele havia formulado, mas tornou possíveis enunciados bastante diferentes do que ele próprio havia dito. [...]. Portanto, a instauração da discursividade parece ser do mesmo tipo, à primeira vista, pelo menos, da fundação de não importa que cientificidade. Entretanto, acredito que há uma diferença, e uma diferença notável. De fato, no caso de uma cientificidade, o ato que o funda está no mesmo nível de suas transformações futuras; ele faz,

de qualquer forma, parte do conjunto das modificações que ele torna possíveis. Essa dependência, certamente, pode tomar várias formas. O ato de fundação de uma cientificidade pode aparecer, no curso das transformações posteriores dessa ciência, como sendo afinal apenas um caso particular de um conjunto muito mais geral que então se descobre. Pode aparecer também contaminado pela intuição e pelo empirismo; é preciso então formalizá-lo de novo, e fazer dele o objeto de um certo número de operações teóricas suplementares que o funda mais rigorosamente, etc. Enfim, ele pode aparecer como uma generalização apressada, que é preciso limitar e da qual é preciso retraçar o campo restrito de validade. Em outras palavras, o ato de fundação de uma cientificidade pode ser sempre reintroduzido no interior da maquinaria das transformações que dele derivam. [...].

Em outras palavras, diferentemente da fundação de uma ciência, a instauração discursiva não faz parte dessas transformações ulteriores, ela permanece necessariamente retirada e em desequilíbrio. A consequência é que se define a validade teórica de uma proposição em relação a obra de seus instauradores - ao passo que, no caso de Galileu e de Newton, e em relação ao que são, em sua estrutura e normatividade intrínsecas, a física ou a cosmologia, que se pode afirmar a validade de tal proposição que eles puderam avançar. Falando de uma maneira bastante esquemática: a obra desses instauradores não se situa em relação a ciência e no espaço que ela circunscreve; mas é a ciência ou a discursividade que se relaciona a sua obra como as coordenadas primeiras.

Compreende-se por aí que se encontre, como uma necessidade inevitável em tais discursividade, a exigência de um "retorno a origem". [Aqui, ainda, é preciso distinguir esses "retornos a..." dos fenômenos de "redescoberta" e de "reatualização" que se produzem frequentemente nas ciências. Por "redescobertas" entenderei os fenômenos de analogia ou de isomorfismo que, a partir das formas atuais do saber, tornam perceptível uma figura que foi embaralhada, ou que desapareceu. [...] Por "reatualização" entenderei uma coisa totalmente diferente: a reinserção de um discurso em um domínio de generalização, de aplicação ou de transformação que é novo para ele (Foucault, 2009, p. 282-284).

Sendo assim, a ciência é uma prática discursiva estabelecida por normas e instituições, considerando a autoridade e a validade do que é produzido, dado que não se trata de uma prática neutra, mas, interligada a construções e transformações sociais, portanto, determinada por interesses sociais, políticos e econômicos, mas sujeita a transformações.

Ao ponderar sobre a morte epistemológica e ontológica que abate seres subalternizados socialmente em razão do racismo, relacionando a produção de conhecimentos como prova de existência, as pessoas negras podem desestimular o investimento do poder no corpo, gerando em contrapartida reivindicações do corpo contra o poder, instaurando o cuidado de si, proporcionando transformação e resistência do sujeito, reintroduzindo socialmente a si e os conhecimentos subalternizados, produzidos por bases culturais religiosas de matriz africana, ocasionando possíveis “redescobertas” e “reatualizações” na academia.

O fio condutor que parece ser o mais útil, nesse caso, é constituído por aquilo que poderia se chamar de “técnicas de si”, isto é, os procedimentos, que, sem dúvida, existem em toda civilização, pressupostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de

determinados fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si. Em suma, trata-se de recolocar o imperativo de “conhecer-se a si mesmo”, que nos parece tão característico de nossa civilização, na interrogação mais ampla e que lhe serve de contexto mais ou menos explícito: que fazer de si mesmo? (Foucault, 1997, p. 109).

Desse modo, a relação entre discursividade e cientificidade implica no que é considerado legítimo, ou seja, científico, manifestando a ligação entre saber e poder e as implicações quanto ao reconhecimento da autoridade e a circulação das produções nos regimes de informação.

Ekbja e Evans (2009, p. 338) complementam a proposição ao detalhar que a informação é constituída na prática social onde está inserida, portanto, as fontes de informação são avaliadas de acordo com as implicações relacionais do comportamento informacional dos indivíduos, dispondo o conceito de regimes de informação “[...] to account for the different ways such objects and practices figure in how people evaluate various information pathways, as they cancel out, accumulate, or reinforce each other”.

Pimenta (2019, p. 124) expõe uma mutação do regime de informação em sua faceta cultural inerente a constante evolução tecnológica que permitiu delinear aspectos de um regime de visibilidade informacional, que media o “ser”, o “ver” e o “saber”, pois, “faz-se valer de recursos tecnológicos e discursivos fundamentalmente calcados na imagem, no recurso visual que *grosso modo* afeta os sujeitos em suas dimensões culturais e subjetivas”, viabilizando a atualização de um *habitus* informacional, que:

[...] marca a inserção em um campo por meio do desenvolvimento e reprodução de competências informacionais, presentes desde a navegabilidade na internet cotidiana, passando pelas práticas comunicacionais via redes sociotécnicas, até as práticas profissionais e científicas de uso da computação em rede (Pimenta, 2017, 255-256).

A atualidade é permeada por tecnologias de informação e comunicação que impactam diretamente os indivíduos, uma vez que, transformam as dinâmicas comunicativas, agora mediadas pelas telas, mas que garantem interação e interatividade, interferindo nas experiências e percepções com outros indivíduos, influenciando identidades e impactando na interpretação da realidade.

Recentemente surgiram novos canais de articulação de pensamento (como filmes e TV), e o pensamento ocidental está aproveitando cada vez mais esses novos meios. Eles impõem ao pensamento uma estrutura radicalmente nova uma vez que representam o mundo por meio de imagens em movimento. Isso estabelece um estar-no-mundo pós-histórico para aqueles que produzem e usufruem desses novos meios (Flusser, 2010, p. 110).

Nesse sentido, o pesquisador acrescenta sobre a necessidade do desenvolvimento de

competências necessárias ao manuseio das tecnologias que permitem usufruir desses recursos como também de realizar a leitura, a interpretação dessa nova realidade, que se daria possivelmente com o intermédio da competência crítica em informação (Bezerra; Brisola, 2018, Schneider, 2019). Além, de condições que lhe favoreçam a participação de sua própria produção nesse fluxo informacional.

Seguindo por esse raciocínio, Braman (2004, p. 26) compreendeu os regimes de informação de uma maneira ampla, englobando tanto indivíduos quanto instituições e as imbricações relacionais nas quais se inscrevem práticas sociais interativas aliadas ao constante avanço tecnológico, dispondo de proposições sobre relações de poder e campo, influenciadas por Foucault e Bourdieu, permitindo suposições quanto a uma transformação do regime informacional dominante, dada a complexidade e instabilidade inerente as lutas por reconhecimento de indivíduos que buscam por autoridade inclusive, para legitimar conhecimentos, aliado ao fato de que os regimes não são estáveis, portanto, admitem o desenvolvimento de alternativas e modos de ação visando à reconfiguração de relações entre os sujeitos e a minimização de conflitos, impedindo que os regimes alcancem os seus efeitos específicos, visto que: “Regime effects are of course not unbounded. There may be limits to negotiability, or the encouragement of direct and indirect, overt and covert, resistance. Defiant behaviours can undermine achievement of regime goals by changing the context within which it operates [...]”.

Tais efeitos poderiam ser alcançados por meio da inserção de epistemologias voltadas a alteridade e, portanto, incluindo a Afrocentricidade por Molefi Kete Asante (2014), estruturadas por paradigmas que englobassem tanto a perspectiva pragmática quanto social (Capurro 2003; Frohmann, 1995), conjugando os aspectos físico, cognitivo e social da informação ao evidenciar a atuação da memória cultural dos indivíduos. Tais epistemologias, posicionadas numa relação dialética diante de estruturas e estratégias do campo científico, proporcionaria a agregação de valor e consequente visibilidade às autoridades e suas produções informacionais. Dessa forma, o negro-tema irá se dissipando, fortalecendo o negro-vida, ocupando espaços antes hegemônicos, viabilizando dessa maneira, uma redistribuição do capital no campo científico, abrindo as portas dos regimes de informação para as fontes de informação afro-assentadas.

## **2.7 Encruzilhadas epistêmicas: emergindo o ancestral do paradigma tradicional**

Ao se ater a particularidade, de que o poder não é uma força isolada em si, mas que age e reage mediante forças inter-relacionadas, que materializam-se e/ou personificam-se nos

dispositivos (Foucault, 2006b), ambiciona-se justamente, através de interferências nestas estruturas, a reversão da descredibilidade e consequente invisibilidade dos pesquisadores negros e dos conhecimentos produzidos pelos mesmos, inclusive das fontes de informação sobre a Umbanda.

Ao reconhecer que “os conflitos epistemológicos são sempre, inseparavelmente, conflitos políticos” (Bourdieu, 1975, p. 93, tradução nossa), pressupõe-se o campo científico, numa amálgama interligada por relações de poder em que se cristalizara um modelo epistêmico eurocêntrico, e, por isso, consegue-se visualizar possibilidades epistemológicas cunhadas na urgência da população negra, dada a contradição existente no dispositivo, que embora, estabeleça e mantenha práticas sociais dominantes, na qualidade de objetivo predominantemente estratégico, compreende a episteme, um tipo especificamente discursivo de dispositivo (Foucault, 1979), pois, de fato, “[...] não é simples, tudo não é branco ou preto. Por causa do equilíbrio particular no qual as coisas coexistem [...]” (Foucault, 2006b, p. 131).

Nesse sentido, torna-se crucial ponderar sobre as relações entre saber e poder e os modos de vida na atualidade digital, pois, “compartilhamos a afirmação de que toda Epistemologia é social, porque o conhecimento, enquanto demanda cientificidade e reconhecimento, só acontece no plexo de relações intersubjetivas e em processos argumentativos de validação” (González de Gómez, 2009, p. 19).

De posse de tais prerrogativas, e ao meditar sobre a responsabilidade social da Ciência da Informação, procura-se inspiração em epistemologias instituídas por outras lógicas, que incorporem traduções interculturais, conjugando ancestralidade e inovação tecnológica, mas atendo-se ao risco homogeneizante, dado que as tecnologias nunca são neutras, e, portanto, introduzem novas formas de preservar, organizar, hierarquizar, conduzindo a diferentes percepções, estruturas sociais e culturais do conhecimento, da experiência, memória e esquecimento, enfim, que enalteçam “*antiepistemologias*, ou *pragmatologias*, no sentido de que fundam o conhecimento teórico num pré-conhecimento prático tácito” (Capurro, 2003, p. 7), correntes epistemológicas que influem em nosso campo. Nesse sentido, García Gutiérrez (2011, p. 290) reflete sobre a interpretação de uma memória que privilegie suas comunidades e subjetividades.

Abordar la gestión de la exomemoria, de un modo satisfactorio y para un mundo complejo y plural, ha precisado de una radical insurgencia epistemológica que definitivamente resitúa a la matriz nómica de las ciencias junto y no frente a los discursos de las culturas. La pregunta, entonces, sería: ¿podemos hacer algo ante la inercia todavía arrolladora de esta Epistemología en declive, de la indolencia teórica generalizada, de la manipulación del marketing académico o de la fascinación hipnótica ante el rodillo

tecnológico?, ¿podemos hacer algo que no esté amenazado todavía por la autocomplacencia?

Encaminha-se, desta maneira, a busca por epistemologias que inclua a diversidade de conhecimentos de fontes de informação tradicionais – artefatos materiais e simbólicos, ampliando os horizontes epistemológicos ao demonstrar outras maneiras de visualizar a realidade. Arrisca-se uma correspondência à genealogia discutida por Foucault (1979, p. 171), enquanto uma incorporação de saberes dominados, conteúdo histórico – erudito e sistematizado formalmente e saberes das pessoas – saberes sem senso comum deixados à margem, engendrando um saber histórico da luta, que só surtiria efeito com a eliminação de discursos totalizantes hierárquicos e prerrogativas dos teóricos vanguardistas.

Chamemos provisoriamente genealogia o acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais. Nesta atividade, que se pode chamar genealógica, não se trata, de modo algum, de opor a unidade abstrata da teoria à multiplicidade concreta dos fatos e de desclassificar o especulativo para lhe opor, em forma de cientificismo, o rigor de um conhecimento sistemático. Não é um empirismo nem um positivismo, no sentido habitual do termo, que permeiam o projeto genealógico. Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. As genealogias não são portanto retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata, mas anti-ciências. Não que reivindiquem o direito lírico à ignorância ou ao não-saber; não que se trate da recusa de saber ou de ativar ou ressaltar os prestígios de uma experiência imediata não ainda captada pelo saber. Trata-se da insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. Pouco importa que esta institucionalização do discurso científico se realize em uma universidade ou, de modo mais geral, em um aparelho político com todas as suas aferências, como no caso do marxismo; são os efeitos de poder próprios a um discurso considerado como científico que a genealogia deve combater.

Posto isto, vislumbra-se a agregação de valores da Sociologia das Emergências (Santos, 2007), e suas ecologias: dos *saberes* (inclusão do conhecimento popular, marginal e tradicional), das *temporalidades* (existem outras concepções sobre o tempo), do *reconhecimento* (distinguir entre diferença e hierarquia), da *transescala* (articulação de escalas locais, nacionais e globais) e das *produtividades* (valorização de sistemas alternativos de produção), visando a um questionamento sobre a atuação do campo científico e as implicações das padronizações e arbitrariedades institucionais que reprimem outras formas de conhecimento. Diante do julgo de tais padrões, Latour (2013, p. 11) nos oferece a reflexão sobre a possibilidade de recuperar modos de existência plurais e o vislumbre da verdade por outras



ólicas, pois:

[...] the work of redescription may be of value in that it may allow us to give more space to other values that are very commonly encountered but that did not necessarily find a comfortable slot for themselves within the framework offered by modernity: for example, politics, or religion, or law, values that the defense of Science in all its majesty had trampled along its way but which can now be deployed more readily. If it is a question of ecologizing and no longer of modernizing, it may become possible to bring a larger number of values into cohabitation within a somewhat richer ecosystem.

Essas perspectivas epistemológicas contribuem assim, para a necessidade de descolonização de subjetividades e conhecimentos, pois, de acordo com Mignolo (2008), a opção descolonial é epistêmica, ao romper com um vínculo epistêmico estritamente ocidental, permitindo a inclusão de conceitos políticos e econômicos, línguas, religiões, subjetividades, enfim, de conhecimentos que foram racializados e, portanto, reprimidos.

Diante do enfoque da presente pesquisa, pendendo entre o cultural e o religioso, tal argumento vai de encontro ao conceito de Afrocentricidade, enquanto modo de pensamento que situa os africanos e sua cultura, valores e interesses, em oposição ao padrão hegemônico, pois se trata, de “uma perspectiva filosófica associada com a descoberta, localização e realização da agência africana dentro do contexto de história e cultura” (Asante, 2014, p. 4).

Desse modo, o conceito se encontra no cerne de um comportamento ético, em resposta às diversas formas de supremacia conquistadas pela classe hegemônica – seja por meio de violência física ou simbólica, na qual resultou numa proposta epistemológica que focaliza o “lugar”, pois, conforme explica Asante (2009, p. 93, grifo do autor):

Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que a *afrocentricidade* é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos.

A Afrocentricidade privilegia o sistema cultural africano, colocando-o no centro de suas produções, sejam materiais ou simbólicas, valorizando os conhecimentos e a memória desses povos, e, por consequência da diáspora, de seus descendentes. Tal perspectiva privilegia uma transformação de lógicas que culminem em produções do conhecimento orientadas por suas visões e interesses, visto que, de acordo com Ama Mazama (2009, p. 123):

Em resultado, a produção acadêmica afrocêntrica deve refletir a ontologia, a cosmologia, a axiologia, a estética, e assim por diante, do povo africano: deve estar centrada em suas experiências. A essência da vida, e portanto dos seres humanos, é espiritual. Isso não significa negar o aspecto material da vida; entretanto, quando tudo foi dito e feito, o que permanece não é a aparência das

coisas, mas a essência invisível que permeia tudo que é, o espírito, a derradeira unidade com a natureza, a interconexão fundamental de todas as coisas.

Pretende-se colocar em voga a articulação desses elementos na tentativa de delinear possibilidades epistemológicas adequadas à realidade do Brasil, um imenso “terreiro”, por onde perpassam disparidades socioeconômicas, alteridades e uma gama religiosa diversa. Por isso, de acordo com Simas e Rufino (2018, p. 14), requer assentar outras lógicas de saber, evidenciando perspectivas relacionadas à ancestralidade, oralidade, corporeidade, comunitarismo e circularidade, credibilizando os saberes afro-brasileiros que configuram outras possibilidades, como a Epistemologia das Macumbas.

A macumba é mumunha de preto-velho. O conceito de amarração proveniente das sabedorias dos velhos cumbas nos dá base para pensar a macumba tanto no que tange o seu sentido etimológico, quanto à natureza da sua presença (ontologia), e as suas produções de conhecimento (epistemologia). Amarração é o efeito de, através das mais diferentes formas de textualidade, enunciar múltiplos entenderes em um único dizer. Assim, a amarração jamais será normatizada porque é inapreensível [...]. Desta forma, o que é aqui proposto é um exercício diacrítico, a partir das potências próprias das macumbas. Assim, lançando mão dos conhecimentos circundantes a esse pluriverso, atando o ponto do que chamamos de uma epistemologia das macumbas, buscamos transgredir com as estruturas coloniais do saber, enunciando e credibilizando a existência e as práticas de conhecimento desse outro historicamente subalternizado. Nessa perspectiva, o termo macumba se expressa de forma ambivalente, é lançado como a expressão que resguarda a intenção de regulação de um poder sobre outro -neste caso, do colonialismo para com as práticas colonizadas-, mas também aponta um vazio deixado. É neste vazio -fresta- que eclodem as táticas de resiliência que jogam com as ambiguidades do poder, dando golpes nos interstícios da própria estrutura ideológica dominante. Assim, as culturas identificadas como macumbas emergem tanto de seus repertórios vernaculares quanto dos vazios deixados pela ordem ideológica vigente.

Acredita-se na viabilidade da Ciência da Informação, conjugar os princípios epistemológicos da decolonialidade – superação das relações de dominação hegemônica na produção de epistemes e a Afrocentricidade – restauração da dominação hegemônica pelo agenciamento africano, pois, mesmo se tratando de vertentes distintas, possuem similaridades, que aglutinadas, podem contribuir para o enfrentamento à hegemonia, produzindo conhecimentos refletidos em suas próprias óticas, que ao serem disseminados, ocasionam reconhecimento a novos saberes e poderes.

Assim, informar para educar significa não só conhecer o outro, mas também ensinar-lhe a identidade humana para que reflita sobre a sua posição no mundo, veja e questione os problemas das desigualdades raciais que surgem na atual sociedade. Significa dar as condições ao outro para desenvolver suas competências para identificar as várias dimensões da informação e do conhecimento e ressignificá-la nas suas atividades informacionais (Aquino, 2010, p. 34).

Tais possibilidades epistêmicas poderiam fomentar práticas documentárias embasadas por uma competência crítica informacional, tratadas a seguir, contribuindo assim, para uma transformação epistemológica por vias pragmáticas, rumo à visibilidade das fontes de informação sobre a Umbanda.

## **2.8 Entre o ancestral e o digital – estratégias de visibilidade nos regimes raciais de informação**

Ao considerar a emergência informacional umbandista e, sobretudo o processo mental pelo qual a informação participa, sendo interpretada para o desenvolvimento do conhecimento, reflete-se que as “leituras de mundo” intrínsecas ao contexto sócio-histórico, na qual germinam identidades culturais, são atravessadas na atualidade tecnológica, por outras lógicas e símbolos, impregnadas por algoritmos que possibilitam a manutenção de outros poderes disciplinares e vigilância constante, o ciberespaço, “no qual todo elemento de informação encontra-se em contato virtual com todos e com cada um” (Lévy, 2007, p. 11), espaço permeado por artefatos materiais e simbólicos, na qual a informação é consumida dependente de regimes informacionais e das necessidades dos indivíduos diante da reconfiguração dessas práticas.

Evidenciando as práticas, relembra-se, respectivamente, que as religiões afro-brasileiras têm em seus maiores representantes pretos e pardos, que, por sua vez, configuram a maior parcela da população brasileira e a taxa mais elevada de analfabetismo (IBGE, 2012; 2023; 2024a), colaborando, dada a herança colonialista, para uma reprodução do racismo tanto para as religiões de matriz africana quanto para a cultura relacionada à África, associadas ao primitivismo, orbitando uma diferenciação entre a cultura escrita – civilizatória, dos povos ocidentais e oral – selvagem, (Lévi-Strauss, 1987), entre povos ligados as tradições religiosas africanas, por exemplo. Embora situada negativamente, a oralidade e toda a performance delineada pelo corpo, ritmos e sons, que instituem o processo de transmissão informacional das tradições africanas, mantém sua importância, dado o modo predominante de transmissão informacional das referidas religiões e a situação educacional já mencionada de grande parte da população brasileira, em que a oralidade os beneficia, e, portanto, na atualidade, a adoção da Internet e a difusão das fontes de informação audiovisuais possuem relevância.

[...] foi o alfabeto que no ocidente proporcionou a infraestrutura mental para a comunicação cumulativa, baseada em conhecimento.

Contudo, a nova ordem alfabética, embora permitisse discurso racional, separava a comunicação escrita do sistema audiovisual de símbolos e percepções, tão importantes para a expressão plena da mente humana. Ao estabelecer – implícita e explicitamente – uma hierarquia social entre a cultura

alfabetizada e a expressão audiovisual, o preço pago pela adoção da prática humana do discurso escrito foi relegar o mundo dos sons e imagens aos bastidores das artes, que lidam com o domínio privado das emoções e com o mundo público da liturgia. [...].

A integração potencial de texto, imagens e sons no mesmo sistema – interagindo a partir de pontos múltiplos, no tempo escolhido (real ou atrasado) em uma rede global, em condições de acesso aberto e de preço acessível – muda de forma fundamentalmente o caráter da comunicação. [...]. Como a cultura é mediada e determinada pela comunicação, as próprias culturas, isto é, nossos sistemas de crenças e códigos historicamente produzidos são transformados de maneira fundamental pelo novo sistema tecnológico e o serão ainda mais com o passar do tempo. [...]. O surgimento de um novo sistema eletrônico de comunicação caracterizado pelo seu alcance global, integração de todos os meios de comunicação e interatividade potencial está mudando e mudará para sempre nossa cultura. Contudo, surge a questão das condições, características e efeitos reais dessa mudança (Castells, 2011, p. 413-414).

Diante do escasso quantitativo de pesquisas acadêmicas na área de Ciência da Informação sobre a Umbanda como resultado da pesquisa bibliográfica, ponderou-se sobre visualizar o interesse pela religião na *Web*. As proposições confirmaram-se, pois, há produção e consumo de conteúdos em fontes de informação digitais, concebendo-se, portanto, o ciberespaço, como um espaço de circulação de informações sobre Umbanda, uma transposição do terreiro físico para a virtualidade, como um meio de vivência religiosa alternativa, visto que, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua) realizada pelo IBGE (2024b, p. 6), “a Internet era utilizada em 92,5% dos domicílios particulares permanentes (72,5 milhões) do país em 2023, um aumento de 1,0 p.p. em relação a 2022”.

Segundo Castells (2011, p. 445-446), a rede digital é apropriada para a geração de laços, geralmente fracos, mas, úteis para o fornecimento de informações e obtenção de oportunidades. O autor atribui a Internet a possibilidade de expansão de vínculos através de comunidades virtuais, embora nem sempre unidas por laços fortes, mas apresentam indícios de solidariedade recíproca, transformando-as em valorosas fontes de informação.

A Internet favorece a expansão e a intensidade dessas centenas de laços fracos que geram uma camada fundamental de interação social para as pessoas que vivem num mundo tecnologicamente desenvolvido.

Assim, no fim das contas, as comunidades virtuais são comunidades reais? Sim e não. São comunidades, porém não são comunidades físicas, e não seguem os mesmos modelos de comunicação e interação das comunidades físicas. Porém não são “irreais”, funcionam em outro plano da realidade. São redes sociais interpessoais, em sua maioria baseadas em laços fracos, diversificadíssimas e especializadíssimas, também capazes de gerar reciprocidade e apoio por intermédio da dinâmica da interação sustentada. [...]. Transcendem a distância, a baixo custo, costumam ter natureza assíncronica, combinam a rápida disseminação da comunicação de massa com a penetração da comunicação pessoal, e permitem afiliações múltiplas em comunidades parciais. Ademais, não existem no isolamento de outras formas

de sociabilidade. Reforçam a tendência de “privatização de sociabilidade” – isto é, a reconstrução das redes sociais ao redor do indivíduo, o desenvolvimento de comunidades pessoais, tanto fisicamente quanto *on-line*. Os vínculos cibernéticos oferecem a oportunidade de vínculos sociais para pessoas que, caso contrário, viveriam vidas sociais mais limitadas, pois seus vínculos estão cada vez mais espacialmente dispersos.

Ponderadas as implicações socioeconômicas e culturais, a Internet tem se revelado um espaço propício para o desenvolvimento da Umbanda. Embora as comunidades virtuais ou ciberterreiros não sigam os mesmos moldes comunicativos e interacionais dos terreiros físicos, constituem em modos de vivenciar a religião, compartilhar a cosmovisão, os conhecimentos, tradições, transformando-se, inclusive, num espaço de preservação e atualização de conhecimentos relacionados a religião e cultura afro-brasileira, pois, segundo Sodré (2006, p. 93, grifo do autor):

Vincular-se (diferentemente de apenas relacionar-se) é muito mais do que um mero processo interativo, porque pressupõe a inserção social e existencial do indivíduo desde a dimensão imaginária (imagens latentes e manifestas) até às deliberações frente às orientações práticas de conduta, isto é, aos valores. A vinculação é propriamente *simbólica*, no sentido de uma exigência radical de partilha da existência com o Outro, portanto dentro de uma lógica profunda de *deveres* para com o *socius*, para além de qualquer racionalismo instrumental ou de qualquer funcionalidade societária.

O ciberespaço, aparentemente, configurou-se para a Umbanda, como um meio para os conhecimentos afro-brasileiros circularem, manifestando a ancestralidade africana na digitalidade, pois, apesar da PNAD Contínua não ter mencionado tópicos especificamente relacionados a religiões, examinou-se o uso por grupos de cor ou raça, sendo possível observar que:

[...] em 2023, o percentual de pessoas declaradas brancas que utilizaram a Internet no período de referência foi de 89,5%, um pouco acima do estimado para aquelas de cor ou raça preta (87,6%) e parda (86,8%). Nota-se que o diferencial do acesso à Internet por cor ou raça vem se reduzindo progressivamente, ano a ano, ao longo da série. Em 2016, as diferenças eram mais expressivas, quando 72,6% das pessoas brancas, 63,9% das pretas e 60,3% das pardas haviam utilizado a Internet (IBGE, 2024b, p. 9).

A Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua em seu módulo temático sobre Tecnologia da Informação e Comunicação, vem sendo realizada desde 2016. A partir de 2022, a PNAD Contínua ampliou a investigação sobre os motivos de acesso à Internet, adicionando novos tópicos a serem pesquisados, proporcionando uma análise mais abrangente dos perfis de usuários e a evolução dos hábitos de uso da Internet ao longo do tempo. Verificou-se que, a finalidade do acesso à Internet, se deu primordialmente, de acordo com o IBGE (2024b, p. 11-12):

[...] para conversar por chamadas de voz ou vídeo manteve-se como a finalidade mais informada, alcançando 94,6% dos usuários em 2023. Essa proporção permaneceu relativamente estável em relação ao ano anterior (variação de 0,2 p.p) e apresentou expansão de 3,2 p.p em relação a 2019. A segunda finalidade mais relatada de uso da Internet foi enviar ou receber mensagens de texto, voz ou imagens por aplicativos diferentes de e-mail (91,1%). Ainda que bastante frequente, essa utilização apresentou queda tanto em relação a 2022 (-0,9 p.p.) quanto em relação a 2019 (-4,7 p.p.). Outras finalidades de uso apontadas por mais da metade dos usuários da Internet no período de referência foram: assistir a vídeos, inclusive programas, séries e filmes (87,6%); usar redes sociais (83,5%); ouvir músicas, rádio ou podcast (82,4%); ler jornais, notícias, livros ou revistas pela Internet (69,0%); acessar bancos ou outras instituições financeiras (66,7%); e enviar ou receber e-mails (60,5%). [...].

As demais atividades realizadas por meio da Internet, dentre as investigadas na pesquisa, foram citadas em menor proporção, abrangendo menos da metade dos usuários: comprar ou encomendar bens ou serviços (44,7%); usar algum serviço público (35,9%); jogar (30,9%); e vender ou anunciar bens ou serviços (13,2%).

Posto isto, verificou-se grande volume de uso da Internet para assistir a vídeos e usar as redes sociais, atreve-se apontar a possibilidade de que essa utilização integre conteúdos sobre Umbanda em plataformas como *Youtube* e redes sociais como *Facebook*, *Tik-Tok* e *Instagram*, que tem se popularizado no Brasil no decorrer dos anos.

Arrisca-se mencionar que as comunidades virtuais umbandistas ou ciberterreiros, embora sejam moldados em estruturas ocidentalizadas, representam para os adeptos da Umbanda, não somente um espaço de circulação de conhecimentos, mas a simbologia da cosmovisão compartilhada, pois, os africanos de outrora que enfrentaram a diáspora possibilitando a transmissão de uma religião e cultura particular continuam navegando na calunga digital, algoritmicamente codificada, manifestando seus conhecimentos ancestrais por meio das ferramentas tecnológicas utilizadas por seus descendentes. Este traço pode ser visualizado em espíritas kardecistas na Internet, como descrito Calil Júnior, (2009, p. 70):

[...] em se tratando do “mundo espírita virtual” a característica é não somente a manutenção, mas também a ampla participação nestes ambientes, que parecem mimetizar, para os espíritas, a dinâmica da comunicação entre os espíritos. Acostumados a se comunicar com seres (os espíritos) que estão em outro mundo (o mundo espiritual), a interação em um ambiente virtual, que tem como algumas de suas características a não-presença, a desterritorialização, a ubiquidade e a simultaneidade; não tem encontrado obstáculos. Diante do quadro apresentado, seria possível pensar em uma ligação mais estreita dos espíritas com a tecnologia?

Elaborou-se tal analogia aos espíritas kardecistas, uma vez que, há algumas semelhanças entre essas religiões dado o sincretismo operado na constituição da Umbanda, mas, para além disso, a possibilidade de expansão do terreiro físico para o digital, se dá pela memória ancestral

assentada em cada um de seus adeptos e por consequência, pela capacidade que “o axé é capaz de gerar espaço. [...] O terreiro definia-se, assim, não por sua territorialidade física, mas enquanto centro de atividades litúrgicas e polo irradiador de força” (Sodré, 2002, p. 104-105).

Desse modo, as comunidades virtuais construídas no ciberespaço, são formadas por memórias ancestrais intrínsecas a identidade cultural afro-brasileira, mas partícipe da identidade cultural nacional, presente, portanto, na história e identidade do povo brasileiro, independente da religião que congregue, estruturando comunidades de memória, termo explorado por Sodré<sup>19</sup>, descrito por García Gutiérrez (2003, p. 22):

Um nexo transcultural que esté por encima, por debajo y a través de las lenguas, culturas y países, reconfigurando lo societario, dando forma a las nuevas sociedades digitales: las redes comunitarias. Comunidad de memoria significaría, entonces, un agrupamiento de heterosentidos respecto al pasado compartido por ciudadanos con independencia de sus adscripciones y etiquetas identitarias, muchas de ellas en constantes cuestionamientos y fugas.

Essas comunidades, formadas por memórias dinâmicas influenciadas por contextos sociais, políticos e culturais, possibilitam a afirmação de identidades culturais, servindo como espaços de resistência, em sociedades como a brasileira, marcada por desigualdades diante do predomínio de um racismo estruturalmente latente.

Sendo assim, acredita-se que a Internet, enquanto rede internacional, um entrelaçamento de dispositivos e protocolos, alimentados por tecnologias normalizadoras e regulamentadoras, que pela sua própria constituição, seja capaz de fragmentar identidades, como também, dissimular integrações para transformá-la, nessa estrutura a qual se denomina globalização, enquanto um fenômeno em escala global, transpassadas por fronteiras, integrando e conectando comunidades, emergindo uma realidade integrada e, por consequência, uma experiência interconectada (Hall, 2015). Nesse sentido, García Gutiérrez (2011, p. 23-24) detalha que:

A lo largo de la peregrinación humana han aparecido culturas dotadas de unas características y no de otras, unas han necesitado organizar su memoria y conservarla mediante la transmisión oral y otras mediante registros que dispensan mnemotecnias y recordatorios de una riqueza y diversidad sorprendentes. Pienso que la riqueza y diversidad de la especie humana en estos ámbitos no sólo habría de ser mantenida en el mundo unificante que nos proporciona la digitalidad, a toda costa, sino que tendría que ser protegida y propiciada. Impulsar usos culturales diferentes de la misma tecnología no sería suficiente: para evitar la unificación cultural, la tecnología de intercambio habría de soportar la versatilidad lógica en sus subsistemas, para proteger la diferencia, y elaborar plataformas recíprocas de traducción cultural, para facilitar las interacciones.

---

<sup>19</sup> SODRÉ, Muniz. Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

Ao ponderar que a globalização apesar de um fenômeno aglutinador, ainda assim, é desigual, pois ela não atinge a todos da mesma forma, pode-se conceber que o acesso à informação e por consequência aos processos de interpretação, produção e disseminação de novos conhecimentos, assim, como as memórias e identidades, são de alguma maneira atingidas.

Enquanto processo de inclusão/exclusão em escala planetária, a globalização passa a converter a cultura em espaço estratégico de compressão das tensões que rompem e recompõem o *estar juntos* e em ponto de encontro de todas suas crises políticas, econômicas, religiosas, étnicas, estéticas e sexuais. Daí ser a partir da diversidade cultural das histórias e dos territórios, das experiências e das memórias, de onde não só se resiste, mas também se negocia e se interage com a globalização e de onde se acabará por transformá-la. Pois o que reativa hoje as identidades como motor de luta é inseparável da *demanda de reconhecimento e de sentido*. E nem um e nem outro formulam-se em meros termos econômicos ou políticos, pois ambos encontram-se referidos no próprio núcleo da cultura enquanto mundo do *pertencer a* e do *compartilhar com*. Razão pela qual a identidade é hoje a força mais capaz de introduzir contradições na hegemonia da razão instrumental (Martín-Barbero, 2014, p. 23-24, grifo do autor).

Considerando as dinâmicas sócio-históricas do país e as consequentes discrepâncias socioeconômicas em decorrência destas, interferindo na educação da população e, possivelmente suas competências informacionais, pois, segundo o IBGE (2024b, p. 7), dos 5,9 milhões de domicílios do país em que a Internet não era utilizada em 2023, “[...] os três motivos que mais se destacaram representavam, em conjunto, 86,6%. Esses três motivos foram: nenhum morador sabia usar a Internet (33,2%), serviço de acesso à Internet era caro (30,0%) e falta de necessidade em acessar a Internet (23,4%)”, considera-se necessário refletir acerca da inclusão dessas pessoas, respeitando suas realidades.

Desse modo, cogita-se um processo informativo do conhecimento pela relação semântica com foco na pragmática – e seu entrelaçamento entre símbolos, significados e os indivíduos que consomem estes símbolos (Peirce, 2005), uma vez que “a rede semântica deriva um aspeto decisivo da significação de uma visão de mundo cultural incorporada de uma pessoa, que, por sua vez, deriva, se desenvolve, e tem as suas raízes no conhecimento tácito indefinido” (Brier, 2004, p. 654, tradução nossa). Essas relações permitem aglutinar aspectos e metodologias dos paradigmas físico e cognitivo, emergindo a dimensão social, evidenciando uma *epistemopraxis* (Capurro, 2003), capaz, neste contexto de constante evolução tecnológica, influenciar o modo de incorporação do conhecimento – o *habitus*.



Acredita-se na viabilidade de englobar tais aspectos em práticas informacionais com a finalidade de contribuir para uma autorrepresentação das produções culturais sobre a Umbanda, que culminariam na visibilidade e consequente reconhecimento nos regimes de informação.

É possível que o olhar interdisciplinar da CI também se interesse pela construção de uma visibilidade positiva da população negra, continuamente exposta a situações de preconceito, discriminação e racismo, materializadas nos discursos, nas práticas e nas diferentes tecnologias (oral, escrita e digital). Essas tecnologias disseminam imagens, identidades e sentidos que conferem uma tipologia discursiva, cujos efeitos fogem de princípios éticos e de respeito ao outro, desconsiderando o fato de que essa população contribuiu, e muito, para a formação econômica e cultural da sociedade brasileira (Aquino, 2010, p. 33).

Vislumbra-se uma reversão da subalternização do negro enquanto objeto e autoridade produtora de conhecimento, assim como de seus saberes, sejam tradicionais ou científicos, inclusive religiosos, por meio das práticas documentárias, ou seja, das relações entre os documentos e a sociedade na qual são produzidos (Frohmman, 2012a), considerando uma amálgama entre as epistemologias contra-hegemônicas ou decolonias, (Simas; Rufino, 2018, 2019) e a Afrocentricidade junto aos atributos relativos à competência crítica em informação – enquanto habilidades informacionais analíticas (Bezerra; Brisola, 2018, Schneider, 2019), evidenciando, na atualidade digital, aspectos relativos a cibersemiótica (Brier, 2013, p. 223), uma vez que constitui uma base realista “for a comprehensive understanding of the natural, life and social sciences as well as humanities and that it can provide a deeper understanding of the differences in the knowledge types they produce and show why each and every one is necessary”, emergindo uma estrutura transdisciplinar valorizando a produção de significados dos sistemas religiosos, artísticos e culturais por meio de uma conexão que permita a ampliação da visão de conhecimento no campo científico.

A competência crítica em informação emerge no contexto aqui descrito, em resposta ao perigo na atualidade por disputas de narrativas sócio-históricas, servindo como ferramenta de auxílio a população para consumir informações sob uma perspectiva crítica, dado que há o risco de se perder “a memória e a identidade, pois o indivíduo reflete o todo, a consciência hegemônica projetada no eu” (Brisola, 2017, p. 6 *apud* Brisola; Bezerra, 2018, p. 3319).

Nesse sentido, torna-se crucial enfatizar a responsabilidade social da Ciência da Informação, como um campo capacitado para desenvolver e aplicar ações de educação midiática e informacional, principalmente diante dos dilemas trazidos pelas tecnologias, nos quais permeiam questões de vigilância, segurança e a ausência de verificação das informações consumidas, dado o volume produzido e disseminado com o apoio das redes digitais.

De posse de tais proposições, optou-se por eleger o conceito de competência crítica em

informação apresentado por Brisola e Bezerra (2018, p. 3327-3328), como:

[...] o conjunto de habilidades construídas ao longo da vida, em aprendizado constante, contemplados pela competência em informação, porém sublinhando a importância do aporte crítico advindo da Teoria Crítica (Escola de Frankfurt) e da Pedagogia Crítica (Paulo Freire), apontadas também como o amálgama que diferencia o que é simplesmente disponibilizado, técnico ou ensinado (formal ou informalmente pelos dispositivos técnicos ou aparatos de poder) daquilo que é criticamente apreendido e utilizado pelo indivíduo.

Conceito complementado por Schneider (2019, p. 80) ao detalhar de maneira prática, como a capacidade sociocognitiva “[...] que orienta nossa atenção e seleção informacionais, com base no conhecimento acurado e auto reflexivo de nossas próprias demandas, em meio ao infinito informacional inadministrável que, hoje e sempre, nos confronta”, mas que, segundo Bezerra (2019, p. 60), “[...] a sua própria efetividade está condicionada ao desenvolvimento de uma consciência crítica a respeito dos regimes de informação em que os indivíduos estão inseridos”.

Nesse contexto, Schneider (2019, p. 109) propõe diretrizes visando auxiliar os usuários com práticas e atitudes que contribuem no discernimento informacional, a saber: 1) concentração; 2) competência instrumental; 3) reflexão sobre as necessidades e gostos informacionais; 4) atitude questionadora diante da informação em si; 5) atitude questionadora diante das fontes de informação; 6) estudo da ética em informação na acepção séria do termo; 7) conhecimento das teorias sociais críticas e das teorias críticas da informação. Tais diretrizes, categorizadas em níveis, podem nortear ações de estímulo à problematização e reflexão diante das demandas informacionais da população. Posto isto, a aplicabilidade do conceito visa possibilitar um uso crítico da informação a fim de proporcionar subsídios para a emancipação social da população e nesse sentido, o profissional da informação é capacitado para verificar as origens e qualidade das informações, colocando-se como uma autoridade sobre as falsas autoridades cognitivas (Froehlich, 2019), utilizando de seu *know-how* para desenvolver habilidades e competências midiáticas e informacionais, que culminassem em um aprendizado esclarecido, recorrendo a autoridades que se baseiam em evidências verificáveis, estabelecidas na racionalidade, comprometidas com a ética para responder as emergências informacionais.

Quando associa-se que “o problema racial é, portanto, a linguagem pela qual se torna possível apreender as desigualdades observadas, ou mesmo uma certa singularidade nacional” (Schwarcz, 1993, p. 176), pode-se desvendar, com o uso da competência crítica em informação, o racismo, a intolerância religiosa, entre outras problemáticas, dispostas nas entrelinhas, ao se fazer uma opção decolonial, atendo-se ao risco das tecnologias, que assim como a linguagem, nunca são neutras, mas podendo ser amparadas, numa articulação entre a ética, a verdade, a

razão e a história, considerando os regimes de informação (Schneider, 2022).

A aglutinação desses arcabouços possibilitaria “incorporar nas redes digitais os conhecimentos excluídos dos fluxos em que transitam os conhecimentos dominantes” (García Gutiérrez, 2006, p. 105), que resultariam de acordo com Frohmann (2007), nos efeitos de informação dos documentos no indivíduo em suas práticas sociais – agência documentária, ou ainda, arrisca-se uma analogia ao conceito de González de Gómez (2009, p. 27) acerca das ações de informação, aquelas realizadas “[...] por atores sociais em suas práticas e atividades, ancoradas culturalmente numa forma de vida e geradas em comunidades epistêmicas ou configurações coletivas de relações intersubjetivas”, acatando respectivamente, o dispositivo de informação de González de Gómez (1999, p. 5) na qualidade de “[...] tudo aquilo que, como matéria informada, mediação maquínica ou como passado instituído do mundo social, condiciona uma ação de informação, e pode atuar como variável causal na ocasião pontual de sua intervenção”. Considerando que assim como o dispositivo está sempre “[...] inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. É isto o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles” (Foucault, 1979, p. 246), englobando elementos discursivos e não discursivos, bem como o saber, o poder e, portanto, a subjetividade resultante da articulação entre esses dois elementos, possibilitando a incorporação de valores e consequentemente visibilidade do indivíduo pelo discurso, através das relações de força travadas entre diferentes instâncias e autoridades que subordinam sujeitos e produzem modos de ser pela interferência discursiva, dado sua dimensão informacional, que diante das relações sociais delineadas pela digitalidade, remetem a mudanças nas estruturas que delineiam o modo como se consome, produz e dissemina a informação.

Pressupõe-se, desta maneira, que as práticas documentárias e/ou ações de informação poderiam ocasionar uma relativa inserção de valores no domínio hegemônico, ou seja, transformações, ao passo que os produtores e suas fontes de informação experimentariam integrações (Certeau, 1998), resultando consequentemente, numa modificação da visibilidade destes, ocasionando reconhecimento, um valor diferencial e distintivo deste tipo particular de capital social (Bourdieu, 1975), nos regimes de informação (González de Gómez, 2012), ou ainda, no dispositivo (Foucault, 1979), emergindo um *habitus* informacional (Pimenta, 2017).

As ações e redes de informação e seus conteúdos significativos ampliam ou restringem o horizonte de visibilidade social de temas e questões e só aquilo que passa esse umbral de visibilidade pode ser objeto de conhecimento e decisão coletiva.

É na conectividade e densidade de relações entre essas redes que um indivíduo, grupo ou sociedade realiza seus projetos de autonomia, mantendo ao mesmo tempo seus vínculos com os outros e com os mundos conhecidos. É essa rede de vinculações sociais, epistêmicas e materiais, que passa hoje por uma profunda transformação. Além das novas e antigas figuras reguladoras, os novos dispositivos tecnológicos possuem um poder de integração e acoplamento de outros dispositivos, que lhes permitem desenvolver ciclos de expansão em todos os domínios da vida social assim como numa escala planetária (González de Gómez, 1999, p. 29).

Tal proposta se baseia na possibilidade de que as relações de poder, que instituem os mesmos, embora interligadas a estratégias globais, são intrincadas em outros elos, evidenciando um papel condicionante e condicionado (Foucault, 2006b). Nesse contexto, as ações de informação e/ou práticas documentárias – forças estruturantes, seriam capazes de promover a inserção de saberes/reversão de posições subalternas, nos regimes de informação/dispositivos.

### 3 RISCANDO O PONTO

Oxalá criou a Terra,  
Oxalá criou o mar,  
Oxalá criou o mundo,  
Onde reinam os orixás!

A pedra deu pra Xangô, meu pai é rei justiceiro!  
As matas deu para Oxóssi, caçador, grande guerreiro,  
O mar com pescaria farta, ele deu pra Iemanjá!  
Os rios deu para Oxum, os ventos para Oyá,  
Grandes campos de batalha, deu para Ogum guerreiro!  
Campinas, Pai Oxalá, deu para sr. Boiadeiro,  
Jardins com lindos gramados, deu pras Crianças brincar!  
Oxalá criou o mundo onde reinam os Orixás!

O poço deu pra Nanã, a mais velha orixá!  
E o cruzeiro bendito, deu para as Almas trabalhar!  
Finalmente deu as ruas com estrela e luar,  
Para Exu e Pombagira, nossos caminhos guardar!  
(Ponto cantado).

A presente pesquisa, propõe-se, através da Umbanda – enquanto eixo informacional religioso inerente a identidade cultural brasileira, emergir a cultura que ocorre por intermédio desta religião, seus fluxos e a engrenagem que possivelmente delinearía seu percurso aos regimes de informação, considerando os aspectos imputados à população negra engendrados pelo racismo, que se reproduz nas esferas sociais, inclusive no que tange à religiosidade, fatores que possivelmente interferem na produção sobre Umbanda no campo acadêmico-científico.

Posto isto, este estudo pretende arriscar-se por um viés metodológico alternativo, dado que, de acordo com Alves (1981, p. 90), “uma ordem social já estabelecida tende a privilegiar as formas passadas de pensar, pois a novidade é sempre imprevisível, incontrolável, subversiva”. Tal intento pode ser justificado na tentativa de impulsionar respostas que privilegiem interpretações e visões de mundo da cultura afro-brasileira – subalternizada em detrimento da cultura eurocêntrica, contemplando a desmistificação de fatos sócio-históricos que afetariam a normalidade brasileira socialmente instituída, indo contrariamente à concepção científica naturalizada, uma vez que, “a ciência também é uma norma, porque, no lastro de uma produção também tipicamente social, não pode institucionalizar-se sem normas, valores, ritos e mitos, que conformam o comportamento dos cientistas” (Demo, 1995, p. 62).

Nesse sentido, reflete-se sobre a estruturação e reprodução do campo científico, e, consequentemente, das suas práticas, que configuram o *habitus*, enquanto “sistema de

disposições base, em grande parte inconscientes, transponíveis, que tendem a generalizar-se” (Bourdieu, 2004b, p. 63).

Acredita-se na importância de se considerar o *habitus* científico, ou seja, as disposições incorporadas de acordo com as especificidades do campo e conservação de modelos consagrados que instituem o fazer científico, avaliando também aspectos nem sempre explícitos, formulados tacitamente no decorrer da trajetória acadêmica e profissional, uma vez que:

Um cientista é a materialização de um campo científico e as suas estruturas cognitivas são homólogas à estrutura do campo e, por isso, constantemente ajustadas às expectativas inscritas no campo. As normas e princípios, que determinam, se quisermos, o comportamento do cientista, só existem enquanto tal – ou seja, enquanto instâncias eficientes, capazes de orientar a prática dos cientistas no sentido da conformidade às exigências de cientificidade – porque são entendidas por cientistas familiarizados com elas, o que os torna capazes de as perceber e apreciar, e ao mesmo tempo dispostos e aptos a cumpri-las. Em suma, as normas só os condicionam porque eles se propoem a cumpri-las por um ato de conhecimento e reconhecimento *prático* que lhes confere eficácia [...] (Bourdieu, 2004b, p. 62, grifo do autor).

Por outro lado, o *habitus* particular do pesquisador – como características relacionadas à origem íntima fora do campo científico, incorporadas no processo gradual de desenvolvimento humano, não descartando, portanto, esse espaço, também não deve ser desprezado. Na qualidade de pesquisador, busca-se a objetividade científica, contudo, é fundamental refletir sobre sua própria subjetividade e os métodos de produção da análise científica em face da produção e representação de outras formas de conhecimento (Silva, 2015).

[...] há *habitus* disciplinares (que, estando ligados à formação escolar, são comuns a todos os produtos do mesmo modo de geração) e *habitus* particulares ligados ao trajeto (fora do campo – origem social e escolar – e no campo) e à posição no campo. [Sabe-se, por exemplo, que, apesar da autonomia ligada ao capital coletivo, a orientação para esta ou aquela disciplina, ou nesta disciplina, para esta ou aquela especialidade, ou, nesta especialidade, para este ou aquele “estilo” científico, não é independente da origem social, e a hierarquia social das disciplinas não deixa de ter relação com a hierarquia social das origens.] (Bourdieu, 2004b, p. 64).

Não obstante, faz-se necessário ponderar sobre as vivências da pesquisadora nos terreiros, experiências possivelmente interpretadas como contraditórias ou conflitantes diante da pesquisa, embora, existam semelhanças entre esses espaços e o campo científico, ambos predominantemente hierárquicos, pois, conforme descrito por Silva (2015, p. 112), “a academia e o terreiro, como *locus* da produção de dois importantes tipos de saber (o científico e o religioso, respectivamente), são marcados por uma estrutura de inserção e legitimação fortemente hierarquizada e num certo sentido ‘iniciática’, ‘sacerdotal’ e ‘ritualizada’”. É

possível considerar que tanto o terreiro, quanto o campo científico, permeados por relações de poder, sejam estruturados por seus *habitus*. Há práticas e metodologias, respeito às posições hierárquicas, acúmulo de capital cultural e simbólico que se traduzem em reconhecimento, uma vez que são legitimados por seus pares, enfim, existem inúmeras semelhanças entre essas áreas de produção e compartilhamento de saberes.

Seguindo por esse raciocínio e ao refletir objetivamente sobre o *habitus*, as relações de poder intrínsecas as estruturas acadêmicas e a imparcialidade do método científico, consegue-se emergir posturas e dinâmicas, arrisca-se dizer, que colocam em dúvida esta imparcialidade e conseqüentemente, a reputação do fazer científico, uma vez que, de certo modo, ambos estão interligados e expostos a utilização de estratégias políticas que resultem em reconhecimento (Bourdieu, 2004a; 2004b).

Por outro lado, por mais que existam vivências, predisposições para escolha de direções específicas, tendências que atendam a princípios políticos no campo científico, garantindo legitimação e reconhecimento, resultado de um capital simbólico investido estrategicamente, enquanto propulsores de *habitus* diferenciados e diferenciadores:

Os agentes sociais, evidentemente, não são partículas passivamente conduzidas pelas forças do campo (mesmo se às vezes se diz que há essa semelhança: caso se observem algumas evoluções políticas, como a do número de nossos intelectuais, como não dizer que a limalha segue realmente as forças do campo?) Eles têm disposições adquiridas – não desenvolverei aqui esse ponto – que chamo de *habitus*, isto é, maneiras de ser permanentes, duráveis que podem, em particular, levá-los a resistir, a opor-se as forças do campo. Aqueles que adquirem, longe do campo em que se inscrevem, as disposições que não são aquelas que esse campo exige, arriscam-se, por exemplo, a estar sempre defasados, deslocados, mal colocados, mal em sua própria pele, na contramão e na hora errada, com todas as conseqüências que se possa imaginar. Mas eles podem também lutar com as forças do campo, resistir-lhes e, em vez de submeter suas disposições às estruturas, tentar modificar as estruturas em razão de suas disposições, para conformá-las às suas disposições (Bourdieu, 2004a, p. 28-29).

Posto isto, por mais que a pesquisa tenha sido realizada em ambiente digital, pondera-se que as pessoas utilizam das suas identidades sociais de acordo com cada ambiente, e tal posicionamento também se aplica ao pesquisador, visto que, “durante a interação, esperamos que o indivíduo possua certos atributos, capacidades e informações que, em conjunto, se encaixem num eu que, ao mesmo tempo, é unificado coerentemente e apropriado para a ocasião” (Goffman, 2011, p. 103), proposição ratificada por Silva (2015, p. 114), ao explicar que estas semelhanças afloradas nas relações sociais estabelecidas tanto nos terreiros quanto nas academias possibilitam a construção de “identidades (profissional e religiosa) não-

contraditórias ou excludentes entre si, ainda que suas ações sociais tenham nesses campos conteúdos e finalidades distintas”.

Buscou-se, portanto, por reflexões e prismas que fogem ao esperado por regras consolidadas cientificamente, pois, almeja-se a aglutinação de métodos que possam evidenciar uma atuação analítica mais coerente com a cor, a estética e a pluralidade contida na cultura e religiões afro-brasileiras.

Pretende-se emergir as particularidades operadas para a preservação da memória religiosa, pois, cogita-se a possibilidade de transformação da cultura hegemônica – eurocêntrica pelas fontes de informação sobre Umbanda, o que possibilitaria a visibilidade destas no regime global de informação, uma vez que, presume-se um ajuste do campo científico, ditado por normas sociais reproduzidas na academia, pois:

[...] **a ciência também é uma norma**, porque, no lastro de uma produção também tipicamente social, não se pode institucionalizar-se sem normas, valores, ritos e mitos, que conformam o comportamento dos cientistas. Metodologia aparece neste espaço como o reflexo mais direto desta decorrência. Em parte, pelo menos, a formação científica é **domesticação do candidato**, de quem se espera que assimile as regras da conduta científica e as reproduza com fidelidade. Pode-se dizer que o rigor metodológico prefere o fiel ao competente, porque tende a definir competência como fidelidade metódica (Demo, 1995, p. 62, grifo do autor).

Sendo assim, espera-se que o campo científico seja também, suscetível a transformações ocasionadas pela visibilidade das fontes de informações étnico-raciais, ou seja, da inserção de conhecimentos produzidos pela cultura e religiosidade afro-brasileira, viabilizando consequentemente, a institucionalização da autoridade negra na academia, uma vez que, “as teorias, estas ambiciosas generalizações que abarcam o passado e o futuro, o aqui e os confins do espaço, são construídas sobre nossa *crença* na continuidade do universo, uma exigência que brota da *fé*, dos *sentimentos*, dos *hábitos*” (Alves, 1981, p. 102, grifo do autor).

Acredita-se, que este estudo, possa demonstrar a responsabilidade social da Ciência da Informação, enquanto campo acadêmico-científico incumbido de promover informações capazes de conduzir a reflexão e quiçá, elucidação de questões imbricadas ao racismo brasileiro, que ocasiona uma desigualdade socioeconômica, impactando no âmbito educacional, refletindo por sua vez, em outras vertentes, como a religiosa, na tentativa de cooperar para a dissipação de preconceitos, conscientizar sobre a importância da cultura afro-brasileira, inclusive sua face religiosa, para a memória e identidade cultural do país, além de estimular o interesse por pesquisas sobre grupos não-hegemônicos na área.



Desse modo, a pesquisa segue por uma perspectiva crítica, considerando a produção informacional na dinâmica histórica e social brasileira, aglutinando aspectos dialógicos, almejando contribuir por uma sociedade mais reflexiva e democrática, “[...] capaz tanto de atender aos reclamos da lógica e das formalidades estruturais e históricas quanto de jogar sobre tudo isso o desprezo consciente de sua tendência à mediocridade. É proibido proibir. A norma é a contranorma. A cultura é a contracultura” (Demo, 1995, p. 64), pois, o que se pretende, é colocar em voga, conhecimentos tidos até então como subalternos, para tanto, necessita-se de uma metodologia que inclua aspectos da subjetividade e alteridade, alternando conhecimentos tradicionais e institucionalizados, visto que “[...] fora da ciência pode haver saber, até mesmo mais adequado, que recomendaria o uso de todos os métodos e o recurso a todas as ideias aproveitáveis que levem a um conhecimento mais aproximado da realidade” (Demo, 1995, p. 68).

Nesse sentido, busca-se por vias metodológicas que conduzam a possíveis respostas sobre a realidade informacional afro-religiosa no âmbito do ciberespaço, personificada nesta oportunidade pela Umbanda, evidenciando os regimes de informação, intrincados às relações de poder estruturadas historicamente por um racismo latente, influenciando representações culturais, identidades e a construção de significados em contextos sociais e políticos como no Brasil.

Por este motivo, presume-se na viabilidade do quadro de referência do materialismo histórico, pois, segundo Gil, (2008, p. 22):

[...] a estrutura econômica (ou infraestrutura) é a base sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política, à qual correspondem determinadas formas de consciência social ou ideológica. O modo de produção da vida material é, portanto, o que determina o processo social, político e espiritual.

À vista disso, a pesquisa procura realçar a dimensão histórica dos processos sociais que envolvem a visibilidade informacional da Umbanda, enquanto religião brasileira, conjugando aspectos do método de abordagem dialético, descrito por Marconi e Lakatos (2003, p. 106) como aquele “que penetra o mundo dos fenômenos através de sua ação recíproca, da contradição inerente ao fenômeno e da mudança dialética que ocorre na natureza e na sociedade”, conduzindo a um método de procedimento histórico, pois, de acordo com Marconi e Lakatos (2003, p. 107), se interessa por investigar “acontecimentos, processos e instituições do passado para verificar a sua influência na sociedade de hoje, pois as instituições alcançaram sua forma atual através de alterações de suas partes componentes, ao longo do tempo, influenciadas pelo contexto cultural particular de cada época”.

Deste modo, optou-se por um estudo do tipo exploratório-descritivo, uma vez que, as amostras tornam-se mais flexíveis, possibilitando inter-relações entre as propriedades do fenômeno, obtendo-se descrições tanto por um viés quantitativo quanto qualitativo (Marconi; Lakatos, 2003).

Considerou-se, portanto, dado a desmaterialização virtual dos artefatos umbandistas na contemporaneidade digital, a coleta de dados armazenados na Internet, uma vez que, torna-se uma aplicação vantajosa e flexível, contudo, não se trata de uma netnografia, visto que, não ocorreu, por parte da pesquisadora, nenhum tipo de interação com as comunidades investigadas.

Dada as especificidades das fontes de informação sobre Umbanda, a Internet viabiliza a investigação de uma gama de artefatos, sejam materiais ou simbólicos – materializados digitalmente pelas mídias, englobando, inclusive, uma preocupação com a intangibilidade documental dessa cultura religiosa, quanto das próprias comunidades que produzem e disseminam tais fontes informacionais por meio das redes digitais, possibilitando, por sua vez, a compreensão das construções e representações simbólicas dos adeptos, que culminariam na valoração e consequente visibilidade de suas fontes informacionais.

Desse modo, “[...] representa la oportunidad de un acercamiento al contexto socio-histórico de apropiación de los artefactos tecnológicos, desde la mirada subjetivada de los propios actores que interactúan con las TIC” (Espinosa Zepeda, 2007, p. 272), permitindo conceber dessa maneira, as mídias digitais como artefatos culturais, pois, segundo a perspectiva de Amaral, Natal e Viana (2008, p. 36), funcionam como repositórios dos traçados culturais produzidos pela interação de determinados coletivos no ciberespaço.

Sendo assim, ao considerar a diversidade de dados a serem coletados nas redes digitais, a pesquisa procura utilizar tanto aqueles de viés qualitativo quanto os quantitativos, uma vez que, “não há quantificação sem qualificação”, como “não há análise estatística sem interpretação” (Bauer; Gaskell; Allum, 2008, p. 24).

Uma relação entre os dados qualitativos e quantitativos é almejada, na busca por encontrar evidências que possibilitem a interpretação e análise dos dados pesquisados na fundamentação de conclusões, pois:

[...] advogamos a importância de trabalhar com a complexidade, a especificidade e as diferenciações internas dos nossos objetos de pesquisa que precisam ser, ao mesmo tempo, contextualizados e tratados em sua singularidade. Acreditamos na relação fértil e frutuosa entre abordagens quantitativas e qualitativas que devem ser vistas em oposição complementar (Minayo, 2007, p. 25).

Dado o tema na qual a pesquisa se insere, pretende-se destacar a vertente qualitativa,

dividida por Minayo (2007, p. 26) em três etapas: “[...] fase exploratória, trabalho de campo e análise e tratamento do material empírico e documental [...]”, a fim de torná-la viável junto aos dados quantitativos, de acordo com as etapas a serem percorridas:

- 1) revisão da literatura;
- 2) seleção, descrição e coleta de dados que compõem o ambiente de pesquisa;
- 3) tratamento, análise de dados e interpretação interativa dos resultados.

No que condiz, a garantia de padrões éticos, expõe-se o impasse entre o uso de dados que se caracterizam simultaneamente como privados e públicos, embora, “[...] ao cadastrar-se em um determinado *site*, o usuário frequentemente deve concordar com a política de privacidade da plataforma, tornando públicas as informações compartilhadas” (Corrêa; Rozados, 2017, p. 6-7). Contudo, salienta-se que, os dados coletados na Internet não foram estimulados pelo pesquisador, apenas extraídos, acarretando grandes vantagens ao estudo, em razão de se configurarem como dados não tratados, contribuindo, dessa maneira, para emergir a realidade buscada pela pesquisa.

Destaca-se que, não ocorreu contato com os proprietários dos canais que compuseram o *corpus* deste estudo para a coleta de dados, nem virtualmente, tampouco *in loco*. Sequer a pesquisadora acessava canais no *YouTube* dessa natureza, antes da decisão de pesquisá-los para a composição da presente tese.

Salienta-se que, quando da extração dos dados, foi utilizado um perfil neutro de usuário no computador e novo e-mail, a fim de que, não ocorresse influência por parte da leitura dos algoritmos digitais.

Em conformidade com o exposto, tornou-se desnecessária a submissão ao Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade Federal do Rio de Janeiro, uma vez que, os dados coletados são acessados publicamente por qualquer indivíduo, sendo indispensável qualquer tipo de cadastro ou permissão para obtê-los. Por outro lado, tal submissão seria inviável, dado a dispersão dos indivíduos e ausência de informações de autoridade e/ou cadastros formais. Nesse sentido, concorda-se com Corrêa e Rozados (2017, p. 6), ao mencionar que:

No contexto *offline*, é indiscutível a necessidade do consentimento informado. Porém, a simples transposição dessa recomendação para outro contexto, sem analisar as suas singularidades, pode gerar muitos equívocos e empecilhos para o avanço do conhecimento, especialmente tratando-se de estudos realizados com abordagem etnográfica na Internet.

Considerando a reflexão teórica como também, a rede metodológica que vem sendo traçada, expõe-se os objetivos específicos visando o cumprimento do objetivo geral – investigar a visibilidade informacional da Umbanda em ambiente digital através de uma leitura crítica dos

regimes raciais de informação. Sendo assim, segue a descrição das etapas, já expostas anteriormente:

Quadro 1 – Objetivos específicos e etapas empíricas do percurso metodológico

| <b>Objetivos Específicos</b>                                                                                                                  | <b>Atribuições</b>                                                                                                                                                                    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Identificação da produção do conhecimento acadêmico-científico no domínio Umbanda;                                                            | Mapeamento bibliográfico nas bases de dados nos últimos cinco anos;                                                                                                                   |
| Compreensão da circulação dos saberes produzidos sobre a Umbanda em ambiente digital;                                                         | Levantamento das fontes gerais de informação em ambiente digital, a saber: canais e respectivos vídeos do Youtube extraídos do Youtube DataTools no ano de 2024;                      |
| Descrição do fluxo informacional das fontes de informação gerais e especializadas sobre Umbanda;                                              | Identificação, correlação e comparação das relações entre fontes gerais e especializadas na produção do conhecimento sobre Umbanda no contexto contemporâneo, ou seja, o ano de 2024; |
| Discussão sobre os processos que conformam os horizontes de visibilidade e de invisibilidade da memória umbandista nos regimes de informação. | Constituição de reflexão crítica de ordem textual a partir das variáveis sobre o fenômeno dos regimes de informação em Umbanda.                                                       |

Fonte: a autora.

Isto posto, realizou-se inicialmente uma pesquisa documental em ambiente digital com a finalidade de obter um panorama geral sobre a visibilidade da Umbanda em comparação com o Candomblé, por meio do *Google Trends*, Plataforma Lattes e Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, pois, embora não correspondessem a dados tratados, serviram como complemento à pesquisa bibliográfica. Segundo Marconi e Lakatos (2003, p. 174), “a característica da pesquisa documental é que a fonte de coleta de dados está restrita a documentos, escritos ou não, constituindo o que se denomina de fontes primárias”.

Realizou-se também um levantamento bibliográfico na Base de Dados Referenciais de Artigos de Periódicos em Ciência da Informação para um comparativo de produção entre Candomblé e Umbanda, em complemento a pesquisa documental realizada anteriormente sobre as duas religiões. Após a execução dessas investigações, verificou-se a necessidade de traçar outra rota até o *corpus* final da pesquisa.

Realizou-se um novo levantamento bibliográfico em bases de dados e repositório com

o objetivo de identificar e coletar publicações relativas ao fluxo informacional da memória umbandista. Sendo assim, pesquisou-se na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), *Library, Information Science & Technology Abstracts with Full Text* (LISTA), *Repositorio Institucional del Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información de la Universidad Nacional Autónoma de México* (Repositorio\_IIBI\_UNAM) e na *Web of Science - Clarivate Analytics*, a fim de verificar os fatores determinantes que culminariam no seu estado de visibilidade.

Este estudo, de caráter exploratório, privilegia a pesquisa bibliográfica, “[...] indispensável nos estudos históricos. Em muitas situações, não há outra maneira de conhecer os fatos passados senão com base em dados secundários” (Gil, 2008, p. 50), buscando recuperar dados sobre a Umbanda, alinhando as dinâmicas sócio-históricas às informacionais no intento de compreender os fenômenos que engendraram a realidade informacional das religiões afro-brasileiras como a Umbanda. Marconi e Lakatos (2003, p. 183) acrescentam que:

A pesquisa bibliográfica, ou de fontes secundárias, abrange toda bibliografia já tornada pública em relação ao tema de estudo, desde publicações avulsas, boletins, jornais, revistas, livros, pesquisas, monografias, teses, material cartográfico etc., até meios de comunicação orais: rádio, gravações em fita magnética e audiovisuais: filmes e televisão. Sua finalidade é colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que foi escrito, dito ou filmado sobre determinado assunto, inclusive conferências seguidas de debates que tenham sido transcritos por alguma forma, quer publicadas, quer gravadas.

A segunda etapa, que compreendeu o trabalho de campo, é caracterizada por Minayo (2007, p. 26), como um procedimento que:

[...] combina instrumentos de observação, entrevistas ou outras modalidades de comunicação e interlocução com os pesquisados, levantamento de material documental e outros. Ela realiza um momento relacional e prático de fundamental importância exploratória, de confirmação e refutação de hipóteses e de construção de teoria.

Essa fase visou selecionar e descrever o ambiente da pesquisa, quanto coletar os dados em ambiente digital, configurando uma pesquisa documental, visto que, ofereceu dados não tratados, possibilitando delinear uma perspectiva sobre a temática abordada através de canais do *YouTube* e seus conteúdos em vídeo, – os chamados dados arquivais, “dados que o pesquisador copia diretamente de comunicações mediadas por computador preexistentes dos membros de uma comunidade *online*, dados em cuja criação ou estimulação ele não está diretamente envolvido” (Kozinets, 2014, p. 95), mas que permitem verificar a produção e visibilidade informacional sobre a Umbanda no contexto digital, tornando-se dessa forma, relevantes para a pesquisa, visto que:

[...] a imagem, com ou sem acompanhamento de som, oferece um registro restrito, mas poderoso das ações temporais e dos acontecimentos reais – concretos, materiais. Isto é verdade tanto sendo uma fotografia produzida quimicamente ou eletronicamente, uma fotografia única, ou imagens em movimento. A segunda razão é que embora a pesquisa social esteja tipicamente a serviço de complexas questões teóricas e abstratas, ela pode empregar, como dados primários, informação visual que não necessita ser nem em forma de palavras escritas, nem em forma de números [...]. A terceira razão é que o mundo em que vivemos é crescentemente influenciado pelos meios de comunicação, cujos resultados, muitas vezes, dependem de elementos visuais. Consequentemente, “o visual” e “a mídia” desempenham papéis importantes na vida social, política e econômica. Eles se tornaram “fatos sociais”, no sentido de Durkeim. Eles não podem ser ignorados (Loizos, 2008, p. 137-138).

Na reflexão teórica e analítica sobre a documentalidade umbandista, faz-se necessário reforçar a importância da imagem e do som, uma vez que, também contribuem para a elaboração da cosmovisão desses coletivos, principalmente na atualidade, artefatos intrínsecos não somente a memória destes, mas compartilhados culturalmente pela nação, embora desconheçam enquanto tal ou simplesmente não reconheçam o fato.

É preciso não esquecer, com efeito, que se toda a imagem é representação, tal implica que ela utilize necessariamente regras de construção. Se estas representações são compreendidas por outros que não aqueles que as fabricam, é porque existe entre elas um mínimo de convenção sociocultural, por outras palavras, que elas devem grande parte da sua significação ao seu aspecto de símbolo, segundo a definição de Peirce (Joly, 2007, p. 44).

Concebe-se o mesmo raciocínio aos sons ou a musicalidade inerente aos rituais umbandistas, visto que, este tipo específico de som está atrelado à comunidade que o produz, espelhando-a, pois, conforme descreve Bauer (2008, p. 367) “os sons são condicionados por seus contextos sociais e por isso são marcados por eles. Neste sentido, podemos considerar os sons como um meio de representação”.

O pesquisador esclarece que o sentido semântico depende do emprego social de sua execução, perpassando por referências internas – quando, por exemplo, uma música se refere a outra, ou seja, quando uma ideia musical é baseada em outra, surgindo uma nova música; ou referências externas – classificadas em miméticas (modalidade de imitação de sons do mundo externo) e conotativas - diferenciadas entre simbólico (emerge da evocação de imagens e conexões idiossincráticas) ou idiossincrático (partilhadas por um grupo social que aprecia coletivamente as correlações rememoradas, estimuladas por um discurso sobre a música e um aparente significado. Bauer (2008) expõe ainda, que a análise musical acata outro significado – os efeitos das atividades musicais em determinados ambientes, como para apoiar eventos religiosos, culminando na abordagem pragmática da música. Essa perspectiva poderia ser adequada para examinar a atuação da música, como nos “pontos cantados” nos ritos de iniciação

umbandistas, celebrações para louvar e invocar entidades ou deuses, que resultariam nos fenômenos de possessão (incorporação) inerente à essa prática religiosa.

Conforme mencionado anteriormente, o *corpus* final da pesquisa, estruturou-se de dados extraídos do *YouTube Data Tools* – uma coleção de ferramentas capazes de extrair dados da plataforma do *YouTube*, ou seja, documentos audiovisuais.

O termo audiovisual – “dirigido aos sentidos da visão e da audição” – ganhou uso crescente como uma palavra simples, conveniente para abarcar todos os tipos de imagens em movimento e de sons gravados. Com alguma variação de conotação, é usada no nome de alguns arquivos e associações profissionais da área. É o termo adotado pela UNESCO para reunir os campos de atividade dos arquivos de filme, de televisão e de som que, embora de origem diversa, encontram cada vez mais pontos comuns em virtude das mudanças tecnológicas (Edmondson, 2017, p. 20).

Rose (2008, p. 343), descreve os documentos audiovisuais como “[...] um amálgama complexo de sentidos, imagens, técnicas, composição de cenas, sequência de cenas e muito mais. É, portanto, indispensável levar essa complexidade em consideração, quando se empreende uma análise de seu conteúdo e estrutura”.

Sendo assim, a metodologia empregada para o tratamento do *corpus* seguiu três passos, a saber: seleção, transcrição e codificação.

A seleção envolve, segundo Rose (2008, p. 348), a escolha da amostra a ser analisada, “[...] a definição do que entra como uma representação do tópico de interesse irá implicar escolhas teóricas, mas também escolhas éticas [...]”. Na presente pesquisa, elegeu-se listas de canais e vídeos com informações e estatísticas mediante pesquisa específica, selecionando as produções mais recentes publicadas em 2024.

A segunda etapa é a transcrição, na qual Rose (2008, p. 348) descreve que sua finalidade “é gerar um conjunto de dados que se preste a uma análise cuidadosa e a uma codificação. Ela translada e simplifica a imagem complexa da tela”. Sendo assim, essa etapa utiliza unidades de análise, que seriam fragmentações dos vídeos, mas, que na pesquisa foram transmutadas em categorias analíticas, considerando os aspectos verbais e visuais dos componentes para a análise textual do audiovisual como um todo.

A última etapa refere-se à codificação, intimamente ligada a transcrição, pois, permite que o pesquisador interprete cada categoria analítica, sendo o que “[...] torna possível identificar um discurso dominante e, conseqüentemente, [...] dá sustentação também a possibilidade de desconfirmar a teorização” (Rose, 2008, p. 355-356).

É nesse processo, num movimento único que a transcrição é transformada em códigos, favorecendo a tabulação dos resultados em números através de tabelas de frequências, pois, de

acordo com Rose (2008, p. 360), “torna-se mais fácil conferir números reais a dados visuais, devido às convenções discutidas acima. Mesmo aqui, o pressuposto sustenta que números não são indicadores rígidos, mas tipos de signos. Apesar disso, altos níveis de significância são mostrados”.

Esclarecidas as etapas e considerando a complexidade das fontes de informação envolvidas, optou-se por selecionar uma amostra com dez vídeos para a realização de uma análise textual a partir das categorias analíticas a serem explicitadas abaixo, ciente que:

Todo passo, no processo de análise de materiais audiovisuais, envolve transladar. E cada translado implica em decisões e escolhas. Existirão sempre alternativas viáveis às escolhas concretas feitas, e o que é deixado fora é tão importante quanto o que está presente. A escolha, dentro de um campo múltiplo, é especialmente importante quando se analisa um meio complexo onde a translação irá, normalmente, tomar a forma de simplificação. Nunca haverá uma análise que capte uma verdade única do texto. [...] não há um modo de coletar, transcrever e codificar um conjunto de dados que seja “verdadeiro” com referência ao texto original. A questão, então, é ser o mais explícito possível, a respeito dos recursos que foram empregados pelos vários modos de translação e simplificação (Rose, 2008, p. 343-344).

Nesse sentido, a análise das fontes de informação audiovisuais da presente pesquisa, privilegia tanto as legendas textuais inseridas, como sons e imagens, enfim, os elementos presentes no documento investigado, configurando um entrelaçamento de discursos a serem analisados junto a seu contexto, uma vez que, segundo Rose (2008, p. 345), a dimensão visual também produz sentidos:

Devemos dizer que as representações da mídia são mais que discursos. Elas são um amálgama complexo de texto, escrito ou falado, imagens visuais, e as várias técnicas para modular e sequenciar a fala, as fotografias ea localização de ambas.

A questão não é que exista um caminho para captar todas essas nuances a fim de produzir uma representação mai fiel. É, antes, que alguma informação será perdida, outras informações poderão ser acrescentadas, e desse modo, o processo de analisar fala e fotografias é igual à tradução de uma língua para a outra. [...]. O produto final, do mesmo modo, será normalmente uma simplificação – um conjunto de extratos ilustrativos, uma tabela de frequências.

Em vez de procurar uma perfeição impossível, necessitamos ser muito explícitos sobre as técnicas que nós empregamos para selecionar, transcrever e analisar os dados. Se essas técnicas forem tornadas explícitas, então o leitor possui uma oportunidade melhor de julgar a análise empreendida. Devido à natureza da translação, existirá sempre espaço para oposição e conflito. Um método explícito fornece um espaço aberto, intelectual e prático, onde as análises são debatidas.

Seguindo por esse ângulo, relata-se certa dificuldade experimentada na construção dos procedimentos metodológicos e análise, dada a complexidade do tema, envolvendo aspectos subjetivos e simbólicos, além da ausência de métodos condizentes com a área de Ciência da



Informação para tratar da esfera religiosa em conjunto com as fontes de informação audiovisuais.

A busca, neste caso, é pela mobilidade constante. Os caminhos, ao invés de apresentados como lineares, devem ser codificados em encruzilhadas. É nesse sentido que a partir dos saberes assentados em uma epistemologia das macumbas destacamos o ato de se fazer pesquisa como a prática de quem cambona. Em outras palavras, destacamos as possibilidades das práticas de rodopio, cruzeiro e encante a partir da atitude do pesquisador cambono. Ao orientarmos nossas reflexões, a partir de um referencial epistêmico que se assenta nas macumbas, indicamos também as orientações metodológicas que são bases para a feitura de nossas pesquisas. Assim, não há a separação dos caracteres políticos, epistemológicos e metodológicos. A lógica que versa a produção de conhecimento nas pesquisas que se orientam sob a epistemologia das macumbas é a das encruzilhadas, ou seja, a dos caminhos enquanto possibilidades. A gira se firma a partir de muitas lógicas e o pesquisador cambono deve estar de corpo aberto para afetar-se por algumas que lhe cruzarão. Existe uma máxima entoada nos terreiros versada na seguinte sentença: "o cambono é quem mais aprende"! Essa expressão pode variar de lugar para lugar, porém mantém conservado o mote de que os aprendizados, as tessituras de saberes se dão em meio às circulações das experiências cotidianas (Simas; Rufino, 2018, p. 36-37).

Nesse sentido, a possibilidade do giro epistemológico torna-se iminente à medida que se instaura gradativamente na academia, características e metodologias inerentes a perspectiva do pesquisador cambono. Tal experiência envolve práticas de ser/estar abertos a constante aprendizagem embasadas pela consciência do inacabamento do homem (Freire, 1996). Uma vez que, os saberes e fazeres dos terreiros são sempre abertos e inacabados.

Assim, o cambono é uma espécie de auxiliar de pai de santo e das próprias entidades que, ao mesmo tempo, atua como um "faz tudo" no terreiro: ele varre o salão, acende o cachimbo da vovó, sustenta o verso nos corredos, organiza a assistência, auxilia os consulentes, despacha a entrada, opera como tradutor nas consultas, registra o receituário, toma bronca e é orientado. Sem delongas, o cambono firma ponto e segura a pomba em um terreiro.

A figura do cambono, como símbolo que compreende uma série de fazeres/saberes, é potente para pensarmos a atitude do pesquisador que se orienta pelos saberes assentados nas epistemologias das macumbas. O cambono é aquele que se permite afetar pelo outro e atua em função do outro. No desempenho de suas atividades, participa ativamente das dinâmicas de produção e circulação de saberes. Assim, o cambono é aquele que opera, na interlocução, com todas as atividades que precedem os fazeres/saberes necessários para as aberturas de caminhos.

O pesquisar em atitude de cambono nos desloca e nos coloca diante de uma intrigante condição, pois nos lança na porteira da condição de não saber e da emergência do ato de praticar. Na perspectiva de uma lógica linear de conhecimento, isso pode implicar em uma possível contradição: como praticar o que não se sabe? Ler a relação entre a condição de não saber e a do ato de praticar como dados não opostos confrontam a dicotomia entre teoria e prática, tão presente nos discursos de grande parte do arcabouço científico moderno. Na lógica assente na epistemologia das macumbas a condição de não saber é necessária para o que virá a ser praticado. Essa dinâmica se inscreve na

perspectiva de uma forma de educação que é compreendida como experiência, na bricolagem entre conhecimento, vida e arte.

O conhecimento é compreendido não como acúmulo de informação, mas como experiência. Assim, o que se detém enquanto saber está sempre inacabado e em aberto diante das circunstâncias e das formas de relação que serão traçadas. Na lógica do pesquisador cambono é prudente que se recuse qualquer condição de conhecimento prévio que venha a afetar os princípios que inferem mobilidade nas dinâmicas do saber. Manter-se fixo em uma certeza é manter-se não aberto aos efeitos de mobilidade necessários para a prática do cruzo. Neste caso, não estamos defendendo o descrédito das trajetórias obtidas em experiências anteriores como parte formativa do que são as nossas redes de conhecimentos, mas exercitar o jogo de transmutar os nossos saberes em ignorâncias (Simas; Rufino, 2018, p. 37-38).

Desse modo, a Epistemologia das Macumbas fornece junto à Pedagogia das Encruzilhadas as bases para que o pesquisador cambono se coloque na posição de aprendiz, utilizando dos cruzos para a estruturação da produção e circulação de saberes engendrados nas experiências partilhadas pela cosmovisão afro-brasileira junto a referenciais teóricos que possam também versar sobre a realidade dessas comunidades, constituindo uma epistemopraxis (Capurro, 2003) inter e transcultural, uma vez que, os conhecimentos produzidos nos cruzos “[...] não podem ser detidos e mantidos sobre a posse de um único agente. Eles devem se manter em mobilidade, em constantes fluxos, em encontros, contaminações e afetos” (Simas; Rufino, 2018, p. 39).

O que se sugere é que o pesquisador ao incorporar o cambono nos seus fazeres e práticas, esteja aberto a novas experiências, descartando certezas, considerando mutuamente a teoria e prática em suas implicações éticas, dado que a produção de conhecimentos não é um fim em si mesmo, mas um produto dialógico configurando uma prática social capaz de transformar realidades e promover a justiça social.

A não reivindicação acerca da certeza abre caminhos para a consideração de um dos princípios elementares nas produções de saber assente nas epistemologias das macumbas: o princípio da imprevisibilidade. A certeza, caracterizada como uma peça fundamental da engrenagem que opera os regimes da verdade, teme o princípio da imprevisibilidade; assim como a ética cristã teme o pecado. O princípio da imprevisibilidade encarna uma peripécia exusíaca que, assim como seu autor, nos desloca e nos confronta com a possibilidade de uma verdade que seja única.

[...] O que escorre para fora dos limites do que os regimes de verdades mantêm como regra é amiúde compreendido como exceção. Encarnando aqui um caráter exusíaco, propomos que a exceção dê lugar à transgressão.

A transgressão vista como potência assentada no princípio da imprevisibilidade tensiona os limites das razões totalitárias, causando um verdadeiro quiproquó, destronando o rei e denunciando a sua nudez. A atitude do pesquisador cambono equilibra-se entre a desconfiança das certezas que lhe são apresentadas e dos caminhos que se reivindicam como formas alternativas. É, em suma, um saber cismado, aquele que é aliado da dúvida. A atitude do pesquisador cambono é um ato de praticar a cisma como uma arte

de inacabamento. Ele se lança de corpo aberto para os cruzamentos e alinhava suas narrativas acerca dos conhecimentos na mesma medida em que as vive sob a lógica das encruzilhadas (Simas; Rufino, 2018, p. 39-40).

Posto isto, Asante (2014, p. 97-99) expõe a possibilidade de estruturar outras concepções e atitudes em relação as populações negras e suas culturas, em razão da reificação e inúmeras pesquisas deturpadas pelo racismo, sugerindo a adoção de uma perspectiva metodológica e analítica pela Afrocentricidade, desenvolvendo a Afrologia, enquanto composição articulada por conceitos e métodos humanistas de orientação negra, determinando que o método Afrocêntrico delineia o estudo Africológico. O autor revela a emergência de uso de métodos africológicos para a análise de conhecimentos ancestrais, inclusive sobre a personalidade humana, religião, ervas, música, entre outros, oferecendo sentidos adequados a realidade, sejam negativos ou positivos, mas pela visão Africológica.

Para tanto descreve três qualidades básicas que definem o Africologista, a saber: competência, clareza de perspectiva e compreensão do objeto.

Competência inclui as competências analíticas com que o intelectual investiga seu tema. É a habilidade e capacidade de realizar um trabalho adequadamente quando confrontados com problemas relacionados a sua área de estudo. Competência pode ser adquirida através de treinamento formal quando disponível, experiência, ou uma combinação de ambos. [...] Clareza de perspectiva significa a capacidade de se centrar nas questões Afrocêntricas dentro desta área e interpretar essas questões de forma a expor os fatores essenciais que constituem a disciplina. [...] Ele compreende as implicações políticas inerentes ao fenômeno e usa, portanto, designações alternativas [...]. Compreender um assunto quer dizer que o acadêmico sabe alguma coisa da inter-relação ao mundo em geral e é capaz de analisar os fenômenos que ocorrem dentro e em torno dele, as partes que o compõem e os eventos que constituem o foco Afrocêntrico do seu estudo. No caso do Afrologista, o objeto de estudo, é, por definição, relacionado às pessoas de ascendência Africana. Mas isso não significa que qualquer um que estuda os africanos é um Afrologista [...].

Asante (2014) esclarece, portanto, que a condição de Afrologista, trata-se de uma perspectiva de tratamento em relação ao objeto de estudo, por uma vertente Afrocêntrica, ou seja, dando centralidade e agenciando a visão africana. Avalia-se assim, que a ocorrência do giro epistemológico seria favorecida pela articulação do pesquisador entre cambono e afrologista, enquanto perspectiva crítica a ser aplicada no tratamento de outras culturas, pois, o essencial é a capacidade de consciência sobre seu inacabamento, colocando-se como um aprendiz aberto a imprevisíveis e diferentes possibilidades.

Nesse sentido, ao ponderar metodologicamente as características do cambono e do afrologista e ao refletir sobre os modos específicos de produção e circulação das fontes de informação sobre a Umbanda, permeando inclusive artefatos digitais, cogitou-se para o último

estágio da pesquisa, tratamento, análise de dados e interpretação interativa dos resultados, a viabilidade de alinhar para a análise e tratamento do material, a perspectiva epistemográfica, dado sua lógica plural, enquanto instrumento de reflexão e explicação de conhecimentos alternativos, da memória que circunda a formação e resistência da cultura religiosa afro-brasileira. Além disso:

Uma epistemografia é simultaneamente a representação ou mapa conceitual de um único documento, seja elaborado a partir de categorias autonarrativas ou heteronarrativas (sempre que a heteronarração seja descolonizante), como a construção de todo um sistema em que as estruturas e os conteúdos de seus documentos estejam ligados entre si e articulados a outros sistemas de representação que lhes daria visibilidade global através de uma língua franca digital (outra ferramenta epistemográfica). Finalmente, a epistemografia seria também o conjunto de observações, descrições, reflexões e conclusões derivados de tais práticas, sistemas e ferramentas que promovem não só autonarrações, mas dependendo dos vetores de transformação, autonarrativas orais, ou seja, um enunciado descolonizado e aberto à troca e a mestiçagem em condições de igualdade (García Gutiérrez, 2011, p. 291, tradução nossa).

Diante da hipótese levantada e dos pressupostos teóricos, suspeita-se que seja possível incorporar a Análise Transgramatical nas reflexões e análises do material empírico e documental, uma vez que:

[...] envolveria em duas ações complementares: *meta* e *ec*- tomadas por um eixo comum: a abordagem simbólica: a) *meta*: perceber como um saber (uma ciência, um sindicato, uma comunidade qualquer que produz discursos) existe a partir das formas de organização que ela se propõe, ou seja, a ideia de comunidade como aquilo que a documenta e é por ela construído como documentado; b) *ec*: perceber como um corpo de discursos existe antes do documentado – a “Documentação sem documento” de Otlet (1934) –, investigar os silêncios que podem chegar ao documentado e seu processo de “movimentar-se para fora,” para o exterior que é o mímema. No conjunto desta verificação, pontuar as “transposições” de caráter simbólico, as “estações de sentido” que produziram a ideia de “organização” dessa comunidade e a ideia de que os “documentos” simbolizam seus indivíduos (Saldanha, 2012, p. 408).

Em vista disso, a análise a ser empreendida procuraria delimitar as características consideradas relevantes para demonstrar aspectos específicos de atuações que demonstrem a produção e disseminação informacional da religiosidade umbandista, enfim, produções de sentido a serem incorporados pelo *habitus* de seus adeptos ou potenciais adeptos e sujeitos em geral. Desse modo, a análise transita pelo enfoque discursivo, prezando pela maneira como os elementos do material se relacionam uns com os outros nesse processo (Penn, 2008). Essa ênfase discursiva se dá pela complementaridade entre linguagem verbal e não-verbal, “[...] uma vez que a linguagem não só participa na construção da mensagem visual mas transmite-a,

completando-a mesmo, numa circularidade simultaneamente reflexiva e criadora” (Joly, 2007, p. 11), permitindo também um jogo de linguagem (Wittgenstein, 2009).

Diante da diversidade dos artefatos e suas possíveis significações, Loizos (2008, p. 138) menciona que:

[...] estes registros não estão isentos de problemas, ou acima de manipulação, e eles não são nada mais que representações, ou traços, de um complexo maior de ações passadas. Devido ao fato de os acontecimentos do mundo real serem tridimensionais e os meios visuais serem apenas bidimensionais, eles são, inevitavelmente, simplificações em escala secundária, dependente, reduzida das realidades que lhes deram origem.

Considerando os artefatos e suas hipóteses interpretativas, corre-se o risco de elucidações reducionistas, dado a subjetividade do processo de interpretação, que possibilita uma deformação da intenção do autor pelo receptor (Joly, 2007). Contudo, não há maneira única de apresentação dos resultados desses tipos de análises (Penn, 2008).

Colocado o detalhamento metodológico e ao refletir sobre as especificidades dos artefatos materiais e simbólicos, uma vez que, a pesquisa procura promover as fontes de informação resultantes da memória umbandista em ambiente digital, explorando a conjugação entre tradição e inovação dessa informação afro-religiosa, bem como suas estratégias para alcançar a visibilidade no regime global de informação – marcado pela digitalidade (Pimenta, 2019), percebeu-se a possibilidade de reflexão acerca da ampla visão do circuito cultural de Hall (2016), enquanto processos e práticas que envolvem elementos como produção, consumo, regulação, representação e identidade, no qual perpassam os sentidos – componentes constantemente elaborados em diferentes áreas e compartilhados nas interações sociais, relacionados aos usos culturais, funcionando na restrição ou manutenção da identidade e diferença entre grupos.

Tal quadro, interligado a uma perspectiva semiótica permeada por uma filosofia pragmatista poderia auxiliar na estruturação de parâmetros que serviriam de base para as análises das fontes de informação em meio digital, enfatizando a interpretação suscitada pelo símbolo, enquanto “[...] nome geral ou descrição que significa seu objeto por meio de uma associação de ideias ou conexão habitual entre o nome e o caráter significado” (Peirce, 2005, p. 10), uma vez que o sentido “[...] é criado sempre que nos expressamos, por meio de ‘objetos culturais’, os consumimos, dele fazemos uso ou nos apropriamos; isto é, 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). “Deste modo, podemos dizer, agora, que abordar ou estudar certos fenômenos sob o seu aspecto semiótico é considerar o seu *modo de*

*produção de sentido*, por outras palavras, a maneira como eles suscitam significados, ou seja, interpretações” (Joly, 2007, p. 30, grifo do autor).

A partir dessas ponderações, com o intuito de conjugar o elemento interpretativo no ambiente digital para a análise dos dados coletados, investigou-se inicialmente, quando da qualificação desta pesquisa, sobre os atributos da Norma ISO/IEC 9126-1: 2008, que trata da qualidade de produtos de *software*, designando seis atributos a serem avaliados: funcionalidade, confiabilidade, usabilidade, eficiência, manutenibilidade e portabilidade.

Nesse sentido, comparou-se estes critérios de qualidade aos Parâmetros de Avaliação para Fontes de Informação na Internet baseados em Tomaél, Alcará e Silva (2008, p. 14-25) e optou-se pela adequação de características a serem privilegiadas, enfatizando os atributos de funcionalidade (adequação), usabilidade (inteligibilidade), confiabilidade (autoridade) e manutenibilidade (atualização), contidas na referida norma, como disposto a seguir:

- Adequação – equilíbrio em relação à linguagem, aos usuários e suas necessidades, bem como o escopo (propósito) e conteúdo;
- Arquitetura de participação – cooperação implícita, espaços para interação;
- Atualização – indicadores temporais de atualização, identificação de indícios de que haja preocupação com a manutenção da fonte, além de links ativos;
- Autoridade/Confiabilidade – informações completas sobre autor ou organizador, credibilidade em sua especialidade, identificação do domínio da fonte;
- Consistência e Relevância – foco na abordagem do conteúdo, com profundidade necessária para manter a consistência, coerência em relação à questão a ser respondida, além de utilidade de acordo com os objetivos;
- Mídias – mídias em que as informações são disponibilizadas;
- Produtor e consumidor – usuário pode fazer uso da informação e contribuir no co-desenvolvimento de ações e informações na rede;
- Representação/Interpretação – apresentação consistente dos elementos que representam ou referenciam, passível de interpretação;
- Usabilidade – coesão entre os elementos que compõem a interface e a informação, facilidade de uso e menus estruturados facilitando a navegação.

Tais categorias foram utilizadas na análise preliminar efetuada na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, conforme quadro a seguir:

Quadro 2 – Parâmetros da análise preliminar das fontes de informação em ambiente digital

| <b>CATEGORIAS ANALÍTICAS</b>       |  |
|------------------------------------|--|
| <b>Adequação</b>                   |  |
| <b>Arquitetura de participação</b> |  |
| <b>Atualização</b>                 |  |
| <b>Autoridade/Confiabilidade</b>   |  |
| <b>Consistência e Relevância</b>   |  |
| <b>Mídias</b>                      |  |
| <b>Produtor e consumidor</b>       |  |
| <b>Representação/Interpretação</b> |  |
| <b>Usabilidade</b>                 |  |

Fonte: adaptado de ISO/IEC 9126-1 (2008) e Tomaél, Alcará e Silva (2008, p. 14-25).

Contudo, tais critérios revelaram-se contrários aos objetivos da pesquisa, uma vez que, não valorizava os próprios princípios decoloniais já elencados no estudo, que visam exatamente uma transformação da epistemologia e da práxis defendidas pela Epistemologia das Macumbas (Simas; Rufino, 2018; 2019), Pedagogia das Encruzilhadas (Rufino, 2019) e Afrocentricidade Asante (2009; 2014). Dessa maneira, a reflexão que culminou nas características anteriormente empregadas para a avaliação de fontes informacionais sobre a religião umbandista estava impregnada de valores objetivados pelo campo científico, dado que, segundo Asante (2014, p. 127), “a religião da ciência com seus rituais, sacerdócio, ortodoxia, apóstata, liturgia, e neófilos, é a perspectiva dominante do mundo ocidental. É uma religião baseada na busca do conhecimento absoluto de qualquer fenômeno, e se torna, portanto, materialista”.

No entanto, o que se defende nesta pesquisa, é justamente, uma oportunidade de inserção de métodos e análises embasados por outra cosmovisão, aberta para possibilidades que enveredam a liberdade informacional por meio da comunhão entre conhecimentos afro-religiosos e científicos, uma vez que:

A perspectiva Afrocêntrica reitera a importância da ciência evidentemente na medida em que esteja baseada em história e patrimônio cultural. A Afrocentricidade em si é uma ciência. A ciência ocidental, com suas noções de conhecimento do fenômeno somente pelo valor do conhecimento e com sua ênfase nas questões da técnica e na eficiência, não é suficientemente profunda para dar respostas adequadas à nossa cosmovisão humanista e espiritual (Asante, 2014, p. 128).

Posto isto, considerou-se a aglutinação dos fundamentos teóricos mencionados acima, tencionando obter, na adequação de critérios e características de cada um, parâmetros e

respectivas categorias de análise, consciente, contudo, conforme exposto por Asante (2014, p. 97), da fragilidade em tecer métodos para um patrimônio cultural e religioso extremamente plural, em que possivelmente “[...] continuarão a existir problemas analíticos, até conseguirmos criar os instrumentos adequados de investigação e métodos de análise”.

Almeja-se, portanto, que, tais indicadores, sejam delineados pela base espiritual africana – integrada a natureza e a totalidade do ser, alavancando para o centro do interesse, os conhecimentos produzidos sobre a religiosidade umbandista, absorvendo a lógica e a espiritualidade, orientados à compreensão da alteridade e comprometimento com uma produtividade insubmissa.

Ponderou-se, nesse sentido, o estabelecimento de parâmetros gerais que delineassem a cultura e o pensamento afro-religioso a ser articulado em diferentes campos. Para tanto, elegeu-se através da Pedagogia das Encruzilhadas, os três principais eixos, desenvolvidos por Rufino (2019, p. 16), para a fundamentação de categorias, a serem utilizadas para análise do *corpus* pesquisado, a saber:

- Político – assume como problemática ética/estética e ato de responsabilidade a luta contra o racismo anti-negro e a transgressão dos parâmetros coloniais. Essa dimensão está implicada diretamente com a preservação da vida em sua diversidade;
- Poético – emerge a partir e em um diálogo cosmopolita (cruzado) com inúmeras sabedorias e gramáticas que foram historicamente subalternizadas. Ou seja, produzidas como não possibilidades uma vez que são sistematicamente descredibilizadas. A dimensão poética, que aqui deve ser lida no cruzo com a problemática epistemológica, revela a impossibilidade de separação entre ser, saber e suas formas de produção de linguagem. Assim, a emergência de outras gramáticas perpassa também pela dimensão política de defesa da vida em sua diversidade;
- Ético – implicada com uma das principais demandas a ser vencida na colonialidade, a invenção de novos seres. A dimensão ética perspectivada pela educação revela não um método a ser aplicado para a resolução dos dilemas escolares, mas emerge como um ato responsável comprometido com a transformação dos seres. A educação é aqui lida como fenômeno existencial na articulação entre vida, arte e conhecimento. Assim, a perspectiva das encruzilhadas emerge como potência educativa, uma vez que, abre caminho para outras invenções que transgridam o desvio existencial e o dismantelo cognitivo incutido pela ordem colonial.

Diante dessas três coordenadas foi desdobrada a Pedagogia das Encruzilhadas, enquanto projeto fortalecido pela entidade de Exu – o orixá da comunicação, agente das encruzilhadas



do mundo – enquanto espaço transfronteiriço, entrelaçado por possibilidades poéticas e estéticas que potencializam a vida por uma concepção transgressora, objetivando romper com a colonialidade e suas classificações e limitações, para colocar em prática o princípio da ancestralidade, enquanto conhecimento a ser informado como uma ferramenta de defesa da cosmovisão plural que alimenta a cultura afro-brasileira, do rompimento com violências físicas e simbólicas aos afrodescendentes perpetuadas por lógicas de poder autorizadas pela dominação do saber e do ser promovida pela agenda colonial, pois:

Exu é o poder que baixa encarnando nas múltiplas possibilidades de ser e saber. Este signo compreende uma potência incontrolável, logo contrária a toda forma de regulação e manutenção de uma única ordem. Não existe ser humano sem ele, tanto quanto uma ciência humana sem os seus radicais. Assim, os novos seres, aqueles livres das formas de dominação colonial, terão de ser inventados. Para o fortalecimento da formação de seres livres, resilientes, inconformados, rebeldes e transgressivos à ordem colonial, é que venho propor essa pedagogia exusíaca (Rufino, 2019, p. 24).

Sendo assim, a Pedagogia das Encruzilhadas, não se limita a uma leitura religiosa, pois pondera num plano geral, sobre a produção dos africanos e seus descendentes como “outros”, reivindica um comprometimento eticamente responsável quanto a um reposicionamento histórico e credibilização das contribuições africanas, também, através de ações políticas capazes de inverter convicções e atitudes, delineando caminhos para novos horizontes na encruzilhada, rumo à transubstanciação da realidade afro-religiosa brasileira.

O desafio nos demanda outros movimentos, mirando uma virada linguística/epistemológica que seja implicada na luta por justiça cognitiva e pela pluriversalização do mundo. Devemos credibilizar gramáticas produzidas por outras presenças e enunciadas por outros movimentos para, então, praticarmos o que, inspirado em Exu e nas suas encruzilhadas, eu chamo de *cruzo* (Rufino, 2019, p. 10, grifo do autor).

Dessa forma, Exu possibilita através do cruzo, o giro, enfim, o movimento e mobilização necessários para extrapolar fronteiras através das encruzilhadas, viabilizando uma perspectiva analítica capaz de revelar a complexidade, limites e contradições de um mundo produzido por uma visão eurocêntrica, que aprisiona corpos e mentalidades outras, por não refletirem o seu desencantamento binário. Por meio desses pressupostos, tenciona-se a prática da transgressão como força capaz de romper regimes, transformando e restituindo a consciência brasileira, através das múltiplas invenções da linguagem, possibilitando uma nova leitura de mundo.

No que condiz as categorias, percebeu-se a viabilidade de se utilizar as características mínimas que sustentam a Afrocentricidade, descritas por Asante (2009). Estas, foram forjadas com base em pressupostos capazes de ocasionar conscientização, valorizando os elementos africanos e resistindo a aniquilação, seja política, econômica ou cultural.

A Afrocentricidade surge como um processo de recriação da realidade africana, por meio da reorientação e recentralização de conhecimentos, usos e costumes, antes inferiorizados e descartados pela lógica eurocêntrica, através da conscientização sobre a agência dos povos africanos, resultando em empoderamento.

Tais fundamentações reivindicam a ancestralidade africana e a luta engajada na ética por justiça contra as formas de marginalização e subalternização. E, no tocante à informação, promove-se através da agência africana, uma abordagem ética de comunicação e interação entre indivíduos, valorizando a produção africana, rejeitando, por sua vez, processos desinformativos que omitem ou manipulam informações sobre as contribuições africanas e de seus descendentes.

Além disso, a experiência afrocentrada rompe com orientações antiespirituais e pró-materiais ocidentais que aprisionaram o globo a uma servidão intelectual e mental padronizada. Através de seus enfoques, preza pela participação igualitária entre mulheres e homens, numa perspectiva ética de afirmação de costumes e valores, aceitando a essência transitória do ser, em busca de um conhecimento que auxilie na interpretação e análise de temas e valores africanos contidos nas informações disseminadas, evitando equívocos, e, tornando-se então, uma ferramenta emancipadora.

Para tanto, seguem, resumidamente, as referidas características mínimas para a Afrocentricidade (Asante, 2009, p. 96-100):

- 1) interesse pela localização psicológica – exprime o local psicológico, determinando se uma pessoa ocupa uma posição central ou marginal em relação a cultura africana;
- 2) compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito – preza por descobrir onde uma pessoa, um conceito ou uma ideia de origem africana entram como sujeitos em um texto, evento ou fenômeno;
- 3) defesa dos elementos culturais africanos – proteção e defesa da dimensão criativa respeitando a personalidade africana, conforme orientação de agência;
- 4) compromisso com o refinamento léxico – indica se a linguagem usada em um texto é baseada na compreensão da realidade africana, devendo atentar-se ao modo como se referencia a África e aos africanos;
- 5) compromisso com uma nova narrativa da história da África – demonstra o comprometimento do intelectual em avaliar e intervir adequadamente nos casos em que percebe-se uma tentativa de desmonte e subalternização do patrimônio e contribuições africanas independente da área.

Para a Afrocentricidade, a prioridade não está relacionada à institucionalização de regras e normas extremamente definidas, mas na vontade em se desenvolver construtos capazes de compreender o patrimônio africano, em suas particularidades, protegendo e valorizando suas produções, inclusive acadêmicas, subalternizadas por engendrarem, proposições e postulados alicerçados por outra ótica que não a ocidental. Portanto, a Afrocentricidade pleiteia uma abordagem de aplicação aos dados sobre fenômenos africanos, pois, para a visão afrocentrista, não são exatamente:

[...] os dados que estão em questão, mas o modo como as pessoas os interpretam, como percebem aquilo com que se defrontam e como analisam os temas e valores africanos contidos nesses dados. Se você não abordar os dados de forma correta, provavelmente chegará a conclusões equivocadas. Além do mais, a leitura dos vários ataques aos afrocentristas deixa claro que algumas pessoas presumem que, não havendo evidências, por exemplo, de que os africanos da região do Congo interagiram com os da região do Nilo, significa que isso não aconteceu. Não é assim, pois a ausência de evidência não constitui evidência da ausência (Asante, 2009, p. 105).

Desse modo, espera-se que os critérios abordados pela Afrocentricidade possam contribuir para análises democraticamente críticas embasadas por uma matriz de consciência que viabilize, além do resgate de conhecimentos religiosos afro-brasileiros expressados pela Umbanda, estímulo a um movimento emancipador, de reeducação sobre as diferenças, no que condiz inclusive, à estrutura conceitual e espiritual desta religião.

Sendo assim, as categorias foram embasadas tanto pela Afrocentricidade quanto pela Pedagogia das Encruzilhadas, no entanto, as cinco primeiras seguiram mais firmemente as características da Afrocentricidade, assim como a sexta categoria, finalidade afrocentrada, foi definida segundo o objetivo da Afrocentricidade, que objetivaria, segundo Asante (2014, p. 4), “proporcionar um verdadeiro sentido de finalidade baseado em fatos da história e da experiência”. No entanto, a categoria afro-politização ético-estética está implicada diretamente no relacionamento dos eixos político, poético e ético, no comprometimento contra o racismo e a responsabilidade com a vida em sua diversidade.

Pretende-se por fim, gerar reflexões quanto à resistência e recuperação informacional dos saberes ancestrais intrínsecos à cultura afro-brasileira, através de parâmetros amalgamados a perspectivas filosóficas e epistemológicas alternativas, que viabilizem uma interconexão entre tudo e todos, na tentativa de possibilitar uma modificação de atitudes e valores diante da diversidade, e despertar uma consciência afrocentrada, conforme disposto no modelo:

Quadro 3 – Parâmetros para análise de fontes de informação afro-religiosa em ambiente digital

| <b>ANÁLISE TEXTUAL DE VÍDEOS - YOUTUBE</b> |  |
|--------------------------------------------|--|
| <b>IDENTIFICAÇÃO DO VÍDEO</b>              |  |
| <b>Título do vídeo</b>                     |  |
| <b>Título alternativo do vídeo</b>         |  |
| <b>Emissor</b>                             |  |
| <b>Encargo do emissor</b>                  |  |
| <b>Localização espacial</b>                |  |
| <b>CATEGORIAS ANALÍTICAS</b>               |  |
| <b>Centralidade cultural</b>               |  |
| <b>Autoridade agenciadora</b>              |  |
| <b>Interpretação ancestral</b>             |  |
| <b>Linguagem identitária</b>               |  |
| <b>Práxis epistêmica afrocentrada</b>      |  |
| <b>Finalidade afrocentrada</b>             |  |
| <b>Afro-politização ético-estética</b>     |  |

Fonte: adaptado de Asante (2009, p. 96-100) e Rufino (2019, p. 16).

Diante do conjunto apresentado, num entrelaçamento filosófico e sociológico permitido pela linguagem e religião enquanto participantes do sistema simbólico, acredita-se na viabilidade de se operacionalizar tais variáveis, permitindo a interpretação dos dados coletados virtualmente. Salienta-se, contudo, que a descrição de artefatos materiais e simbólicos sobre a Umbanda está atrelada as transformações sócio-históricas e a distinção de classes presente no contexto cultural e religioso. Considerando também, que há, no período de desenvolvimento da Umbanda, um entrelaçamento entre os diferentes interesses de classes que compartilham da religião, bem como dos estigmas e discriminações, que se alastraram da população negra para suas religiões, afetando também a população branca, ao acolher a crença de matriz africana, evidente no relato de Souza (1933, p. 41):

Os chamados atributos da Linha Branca de Umbanda e Demanda, em seu uso vulgar, causam viva impressão de extravagância ridícula as pessoas de hábitos sociais aprimorados, convencendo-as do atraso dos espíritos incumbidos de usá-los. Mas essas práticas assentam em fundamentos razoáveis. Procuremos esclarecê-las, dizendo, do pouco que sabemos, o que nos for permitido divulgar.

Desse modo, os artefatos carregam tanto simbologias quanto estigmas – quando articulados por uma linguagem desinformacional encarregada por representar negativamente corpos negros e seus conhecimentos, sejam religiosos ou científicos, que se presta a manutenção de hierarquias e consequente hegemonia das elites, emergindo a necessidade de enfoques que consigam traduzir as contradições inerentes a sociedade brasileira.

Nesse sentido, propõe-se uma interpretação desclassificatória, agenciando conhecimentos ancestrais, privilegiando as semelhanças que mesmo numa discrepância temporal, são capazes de manifestar a cultura afro-religiosa intrínseca às diferentes vertentes umbandistas, produzindo e disseminando mensagens de forma analógica ou digital, dessa forma, acatando conscientemente as implicações do dispositivo, com o intermédio das Transgramáticas, que se prestam à transversalizar linguagens, uma vez que:

[...] são ações discursivo-miméticas transversais que se interpõem entre dois estados (indivíduos e instituições) numa dada “estação de sentido” e estabelece um terceiro elemento (um conjunto de regras compartilhadas), que sustenta brevemente a interrupção de seu distanciamento. Retomando, a metáfora que melhor ilustra nossa tentativa conceitual é a de uma teia (trama) densa que só existe porque está atrelada aos dois estados (Saldanha, 2013, p. [19]).

Desse modo, as Transgramáticas, enquanto ferramenta conceitual, serviria num hibridismo epistemológico-pragmático para uma interpretação simbólica da realidade, contribuindo para a análise da produção umbandista, por um viés desclassificatório (García Gutiérrez, 2011, p. 288-289), inclusive diante do contexto digital, pois, por mais que as redes ofereçam um cenário acomodador, principalmente no que condiz a:

[...] exomemoria digital, subyacen los viejos lastres que ya conocemos de los modos de dominación: selección de registros en función de los intereses de poder, expropiación o amputación de los contextos y lugares de procedencia, organización jerarquista desde categorías extrañas al registro, manipulación, explotación y hasta comercialización económica o política de los productos, ya reinscripciones sistémicamente resemantizadas y amoldadas sus interpretaciones por el lenguaje dominante.

Acredita-se que seja possível valorizar a produção de fontes informacionais sobre a Umbanda, bem como da autoridade dos corpos negros enquanto produtores de conhecimentos, pois:

Ser aceito como legítimo, entretanto, exige não só que a relação se conforme a regras específicas, mas também que seja justificada pelas crenças partilhadas por todos aqueles a elas sujeitos e que concordem voluntariamente com a relação. O fato de estarem satisfeitas as três condições - regras, justificações e consentimento - significa que alguém se submete à autoridade e aos valores que sustentam sua existência (Bauman; May, 2010, p. 105-106).

Procura-se, portanto, emergir a reflexão de que o ser e o saber da população negra devem ocupar espaços em todas as estruturas sociais, mesmo, e, inclusive, por se constituírem por outra visão de mundo, fazendo reverberar uma cultura ancestral, constituída por povos que contribuíram para a identidade e memória cultural de um país em que a laicização e a isonomia constam somente na legislação.

Pretendeu-se, dessa maneira, traçar o percurso a ser percorrido por esta pesquisa, ponderando sobre a viabilidade de cada etapa. Por hora, apresentam-se os caminhos percorridos até o estabelecimento do *corpus* da pesquisa.

### 3.1 Experiências de construção do *corpus* da pesquisa

Diante da atualidade digital que permeia processos comunicacionais interativos, demarcando a produção, permanência e visibilidade dos registros informacionais que contêm a memória e por consequência a cosmovisão de determinados grupos populacionais na contemporaneidade marcada simultaneamente pela globalização e fragmentação identitária, optou-se por efetuar pesquisas na *Web*, no intento de recuperar a realidade da virtualidade.

Para tanto, realizou-se um levantamento bibliográfico na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), *Library, Information Science & Technology Abstracts with Full Text* (LISTA), *Repositorio Institucional del Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información de la Universidad Nacional Autónoma de México* (Repositorio\_IIBI\_UNAM) e *Web of Science - Clarivate Analytics*, visando obter um panorama geral da produção sobre Umbanda, inclusive internacional, no intuito de desvendar seu estado de visibilidade e o reflexo de produções no campo da Ciência da Informação.

Em seguida, apresenta-se os resultados da pesquisa realizada na Base de Dados Referenciais de Artigos de Periódicos em Ciência da Informação, almejando obter a produção da área sobre a Umbanda em comparação com o Candomblé, enquanto religiões afro-brasileiras.

Por sua vez, a Plataforma Lattes do CNPq MCTI, permitiu verificar dados biobibliográficos de pesquisa científica sobre Umbanda e Candomblé na área de Ciência da Informação.

O *Google Trends*, possibilitou investigar a popularidade da Umbanda em comparação ao Candomblé, representando o quantitativo de pesquisas realizadas na *Web* ou no *YouTube* em busca por informações de determinada religião, colaborando para a elucidação da hipótese.

Realizou-se ainda, uma pesquisa no *site* da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, a

fim de compreender as estratégias da instituição religiosa na promoção da memória e consequente visibilidade da religião umbandista.

Esse trajeto, possibilitou uma reflexão quanto a escolha de um *corpus* que pudesse contribuir para elucidar o fluxo informacional das fontes de informação sobre a Umbanda e possíveis estratégias que possibilitassem alterar sua visibilidade nos regimes de informação.

### 3.1.1 O panorama científico nacional e internacional sobre a Umbanda no campo da Ciência da Informação

Ao ponderar sobre o aspecto sócio-histórico deste estudo, optou-se pela realização da pesquisa bibliográfica, uma vez que, reúne e delimita os trabalhos dispersos sobre a temática em foco. Sendo assim, o levantamento bibliográfico proposto teve por objetivo investigar a produção sobre Umbanda na área de Ciência da Informação, enfatizando o fluxo informacional da memória e informação desta religiosidade relacionadas a regimes informacionais, a fim de corroborar ou refutar a hipótese a ser debatida ao final deste estudo.

Selecionou-se, portanto, os termos padronizados utilizados na Fundação Biblioteca Nacional, Biblioteca Nacional de Cuba José Martí, Biblioteca Nacional de México e na Library of Congress, conforme quadro a seguir:

Quadro 4 – Descritores relacionados ao termo Umbanda

| BIBLIOTECAS                            | TERMO TÓPICO            | TERMO RELACIONADO | REMISSIVA VER              | REMISSIVA VER TAMBÉM |
|----------------------------------------|-------------------------|-------------------|----------------------------|----------------------|
| Fundação Biblioteca Nacional           | Umbanda                 | Quimbanda         |                            |                      |
|                                        | Cultos afro-brasileiros |                   | Religiões afro-brasileiras |                      |
| Biblioteca Nacional de Cuba José Martí | Cultos afrobrasileños   |                   |                            |                      |
| Biblioteca Nacional de México          | Umbanda                 |                   | Afro-brazilian cults       |                      |
|                                        |                         |                   | Quimbanda                  |                      |
| Library of Congress                    | Umbanda (Cult)          |                   |                            | Exu                  |
|                                        | Kimbanda                |                   |                            | Gods, Umbanda        |
|                                        |                         |                   |                            | Pomba-Gira           |
|                                        |                         |                   |                            | Quimbanda (Cult)     |

Fonte: a autora.

A partir deste quadro de descritores, definiu-se uma combinação básica dos termos, adequando-os ao idioma predominante em cada base e/ou repositório. Para tanto, selecionou-

se a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, *Library, Information Science & Technology Abstracts with Full Text*, *Repositorio Institucional del Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información de la Universidad Nacional Autónoma de México* e *Web of Science - Clarivate Analytics*, sendo efetuadas as buscas entre 21 de julho e 6 de agosto de 2023.

Salienta-se que o termo de busca, “Umbanda”, foi pesquisado no Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa (Volp), versão 2022-2023, sendo encontradas as expressões linguísticas: umbanda, umbandismo, umbandista e umbandístico. Nesse sentido, preocupou-se com descritores de busca capazes de cobrir o respectivo termo. Atentou-se para as duplicações, que foram retiradas, resultando nos dados da pesquisa sobre Umbanda, conforme quadro abaixo. Ao aplicar a expressão de busca geral, recuperou-se 209 pesquisas. Contudo, quando se empregou do termo de busca especializado 1, retornou 9 ocorrências e o termo especializado 2, retomou 10 trabalhos.

Destaca-se que a BDTD recuperou um total de 135 trabalhos, a *Web of Science - Clarivate Analytics* retomou (74), a LISTA recuperou 1 trabalho, ao passo que, o *Repositorio IIBI UNAM* não retornou resultados. Embora a BDTD tenha recuperado 2 trabalhos na área de Ciência da Informação e a *Web of Science* (1), nenhum destes tinham relação com a presente pesquisa.

Quadro 5 – Pesquisas nas bases de dados - descritor: Umbanda

| BASES DE DADOS                       | BUSCA GERAL | ITENS GERAL | BUSCA ESPEC. 1                                                     | ITENS ESPEC. 1 | BUSCA ESPEC. 2                                                     | ITENS ESPEC. 2 | TOTAL DE ITENS | ITENS C. I | ITENS RELEVANTES (2018-2022) |
|--------------------------------------|-------------|-------------|--------------------------------------------------------------------|----------------|--------------------------------------------------------------------|----------------|----------------|------------|------------------------------|
| BDTD                                 | Umband*     | 134         | (“Ciência da Informação”<br>OR<br>Informação)<br>AND Umbanda       | 3              | (“Ciência da Informação”<br>OR<br>Informação)<br>AND Umband*       | 4              | 135            | 2          | 0                            |
| LISTA                                | Umband*     | 1           | (“Information Science” OR<br>Information)<br>AND Umbanda           | 0              | (“Information Science” OR<br>Information)<br>AND Umband*           | 0              | 1              | 0          | 0                            |
| Repositorio IIBI UNAM                | Umband*     | 0           | (“Ciencias de la Información”<br>OR<br>Información)<br>AND Umbanda | 0              | (“Ciencias de la Información”<br>OR<br>Información)<br>AND Umband* | 0              | 0              | 0          | 0                            |
| Web of Science - Clarivate Analytics | Umband*     | 74          | (“Information Science” OR<br>Information)<br>AND Umbanda           | 6              | (“Information Science” OR<br>Information)<br>AND Umband*           | 6              | 74             | 1          | 0                            |

Fonte: a autora.

No que condiz ao descritor “Quimbanda”, destaca-se que, em atenção às expressões



linguísticas encontradas no Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa (Volp), versão 2022-2023, exatamente: quimbanda, quimbande, quimbandeiro, quimbandismo, quimbandista e quimbandístico, realizou-se um ajuste para que envolvesse os relativos descritores para uso nas bases de dados, conforme quadro a seguir.

Ao aplicar a expressão de busca geral, recuperou-se 13 pesquisas. Contudo, quando se empregou dos termos de busca especializados 1 e 2, não se obteve retorno.

Salienta-se que a BDTD recuperou o maior número de trabalhos (7), enquanto a *Web of Science - Clarivate Analytics* retornou 6 trabalhos, ao passo que, a LISTA e o *Repositorio IIBI UNAM* não retornaram resultados.

Não foram recuperadas pesquisas na área de Ciência da Informação, não se obtendo, portanto, trabalhos relevantes para a presente pesquisa.

Quadro 6 – Pesquisas nas bases de dados - descritor: Quimbanda

| BASES DE DADOS                       | BUSCA GERAL | ITENS GERAL | BUSCA ESPEC. 1                                                          | ITENS ESPEC. 1 | BUSCA ESPEC. 2                                                          | ITENS ESPEC. 2 | TOTAL DE ITENS | ITENS C. I | ITENS RELEVANTES (2018-2022) |
|--------------------------------------|-------------|-------------|-------------------------------------------------------------------------|----------------|-------------------------------------------------------------------------|----------------|----------------|------------|------------------------------|
| BDTD                                 | Quimband*   | 7           | ("Ciência da Informação"<br>OR<br>Informação)<br>AND<br>Quimbanda       | 0              | ("Ciência da Informação"<br>OR<br>Informação)<br>AND<br>Quimband*       | 0              | 7              | 0          | 0                            |
| LISTA                                | Quimband*   | 0           | ("Information Science" OR<br>Information)<br>AND<br>Quimbanda           | 0              | ("Information Science" OR<br>Information)<br>AND<br>Quimband*           | 0              | 0              | 0          | 0                            |
| Repositorio IIBI UNAM                | Quimband*   | 0           | ("Ciencias de la Información"<br>OR<br>Información)<br>AND<br>Quimbanda | 0              | ("Ciencias de la Información"<br>OR<br>Información)<br>AND<br>Quimband* | 0              | 0              | 0          | 0                            |
| Web of Science - Clarivate Analytics | Quimband*   | 6           | ("Information Science" OR<br>Information)<br>AND<br>Quimbanda           | 0              | ("Information Science" OR<br>Information)<br>AND<br>Quimband*           | 0              | 6              | 0          | 0                            |

Fonte: a autora.

Em relação ao termo “Kimbanda”, efetuou-se a busca no Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa (Volp), versão 2022-2023, porém, não foram encontradas expressões linguísticas derivadas deste descritor. Contudo, realizou-se um ajuste no levantamento visando propiciar um aumento na capacidade de revocação do termo nas bases de dados.

Ao aplicar a expressão de busca geral, recuperou-se 3 pesquisas. Os termos de busca

especializado 1 e 2, não retornaram trabalhos.

Destaca-se que a BDTD recuperou o maior número de trabalhos (2), a *Web of Science - Clarivate Analytics* retornou 1 pesquisa, enquanto, a LISTA e o *Repositorio IIBI UNAM* não retornaram resultados.

Não foram recuperadas pesquisas na área de Ciência da Informação, não se obtendo, portanto, trabalhos relevantes para a presente pesquisa, conforme quadro abaixo.

Quadro 7 – Pesquisas nas bases de dados - descritor: Kimbanda

| BASES DE DADOS                       | BUSCA GERAL | ITENS GERAL | BUSCA ESPEC. 1                                             | ITENS ESPEC. 1 | BUSCA ESPEC. 2                                             | ITENS ESPEC. 2 | TOTAL DE ITENS | ITENS C. I | ITENS RELEVANTES (2018-2022) |
|--------------------------------------|-------------|-------------|------------------------------------------------------------|----------------|------------------------------------------------------------|----------------|----------------|------------|------------------------------|
| BDTD                                 | Kimband*    | 2           | ("Ciência da Informação" OR Informação) AND Kimbanda       | 0              | ("Ciência da Informação" OR Informação) AND Kimband*       | 0              | 2              | 0          | 0                            |
| LISTA                                | Kimband*    | 0           | ("Information Science" OR Information) AND Kimbanda        | 0              | ("Information Science" OR Information) AND Kimband*        | 0              | 0              | 0          | 0                            |
| Repositorio IIBI UNAM                | Kimband*    | 0           | ("Ciencias de la Información" OR Información) AND Kimbanda | 0              | ("Ciencias de la Información" OR Información) AND Kimband* | 0              | 0              | 0          | 0                            |
| Web of Science - Clarivate Analytics | Kimband*    | 1           | ("Information Science" OR Information) AND Kimbanda        | 0              | ("Information Science" OR Information) AND Kimband*        | 0              | 1              | 0          | 0                            |

Fonte: a autora.

Em relação ao descritor “cultos afro-brasileiros”, menciona-se uma adequação ao idioma das bases pesquisadas, sendo retiradas as duplicações posteriormente.

Ao aplicar a expressão de busca geral, recuperou-se 57 pesquisas. Contudo, quando se empregou do termo de busca especializado 1, retornou somente 1 trabalho, porém, o termo especializado 2, retomou 8 pesquisas.

Aponta-se que a BDTD recuperou o maior número de trabalhos (50), enquanto a *Web of Science - Clarivate Analytics* retornou 13 pesquisas, ao passo que, a LISTA e o *Repositorio IIBI UNAM* não retornaram resultados.

Não foram recuperadas pesquisas na área de Ciência da Informação, não se obtendo, portanto, trabalhos relevantes para a presente pesquisa, conforme quadro a seguir.

Quadro 8 – Pesquisas nas bases de dados - descritor: cultos afro-brasileiros

| BASES DE DADOS                       | BUSCA GERAL               | ITENS GERAL | BUSCA ESPEC. 1                                                                                         | ITENS ESPEC. 1 | BUSCA ESPEC. 2                                                                                                 | ITENS ESPEC. 2 | TOTAL DE ITENS | ITENS C. I | ITENS RELEVANTES (2018-2022) |
|--------------------------------------|---------------------------|-------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|----------------|------------|------------------------------|
| BDTD                                 | “cultos afro-brasileiros” | 50          | (“Ciência da Informação” OR Informação) AND “cultos afro-brasileiros”                                  | 1              | (“Ciência da Informação” OR Informação) AND “cultos afro-brasileiros” AND Umband* OR Quimband* OR Kimband*     | 1              | 50             | 0          | 0                            |
| LISTA                                | “afro-brazilian cults”    | 0           | (“Information Science” OR Information) AND “afro-brazilian cults” AND Umband* OR Quimband* OR Kimband* | 0              | (“Information Science” OR Information) AND “afro-brazilian cults” AND Umband* OR Quimband* OR Kimband*         | 0              | 0              | 0          | 0                            |
| Repositorio IIBI UNAM                | “cultos afrobrasileños”   | 0           | (“Ciencias de la Información” OR Información) AND “cultos afrobrasileños”                              | 0              | (“Ciencias de la Información” OR Información) AND “cultos afrobrasileños” AND Umband* OR Quimband* OR Kimband* | 0              | 0              | 0          | 0                            |
| Web of Science - Clarivate Analytics | “afro-brazilian cults”    | 7           | (“Information Science” OR Information) AND “afro-brazilian cults”                                      | 0              | (“Information Science” OR Information) AND “afro-brazilian cults” AND Umband* OR Quimband* OR Kimband*         | 7              | 13             | 0          | 0                            |

Fonte: a autora.

No que concerne ao descritor “religiões afro-brasileiras”, menciona-se uma adequação ao idioma das bases pesquisadas, sendo retiradas as duplicações posteriormente.

Ao aplicar a expressão de busca geral, recuperou-se 165 pesquisas. Contudo, quando se empregou do termo de busca especializado 1, retornou 5 trabalhos e o termo de busca

especializado 2, retomou 9 pesquisas.

Destaca-se que a BDTD recuperou o maior número de trabalhos (88), enquanto a *Web of Science - Clarivate Analytics* retornou 82 pesquisas, a LISTA retomou 1 trabalho, ao passo que o *Repositorio IIBI UNAM* não retornou resultados.

Recuperou-se 1 trabalho na área de Ciência da Informação na base *Web of Science* e 1 na LISTA, contudo não relacionados a pesquisa, conforme resultado abaixo:

Quadro 9 – Pesquisas nas bases de dados - descritor: religiões afro-brasileiras

| BASES DE DADOS                       | BUSCA GERAL                  | ITENS GERAL | BUSCA ESPEC. 1                                                                | ITENS ESPEC. 1 | BUSCA ESPEC. 2                                                                                                     | ITENS ESPEC. 2 | TOTAL DE ITENS | ITENS C. I | ITENS RELEVANTES (2018-2022) |
|--------------------------------------|------------------------------|-------------|-------------------------------------------------------------------------------|----------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|----------------|------------|------------------------------|
| BDTD                                 | “religiões afro-brasileiras” | 88          | (“Ciência da Informação” OR Informação) AND “religiões afro-brasileiras”      | 3              | (“Ciência da Informação” OR Informação) AND “religiões afro-brasileiras” AND Umband* OR Quimband* OR Kimband*      | 3              | 88             | 0          | 0                            |
| LISTA                                | “afro-brazilian religions”   | 1           | (“Information Science” OR Information) AND “afro-brazilian religions”         | 0              | (“Information Science” OR Information) AND “afro-brazilian religions” AND Umband* OR Quimband* OR Kimband*         | 0              | 1              | 1          | 0                            |
| Repositorio IIBI UNAM                | “religiones afrobrasileñas”  | 0           | (“Ciencias de la Información” OR Información) AND “religiones afrobrasileñas” | 0              | (“Ciencias de la Información” OR Información) AND “religiones afrobrasileñas” AND Umband* OR Quimband* OR Kimband* | 0              | 0              | 0          | 0                            |
| Web of Science - Clarivate Analytics | “afro-brazilian religions”   | 76          | (“Information Science” OR Information) AND “afro-brazilian religions”         | 2              | (“Information Science” OR Information) AND “afro-brazilian religions” AND Umband* OR Quimband* OR Kimband*         | 9              | 82             | 1          | 0                            |

Fonte: a autora.

Percebeu-se, com o desenrolar dessa pesquisa bibliográfica, que há uma escassa

produção de pesquisas sobre a Umbanda, na área de Ciência da Informação.

Através do descritor “Umbanda” recuperou-se 2 pesquisas na BDTD e 1 estudo na *Web of Science - Clarivate Analytics*, ao passo que os descritores “Quimbanda”, “Kimbanda” e “cultos afro-brasileiros” não retornaram resultados.

O último descritor “religiões afro-brasileiras” retomou 1 pesquisa na LISTA e 1 na *Web of Science - Clarivate Analytics*.

Salienta-se que o *Repositorio IIBI UNAM* não retornou resultados.

Contudo, nenhum dos estudos recuperados contemplam a temática da presente pesquisa, mostrando-se irrelevantes.

Apresenta-se respectivamente, as reflexões obtidas por meio da pesquisa efetuada na Base de Dados Referenciais de Artigos de Periódicos em Ciência da Informação.

### 3.1.2 A Umbanda na pesquisa em Ciência da Informação no Brasil: registros a partir da Base de Dados Referenciais de Artigos de Periódicos em Ciência da Informação

A Base de Dados Referenciais de Artigos de Periódicos em Ciência da Informação (BRAPCI) tem por objetivo a indexação de estudos publicados em 57 periódicos nacionais impressos e eletrônicos na área de Ciência da Informação, contribuindo para disseminação e consequente ampliação da visibilidade de produção na área, revelando concomitantemente as especificidades do campo científico.

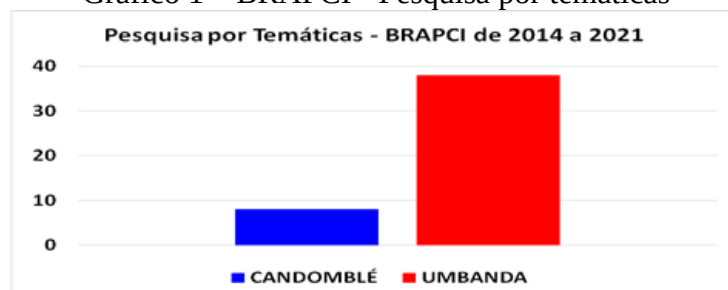
Posto isto, realizou-se um levantamento na BRAPCI com a finalidade de recuperar os trabalhos publicados sobre Umbanda e Candomblé, permitindo um comparativo entre o quantitativo de pesquisas sobre as referidas religiões. Delimitou-se a busca no período entre 2014 e 2021 – ano inicial do Marco Civil da Internet, promulgado pela Lei nº 12.965, de 23 de abril de 2014, que estabelece princípios, garantias, direitos e deveres para o uso da Internet no Brasil.

Efetuuou-se buscas por meio do descritor Umbanda, utilizando respectivamente os campos título, palavras-chave, resumo e texto completo ordenado por “relevância”. Recuperou-se um total de 47 trabalhos, a saber: título (2), palavras-chave (3), resumo (6) e texto completo (36). Após a retirada das duplicações, restaram 38 estudos.

Simultaneamente realizou-se buscas por meio do descritor Candomblé, utilizando respectivamente os campos título, palavras-chave, resumo e texto completo, delimitando a busca no período entre 2014 e 2021, ordenado por “relevância”. Resgatou-se um total de 15 trabalhos, divididos em: título (3), palavras-chave (3), resumo (8) e texto completo (1). Após a

retirada das duplicações, restaram 8 estudos. Portanto, conforme o gráfico a seguir, ocorreu uma diferença de 38 trabalhos sobre Umbanda diante de 8 relacionados ao Candomblé.

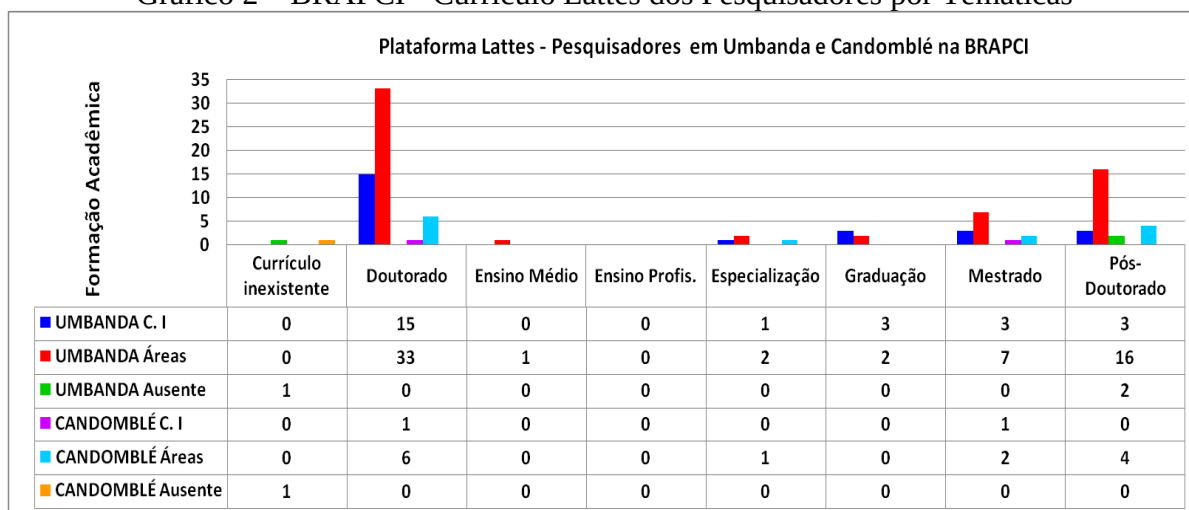
Gráfico 1 – BRAPCI - Pesquisa por temáticas



Fonte: a autora.

Posteriormente investigou-se na Plataforma Lattes, a formação acadêmica dos autores mencionados nos 38 artigos recuperados sobre Umbanda (o equivalente a 68 pesquisadores) em face dos 8 trabalhos sobre Candomblé (12 pesquisadores), a fim de revelar o cenário acadêmico dos interessados pelas temáticas, conforme gráfico a seguir.

Gráfico 2 – BRAPCI - Currículo Lattes dos Pesquisadores por Temáticas



Fonte: a autora.

Constatou-se que os estudos sobre Umbanda são publicados em sua maioria por profissionais com Doutorado (49), Mestrado (10), Graduação (5), Especialização (3), Ensino Médio (1) e Ensino Profissional (0).

No que diz respeito à área de Ciência da Informação, revelou-se entre estes pesquisadores, (15) com curso de Doutorado, Mestrado (3), Graduação (3) e Especialização (1).

Contudo, verificou-se um número considerável de autores com Pós-doutorado (21), entre estes (16) de diversos campos científicos, (3) da área de Ciência da Informação e não foi

identificado o curso de Pós-doutoramento de (2) autores.

Salienta-se que não foi encontrado o currículo de um autor, identificado no gráfico como “currículo inexistente”.

Os trabalhos sobre Candomblé foram publicados em sua maioria por profissionais com nível de Doutorado (7), Mestrado (3), Especialização (1), Ensino Médio (0), Ensino Profissional (0) e Graduação (0).

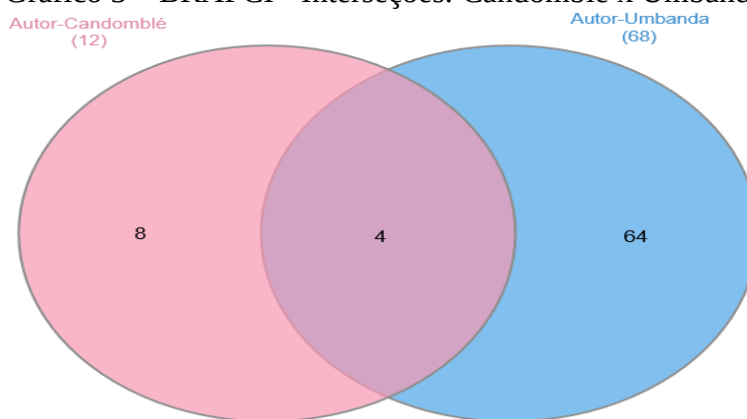
Em relação à área de Ciência da Informação, revelou-se entre estes pesquisadores, (1) com curso de Doutorado, Mestrado (1), Graduação (0) e Especialização (0). Entretanto, observou-se que nenhum pesquisador da área de Ciência da Informação possui Pós-doutorado (0), ao passo que (4) autores de diversas áreas detêm o curso de Pós-doutoramento.

Destaca-se que não foi encontrado o currículo de um autor, identificado no gráfico como “currículo inexistente”.

Notou-se que a BRAPCI recuperou um maior volume de pesquisas relacionadas à Umbanda. Em contrapartida, os profissionais com nível de Doutorado constituem a maioria entre os interessados pela temática afro-religiosa, seja Umbanda ou Candomblé. E entre estes, os pesquisadores de campos científicos diversos constituem os que mais produzem trabalhos, englobando inclusive o maior número de pesquisadores com Pós-Doutorado.

Posteriormente, utilizou-se os dados recuperados sobre os autores no *InteractiVenn*, uma ferramenta de visualização interativa para a análise de conjuntos através de diagramas de Venn. Sendo assim, utilizaram-se dois *sets*, um com os nomes dos autores mencionados nos artigos relacionados à Umbanda e outro para os atuantes em Candomblé, a fim de verificar se ocorreriam possíveis interseções quanto a temática de pesquisa, em concordância com o diagrama abaixo.

Gráfico 3 – BRAPCI - Interseções: Candomblé x Umbanda



Fonte: a autora.

O *InteractiVenn* expôs que dos 68 pesquisadores interessados pela Umbanda, 4 destes pesquisam também por Candomblé. Por outro lado, dos 12 pesquisadores direcionados a estudos sobre Candomblé, 4 destes dedicaram-se concomitantemente a trabalhos sobre Umbanda, ocorrendo, portanto, uma interseção de interesses por 4 pesquisadores.

Tais resultados servem de embasamento para futuras pesquisas interessadas no aprofundamento sobre a formação e interesse de pesquisa dos envolvidos em temáticas afro-brasileiras, a serem desenvolvidas, inclusive, na Plataforma Lattes, como experimentado, a seguir.

### 3.1.3 Registros dos percursos biobibliográficos de pesquisa científica sobre Umbanda a partir da Plataforma Lattes do CNPq MCTI

A Plataforma Lattes, criada e mantida pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) realiza a integração de bases de dados de currículos, de grupos de pesquisa e de instituições em um único sistema de informações, permitindo a avaliação curricular de pesquisadores, a seleção de consultores e especialistas, e a geração de estatísticas sobre a distribuição da pesquisa científica no Brasil, pois registra as atividades pregressas e atuais dos pesquisadores do país.

Segundo o propósito da pesquisa, a busca na Plataforma Lattes, compreendendo o período de 28 de julho a 17 de agosto de 2022, serviu para revelar os pesquisadores que abordam a religiosidade afro-brasileira, em especial, sobre a Umbanda na área de Ciência da Informação. Procedeu-se com um tratamento dos dados recuperados no *NotePad Plus Plus* para extrair duplicações e informações desnecessárias.

Sendo assim na Plataforma Lattes, utilizou-se o descritor “Umbanda” no campo assunto (título ou palavra-chave da produção), selecionando tanto os “Doutores” quanto os “Demais Pesquisadores (Mestres, Graduados, Estudantes, Técnicos, etc.)”, de nacionalidade “Brasileira” e “Estrangeira”, tendo como país de nacionalidade “Todos”.

Resgatou-se 3288 pesquisadores englobando várias áreas de atuação.

Contudo, quando se empregou o campo assunto com o descritor “Umbanda”, selecionando tanto os “Doutores” quanto os “Demais Pesquisadores (Mestres, Graduados, Estudantes, Técnicos, etc.) de nacionalidade “Brasileira” e “Estrangeira”, tendo como país de nacionalidade “Todos”, adicionando o filtro “Atuação Profissional”, tendo como Grande Área “Ciências Sociais Aplicadas”, Área “Ciência da Informação”, Subárea “Todas” – englobando a Arquivologia, Biblioteconomia e Teoria da Informação, com o campo Especialidade



selecionado em “Todas”, recuperou-se 44 pesquisadores.

No que condiz ao Candomblé, empregou-se o termo no campo assunto (título ou palavra-chave da produção), selecionando tanto os “Doutores” quanto os “Demais Pesquisadores (Mestres, Graduados, Estudantes, Técnicos, etc.)”, de nacionalidade “Brasileira” e “Estrangeira”, tendo como país de nacionalidade “Todos”.

Recuperou-se 4923 pesquisadores compreendendo diversas áreas de atuação.

Todavia, quando aplicou-se o descritor “Candomblé” no campo assunto, selecionando tanto os “Doutores” quanto os “Demais Pesquisadores (Mestres, Graduados, Estudantes, Técnicos, etc.)” de nacionalidade “Brasileira” e “Estrangeira”, bem como país de nacionalidade “Todos”, adicionando o filtro “Atuação Profissional”, tendo como Grande Área “Ciências Sociais Aplicadas”, Área “Ciência da Informação”, Subárea “Todas” – englobando a Arquivologia, Biblioteconomia e Teoria da Informação, com o campo Especialidade selecionado em “Todas”, recuperou-se 61 pesquisadores.

Diante do montante de pesquisadores englobando diversas áreas científicas comprometidos com pesquisas sobre a Umbanda e Candomblé, inclusive, àqueles da área de Ciência da Informação, procurou-se compreender o elevado quantitativo.

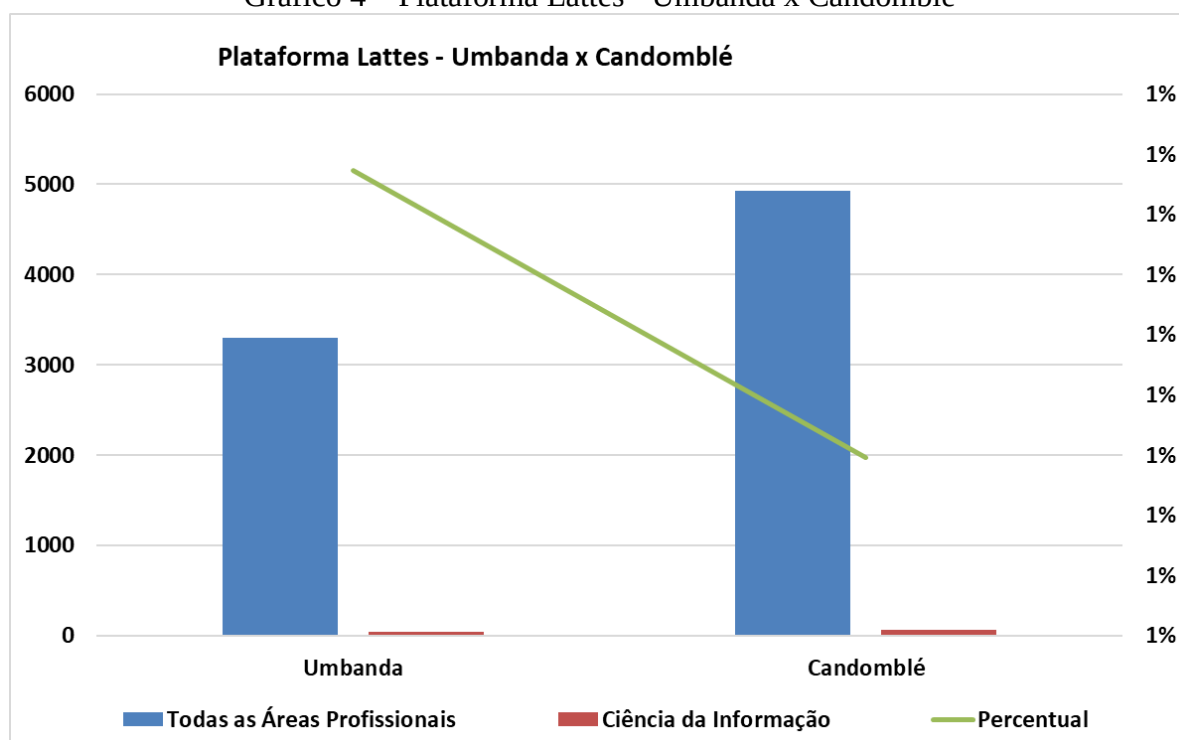
Arrisca-se a hipótese do uso não conceitual ou de outros usos do termo Umbanda, ocasionando a recuperação desses pesquisadores, no processo de busca na Plataforma Lattes.

Além disso, observou-se que ao efetuar as pesquisas nesta plataforma, o descritor preenchido na área em que é selecionado o modo “nome” ou “assunto” – que seria o título ou palavra-chave da produção, pode ser recuperado em outros campos que não especificamente o objeto da pesquisa.

A investigação na Plataforma Lattes de pesquisadores sobre Umbanda nas diversas áreas profissionais recuperou 3.288 diante de 44 na área de Ciência da Informação, em contraponto aos dedicados por Candomblé nos diversos campos profissionais (4.923) em face dos 61 pesquisadores do campo da Ciência da Informação.

O gráfico abaixo demonstrou que, embora o número de pesquisadores envolvidos em estudos sobre Candomblé seja superior, os grupos estão relativamente equiparados (1%).

Gráfico 4 – Plataforma Lattes - Umbanda x Candomblé

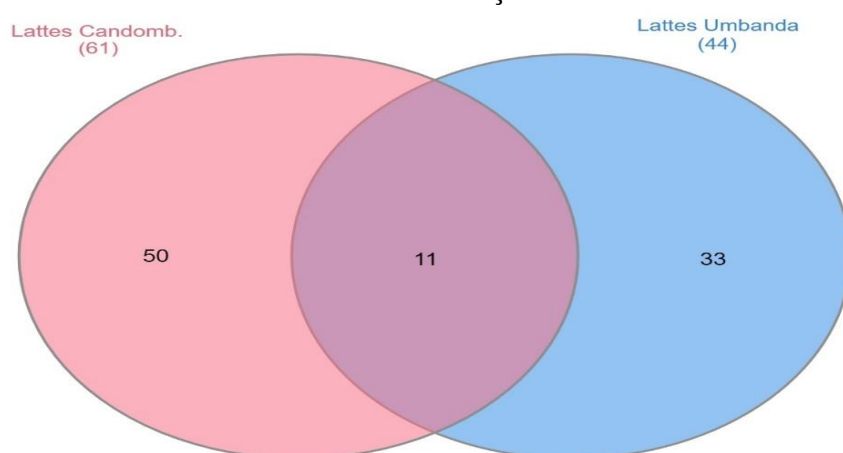


Fonte: a autora.

Utilizou-se os dados extraídos da Plataforma Lattes no *InteractiVenn*, a fim de verificar possíveis interseções sobre os pesquisadores.

Dessa maneira, aplicaram-se os IDs Lattes – identificações únicas dos pesquisadores exportadas da Plataforma Lattes, para o *InteractiVenn*, sendo um *set* relacionado à Umbanda e outro com os envolvidos em trabalhos sobre Candomblé, de acordo com o diagrama a seguir.

Gráfico 5 – Plataforma Lattes - Interseções: Candomblé x Umbanda



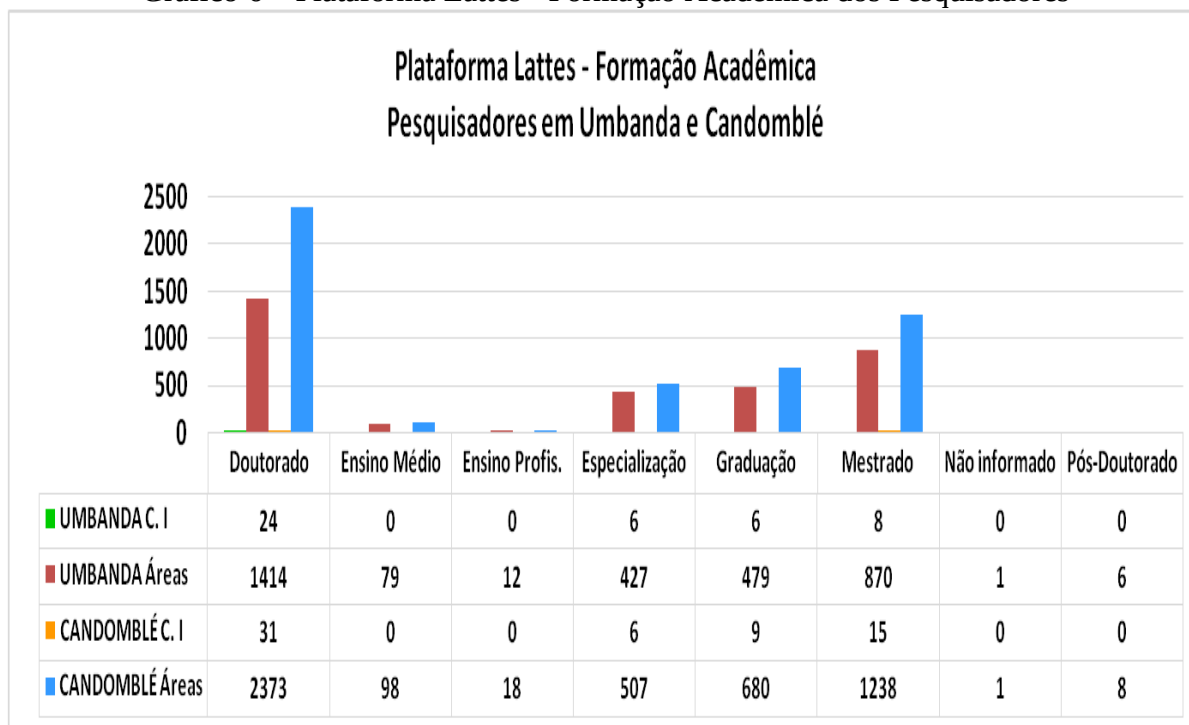
Fonte: a autora.

Observou-se na área de Ciência da Informação um maior quantitativo de pesquisadores comprometidos com trabalhos sobre Candomblé (61) diante de 44 pesquisadores direcionados

à Umbanda, com uma interseção de pesquisadores (11) que atuam tanto em trabalhos sobre Candomblé quanto em Umbanda.

Perante os resultados anteriores, optou-se por analisar a formação acadêmica registrada na Plataforma Lattes dos pesquisadores envolvidos em estudos sobre Umbanda e Candomblé, conforme gráfico abaixo.

Gráfico 6 – Plataforma Lattes - Formação Acadêmica dos Pesquisadores



Fonte: a autora.

O gráfico demonstrou um grande quantitativo de pesquisadores tanto empenhados em trabalhos sobre Candomblé quanto por Umbanda de diversas áreas de atuação, respectivamente com Doutorado, Mestrado, Graduação, Especialização e Pós-Doutorado, refletindo possivelmente as formas específicas de interesse e produção de um sistema de relações que mantém o funcionamento e autoridade do campo científico (Bourdieu, 1975). Porém, percebeu-se também, pesquisadores qualificados com o Ensino Médio e Ensino Profissional articulados a estudos sobre Umbanda quanto por Candomblé. Deduz-se que estes dados espelhem a viabilidade de se empregar conhecimentos provenientes dessas religiosidades – tidos como tradicionais e populares, em pesquisas acadêmicas.

Em relação aos pesquisadores dessas temáticas na área de Ciência de Informação, notou-se um maior quantitativo com Doutorado, Mestrado, Graduação e Especialização. Contudo, não foi identificado pesquisadores com Pós-Doutorado.

Arrisca-se considerar que a ausência de pesquisadores com essa formação reflita uma subnotificação, visto que, a adesão ao preenchimento da Plataforma Lattes é voluntária. No decorrer das buscas na Plataforma Lattes, observou-se um grande quantitativo de currículos não preenchidos ou desatualizados. Desta maneira, a despreocupação dos profissionais no preenchimento e atualização dos currículos, dificulta a consistência dos resultados da pesquisa.

Diante desses resultados, optou-se por explorar o *Google Trends*, a fim de verificar se ocorreria um reflexo na popularidade de pesquisas efetuadas na *Web* sobre o Candomblé em detrimento da Umbanda.

### 3.1.4 Registros digitais sobre a visibilidade da Umbanda no *Google Trends*

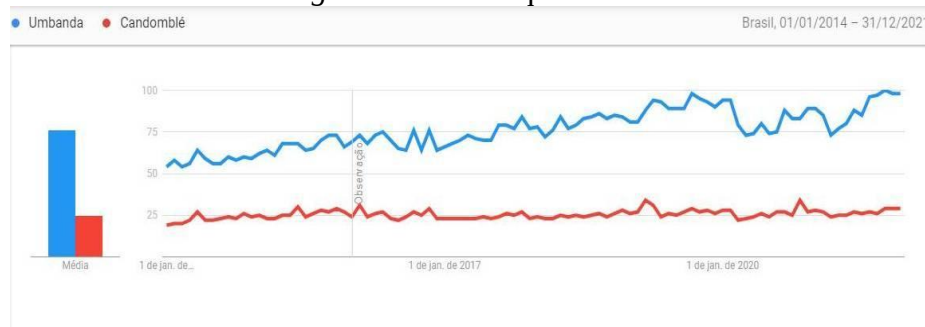
O *Google Trends* é uma iniciativa do *Google* que tem a missão de “[...] organizar as informações do mundo para que sejam universalmente acessíveis e úteis para todos” (Google, 2022). Trata-se de uma ferramenta que demonstra uma tendência ou popularidade dos termos buscados em um passado recente na *Web*, apresentando gráficos com a frequência em que um termo particular é procurado em várias regiões do mundo.

À vista disso, procurou-se observar no *Google Trends* o interesse de pesquisa pelo descritor Umbanda em comparação com o descritor Candomblé, enquanto religiões.

Ponderou-se como período inicial da pesquisa, o Marco Civil da Internet, promulgado pela Lei nº 12.965, de 23 de abril de 2014, que estabelece princípios, garantias, direitos e deveres para o uso da Internet no Brasil, uma vez que, tem como fundamento o respeito à liberdade de expressão, prezando inclusive, a pluralidade e a diversidade, prerrogativas necessárias a manifestações religiosas de influência africana, em face da intolerância vivenciada por seus adeptos até a atualidade. Desta maneira delimitou-se para a realização das pesquisas o período entre 2014 e 2021. As buscas foram realizadas entre os dias 22 e 23 de julho de 2022.

Para tal propósito, realizou-se a busca pelo descritor “Umbanda” com a categoria “Religião” em comparação ao descritor “Candomblé” na categoria “Religião”, através do filtro “Pesquisa na *Web*”, tendo como país o Brasil, englobando o período entre 1 de janeiro de 2014 e 31 de dezembro de 2021, conforme gráfico a seguir.

Gráfico 7 – Google Trends - Pesquisa na Web - Umbanda



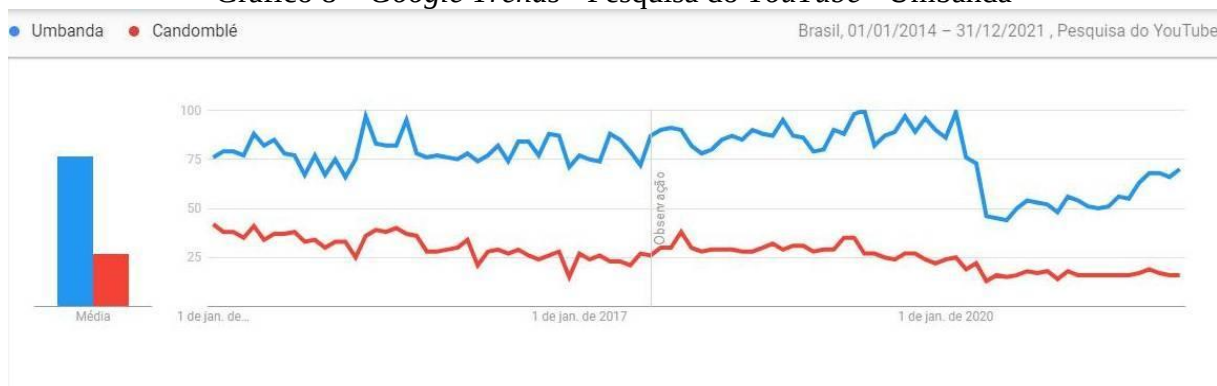
Fonte: Google, 2021.

De acordo com o gráfico acima, observou-se que a Umbanda diante de Candomblé, manteve-se em alta, especialmente nos meses de abril de 2019 (94-31) e setembro de 2019 (98-29), mantendo a média até março de 2020 (79-22) – que compreendeu o período pandêmico ocasionado pelo Covid-19.

Verificou-se uma estabilidade na popularidade das pesquisas, ocorrendo uma maior procura nos meses finais de 2021, com o pico em outubro (100-29), ao passo que o interesse pelo descritor Candomblé conservou uma média baixa e estável, entre 20-35, ao longo do período mencionado.

Além disso, realizou-se a busca pelo descritor “Umbanda” com a categoria “Religião” em comparação ao descritor “Candomblé” na categoria “Religião”, através do filtro “Pesquisa do YouTube”, no Brasil compreendendo o período entre 1 de janeiro de 2014 e 31 de dezembro de 2021, conforme o gráfico abaixo.

Gráfico 8 – Google Trends - Pesquisa do YouTube - Umbanda



Fonte: Google, 2021.

Percebeu-se que a Umbanda sustentou uma alta nas pesquisas do *YouTube* em comparação ao Candomblé. Salienta-se que alcançou elevações pontuais de interesse nos anos de 2015 (98 em comparação ao Candomblé com 36) e 2018 (95 em contraponto aos 25 do Candomblé), além de maio de 2019 (100 em relação ao Candomblé com 26) e fevereiro de 2020

(97 em face de 26 sobre Candomblé).

Contudo, verificou-se uma queda de popularidade da Umbanda em comparação ao Candomblé (43-15) em julho de 2020, recuperando-se nos meses finais de 2021. Por outro lado, notou-se um declínio no interesse pelo Candomblé, pois, no início de 2014 mantinha uma popularidade baixa, avaliada em 43, tendo uma redução paulatina, dado que em maio de 2020 constatou-se uma queda brusca avaliada em 13, mantendo uma média reduzida durante o restante do período mencionado.

Constatou-se por meio desse levantamento no *Google Trends*, que a Umbanda possui uma maior popularidade em relação ao Candomblé em pesquisas efetuadas na *Web*, tanto através do filtro “Pesquisa na *Web*” quanto por meio do filtro “Pesquisa do YouTube”, no período entre 1 de janeiro de 2014 e 31 de dezembro de 2021. Prosseguiu-se, com a análise do *site* da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, a fim de verificar sua visibilidade na *Web*.

### 3.1.5 A memória documental da Umbanda construída na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade

Elegeu-se para uma pesquisa preliminar, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP), por ser tradicionalmente reconhecida como a mais antiga fundada no estado do Rio de Janeiro, segundo a versão que defende o mito de fundação da Umbanda por intermédio do guia espiritual do mesmo médium que constituiu esta tenda espírita.

Fundada em 16 de novembro de 1908 por Zélio Fernandino de Moraes, sua primeira sede foi a residência do próprio médium, situada na Rua Floriano Peixoto, 30, em São Gonçalo, município do estado do Rio de Janeiro. Transferiu-se posteriormente para a Rua Teófilo Ottoni em 1940, instalou-se ainda no Centro do Rio de Janeiro, na Rua Dom Gerardo, 51, entre as décadas de 1960 a 1990.

Após alguns anos, estabeleceu-se definitivamente na Rua José Ribamar Pereira Ramos em Cachoeiras de Macacu, município do estado do Rio de Janeiro.

Optou-se por realizar uma breve descrição sobre as principais imagens e textos que compõem as páginas do *site* desta instituição, a fim de explorar sua estruturação enquanto fonte de informação, enfim, visualizar como representam a constituição da memória umbandista e de sua própria memória enquanto instituição religiosa em ambiente digital.

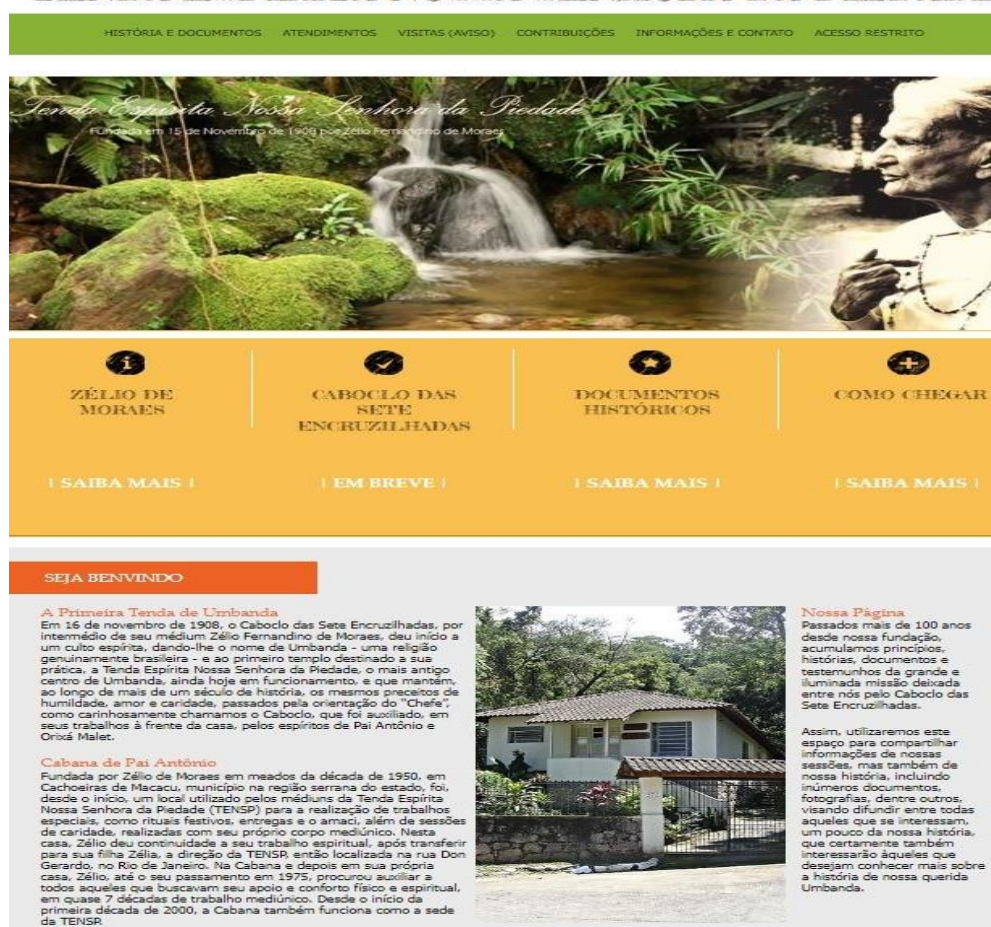
Instrumento de comunicação, divindade, a imagem assemelha-se ou confunde-se com aquilo que ela representa. Visualmente imitadora, pode tanto enganar como educar. Reflexo, ela pode conduzir ao conhecimento. A Vida no Além, o Sagrado, a Morte, o Saber, a Verdade, a Arte, tais são os campos

para os quais o simples termo imagem nos remete, se tivermos nem que seja um pouco só de memória. Consciente ou não, esta história constituiu-nos como somos e convida-nos a abordar a imagem de um modo complexo, a atribuir-lhe espontaneamente poderes mágicos, ligada como está a todos os nossos grandes mitos (Joly, 2007, p. 19).

Pretende-se dessa maneira, refletir sobre as dinâmicas sócio-históricas que envolvem a criação e percepção da produção informacional sobre a Umbanda diante do uso das tecnologias digitais para as práticas comunicacionais, na constituição de uma narrativa informacional que busca por visibilidade numa sociedade midiaticizada, porém, presa à hierarquias sociais, demarcada por estruturas que normalizam e regulamentam a produção, consumo e disseminação de artefatos materiais e simbólicos perpassados pelos regimes de informação.

Seguem abaixo, as análises da página *Web* extraídas da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Figura 1 – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Página inicial do site



Fonte: TENSP (2023).

O *site* da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade é constituído principalmente pelos menus: “História e Documentos”, “Visitas (Aviso)”, “Calendário 2020 (Suspensão)”, “Contribuições”, “Informações e Contato” e “Acesso Restrito”.

Através de cada menu, é possível ter uma lista onde se pode escolher as opções de acordo com o assunto desejado e acessá-lo.

O menu “História e Documentos” permite visualizar as opções: Zélio de Moraes, Fotografias Históricas, Documentos Históricos, Pontos Cantados, Psicografias, Gravações e Jornais.

Percebeu-se nessa página inicial a intenção de demarcar o início do desenvolvimento da Umbanda pela vertente de Zélio de Moraes. É descrito nessa página principal, sobre o acúmulo de saberes no decorrer da fundação, e o papel do *site* em difundir informações sobre a fundação da instituição alinhada à fundação da própria Umbanda, conforme exposto:

Assim, utilizaremos este espaço para compartilhar informações de nossas sessões, mas também de nossa história, incluindo inúmeros documentos, fotografias, dentre outros, visando difundir entre todas aquelas que se interessam, um pouco da nossa história, que certamente também interessarão àqueles que desejam conhecer mais sobre a história de nossa querida Umbanda (TENSP, 2024).

Compreende-se que há contradições quanto ao mito de fundação da Umbanda, e certa dificuldade em esclarecê-las. Contudo, Giumbelli (2002) aponta um interesse nesse marco fundador, assim como Ortiz (1999), entre outros, expõem o desenvolvimento da Umbanda por influência de inúmeras religiões e em diversos outros estados do Brasil.

Segue a análise da página inicial do *site* da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Quadro 10 – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Página inicial

| CATEGORIAS ANALÍTICAS              |                                                                                                                         |
|------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Adequação</b>                   | A linguagem é compreensível e os conteúdos adequados.                                                                   |
| <b>Arquitetura de participação</b> | Não manifesta a cooperação ou interação de sujeitos externos.                                                           |
| <b>Atualização</b>                 | Não indica a última atualização.                                                                                        |
| <b>Autoridade/Confiabilidade</b>   | Identifica a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade como responsável pelas informações.                                |
| <b>Consistência e Relevância</b>   | Há certa consistência e relevância na tentativa de demarcação histórica e finalidade informativa da página <i>Web</i> . |
| <b>Mídias</b>                      | Apresentação de duas fotografias.                                                                                       |
| <b>Produtor e consumidor</b>       | Produção aparentemente sem interferências externas.                                                                     |



|                                    |                                                                                                                                                                                                        |
|------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Representação/Interpretação</b> | Construção da imagem de Zélio de Moraes como fundador da Umbanda concomitante a fundação da própria tenda espírita, tendo em vista, controvérsias históricas que podem comprometer essa interpretação. |
| <b>Usabilidade</b>                 | Exprime facilidade de uso e estética condizente com a proposta do conteúdo.                                                                                                                            |

Fonte: adaptado de ISO/IEC 9126-1 (2008) e Tomaél, Alcará e Silva (2008, p. 14-25).

Ao acessar a opção “Zélio de Moraes” verifica-se uma breve biografia do referido médium, apresentando o fenômeno de fundação da Umbanda por seu intermédio, em 1908.

São disponibilizadas três fotografias em momentos distintos da vida do médium Zélio de Moraes. Acredita-se que o texto, assim como as fotografias – a primeira ao lado da esposa e a última fotografia conversando com um adepto negro, procuram demonstrar uma imagem pública ajustada ao esperado de um líder espiritual, em prol da credibilidade religiosa. Tal interpretação é ratificada por Ortiz (1999) ao mencionar que o processo legitimador se situa entre os valores culturais e de classe, há uma moralização e purificação da imagem que a religião oferece ao público e à sociedade. Brown (1985, p. 24) por sua vez, acrescenta que a Umbanda que se desenvolvia situava-se no “interior do setor médio, influenciada pelo kardecismo e pelo desejo de criar uma imagem socialmente respeitável, não africana [...]”. Em relação à imagem da “reunião dos dirigentes”, pode-se deduzir que reflete o fenômeno descrito por Silva (2005, p. 114-115) ao relatar que:

[...] a umbanda se inspirou nas associações civis (cartoriais) para estabelecer sua organização sócio-religiosa. O terreiro passou, então, a funcionar segundo um estatuto que estabelecia os cargos (como presidente, secretário, tesoureiro), as funções dos membros, os horários de funcionamento e de atendimento ao público, as formas de ingresso e os direitos e deveres de cada "sócio" (como o pagamento de mensalidades para a manutenção da associação).

Segue a imagem para apreciação.

Figura 2 – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Zélio de Moraes



Fonte: TENSF (2023).

Segue abaixo, a análise descritiva do menu História e Documentos na opção: Zélio de Moraes.

Quadro 11 – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Zélio de Moraes

| CATEGORIAS ANALÍTICAS              |                                                                                                                                                         |
|------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Adequação</b>                   | A linguagem empregada é de fácil compreensão e os conteúdos adequados.                                                                                  |
| <b>Arquitetura de participação</b> | Não manifesta a cooperação ou interação de sujeitos externos.                                                                                           |
| <b>Atualização</b>                 | Não há indicações da última atualização.                                                                                                                |
| <b>Autoridade/Confiabilidade</b>   | Identifica a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade como responsável pelas informações.                                                                |
| <b>Consistência e Relevância</b>   | Demonstra coerência na abordagem do conteúdo, na tentativa de incutir um apelo histórico, servindo a pesquisadores interessados na fundação da Umbanda. |

|                                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
|------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Mídias</b>                      | Apresentação de três fotografias.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| <b>Produtor e consumidor</b>       | Produção aparentemente sem interferências externas.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| <b>Representação/Interpretação</b> | Construção da imagem de um líder espiritual umbandista. Acredita-se que as três fotografias pretendem incutir aspectos positivos sobre a figura de Zélio de Moraes: como marido – chefe de família, ao lado da esposa Maria Isabel, como autoridade religiosa – líder umbandista, presidindo uma reunião com outros dirigentes e como médium – conduzindo a Tenda umbandista que presidia. |
| <b>Usabilidade</b>                 | Exprime facilidade de uso e estética condizente com a proposta do conteúdo.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |

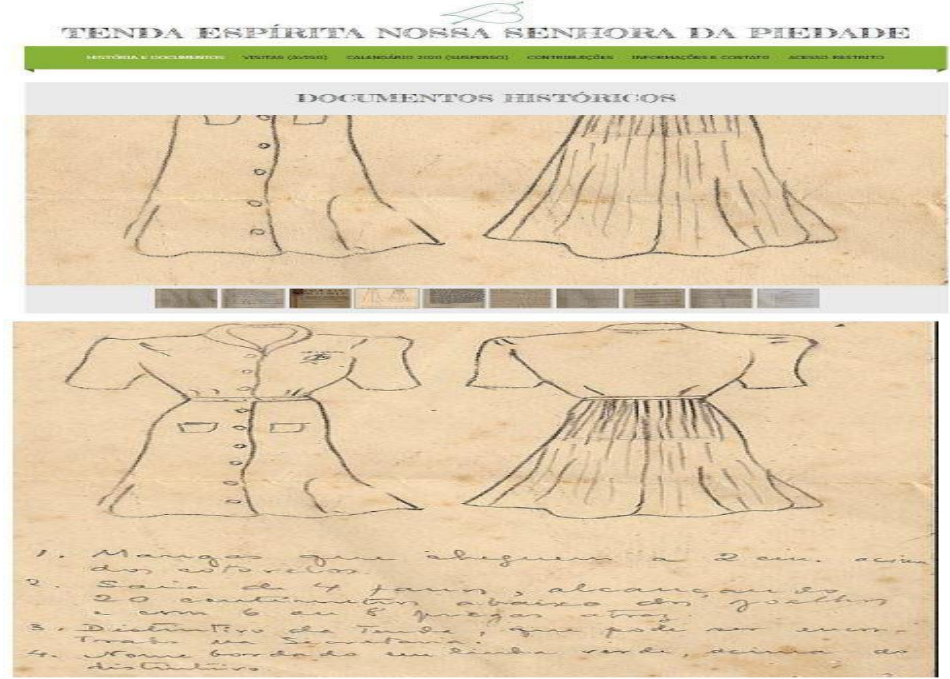
Fonte: adaptado de ISSO/IEC 9126-1 (2008) e Tomaél, Alcará e Silva (2008, p. 14-25).

No que se refere à opção Documentos Históricos – Instruções para Uniforme Feminino no interior do menu “História e Documentos”, é possível visualizar o croqui desenhado especificamente para utilização na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Nota-se que os esboços seguem um estilo mais simplista, pretendendo transparecer elegância ou refinamento, em oposição às vestimentas elaboradas com enfeites, estampas e cores, traços inerentes a cultura africana.

As roupas são confeccionadas em tecido branco liso, acredita-se que a escolha seja intencional, a fim, de delinear um sentimento de pureza ou paz, na tentativa de desassociar o exotismo folclórico, desaffricanizando e ressignificando a nova religião (Brown, 1985), também por meio da imagem do seu corpo mediúnico.

Figura 3 – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Uniforme Feminino



Fonte: TENSP (2023).

No quadro abaixo, é possível verificar a análise da opção: Documentos Históricos – Instruções para Uniforme Feminino, no menu “História e Documentos”.

Quadro 12 – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Uniforme Feminino

| CATEGORIAS ANALÍTICAS       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
|-----------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Adequação                   | A escrita cursiva dificulta a compreensão do conteúdo textual.                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| Arquitetura de participação | Não manifesta a cooperação ou interação de externos.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| Atualização                 | Não há indicações da última atualização.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| Autoridade/Confiabilidade   | Identifica somente a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| Consistência e Relevância   | Demonstra relevância histórica na abordagem do conteúdo, seus usos e costumes.                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| Mídias                      | Apresentação de fotografia única de um croqui desenhado à lápis.                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| Produtor e consumidor       | Produção aparentemente sem interferências externas. Contudo, não há indicação da autoria do croqui.                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| Representação/Interpretação | <p>Instauração de uma imagem moralista e simultaneamente sofisticada para as mulheres.</p> <p>Atreve-se tal hipótese, dada as instruções para a confecção de um uniforme a ser utilizado em ritos, opondo-se às vestes como saias ornamentadas e coloridas, originalmente utilizadas pelas religiões afro-brasileiras. Acredita-se que seja mais uma estratégia para o</p> |

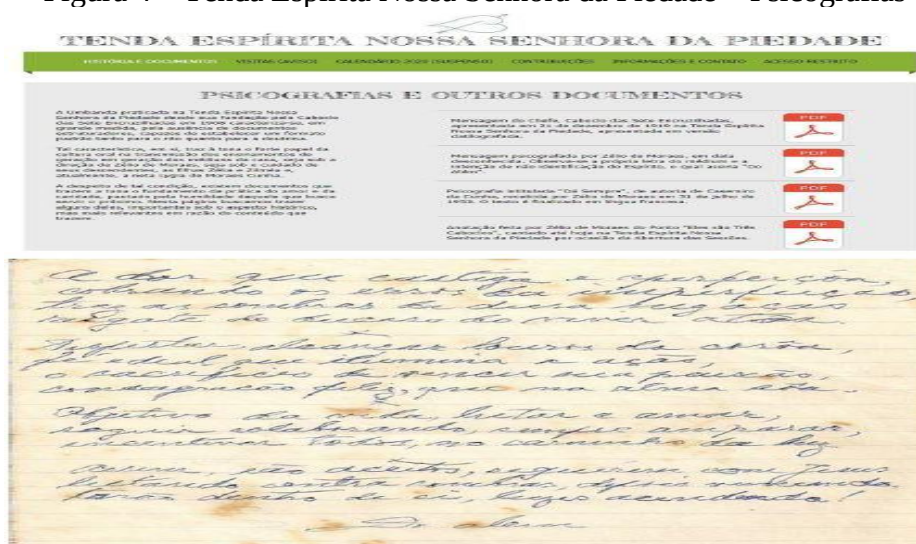
|                    |                                                                                                                         |
|--------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                    | branqueamento, consequente distanciamento dessas práticas, visando modernidade, traços civilizatórios, à religiosidade. |
| <b>Usabilidade</b> | Opção no interior do menu apresenta facilidade de uso, de acordo com a proposta do conteúdo.                            |

Fonte: adaptado de ISO/IEC 9126-1 (2008) e Tomaél, Alcará e Silva (2008, p. 14-25).

No que condiz a opção Psicografias do menu “História e Documentos”, observou-se uma preocupação em incluir aspectos do kardecismo no interior do culto umbandista, com o intuito de legitimá-lo, pois, estas religiões já compartilhavam de certo *status* no Brasil (Prandi, 1996), visto que a cultura kardecista, “[...] refletiu-se na valorização da escrita e da leitura no contexto religioso. Os livros (geralmente psicografados pelos médiuns, contendo a doutrina e os ensinamentos morais) tornaram-se veículos importantes para a difusão da religião, principalmente entre a classe média instruída” (Silva, 2005, p. 109).

Percebe-se uma mudança da construção da imagem e visibilidade com a adoção da escrita, dado que “[...] desempenha uma importante função legitimadora da religião umbandista. Desta forma, repete-se o mesmo processo de justificação dos rituais mágico-religiosos que se desenvolve no discurso científico, só que as provas provêm agora do domínio do homem erudito” (Ortiz, 1999, p. 173).

Figura 4 – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Psicografias



Fonte: TENSPP (2023).

Segue abaixo, a análise descritiva da opção Psicografias do menu “História e Documentos na opção”.

Quadro 13 – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Psicografias

| <b>CATEGORIAS ANALÍTICAS</b>       |                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
|------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Adequação</b>                   | Torna-se difícil compreender a escrita cursiva utilizada no conteúdo textual.                                                                                                                                                                                                    |
| <b>Arquitetura de participação</b> | Não manifesta a cooperação ou interação de externos.                                                                                                                                                                                                                             |
| <b>Atualização</b>                 | Não há indicações da última atualização.                                                                                                                                                                                                                                         |
| <b>Autoridade/Confiabilidade</b>   | Identifica Zélio de Moraes como transmissor da mensagem, visto que a psicografia tem autoria desconhecida.                                                                                                                                                                       |
| <b>Consistência e Relevância</b>   | Demonstra coerência na abordagem do conteúdo.                                                                                                                                                                                                                                    |
| <b>Mídias</b>                      | Apresentação de fotografia em arquivos PDF.                                                                                                                                                                                                                                      |
| <b>Produtor e consumidor</b>       | Produção aparentemente sem interferências externas. Consta a informação de que a mensagem foi psicografada por Zélio de Moraes, no entanto, em data desconhecida. Indicado no site uma intencionalidade do Espírito (autor do texto) em não se identificar, assinando “Do Além”. |
| <b>Representação/Interpretação</b> | Propósito de legitimidade pela adoção das práticas kardecistas de psicografias. Encaminhando o uso da leitura e escrita para a disseminação da religião, processos determinantes para sua competitividade e visibilidade.                                                        |
| <b>Usabilidade</b>                 | Exprime facilidade de uso e estética condizente com a proposta do conteúdo.                                                                                                                                                                                                      |

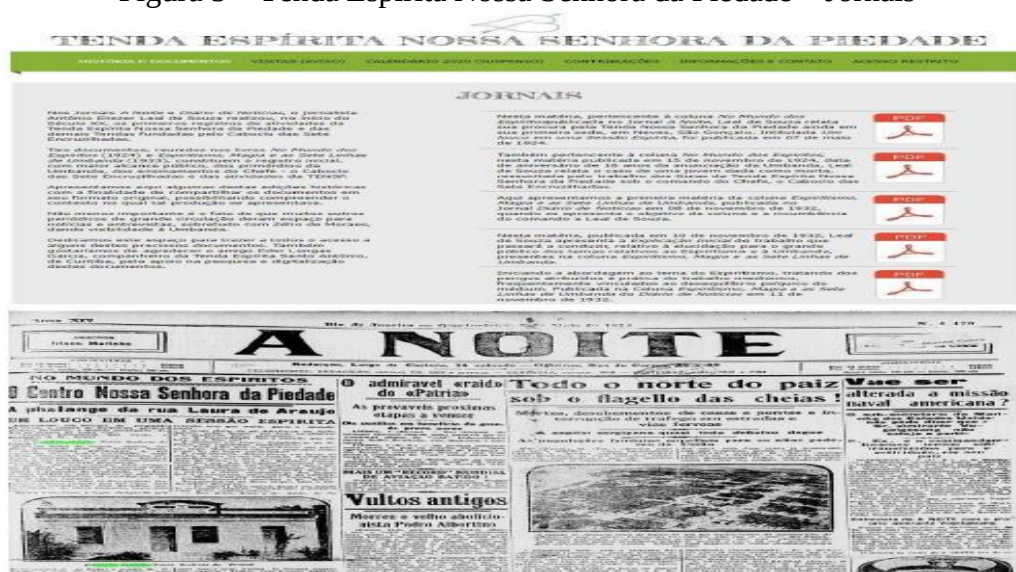
Fonte: adaptado de ISO/IEC 9126-1 (2008) e Tomaél, Alcará e Silva (2008, p. 14-25).

No que concerne ao menu “História e Documentos” na opção: Jornais, constata-se uma preocupação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade em compartilhar matérias jornalísticas publicadas em periódicos da época em que a Umbanda começou a ganhar visibilidade. Entende-se que essa difusão tenciona suscitar a legitimidade conquistada pela Umbanda. Brown (1985, p. 37) explica que esse alcance na época, contava também “[...] com a cobertura dos seus próprios meios de comunicação, seus programas de rádio, jornais e colunas na imprensa diária [...]”.

Há indícios de que a instituição religiosa tem a intenção de demonstrar o prestígio social que mantinha na época em que Zélio de Moraes atuava como líder espiritual, obtendo visibilidade e consequente legitimidade nos espaços de comunicação.



Figura 5 – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Jornais



Fonte: TENSF (2023).

Encaminha-se a análise descritiva da opção Jornais do menu “História e Documentos na opção”.

Quadro 14 – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Jornais

| CATEGORIAS ANALÍTICAS              |                                                                                                                                    |
|------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Adequação</b>                   | A linguagem empregada é de fácil compreensão e os conteúdos adequados.                                                             |
| <b>Arquitetura de participação</b> | Não manifesta a cooperação ou interação de externos.                                                                               |
| <b>Atualização</b>                 | Não há indicações da última atualização.                                                                                           |
| <b>Autoridade/Confiabilidade</b>   | Identifica o periódico “A noite”, do Rio de Janeiro.                                                                               |
| <b>Consistência e Relevância</b>   | Demonstra cobertura e coerência na abordagem do conteúdo.                                                                          |
| <b>Mídias</b>                      | Apresentação de fotografia em arquivo PDF.                                                                                         |
| <b>Produtor e consumidor</b>       | Produção aparentemente sem interferências externas.                                                                                |
| <b>Representação/Interpretação</b> | Demonstração de prestígio da imagem pública estruturada para a instituição religiosa, bem como para a Umbanda, de uma forma geral. |
| <b>Usabilidade</b>                 | Observa-se uma interface simples e objetiva, facilidade de uso e estética condizente com a proposta do conteúdo.                   |

Fonte: adaptado de ISO/IEC 9126-1 (2008) e Tomaél, Alcará e Silva (2008, p. 14-25).

O menu “Visitas (Aviso)” explica que ainda não há agendamento de visitas em função dos resquícios da pandemia ocasionada pelo SARS-CoV-2 (Covid-19).

Aparentemente, esse comunicado pretende esclarecer a ausência de sessões presenciais

para o atendimento ao público e pessoas interessadas em visitar a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Contudo, arrisca-se mencionar que, há um esforço para a valorização dos conhecimentos e experiências espirituais por meio da religiosidade umbandista, pois, conforme detalha Bourdieu (2007a, p. 39):

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um ‘corpus’ deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo) destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal.

A seguir, a imagem do menu mencionado para análise:

Figura 6 – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Visitas (Aviso)



Fonte: TENSP (2023).



Segue abaixo, a análise descritiva do menu Visitas (Aviso).

Quadro 15 – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Visitas (Aviso)

| <b>CATEGORIAS ANALÍTICAS</b>       |                                                                                                                                                                                                           |
|------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Adequação</b>                   | A linguagem empregada é de fácil compreensão e os conteúdos adequados.                                                                                                                                    |
| <b>Arquitetura de participação</b> | Não manifesta a cooperação ou interação de externos.                                                                                                                                                      |
| <b>Atualização</b>                 | Não há indicações da última atualização. Há o ano de “2023” no conteúdo.                                                                                                                                  |
| <b>Autoridade/Confiabilidade</b>   | Identifica a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade como responsável pelas informações.                                                                                                                  |
| <b>Consistência e Relevância</b>   | Demonstra coerência na abordagem do conteúdo.                                                                                                                                                             |
| <b>Mídias</b>                      | Apresentação de texto com fundo alaranjado.                                                                                                                                                               |
| <b>Produtor e consumidor</b>       | Produção aparentemente sem interferências externas.                                                                                                                                                       |
| <b>Representação/Interpretação</b> | Composição de uma imagem institucional atualizada diante das adversidades globais, empenhando-se na ratificação da legitimidade da religião, seus conhecimentos e consequentemente, do capital religioso. |
| <b>Usabilidade</b>                 | Proporciona facilidade de uso e estética condizente com a proposta do conteúdo.                                                                                                                           |

Fonte: adaptado de ISO/IEC 9126-1 (2008) e Tomaél, Alcará e Silva (2008, p. 14-25).

Através do menu “Calendário 2020 (Suspensão)” verificou-se uma certa apreensão em não poder realizar um atendimento presencial devido a pandemia ocasionada pelo SARS-CoV-2 (Covid-19). Contudo, compreenderam que naquele momento delicado poderiam levar conforto espiritual à distância com a intercessão dos Orixás e outros guias espirituais, além de estímulo a prática da caridade, demonstrando simultaneamente, a influência kardecista e africanista intrínsecas a religião.

A umbanda absorveu do kardecismo algo de seu apego às virtudes da caridade e do altruísmo, assim fazendo-se mais ocidental que as demais religiões do espectro afro-brasileiro; mas nunca completou o processo de ocidentalização, ficando a meio caminho entre ser religião ética, preocupada com a orientação moral da conduta, e religião mágica, voltada para a estrita manipulação sobrenatural do mundo (Prandi, 1996, p. 67).

Figura 7 – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Calendário 2020



Fonte: TENSP (2023).

Encaminha-se a análise descritiva da opção “Calendário 2020 (Suspensão)” do menu “História e Documentos na opção”.

Quadro 16 – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Calendário 2020

| CATEGORIAS ANALÍTICAS              |                                                                                                                                                                                                                                                    |
|------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Adequação</b>                   | A linguagem empregada é de fácil compreensão e os conteúdos adequados.                                                                                                                                                                             |
| <b>Arquitetura de participação</b> | Não manifesta a cooperação ou interação de externos.                                                                                                                                                                                               |
| <b>Atualização</b>                 | Não há indicações da última atualização. Apenas do ano “2020”.                                                                                                                                                                                     |
| <b>Autoridade/Confiabilidade</b>   | Identifica a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade como responsável pelas informações.                                                                                                                                                           |
| <b>Consistência e Relevância</b>   | Exprime cobertura e coerência na abordagem do conteúdo.                                                                                                                                                                                            |
| <b>Mídias</b>                      | Apresentação de texto em fundo cinza.                                                                                                                                                                                                              |
| <b>Produtor e consumidor</b>       | Produção aparentemente sem interferências externas.                                                                                                                                                                                                |
| <b>Representação/Interpretação</b> | Procura conservar a imagem de instituição preocupada com o bem-estar social e religioso, ao promover ações de apoio religioso mesmo durante o problema global da Covid-19, seguindo com tratamento espiritual à distância, para quem o requeresse. |
| <b>Usabilidade</b>                 | Observa-se uma interface simples e objetiva, facilidade de uso e estética condizente com a proposta do conteúdo.                                                                                                                                   |

Fonte: adaptado de ISO/IEC 9126-1 (2008) e Tomaél, Alcará e Silva (2008, p. 14-25).

Por meio do menu “Contribuições”, é possível se informar como efetuar doações para colaborar na manutenção da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, dado que a instituição atende gratuitamente a todas as atividades que englobem a Tenda e o corpo mediúnico.

Brown (1985, p. 37) explica que esse tipo de instituição se caracteriza como uma “entidade sem fins lucrativos enquanto organizações de caridade”.

Contudo, Prandi (1996, p. 72) observou que a “[...] umbanda se proporá e em parte realizará uma obra assistencial à moda espírita, mas já muito menos significativa”.

Figura 8 – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Contribuições



Fonte: TENSF (2023).

Segue a análise descritiva do menu “Contribuições”:

Quadro 17 – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Contribuições

| CATEGORIAS ANALÍTICAS              |                                                                                                                                                                                              |
|------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Adequação</b>                   | A linguagem empregada é de fácil compreensão e os conteúdos adequados.                                                                                                                       |
| <b>Arquitetura de participação</b> | Não manifesta a cooperação ou interação de externos.                                                                                                                                         |
| <b>Atualização</b>                 | Não há indicações da última atualização.                                                                                                                                                     |
| <b>Autoridade/Confiabilidade</b>   | Identifica a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade como responsável pelas informações.                                                                                                     |
| <b>Consistência e Relevância</b>   | Demonstra cobertura e coerência na abordagem do conteúdo.                                                                                                                                    |
| <b>Mídias</b>                      | Apresentação de texto em fundo cinza.                                                                                                                                                        |
| <b>Produtor e consumidor</b>       | Produção aparentemente sem interferências externas.                                                                                                                                          |
| <b>Representação/Interpretação</b> | Manutenção de uma imagem de instituição religiosa beneficente. Procura preservar a prática da caridade umbandista mesmo diante das adversidades globais, mantendo assim, sua missão intacta. |
| <b>Usabilidade</b>                 | Exprime facilidade de uso e estética condizente com a proposta religiosa.                                                                                                                    |

Fonte: adaptado de ISO/IEC 9126-1 (2008) e Tomaél, Alcará e Silva (2008, p. 14-25).

O menu “Informações e Contato” apenas oferece um espaço para enviar uma mensagem, além de expor os dados cadastrais da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Figura 9 – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Contato

**TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE**

HISTÓRIA E DOCUMENTOS VISITAS (AVISO) CALENDÁRIO 2020 (SUSPENSO) CONTRIBUIÇÕES INFORMAÇÕES E CONTATO ACESSO RESTRITO

**ENTRE EM CONTATO**

Rua José Ribamar Pereira Ramos, 271  
Cachoeiras do Macacu – RJ

22°25'02.5"S 42°37'15.6"W

Mapa para download:  
[https://www.google.com/maps/d/edit?mid=zPg5ZAKLxkk.kle8jD\\_J6MRU](https://www.google.com/maps/d/edit?mid=zPg5ZAKLxkk.kle8jD_J6MRU)

Nome \*

Email \*

Cidade e Estado

Assunto \*

Mensagem \*

Enviar

Fonte: TENSP (2023).

Segue abaixo, a análise descritiva do menu “Informações e Contato”.

Quadro 18 – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – Contato

| <b>CATEGORIAS ANALÍTICAS</b>       |                                                                                                                                                                                                                |
|------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Adequação</b>                   | A linguagem empregada é de fácil compreensão e os conteúdos adequados.                                                                                                                                         |
| <b>Arquitetura de participação</b> | Não manifesta a cooperação ou interação de externos.                                                                                                                                                           |
| <b>Atualização</b>                 | Não há indicações da última atualização.                                                                                                                                                                       |
| <b>Autoridade/Confiabilidade</b>   | Identifica a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade como responsável pelas informações.                                                                                                                       |
| <b>Consistência e Relevância</b>   | Demonstra cobertura e coerência na abordagem do conteúdo.                                                                                                                                                      |
| <b>Mídias</b>                      | Formulário para envio de mensagem, além da apresentação de <i>link</i> para Google Maps.                                                                                                                       |
| <b>Produtor e consumidor</b>       | Produção aparentemente sem interferências externas.                                                                                                                                                            |
| <b>Representação/Interpretação</b> | Construção da imagem de uma instituição preocupada com sua disponibilidade para o público, seja física, no atendimento de visitantes na tenda, ou virtual, respondendo as mensagens dentro das possibilidades. |
| <b>Usabilidade</b>                 | Observa-se uma interface simples e objetiva, facilidade de uso e estética condizente com a proposta do conteúdo.                                                                                               |

Fonte: adaptado de ISO/IEC 9126-1 (2008) e Tomaél, Alcará e Silva (2008, p. 14-25).

No que diz respeito ao menu “Acesso Restrito”, trata-se de área restrita a ser utilizada por membros da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Figura 10 – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Acesso Restrito



**Login**

Novo neste site? [Registre-se](#)

Email  
|

Senha

[Esqueceu a senha?](#)

**Fazer login**

Fonte: TENSP (2023).

Segue abaixo, a análise descritiva do menu “Acesso Restrito”.

Quadro 19 – Análise - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade - Acesso Restrito

| <b>CATEGORIAS ANALÍTICAS</b>       |                                                                                                                  |
|------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Adequação</b>                   | A linguagem empregada é de fácil compreensão e os conteúdos adequados.                                           |
| <b>Arquitetura de participação</b> | Não manifesta a cooperação ou interação de externos.                                                             |
| <b>Atualização</b>                 | Não há indicações da última atualização.                                                                         |
| <b>Autoridade/Confiabilidade</b>   | Identifica a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade como responsável pelas informações.                         |
| <b>Consistência e Relevância</b>   | Demonstra cobertura e coerência na abordagem do conteúdo.                                                        |
| <b>Mídias</b>                      | <i>Link</i> de página para login.                                                                                |
| <b>Produtor e consumidor</b>       | Produção aparentemente sem interferências externas.                                                              |
| <b>Representação/Interpretação</b> | Transmite a imagem de uma instituição organizada administrativamente e estruturada diante do avanço tecnológico. |
| <b>Usabilidade</b>                 | Exprime facilidade de uso e estética condizente com a proposta religiosa.                                        |

Fonte: adaptado de ISO/IEC 9126-1 (2008) e Tomaél, Alcará e Silva (2008, p. 14-25).

Acredita-se que a página na Internet mantida pela Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade consegue realizar a missão de promover a Umbanda, pela vertente histórica que demarca suas origens no Estado do Rio de Janeiro entrelaçada a história da própria instituição.

Percebeu-se ao final da análise, que há uma preocupação da tenda espírita em se legitimar como instituição religiosa que dissemina a Umbanda como religião brasileira, porém, estruturada pelo apagamento de traços africanistas, que viessem a atrapalhar seu projeto de valorização perante a sociedade, prezando, para tanto, pelos princípios da moralidade e caridade inseridos pela influência do espiritismo kardecista.

Tal concepção emerge primeiramente, pela construção do nome “tenda espírita”, aproximando-a de centros espíritas kardecistas, em vez de outra denominação que fosse correlato ao termo “terreiro”, usado popularmente para denominar espaços abertos, supostamente mais adequado a uma prática que se diz “brasileira”, pois, estaria ligado à terra; quintal, um espaço de comunhão entre pessoas negras e caboclas, subalternizadas socialmente, mas, contraditoriamente inseridas no panteão dessa religião.

Posto isto, o itinerário permitiu constatar através da investigação realizada no *Google Trends*, que a Umbanda possui uma maior popularidade em relação ao Candomblé em pesquisas efetuadas na *Web*.

A pesquisa na Plataforma Lattes possibilitou verificar uma maior recuperação do número de pesquisadores dedicados a trabalhos relacionados ao Candomblé em face da Umbanda, incluindo o maior quantitativo de profissionais na área de Ciência da Informação.

Mas, o curso de pesquisa na Base de Dados Referenciais de Artigos de Periódicos em Ciência da Informação, evidenciou uma discrepância entre o interesse de pesquisa na Plataforma Lattes – em sua maioria pelo Candomblé e o reflexo de estudos publicados, prevalecendo os trabalhos sobre Umbanda.

Observou-se por meio do levantamento bibliográfico realizado na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, na *Library, Information Science & Technology Abstracts with Full Text*, no *Repositorio Institucional del Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información de la Universidad Nacional Autónoma de México* e na *Web of Science - Clarivate Analytics*, uma escassa produção de pesquisas acadêmicas sobre a Umbanda na área de Ciência da Informação.

Mediante tais resultados, a pesquisa tomou outra direção, dando continuidade à investigação, por meio da análise de dados do *YouTube* extraídos do *YouTube Data Tools*, configurando o *corpus* da pesquisa.

### 3.1.6 A Umbanda no *YouTube* e a extração de seus dados no *YouTube Data Tools*

O *YouTube* é uma plataforma de conteúdos *online* construída em 2005 e adquirida pelo *Google* em 2006, tendo como seu eixo principal, o compartilhamento de vídeos pelos seus usuários, sendo estruturada como uma comunidade virtual, que tem como missão “dar voz a todos e mostrar-lhes o mundo” (YouTube, 2024).

Dado o imenso volume de dados recebidos, possui um sistema de classificação, que avalia o conteúdo mais relevante para o resultado da consulta de pesquisa.

A plataforma utiliza de três características para oferecer um resultado útil: relevância, envolvimento e qualidade. Através da qualidade da correspondência de títulos, *tags*, conteúdo do vídeo e descrições, é possível analisar a relevância, além dos indicadores de engajamento dos usuários, possibilitando verificar se o conteúdo é relevante para a consulta de outros usuários.

No que diz respeito à qualidade, o *YouTube* foi capacitado para identificar aspectos indicativos de autoridade, conhecimento e confiabilidade sobre o assunto pesquisado. A plataforma não aceita pagamento por melhores posições dentro dos resultados das pesquisas orgânicas, como também não beneficia conteúdo de propriedade do *Google*. Contudo, considera o histórico e a relevância das pesquisas realizadas, caso o histórico de exibição e o de pesquisa estejam ativados, gerando resultados de pesquisa relevantes e diferenciados para cada usuário.

Há uma preocupação com processos desinformativos, pois, a plataforma relata que, enquanto uma comunidade, deve fomentar conteúdos de qualidade e reduzir a disseminação de vídeos problemáticos, promovendo um espaço que seja agradável a todos os usuários. Dessa maneira, é norteadas por diretrizes e políticas, que incentivam, inclusive, o recurso da denúncia em caso de violação destas regras. Utiliza como enfrentamento a desinformação, os princípios dos quatro Rs: recompensa aos criadores de conteúdos confiáveis, remoção de conteúdos que violam as diretrizes e políticas, redução das recomendações de vídeos suspeitos e recomendação de fontes de informações confiáveis.

As diretrizes da comunidade do *YouTube* prezam por práticas que proíbem certos tipos de conteúdo, nas quais prevê o uso de determinadas políticas, a fim de evitá-las, conforme descrito abaixo:

Quadro 20 – Principais diretrizes da comunidade do *YouTube*

| Conteúdos                        | Objetivos                                                                                                                                                            | Políticas                                                                                                                                                                                                                                    |
|----------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Spam</i> e práticas enganosas | Proteção contra a aplicação de golpes, fraudes, enganos ou envio de spam;                                                                                            | Políticas de <i>spam</i> , práticas enganosas e golpes;<br>Política de falsificação de identidade;<br>Política de <i>links</i> externos;<br>Política de engajamento falso;<br>Política sobre <i>playlists</i> ;<br>Outras políticas;         |
| Conteúdo sensível                | Preservar espectadores, criadores de conteúdo e, principalmente, os menores de idade de conteúdo envolvendo sexo e nudez, segurança infantil e automutilação;        | Políticas de nudez e conteúdo sexual;<br>Política de miniaturas;<br>Política de segurança infantil;<br>Política sobre suicídio, automutilação e transtornos alimentares;<br>Política sobre linguagem vulgar;                                 |
| Conteúdo violento ou perigoso    | Resguardo contra discursos de ódio, comportamento predatório, ataques maliciosos, violência explícita, e conteúdos que promovam comportamentos nocivos ou perigosos; | Política de conteúdo perigoso ou nocivo;<br>Políticas sobre conteúdo violento ou explícito;<br>Política contra organizações criminosas violentas;<br>Política contra discurso de ódio;<br>Política contra assédio e <i>bullying</i> virtual; |
| Produtos regulamentados          | Proteção quanto a venda de produtos ilegais;                                                                                                                         | Políticas sobre a venda de produtos ou serviços ilegais ou regulamentados;<br>Política contra armas de fogo;                                                                                                                                 |
| Desinformação                    | Inibição de conteúdos desinformativos, manipulados ou que interfiram em processos democráticos, que possam causar enganos, danos graves ou riscos                    | Políticas contra desinformação;<br>Políticas contra a desinformação em eleições;<br>Políticas de desinformação sobre saúde.                                                                                                                  |



|  |                                                          |  |
|--|----------------------------------------------------------|--|
|  | reais (promoção de medicamentos ou tratamentos nocivos). |  |
|--|----------------------------------------------------------|--|

Fonte: adaptado de Google Suporte (2024).

Essas regras são aplicadas a todos os tipos de material na plataforma, abrangendo conteúdo não listado e privado, links, comentários, postagens na comunidade, entre outros. No entanto, existem casos, em que os vídeos violam essas diretrizes, mas não são retirados, pois o conteúdo possui uma exceção de EDCA, quando o material é rotulado com um contexto educativo, documental, científico ou artístico.

O *YouTube Data Tools* é uma ferramenta desenvolvida pela *Digital Methods Initiative* (DMI). Trata-se de uma coleção de módulos simples para extrair dados da plataforma do *YouTube* através da API v3 do *YouTube*. Não se trata de um *mashup* ou de *software* analítico totalmente desenvolvido, mas sim de um meio para os investigadores recolherem dados em formatos de ficheiro padrão para análise posterior noutros pacotes de *software*.

O *YouTube Data Tools* é escrito e mantido por Bernhard Rieder, Professor Associado em Estudos de Media na Universidade de Amsterdã e investigador da *Digital Methods Initiative*. O desenvolvimento e a manutenção desta ferramenta são financiados pela plataforma holandesa *Digitale Infrastructuur Social Science and Humanities*, no âmbito do projeto CAT4SMR.

O *YouTube Data Tools* é formado por seis módulos: *Channel Info*, *Channel List*, *Channel Network*, *Video List*, *Video Co-commenting Network* e *Video Comments*, conforme descritos em seu *site*:

*Channel Info* – Este módulo recupera diferentes tipos de informação para um canal a partir de um id de canal especificado ou URL de canal. Pode-se utilizar este módulo para encontrar ids de canal para aplicar noutros módulos.

*Channel List* – Este módulo fornece informações e estatísticas sobre canais obtidos a partir de uma pesquisa ou de uma lista de ids de canais.

*Channel Network* – Este módulo rastreia uma rede de canais ligados através do separador "canais em destaque" (e através de subscrições) a partir de uma lista de dados. Os dados podem ser canais recuperados a partir de uma pesquisa ou através da introdução manual de ids de canais.

*Video List* – Este módulo cria uma lista de informações e estatísticas de vídeo a partir de uma das quatro fontes: os vídeos carregados num canal especificado, uma lista de

reprodução, os vídeos recuperados por uma determinada consulta de pesquisa ou os vídeos especificados por uma lista de ids.

*Video Co-commenting Network* – Este módulo cria uma rede de vídeos, com base no conceito de co-comentário. Se um utilizador comentar dois vídeos, é criada uma ligação entre estes dois vídeos e quanto mais utilizadores co-comentarem, mais forte é a ligação.

*Video Comments* – Este módulo parte de um id de vídeo e obtém informações básicas sobre o vídeo em questão e fornece uma série de análises da seção de comentários.

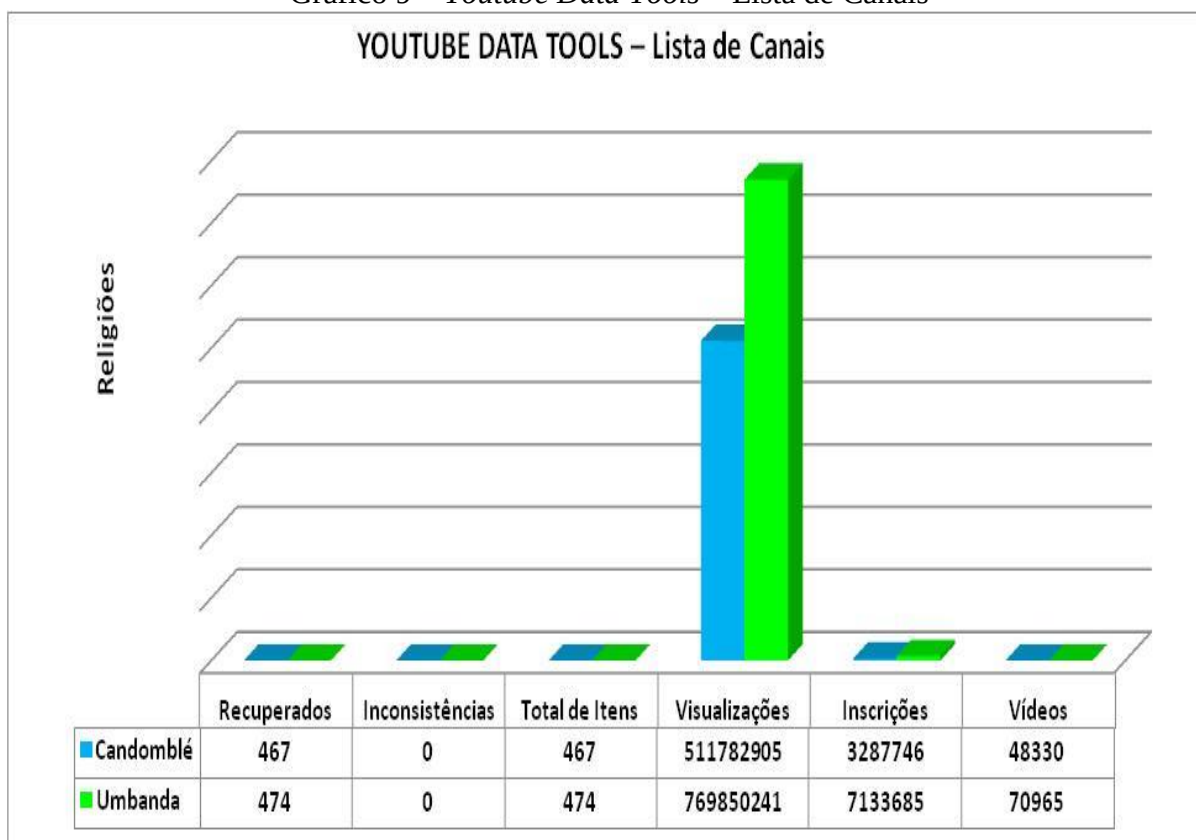
Posto isto, realizou-se um levantamento no *YouTube Data Tools* com a finalidade de recuperar dados de canais dessa plataforma, sobre os descritores Candomblé e Umbanda, uma vez que, a comparação foi realizada desde o início da pesquisa entre as duas religiões ao passo que ampliar a investigação para outras religiões demandaria um maior tempo de pesquisa, em função da ortografia dos descritores, o que poderia interferir nos resultados das análises.

Esta coleta permitiu obter um panorama quantitativo sobre as referidas religiões, através do módulo *Channel List*, com foco em dados de identificação, mediante informações principais como suas ids – identificador exclusivo do canal, que são os números e as letras no fim do endereço, número de visualizações, inscrições e vídeos, como também, por meio do módulo *Video List*, retomando informações de identificações únicas dos canais e vídeos, enfatizando especificamente, dados numéricos sobre os vídeos postados, como visualizações, *likes*, comentários, entre outras características pertinentes.

A busca realizada em 8 de maio de 2024, proporcionou o máximo de interações possíveis (10, uma interação obtém 50 itens), ordenadas por relevância, sem limitação de periodicidade, utilizando o código de região “BR” para identificação do Brasil. Os resultados foram exportados em arquivos no formato “tab”, posteriormente analisados no editor de planilhas Excel, sendo verificadas as inconsistências e retiradas as duplicidades.

A investigação no módulo Lista de Canais recuperou as seguintes informações, conforme exposto a seguir:

Gráfico 9 – Youtube Data Tools – Lista de Canais



Fonte: a autora.

A Umbanda recuperou o maior número de canais no *YouTube* (474), em relação ao Candomblé (467).

No que condiz ao número de visualizações dos canais, a Umbanda (769850241) permaneceu à frente do Candomblé (511782905).

Em relação ao quantitativo de inscrições nos canais, verificou-se que a Umbanda (7133685), permaneceu na liderança em comparação ao Candomblé (3287746).

Sobre o quantitativo de vídeos, percebeu-se o predomínio da Umbanda (70965) sob o Candomblé (48330).

Percebeu-se por meio desses resultados, que a Umbanda obteve uma hegemonia no número de canais, visualizações, inscrições e quantitativo de vídeos.

Acredita-se, que, a posição da Umbanda deve-se aos relacionamentos veiculados no desenvolvimento de uma religião sincrética, o que de certo modo, facilitaria o consumo de informações sobre esta religiosidade por parte de públicos diferentes, pois, como explicado por Silva (2005, p. 14-15):

[...] foram as semelhanças estruturais entre a forma de culto do catolicismo popular e das religiões de origem africana e indígena (devoção aos santos e deuses tutelares, etc.) que possibilitaram o sincretismo e a síntese da qual se originaram as religiões afro-brasileiras.

Por fim, cabe ressaltar que as religiões, ainda que sejam sistemas de práticas simbólicas e de crenças relativas ao mundo invisível dos seres sobrenaturais, não se constituem senão como formas de expressão profundamente relacionadas à experiência social dos grupos que as praticam. Assim, a história das religiões afro-brasileiras inclui, necessariamente, o contexto das relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas entre os seus principais grupos formadores: negros, brancos e índios.

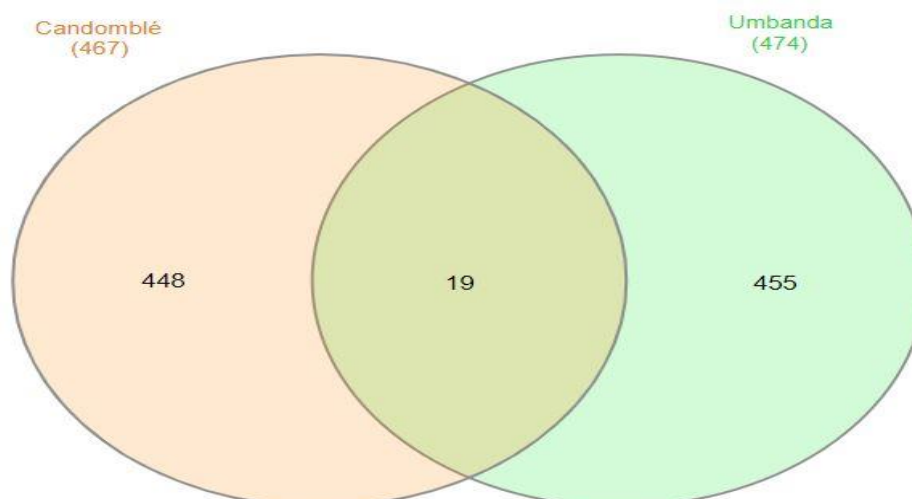
Considerando que, de acordo com o último resultado disponível sobre religiões do Censo (IBGE, 2012, p. 143-144), a religião Católica Apostólica Romana totalizou 60,6% (123280172) declarantes, as evangélicas totalizaram 22,2% (42275440), ao passo que as religiões não cristãs – Umbanda (407331) e Candomblé (167363) resultaram em 0,3%, Outras declarações de religiosidades afro-brasileiras 2,7% (14103) e Espírita 2,0 % (3848876), atingiram um total de 4437673 declarantes, presume-se uma grande popularidade destas religiões no *YouTube*, mesmo em menor proporção de adeptos declarados dessas religiões.

Os dados mais recentes sobre religiões no Brasil, são da Pesquisa Datafolha, realizada em 2019, na qual apontou que entre a amostra da população brasileira, prevaleceu a Católica Apostólica Romana com 50%, em seguida as evangélicas com 31%, Umbanda, Candomblé ou outras religiões afro-brasileiras com o total de 2% e outras com 2% (50% dos [...], 2020).

Ao evidenciar o Candomblé e a Umbanda, utilizou-se os dados extraídos por meio do *YouTube Data Tools* no *InteractiVenn*, a fim de verificar possíveis interseções entre os canais recuperados.

Dessa maneira, aplicaram-se os ids – identificações únicas dos canais, exportadas do *Youtube Data Tools* para o *InteractiVenn*, sendo um *set* relacionado a cada uma das referidas religiões, conforme o diagrama a seguir.

Gráfico 10 – YDT: Lista de Canais - Interseções: Candomblé x Umbanda



Fonte: a autora.

Observou-se um maior quantitativo de canais sobre Umbanda (474) em face do Candomblé (467), com uma interseção de (19) canais abordando tanto a Umbanda quanto o Candomblé.

Suspeita-se que, a interseção entre as religiões Candomblé e Umbanda, esteja associada à dimensão de comunidade, uma vez que, apesar das semelhanças e diferenças existentes em cada rito, essas religiões conseguem manter um relacionamento equilibrado entre si.

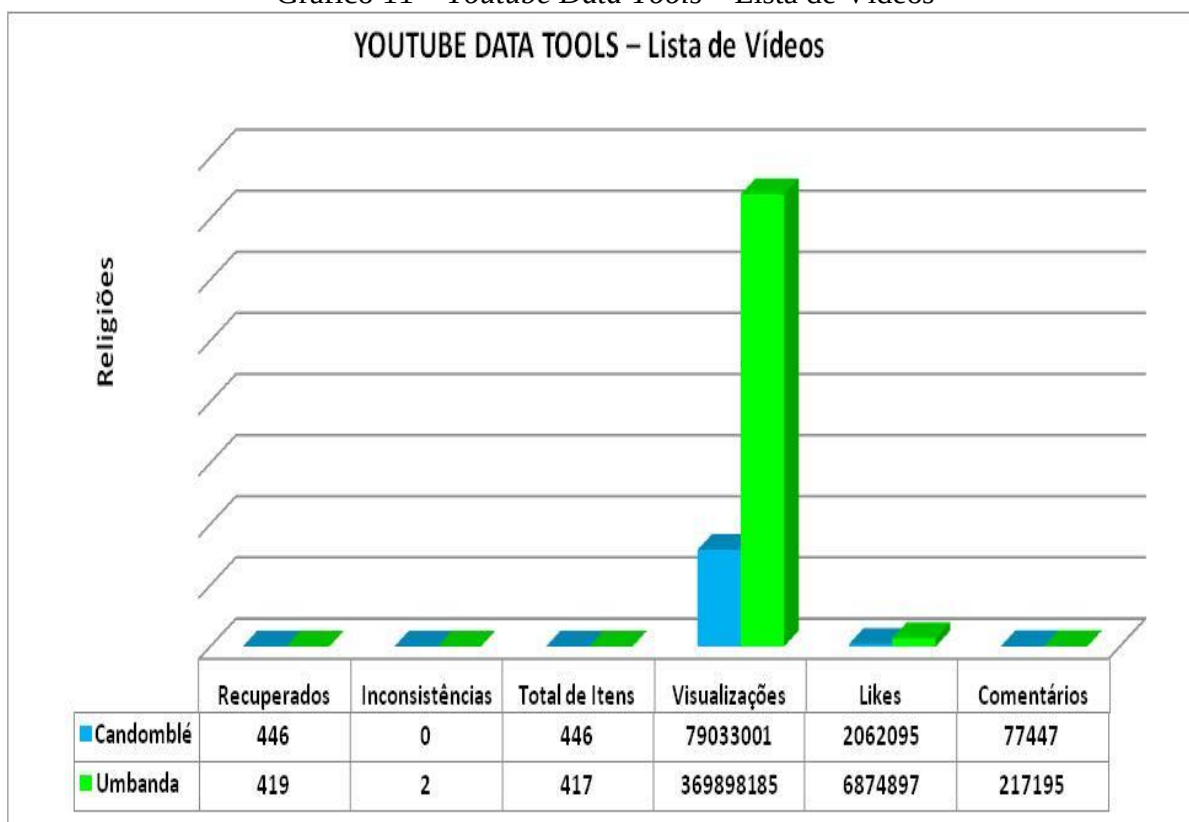
Uma comunidade virtual pode, por exemplo, organizar-se sobre uma base de afinidade por intermédio de sistemas de comunicação telemáticos. Seus membros estão reunidos pelos mesmos núcleos de interesses, pelos mesmos problemas: a geografia, contingente, não é mais nem um ponto de partida, nem uma coerção. Apesar de “não-presente”, essa comunidade está repleta de paixões e de projetos, de conflitos e de amizades (Lévy, 1996, p. 9).

Presume-se, que, embora o Candomblé mantenha suas “casas” ou “roças” e ainda “terreiros” como na Umbanda, em que predominam “tendas espíritas”, essas religiões partilham de alguns aspectos religiosos, dada as influências e sincretismo, como a importância da comunidade e do território, uma vez que este, segundo Sodré (2002, p. 23), “[...] é o espaço exclusivo e ordenado das trocas que a comunidade realiza na direção de uma identidade grupal”.

Pressupõe-se que, por mais que a Internet seja um espaço onde todos “podem” compartilhar, “[...] tornou-se hoje o símbolo do grande meio heterogêneo e transfronteiriço que aqui designamos como *ciberespaço*” (Lévy, 2007, p. 12, grifo do autor), qualificando-se como desterritorializada (Lévy, 1996), uma vez que, reconfigura a materialidade geográfica, corporal e informacional, acaba por reconfigurar as relações, inclusive religiosas partilhadas nesse contexto informacional. Presume-se, que há certo espelhamento dos centros e terreiros no ciberespaço, enquanto território de preservação e disseminação do patrimônio cultural e religioso cultivado por essas determinadas religiões.

A investigação no módulo Lista de Vídeos, realizada em 8 de maio de 2024, apontou que, dentro dos critérios da pesquisa, a Umbanda, que reteve 417 vídeos – retiradas as inconsistências, ficou com o menor quantitativo mediante o Candomblé (446), conforme demonstrado no gráfico abaixo.

Gráfico 11 – Youtube Data Tools – Lista de Vídeos



Fonte: a autora.

No que diz respeito ao número de visualizações dos vídeos, a Umbanda (369898185) localizou-se à frente do Candomblé (79033001).

Em relação ao quantitativo de *likes* nos vídeos, verificou-se que a Umbanda (6874897) permaneceu na liderança em comparação com o Candomblé (2062095).

Salienta-se que foram recuperados resultados zerados na categoria *dislike* e favoritos nas religiões pesquisadas.

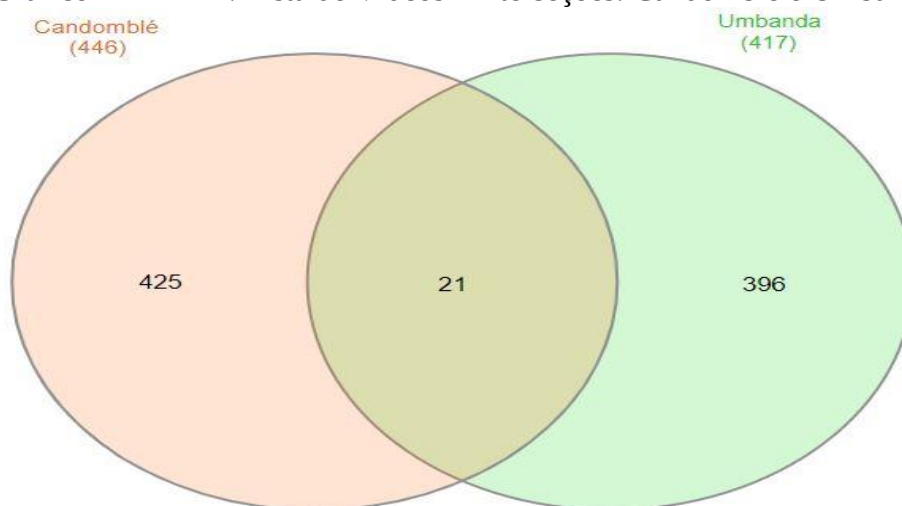
Sobre o volume de comentários, percebeu-se novamente o predomínio da Umbanda (217195) em relação ao Candomblé (77447).

Apesar do Candomblé ter recuperado o maior quantitativo de vídeos, acredita-se que esse engajamento demonstrado pela Umbanda nas outras categorias, seja resultado das influências kardecistas de codificação e escriturística veiculadas por um projeto identitário que visava através da desafricanização da Umbanda, sua legitimidade social (Simas, 2023), dinâmicas transformadas no ambiente digital pelos diferentes suportes tecnológicos, que propiciariam na atualidade, os valores necessários a aceitabilidade e consequente visibilidade informacional, uma vez que:

O *bios virtual* ou midiático é o ecossistema dessa nova forma de consciência coletiva. Assim como na esfera da economia a conversão dos mais pobres à Teoria do Livre-mercado incrementa a cruel indiferença humana do economicismo, a conversão acrítica da sociedade ao *bios midiático* leva, na esfera da comunicação, à falsa ideia de que tudo o que é humanamente importante se acha na midiatização: são considerados socialmente válidos apenas os discursos legitimados pela articulação das instituições hegemônicas com a mídia (Sodré, 2014, p. 91, grifo do autor).

Seguindo a análise, ao enfatizar o Candomblé junto à Umbanda, utilizou-se os dados extraídos por meio do *YouTube Data Tools* no *InteractiVenn*, a fim de investigar possíveis interseções entre os vídeos recuperados. Dessa maneira, aplicaram-se os ids – identificações únicas dos vídeos, exportadas do *YouTube Data Tools* para o *InteractiVenn*, sendo um *set* relacionado a cada uma das referidas religiões, de acordo com o diagrama:

Gráfico 12 – YDT: Lista de Vídeos - Interseções: Candomblé e Umbanda



Fonte: a autora.

Constatou-se, na exploração do módulo Lista de Vídeos, um maior quantitativo de vídeos sobre Candomblé (446), diante de 417 vídeos direcionados à religião Umbanda, com uma interseção de (21) vídeos abordando tanto a Umbanda quanto o Candomblé.

Supõe-se, que a interseção entre Candomblé e Umbanda seja por aproximação entre religiões, classificadas como de matriz africana, além da influência do culto aos orixás, pois, conforme exposto por Silva (2005, p. 120), “na umbanda, as entidades situam-se a meio caminho entre a concepção dos deuses africanos do candomblé e os espíritos dos mortos dos kardecistas”.

A investigação de canais e vídeos no *YouTube* sobre Umbanda e Candomblé propiciou um panorama sobre a visibilidade dessas religiões, emergindo a Umbanda através dos dados quantitativos.

Contudo, procura-se obter respostas quanto ao que é veiculado sobre Umbanda e se a produção informacional disseminada nessa plataforma propiciaria visibilidade para a religião, conforme descrito a seguir.



#### 4 CALUNGA – DA INFINITUDE OCEÂNICA AO PORTAL PARA O CIBERESPAÇO: NAVEGANDO PELA ANCESTRALIDADE DIGITAL

Que vento é esse meu Pai,  
Mas não vem chuva!  
Vem lá da beira do mar,  
É Pai Calunga!  
Se o filho vem carregado,  
Calunga vem ajudar!  
Levando toda demanda,  
Bem lá pro fundo do mar!  
(Ponto cantado).

Diante das disparidades dos resultados preliminares, optou-se por averiguar os canais sobre Umbanda disponíveis no *YouTube*, estabelecendo o *corpus* da pesquisa.

Sendo assim, pretendeu-se refletir sobre a presença da Umbanda no ciberespaço, mais especificamente, no *YouTube*, através de indivíduos dispostos em seus canais, a disseminar a cosmovisão propagada pela religião umbandista, transmutando o espaço físico do terreiro para as redes digitais.

Posteriormente, descreveu-se resumidamente a extração da amostra de dados do *YouTube* através do *YouTube Data Tools*, bem como o detalhamento do *corpus*. E por fim, a última subseção expõe as análises dos dados da pesquisa. Posto isto, seguem as percepções sobre a presença da Umbanda em ambiente digital.

##### 4.1 Os cyberterreiros e as giras da virtualidade umbandista

Prestigiado ao redor do mundo pela possibilidade de criação e consumo de conteúdos em vídeo no ambiente digital, o *YouTube* (2024) se intitula uma comunidade que oferece informação, diversão e inspiração aos seus usuários, e mantém compromisso com a responsabilidade e o impacto que “[...] tem sobre a cultura, sociedade e economias locais”.

Há nessa plataforma uma infinidade de canais e conteúdos disseminados, possibilitando observar como a Umbanda adaptou-se ao *slogan* de uma “comunidade virtual”, pois, conforme explicado por Sodré (2014, p. 87, grifo do autor), “com a comunicação eletrônica, a internet, em suma, é o homem comum, sem qualquer visibilidade corporativa, que dá à ambiência da comunicação e da informação generalizadas o estatuto de nova esfera existencial (isso que chamamos de *bios virtual/bios midiático*)”.

Embora as redes digitais apresentem características diferentes, visto que, “a emergência

do ciberespaço acompanha, traduz e favorece uma evolução geral da civilização. Uma técnica é produzida dentro de uma cultura, e uma sociedade encontra-se condicionada por suas técnicas” (Lévy, 1999, p. 28), direcionando-a, portanto, ao dispositivo (Foucault, 1979), percebe-se coerência na transmutação da cultura do terreiro para o ciberespaço, emergindo, arrisca-se dizer, uma espécie de cyberterreiro, visto que, acata a natureza metamórfica do dispositivo informacional, pois, como esclarece González de Gómez (1999, p. 26), este:

[...] monta-se, em grande parte, sobre dispositivos anteriores de informação, como seu preenchimento estratégico. Assim, a escrita não anula mas reinscreve a comunicação oral (ainda que não toda). A informação eletrônica reinscreve quase totalmente os procedimentos, instrumentos e recursos da escrita, da publicação impressa e do arquivo documentário (ainda que não todos eles, nem em seu todo).

Desse modo, os mesmos valores fundamentados pela cosmovisão umbandista são disseminados no ciberespaço, corroborando com a defesa de Rufino (2019, p. 101), de que “[...] o terreiro transborda uma dimensão física/geográfica para se codificar como uma presença inventada na execução da prática. Ou seja, o terreiro não é somente físico, mas fundamentalmente metafísico”.

Asante (2009, p. 80) corrobora com o entendimento da inspiração afrocêntrica dos cyberterreiros, ao explicar que a Afrocentricidade é fundamentada primordialmente pelo princípio da localização, centrada na África e sua diáspora, uma vez que, os africanos vêm atuando às margens da experiência eurocêntrica. Sendo assim, a Afrocentricidade emergiu “como processo de conscientização política de um povo que existia à margem da educação, da arte, da ciência, da economia, da comunicação e da tecnologia tal como definidas pelos eurocêntricos”, sua implementação, ocasionaria, portanto, um agenciamento; uma recentralização das autorias e produções dos africanos e seus descendentes na diáspora.

Nesse sentido, independentemente de onde estejam os corpos de seus adeptos, a presença mesmo que “virtual” constitui o terreiro, enquanto comunidade virtual – “construída sobre as afinidades de interesses, de conhecimentos, sobre projetos mútuos, em um processo de cooperação ou de troca, tudo isso independentemente das proximidades geográficas e das filiações institucionais” (Lévy, 1999, p. 133), uma vez que, a Internet possibilitou uma reconfiguração qualitativa dos grupos sociais, articulando uma nova realidade através das tecnologias de comunicação e informação. Conforme ratifica Sodré (2014, p. 87, grifo do autor):

A midiatização é, portanto, uma elaboração conceitual para dar conta de uma nova instância de orientação da realidade capaz de permear as relações sociais por meio da mídia e constituindo – por meio do desenvolvimento acelerado dos processos de convergência midiática – uma forma virtual ou simulativa

de vida, a que já demos nome de *bios midiático* (ou *bios virtual*). Do reconhecimento de uma instância desta natureza procede a ideia de se pesquisar uma “ecologia da mídia” no contexto científico da comunicação.

Seguindo esse raciocínio, a Umbanda pode disseminar com o auxílio das tecnologias de comunicação e informação, a natureza de sua visão de mundo, enfim, comunicando-se através do fenômeno da cibercultura, enquanto:

[...] expressão da aspiração de construção de um laço social, que não seria fundado nem sobre links territoriais, nem sobre relações institucionais, nem sobre as relações de poder, mas sobre a reunião em torno de centros de interesses comuns, sobre o jogo, sobre o compartilhamento do saber, sobre a aprendizagem cooperativa, sobre processos abertos de colaboração. O apetite para as comunidades virtuais encontra um ideal de relação humana desterritorializada, transversal, livre. As comunidades virtuais são os motores, os atores, a vida diversa e surpreendente do universal por contato (Lévy, 1999, p. 135).

Contudo, deve-se considerar as classificações e consequentes hierarquizações presentes no espaço social, que são também reproduzidas no ciberespaço, visto que, a *Web* aparenta uma dissimulada democracia.

Considerados como corpos (e indivíduos biológicos), os seres humanos estão, do mesmo modo que as coisas, situados em um lugar (eles não são dotados da ubiquidade que lhes permitiria estarem em vários lugares ao mesmo tempo) e eles ocupam um espaço. O *lugar* pode ser definido absolutamente como o ponto do *espaço físico* onde um agente ou uma coisa se encontra situado, tem lugar, existe. Quer dizer, seja como *localização*, seja, sob um ponto de vista relacional, como *posição*, como graduação em uma ordem. O *lugar* ocupado pode ser definido como a extensão, a superfície e o volume que um indivíduo ou uma coisa ocupa no espaço físico, suas dimensões, ou melhor, seu entulhamento (como às vezes se diz de um veículo ou de um móvel).

Os agentes sociais que são constituídos como tais em e pela relação com um *espaço social* (ou melhor, com campos) e também as coisas na medida em que elas são apropriadas pelos agentes, portanto constituídas como propriedades, estão situadas num lugar do espaço social que se pode caracterizar por sua posição relativa pela relação com os outros lugares (acima, abaixo, entre, etc.) e pela distância que o separa deles. Como o espaço físico é definido pela exterioridade mútua das partes, o espaço social é definido pela exclusão mútua (ou a distinção) das posições que o constituem, isto é, como estrutura de justaposição de posições sociais.

A estrutura do espaço social se manifesta, assim, nos contextos mais diversos, sob a forma de oposições espaciais, o espaço habitado (ou apropriado) funcionando como uma espécie de simbolização espontânea do espaço social. Não há espaço, em uma sociedade hierarquizada, que não seja hierarquizado e que não exprima as hierarquias e as distâncias sociais, sob uma forma (mais ou menos) deformada e, sobretudo, dissimulada pelo *efeito de naturalização* que a inscrição durável das realidades sociais no mundo natural acarreta: diferenças produzidas pela lógica histórica podem, assim, parecer surgidas da natureza das coisas (basta pensar na ideia de “fronteira natural”) (Bourdieu, 2008, p. 159, grifo do autor).

Por outro lado, mesmo em meio a reprodução de hierarquias sociais, a Umbanda tem a

possibilidade de utilizar da linguagem e outros símbolos da sua cosmovisão para manifestar seus valores religiosos, dogmas e ritos na *Web*.

É na ambivalência do contexto apresentado acima que risco o ponto da Pedagogia das Encruzilhadas, e é nesse mesmo quadro que se destacam inúmeras presenças. Corpos, sons e vozes enredadas integram discursos que cruzaram o oceano, dinamizando as invenções nas travessias, codificando o mundo moderno enquanto encruzilhada. Ouviremos esses discursos, mas cabe a nós nos permitirmos encantar por eles para, então, arriscarmos enfrentar seus enigmas e aí produzirmos as incisões de guerra e o lançamento de um ponto firme, bem atado, que sustente a nossa toada.

Cabe ressaltar que a presença, a força do *ser* está atrelada à sua produção discursiva. A linguagem como ato é a própria manifestação das existências. Como diriam os jongueiros em sua filosofia da linguagem: “palavra não se volta atrás”. Da mesma forma que um sujeito não se banha igualmente duas vezes em um rio, a palavra é caminho percorrido pelo ser, é estado e condição de sua presença no mundo. Porém, mesmo quando não há a palavra, se continua a produzir a comunicação. O discurso, como tratado aqui, engloba as múltiplas formas de enunciação e interação no vasto campo das linguagens. Assim, fala-se no não verbal, fala-se no não dito, registra-se nas mais diferentes formas a intervenção e a presença do ser (Rufino, 2019, p. 54, grifo do autor).

Nesse contexto, faz-se necessário considerar o ciberespaço como estrutura contraditoriamente dominante que se presta, portanto, a promoção das dinâmicas de memórias até então subalternizadas, pois conforme salienta García Gutiérrez (2008, p. 56):

Resgatar a capacidade de narração sequestrada secularmente: eis a questão. E talvez na rede digital, o ser humano tenha pela primeira vez condições de “recuperar” a sua memória. É esse, e não o que nos é vendido pelo neoliberalismo e pelos poderes políticos europeus, o verdadeiro trem da “sociedade da informação” que não devemos perder.

Isto posto, destaca-se que a cibercultura está atrelada ao poder informacional de conglomerados comprometidos com um cyberbusiness (Lévy, 1999), que, por isso, buscam progressivamente por novos meios e tecnologias em uma perpétua substituição de artefatos que implicam em decisões sobre a memória e o esquecimento, que tem validade controlada e determinada pelos mesmos.

[...] Basta lembrar o caso recente do Geocities, um serviço de hospedagem gratuita de sites que foi encerrado pelo Yahoo! [...] E o que aconteceria se o Google resolvesse fazer o mesmo com o YouTube? Ou se o Facebook saísse do ar e apagasse todas as fotos e fatos ali inscritos nos últimos dez anos? [...]. As redes não têm tempo. Nelas prevalece um regime de urgência permanente. A publicação mais recente é, supostamente, mais relevante que a anterior. O que conta é o agora. E esse agora de uma intensidade cada vez maior. [...] O Facebook, a maior das redes atuais, não nos permite acessar nossa memória, apesar de, paradoxalmente, ser o lugar central por onde escoamos boa parte da nossa história pessoal e onde fatos marcantes recentes [...]. E não pense que sua alardeada Busca Social vai resolver o enigma do “onde está aquilo que eu postei”, pois não é essa sua função. [...]. Em síntese, é uma

busca semântica e não factual. Seu mote é o presente e as relações dedutíveis a partir do seu círculo de amizades, e não a consulta retrospectiva de caráter arquivístico.

Não que os modelos de catalogação e recuperação de dados tradicionais sejam melhores ou os únicos possíveis. Eles são engendrados historicamente e respondem a formas de poder e a instâncias políticas, sociais e culturais que definem os critérios de conservação, as formas de institucionalizar os lugares da memória e o que fica ou não para ser contado como história (Beiguelman, 2014, p. 21).

Diante dessas ponderações, Lévy (1999, p. 224) menciona o entrelaçamento de relações que dão dinamismo e estrutura a dualidade na contradição altruísta ou lucrativa do ciberespaço.

[...] "cyberbusiness" deve conhecer uma expansão vertiginosa nos próximos anos, ainda assim não podemos, como muitas vezes faz a crítica, reduzir o advento do novo espaço de comunicação à aceleração da globalização econômica, à acentuação das dominações tradicionais, nem mesmo ao surgimento de formas inéditas de poder e de exploração. Pois o ciberespaço também pode ser colocado a serviço do desenvolvimento individual ou regional, usado para a participação em processos emancipadores e abertos de inteligência coletiva. Além disso, as duas perspectivas não são, necessariamente, mutuamente exclusivas. Podem até mesmo, em um universo cada vez mais interconectado e interdependente, apoiar-se uma na outra.

Sendo assim, faz-se necessário refletir que o ciberespaço, assim como o espaço social, não se organiza na imparcialidade democrática. Há, portanto, na transmutação do terreiro em ciberterreiro uma demonstração de adaptabilidade e resiliência dos coletivos afro-brasileiros, calcados por uma ancestralidade tecnologicamente pioneira, que lhes permitiram utilizar dos mesmos artifícios que a estrutura dominante estabelecida nos regimes de informação no vislumbre de visibilidade em face das transformações digitais continuamente atualizadas.

Nesse mesmo movimento, emerge o conceito de terreiro, a ambivalente condição dos seres em dispersão marca o nó que se ata entre a perda do território e a invenção de outro. Assim, o terreiro aqui inscrito não se limita às dimensões físicas do que se compreende como espaço de culto das ritualísticas religiosas de matrizes africanas, mas sim como todo o "campo inventivo", seja ele material ou não, emergente da criatividade e da necessidade de reinvenção e encantamento do tempo/espaço. Nessa perspectiva, a compreensão da noção de terreiro se pluraliza, excede a compreensão física para abranger os sentidos inscritos pelas atividades poéticas e políticas da vida em sua pluralidade. Para pensarmos a noção de terreiro para além do que está compreendido como espaço físico, precisamos nos orientar pelas perspectivas emergentes das práticas. Assim, lancemos as noções assentes na ciência encantada das macumbas. Essas possibilidades assentes em outras gramáticas compreendem uma série de lógicas de sentir, fazer, pensar, inventar e encantar o mundo que estão presentes no corpus das performances da afro diáspora, sabedorias de frestas muitas vezes não alcançadas pela intransigência do modo de racionalidade dominante (Rufino, 2019, p. 100).

Prosseguindo com a proposição, se entrevê, no dispositivo informacional a possibilidade de dissipação dos efeitos de adscrição racial do dispositivo de racialidade (Carneiro, 2005) que

agem tanto sobre a autoria negra quanto na produção de artefatos materiais e simbólicos da cultura afrocêntrica.

A noção de terreiro como a prática que é inscrita em determinado tempo/espaço nos aponta que as produções diaspóricas refletem as dinâmicas dos contatos e processos interculturais que amalgamam um complexo de sociabilidades trans-africanas. Assim, as noções de trans-localidade e trans-cultura negra apontam para a diáspora, a partir de uma perspectiva cosmopolita. A complexidade das reinvenções, a partir dos inúmeros cruzamentos de experiências, nos indicam que as múltiplas formas de reivindicação das identidades negras dão os tons das negociações, alianças e jogos estabelecidos (Simas; Rufino, 2018, p. 54).

Acredita-se, que as ações informacionais oferecidas pelos canais do *YouTube*, enquanto espécies de “terreiros digitais”, auxiliariam, dada a amplitude do dispositivo, mesmo em pequena escala, a introduzir fluxos informacionais alternativos à realidade dos regimes informacionais vigentes, o que possivelmente, propiciaria uma transformação na valoração e consequente visibilidade dos conhecimentos produzidos sobre a Umbanda.

Os mecanismos de recalque, reinscrição e auto-referência, em parte automatizados nos dispositivos, terão também desdobramentos nas regras e operações meta-informacionais: um dispositivo é uma formação de estratégias de informação que ganha certa densidade, estrutura e duração. Os atores coletivos e as instituições, por sua vez, podem desenvolver estratégias tendentes a preservar ou a modificar os dispositivos que impõem condições estruturais às novas estratégias de informação (González de Gómez, 1999, p. 26).

Dessa maneira, os ciberterreiros ou qualquer indivíduo disposto a disseminar informações sobre a Umbanda, poderia utilizar de estratégias com essa finalidade, promovendo visibilidade e quiçá, credibilidade, frente à reprodução social do racismo transferido para a esfera religiosa afro-brasileira e seus consequentes ataques de intolerância.

Propõe-se nesse sentido, uma reflexão acerca de estratégias transgressoras a serem empregadas em estruturas fundamentadas pela lógica colonial, almejando a credibilização e consequente visibilidade de conhecimentos produzidos sobre a Umbanda, dado que:

A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e os objetos da pesquisa etc.). Como na administração de empresas, toda racionalização “estratégica” procura em primeiro lugar distinguir de um “ambiente”, um “próprio”, isto é, o lugar do poder e do querer próprios. Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro (Certeau, 1998, p. 99).

Já a tática foi descrita por Certeau (1998, p. 100-101), como:

[...] a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então

nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. [...] Este não-lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no voo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário.

Diante dessa explanação, defende-se o uso de estratégias e táticas condizentes com a atualidade digital, pois, conforme menciona Asante (2014, p. 60-61):

O controle da tecnologia das mídias de massas, tanto eletrônicos como impressos, pelas forças reacionárias em todo o mundo deve ser neutralizado por mecanismos de propagação política baseados em nossa história e cultura. Temos de criar, inovar e bombardear os canais de comunicação com imagens positivas que constituirão uma resposta revolucionária à repressão racista.

Acredita-se, contudo, que o uso estratégico e tático das tecnologias de comunicação e informação não solucionam a problemática epistemológica que garanta o reconhecimento de saberes umbandistas, mas viabiliza e reivindica possibilidades de transformação de processos e práticas culturais e/ou religiosas das comunidades afro-brasileiras que foram entrelaçadas a herança colonial e ao engendramento do racismo.

A perspectiva agora não é mais a saída do mato a que fomos lançados para nos revelar como seres em vias de civilidade. Não assumiremos o repertório dos senhores colonizadores para sermos aceitos de forma subordinada em seus mundos; o desafio agora é cruzá-los, “imacumbá-los”, avivar o mundo com o axé (força vital) de nossas presenças.

A saída do mato a partir de um processo civilizatório e sua agenda de dominação é para os seres aprisionados pela raça uma *marafunda* — mentira e sopro de má sorte — que cristaliza o ser na condição vacilante de racializado. A orientação pela encruzilhada expõe as contradições desse mundo cindido, dos seres partidos, da escassez e do desencantamento. As possibilidades nascem dos *cruzos* e da diversidade como poética/política na emergência de novos seres e na luta pelo reencantamento do mundo.

Não sairemos do mato, as mentiras contadas pelas bocas malfeitoras não nos seduzem, somos capoeiras (mato rasteiro), as nossas sabedorias são de fresta, somos corpos que se erguem dos destroços, dos cacos despedaçados e inventam outras possibilidades no movimento inapreensível da ginga. Nessa perspectiva, a invenção de um projeto poético/político/ético que opere no despacho do *carrego colonial* (obra e herança colonial) e na desobsessão de toda sua má sorte será aqui cuidadosamente tecida como uma tática de guerrilha do conhecimento. Essa estratégia de luta tem como principal meta atacar a supremacia das razões brancas e denunciar seus privilégios, fragilidades e apresentar outros caminhos a partir de referenciais subalternos e do *cruzo* desses com os historicamente dominantes (Rufino, 2019, p. 5-6, grifo do autor).

Em vista disso, o epistemicídio, atreve-se dizer, uma correlação entre biopoder e dispositivo de racialidade, seria combatido através do uso estratégico e tático das tecnologias de comunicação e informação, interferindo e impactando nos regimes de informação, enquanto:

[...] conjunto de redes formais e informais nas quais as informações são geradas, organizadas e transferidas de diferentes produtores, através de muitos e diversos meios, canais e organizações a diferentes destinatários ou receptores de informação, sejam estes usuários específicos ou públicos amplos. Em síntese, um regime de informação se caracteriza por sua complexidade e sua não transparência imediata, por nele ocorrerem conflitos, vontades plurais e efeitos não desejados (González de Gómez, 1999, p. 27).

Acredita-se, dessa maneira nos efeitos ocasionados nos regimes de informação, que por sua vez, alcançariam o regime de visibilidade informacional, favorecendo a atualização de um *habitus* informacional (Pimenta, 2017), pois, conforme relata Bourdieu (2008, p. 161), “é na relação entre a distribuição dos agentes e a distribuição dos bens no espaço que se define o valor das diferentes regiões do espaço social reificado”.

Presume-se, portanto, possibilidades de valoração e consequente visibilidade das fontes de informação sobre a Umbanda através das brechas abertas nas relações disputadas na estrutura dos dispositivos. Sendo assim, descreve-se a seguir, uma pequena amostra de produções sobre a Umbanda, emergindo a atuação desses coletivos no ciberespaço.

#### **4.2 As contas extraídas pelo navegador na calunga digital**

No decorrer das investigações que propiciaram a constituição do *corpus*, percebeu-se que a Umbanda possui certa visibilidade nas redes, contudo, como não foi possível determinar esse fenômeno somente com as verificações anteriores, decidiu-se examinar os vídeos postados em canais do *YouTube* extraídos a partir do *YouTube Data Tools*, pois, de acordo com Sodré (2014, p. 89), “[...] mergulhados na onipresença da informação e das redes, na qual cada um é potencialmente capaz de se exprimir, os públicos não se deixam constituir facilmente como objetos de análise [...]”.

Nesse sentido, vislumbra-se a *Web*, como um imenso mar a ser navegado por qualquer um que desejar, embora nem todos tenham as embarcações, os aparatos e a visão, elementos necessários para empreender uma jornada credível, correndo o risco de perder-se nas águas profundas da desinformação.

Esse mar, numa analogia a interpretação das etnias africanas em diáspora, poderia ser traduzido pelo termo *calunga*, segundo Lopes (2011), utilizado no Brasil em várias acepções, entre outras: mar, céu e morte. Rufino (2019, p. 11) esclarece o termo ao descrever:

O grande cemitério que, a princípio, separava mundos foi o elemento propulsor do não esquecimento. Saindo de lá, o que estava cravado para os que foram atravessados era a perspectiva do não retorno. Para os que ficaram do lado de lá restava a memória dos ancestrais que saíram para não retornar. Para aqueles que atravessaram a *calunga* grande ficam as memórias de outro



tempo a serem reivindicadas para substanciar a invenção de uma nova vida. A presença negro-africana nas bandas ocidentais do Atlântico, nas Américas, é marca do devir-negro no mundo, mas é também uma marca inventiva da reconstrução da vida enquanto possibilidade produzida nas frestas, em meio à escassez, e na transgressão de um mundo desencantado.

Os bacongo, descrito por Lopes (2011, p. 63), como a “[...] forma portuguesa para *ba-Kongo*, grupo etnolinguístico banto”, interpretam, segundo Rufino (2020a, p. 142) o termo calunga como a linha que divide o mundo material do imaterial, em uma perspectiva filosófica sustentada pelo ciclo da vida em sua integralidade com tudo o que existe.

Desse lado de cá do Atlântico, a palavra calunga obteve outros sentidos e aparece com frequência nas tradições afro-brasileiras. Em muitas práticas, o termo expressa a ideia de oceano, sendo chamada de calunga grande, enquanto o cemitério é nomeado como calunga pequena. As travessias dos povos vindos do continente africano ampliaram o sentido da palavra, uma vez que essa dispersão populacional marca também a imposição de um estatuto de desumanidade que rege a modernidade, assim como a necessidade de ações que a transgridam como um tempo único.

Considera-se, portanto, o ciberespaço como o imenso mar em que estão assentadas as memórias entrelaçadas de diversas etnias africanas em diáspora, oferecendo nas suas profundezas uma rica herança cultural, a ser desbravado por redes digitais, proporcionando em sua documentalidade, subsídios para reflexões acerca das religiões afro-brasileiras, sejam umbandistas ou outras, na reconstrução de seres conscientes quanto a sua cultura ancestral.

Por mais que o colonialismo tenha nos submetido ao dismantelo cognitivo, à desordem das memórias, à quebra das pertencas e ao trauma, hoje somos herdeiros daqueles que se reconstruíram a partir de seus cacos. A resiliência é a virtude dos que atravessaram o mar a nado por cima de dois barris. Quem atravessa a calunga grande certamente não se desencantará na praia. A vida nas bandas de cá parte da invenção do mundo como terreiro (Simas; Rufino, 2018, p. 13-14).

Sendo assim, ao visualizar o mundo pela cosmovisão religiosa afro-brasileira, concorda-se com a concepção dos referidos autores, ao considerá-lo como um imenso terreiro permeado pela calunga. Desse modo, é possível entrever o ambiente digital, como um espaço para a disseminação de uma cibercultura umbandista, mesmo com todas as suas padronizações e limitações.

A ancestralidade como sabedoria pluriversal ressemantizada por essas populações em diáspora emerge como um dos principais elementos que substanciam a invenção e a defesa da vida. Combater o esquecimento é uma das principais armas contra o desencante do mundo. O não esquecimento é substancial para a invenção de novos seres, livres e combatentes de qualquer espreitamento do poder colonial. É nesse sentido que firmo meu verso: o não esquecimento, a invocação, a incorporação, o alargamento do presente, o confiar da continuidade e do inacabamento passado de mão em mão compartilhado em uma canjira espiralada é o que entendemos enquanto

ancestralidade, que emerge no contexto de nossas histórias como uma política anticolonial. Assim, o que surge como elemento a ser credibilizado não é a emergência de uma noção que suavize as violências praticadas pela empresa colonial, mas sim a emergência de outro horizonte filosófico, orientado pelo princípio da ancestralidade. A dimensão do ancestral está imbricada à imanência do ser, fundamenta tanto uma ontogênese, como também uma ontologia. A natureza elementar dos seres, como as suas potências, converte-se em ações de transgressão dos limites da colonialidade. Os constructos “raça” e “humanidade”, elementos que fundamentam uma alteridade produtora de desigualdades e injustiças, devem ser enfrentados, transgredidos e transmutados perspectivando novos atos de responsabilidade com a vida em toda a sua esfera. Torna-se necessário, dessa forma, invocarmos as sabedorias ancestrais, porque, ao emergirem, ao serem manifestadas como práticas de saber, elas trazem as presenças daqueles que compõem junto conosco os giros dessa canjira espiralada que é a vida. A invocação da ancestralidade como um princípio da presença, saber e comunicações é, logo, uma prática em encruzilhadas. Afinal, a própria noção de encruzilhada é um saber praticado ancestralmente que aqui é lançado como disponibilidade para novos horizontes que reivindicam a sofisticação de um mundo plural, pujante e vigoroso, contrário e combativo ao desencanto do mundo (Rufino, 2019, p. 11-12).

Posto isto, julgou-se pertinente, a extração através do *YouTube Data Tools*, de dez vídeos no módulo *Video List*, pelo descritor Umbanda publicados no ano de 2024 que obtiveram o maior número de visualizações para estruturar a amostra, conforme descrito no quadro abaixo.

Quadro 21 – *YouTube Data Tools* - Vídeos extraídos para análise

| Lista de Vídeos - Publicados em 2024 - Maior Número de Visualizações |                                                                                                                                 |                                                                                                     |                                |                                      |                        |                |                           |
|----------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------|--------------------------------------|------------------------|----------------|---------------------------|
| Título do Canal                                                      | Identificação do Vídeo                                                                                                          | Título do Vídeo                                                                                     | Etiqueta de Categoria do Vídeo | Tópicos do Canal                     | Visualizações do Vídeo | Likes do Vídeo | Comentários sobre o Vídeo |
| Umband' Boa                                                          | <a href="https://www.youtube.com/watch?v=oRrqMSw6zqc">https://www.youtube.com/watch?v=oRrqMSw6zqc</a>                           | Médium de CANDOMBLÉ x Médium de UMBANDA                                                             | Educação                       | Religião, Sociedade                  | 6265                   | 1497           | 58                        |
| Povo do axe                                                          | <a href="https://www.youtube.com/shorts/tFOOmBVg0ZE">https://www.youtube.com/shorts/tFOOmBVg0ZE</a>                             | Sera que você conhece ossignificados?#umbanda #candomblé #sonhos #axe #espiritualidade #espiritismo | Entretenimento                 | Estilo de vida (sociologia) Religião | 6411                   | 358            | 9                         |
| O Livro dos Espíritos 618                                            | <a href="https://www.youtube.com/results?search_query=g5EIVvkQwOQ">https://www.youtube.com/results?search_query=g5EIVvkQwOQ</a> | #espiritismo #espiritualidade #allankardec #umbanda                                                 | Educação                       | Estilo de vida (sociologia) Religião | 9638                   | 921            | 12                        |
| Sandro Luiz                                                          | <a href="https://www.youtube.com/watch?v=rDngw2m37qM">https://www.youtube.com/watch?v=rDngw2m37qM</a>                           | DEU MEIA NOITE - Sandro Luiz Umbanda (Ao Vivo no TEMPLO BAR DE FÉ - SP)                             | Música                         | Música, Música da América Latina     | 20198                  | 2289           | 114                       |

|                                 |                                                                                                                                                                                                                                      |                                                                                                        |                     |                                      |        |       |      |
|---------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------|--------------------------------------|--------|-------|------|
| Reginaldo Lustosa               | <a href="https://www.youtube.com/results?search_query=d7XZ_qJfw4s">https://www.youtube.com/results?search_query=d7XZ_qJfw4s</a>                                                                                                      | incorporação e cachorro latino #exus #umbanda                                                          | Como fazer e Estilo | Estilo de vida (sociologia),Pet      | 29902  | 1903  | 92   |
| Gustavo suco                    | <a href="https://www.tiktok.com/@gustavo.drm/video/7365159764373916933">b8Yh1RKiFnA</a><br><a href="https://www.tiktok.com/@gustavo.drm/video/7365159764373916933">https://www.tiktok.com/@gustavo.drm/video/7365159764373916933</a> | Qual religião você não seria? #catolico #umbanda #universal #religião                                  | Pessoas e Blogs     | Estilo de vida (sociologia) Religião | 31547  | 1126  | 131  |
| Povo do axe                     | <a href="https://www.youtube.com/s/shorts/XjOFarCQcxc">https://www.youtube.com/s/shorts/XjOFarCQcxc</a>                                                                                                                              | Características de Zé pilintra ❤️❤️ #zepilintra #malandro #malandragem #umbanda #candomble #axe #short | Entretenimento      | Estilo de vida (sociologia)          | 36840  | 3970  | 88   |
| Raul Ferreira Netto Sem Limites | <a href="https://www.youtube.com/results?search_query=cg4HYQtzHaw">https://www.youtube.com/results?search_query=cg4HYQtzHaw</a>                                                                                                      | O QUE É EXU? A VERDADE EXPLICADA PELA UMBANDA                                                          | Entretenimento      | Estilo de vida (sociologia)          | 59738  | 5370  | 372  |
| Caminhe na Luz                  | <a href="https://www.youtube.com/watch?v=DHra15bSGvY">https://www.youtube.com/watch?v=DHra15bSGvY</a>                                                                                                                                | Maira Rocha falando sobre a Umbanda (Completo) #mairarocha                                             | Pessoas e Blogs     | Estilo de vida (sociologia) Religião | 114078 | 10562 | 1449 |
| Caio Modesto                    | <a href="https://www.youtube.com/results?search_query=yntxV7UtXGo">https://www.youtube.com/results?search_query=yntxV7UtXGo</a>                                                                                                      | NÃO CANTE a MÚSICA: MENINO de VÓ vai DEIXAR VOVÓ! #shorts #pregação #fé #deus #fé #umbanda             | Entretenimento      | Música                               | 291533 | 11164 | 1295 |

Fonte: YouTube Data Tools (2024).

A primeira coluna apresenta o título do canal e a seguir o *link* de acesso ao vídeo. A terceira coluna contém o título do vídeo e respectivamente as etiquetas de categoria do vídeo, ressaltando que esse campo identifica uma categoria que foi ou pode estar associada aos vídeos enviados para o *YouTube*. Já os tópicos do canal descrevem o tipo de conteúdo do mesmo. Entretanto, não se esclareceu nas pesquisas efetuadas, se estes campos são gerados automaticamente pelo *YouTube* ou se o proprietário do canal os preenche.

Deste modo, seguem as análises efetuadas em cada um dos respectivos vídeos selecionados.

### 4.3 A visibilidade da cosmovisão umbandista no YouTube

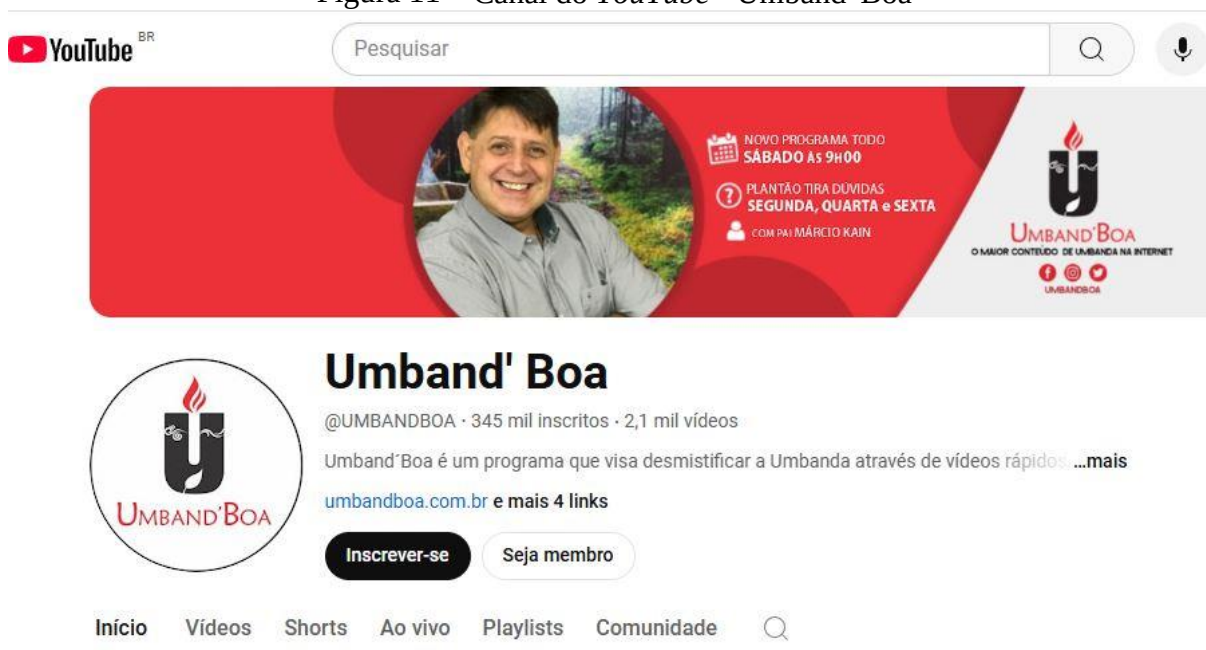
Nesta seção descreveu-se e analisou-se os dados coletados através do *YouTube Data Tools*, na tentativa de apontar direções que esclareçam a visibilidade da Umbanda no ambiente digital, mais especificamente, no *YouTube*.

Para as análises foram elaboradas categorias, dispostas na seção de procedimentos metodológicos, a fim de estruturar e facilitar o tratamento dos dados, buscando um diálogo com o referencial teórico e os demais dados levantados no decorrer da pesquisa.

Conforme explicado anteriormente, os vídeos selecionados foram publicados entre janeiro e maio de 2024, dentre os que obtiveram o maior número de visualizações na extração efetuada pelo *YouTube Data Tools*.

O primeiro vídeo, com o título “Médium de CANDOMBLÉ x Médium de UMBANDA” foi postado em 3 de maio de 2024 e pertence ao canal “Umband' Boa”.

Figura 11 – Canal do YouTube - Umband' Boa



Fonte: YouTube (2024).

Este canal possui as seguintes especificações:

Quadro 22 – Especificações do Canal do *YouTube* - Umband' Boa

| Canal do YouTube - Umband' Boa |                                                                                     |
|--------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| Endereço do canal              | <a href="https://www.youtube.com/@UMBANDBOA">https://www.youtube.com/@UMBANDBOA</a> |
| Número de inscritos            | 330 mil inscritos                                                                   |
| Número de vídeos               | 1.970 vídeos                                                                        |
| Número de visualizações        | 32.775.205 visualizações                                                            |
| Inscrição no YouTube           | Inscreveu-se em 15 de agosto de 2013                                                |

Fonte: YouTube (2024).

Verificou-se que o canal possui uma breve descrição sobre seus objetivos: “Umband’Boa é um programa que visa desmistificar a Umbanda através de vídeos rápidos, com linguagem objetiva e de boa”. Os tópicos do canal são religião e sociedade, já o vídeo em questão foi classificado pelo tópico de categoria educação. O papel de parede conta com o logotipo do canal e a imagem do possível proprietário do canal, denominado pai Márcio Kain, além de informações sucintas sobre a programação do canal.

Abaixo pode-se apreciar a imagem do referido vídeo.

Figura 12 – Vídeo do Canal do *YouTube* - Umband' Boa



Fonte: YouTube (2024).

Seguem, portanto, as ponderações efetuadas sobre o vídeo, em cada uma das categorias relacionadas no quadro abaixo.

Quadro 23 – Vídeo 1 - Análise textual de vídeo extraído do *YouTube Data Tools*

| <b>ANÁLISE TEXTUAL DE VÍDEOS - YOUTUBE</b> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|--------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>IDENTIFICAÇÃO DO VÍDEO</b>              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| <b>Título do vídeo</b>                     | Médium de CANDOMBLÉ x Médium de UMBANDA.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| <b>Título alternativo do vídeo</b>         | Indisponível.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| <b>Emissor</b>                             | Pai Márcio Kain e outra dirigente do seu terreiro.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| <b>Encargo do emissor</b>                  | Proprietário do canal.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| <b>Localização espacial</b>                | Espécie de estúdio de programa de podcast.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| <b>CATEGORIAS ANALÍTICAS</b>               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| <b>Centralidade cultural</b>               | Os emissores se colocaram em uma posição central em relação à Umbanda e ao Candomblé, ao passo que destacaram o protagonismo dessa religiosidade.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| <b>Autoridade agenciadora</b>              | Acredita-se que os emissores evidenciaram as informações prestadas com base na cosmovisão umbandista, demonstrando um compromisso com os preceitos e dogmas tanto da Umbanda, quanto do Candomblé.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| <b>Interpretação ancestral</b>             | Verificou-se uma preocupação em esclarecer elementos diferenciadores entre a Umbanda e Candomblé ao responder os questionamentos dos seguidores. A busca por conselhos para incentivar uma ex-adepta de Umbanda a conhecer outros terreiros e retornar para a religião, resultou em uma advertência sobre o cuidado em aconselhar as pessoas no que condiz ao gerenciamento de problemas relacionados à prática religiosa. Percebeu-se que os emissores procuraram informá-los com base em interpretações pautadas nos elementos religiosos afro-brasileiros, tanto pelo viés umbandista quanto candomblecista, baseados em proposições empáticas no intento de certa imparcialidade. |
| <b>Linguagem identitária</b>               | A linguagem visual é neutra, sem elementos que poluiriam o estúdio, transparecendo um local agradável e leve, como a proposta do programa. Os emissores utilizaram de linguagem objetiva e descontraída nas respostas e aconselhamentos. Contudo empregaram também linguagens e termos próprios das religiões afro-brasileiras, demonstrando respeito e compreensão sobre as diferentes culturas afro-religiosas.                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| <b>Práxis epistêmica afrocentrada</b>      | O vídeo proporcionou reflexão sobre as dinâmicas que envolvem a vida dos adeptos da Umbanda, como também do Candomblé, ao elucidar                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |

|                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
|----------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                        | questões que atingem, inclusive, aspectos relacionados ao desenvolvimento mediúnico, mudança de terreiro, entre outros.                                                                                                                                                                                                          |
| <b>Finalidade afrocentrada</b>         | Percebeu-se uma intenção educativa dos emissores em disseminar informações sobre a Umbanda. Atendendo a dúvidas de pessoas que buscam esclarecimentos sobre ritos, dogmas, comportamentos entre outros questionamentos relacionados a essa religião.                                                                             |
| <b>Afro-politização ético-estética</b> | Os emissores, através da busca por respostas dos seus seguidores, demonstraram conhecimentos sobre as religiões afro-brasileiras, em especial, a Umbanda, promovendo a cosmovisão dessa religião. Há nesse sentido, um compromisso político corroborando simultaneamente na promoção de princípios éticos/estéticos umbandistas. |

Fonte: adaptado de Asante (2009, p. 96-100) e Rufino (2019, p. 16).

O vídeo extraído do canal Umband' Boa permitiu observar, através dos questionamentos de seus seguidores, uma rápida síntese sobre as diferenças entre o Candomblé e a Umbanda, que possuem semelhanças e disparidades. Os emissores tentaram explicar de forma simplificada as particularidades de cada uma, ao passo que emitiram interpretações ausentes de valoração sobre as respectivas religiões. Contudo:

Constatamos que há nas inúmeras práticas culturais recriadas na diáspora, particularidades que evidenciam a predominância de determinados elementos culturais em diferentes manifestações. Um exemplo a ser citado são as comunidades de candomblé que redefinem seus pertencimentos de acordo com as predominâncias dos elementos simbólicos que operam em seus cultos. As chamadas nações de candomblé evidenciam a presença dos traços predominantes, como também o desenho da recriação da cultura e das reivindicações identitárias na diáspora.

Porém, independente de como os praticantes - em seus determinados contextos - compreendem-se e reivindicam-se, as formas de identificação na diáspora apontam para uma dinâmica contaminada. Por mais que exista uma nomenclatura que os contingenciem sob determinada perspectiva cultural, a mesma é sempre reivindicada nos limites dos cruzamentos com tantos outros referenciais. Nos terreiros daqui – toda e qualquer sorte de terreiro - as contaminações se evidenciam na medida em que, vira e mexe, um santo da banda de lá resolve baixar na de cá e aí o fuzuê está armado! Nos ritmos, nas palavras, nos gestos, nas comidas, nos preceitos, na estética das roupas, nas danças e organizações de festas. Sejam nas histórias, nas intrigas, nas fofocas, nos bens passados de mão em mão, nas alianças, nas crenças, nos encantamentos ou nas confluências de pessoas que entram e saem dos barracões, cruzam as esquinas, giram na roda, desfilam na avenida, firmam o chão... há sempre algo a ser cruzado (Simas; Rufino, 2018, p. 54-55).

Silva (2005) descreve que as religiões afro-brasileiras se desenvolveram em meio a táticas e estratégias num país escravagista hierarquizado socialmente. A escravidão dispersou

famílias e etnias com cultos e ritos diferenciados. Somando-se à perseguição religiosa, a estrutura religiosa familiar dedicada ao culto de um único ou poucos orixás, não pôde ser perpetuada.

Nesse sentido, os terreiros de candomblé, quando estruturados, foram compelidos a agruparem o culto de vários deuses, ao passo que tentaram representar seus clãs familiares na disposição física dos terreiros, utilizados com a dupla função de moradia e culto, disponibilizando quartos individuais para cada orixá cultuado, representando as divisões familiares.

Já os ritos, distinguidos por nação, numa analogia aos modelos de culto intrínsecos a identidade étnica, foram influenciados principalmente pelos bantos no período colonial e sudaneses no século XIX. Por isso, os povos de língua iorubá ofereceram predominantemente a organização de culto no Candomblé, resultando em duas vertentes preponderantes, os ritos jeje-nagô e angola.

Na constituição do panteão das religiões afro-brasileiras, o sincretismo desempenhou um papel fundamental. Historicamente, a associação entre os deuses das várias etnias dos negros já ocorria antes de eles serem trazidos para o Brasil. Entre os vários fatores que contribuíram para essa associação estão as semelhanças existentes entre o conceito de orixá dos iorubás, de vodum dos jejes e de inquice dos bantos (Silva, 2005, p. 69).

Por outro lado, Ortiz (1999) esclarece uma tentativa de despersonalização do universo religioso afro-brasileiro pela Umbanda, eliminando elementos e metamorfoseando aspectos do Candomblé, objetivando uma racionalização religiosa. Argumento ratificado por Prandi (1990) ao descrever no culto umbandista, a integração do kardecismo enquanto religião escriturística disseminadora de conteúdos doutrinários e o Candomblé oferecendo-se como religião ritualística. Contudo, Birman (1985, p. 27) acrescenta que “não há limites na capacidade do umbandista de combinar, modificar, absorver, práticas religiosas existentes dentro e fora desse campo fluido denominado ‘afro-brasileiro’”.

Em relação ao exposto no vídeo do canal, sobre o aconselhamento ao incentivo de retorno de uma adepta à religião, verificou-se que os emissores tiveram cuidado ao abordar esse assunto, incentivando seus seguidores a serem cautelosos ao tentarem persuadir outros para a religião, dado que, trata-se de um assunto delicado, ao abranger aspectos íntimos envolvendo autoconhecimento, referência ancestral, entre outras particularidades.

A Afrocentricidade, apesar de não se comportar como um modelo de características religiosas, possibilita compreender o comportamento exposto pelos emissores, uma vez que:

A lógica da Afrocentricidade é imutável, não contraditória e unificadora. Ela é imutável porque é baseada na sua própria realidade; você conhece a si



próprio primeiro. Se usa uma lógica fora de si mesmo, você sabe que é artificial e alheia. Somente a lógica e as relações simbólicas derivada de seu centro podem criar o poder necessário para reconstrução. Ela não é contraditória porque permite estabelecer ligações entre os símbolos criados a partir de seu centro com os símbolos criados por outros povos a fim de avançar o nosso imperativo coletivo consciente. Nosso imperativo é baseado na realidade sempre presente de nós mesmos. Agir na base da Afrocentricidade significa consolidar seus próprios poderes espirituais e juntar-se ao universo simbólico de nossas determinações coletivas (Asante, 2014, p. 140-141).

O vídeo 2, intitulado “Será que você conhece os significados?”, foi publicado em 27 de abril de 2024 pelo canal “Povodoaxe”.

Figura 13 – Canal do *YouTube* - Povodoaxe



Fonte: YouTube (2024).

Este canal possui os respectivos dados:

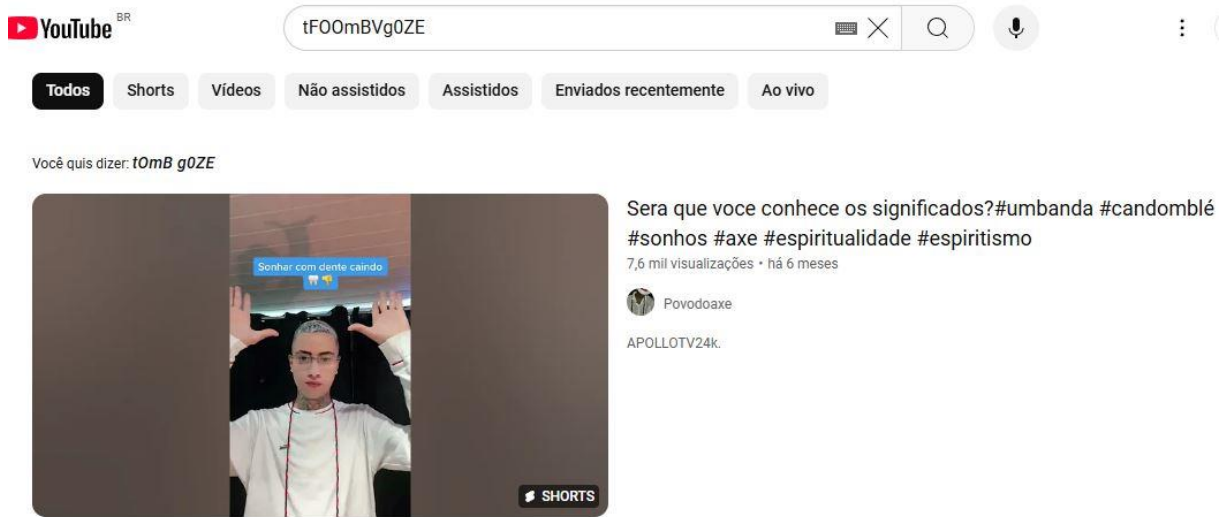
| Canal do YouTube - Povodoaxe |                                                                                     |
|------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| Endereço do canal            | <a href="https://www.youtube.com/@Povodoaxe">https://www.youtube.com/@Povodoaxe</a> |
| Número de inscritos          | 29 mil inscritos                                                                    |
| Número de vídeos             | 333 vídeos                                                                          |
| Número de visualizações      | 3.717.180 visualizações                                                             |
| Inscrição no YouTube         | Inscreveu-se em 7 de novembro de 2022                                               |

Fonte: YouTube (2024).

Verificou-se que o canal não possui uma descrição sobre seus objetivos. Os tópicos do canal são “estilo de vida, sociologia, religião”, ao passo que, o vídeo em questão foi classificado pelo tópico de categoria “entretenimento”. Contudo, percebeu-se pelo plano de fundo, integrando a imagem de Zé Pilintra e de uma mulher maquiada como nas festas mexicanas do “dia dos mortos”, o que sugeriria tratar-se de um canal que integra religiões afro-brasileiras e elementos de outras tradições culturais.

Ao observar as publicações, constatou-se que o espaço é prioritariamente direcionado às religiões afro-brasileiras, visto que, aborda questões abrangendo tanto a Umbanda quanto o Candomblé. Expõe-se abaixo, a imagem do vídeo analisado.

Figura 14 – Vídeo do Canal do YouTube - Povodoaxe (sonhos)



Fonte: YouTube (2024).

Seguem, portanto, as análises efetuadas sobre o vídeo, em cada uma das categorias listadas abaixo.

Quadro 25 – Vídeo 2 - Análise textual de vídeo extraído do YouTube Data Tools

| ANÁLISE TEXTUAL DE VÍDEOS - YOUTUBE |                                                                                                       |
|-------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| IDENTIFICAÇÃO DO VÍDEO              |                                                                                                       |
| Título do vídeo                     | Sera que você conhece os significados?#umbanda #candomblé #sonhos #axe #espiritualidade #espiritismo. |
| Título alternativo do vídeo         | Avisos da espiritualidade.                                                                            |
| Emissor                             | Não há emissor definido.                                                                              |
| Encargo do emissor                  | Informação indisponível.                                                                              |

|                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|----------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Localização espacial</b>            | Local protegido por cortinas escuras. Acredita-se que seja um terreiro, e as cortinas estejam protegendo o congá e/ou o “altar”.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| <b>CATEGORIAS ANALÍTICAS</b>           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| <b>Centralidade cultural</b>           | O vídeo explorou uma particularidade das religiões afro-brasileiras, focalizando o significado dos sonhos, dando centralidade a ótica dessas religiosidades sobre esse aspecto em específico.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| <b>Autoridade agenciadora</b>          | Percebeu-se um compromisso do emissor em apresentar aspectos ligados a visão das religiões de matriz africana sobre o significado dos sonhos, possibilitando compreender, mesmo que resumidamente, como a cosmovisão afro-brasileira aborda o assunto.                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| <b>Interpretação ancestral</b>         | Não há necessariamente, uma defesa explícita dos elementos afro-religiosos, mas de uma “espiritualidade”, que se deduz também umbandista, dado o título do vídeo. Embora, o tema não tenha sido abordado em profundidade, há um consenso na Umbanda de que guias espirituais utilizam dos sonhos para se comunicarem com os indivíduos, enviar mensagens ou alertas sobre questões do cotidiano, seja na área material ou até mesmo espiritual. Por isso, percebe-se a preocupação em transmitir algum tipo de conhecimento sobre o referido assunto. |
| <b>Linguagem identitária</b>           | O vídeo utiliza linguagem objetiva com respectiva legenda. Embora o emissor não tenha feito uso de termos específicos das religiões afro-brasileiras, observou-se na figura do emissor, suas vestimentas e gestos, certo comprometimento para com essas religiões.                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| <b>Práxis epistêmica afrocentrada</b>  | Deduziu-se, que o vídeo viabiliza certa aproximação com as religiões de matriz africana, embora o assunto tenha sido abordado de forma reduzida, ocorreu uma preocupação em emergir reflexões e comportamentos sobre a visão de mundo compartilhada pelo coletivo.                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| <b>Finalidade afrocentrada</b>         | Percebeu-se que há, mesmo que discretamente, uma intenção educativa do emissor em transmitir conhecimentos perpetuados pelas tradições religiosas afro-brasileiras.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| <b>Afro-politização ético-estética</b> | Não há no vídeo indício significativo de uma postura política associada à ética e/ou estética. Contudo, observou-se um esforço em disseminar um conhecimento baseado na ancestralidade africana, conferindo um caráter de luta por visibilidade.                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |

Fonte: adaptado de Asante (2009, p. 96-100) e Rufino (2019, p. 16).

O vídeo em questão explorou de modo sintético e descontraído sobre a temática dos

sonhos. Nas religiões de matriz africana há uma perspectiva dos sonhos enquanto uma forma de comunicação entre orixás e as pessoas. No entanto, é necessária consciência e autoconhecimento para entender sua mensagem, pois, conforme alerta Asante (2014, p. 78), uma religiosidade consciente só pode ser obtida quando inerente a história e ancestralidade do indivíduo, posto que, “[...] todas as verdades residem em nossas próprias experiências se simplesmente soubermos olhar para elas”.

É essencial compreender que para essas cosmovisões o ser integra um mundo em que convivem livremente as noções de abstração e concretude num entrelaçamento entre tempo e espaço, interligando vivos e mortos, ocorrendo uma total integralidade cósmica.

Segundo Kimbwandende Kia Busenki Fu-Kiau (2024, p. 148-149):

O sonho pode ser um reflexo de atividades diurnas, uma repetição de atividades passadas ou uma projeção das próprias atividades e imaginação no futuro. Mas, ainda, mais importante, ele pode ser um aviso sobre um acontecimento futuro ou iminente: boas ou más notícias. Um /a intérprete de sonhos [m’bângudi-a-ndozi] é uma pessoa cuja sensibilidade e consciência em relação às ondas, aos símbolos e seus significados são muito elevadas. Há muito a se aprender, por meio do estado onírico [ndozi], sobre as pessoas e sua saúde, sobre as sociedades e suas organizações, sobre ciência, sobre o passado, o presente e o futuro da humanidade e do mundo. Contudo, apenas poucas pessoas podem compreender. A pessoa estudiosa, tal qual a pessoa comum, muitas vezes não é capaz de ver o que é verdadeiro ou falso num sonho, a mensagem-aderente-ondulada [n’samu-wa-lunama-wanikunwa]. O conceito bantu/kongo de sonho [ndozi] é a plicação direta da teoria que ele defende sobre radiação. Essa teoria é muito popular nas expressões africanas cotidianas, todavia, ignorada por intelectuais africanos/as tanto quanto por amantes da sabedoria africana. De acordo com essa teoria [lôngi diâdi], são as ondas/radiações que abalam /ondulam sociedades, nações e comunidades [i minika/minienie minikunânga bimvuka, zinsi ye makânda]. Trocando em miúdos, as ondas/radiações [minika/minienie] são frequentemente a causa de acidentes, doenças, cansaço, tensões, mudanças etc. (ver Kindoki)<sup>20</sup>. Radiações de um corpo estranho num dado meio, assim como palavras, podem exercer um impacto catastrófico no ambiente.

Nesse sentido, a interpretação dos sonhos não segue um padrão, pois cada ser carrega um destino. A fim de desvendar as mensagens recebidas por sonhos, muitos procuram jogos de búzios. Esse sistema divinatório oracular dos iorubás, comandado por Orunmilá, o orixá do destino, é amplamente utilizado nas religiões da diáspora africana, predominante, contudo, no Candomblé, conforme descreve Lopes (2011, p. 238, grifo do autor):

Na teogonia iorubana, grande divindade, considerada, juntamente com Odudua e Obatalá, um dos orixás da Criação. Entretanto, alguns relatos

<sup>20</sup> De acordo com MacGaffey (2023, p. 185), “No Congo ocorre uma importante distinção entre pessoas comuns, de qualquer idade, e aquelas que exercem poderes ocultos (kindoki), incluindo os mortos e os poderosos anciãos vivos. Em muitas ocasiões esses anciãos, especialmente aqueles iniciados como chefes, já não eram mais tratados como seres humanos comuns, mas como objetos de culto, contendo alguma alma extraordinária que seria estrangida a produzir efeitos extraordinários, bons e maus”.

querem fazer crer que seu culto, supostamente originário do Egito, teria sido introduzido entre os iorubás após aqueles dedicados aos outros orixás. O nome designa, também, o oráculo pelo qual fala Orumilá\*, seu principal representante na Terra; e, ainda, o conjunto de escrituras em que se baseia o complexo sistema de adivinhação por meio dos *ikines* e do opelê\*. **O oráculo:** A consulta ao oráculo Ifá é feita principalmente por meio da manipulação de dezesseis caroços de dendê, os *ikines*. O babalaô\* segura todos na mão esquerda e tenta pegá-los com a direita. Sobrando um caroço na esquerda, será feita uma marca dupla no ierossum, o pó de madeira que recobre o opanifá. Sobrando dois, uma única marca será feita, abaixo da anterior. Com quatro marcações, o babalaô completará uma coluna e passará para a outra, que também se completará com quatro marcações. O desenho resultante representará o signo ou odu pelo qual Orumilá se comunica com o consulente. Outra forma de consulta, mais simples, é a que utiliza o opelê\*. Seguro no meio e lançado sobre a esteira, a posição em que caírem seus oito componentes (a concavidade para cima corresponde a uma única marca; para baixo, a duas) também representará o odu revelado na ocasião.

Seguindo o raciocínio, Simas (2020, p. 61-62, grifo do autor) explica o processo do jogo de búzios<sup>21</sup> e suas possíveis implicações:

Os homens e mulheres têm a possibilidade de conhecer e alterar o seu destino. O conhecimento é revelado pelo oráculo de Ifá, sistema adivinhatório regido por Orunmilá, que por determinação de Olodumare é a testemunha do destino de todos nós. A partir do conhecimento do destino, a alteração das coisas maléficas pode ser conseguida com a realização de **ebós** e oferendas. A realização do ebó evoca energias dotadas de axé suficientes para transformar o ona buruku (mau caminho) em ona rere (bom caminho).

Nesse sistema, Exu é um personagem fundamental. Uma de suas atribuições é a de ser o fiscal de Olorum. É ele, portanto, que fica de olho no babalaô, sacerdote que consulta o oráculo, para que este não minta ao consulente. Mentiu, Exu passa a régua. Exu é também o Elebó, Senhor das oferendas. É sua função verificar se as oferendas estão sendo feitas conforme a determinação de Ifá e cabe a ele levá-las para que sejam aceitas. Caso o ebó seja bem-sucedido, Exu cumpre a determinação de trocar os maus caminhos pelos positivos. Se as oferendas não forem feitas conforme o estabelecido, Exu é aquele que apronta poucas e boas para os responsáveis. Haja carro alegórico quebrando no meio do desfile.

Vale mencionar, e este é um aspecto fundamental, que o ebó não se destina simplesmente a resolver problemas. Há perrengues que são inevitáveis, e estão no **odu** que rege o nascimento de cada um. A função do ebó é dotar a pessoa

<sup>21</sup> Segundo Lopes (2011, p. 348), Odu é a “denominação de cada um dos elementos que constituem o sistema oracular de Ifá\*, representados por sinais gráficos característicos; resultado de uma jogada feita no processo da adivinhação, por meio dos *iki ni Ifá* (*ikines*, ‘coquinhos de dendê’) ou do opelê\*, e que encerra uma resposta ou indicação dada pelo oráculo Ifá\*. Esse processo conta com um corpo de dezesseis elementos principais (‘mêjis’) e 256 secundários, além de outros, sendo que cada pessoa tem seu destino ligado a um deles. Entretanto, o odu que se manifesta durante uma consulta ao oráculo não é necessariamente o da trajetória pessoal do indivíduo, e sim o da circunstância por ele atravessada naquele momento. Os nomes dos odus principais – Ejiogbe, Oyekun, Iwori, Odi, Irosun, Oworin, Obara, Okanran, Ogundá, Osa, Ika, Oturupon, Otura, Irete, Oxê e Ofun – identificam, segundo a tradição, os primeiros discípulos iniciados por Orumilá\* na arte da adivinhação. O jogo de búzios, no qual quem responde é Exu, e não Ifá, corresponde a uma simplificação da consulta ao oráculo de Ifá. Outro processo simplificado de adivinhação usado na tradição iorubana é aquele feito por meio do obi\* partido (em Cuba, quatro pedaços da casca de um coco-da-baía), no qual quem responde é o próprio orixá a quem se dirige a pergunta”. Já o Ebó, corresponde a uma “oferenda ritual, especialmente a Exu ou aos eguns. Do iorubá *ebo*, ‘sacrifício’” (Lopes, *op. cit.*, p. 176).

do axé para que os problemas possam ser enfrentados com maior vigor. O portador do axé é Exu. É por isso que Exu costuma ser representado pitando cachimbo e tocando flauta. Ele pita como quem absorve e ingere as oferendas, e toca a flauta como quem restitui o axé.

O terceiro vídeo, intitulado alternativamente de “Função do defumador”, foi postado em 6 de maio de 2024 pelo canal “O Livro dos Espíritos 618”.

Figura 15 – Canal do YouTube - O Livro dos Espíritos 618



Fonte: YouTube (2024).

Este canal, possui as seguintes propriedades:

Quadro 26 – Especificações do Canal do YouTube - O Livro dos Espíritos 618

| Canal do YouTube - O Livro dos Espíritos 618 |                                                                                                             |
|----------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Endereço do canal                            | <a href="https://www.youtube.com/@olivrodosespiritos618">https://www.youtube.com/@olivrodosespiritos618</a> |
| Número de inscritos                          | 34,4 mil inscritos                                                                                          |
| Número de vídeos                             | 80 vídeos                                                                                                   |
| Número de visualizações                      | 3.364.194 visualizações                                                                                     |
| Inscrição no YouTube                         | Inscreveu-se em 8 de novembro de 2023                                                                       |

Fonte: YouTube (2024).

Verificou-se que o canal possui uma descrição resumida dos seus objetivos, a saber: “Melhores Perguntas Feitas aos Espíritos. Ensinaamentos da Doutrina Espirita”. Os tópicos do canal são “estilo de vida, sociologia, religião”, contudo, o vídeo em questão foi classificado pelo tópico de categoria “educação”.

O papel de parede da página integra a imagem de Allan Kardec com o título “Ensinos da Doutrina Espírita 1857” – data do possível desenvolvimento do Espiritismo pelo próprio, além de um ramo de videira, associado à representação dessa religião. Ao verificar as publicações, constatou-se que o canal é destinado ao Espiritismo. Apresenta-se a seguir, a imagem do vídeo em questão.

Figura 16 – Vídeo do Canal do YouTube - O Livro dos Espíritos 618



Fonte: YouTube (2024).

Seguem abaixo, as análises realizadas sobre o vídeo, em cada uma das categorias dispostas no quadro.

Quadro 27 – Vídeo 3 - Análise textual de vídeo extraído do YouTube Data Tools

| ANÁLISE TEXTUAL DE VÍDEOS - YOUTUBE |                                                                                                                                                                                                                                 |
|-------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| IDENTIFICAÇÃO DO VÍDEO              |                                                                                                                                                                                                                                 |
| Título do vídeo                     | #espiritismo #espiritualidade #allankardec #umbanda.                                                                                                                                                                            |
| Título alternativo do vídeo         | Função do defumador.                                                                                                                                                                                                            |
| Emissor                             | Wagner Borges.                                                                                                                                                                                                                  |
| Encargo do emissor                  | Médium, escritor e estudioso espiritualista.                                                                                                                                                                                    |
| Localização espacial                | Aparência de um estúdio de programa de rádio/podcast.                                                                                                                                                                           |
| CATEGORIAS ANALÍTICAS               |                                                                                                                                                                                                                                 |
| Centralidade cultural               | Emissor se coloca como autoridade no assunto em relação ao kardecismo, mesmo mencionando o conhecimento sobre o assunto pela Umbanda. Portanto, a Umbanda recebeu do emissor, um posicionamento marginal em relação ao assunto. |

|                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|----------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Autoridade agenciadora</b>          | Enfatiza a religião espírita, porém, cita rapidamente a Umbanda enquanto conhecedora também do uso desse recurso litúrgico. No entanto, não há um enfoque da Umbanda sobre o assunto.                                                                               |
| <b>Interpretação ancestral</b>         | Aborda de forma enfática e didática sobre a função do defumador na religião espírita kardecista, apenas mencionando o uso pela Umbanda, portanto, não há compromisso por parte do emissor em demonstrar o conhecimento e o uso desse artefato por parte da Umbanda. |
| <b>Linguagem identitária</b>           | Utiliza linguagem e respectiva legenda com termos espíritas kardecistas, demonstrando seu comprometimento para com essa religião.                                                                                                                                   |
| <b>Práxis epistêmica afrocentrada</b>  | O emissor explicita atividades relacionadas às experiências espíritas e/ou kardecistas, não ocorrendo, portanto, esse tipo de prática.                                                                                                                              |
| <b>Finalidade afrocentrada</b>         | O vídeo tem finalidade educativa, de esclarecer sobre o uso do defumador, seus benefícios e desvantagens pelo viés do espiritismo.                                                                                                                                  |
| <b>Afro-politização ético-estética</b> | Não há no vídeo nenhum indício de reflexão política associada à ética e/ou estética umbandista.                                                                                                                                                                     |

Fonte: adaptado de Asante (2009, p. 96-100) e Rufino (2019, p. 16).

O vídeo 3 que teve por emissor Wagner Borges, médium espírita, possibilitou uma reflexão sobre a valoração dos ritos e experiências das religiões sincretizadas.

O emissor demonstrou a *expertise* sobre o uso do defumador pela sua vertente religiosa, embora tenha reconhecido o uso por parte da Umbanda.

Segundo Ortiz (1999, p. 169-170), o espiritismo kardecista através da relação ciência-religião, usa de artifícios para justificar suas práticas, no intento de oferecer cientificidade à religião e afastá-la da classificação de magia ou feitiçaria, traço a ser seguido pela Umbanda no processo de sincretismo.

No mesmo sentido a ciência serve de justificação para os defumadores, os charutos e cachimbos fumados pelos espíritos. Oliveira Magno, referindo-se a estas práticas, explica que o “fumo é um fluido, um gás; um fluido é destruído por outro fluido contrário; ora, se um ambiente está carregado de fluidos maus ou gases deletérios, se nós queimarmos incenso, benjoim, destruiremos o fluido mau substituindo-o por outro fluido bom e favorável”.

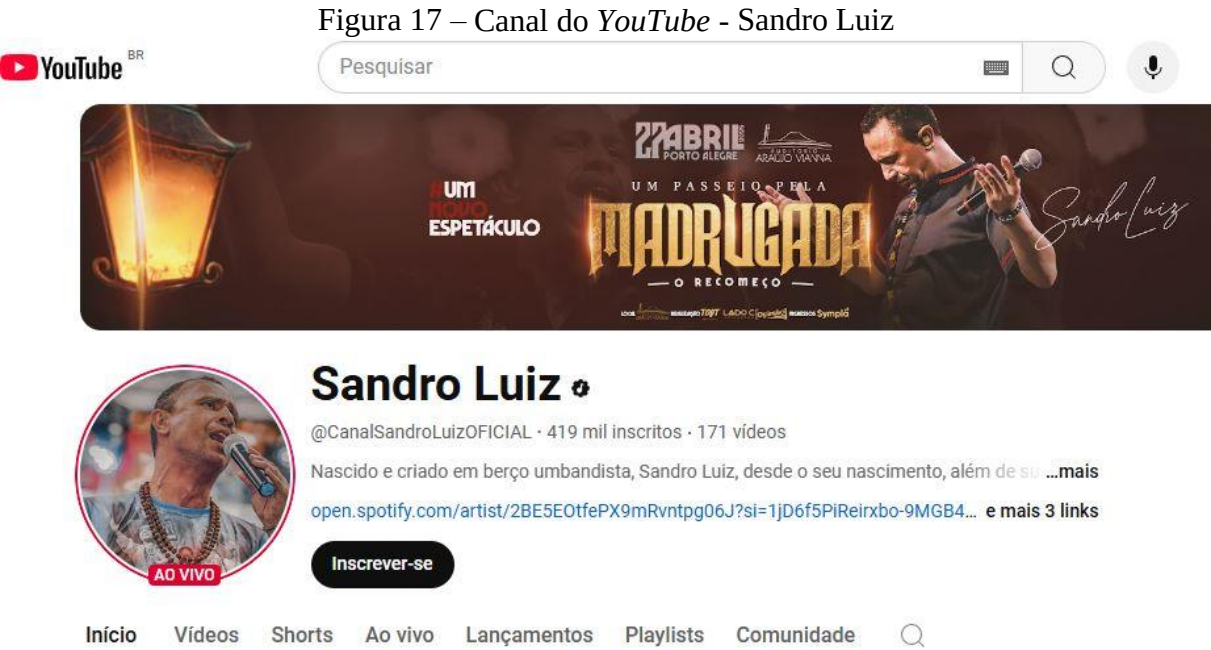
Souza (1933, p. 43) na publicação considerada pioneira sobre a Umbanda intitulada “O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda”, descreveu a atuação do defumador, que “[...] pelas vibrações do fogo, e do aroma, pela fumaça e pelo movimento. Atrai as entidades benéficas e afasta as indesejáveis, exercendo uma influência pacificadora sobre o organismo”.

O vídeo do referido canal não destacou o uso pela Umbanda, mas mencionou o



conhecimento por parte desta religião, delineando uma ponderação acerca do reconhecimento da importância de todas as religiões, sem esquecer de enaltecer a sua própria história e herança cultural, sendo uma característica prezada aos Afrocentristas, pois, segundo Asante (2014, p. 8), “[...] é previsível a existência de uma força transformadora e atuante em todas as religiões, pois elas são fundamentalmente filosofias rápidas, maneiras fáceis de explicar fenômenos”.

Em relação ao vídeo 4, intitulado “DEU MEIA NOITE - Sandro Luiz Umbanda (Ao Vivo no TEMPLO BAR DE FÉ - SP)”, foi postado em 19 de abril de 2024 pelo canal “Sandro Luiz”. Segue imagem do canal para apreciação.



Fonte: YouTube (2024).

Este canal, possui as seguintes características:

Quadro 28 – Especificações do Canal do YouTube - Sandro Luiz

| Canal do YouTube - Sandro Luiz |                                                                                                               |
|--------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Endereço do canal              | <a href="https://www.youtube.com/@CanalSandroLuizOFICIAL">https://www.youtube.com/@CanalSandroLuizOFICIAL</a> |
| Número de inscritos            | 406 mil inscritos                                                                                             |
| Número de vídeos               | 163 vídeos                                                                                                    |
| Número de visualizações        | 114.129.849 visualizações                                                                                     |
| Inscrição no YouTube           | Inscreveu-se em 20 de outubro de 2014                                                                         |

Fonte: YouTube (2024).

O canal possui como plano de fundo, a imagem de Sandro Luiz e dois lampiões antigos, transmitindo a impressão de iluminar a madrugada, tema de seu projeto musical. Verificou-se que o canal possui em sua descrição, uma breve biografia do proprietário, Sandro Luiz (2024), na qual relata sua experiência com a Umbanda, a saber:

Nascido e criado em berço umbandista, Sandro Luiz, desde o seu nascimento, além de sua casa e sua família carnal, foi também acolhido e recebido como filho no Templo de Umbanda Caboclo Tupinambá e Sultão das Matas. Além de médium, sacerdote e dirigente, Pai Sandro Luiz também se destaca dentro e fora do Brasil pelos “Pontos Cantados” (músicas) que são entoados em uma só voz dentro do Templos de Umbanda. Essas mensagens recebidas são enviadas ao Pai Sandro pela Espiritualidade e através do Canto e do Toque dos atabaques transmite mensagens de amor, fé, união, humildade e paz. Conhecido como a pessoa que tem o “canal aberto” com a Espiritualidade para divulgar as mais diversas mensagens do Plano Espiritual, Pai Sandro Luiz adiciona às suas missões mediúnicas visitas a Templos de Umbanda em diversos estados do Brasil para espalhar e propagar ainda mais a Umbanda e seus Orixás, Guias, Protetores e Guardiões.

Os tópicos do canal são música e música latino-americana, já o vídeo em questão foi classificado apenas pelo tópico de categoria música.

Ao observar as publicações, constatou-se que o espaço é direcionado primordialmente à difusão musical das religiões afro-brasileiras, em especial, a Umbanda. Contudo, há publicações originadas do Templo de Umbanda Caboclo Tupinambá e Sultão das Matas, do qual o proprietário do canal se afirma adepto, entre outras atividades relacionadas à religião e a música umbandista. Exibe-se abaixo, a imagem do vídeo analisado.

Figura 18 – Vídeo do Canal do YouTube - Sandro Luiz



Fonte: YouTube (2024).

Seguem, portanto, as análises efetuadas sobre o vídeo, em cada uma das categorias elencadas no quadro abaixo.

Quadro 29 – Vídeo 4 - Análise textual de vídeo extraído do *YouTube Data Tools*

| <b>ANÁLISE TEXTUAL DE VÍDEOS - YOUTUBE</b> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
|--------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>IDENTIFICAÇÃO DO VÍDEO</b>              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| <b>Título do vídeo</b>                     | DEU MEIA NOITE - Sandro Luiz Umbanda (Ao Vivo no TEMPLO BAR DE FÉ - SP).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| <b>Título alternativo do vídeo</b>         | Sandro Luiz, Deu meia noite, Espetáculo um passeio pela madrugada.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| <b>Emissor</b>                             | Sandro Luiz.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| <b>Encargo do emissor</b>                  | Vocalista principal do grupo musical de temática afro-religiosa.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| <b>Localização espacial</b>                | Templo – Bar de Fé, São Paulo.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| <b>CATEGORIAS ANALÍTICAS</b>               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| <b>Centralidade cultural</b>               | O vocalista Sandro Luiz como os demais integrantes do grupo, colocou-se numa posição central em relação à musicalidade afro-religiosa e emergiram a centralidade umbandista, cantando uma adaptação de um ponto de Exu extremamente popular entre os adeptos das religiões de matriz africana.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| <b>Autoridade agenciadora</b>              | Observou-se a intenção de se propiciar um espetáculo musical relacionado aos pontos de religiões afro-brasileiras, dedicando empenho para dar destaque e visibilidade a essa vertente da cultura afro-religiosa.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| <b>Interpretação ancestral</b>             | Verificou-se uma preocupação para com os elementos da religiosidade afro-brasileira, desde a escolha do local para a filmagem – um bar com a temática religiosa afro-brasileira, que possui como destaque de palco uma decoração grandiosa dos orixás. Além, do uso, por parte dos integrantes do grupo, de vestimentas utilizadas em terreiros, guias e instrumentos musicais como tambores, com exceção da implementação de flautas, visualizadas como instrumentos de viés clássico, o que poderia ser interpretado como uma ruptura, a busca por uma relação dialética e integração entre as diferentes vertentes culturais. |
| <b>Linguagem identitária</b>               | A linguagem musical utilizada incluiu termos oriundos das religiões afro-brasileiras, e, possibilitou transmitir através do entretenimento, a filosofia disseminada pelos Exus e toda uma cosmovisão entrelaçada à                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |

|                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|----------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                        | fé depositada nesses orixás, responsáveis pela comunicação e organização prática da vida.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| <b>Práxis epistêmica afrocentrada</b>  | Percebeu-se que, embora o ponto tenha sido reformulado em alguns trechos, como acontece comumente em terreiros, ocorreu uma preocupação com a mensagem transmitida pelo ponto de Exu empregado pelo grupo musical. Efetuou-se a incorporação de flautas, instrumentos diferentes dos que são normalmente utilizados nos cultos de religiões afro-brasileiras, contudo, o espetáculo é uma revisitação dessa cultura afro-religiosa, que pôde proporcionar encantamento e visibilidade.                                                                                                                                             |
| <b>Finalidade afrocentrada</b>         | Acredita-se que o alvo principal seja o entretenimento aliado a cosmovisão afro-brasileira. A música viabiliza uma difusão cultural afro-religiosa sob o viés da filosofia do encantamento e, ainda, o pertencimento de uma comunidade que partilha dos mesmos ideais e valores.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| <b>Afro-politização ético-estética</b> | O vídeo demonstrou, de certo modo, que há um comprometimento do vocalista – Sandro Luiz, em disseminar a cultura afro-religiosa através da música. Tal feito propiciou que inúmeros indivíduos conhecessem a musicalidade inerente as religiões afro-brasileiras, transgredindo de forma poética, outras possibilidades, inclusive, na incorporação da flauta, que, enquanto instrumento clássico, serviu de ferramenta de luta contra os parâmetros coloniais, ao trazê-la da cultura dominante, a favor de uma cultura subalternizada, corroborando a possibilidade de coexistência entre culturas e visões de mundo diferentes. |

Fonte: adaptado de Asante (2009, p. 96-100) e Rufino (2019, p. 16).

O vídeo em questão, proporcionou uma ponderação acerca da cultura imposta arbitrariamente como universal pela visão eurocêntrica e as implicações dessa estrutura de relações de força simbólica, conforme expresso por Bourdieu (2007a, p. 118).

A exemplo da estrutura e da função do sistema das instâncias de reprodução e, em particular, do sistema de ensino — que, por sua tarefa de inculcação, consagra como digna de ser conservada a cultura que tem o mandato de reproduzir —, a estrutura e a função do campo de produção e do campo de difusão só podem ser inteiramente compreendidas se levarmos em conta a função específica que, em seu conjunto, o sistema das relações constitutivas do campo de produção, de reprodução e de circulação dos bens simbólicos, deve à especificidade de seus produtos. Este fato nos obriga a tratá-lo como campo das relações de concorrência pelo monopólio do exercício legítimo da violência simbólica. No interior do sistema assim construído, definem-se as relações que vinculam objetivamente o campo de produção erudita — como

sede de uma concorrência pela consagração propriamente cultural e pelo poder de concedê-la (e o campo da indústria cultural, sobretudo pela mediação da relação que mantém objetivamente com o campo da produção erudita) — ao sistema das instituições que possuem a atribuição específica de cumprir uma função de consagração ou que, ademais, cumprem tal função assegurando a conservação e a transmissão seletiva dos bens culturais, ou então, trabalhando em favor da reprodução dos produtores dispostos e aptos a produzir um tipo determinado de bens culturais e de consumidores dispostos e aptos a consumi-los. Todas as relações que os agentes de produção, de reprodução e de difusão, podem estabelecer entre eles ou com as instituições específicas (bem como a relação que mantêm com sua própria obra), são mediadas pela estrutura do sistema das relações entre as instâncias com pretensões a exercer uma autoridade propriamente cultural (ainda que em nome de princípios de legitimação diferentes).

O emissor possibilitou através da cultura de terreiros, criar um espetáculo atrativo e repleto de referências a cosmovisão de religiões como a Umbanda e Candomblé, fugindo a critérios culturalmente padronizados pela visão eurocêntrica para a definição de uma produção cultural, ao agregar a tradição, costumes, história e rituais intrínsecos a uma estética afrocentrada, pois, conforme expresso por Asante (2014, p. 132-133):

Nossas artes estariam numa posição diferente se nossos artistas praticassem a Afrocentricidade. Com ela conseguiremos dar ainda mais brilho ao poder de nosso *ethos* criativo à medida que fomos adquirindo o controle da disseminação, apresentação e interpretação de nossa arte.

Forma, sentimento e tempo (ritmo) são os critérios chave da discussão estética para os negros. A forma, o sentimento e o ritmo devem surgir de nossa consciência cultural ou memória. Internacionalmente, o povo negro pode se projetar a partir de um repositório ou banco de dados coletivo que abriga imagens, símbolos, referências e recursos baseados em história e mitologia. As danças de corte de cada grupo étnico na África incorporavam um comportamento especial por parte da realeza e do sujeito. Essa dança se tornaria parte da memória do grupo, com uma estética própria subjacente a todas as expressões artísticas que se relacionassem com esse aspecto particular.

No que condiz ao vídeo 5, nomeado de “incorporação e cachorro latino #exus #umbanda”, foi postado em 2 de maio de 2024 pelo canal “Reginaldo Lustosa”, exposto a seguir:

Figura 19 – Canal do YouTube - Reginaldo Lustosa



Fonte: YouTube (2024).

Este canal possui as seguintes propriedades:

Quadro 30 – Especificações do Canal do YouTube - Reginaldo Lustosa

| Canal do YouTube - Reginaldo Lustosa |                                                                                                   |
|--------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Endereço do canal                    | <a href="https://www.youtube.com/@ReginaldoLustosa">https://www.youtube.com/@ReginaldoLustosa</a> |
| Número de inscritos                  | 58,3 mil inscritos                                                                                |
| Número de vídeos                     | 1.513 vídeos                                                                                      |
| Número de visualizações              | 18.350.032 visualizações                                                                          |
| Inscrição no YouTube                 | Inscriveu-se em 8 de fevereiro de 2018                                                            |

Fonte: YouTube (2024).

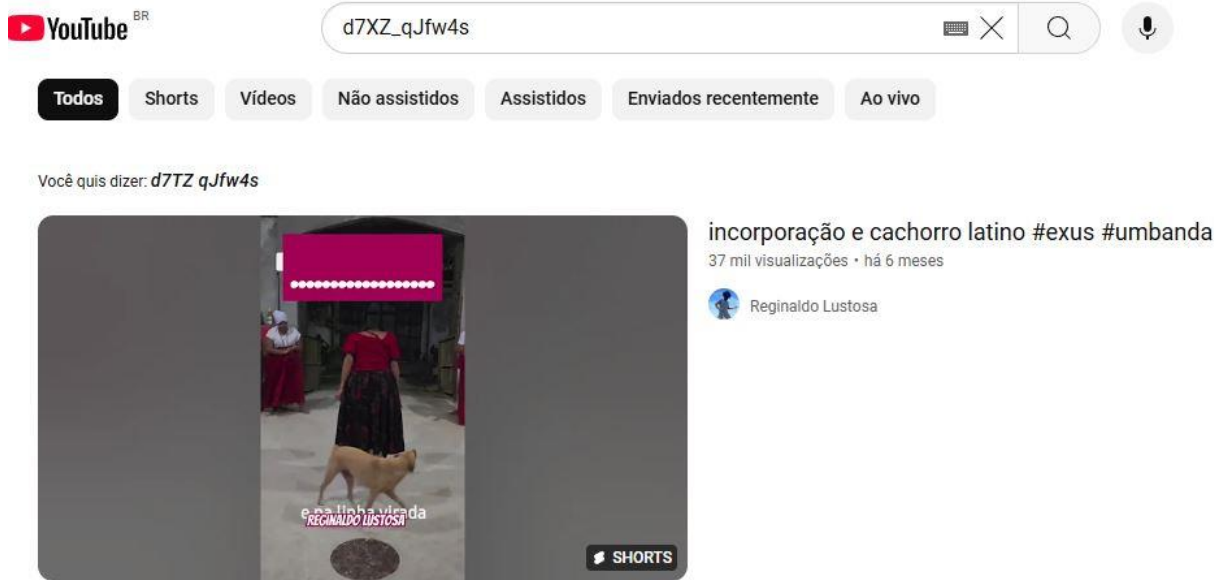
Notou-se que o canal possui uma descrição resumida dos seus objetivos, a saber: “Encantaria e o terecô do Piauí e vídeos de incorporação e radiação energética de espíritos e entidades”. Os tópicos do canal são “estilo de vida, sociologia, animais de estimação”, porém, o vídeo em questão foi classificado pelo tópico de categorias “como fazer e estilo”.

O papel de parede da página, integra a imagem de um homem com unhas afiadas como garras, com o rosto encoberto por um capuz amarelo, cercado por pombos brancos, possibilitando, arrisca-se dizer, uma possível alusão ao bem e ao mal ou as trevas e luz.

Ao verificar as publicações, constatou-se que o canal é destinado a diversos assuntos relacionados às religiões afro-brasileiras como também a temas esotéricos. Apresenta-se a

imagem do vídeo para a apreciação.

Figura 20 – Vídeo do Canal do *YouTube* - Reginaldo Lustosa



Fonte: YouTube (2024).

Seguem abaixo, as análises realizadas sobre o vídeo, em cada um dos critérios descritos no quadro.

Quadro 31 – Vídeo 5 - Análise textual de vídeo extraído do *YouTube Data Tools*

| ANÁLISE TEXTUAL DE VÍDEOS - YOUTUBE |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|-------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| IDENTIFICAÇÃO DO VÍDEO              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| Título do vídeo                     | incorporação e cachorro latino #exus #umbanda.                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| Título alternativo do vídeo         | Indisponível.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| Emissor                             | Reginaldo Lustosa.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Encargo do emissor                  | Proprietário do canal.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| Localização espacial                | Terreiro, provavelmente de Umbanda, devido à descrição do título do vídeo.                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| CATEGORIAS ANALÍTICAS               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| Centralidade cultural               | Percebeu-se certa centralidade afro-religiosa, com destaque para o elemento da incorporação nos terreiros, por meio de uma adepta nos estágios iniciais do transe espiritual, porém, não há indicativo de preocupação do proprietário do canal em esclarecer o posicionamento do conteúdo em relação à religião umbandista, visto que, a pessoa em |

|                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
|----------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                        | foco não tinha condições de fazê-lo. O emissor não contribuiu com um olhar afrocêntrico, colocando-se à parte da situação exposta.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| <b>Autoridade agenciadora</b>          | Observou-se o desejo de dar destaque a experiência de incorporação de uma adepta, contudo, ao que parece, o foco do vídeo é o cachorro incomodado pela presença desta, em estado de transe.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| <b>Interpretação ancestral</b>         | O vídeo possibilitou ilustrar como se dá os estágios iniciais de incorporação na Umbanda. Apresentou o espaço do terreiro numa gira e/ou sessão de Exu, as adeptas em vestimentas adequadas ao rito – usando guias, um congá e/ou altar com imagem de Zé Pilintra, entre outros símbolos capazes de representar a liturgia afro-brasileira. No entanto, não se evidencia um comprometimento do proprietário do canal na difusão ou defesa dos valores e elementos culturais afro-brasileiros, uma vez que, o mesmo, dá ênfase ao cachorro.                                                             |
| <b>Linguagem identitária</b>           | A linguagem musical e visual não foi capaz de emergir uma compreensão sobre a real intenção da postagem deste vídeo, possibilitando, inclusive, interpretações errôneas e promoção da intolerância acerca desta religiosidade.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| <b>Práxis epistêmica afrocentrada</b>  | Atreve-se mencionar que, o vídeo, ao enfatizar a incorporação na Umbanda, mas sem oferecer nenhuma explicação, acaba por promover mais preconceitos sobre a religião e seus ritos. Com a postagem desse vídeo, possibilita-se uma interpretação negativa ou duvidosa quanto à religiosidade umbandista, além, de uma exposição que perpassa uma comunicação grotesca, aproximando-se do desrespeito quanto à religião.                                                                                                                                                                                 |
| <b>Finalidade afrocentrada</b>         | Arrisca-se a proposição de que o vídeo em questão teve como finalidade, o entretenimento grotesco por meio da utilização de características ritualísticas da Umbanda.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| <b>Afro-politização ético-estética</b> | O vídeo, embora tenha possibilitado que inúmeras pessoas visualisassem o processo de incorporação espiritual na Umbanda, viabiliza, por outro lado, a promoção da subalternidade desta religião ao disseminar esse rito junto à figura do cachorro incomodado com a liturgia. Embora o canal do proprietário tenha como foco “Encantaria e o terecô do Piauí e vídeos de incorporação e radiação energética de espíritos e entidades”, percebeu-se que não há exatamente uma preocupação deste, em se posicionar enquanto indivíduo comprometido com os conteúdos que expõe, nem com os valores éticos |



|  |                                                        |
|--|--------------------------------------------------------|
|  | e estéticos que envolvem a cosmovisão afro-brasileira. |
|--|--------------------------------------------------------|

Fonte: adaptado de Asante (2009, p. 96-100) e Rufino (2019, p. 16).

Percebeu-se no vídeo em questão, uma ausência de reflexão ética sobre os efeitos que a publicação poderia ocasionar para a imagem da Umbanda, enquanto religião afro-brasileira, por isso, marginalizada, já sofre com a estigmatização reproduzida socialmente, e o vídeo daria margens para mais interpretações errôneas e preconceituosas.

No interior de uma abordagem comunicacional do discurso social (em que "comunicação" seja tomada num sentido "ontologicamente amplo" e não num esquematismo redutor), a compreensão opera buscando as regularidades linguísticas da produção de sentido não apenas em seus aspectos empíricos e positivos, transformáveis em juízos argumentativos, mas também naqueles de caráter subjetivo e afetivo (apreensíveis por juízos reflexivos, de apreciação e avaliação) que, em inúmeros casos, precedem o discurso e o sentido (Sodré, 2006, p. 70).

Desse modo, concebeu-se a intenção de utilizar imagens da religiosidade umbandista para ocasionar riso ou quiçá uma percepção negativa, suscitando uma interpretação deformada, ao que se arrisca enquadrar como gênero grotesco, pois, conforme acrescenta Sodré e Paiva (2002, p. 17, grifo do autor):

O comum nesses casos é a figura do rebaixamento (chamada de bathos, na retórica clássica), operado por uma combinação insólita e exasperada de elementos heterogêneos, com referência frequente a deslocamentos escandalosos de sentido, situações absurdas, animalidade, partes baixas do corpo, fezes e dejetos – por isso, tida como fenômeno de **desarmonia do gosto** ou *disgusto*, como preferem estetas italianos – que atravessa as épocas e as diversas conformações culturais, suscitando um mesmo padrão de reações: riso, horror, espanto, repulsa.

Posto isto, embora o canal do emissor se proponha a propagar informações sobre a espiritualidade e religiosidades diversas, acredita-se que ele esteja deslocado em termos culturais e da experiência religiosa, visto que:

Ao invés de olhar a partir de seu próprio centro, a pessoa não-Afrocêntrica age previsivelmente de forma negativa [...] rebaixará as muitas tradições que lhes deram esperança nos tempos de desesperança e banalizará sua própria nobreza. As imagens, símbolos, estilos de vida e maneiras dessa pessoa são contraditórios e por isso, destrutivos do crescimento e desenvolvimento pessoal e coletivo. Incapaz de convocar o poder dos ancestrais, por que não os conhece [...] (Asante, 2014, p. 4).

Posto isto, seguiu-se para o sexto vídeo, intitulado “Qual religião você não seria? #catolico #umbanda #universal #religião”, foi postado em 3 de maio de 2024 pelo canal “Gustavo suco”. Este canal foi reformulado antes de coletada as imagens para a presente pesquisa. Contudo, os mesmos tipos de vídeos continuam sendo publicados.

Figura 21 – Canal do *YouTube* - Gustavo suco (Suco do Tráfego)



Fonte: YouTube (2024).

Segue o novo *link* de acesso e as características do canal:

Quadro 32 – Especificações do Canal do *YouTube* - Gustavo suco (Suco do Tráfego)

| Canal do YouTube - Gustavo suco (Suco do Tráfego) |                                                                                                                                                                       |
|---------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Endereço do canal                                 | <a href="http://www.youtube.com/@sucodotrafego">www.youtube.com/@sucodotrafego</a><br><a href="http://www.youtube.com/@ogusuco">www.youtube.com/@ogusuco</a> (antigo) |
| Número de inscritos                               | 1,21 mil inscritos                                                                                                                                                    |
| Número de vídeos                                  | 47 vídeos                                                                                                                                                             |
| Número de visualizações                           | 517.949 visualizações                                                                                                                                                 |
| Inscrição no YouTube                              | Inscreveu-se em 29 de dezembro de 2023                                                                                                                                |

Fonte: YouTube (2024).

O papel de parede da página possuía apenas um fundo branco com uma imagem do proprietário e nome do canal. Atualmente, consta um fundo preto com a imagem do proprietário e descrições do canal.

O canal possuía uma descrição sucinta acerca dos seus objetivos, a saber: “Faço perguntas na rua! 🐱📺”. Os tópicos do canal são “estilo de vida, sociologia, religião”. Contudo, com a reformulação do canal, a descrição foi modificada para “Te ajudo a posicionar sua empresa no digital, vender mais e alcançar mais clientes”.

Ao verificar as publicações quando da análise, constatou-se que o canal é destinado a publicações de perguntas efetuadas a pessoas aleatórias, relacionadas a temas diversos, como

religiões, local de moradia, celebridades, beleza, entre outros tópicos que continuam sendo publicados na atualidade.

O vídeo em questão foi classificado pelo tópico de categoria “pessoas e blogs”, porém, não consta mais no canal como anteriormente. Aparentemente, o vídeo foi retirado da plataforma do *YouTube* e replicado no *TikTok*, plataforma de compartilhamento de vídeos curtos. O *link* foi disponibilizado para apreciação no quadro acima, onde constam os dados detalhados da amostra. Exibe-se a imagem do vídeo em questão:

Figura 22 – Vídeo do Canal do *YouTube* - Gustavo suco (Suco do Tráfego), replicado no *TikTok*



Fonte: TikTok (2024).

Seguem abaixo, as análises realizadas sobre o vídeo, em cada uma das categorias listadas no quadro.

Quadro 33 – Vídeo 6 - Análise textual de vídeo extraído do *YouTube Data Tools*

| ANÁLISE TEXTUAL DE VÍDEOS - YOUTUBE |                                                                                                                                                                                                                              |
|-------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| IDENTIFICAÇÃO DO VÍDEO              |                                                                                                                                                                                                                              |
| Título do vídeo                     | Qual religião você não seria? #catolico #umbanda #universal #religião.                                                                                                                                                       |
| Título alternativo do vídeo         | Quimbanda.                                                                                                                                                                                                                   |
| Emissor                             | Gustavo suco.                                                                                                                                                                                                                |
| Encargo do emissor                  | Proprietário do canal.                                                                                                                                                                                                       |
| Localização espacial                | Ambiente comercial, provavelmente um shopping.                                                                                                                                                                               |
| CATEGORIAS ANALÍTICAS               |                                                                                                                                                                                                                              |
| Centralidade cultural               | Aparentemente o emissor encontra-se descolado da centralidade cultural afro-brasileira. Não há indícios de preocupação do proprietário do canal em esclarecer o posicionamento do conteúdo em relação à religião umbandista. |
| Autoridade agenciadora              | Acredita-se que o emissor pretendeu possibilitar um espaço de fala para que o entrevistado manifestasse suas opiniões sobre religiões, além de                                                                               |

|                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|----------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                        | sua própria orientação religiosa. Permitindo, nesse caso, que o sujeito se colocasse numa posição central e explicasse sua visão sobre a questão destacada.                                                                                                                                                                 |
| <b>Interpretação ancestral</b>         | O entrevistado defendeu criticamente a diversidade religiosa ao argumentar sobre a interpretação deturpada sobre as religiões afro-brasileiras por parte de religiões protestantes.                                                                                                                                         |
| <b>Linguagem identitária</b>           | Utilizou-se de uma linguagem informal, com a utilização de legendas, porém, não se identificou a aplicação de termos religiosos específicos.                                                                                                                                                                                |
| <b>Práxis epistêmica afrocentrada</b>  | O vídeo proporciona uma experiência reflexiva sobre a marginalização da religiosidade afro-brasileira, como a transmutação dos orixás em demônios, traço enraizado no imaginário coletivo dado a dinâmica sócio-histórica do país, que possibilitou a reprodução social do racismo, inclusive, na esfera religiosa.         |
| <b>Finalidade afrocentrada</b>         | Considerou-se que o vídeo objetivou investigar a opção e a popularidade das religiões dentre uma amostra aleatória de indivíduos.                                                                                                                                                                                           |
| <b>Afro-politização ético-estética</b> | O vídeo permitiu através da fala do entrevistado, expôr resumidamente a construção da intolerância religiosa reproduzida até os dias atuais. Como também, pôde demonstrar rapidamente, ao citar a figura de Exu, uma perspectiva da cosmovisão afro-brasileira, ao abranger o ser em todas as esferas que circundam a vida. |

Fonte: adaptado de Asante (2009, p. 96-100) e Rufino (2019, p. 16).

O emissor proporcionou uma espécie de testemunho do rapaz entrevistado, visto que, ele expôs sua opinião acerca de religiões que se converteria ou não, e relatou uma transformação positiva na sua vida ao ter contato com as religiões afro-brasileiras.

O entrevistado emitiu sua opinião e explicou resumidamente sobre a estruturação da intolerância religiosa, demonstrando possuir as principais características da Afrocentricidade, como a localização central em relação a sua cultura religiosa, o agenciamento da matriz cultural africana, defesa dos elementos culturais, e principalmente, compromisso com uma nova narrativa sobre a cultura e religiosidades afro-brasileiras, utilizando a informação no combate ao desmantelamento e marginalização, emergindo consciência afrocentrada.

A prática da Afrocentricidade torna-se um agente transformador, através do qual todas as noções velhas se tornam novas, e produz uma transformação de atitudes, crenças, valores e comportamento na vida das pessoas, criando, *inter alia*, uma perspectiva revolucionária sobre todos os fatos. É possível sentir e perceber a sua presença em todo lugar. Uma nova realidade é invocada; passamos a ter uma perspectiva (Asante, 2014, p. 5).

O vídeo 7, com o título: “Características de Zé pilintra ❤️💎 #zepilintr #malandro #malandragem #umbanda #candomble #axe #short”, foi postado em 3 de abril de 2024 pelo canal “Povodoaxe”, descrito anteriormente para análise do vídeo 2.

Figura 23 – Canal do *YouTube* - Povodoaxe



Fonte: YouTube (2024).

Seguem as descrições já exibidas:

Quadro 34 – Especificações do Canal do *YouTube* – Povodoaxe

| Canal do YouTube - Povodoaxe |                                                                                     |
|------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| Endereço do canal            | <a href="https://www.youtube.com/@Povodoaxe">https://www.youtube.com/@Povodoaxe</a> |
| Número de inscritos          | 29 mil inscritos                                                                    |
| Número de vídeos             | 333 vídeos                                                                          |
| Número de visualizações      | 3.717.180 visualizações                                                             |
| Inscrição no YouTube         | Inscriveu-se em 7 de novembro de 2022                                               |

Fonte: YouTube (2024).

Apresenta-se, a imagem do vídeo em questão para a apreciação.

Figura 24 – Vídeo do Canal do YouTube - Povodoaxe (Zé Pilintra)



Fonte: YouTube (2024).

Seguem, portanto, as ponderações efetuadas sobre o vídeo, em cada um dos tópicos listados abaixo.

Quadro 35 – Vídeo 7 - Análise textual de vídeo extraído do YouTube Data Tools

| ANÁLISE TEXTUAL DE VÍDEOS - YOUTUBE |                                                                                                                                                                                                                                                 |
|-------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| IDENTIFICAÇÃO DO VÍDEO              |                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Título do vídeo                     | Características de Zé pilintra💖💖 #zepilintr #malandro #malandragem #umbanda #candomble #axe #short.                                                                                                                                             |
| Título alternativo do vídeo         | Indisponível.                                                                                                                                                                                                                                   |
| Emissor                             | Não há emissor definido.                                                                                                                                                                                                                        |
| Encargo do emissor                  | Informação indisponível.                                                                                                                                                                                                                        |
| Localização espacial                | Recortes de várias filmagens: em terreiros e nas ruas.                                                                                                                                                                                          |
| CATEGORIAS ANALÍTICAS               |                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Centralidade cultural               | O vídeo destacou a figura de Zé Pilintra, enquanto entidade espiritual que participa de diversas religiões afro-brasileiras, em especial, na Umbanda. Percebeu-se, desse modo, o cuidado em demonstrar essa cultura religiosa pela sua ótica.   |
| Autoridade agenciadora              | Observou-se a centralidade em que a entidade Zé Pilintra foi exposta, descrevendo e explicando suas nuances, por uma perspectiva afro-brasileira. Há, portanto, um olhar que busca dar protagonismo à cultura religiosa através dessa entidade. |

|                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
|----------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Interpretação ancestral</b>         | Percebeu-se, através do destaque dado as diversas facetas dessa entidade, seja através da dança, vestimentas e de sua personalidade, a tentativa de emergir uma simbologia que remeta a representação desse guia espiritual, promovendo uma defesa de valores e interpretação da cosmovisão afro-brasileira por meio da filosofia de Zé Pilintra.                                                                                                                                                                                                                                         |
| <b>Linguagem identitária</b>           | Recorreu-se da música, áudio e legendas, para contribuir à compreensão sobre a figura de Zé Pilintra, que pode ser usufruída tanto por adeptos das religiões afro-brasileiras quanto por leigos.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| <b>Práxis epistêmica afrocentrada</b>  | A abordagem propicia uma ruptura com a narrativa marginal unificada à figura de Zé Pilintra. Geralmente a entidade é visualizada como boêmia, tendo como fundamento uma diplomacia pautada na astúcia. O vídeo expõe características geralmente não vislumbradas no imaginário coletivo sobre as entidades afro-brasileiras, tais como: generosidade; vínculo à prosperidade, proteção, justiça e resolução de problemas. Viabilizou-se dessa maneira, um novo olhar, uma ressignificação sobre a manifestação de Zé Pilintra.                                                            |
| <b>Finalidade afrocentrada</b>         | Acredita-se que o vídeo teve o intuito de disseminar conhecimento sobre as características de Zé Pilintra. Descrevendo sua aparência, traços de personalidade e poder espiritual. O vídeo funciona como um guia educativo sobre entidades afro-brasileiras.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| <b>Afro-politização ético-estética</b> | O vídeo possibilitou expor os atributos e símbolos associados a Zé Pilintra, aproximando a população dessa entidade, conhecida por sua sabedoria e destreza na resolução de problemas da vida cotidiana. Há na promoção de conhecimento sobre essa entidade, um comprometimento com a defesa da vida daqueles que vivem às margens, presos em hierarquias que dificultam a mobilidade social, emergindo a transgressão intrínseca a Zé Pilintra, no combate ao desmantelamento da cosmovisão, da transformação de seres conformados pela colonialidade, articulando novas possibilidades. |

Fonte: adaptado de Asante (2009, p. 96-100) e Rufino (2019, p. 16).

O vídeo apoiado por vários tipos de linguagens, conseguiu expor as diversas facetas de Zé Pilintra, enquanto entidade cultuada na Umbanda, caracterizada de Malandro, no qual atua como mestre e protetor. Conforme descreve Simas (2020, p. 75):

Seu Zé Pelintra foi o índio catimbozeiro nordestino que, chegando ao Rio de Janeiro, nos tempos da malandragem do início do século XX, trocou as roupas simples do catimbó e vestiu o terno de linho S-120, o chapéu Panamá, a gravata vermelha e o sapato bicolor. Mudou de roupa para ser reconhecido,

admitido e – ao aparentemente se despir dos ícones do catimbó – continuar, na moita, tremendo catimbozeiro.

Zé Pilintra é extremamente popular nos terreiros, dado a sagacidade dos aconselhamentos baseados no combate estratégico diante da cruel realidade da população afro-brasileira, a quem lhe suplica proteção e auxílio. Segundo Simas e Rufino (2018, p. 84) tem como princípio ontológico, a existência em “equilíbrio gingado”, prezando, portanto, pela diplomacia, representando a resistência e a astúcia do povo brasileiro.

Seja como encantado ou egum celebrado pela boemia carioca, Seu Zé, além de mestre curador dos males do corpo e do espírito, é representante de uma malta de pensadores que problematizaram com fino trato os aspectos circundantes à natureza do ser, à condição humana e às relações sociais. O que se risca, a partir da memória da malandragem carioca é a existência de um vasto repertório de máximas e aforismos improvisados e cuspidos como versos que incursionam e tratam em uma crítica fina e afiada, como um cravo pregado ao paletó e fio de navalha, as problemáticas em torno do ser, do saber e do poder. Aquilo que chamam de filosofia de botequim ou de escola das ruas é simplesmente um cartão de visitas de um inventário de saberes sincopados pela malandragem. Essas maltas de praticantes da resiliência cotidiana revelam também a sua notoriedade em torno das sapiências do corpo, seja nos limites da arte de construções poéticas em torno da palavra ou do gesto. Assim, gíria e ginga são cartas marcadas do baralho poético da malandragem. Poética da malandragem é um termo que aqui elencamos para compreender o vasto repertório de produções derivadas das sabedorias dos malandros, saberes em transe e trânsito, fronteiriços, inventados e praticados na síncope.

O oitavo vídeo, nomeado de “O QUE É EXU? A VERDADE EXPLICADA PELA UMBANDA” foi publicado em 14 de fevereiro de 2024 pelo canal “Raul Ferreira Netto Sem Limites”. Expõe-se a imagem do canal, a seguir:

Figura 25 – Canal do YouTube - Raul Ferreira Netto Sem Limites



Fonte: YouTube (2024).



Este canal possui as seguintes propriedades:

Quadro 36 – Especificações do Canal do *YouTube* - Raul Ferreira Netto Sem Limites

| Canal do YouTube - Raul Ferreira Netto Sem Limites |                                                                                               |
|----------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
| Endereço do canal                                  | <a href="https://www.youtube.com/@rfnsem limites">https://www.youtube.com/@rfnsem limites</a> |
| Número de inscritos                                | 233 mil inscritos                                                                             |
| Número de vídeos                                   | 659 vídeos                                                                                    |
| Número de visualizações                            | 45.482.795 visualizações                                                                      |
| Inscrição no YouTube                               | Inscreveu-se em 26 de outubro de 2021                                                         |

Fonte: YouTube (2024).

O plano de fundo do canal é neutro e escuro com a imagem do proprietário e o logotipo. Ao verificar as publicações, constatou-se que o canal é destinado a entrevistas de temas que envolvem religiões, terapias, violências, autocuidado, entre outros. Os tópicos do canal são “estilo de vida, sociologia”, contudo, o vídeo em questão foi classificado pelo tópico de categoria “entretenimento”. Trata-se de um canal de entrevistas ao estilo *talk show*, que tem por função, segundo o proprietário, Raul Ferreira Netto (2024), ser um:

Canal de entrevistas e podcasts, apresentado por Raul Ferreira Netto. O programa Raul Ferreira Netto - Sem Limites resgata o conceito de entrevistas ao melhor estilo “talk show”, apresentado pelo filho do saudoso jornalista Ferreira Netto.  
Personalidades de diversos segmentos, abordando assuntos e histórias por ângulos diferentes em cada episódio.

Exibe-se, a imagem do referido vídeo para observação:

Figura 26 – Vídeo do Canal do *YouTube* - Raul Ferreira Netto Sem Limites



Fonte: YouTube (2024).

Seguem abaixo, as análises realizadas sobre o vídeo, em cada um dos tópicos listados no quadro.

Quadro 37 – Vídeo 8 - Análise textual de vídeo extraído do *YouTube Data Tools*

| <b>ANÁLISE TEXTUAL DE VÍDEOS - YOUTUBE</b> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
|--------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>IDENTIFICAÇÃO DO VÍDEO</b>              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| <b>Título do vídeo</b>                     | O QUE É EXU? A VERDADE EXPLICADA PELA UMBANDA.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| <b>Título alternativo do vídeo</b>         | Indisponível.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| <b>Emissor</b>                             | Alexandre Cumino.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| <b>Encargo do emissor</b>                  | Escritor e médium umbandista.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| <b>Localização espacial</b>                | Estúdio de programas de rádio/podcast.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| <b>CATEGORIAS ANALÍTICAS</b>               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| <b>Centralidade cultural</b>               | O emissor expõe a figura de Exu a partir da cosmovisão africana, suas origens na região da Nigéria como orixá que antecedeu a criação do panteão africano popularmente conhecido e da própria origem do mundo, enquanto entidade transgressora do pensamento ocidental, e, por isso, deturpada e marginalizada. Dessa forma, o emissor ofereceu esclarecimentos sobre esse orixá respeitando os conhecimentos africanos.                                                                                     |
| <b>Autoridade agenciadora</b>              | O emissor destaca Exu e a visão afro-religiosa desse orixá através de descrições sobre as suas particularidades apoiado nas tradições africanas, salientando a nagô e iorubá, emergindo assim, a experiência e posicionamento africano sobre o tema.                                                                                                                                                                                                                                                         |
| <b>Interpretação ancestral</b>             | O convidado ilustra a estruturação da figura de Exu no ocidente como consequência de interpretações errôneas, por parte dos colonizadores e seus missionários. Essa entidade é ligada a todas as necessidades humanas, inclusive a sexualidade. E por isso, foi demonizada pelos dogmas cristãos. O emissor utilizou o conhecimento assentado nas religiões afro-brasileiras para expor as origens dos preconceitos sobre esse orixá, ao passo que, defende os elementos e ponto de vista cultural africano. |
| <b>Linguagem identitária</b>               | O emissor procurou utilizar termos objetivos para explicar sobre o orixá Exu, ao passo que também utiliza alguns termos próprios das religiões afro-brasileiras, oferecendo exemplos sobre as diferenças culturais. Percebeu-se uma preocupação em revelar a construção deformada                                                                                                                                                                                                                            |

|                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
|----------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                        | desse orixá dada a incompreensão de sua personalidade, que não enxerga pecado nas necessidades humanas, e, inclusive, atua como guardião e colaborador para a aquisição de elementos essenciais a completude da vida humana, tido como o responsável pela comunicação entre homens e orixás.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| <b>Práxis epistêmica afrocentrada</b>  | O emissor proporcionou esclarecimentos e correções sobre as representações incorretas desse orixá, geradas por interesses colonialistas que se perpetuam na atualidade por discursos de intolerância religiosa. Sendo assim, contribuiu ao ocasionar reflexão e correção sobre valores negativos imputados pelas religiões cristãs – ligadas ao sistema colonial, a essa entidade, que foi marginalizada ao associá-la ao diabo, figura que não existe nas religiões de matriz africana, citada apenas em alguns “pontos” como uma maneira de utilizar o próprio discurso da colonialidade contra a própria, numa forma de resistência. |
| <b>Finalidade afrocentrada</b>         | O vídeo serviu de instrumento educativo, sobre quem é Exu, sua personalidade, nuances e facetas, que fazem desse orixá um dos mais próximos da natureza humana. O emissor colaborou por esclarecer distorções construídas no imaginário coletivo alimentadas pelo processo colonizador que continuam sendo reproduzidas na atualidade pela intolerância religiosa propagada, inclusive, nas redes digitais.                                                                                                                                                                                                                             |
| <b>Afro-politização ético-estética</b> | O vídeo favoreceu uma reflexão sobre a influência dos processos coloniais na construção da subalternidade das religiões afro-brasileiras, tendo como foco a demonização de Exu. Por meio da apresentação de aspectos estéticos das representações dessa entidade, o emissor emergiu esclarecimentos capazes de desmistificar a imagem negativa associada a Exu e a emergência de se criar mecanismos educativos associados a parâmetros éticos de proteção à cultura afro-brasileira e a liberdade religiosa.                                                                                                                           |

Fonte: adaptado de Asante (2009, p. 96-100) e Rufino (2019, p. 16).

A análise do emissor ocorreu de modo objetivo, contudo reflexivo e responsivo, visto tratar-se de um dirigente de Umbanda.

Percebeu-se certa cautela ao explicar sobre as questões que envolvem a religiosidade umbandista e o orixá Exu, o qual foi descrito e revelado peculiaridades que desencadearam sua representação na atualidade, como esclarece Rufino (2019, p. 27-28).

Para os iorubás, Exu é o princípio do movimento como um todo, e o seu caráter enquanto potência de mobilidade é representado tanto pela boca, quanto pelo falo ereto. O princípio da boca como Enugbarijó, campo de transformações por intermédio das ações de ingerir e regurgitar, como também da transformação do pensamento em palavra e os seus cursos no alinhamento da comunicação; o falo ereto como princípio da mobilidade, da vivacidade do ser enquanto elemento individualizado e a sua potência na atividade de procriação e seus vínculos com a continuidade e o inacabamento da vida. Certamente, o falo ereto de Exu como representação de seu poder, enquanto princípio do movimento que é, causou pavor entre os colonizadores europeus que se depararam com sua imagem. Exu, que até esse momento era um princípio amoral, foi então relegado ao substantivo do pecado, do descontrole e do perigo, ou seja, acabou sendo interditado pela lógica colonial como o diabo cristão.

Silva (2005, p. 70) complementa que Exu é o mensageiro entre os homens e os deuses, um orixá muito problematizado socialmente, dado inúmeras interpretações contaminadas pela visão colonial.

Desde sua origem na África, está associado ao poder de fertilização e à força transformadora das coisas. Nada se faz, portanto, sem sua permissão. Exu, quando não é solicitado diretamente, é quem conduz o pedido dos homens para os outros deuses. Entre os objetos que o representam está o ogó, instrumento de madeira esculpido em forma de pênis e adornado com cabaças e búzios que representam os testículos e o sêmem. Espírito justo, porém vingativo, Exu nada executa sem obter algo em troca e não esquece de cobrar as promessas feitas a ele.

Percebeu-se o interesse do emissor em explicar as nuances e facetas de Exu, não compreendidas pela visão colonial, e, por isso, demonizadas.

A imagem de Exu, o Diabo, é fartamente explorada pelas religiões que disputam seguidores com a umbanda e o candomblé no chamado mercado religioso, especialmente as igrejas neopentecostais. Como mostrou Ricardo Mariano, o neopentecostalíssimo caracteriza-se por “enxergar a presença e ação do diabo em todo lugar e em qualquer coisa e até invocar a manifestação de demônios nos cultos” (Mariano, 1999: 113), para humilhá-los e os exorcizar, demônios os quais os evangélicos atribuem todos os males que afligem as pessoas e que identificam como sendo, especialmente, entidades da umbanda, deuses do candomblé e espíritos do kardecismo ocupando os exus e pombagiras um lugar de destaque no palco em que os pastores exorcistas fazem desfilar o diabo em suas múltiplas versões (Prandi 2005, p. 93-94).

Diante do exposto, observou-se que o emissor cumpriu com os fundamentos prezados pela Afrocentricidade (Asante, 2014, p. 14), emergindo um comportamento ético, colocando-se em uma posição de centralidade equitativa diante da religiosidade umbandista ao passo que, através da sua explanação, resgata da marginalidade a figura de Exu e da própria Umbanda, que tiveram seus significados eliminados e deturpados, interferindo na sua representação.

A Afrocentricidade é a convicção de que o povo africano estará no centro da história pós-moderna. É nossa história, nossa mitologia, nossas ideias criativas

e nosso *ethos* como expressão de nossa determinação coletiva. Baseados em nossa história, construimo-nos sobre o trabalho de nossos ancestrais que nos deixaram os símbolos da nossa função humanizadora. O que é possível para nós já foi antecipado pelo renascimento que acontece em muitas comunidades no mundo africano.

Desse modo, o emissor resgatou a representação de Exu pelos princípios da Afrocentricidade, predominando a centralidade de interesses, valores e perspectivas dos próprios religiosos afro-brasileiros sobre seus ritos, ocasionando a centralidade dessa cosmovisão.

Em relação ao vídeo 9, intitulado “Maira Rocha falando sobre a Umbanda (Completo) #mairarocha”, postado em 4 de fevereiro de 2024 pelo canal “Caminhe na Luz”, disponibiliza-se, a seguinte imagem do canal:

Figura 27 – Canal do YouTube - Caminhe na Luz



Fonte: YouTube (2024).

Verificou-se as seguintes propriedades do canal:

Quadro 38 – Especificações do Canal do *YouTube* - Caminhe na Luz

| Canal do YouTube - Caminhe na Luz |                                                                                                           |
|-----------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Endereço do canal                 | <a href="https://www.youtube.com/@Caminhenaluz.oficial">https://www.youtube.com/@Caminhenaluz.oficial</a> |
| Número de inscritos               | 18,3 mil inscritos                                                                                        |
| Número de vídeos                  | 260 vídeos                                                                                                |
| Número de visualizações           | 656.942 visualizações                                                                                     |
| Inscrição no YouTube              | Inscriveu-se em 14 de janeiro de 2024                                                                     |

Fonte: YouTube (2024).

Visualizou-se no canal um plano de fundo escuro com estrelas, possivelmente representando o céu, no qual integra a frase “Compartilhamos o Bem”. Ao lado das informações de descrição do canal consta a foto de um homem maduro, de cabelos e barbas compridas. Arrisca-se a possibilidade de se tratar de um mentor espiritual, uma vez que, foge a representação popularmente utilizada de Jesus.

Verificou-se que o canal não possui uma descrição sobre seus objetivos. Na área “Sobre” geralmente utilizada para incorporar essa informação, consta apenas “Tem ansiedade? Quer controlar? Link abaixo↓”.

Os tópicos do canal são “estilo de vida, sociologia, religião”, ao passo que, o vídeo em questão foi classificado pelo tópico de categoria “pessoas e blogues”.

Ao verificar as publicações, constatou-se que o espaço é prioritariamente direcionado ao Espiritismo, mas ocasionalmente publica vídeos com assuntos ligados as religiões de matriz africana, entre outras. Apresenta-se a imagem do vídeo em questão para apreciação.

Figura 28 – Vídeo do Canal do *YouTube* - Caminhe na Luz



Fonte: YouTube (2024).

Seguem, portanto, as análises efetuadas sobre o vídeo, em cada uma das categorias listadas abaixo.

Quadro 39 – Vídeo 9 - Análise textual de vídeo extraído do *YouTube Data Tools*

| <b>ANÁLISE TEXTUAL DE VÍDEOS - YOUTUBE</b> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
|--------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>IDENTIFICAÇÃO DO VÍDEO</b>              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| <b>Título do vídeo</b>                     | Maira Rocha falando sobre a Umbanda (Completo) #mairarocha.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| <b>Título alternativo do vídeo</b>         | Indisponível.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| <b>Emissor</b>                             | Maira Rocha.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| <b>Encargo do emissor</b>                  | Médium espírita, fundadora da Casa de Caridade Inácio Daniel.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| <b>Localização espacial</b>                | Casa de Caridade Inácio Daniel.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| <b>CATEGORIAS ANALÍTICAS</b>               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| <b>Centralidade cultural</b>               | A emissora descreve as origens da Umbanda pela vertente que demarca o ano de 1908 por Zélio Fernandino de Moraes. Preocupou-se em realizar uma análise pelo ponto de vista dos próprios umbandistas, ocasionando centralidade a essa religião ao passo que, manteve-se em uma postura empática e respeitosa em relação à temática.                                                                                                                                         |
| <b>Autoridade agenciadora</b>              | O vídeo exibe como a emissora procura dar visibilidade a cosmovisão umbandista, demonstrando as bases dessa religiosidade, que não são muito diferentes das demais religiões existentes no país dado o sincretismo operado na sua estruturação.                                                                                                                                                                                                                            |
| <b>Interpretação ancestral</b>             | A emissora exemplifica os aportes da Umbanda, seus fundamentos e desenvolvimento enquanto uma religião sincrética que recebe interpretações equivocadas geradas por desinformação e preconceito, inclusive de outras religiões como a que a própria pratica. Desse modo, proporcionou reflexão e ocasionou correção sobre valores contrários a prática umbandista que são disseminados como verdadeiros, defendendo os elementos dessa religião com uma postura imparcial. |
| <b>Linguagem identitária</b>               | A emissora utilizou de uma abordagem clara, racional e prática, mas utilizou termos próprios dos ritos para explicar sobre a Umbanda para um público espírita.                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| <b>Práxis epistêmica afrocentrada</b>      | O vídeo permitiu que a emissora oferecesse esclarecimentos e correções das representações incorretas sobre a Umbanda, que fizeram com que a marginalizassem, ações reproduzidas por desconhecimento e preconceito. Ponderou que os praticantes de outras religiões devem                                                                                                                                                                                                   |

|                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
|----------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                        | procurar estudar e se informar antes de julgar a Umbanda ou qualquer outra religião que não seja a sua, a fim de interromper um ciclo vicioso de preconceitos e intolerância religiosa. Propiciou um exercício de avaliação e intervenção, ao acarretar uma reeducação de posturas diante do desconhecido e da diversidade religiosa, propondo respeito e amor ao próximo, que são pilares da sua própria religião, contribuindo assim, para práticas voltadas ao conhecimento e tolerância.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| <b>Finalidade afrocentrada</b>         | A emissora objetivou esclarecer seu público sobre a origem da Umbanda, um panorama sobre suas particularidades, as similaridades e diferenças com outras religiões, comparando-a principalmente com o espiritismo – sua própria religião, descrevendo os motivos que levaram essa religião a uma posição subalterna. Portanto, realizou uma palestra de cunho reflexivo e educativo, propondo uma mudança de postura em relação às religiões das quais desconhecem seus fundamentos, como a Umbanda.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| <b>Afro-politização ético-estética</b> | O vídeo permitiu emergir uma ponderação sobre a preconceção que as pessoas desenvolvem sobre as religiões afro-brasileiras sem conhecê-las, produzida por desconhecimento e preconceito reproduzido historicamente no país. A emissora expôs que cada religião tem o direito de exercer sua fé e utilizar de artefatos materiais e simbólicos e refletiu sobre a violência sofrida por terreiros e umbandistas até a atualidade, inclusive por traficantes que se intitulam cristãos, que subjugam regiões, destruindo artefatos de ritos dessas religiões. Essa palestra ofereceu também outra perspectiva sobre o papel das religiões, e que estas não devem funcionar como um adestramento, mas como uma oportunidade de aprimoramento humano. A emissora, respeitando a cosmovisão da própria Umbanda, seus fundamentos éticos e a beleza intrínseca aos princípios e dogmas, possibilitou um novo olhar com respeito à diferença existente em cada ser. |

Fonte: adaptado de Asante (2009, p. 96-100) e Rufino (2019, p. 16).

A emissora Maira Rocha, espírita, que se apresentou como ex-adepta do protestantismo, proporcionou uma reflexão crítica embasada por princípios de respeito à diversidade e também para com outras visões de mundo.

Embora espírita, a referida se posicionou colocando-se em centralidade igualitária e



agenciando concomitantemente os conhecimentos adquiridos pelo estudo da Umbanda, informando seu público de forma ética, atendendo aos fundamentos prezados pela Afrocentricidade (Asante, 2009, p. 80), ao “[...] analisar relações humanas, interações multiculturais, textos, fenômenos e eventos, [...] da perspectiva de uma nova orientação para os fatos”.

Não à toa, a dimensão da ancestralidade se manifesta como fundamento ético que interliga diferentes expressões da existência. Na experiência do nascer, do morrer ou nos refazimentos cotidianos se expressam o nosso caráter provisório, inacabado e dialógico. Ou seja, a vida é um sentido amplo que comunica a vibração do ser em conexão com todas as outras coisas criadas e invisíveis aos nossos olhos.

As sabedorias ancestrais ensinam que não existe no universo o grande e o pequeno. O que há é a harmonia entre as coisas que possuem tamanhos distintos, sem relações de grandeza que, desprovidas de sentidos, não acrescentam nem diminuem nada (Simas; Rufino, 2020, p. 8-9).

Como resultado, a emissora propiciou uma ótica de legitimação da Umbanda e credibilização de seus ritos e conhecimentos ancestrais, ocasionando compreensão sobre outras lógicas que não diferem demasiadamente das suas próprias, acarretando consequentemente conscientização e valoração da religião.

O vídeo 10, nomeado de “NÃO CANTE a MÚSICA: MENINO de VÓ vai DEIXAR VOVÓ! #shorts #pregação #fé #deus #fé #umbanda”, foi postado em 8 de janeiro de 2024 pelo canal “Caio Modesto”. Segue imagem do canal:

Figura 29 – Canal do YouTube - Caio Modesto



Fonte: YouTube (2024).

Este canal possui as seguintes características:

Quadro 40 – Especificações do Canal do YouTube - Caio Modesto

| Canal do YouTube - Caio Modesto |                                                                                         |
|---------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------|
| Endereço do canal               | <a href="https://www.youtube.com/@caiomodesto">https://www.youtube.com/@caiomodesto</a> |
| Número de inscritos             | 1,38 mi de inscritos                                                                    |
| Número de vídeos                | 940 vídeos                                                                              |
| Número de visualizações         | 141.601.738 visualizações                                                               |
| Inscrição no YouTube            | Inscreveu-se em 14 de novembro de 2011                                                  |

Fonte: YouTube (2024).

O canal possui papel de parede com imagens de personagens ligadas a reforma protestante e de Santo Agostinho. O tópico do canal foi classificado como “música”, ao passo que o vídeo em questão se encontra na categoria “entretenimento”. O canal possui a seguinte descrição, segundo Caio Modesto (2024):

Bem-vindo ao meu canal, o seu destino para uma abordagem lúcida e informada sobre a defesa da fé. Este canal tem como objetivo fornecer uma perspectiva apologética sólida para ajudar a compreender, explicar e defender a fé cristã de maneira inteligente e fundamentada. Aqui, exploramos os principais questionamentos e objeções à fé, abordando assuntos como a existência de Deus, a confiabilidade das escrituras, a historicidade de Jesus Cristo e os desafios morais e filosóficos enfrentados pelos cristãos. Nossos vídeos são cuidadosamente pesquisados, apresentando argumentos embasados, com base em evidências e raciocínio lógico. Ao se inscrever no nosso canal, você terá acesso a uma variedade de conteúdos, incluindo debates, respostas a perguntas frequentes e análises de eventos atuais à luz da fé cristã.

Ao verificar as publicações, constatou-se que o canal é destinado a vigilância dos dogmas prescritos aos cristãos evangélicos e/ou protestantes. Expõe-se a imagem do vídeo:

Figura 30 – Vídeo do Canal do YouTube - Caio Modesto



Fonte: YouTube (2024).

Seguem abaixo, as análises realizadas sobre o vídeo, em cada uma das categorias dispostas no quadro.

Quadro 41 – Vídeo 10 - Análise textual de vídeo extraído do *YouTube Data Tools*

| <b>ANÁLISE TEXTUAL DE VÍDEOS - YOUTUBE</b> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|--------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>IDENTIFICAÇÃO DO VÍDEO</b>              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| <b>Título do vídeo</b>                     | NÃO CANTE a MÚSICA: MENINO de VÓ vai DEIXAR VOVÓ!<br>#shorts #pregação #fé #deus #fé #umbanda.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| <b>Título alternativo do vídeo</b>         | MENINO DE VÓ VAI DEIXAR VOVÓ NÃO CANTE!                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| <b>Emissor</b>                             | Caio Modesto.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| <b>Encargo do emissor</b>                  | Proprietário do canal.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| <b>Localização espacial</b>                | Recortes de imagens de um terreiro, imagens de uma religiosa de matriz africana sendo entrevistada sobre a questão e do proprietário do canal.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| <b>CATEGORIAS ANALÍTICAS</b>               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| <b>Centralidade cultural</b>               | O emissor apresenta um recorte de vídeo e a partir dele emite uma análise sobre um possível ponto de Umbanda, que a adepta visualizada no vídeo em questão, relata para o entrevistador, não se tratar de um ponto dessa religião. O emissor se coloca em uma posição marginal em relação à religiosidade umbandista, ou seja, não há um esforço em entender essa cosmovisão, realizando uma análise do assunto sem considerar o ponto de vista da própria adepta dessa religião.                                                                                                                                                                                                                                                   |
| <b>Autoridade agenciadora</b>              | O vídeo demonstra que o emissor não se preocupou em refletir sobre o relato da adepta no vídeo analisado, tirando-lhe a autoridade sobre os pontos (cantigas litúrgicas) de sua própria religião.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| <b>Interpretação ancestral</b>             | Percebeu-se que o emissor manteve uma preconcepção sobre o assunto abordado no vídeo que se dispôs a avaliar, não oferecendo uma análise crítica que abrangesse, inclusive, as ponderações realizadas pela adepta umbandista sobre a questão. O autor afirma que, pelas características, trata-se de um ponto de Umbanda, e que é incorreto pessoas cristãs cantarem essa determinada música ou outras que retratem orixás ou que sejam criadas por compositores e compositoras umbandistas. Com essa forma de julgamento, o emissor colabora para a reprodução de proposições preconceituosas, impondo interpretações deturpadas, construídas ao longo do desenvolvimento histórico do país sobre as religiões de matriz africana. |

|                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|----------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Linguagem identitária</b>           | Recorreu-se de imagens, recorte da entrevista e legendas, numa abordagem linguística de reforço as interpretações preconceituosas sobre as religiões de matriz africana pela análise de um tópico. Não ocorreu, portanto, uma preocupação do emissor em aproveitar a oportunidade para avaliar imparcialmente as referências e corrigir interpretações distorcidas.                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| <b>Práxis epistêmica afrocentrada</b>  | O emissor, cujo canal tem por missão “[...] uma abordagem lúcida e informada sobre a defesa da fé. Este canal tem como objetivo fornecer uma perspectiva apologética sólida para ajudar a compreender, explicar e defender a fé cristã [...]”, apenas contribuiu para fomentar e reproduzir a intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras. O emissor não realizou uma interpretação com base no relato mostrado em vídeo analisado, e, sim, em informações forjadas e consumidas desde a colonização para a estruturação da subalternização de toda a diversidade humana e religiosa, indo contra os próprios princípios de lucidez e compreensão. |
| <b>Finalidade afrocentrada</b>         | O emissor teve aparentemente, o propósito de negar a declaração da adepta umbandista, desvalorizando seu relato, colocando desse modo, sua análise cristã como verdadeira. O vídeo teve como objetivo fundamentar uma “verdade cristã” diante de proposições que poderiam ocasionar outras interpretações pelos cristãos, e, conseqüentemente, a outras perspectivas. Trata-se de um misto de desinformação e inculcação, que remete a ações de intolerância religiosa.                                                                                                                                                                                            |
| <b>Afro-politização ético-estética</b> | O vídeo expôs como uma simples cantiga, quando classificada como “umbandista” pode desvelar a intolerância religiosa presente principalmente nas religiões de cunho protestante. Não há nesse vídeo intenções de ser um instrumento de luta contra a intolerância religiosa advinda do racismo, nem a compreensão de saberes e comportamentos que fogem aos padrões ocidentais, portanto, não há uma perspectiva educativa de valorização da alteridade, da diversidade religiosa e na busca por soluções de correções históricas e valorização da vida.                                                                                                           |

Fonte: adaptado de Asante (2009, p. 96-100) e Rufino (2019, p. 16).

O vídeo do canal de Caio Modesto, nos propiciou visualizar a interpretação acerca de um suposto ponto de Umbanda e/ou Candomblé, repleta de concepções estigmatizadas e consequentes enunciados carregados de intolerância religiosa, prezando por uma verdade única.

O proprietário do canal não teve o cuidado de refletir antes de interpretar e publicar

opiniões sobre aspectos de uma religião da qual não participa. Colaborando para a degradação e redução de memórias e conhecimentos ancestrais, por meio de uma publicização ofensiva sobre uma cultura religiosa estranha a sua cosmovisão.

O emissor não se propõe a examinar o assunto democraticamente, apenas expôs seu ponto de vista estruturado pela reprodução social de preconceitos baseados em proposições desinformativas.

Desse modo, percebeu-se uma atuação classificatória e consequentemente, discriminatória por parte do emissor, contribuindo para um ciclo de violências simbólicas e perpetuação de intolerâncias religiosas, pois conforme adverte García Gutiérrez (2006, p. 111):

[...] ao classificar, não estamos apenas ordenando um território: segundo se olhe, pode ser sua desorganização aos olhos dos outros. Descompõe-se um mundo dado para impor uma outra disposição, pois toda nova classificação comporta previamente uma desclassificação do âmbito atingido.

Classificar supõe enviar ao exílio todas as ordens possíveis, salvo as autorizadas pelo poder. E são, na realidade, essas ordens exiladas, que não se foram nunca, que terminam por subverter a aparente calma classificatória. No interior das categorias se farão fortes, serão cúmplices dos próprios textos maltratados e instigarão à derrubada de seus anfitriões.

A classificação, a diferença da desclassificação, revela um mundo ao preço de ocultar todos os demais. Classificamos de uma posição cujas coordenadas foram predeterminadas por uma lógica dominante. No Ocidente, o código disjuntor herdado da Árvore de Porfírio, e de outras raízes procedentes de velhos temores bíblicos, organiza nossa cosmovisão e comportamento em torno de uma lógica e de um sistema binário.

O que poderia mover-nos, então, para a vontade de abrir o sistema lógico no qual cotidianamente nos desenvolvemos? Basta olhar ao redor: discriminação, injustiça, desigualdade, destruição, exploração desenfreada dos recursos, mentalidade imediatista, entreguismo, conformismo, falta de solidariedade, Estado de bem-estar e de mal-estar, crenças sem fundamentos, dissolução da ética, cinismo, egoísmo do egoísta, egoísmo do altruísta, dogmatismo, relativismo, barbárie, barbárie do dogmatismo e barbárie do relativista. As misérias não acabam aqui. Seu catálogo, como se pode imaginar, é muito mais extenso.

Nesse sentido, Simas (2020, p. 139) ratifica que “a discriminação também se estabelece a partir da inferiorização de bens simbólicos daqueles a quem o colonialismo tenta submeter: crenças, danças, comidas, visões de mundo, formas de celebrar a vida, enterrar os mortos, educar as crianças etc”, uma vez que “na hiperinformação, algo da vida parece degradar-se em função da crescente mercantilização dos tempos sociais, quando não se suscita o conhecimento proveniente da identificação e diferenciação comunitárias [...]” (Sodré, 2006, p. 67).

Observou-se que o vídeo em questão, enraizado por uma única perspectiva, normatizada por uma lógica de desacreditação da alteridade, cumpre a sua limitação religiosa dicotômica:

Acontece que o humano, como métrica de uma conjunção entre o branco, homem, cristão, obcecado pelo consumo e acúmulo esqueceu que é natureza.

Se blindou de civilização a ponto de esquecer que é somente mais uma manifestação do vivo integrado a um amplo e complexo organismo. Por se distanciar disso tem perdido a vivacidade, se adequando a um padrão de desencantamento (Simas; Rufino, 2020, p. 9).

Asante (2014) complementa ao mencionar o projeto dominante instituído pela normatização e regulamentação não somente de corpos, mas, de consciência crítica, ao expor a natureza das classificações e o uso da palavra “universal”, na credibilização da produção eurocêntrica, subalternizando qualquer outra que foge ao padrão estipulado, uma vez que, segundo Sodré (2002, p. 8), “[...] essa necessidade de interpretar, para fazer significar, é uma das grandes linhas de força da civilização ocidental. Tudo passa por esse crivo, em que se busca achar ‘um outro nome’ para o real.

Compreende-se, portanto, a emergência de uma postura decolonial em face desses fenômenos, a ser ponderada e quiçá adaptada a realidade brasileira, pois, conforme elucida Asante (2014, p. 12-13):

O/a Afrocentrista estuda cada pensamento, ação, comportamento e valor, e se forem contraditórios à nossa cultura e nossa história, são dispensados rapidamente. Isso não é feito porque temos algo contra a cultura de alguém; simplesmente não é nossa. Nisso nós somos como qualquer outro povo em sua maturidade que dá valor a tradições deixadas por seus ancestrais. Não temos nada contra quem decide aceitar a cultura, religião ou ideologia de outros, [...], se esta lhe servir melhor do que a sua própria. No entanto, para nós é impossível aceitar que algo fora de nós mesmos possa ser comparado com nossa cultura. Temos uma história formidável, plena de vozes, de Deus, dos ancestrais e dos profetas. Nossa maneira de vestir, de estar, de andar e falar, assim como nossos valores estão intactos e são funcionais quando somos Afrocêntricos.

Nesse sentido, o que se propõe, diante da disputa por visibilidade e credibilidade de conhecimentos ancestrais como o umbandista, é a introdução da desclassificação, apregoada por García Gutiérrez (2006, p. 111), como um dos fundamentos junto à Afrocentricidade e a Pedagogia das Encruzilhadas, como meio para:

[...] desvelar a complexidade do mundo para fazê-lo mais acessível ao entendimento. E isso só pode se obter instalando, em nosso sistema de raciocínio, uma ferramenta metacognitiva - de autovigilância crítica - baseada no pluralismo lógico, que não é mais que a convicção profunda do respeito ao outro - a única lógica digna -, seja contemporâneo, sucessor ou predecessor.

Sugere-se essa aglutinação aos princípios do encantamento desenvolvidos por Simas e Rufino (2020, p. 7), na integração de aspectos políticos e poéticos aos modos de existência e produção de saberes, promovendo experiências versadas em referências diversas, concebendo esse movimento, como:

[...] uma capacidade de transitar nas inúmeras voltas do tempo, invocar

espiritualidades de batalha e de cura, primar por uma política e educação de base comunitária entre todos os seres e ancestrais, inscrever o cotidiano como rito de leitura e escrita em diferentes sistemas poéticos e primar pela inteligibilidade dos ciclos é luta frente ao paradigma de desencanto instalado aqui. Ou seja, o encanto é fundamento político que confronta as limitações da chamada consciência das mentalidades ocidentalizadas.

Desse modo, a inspiração ancestral do encantamento age como instrumento de possibilidades rumo ao diálogo, reflexão e atuação responsiva junto a uma coexistência plural, respeitando as contribuições de cada ser para uma existência potente de vivacidade.

À vista disso e diante das análises dos vídeos extraídos no *YouTube Data Tools*, resultando em um maior quantitativo de percepções positivas relacionadas aos parâmetros pré-estabelecidos das categorias analíticas, pressupondo uma visibilidade umbandista no *YouTube*, que se mantém, porém, frágil, constatou-se, conforme o gráfico a seguir, que:

Gráfico 13 – Respostas Positivas e Negativas - Análise Textual de Vídeos do *YouTube*

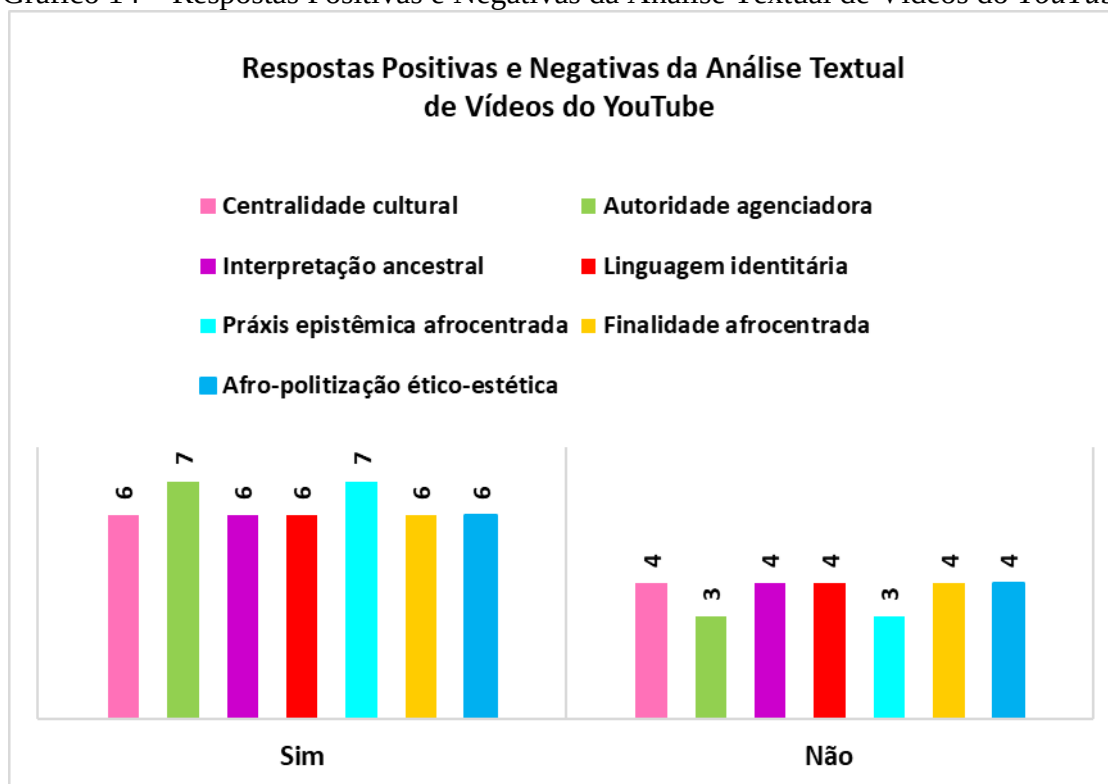


Fonte: a autora.

Em um quantitativo de (10) vídeos analisados, 62,9% correspondem a perspectivas positivas diante de 37,1 % de concepções negativas oriundas das análises efetuadas através das categorias.

Arrisca-se dizer que, as comunidades virtuais são atravessadas ainda pela reprodução social do racismo, como um reflexo do imaginário coletivo marcado pela estigmatização e consequente subalternidade das religiões de matriz africana. No entanto, a resistência da religião umbandista e sua cosmovisão pode ser observadas no gráfico abaixo:

Gráfico 14 – Respostas Positivas e Negativas da Análise Textual de Vídeos do YouTube



Fonte: a autora.

Observou-se uma variação entre 6 e 7 nas respostas embasadas por posicionamentos positivos das categorias analíticas pré-estabelecidas em comparação ao quantitativo total de vídeos analisados (10), no que condiz a disseminação informacional dessa religião em relação à cosmovisão africana (Asante, 2009; 2014) partilhada pela Umbanda. Sendo assim, mesmo em pequena escala, atreve-se mencionar uma provável intervenção no regime informacional, dada a produção, disseminação e consumo de informações ainda visualizadas como inferiores socialmente, pelas mesmas estruturas tecnológicas e midiáticas que lhe permitem certa visibilidade, uma vez que:

Os diferenciais pragmáticos da informação, resultante das plurais gramáticas socioculturais, desdobram-se assim numa diversidade de mediações e linguagens, ainda que cada vez mais sujeitos a “janelas” tecnológicas que sobrecodificam suas possibilidades e limites de geração e transmissão (González de Gómez, 2009, p. 25).

Desse modo, as práticas documentárias (Frohmann, 2012a), ou seja, os encadeamentos entre a sociedade e os documentos produzidos pela mesma e/ou uma alusão às ações de informação, enquanto “[...] tudo o que disponibiliza e deixa disponível, como sua mediação sócio-cultural, um valor de informação” (González de Gómez, 1999, p. 5), resultariam num impacto no regime racial de informação e/ou dispositivo em decorrência das práticas sociais com esses documentos audiovisuais disponibilizados digitalmente no *YouTube*, possibilitando



a agência documentária, isto é, a atuação dos documentos como agentes (Frohmann, 2007), indo de encontro ao conceito de agência no contexto da Afrocentricidade, pleiteado por Asante (2009) como a capacidade de dispor de recursos psicológicos e culturais na viabilização da centralidade e/ou protagonismo da personalidade material e espiritual do africano, suas produções, presença e realidade, num sistema aberto a constituição de valores no vislumbre da liberdade humana.

Posto isto, as ações de informação reestruturariam paulatinamente os valores informacionais dos artefatos materiais e simbólicos advindos da Umbanda, gerados possivelmente, pela conscientização e atuação responsiva, envolvendo uma perspectiva política entrelaçada ao fenômeno ético/estético implicado numa dinâmica educativa de cunho decolonial (Rufino, 2019), acatada por sua vez, pelo dispositivo de informação (González de Gómez, 1999, p. 4), dado que:

Do ponto de vista da relação entre política e informação, não se poderia falar de um momento *a posteriori* no qual, já dada a informação, estabelece-se seu valor, prioridade ou finalidade de acordo com estruturas ou posições de poder; enquanto “informação” implique seletividade e escolha, a “politicidade” estaria presente no âmago da emergência de conteúdos, ações, tecnologias, produtos e serviços de informação.

Dessa maneira, ao considerar que as ações de informação demandam escolha e seleção de artefatos a serem instituídos como informacionais nesse processo, a depender do *habitus* (Bourdieu, 2007b), do indivíduo – entrelaçado a um contexto sócio-cultural particular com interesses e práxis diferencial, sustentando uma diferenciação pragmática de produção e uso informacional, acarreta por sua vez, a constituição de valores dos indivíduos e coletivos em suas práticas culturais e consequente reconhecimento social (González de Gómez, 1999), despontando o *habitus* informacional (Pimenta, 2017).

Sendo assim, pondera-se na perspectiva de Rufino (2019) acerca da necessidade de ampliação de outras produções de sentido, que não as fundamentadas pela colonialidade, cujas características de distinção e consequente desencantamento promovem rupturas comunicacionais entre os indivíduos. Preza-se, portanto, por diálogos que possibilitem uma conscientização e interpretação crítica da realidade, valorizando a pluralidade cultural e religiosa versada pelo afro-brasileiro.

À vista disso, depreende-se a variação entre 3 e 4 percepções negativas do total de vídeos analisados (10), sobre a religião umbandista disseminada no *YouTube* dentro dos critérios pré-estabelecidos das categorias analíticas. Observou-se a obliteração da presença e deturpação de simbolismos religiosos oriundos de uma ancestralidade africana da qual participa a identidade

cultural nacional, fortalecendo aspectos da desagência, descrita por Asante (2009, p. 95) como “[...] qualquer situação na qual o africano seja descartado como ator ou protagonista em seu próprio mundo”, corroborando para a configuração subalterna do religioso e da própria religião umbandista, visto que, a informação “[...] responde a condições daquilo acerca do que informa, estabelecendo relações com uma ordem cultural, cognitiva, ética e estética, na qual estão enraizadas suas referências semânticas e de conteúdo; remete, neste sentido, a uma formação discursiva e a seus universos de referência” (González de Gómez, 1999, p. 5).

Embora tópicos como o desenvolvimento sócio-histórico do Brasil entrelaçado a seu passado escravagista e as contribuições africanas e afro-brasileiras na constituição do país estejam presentes no conteúdo de história e cultura afro-brasileira e indígena determinado pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação<sup>22</sup>, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, tais conteúdos são compulsórios apenas ao ensino fundamental e ensino médio, sendo optativos no ensino superior, possibilitam, mesmo que em pequena escala, dadas as suas limitações, um movimento de conscientização das arbitrariedades ocasionadas pelo racismo e sua reprodução nas esferas que permeiam o meio social, inclusive no tocante as religiões afro-brasileiras. Dessa forma, compreende-se que “[...] toda informação formalizada e registrada que dá base ou sustentação a um conhecimento sempre está imbricada em outras possibilidades de **sentido** e sujeita a outros estratos [...] que desdobram e dão durabilidade a essa formalização” (González de Gómez, 1999, p. 5, grifo do autor).

Arrisca-se dizer que o *YouTube*, é uma comunidade ainda regida pela herança colonialista, uma configuração sedimentada nos dispositivos (Foucault, 2006b), mas que apesar de suas padronizações, experimentam transformações – e, por isso, acatariam ações de informação, uma vez que, “os dispositivos seriam, para nós, configurações estruturantes das redes. Assim, tanto partilham quanto sobredeterminam e especificam características das redes. O dispositivo designaria uma morfologia da rede ou de uma malha da rede” (González de Gómez, 1999, p. 26).

A rede digital, enquanto espaço regido por práticas controladas algoritmicamente na estrutura lógica de programação capitalista, como também pela reprodução de preconceitos e intolerâncias visualizadas nas telas fomentadas pela desinformação, que estimulam num processo perpétuo a produção de valores negativos relacionados à população negra – racismo algorítmico (Silva, 2022), condiciona dessa forma, a visibilidade da Umbanda, já que:

---

<sup>22</sup> Ver: Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19394.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm).

A **agregação de valor à informação** está sempre associada a operações seletivas e relacionais. Uma acumulação quantitativa de fontes e recursos de informação, não aumentaria seus potenciais epistemológicos ou práticos se não atender as expectativas e orientações seletivas de um domínio de ação de informação (González de Gómez, 1999, p. 6, grifo do autor).

Isto posto, apesar de estruturado em parâmetros considerados coloniais, o *YouTube* possibilita através da inconformação de indivíduos e coletivos ligados à Umbanda, possibilidades de emergir a religião e a tradição ancestral pela inovação digital, resistindo, transgredindo e reexistindo na cibercultura.

Diante do objetivo geral da pesquisa, que foi investigar a visibilidade informacional da Umbanda em ambiente digital através de uma leitura crítica dos regimes raciais de informação, os resultados demonstraram uma intervenção das fontes de informação gerais no regime informacional, dada a visibilidade ocasionada pela produção, disseminação e consumo de informações sobre uma religião ainda inferiorizada socialmente, no entanto, corroborando com essa percepção, a evidência foi alcançada contraditoriamente, nas mesmas estruturas tecnológicas e midiáticas que lhe impõe uma classificação subalterna, impeditiva de ascensão.

É possível ensaiar uma resposta em pleno território da contradição, como temos feito neste trabalho: desclassificar, isto é, desmontar uma estrutura de ordenação dominante - geralmente hierárquica -, implica reclassificar com parâmetros diferentes aos dessa estrutura. Como consequência, desclassificar suporia, no limite, classificar. Uma diferença estaria, suavizando-se então a contradição absoluta, no caráter aberto da desclassificação frente ao hermetismo da classificação (García Gutiérrez, 2006, p. 110).

Os resultados das análises de dados extraídos das fontes de informação especializadas, demonstrou uma escassez de pesquisas acadêmicas sobre a Umbanda na área de Ciência da Informação, com exceção da Base de Dados Referenciais de Artigos de Periódicos em Ciência da Informação, que em comparação com as demais fontes especializadas, destacou-se em número de produções informacionais. Há certa incompatibilidade entre os achados da Plataforma Lattes, que apontaram um quantitativo razoável de pesquisadores atuando em estudos sobre Umbanda e a realidade na recuperação de dados nas fontes de informação especializadas, o que responderia parcialmente a hipótese da pesquisa, de que os regimes de informação contemporâneos manifestados na circulação de fontes de informação especializadas e gerais poderiam contribuir para dinâmicas de invisibilização da Umbanda, pois, a escassa produção na academia – enquanto espaço formal de produção do saber, impede a introdução desses conteúdos nos regimes informacionais, evidenciando uma ausência e, portanto, invisibilidade da Umbanda. No entanto, as fontes de informação gerais emergiram realce e

interesse de informações sobre a Umbanda e no que condiz especificamente ao *corpus* final da pesquisa, destacou-se uma produção consistente sobre a religião ocasionando visibilidade.

Em face do problema da pesquisa, que parte do questionamento, se ocorre e quais fatores determinariam as práticas de visibilidade e de invisibilidade das fontes de informação gerais e especializadas sobre Umbanda nos regimes de informação e como estas alterariam critérios de visibilidade da Umbanda nestes regimes? Percebeu-se através dessas análises junto as proposições delineadas metodologicamente com o auxílio da Epistemografia, enquanto ferramenta ou configuração transdisciplinar de favorecimento a observações, descrições, reflexões e conclusões sobre categorias de análise autonarrativas ou heteronarrativas (García Gutiérrez, 2011) em conjunto com a Análise Transgramatical, baseada no pensamento sobre a importância da “gramática” de Wittgenstein em associação com outros como Paul Otlet, no reconhecimento da mimese e a materialidade da linguagem, na composição desta ferramenta conceitual para a reflexão e exploração da materialidade pelo discurso (Saldanha, 2012; 2013), a ocorrência de uma visibilidade da Umbanda nas fontes de informação gerais.

Ponderou-se que o critério para essa visibilidade seria dado pela inclusão de informações sobre a Umbanda nas redes digitais, implicando num processo de conformação desses conhecimentos, revelando, contudo, a face contraditória dos regimes informacionais.

Porém, ao ocupar lugar na rede, não sofreria o conhecimento excluído um processo de expansão que provocaria a inevitável perda de alguns símbolos identitários? Para sobreviver, para serem preservados, os patrimônios culturais e cognitivos hão de adaptar-se aos novos meios ou preparar-se para a extinção. Os conhecimentos submersos devem interacoplar-se estruturalmente para poder continuar dando conta de seu legado, e aprender que a transmissão e a organização são tão importantes como o próprio conhecimento. Esse conhecimento subalterno teria o direito e o dever de ser transmitido (García Gutiérrez, 2006, p. 109).

Avaliou-se desse modo, que possivelmente, critérios de visibilidade foram alterados ao disseminar conhecimentos através dessas fontes audiovisuais, por um viés desclassificatório, positivando, desmistificando fabulações preconceituosas e demonstrando as contribuições culturais da ancestralidade africana inscritas na identidade cultural do país.

Occidente es, en sí, dominación y ahora domina con sutil barbarie. Las memorias desapercibidas deben seguir creciendo al margen de Occidente y evolucionar sobre sí mismas. Pero hasta los solidarios e igualitaristas, cuando intervenimos, lo hacemos, muchas veces a nuestro pesar, también con involuntaria torpeza y violencia. Por ello, establecer un mecanismo de autovigilancia metacognitiva en nuestras intervenciones, será un elemento esencial de la epistemografía. Mi escepticismo crítico inicial se torna, entonces, militante. La epistemografía más que teoría aplicada es teoría implicada, más que actuar se mantiene a la escucha y propone, en todo caso, proyectos de autogeneración crítica y observante. Una herramienta al servicio

de la memoria y de los conocimientos que establece su lógica y componentes a partir de los narrados, no para que exclusivamente se narren endogámicamente a sí mismos, sino para que adopten mecanismos de reflexividad autocrítica, emancipación y escucha, esto es, para que aprendan a entrar y salir libremente de sus mundos y, fortalecidos, puedan interactuar con los mundos ajenos. Ése es el papel de la epistemografía que, como a la escalera de Wittgenstein, habrá que dar una patada una vez subidos al muro. Una herramienta de los bajos fondos, de contaminación ontológica, insurgente e iconoclasta pero, a la vez, próxima, afectuosa, solidaria, sufriente, compasiva, emancipadora, pasible. Una configuración transdisciplinar que, en consonancia con el diferendo o la imposibilidad de un metajuicio- toma partido. No invade ni critica, pero sí instala herramientas autocríticas; no clasifica pero traslada la necesidad de organización local para resistir y evolucionar en un mundo necesariamente desclasificado; y, para ello, se autodesmantela ante la subalternidad, la explotación, la discriminación, el enmudecimiento, no ya como objetos sobre los que pensar, sino como dice Mignolo, como los sujetos mismos desde los que parte el pensamiento (Mignolo: 2003) (García Gutiérrez, 2009, p. 108-109).

Reflete-se ainda, que a inclusão de informações sobre a Umbanda na rede, promove integração entre as comunidades de terreiros, fortalecendo suas agendas de luta, reconhecimento e legitimidade, disseminando conhecimento ao passo que desestimula ações desinformativas ou manipulatórias, a serem induzidas possivelmente, para a manutenção da subalternidade.

La participación en comunidades transversales puede ser muy positiva para el nuevo sujeto digital pues la interacción libre desvela y deconstruye la jerarquización enquistada desde el poder en las identidades de las personas y comunidades tradicionales, denunciando y hasta eliminando lo que hay de superfluo o nocivo en las cosmovisiones étnicas, religiosas o nacionales para la dignidad y la justicia. Es una transversalidad que desestabiliza la arborescencia del poder. La red permite la convivencia inmediata con comunidades afines más allá de la proximidad física, [...]. Y no cabe duda de que constituyen una memoria alternativa y horizontal a la pirámide jerarquizada que todo poder reproduce. La red propulsa el tránsito cultural y una memoria híbrida más resistente a la manipulación (García Gutiérrez, 2003, p. 22).

Nesse sentido, ainda no que condiz a análise dos dados, observou-se que há uma proporção de invisibilidade da Umbanda em relação as fontes de informação especializadas. Acredita-se que o fator principal para tal resultado, seja a ausência de legislação que torne obrigatória, a inclusão nos cursos de ensino superior, de disciplinas que versem sobre a história e cultura afro-brasileira e indígena, a exemplo do que foi estabelecido nacionalmente para o ensino fundamental e médio, além de ações efetivas que possam introduzir, esses conteúdos nos espaços acadêmicos, advindos inclusive, das religiões afro-brasileiras; suas tradições e cosmovisão, visto que, as estruturas epistemológicas ocidentalizadas aparentam certa resistência a desconstrução de sua práxis, versada por princípios da lógica eurocêntrica,

favorecendo a reprodução do racismo nesses espaços. “Nesse sentido, credibilizar outras epistemologias pressupõe também credibilizar outras ontologias. Consideramos que todo saber pressupõe determinadas experiências e as mesmas forjam-se de forma contextual, a partir de princípios e lógicas que lhe são próprias” (Simas; Rufino, 2018, p. 29).

Corroborar-se com a opinião de que a mudança desse critério de visibilidade no ambiente acadêmico se daria por meio de transformações ontológicas e epistemológicas, como também, o fomento a pesquisadores interessados em emergir estudos transversais sobre as religiões afro-brasileiras como a Umbanda, estimular a produção de conhecimentos descomprometidos com o racismo, para que se gere mais conhecimentos comprometidos com a igualdade plena de direitos que confere uma educação elucidativa e emancipatória.

La imposibilidad de opinar sobre qué es lo que más conviene a la especie humana, en términos de justicia social, se deriva de la imposibilidad de desprendernos de nuestra posición empírica pero en absoluto esta utopía menoscaba la elección que debe extraerse de tal teorización de la justicia: el reparto de bienes materiales y simbólicos es absolutamente aleatorio y arbitrario. Todos nacemos provistos de una herencia cultural y económica y, por lo tanto, nadie está capacitado para opinar lo que más conviene al otro, sino el otro mismo. Esta afirmación, a pesar de su apariencia, no es nada relativista. El problema es que, sin la menor inquietud teórica sobre qué elegiríamos antes de saber que nos tocará en suerte, nos pasamos la vida haciendo juicios sobre lo que conviene al otro subalterno, en el fondo, porque el otro somos nosotros cuando osamos inútilmente canjearnos por quien jamás osaría situarse simbólicamente en nuestro lugar. Como solía recordar Lévi-Strauss, ellos son nuestros salvajes pero no pueden decir lo mismo de nosotros, advertencia especialmente pertinente en el sensible territorio de los conocimientos y de las memorias, que nos ocupa. El otro es quien mejor sabrá el conocimiento que le conviene a sí mismo y a su cultura, aunque sólo sea por instinto de supervivencia simbólica. No se trataría, entonces, de que desde un lugar de enunciación distinto se decida y apliquen las decisiones sin contar con el otro, extremo de un positivismo filofascista, y ni siquiera de formular preguntas para simular al otro mediante sus respuestas (salvo, con extrema sensibilidad y cautela, en la heteronarración de los ausentes), sino de hacer que el otro, hayan sido su visibilidad y aterrizaje en nuestro tecnomundo voluntarios o forzados, tenga herramientas suficientes para tomar sus propias decisiones. En consecuencia, dar o devolver su propia voz a quienes no la tienen o les es negada, una vez incorporados al escenario digital global, es la respuesta más justa y digna que podemos elaborar a partir del argumento de la distribución arbitraria del mundo. Una superación de la Epistemología mutilante pasaría por aceptar, promocionar e incluir al otro como legítimo y necesario enunciator en nuestra posición enunciativa. Un otro a través del cual no hablamos, ni necesitamos simular. Un otro que ocupe nuestro lugar y, como bienvenido y saludable ejercicio, provisionalmente nos desplace (García Gutiérrez, 2011, p. 83-84).

As análises realizadas por meio da Epistemografia junto à Análise Transgramatical, relacionadas às categorias analíticas, possibilitaram uma compreensão quanto a problemática

abordada na pesquisa, uma vez que, se expôs as produções de sentido dos dados extraídos tanto em viés quantitativo quanto qualitativo.

O *corpus* extraído do *YouTube Data Tools*, em sua delimitação para análise qualitativa, propiciou determinar que há visibilidade da Umbanda nas redes digitais. Os canais do *YouTube*, sejam individuais ou de terreiros/centros, estão predispostos a inserir conteúdos informacionais em formato audiovisual, disseminando conhecimentos sobre a religião, a tradição oral e outros aspectos relacionados a cultura africana, permeando a cosmovisão que rege essas comunidades, configurando-se como terreiros no ciberespaço ou ciberterreiros. Desse modo, foi possível por meio da Análise Transgramatical, “[...] perceber como um saber (uma ciência, um sindicato, uma comunidade qualquer que produz discursos) existe a partir das formas de organização que ela se propõe, ou seja, a ideia de comunidade como aquilo que a documenta e é por ela construído como documentado” (Saldanha, 2013, p. [27]).

No que condiz aos discursos difundidos nos vídeos analisados, notou-se um maior quantitativo preocupado em abordar informações baseadas nas vivências, na memória afro-brasileira, na cultura disseminada pela cosmovisão, que antes era incorporada e, portanto, documentada somente para usufruto, representando uma configuração do “corpo-documento”, ou seja, um discurso que existia apenas na oralidade que se permite documentar pelo corpo, emergindo uma abordagem simbólica do corpo enquanto suporte; fonte de informação, permitindo “[...] perceber como um corpo de discursos existe antes do documentado – a ‘Documentação sem documento’ de Otlet (1934) –, investigar os silêncios que podem chegar ao documentado e seu processo de ‘movimentar-se para fora,’ para o exterior que é o mímema” (Saldanha, 2013, p. [27]). Sendo assim, se favoreceu a divulgação de conteúdos recuperados de diversas etnias africanas na diáspora, transmitidos de geração a geração pela cultura de terreiro, sendo preservada e disseminada também pela digitalidade, demonstrando o empenho dessas pessoas ou instituições religiosas de manifestarem sua ancestralidade na manutenção da cosmovisão e consequente realidade.

A Análise Transgramatical permitiu observar, a transmutação de comunidades religiosas ou adeptos, em participantes de uma larga comunidade que é o *YouTube*, codificando-se em terreiros virtuais e/ou ciberterreiros, transpondo os limites físicos para a representação de uma materialidade discursiva construída pela realidade digital. Desse modo, foi possível, “no conjunto desta verificação, pontuar as ‘transposições’ de caráter simbólico, as ‘estações de sentido’ que produziram a ideia de ‘organização’ dessa comunidade e a ideia de que os ‘documentos’ simbolizam seus indivíduos” (Saldanha, 2013, p. [27]).

A cultura afro-brasileira preservada pelas religiões de matriz africana tem se comprometido com a atualização das redes digitais e tecnologias de informação e comunicação, emergindo a ancestralidade cultural na digitalidade informacional, porém, há outros caminhos a serem percorridos para que se alcance legitimidade e visibilidade informacional.

Arrisca-se mencionar a emergência de se colocar em diálogo os conhecimentos eruditos advindos da academia e conhecimentos subalternos engendrados pelas comunidades religiosas afro-brasileiras, precedendo, no entanto, “un giro antropológico determinado por la superación de múltiples reducciones ontológicas, epistemológicas, éticas, políticas y técnicas” (García Gutiérrez, 2011, p. 33), a fim de que, se alcance as bases para um giro epistemológico.

Considerando que o racismo se encontra atado e fortalecido nas bases da modernidade, há de se considerar o fenômeno como fundamento do paradigma epistemológico ocidental. Comprometido com o combate ao racismo e com a luta por justiça cognitivas/sociais, me atenho à travessura de buscar caminhos a partir de outros movimentos, poéticas, políticas, gramáticas, cosmogonias, ontologias, epistemologias e filosofias que desestabilizem qualquer tentativa de regime totalitário (Rufino, 2019, p. 43).

Vislumbra-se para o giro epistemológico, a introdução da contradição no Campo da Ciência da Informação, de modo que, seres e saberes até então subalternizados, possam ser desclassificados (García Gutiérrez, 2006), favorecendo o restabelecimento de uma sociedade informacional pluralmente equilibrada.

Para tanto, seguem inspirações reflexivas em defesa dos elementos culturais e religiosos afro-brasileiros (Asante, 2014), evidenciando a condição do ser (Carneiro, 2005) como premissa à legitimação de um saber (Bourdieu, 2007b), por meio de estratégias e táticas (Certeau, 1998), assentadas pela artimanha exusíaca das Epistemologia das Macumbas (Simas; Rufino, 2018; 2019), gingadas por encantos (Simas; Rufino, 2020; Prandi, 2004a) evidenciando a memória digital afro-brasileira na perspectiva contraditória da desclassificação (García Gutiérrez, 2006), em busca de delineamentos epistemológicos traçados por princípios políticos, éticos e estéticos cruzados por referenciais poéticos da cosmovisão afro-brasileira por meio da Pedagogia das Encruzilhadas (Rufino, 2019).



## 5 O GIRO DA GIRA: INSPIRAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS ASSENTADAS PELA AFRO-BRASILIDADE EXUSÍACA

Girou, girou,  
 Girou Exu Gira Mundo!  
 Girou, girou!  
 Pombagira que vence demanda,  
 Rainha da encruza!  
 Saravá Umbanda!  
 Êêê Sarava Umbanda!  
 Êêá Saravá Umbanda!  
 (Ponto Cantado).

As progressivas transformações experimentadas na atualidade, propiciadas ou impostas pela Internet e as tecnologias de informação e comunicação, acarretaram maneiras diferentes de compreender e compartilhar visões de mundo. Novas acepções, contudo, não determinam o extermínio de memórias culturais já estabelecidas, porém, exigem metodologias e deslocamentos epistêmicos capazes de mover a noção de incomum em que são classificadas culturas não-eurocêtricas para se compartilhar um mundo assentado por culturas em comunhão aos atributos políticos, poéticos, éticos e estéticos, no vislumbre de alcançar um giro epistemológico que inverta a posição subalterna de saberes que versam sobre as religiões afro-brasileiras e seus produtores, acarretando reflexão crítica e agenciamento (Asante, 2009), e, por conseguinte, visibilidade. Para tanto, seguem as fundamentações de Rufino (2019, 38-39, grifo do autor), sobre as matérias a serem ponderadas nesse processo.

O primeiro traçado reivindica a noção de que o conhecimento é diverso e corresponde à pluralidade de formas de ser no mundo. Assim, ao confrontar a hegemonia de um modelo que se reivindica como único, denuncia sua parcialidade em relação aos outros existentes. O segundo ponto é a noção de que as experiências transatlânticas constituídas a partir dos processos de dispersão/travessia das populações negro-africanas nas Américas – conhecida como diáspora africana – tecem uma esteira de saberes que forjam um *assentamento* comum nos processos de ressignificação do ser, suas invenções de territorialidades, saberes e identidades. Essas experiências buscam reconstituir – a partir de um imaginário em África – os elos de pertencimento alterados a partir do trânsito contínuo e da impossibilidade de retorno. A diáspora negra está a se constituir cotidianamente nas práticas, tecendo conhecimentos que nos possibilitam a produção de um projeto político/poético/ético antirracista/descolonial. O terceiro ponto se firma na ideia de que não há como defendermos a fragilidade de um modelo epistemológico que se reivindica como único e a emergência de um outro, uma vez que não nos deslocamos a reconhecer e credibilizar outras perspectivas de conhecimento assentadas em outras práticas de saber. É nesse sentido que invoco Exu, uma vez que ele é primordial, configurando-se como princípio operante em diferentes práticas das culturas da diáspora africana, elemento fundador do ser, da linguagem e precedente a todo e qualquer ato

criativo.

Nesse sentido, visualiza-se o ciberespaço como meio propício aos investimentos decoloniais, dado a perspectiva de Lévy (1999) enquanto espaço aberto a transmissão de informações digitais ou dispostas à digitalização, funcionando como um canal de comunicação e suporte de memória da humanidade, oportunizando, segundo García Gutiérrez (2011, p. 81-82) evidenciar a exomemória como aporte para a justiça social, projetando o “[...] genuíno direito humano à gestão, promoção e intercâmbio dos próprios conhecimentos e da própria memória registrada”.

Sendo assim, o ciberespaço presta-se inclusive, como um instrumento catalisador da memória afro-religiosa umbandista, uma vez que, “[...] não lhes resta outra saída senão apropriarem-se do digital como única possibilidade de autodesenvolvimento [...]” (García Gutiérrez, 2006, p. 105), cooperando para a dissipação de estigmas, ao disseminar artefatos materiais e simbólicos em ambiente digital, possibilitando novas interpretações e produções de conhecimento, pois, “[...] não há nenhuma dúvida de que a longo prazo todas estas memórias serão modeladas em grande medida pelas tecnologias digitais e pelos seus efeitos, mas elas não serão redutíveis a eles” (Huyssen, 2004, p. 37).

Desse modo, preza-se por epistemologias, que considerem os conhecimentos produzidos por óticas afro-brasileiras, que fogem ao princípio epistemológico normativo da universalidade ocidental, para estruturar-se realmente como possibilidade agregadora e não como postulado segregador, uma vez que a epistemologia é definida pela:

[...] operação de *demarcação*: ao estabelecer o que é a ciência e qual sua diferença, lhe outorga a condição de saber privilegiado e de hierarquia superior, de modo que todos os saberes que não partilham seus atributos e estão fora de sua jurisdição constituem, necessariamente, saberes periféricos e excluídos do regime de verdade da ciência ou de seus sistemas de aferimento e validação (González de Gómez, 2001, p. 6, grifo do autor).

Acredita-se na viabilidade de tal proposição ao ponderar sobre a relação ciência-religião derivada do kardecismo, preservada de forma modesta por alguns terreiros umbandistas, que utilizam termos científicos na fundamentação de seu mundo religioso, na tentativa de distanciamento da noção de magia ou feitiçaria incutidas às religiões afro-brasileiras. Dessa forma, como esclarecido por Prandi (2005, p. 172-173), o uso de termos científicos para explicações espirituais de atividades e ritos por umbandistas, constituem:

[...] a palavra ciência, carregando em seu bojo a ciência com todos os seus atributos. Um discurso torna-se científico na medida em que ele se exprime através destas palavras-instrumentos portadoras da magia-científica. A ciência funciona portanto como fator de legitimação da religião; o resultado é que a Umbanda pode, desta forma, demarcar seu campo de atuação,

distinguindo-se nitidamente das práticas afro-brasileiras. Na medida em que a religião umbandista integra a linguagem científica, ela se separa das superstições que constituem os cultos do candomblé. [...]. A Umbanda fornece um exemplo interessante onde a crença, ao invés de desaparecer, ao contrário, é ironicamente reforçada, agindo o objeto legítimo (a ciência) como força legitimadora de uma nova religião.

Sendo assim, visualiza-se uma brecha epistemológica capaz, não de legitimar conhecimentos religiosos como científicos, mas acolhê-los e introduzi-los como conhecimentos credíveis, referenciais que fundamentam uma visão de mundo, intrínseca a identidade e memória cultural do país, favorecendo sua visibilidade e consequente legitimidade – enquanto conhecimento produzido por outro modo de racionalidade, agenciando referenciais que fogem a lógica ocidental, mas, nem por isso, ordinários.

Contudo, há de se considerar que o ciberespaço, apesar de oferecer visibilidade a conhecimentos até então subalternizados, é uma estrutura integrante do dispositivo (Foucault, 1979), permeada pelos sistemas simbólicos (Bourdieu, 2000) do qual a linguagem, codificada e controlada por algoritmos dissimulados por interfaces amigáveis, possibilitam a atuação da violência simbólica (Bourdieu, 2000) pela contínua ação humana de classificar, estigmatizando pessoas, culturas e religiões, dado que, “classificar tem, entre suas muitas acepções, uma aparência perversa e paradoxal: ocultar conhecimento” (García Gutiérrez, 2006, p. 110), demonstrando, portanto, que a universalidade democrática do ciberespaço é parametrizada pela e para a potência informacional (Brito; Pinheiro, 2015), pois, “quanto mais o ciberespaço se amplia, mais ele se torna ‘universal’, e menos o mundo informacional se torna totalizável. [...] Não quero dar a entender, com isso, que a universalidade do ciberespaço é ‘neutra’ ou sem consequências” (Lévy, 1999, p. 110).

Esse cenário acarretado em ambiente digital interfere por sua vez na representação de identidades, pois, Hall (2015, p. 65), ratifica que as nações modernas, formadas por diferentes etnias, tornaram-se híbridos culturais, esclarecendo a dificuldade de unificação nacional pelo conceito racial – ausente de validade científica, mas acionado pela lógica racista, enquanto categoria discursiva de diferenciação social em função de características fenotípicas, atuando como marcas simbólicas e/ou estigmas (Goffman, 2004), arrolando, inclusive, a autoridade e produção de conhecimentos de pessoas negras e por consequência das religiões afro-brasileiras, visto que, “as identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de diferença e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas, de lealdades e de diferenças sobrepostas”.

Dessa maneira, as redes digitais e o impulso da globalização funcionam

simultaneamente como instrumentos de fragmentação de identidades nacionais, emergindo outras mais híbridas, ao passo que, também estão sendo reforçadas, pelas “possibilidades democráticas” da *Web* que oferecem resistência à globalização, demonstrando por sua vez, uma contradição.

La participación en comunidades transversales puede ser muy positiva para el nuevo sujeto digital pues la interacción libre desvela y deconstruye la jerarquización enquistada desde el poder en las identidades de las personas y comunidades tradicionales, denunciando y hasta eliminando lo que hay de superfluo o nocivo en las cosmovisiones étnicas, religiosas o nacionales para la dignidad y la justicia. Es una transversalidad que desestabiliza la arborescencia del poder. [...]. Y no cabe duda de que constituyen una memoria alternativa y horizontal a la pirâmide jerarquizada que todo poder reproduce. La red propulsa el tránsito cultural y una memoria híbrida más resistente a la manipulación (García Gutiérrez, 2003, p. 22).

No entanto, faz-se necessário considerar a realidade socioeconômica da população afro-brasileira em decorrência do processo sócio-histórico experimentado, resultando em processos de exclusão digital provenientes da privação educacional<sup>23</sup> e conseqüentemente, da ausência de habilidades e competências que prejudicaria o acesso a recursos que cumprissem o ciclo informacional.

Vê-se aqui também claramente, como as proposições epistemológicas não podem ser desligadas das perguntas éticas, e como ambas as perspectivas se entrelaçam em nós ontológicos que giram hoje em dia em torno da pergunta: quem somos como sociedade(s) no horizonte da rede digital? É evidente também que tal pergunta surge não apenas como consequência de um mero estado anômalo de conhecimento, mas de um estado anômalo existencial que nos acostumamos a chamar de exclusão digital (Capurro, 2003, p. 10).

Tal panorama conduz a reflexão sobre uma epistemologia na área de Ciência da Informação adequada a realidade socioeconômica e cultural do país, englobando os meios necessários para uma atuação digital, mas que não descarte os paradigmas desenvolvidos pelo campo.

Ao mesmo tempo, o ciberespaço sozinho não é o modelo apropriado para imaginar o futuro global – esta noção de memória é sem sentido, uma falsa promessa. A memória vivida é ativa, viva, incorporada no social – isto é, em indivíduos, famílias, grupos, nações e regiões. Estas são as memórias necessárias para construir futuros locais diferenciados num mundo global (Huyssen, 2004, p. 36-37).

Dada a complexidade da cosmovisão religiosa afro-brasileira, considera-se, portanto, uma epistemologia que englobe os princípios de abstração e concretude informacional visando

---

<sup>23</sup> De acordo com o IBGE (2024c, p. 13), “no país, em 2023, 12,0% das pessoas de 10 anos ou mais de idade não utilizaram a Internet no período de referência dos últimos três meses. Estima-se que esse grupo era constituído por 75,5% de pessoas sem instrução ou com ensino fundamental incompleto, e que 51,6% eram idosos, de 60 anos ou mais de idade”.

o aspecto social da informação.

Buckland (1991) contribui no entendimento a tangibilidade – “informação-como-coisa”, e intangibilidade informacional – “informação como processo” e “informação como conhecimento”, características análogas ao paradigma físico – suporte do conhecimento; cognitivo – processo informacional atrelado ao conteúdo dos suportes; e social – integrando o aspecto físico e cognitivo no contexto informativo logrando o atendimento de uma emergência informacional (Capurro, 2003), características presentes na produção, disseminação e consumo da memória ancestral umbandista, incorporada em artefatos materiais e simbólicos.

Invertendo a sequência, a “informação como conhecimento” é considerada nesta pesquisa a partir da integração entre o paradigma físico e cognitivo engendrando o paradigma social, no qual a comunidade religiosa produz e renova seus artefatos materiais e simbólicos, transmite seus conhecimentos e dessa relação entre o sujeito cognoscente e o objeto portador de signos, reconhecendo as implicações da produção material e reproduções sociais na qual transitam jogos de linguagem (Wittgenstein, 2009), táticas e estratégias (Certeau, 1998) pertinentes a cosmovisão do grupo na garantia da sobrevivência da memória e da interpretação ancestral no interior dos dispositivos (Foucault, 1979), compreende-se os regimes de informação (Frohmann, 1995; González de Gómez, 2012).

Nesse sentido, os atributos das ações de informação, desenvolvidos por González de Gómez (2009, p. 26, grifo do autor), enquanto possibilidades dimensionadas a ação social, propiciam uma reflexão da área de Ciência da Informação para uma atuação pertinente a cosmovisão religiosa afro-brasileira, considerando os contextos formativos e reprodutivos de formas de vida<sup>24</sup> específicas – no caso da Umbanda, tendo como zonas de interseção com as tecnologias de informação, características como, a transmissão cultural (narrações), integração social (configuração de coletivos; acordos e solidariedade) e socialização (identificações), conforme descrito abaixo:

**-A potência narrativa**, que é tanto a inscrição da vida na linguagem quanto o uso abduativo da linguagem, a abertura de perspectivas imprevisíveis de mundo e de experiência onde se instauram novas províncias de sentido (na música popular, nas danças originais, nos sabores da culinária tradicional, na arte cibernética, na pesquisa científica);

**-A potência da sociabilidade**, de gerar e transformar formas sociais, de configurar novos modos coletivos de ação, de juntar e separar forças e coisas, de montar múltiplos jogos de regras, de quebrar as regras e formular outras

<sup>24</sup> González de Gómez (2009) introduz o conceito de Habermas em associação à Wittgenstein e Husserl, desenvolvido por Nythamar Fernandes de Oliveira (1999) em seu artigo, Mundo da Vida e Forma de Vida: a apropriação Habermasiana de Husserl e Wittgenstein, Veritas, Porto Alegre, v. 44, n.1, p. 133-145, mar. 1999. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/35185/18450>.

regras; de buscar até a exaustão figuras de solidariedade e compromisso - mesmo nas bordas da luta e do conflito;

**-A potência estético-expressiva**, de transformar a dramaturgia singularizada das biografias locais em matrizes produtivas de identidades coletivas, *ergon* e *dynamis*.

Acredita-se que, esses atributos possam contribuir na reflexão de outros elementos atrelados a linguagem, aos artefatos materiais e simbólicos e as subjetividades, pois, segundo Frohmann (2008, p. 25-26), “o conceito de ligação é a documentação. Práticas documentárias institucionais lhe dão peso, massa, inércia e estabilidade que materializa a informação de forma tal que ela possa configurar profundamente a vida social”. Sendo assim, almeja-se inspirar bases epistemológicas apropriadas a realidade das religiões afro-brasileiras, impulsionando valoração e visibilidade dos conhecimentos produzidos sobre estas, inclusive, a Umbanda.

Em outras palavras, o trabalho informativo é um trabalho de contextualizar ou recontextualizar praticamente o conhecimento. O valor da informação, sua mais-valia com respeito ao mero conhecimento, consiste precisamente da possibilidade prática de aplicar um conhecimento a uma demanda concreta. Assim considerado, o conhecimento é informação potencial (Capurro, 2003, p. 9).

Precedendo o paradigma social, configura-se o cognitivo, no qual associou-se à “informação como processo”, enfocando nesse sentido, o conteúdo dos suportes informacionais diante do sujeito cognoscente. Embora esse paradigma apresente limitações, desconsiderando os condicionamentos sociais, permite através de seu antecessor – o paradigma físico, galgar reflexões e progressos no alcance do paradigma social.

A prática cognitiva, nossa relação com o mundo, então, se estabelece sobre parâmetros que cerceiam uma substancial parte de nossas estruturas e respiradouros cognitivos naturais. A opressão do sistema, porém, não acaba terminantemente com os poderosos recursos que a evolução colocou no paleocéfalo e no neocórtex. O espírito e a resposta contraditórios fluem, sempre que necessário, para restaurar qualquer desequilíbrio inesperado ante o que a episteme não sabe acudir com a rapidez e o silogismo necessários. No conhecimento íntimo, as contradições, como modo de cognição, se relacionam sem pudor com as estruturas lógicas e éticas de cada época. Não obstante, não se trataria de rebelarmo-nos contra a positividade, em benefício de uma regressão ao império da pulsão ou da consciência pré-linguística; ao contrário, trata-se de autodevolvernô uma antiga herança cultural da qual a Epistemologia, seguramente sem má fé, nos tem privado, tanto à civilização ocidental quanto aos territórios que ela continua neocolonizando (García Gutiérrez, 2006, p. 107-108).

Posto isto, pondera-se a emergência em arrolar às fundamentações epistemológicas, conhecimentos respaldados por visões de mundo e experiências afrocentradas, concebendo o desenvolvimento sócio-histórico do Brasil, país de base escravagista, mirando as distinções do passado no vislumbre de um futuro igualitário. Diante do exposto, García Gutiérrez (2006, p.

108-109), reflete e introduz a Epistemografia como dimensão material da epistemologia a favor de conhecimentos subalternizados.

A assunção de um conhecimento necessariamente localizado revela a existência de um imenso conhecimento submerso, despercebido. Esse conhecimento, não menos útil para suavizar o sofrimento humano do que um conhecimento “oficial”, muitas vezes distante ou ausente, ocuparia, no mínimo, vários milhares de vezes o volume do conhecimento registrado. Em virtude de seu compromisso sociocultural e político, a epistemografia promove ferramentas destinadas ao resgate e reabilitação de todas as formas de cognição e seus resultados e práticas mediante sistemas de auto-narração de indivíduos e comunidades. Estes introduziriam as próprias perspectivas e cosmovisões para explicitar e dar a conhecer um acervo já existente e indispensável, a rigor, para o arquivo digital mundial.

Seguindo por esse raciocínio, a materialidade epistemológica interliga a Documentação e os diversos suportes informacionais que embasam pioneiramente a Ciência da Informação, dirigindo-os ao paradigma físico, a concretude de um suporte portador de um signo a transmitir uma mensagem, tornando-o informativo, dependente para que isso ocorra, dos outros paradigmas, pode ser visualizado pela ótica de Frohmann (2008, p. 21-22), uma vez que relata a importância da materialidade da informação para postulados sociais, culturais, políticos e éticos no campo da Ciência da Informação atrelados a Documentação, pois:

[...] se “documento” nomeia a materialidade da informação, e se a materialidade é importante para o entendimento dos aspectos públicos e sociais da informação, então os estudos da documentação tornam-se importantes para os estudos da informação. A documentação se torna o meio de materialização da informação. Estudar a documentação é estudar as consequências e os efeitos da materialidade da informação.

Frohmann (2008) defende a importância da materialidade informacional para as considerações culturais, sociais, éticas e políticas intrínsecas aos estudos da área de Ciência da Informação, encaminhando a pesquisa ao paradigma físico, no qual associou-se a “informação-como-coisa”.

Nesse sentido, conceitos desenvolvidos pelo pesquisador, mais precisamente a agência documentária – enquanto os efeitos de informação dos documentos nos indivíduos em suas práticas sociais (Frohmann, 2007) e a documentalidade no qual sugere que “denote uma propriedade de uma coisa ou fenômeno específico: seu poder ou força” (Frohmann, 2012b, p. 175, tradução nossa), estão presentes na cosmovisão religiosa afro-brasileira, dado a integralidade cíclica da existência inerente a filosofia africana, bem como a abrangência de artefatos materiais e simbólicos intrínsecos a essa realidade apropriada pelas religiões de matriz africana.

Diante do exposto, encaminha-se ao relato de Otlet (2018, p. 82), sobre a urgência de

um sistema gráfico universal que englobasse todos os signos, no atendimento das necessidades de expressão de diversos sujeitos, como os alfabetos. Contudo, acrescenta, que:

Os símbolos ocupam um lugar importante na história das religiões. O sentido é mais antigo do que o signo, é a ideia que se oculta sob a palavra, na frase ou atrás do símbolo. Se o sentido é duplo ou dubio, a palavra e o símbolo são equívocos. Mas acontece com frequência que os dois ou mais sentidos ocultos sob o signo são subordinados entre si, isto é, o primeiro desperta um segundo, que pode até despertar um terceiro; donde a distinção que se faz entre sentido literal e sentido figurado (alegórico, espiritual, analógico, místico).

Há toda uma mística de números e formas elaborada e transmitida nos mistérios do ocultismo, da magia e da religião. Ela encontra sua aplicação nos objetos, monumentos e artefatos rituais. Constitui, à sua maneira, toda uma escrita, uma linguagem.

1. Acontece que uma ideia se associa a determinado signo e surge uma linguagem emblemática. [...]

No que toca à realidade dessas ideias e as relações que expressam, é preciso admitir que o procedimento é verídico. É uma linguagem de objetos, e é artística pelo gosto dos objetos.

Na busca por uma epistemologia estruturada por princípios filosóficos que integrem a cosmovisão afro-brasileira, contemplando a experiência terrena e cósmica, a abstração e concretude, entre elementos corpóreos e incorpóreos, dado pela realidade que não exclui nenhum ser visível ou invisível, transcendendo, portanto, a experiência sensível, são fornecidos fundamentos inerentes ao conhecimento ancestral, que esculpe a natureza do ser pela ótica da diáspora africana.

Arrisca-se desse modo, delinear traçados adequados aos conhecimentos e práticas das religiões afro-brasileiras, como a Umbanda. Preza-se, portanto, pela integração de aportes da Ciência da Informação, por meio de uma abordagem sócio-epistemológica (González de Gómez, 2009) junto aos paradigmas epistemológicos destacados principalmente pela Epistemologia das Macumbas (Simas; Rufino, 2018, 2019) e Pedagogia das Encruzilhadas (Rufino, 2019), no vislumbre de possibilitar um giro epistemológico guiado por uma *epistemopraxis* (Capurro, 2003), como já citado, mas pela visão afro-brasileira, permeada por uma gama simbólica e conhecimentos produzidos pelos saberes advindos dos encantos (Simas; Rufino, 2020).

Essa junção de domínios poderia evidenciar o elemento simbólico presente no campo da Ciência da Informação (González de Gómez, 1996) uma vez que, a documentalidade e a informatividade estão implicadas nas condições sócio-históricas em que são produzidas, consumidas e interpretadas em regimes informacionais, quanto nas religiões afro-brasileiras, em que o simbólico está presente nos ritos, canções, vestimentas, animais, plantas, objetos, entre tantos outros elementos presentes na realidade que contribuem na construção dessa



cosmovisão e da própria existência dessas pessoas, bem como de seus *habitus*.

Para tanto, buscou-se o atributo principal dessas religiões – o axé, enquanto força encaminhada por Exu, orixá da comunicação e transgressão de limites, normas e regulamentações estabelecidas arbitrariamente pela cultura dominante. Almeja-se fundamentar uma possível ruptura epistemológica de domínios estruturados pela classificação – com a estigmatização de seres e a respectiva subalternização de seus conhecimentos que propiciaram a padronização de uma ciência verticalizada pela colonização. Busca-se o agenciamento da cultura afro-brasileira num giro epistemológico guiado pela realidade simbólica desses coletivos, emergindo não uma universalidade, mas um princípio plural e horizontalizado, fortalecido pelos domínios ontológicos e epistemológicos em suas interações cognitivas potencializadas por Exu.

### 5.1 As facetas e os cruzos de Exu – o dono das encruzilhadas

Estava curiando na encruza,  
Quando a banda me chamou!  
Exu na encruza é rei,  
No terreiro ele é doutor!  
Exu vence demanda, Exu é curador!  
Exu da meia-noite,  
Exu da madrugada!  
Numa banda sem Exu não se pode fazer nada!  
(Ponto Cantado).

Exu é um orixá africano, uma divindade primordial para a concepção da vida no mundo, considerado o guardião da comunicação entre os homens e os orixás. É o orixá que precede toda e qualquer existência, sendo partícipe e integrante de toda criação, é o movimento transgressor do tempo e espaço, implicando em tudo o que foi e o que ainda está por vir, pois, como dita a máxima: “Exu nasceu antes que a própria mãe” (Rufino, 2019, p. 19).

Há diferentes vertentes de Exu nas religiões africanas, recebendo uma denominação adequada com suas atribuições, sua participação no mundo. Segundo Rufino (2019, p. 22), *Ifá*, o oráculo africano, porta-voz dos orixás, relatou que a primeira criação do Ser Supremo foi *Yangí*, a pedra primordial da existência, “[...] Exu transmutado na pedra de laterita, representa a condensação da terra, a desagregação particulada e formadora do microcosmo iorubá. [...] elemento catalisador das potências resilientes e transgressoras fundamentais às invenções de novos seres e caminhos”.

Lopes (2011, p. 189) descreve esse orixá na tradição iorubana como:

[...] Exu ou Elegbara\* (etimologicamente, o “dono da força”) é a síntese do princípio dinâmico que rege o universo e possibilita a existência, sendo, também, a mais polêmica entre as forças invisíveis que regem as concepções filosóficas jejes iorubanas na África e na Diáspora. Porta-voz dos orixás, é quem leva as oferendas dos fiéis e, na condição de mandatário, protege os cumpridores de seus deveres e pune os que ofendem os orixás ou falham no cumprimento das obrigações. Nas palavras do antropólogo Ordep Serra (1995), é o grande mensageiro e intérprete, um viajante de todos os caminhos, que “anda por quanto mundo existe” e “troca língua” como quer. Quando os orixás querem dar algo de bom a uma pessoa, tanto material como espiritualmente, é a Exu que encarregam de levar essa dádiva. Mas o papel de agente punitivo, de causador de transtornos, e a característica eminentemente amoral desse fiel mandatário dos orixás têm levado muitas pessoas, em especial antigos missionários católicos europeus, a confundi-lo com o Diabo dos cristãos ou com o Shaitan dos muçulmanos. [...] No Brasil, no candomblé e na umbanda, Exu é invocado sob várias formas ou qualidades. Pierre Verger (1981) registrou, na Bahia, as seguintes: Elegbá ou Elegbará, Bará (Ibará), Alaketo, Lalu, Jelu, Akessan, Lonã, Agbô, Laroiê, Inan, Odara, Tiriri. Roger Bastide (1978), também na Bahia, registrou estas outras: Ajikanoro, Alafiá, Lon Bií, Vira (uma forma feminina), Tamentau, Etamitá, Olodé. Mas todas essas formas, em vez de manifestações diferentes, parecem ser títulos presentes nos oriquis\* com que Exu é louvado, como os seguintes: Exu-Agbo, o Exu da casa, protetor e guardião da comunidade-terreiro; Exu-Elepô, o dono do azeite de dendê; Exu Inã, o dono do fogo; Exu Ojixé, o mensageiro. Observe-se também a tradução nagô de certas invocações como Tiriri (certamente de *tiiri*, “estar em guarda”); Lalu (*laàlu*, “o mais famoso da cidade”); Lonã (*olo oná*, “dono do caminho”) etc.

Contudo, Lopes (2011, p. 189) acrescenta que:

[...] Na umbanda\* e na quimbanda\*, por influência do catimbó\* e de outras formas de culto, o Exu-Elegbara jeje-nagô se transmutou em várias entidades, as quais, mais próximas do conceito cristão de demônio (embora os chamados “Exus batizados” dediquem-se ao bem e à caridade), agrupam-se em legiões ou falanges, conhecendo-se, entre outras, as seguintes (segundo Renato Ortiz, 1978): Alebá, Bauru, Calunga, Carangola, Ganga, Gererê, Lalu, Lonã, Macanjira, Marabô, Marê, Nanguê, Pemba, Sete Pembras, Tiriri. A estes, Napoleão Figueiredo (1983), pesquisando especificamente a umbanda amazônica, acrescenta os seguintes: Mirim, Toquinho, Veludinho da Meia Noite, Manguinho, Gira-Mundo, Pedreira, Corcunda, Ventania, Meia-Noite, Mangueira, Tranca-Ruas, Tranca-Gira, Tira-Toco, Tira Teima, Limpa-Trilho, Veludo, Porteira, das Matas, Campina, Capa Preta, Pinga-Fogo, Brasa, Come-Fogo, Lodo, Caveira, Sete Encruzilhadas, Sete Ventanias, Sete Poeiras, Sete Chaves, Sete Capas, Sete Cruzes, Pomba-Gira (forma feminina), do Mar, Maria Padilha, Naguê, Cabeira, Caveira, Zé Pilintra, dos Ventos, Pedra Preta, Pimenta, Malê, Molambo, das Almas, Pagão, Vira Mundo, Tronqueira, dos Cemitérios, Caminaloá, Tatá-Caveira, da Lama, Quebra-Barreira, Julico, Perneta, Cuera. Os Exus da umbanda e da quimbanda são quase sempre representados como homens e mulheres brancos.

Prandi (2005) relata que Exu tanto na África quanto nos candomblés brasileiros são reverenciados de acordo com suas qualidades, o aspecto mítico ligado ao orixá, que sendo múltiplo e infinito, assume diversas facetas. Silva (2023, p. 283-284, grifo do autor), menciona

que alguns nomes de Exus que possuem relação com as línguas do grupo banto, possam auxiliar na compreensão de possíveis conexões e preservações de referências centro-africanas em sistemas brasileiros.

Vejamos os exemplos de Cariapemba, Mabilá (Mavile), Aluvaiá e Bonbojira. Cariapemba parece ser uma variação do quimbundo *káriapemba* ou do quicongo *nkádi ampemba*. Na região do baixo Congo (Zaire) e de Angola se referia aos espíritos celestes cujo poder era invocado para o bem ou para o mal e que por influência do catolicismo tornaram-se apenas espíritos malévolos. Assim como os termos *Èsù* e *Légba* foram traduzidas para demônio nos dicionários do colonizador inglês e francês, o mesmo aconteceu com os termos *Káriapemba* e *Nkadi ampemba*, traduzidos para *diabo* na língua do colonizador português. Porém, o *diabo* só pôde funcionar como um “bom denominador comum” entre uma divindade fon-iorubá e uma divindade banto quando estas já haviam sido transportadas para o Brasil. Não foi, portanto, a ausência de um “Exu iorubá” em seus sistemas de origem que fez os bantos criarem um “símile do diabo cristão” em terras brasileiras, como afirmou Edison Carneiro. Foi a ausência de um símile do diabo cristão em seus sistemas de origem que os fez nominar um inquice símile do Exu ioruba, no contexto do mundo afro-brasileiro. E esta equivalência entre Exu e Cariapemba parece ter sido estabelecida pelo poder manifesto destas entidades de promover “proteção e destruição” ou de mostrar que as coisas em geral possuem duas (ou mais) faces.

O sincretismo religioso operado no Brasil que atingiu tanto o Candomblé quanto a Umbanda, impôs valores e significações arbitrárias, totalmente contrárias a Exu, deturpado e caluniado por um processo de demonização ao ser reinterpretado como o Diabo cristão ou como um “Priapo negro”, reduzindo as complexidades e particularidades desse orixá múltiplo. Silva (2005, p. 71) acrescenta que esse orixá era também associado com o “demônio, que era invocado nas orgias sexuais das bruxas da Idade Média, deu-lhe feições de diabo com chifres, rabo e patas de bode no lugar das mãos”.

Os primeiros europeus que tiveram contato na África com o culto do orixá Exu dos iorubás, venerado pelos fons como o vodun Legba ou Elegbara, atribuíram a essa divindade uma dupla identidade: a do deus fálico greco-romano Priapo e a do diabo de judeus e cristãos. A primeira por causa dos altares, representações materiais e símbolos fálicos do orixá-vodum; a segunda em razão de suas atribuições específicas no panteão dos orixás e voduns e suas qualificações morais narradas pela mitologia, que o mostra como um orixá que contraria as regras gerais de conduta aceita socialmente, conquanto não sejam conhecidos mitos de Exu que o identifiquem com o diabo (Prandi, 2005, p. 68).

Ao avaliar o processo de desenvolvimento da Umbanda atrelado aos resquícios da colonialidade, concebe-se a negação e apagamento permissivo das religiões africanas e a moralização em torno da prática kardecista, desejando legitimar-se, ser aceita pela sociedade, visto que, “incluía” todos as personagens do país, emergindo uma brasilidade, no intento de se fundamentar como uma religião concomitantemente caridosa e visionária, moderna e

civilizada.

A encruzilhada colonial nos apresenta, de um lado, Exu mantenedor vital das sabedorias negro-africanas transladadas e, de outro, Exu marcado pelos investimentos coloniais/racistas, que se esforçam em transfigurá-lo no Diabo judaico-cristão. A peleja exposta nessa ambiguidade evidencia que por aqui — terras brasileiras — não se entende bem essas características distintas e duais como parte de seres diferentes, mas como partes encruzadas em um mesmo ser. A caldeira colonial forjou os elementos do projeto de dominação juntamente com os componentes herdados de outras tradições seculares, mas isso está longe de indicar uma equação dos problemas, uma possível superação dos conflitos. Pelo contrário, esses cruzamentos dão o tom de como, por aqui, não há passividade, e como as mais diferentes formas de conflito se enlaçam em uma trama complexa. O conflito é elemento estruturante da lógica colonial. O desejo em expurgá-lo talvez nos indique uma obsessão, uma transposição do processo religioso bem *versus* mal, próprio das tradições judaico cristãs. O fortalecimento, a subjetivação da crença maniqueísta e o uso da mesma como orientação de uma política civilizatória é algo que deve ser veementemente problematizado. Segundo a perspectiva do *ethos* judaico-cristão, não há possibilidade de se considerar parte efetiva da problemática, assim cabe a menção à frase de Sartre, que diz: “o inferno são os outros!” O inferno são os outros — negros, indígenas, silvícolas, adoradores de deuses pagãos, primitivos, incivilizados, bárbaros, animais, desalmados, em suma, desumanos. Em uma perspectiva de mundo em que se compreende a contínua batalha da luz *versus* a escuridão, para esse modelo de ser/saber/poder só há um caminho, o extermínio (Rufino, 2019, p. 46).

Seguindo por esse raciocínio, Exu no Candomblé assume um viés mais africanizado, ao passo que, a Umbanda ao se deslocar da Quimbanda, vista como sua linha de “esquerda”, conforme já mencionado anteriormente por Prandi (1996), cujas divindades sincretizadas com as do inferno católico, são visualizadas como “atrasadas” ou demoníacas, uma vez que, “a polaridade religiosa entre o sagrado e o profano aparece com toda a evidência: se a direita é uma qualidade do transcendente, a esquerda traz em si o risco da mácula” (Le Breton, 2011, p. 20), conferiu com esse distanciamento, outro *status* para a religião, modificada para o atendimento às reivindicações de desafricanização, que visava sua legitimidade social. Dessa maneira, arrisca-se uma explicação para essa entidade e suas diferentes versões serem representadas na Umbanda como mulheres e homens brancos, desafricanizando sua identidade, embranquecidos pelo sincretismo com santos católicos como Santo Antônio e São Pedro, sendo atos maléficis incompatíveis com a nova natureza adquirida, conforme explica Ortiz (1999, p. 133-134).

[...] o pensamento umbandista reinterpreta a tradição afro-brasileira, dentro das categorias de bom ou maléfico. Uma vez mais constatamos que a sociedade global funciona como modelo de classificação, identificando-se a magia negra à magia de negro. Nesse sentido podemos afirmar que os orixás da Umbanda são entidades brancas, enquanto Exu é a única divindade que conserva ainda traços de seu passado negro – sugestivamente ele se associa ao reino das trevas. Um primeiro significado de Exu pode ser inferido: ele é o

que resta de negro, de afro-brasileiro, de tradicional na moderna sociedade brasileira. Eliminar o mal reduz-se, portanto, a desfazer-se dos antigos valores afro-brasileiros, para melhor se integrar a sociedade de classes. Esta oposição entre culturas diferentes, que se exprime através de um conflito de cor, ultrapassa de muito a questão da divindade Exu.

A Umbanda, religião sincretizada, que passou por um complexo processo de modificação e adequação visando a integração social, necessitou dissimular seus ritos e negar suas origens, fortalecendo uma linha de esquerda – a Quimbanda, para assumir todo e qualquer ato que pudesse colocar em dúvida a integridade e evolução religiosa adquirida, na tentativa de esconder a atuação dos Exus, transfigurando-os como espíritos subordinados, com a missão de ajudar as pessoas na resolução de seus problemas, filtrados pelo código do bem, conforme explica Prandi (2005, p. 81-82).

[...] A Umbanda é uma religião de espíritos de humanos que um dia viveram na Terra, os guias. Embora se reverenciem os orixás, são os guias que fazem o trabalho mágico, são eles os responsáveis pela dinâmica das celebrações rituais. Exu, que é fundamental no atendimento dos clientes e devotos, portanto, peça básica da dinâmica religiosa, assumiu na umbanda o aspecto de humano desencarnado que é a marca dos caboclos e demais entidades da direita. Diabo sim, mas diabo que foi de carne e osso, espírito, guia. Assim como os caboclos já foram, um dia, indígenas de reconhecida bravura e invejável bom-caráter, não sem uma certa inocência idílica própria do bom selvagem, inocência perdida com a chegada ao Novo Mundo da nossa sociedade do pecado, assim como os pretos velhos foram negros escravizados trabalhadores dóceis, pacíficos e sábios, os exus, agora no plural, foram homens de questionável conduta: assaltantes, assassinos, ladrões, contrabandistas, traficantes, vagabundos, malandros, aproveitadores, proxenetas, bandidos de toda laia, homens do diabo, por certo, gente ruim, figuras do mal.

Tal proposição foi concebida, diante do enraizamento desses elementos não somente no imaginário coletivo, mas, ratificados pelo próprio culto, conforme ditam os versos umbandistas:

Quando passar na encruzilhada,  
Oh! Não se esqueça de olhar pra trás!  
Quando passar na encruzilhada,  
Oh! Não se esqueça de olhar pra trás!  
Olha que lá, tem morador!  
Sr. Tranca Rua é quem mora lá!  
Ele já foi padre, já rezou missa,  
Foi batizado e hoje é Satanás!  
(Ponto cantado).

Assim, a identidade de Exu, foi fragmentada e compelida a compartilhar de traços que não possuíam significado e relevância para as religiões africanas, como a noção de Diabo e pecado, cânones da Igreja Católica, completamente estranhos ao pensamento africano, pois, conforme complementa Ortiz (1999, p. 127), “com efeito o orixá africano se situa fora do

dualismo bem e mal; ao mesmo tempo que recompensa, ele pune os homens com sua cólera divina”. Tais representações, foram introduzidas contraditoriamente pela Umbanda, visto que, a base de seu culto é a instrumentalização de ritos oferecidos por esse orixá, agora transformado em “guia” ou “entidade” subordinada a um outro orixá – “patrão ou chefe” (Prandi, 2005), como explicitado pelo ponto de Umbanda, ocorrendo variações de acordo com cada Exu.

Ogum mandou louvar Exu!  
 Laroiê<sup>25</sup>! Laroiê! Laroiê! Laroiê!  
 Ele é *Tata*<sup>26</sup> na *kalunga*!  
 Ele é *nganga*<sup>27</sup> na encruza!  
 Laroiê! Laroiê! Laroiê! Laroiê!  
 Sua capa é preta e encarnada!  
 Laroiê! Laroiê! Laroiê! Laroiê!  
 Ele é meu amigo, é Sete Encruzilhadas!  
 Laroiê! Laroiê! Laroiê! Laroiê!  
 Ogum mandou louvar Exu!  
 (Ponto cantado).

Os ritos e celebrações umbandistas, tornaram-se dependentes da figura e presença de Exu, o que permitiu a expansão e popularidade tanto da religião quanto do orixá. Contudo, na busca por uma síntese religiosa de integração aos valores nacionais com vistas a legitimidade, a Umbanda modificou Exu, reprimindo conotações sexuais, retirou o falo de *Elegbara* – senhor do poder mágico, incorporando chifres, rabo e patas de bode como dos antigos demônios católicos, relegou seus ritos à Quimbanda, na tentativa de provar que suas práticas são benéficas a sociedade, absorvendo uma dupla personalidade, que lhe rendeu modos de atendimento aos consulentes dentro dos padrões morais e éticos solicitados pelo catolicismo e kardecismo. No entanto, ao que parece, tal processo aguardava o momento oportuno de retorno gradativo a um culto de Exu mais aberto nos centros de Umbanda como na atualidade (Prandi, 2005).

[...] Abaixo desses espíritos intermediários estão os espíritos das trevas, entidades que, não podendo ser afastadas, devido ao ideal de caridade e ajuda da umbanda, incorporam nos médiuns para serem doutrinadas e trabalharem a fim de evoluírem espiritualmente. Neste caso estão os exus e pombagiras. Essa concepção dos exus representa a continuidade, na umbanda, do estereótipo que o catolicismo atribuiu ao orixá Exu associado ao diabo, à morte e à sexualidade desenfreada. [...] Exus e pombagiras nem sempre são aceitos nos terreiros de umbanda mais próximos do kardecismo. Todavia, nos terreiros que se identificam com as práticas africanas mais populares, as giras

<sup>25</sup> Trata-se de uma saudação à Exu, conforme explica Lopes (2011, p. 269), “do iorubá *Laróyè*, um dos nomes de Exu”.

<sup>26</sup> De acordo com Lopes (2011, p. 456), “TATA. Nos cultos de origem banta, grande sacerdote, chefe de terreiro; [...]. Do termo multilinguístico (quimbundo, quicongo etc.) *tata*, ‘pai’”.

<sup>27</sup> Segundo Lopes (2011, p. 340), “NGANGA (GANGA). Termo multilinguístico banto, aportuguesado como “ganga”, ligado à ideia de poder, às vezes sobrenatural. Assim, tem-se o quimbundo *nganga*, designando o ritualista que, com a ajuda dos espíritos protetores, devolve o equilíbrio às pessoas e ao grupo social, da mesma forma que, em mbochi, língua da bacia do Congo, *nganga* é o mestre, o técnico, alguém competente em uma atividade e dentro de uma função social”.

dessas entidades ocorrem pelo menos uma vez por mês, geralmente às sextas-feiras depois da meia-noite. Muitos umbandistas classificam essas giras como de quimbanda, sendo que por esse termo também ficou conhecida uma vertente autônoma da umbanda que se dedica ao culto quase que exclusivo dessas entidades. Outras entidades podem se situar no mesmo plano dos exus e pombagiras, ou um pouco acima em termos de evolução espiritual. É o caso do zé-pilinha, dos marinheiros, baianos, ciganas, etc. Essas entidades, geralmente aludindo aos segmentos marginalizados da sociedade, como bêbados, estivadores, andorlhos, migrantes pobres e outros, representam uma forma de a religião reproduzir, no plano mítico, as condições de subordinação dessas categorias sociais, oferecendo a elas, porém, uma oportunidade de se desenvolverem no "plano astral", ao contrário do que ocorre no "plano real". [...]

Nesse sentido, a umbanda, ao absorver o sincretismo que caracteriza o universo religioso afro-brasileiro, o fez intervindo conscientemente nesse campo heterogêneo, com vistas a produzir uma síntese que refletis se, no nível religioso, as contribuições (e contradições) dos grupos formadores de nossa experiência social e histórica. E através dessas características a umbanda pôde se afirmar como religião que se quer genuinamente nacional, uma religião à moda brasileira (Silva, 2005, p. 123-125).

A Umbanda, no decorrer do seu desenvolvimento enquanto religião, concedeu a reprodução de classificações sociais no seu panteão religioso (Bourdieu, 2007a). Deturpando compreensões, incutindo noções errôneas e hierarquizando orixás, voduns entre outras divindades religiosas africanas e indígenas, por serem considerados pouco evoluídos, assim como, as presenças que os conceberam, reduzindo referências étnicas e classificando deuses para o cumprimento de critérios que concedessem uma legitimação social.

Submetido à dicotomia do bem e do mal, Legba transforma-se em espírito arrependido, obedecendo desta forma ao apelo das entidades de luz. Ele é acorrentado às regras morais da sociedade brasileira, e se por acaso conserva seu caráter sexual, este só se manifesta sob a vigilância atenta de Santo Antônio. A inversão dos papéis implicaria o caos da ordem umbandista, a vitória do apocalipse sobre o ego superior. Uma última conclusão se impõe: por detrás do simbolismo religioso se descortina ainda a noção de ordem social; a Umbanda, através da teoria da evolução, caminha para a integração social, [...].

Da análise da divindade Exu, uma conclusão importante pode ser depreendida: o processo de reinterpretação se realiza de acordo e orientado pelos valores da sociedade global (Ortiz, 1999, p. 148-149).

O pensamento ocidental solidificou-se na estrutura social e religiosa brasileira, subalternizando divindades como Exu, pela incapacidade de compreender conhecimentos e nuances da vida que fogem a racionalidade eurocêntrica.

Na relação com o empreendimento colonial, seja nas Américas ou em África, Exu é lançado a inúmeras violências, formas de regulação, castração e desencante. É em meio às suas travessias, *crúz*os e reinvenções que ele se destaca como uma potência resiliente e transgressora. Na diáspora, Exu é a potência que se reinventa a partir dos cacos despedaçados. Senhor das gingas, dribles e esquivas, absorve os golpes sofridos e os refaz como acúmulo de

força vital, engole tudo que há e os vomita de maneira transformada. As múltiplas faces de Exu, mais do que demarcar as violências sofridas no trânsito, o enigmatizam como um poema encantado que versa acerca das possibilidades de invenção nas frestas contrariando a escassez (Rufino, 2019, p. 75-76, grifo do autor).

Dessa maneira, propõe-se que, as noções que compõem as potências e domínios de Exu se interliguem aos conhecimentos academicamente legitimados, para a fundamentação de bases explicativas alternativas que possibilitariam um giro epistemológico, através do ato de encruzar, do cruzo ou encruzamento, enquanto, “perspectiva teórico-metodológica assentada nos complexos de saber das macumbas brasileiras. Fiel aos princípios exusíacos, o encruzar dá o tom dos caracteres diversos, ambivalentes e inacabados dos conhecimentos existentes/praticados no mundo” (Simas; Rufino, 2018, p. 25-26).

Almeja-se através de um cruzo conceitual, ou a “amarração” de diferentes saberes e experiências, promover uma transformação, reinvenção de seres e saberes. A entidade astuta, esquadrinha seu repertório, “Sr. Tiriri é Rei e já ganhou coroa! A sua gargalhada não é à toa!” (Ponto cantado), visto que, cruzando invenções coloniais com sabedorias ancestrais, reivindica caminhos como possibilidades, nos quais é assentado como Rei das Encruzilhadas.

## 5.2 Sr. Zé Pilintra – doutor em sapiência da malandragem

Ele é malandro, por ser trabalhador!  
Tem um chapéu-panamá,  
Um terno branco e um anel de doutor!  
Tem o seu nome na glória,  
Por tantas vitórias que o Pai determinou!  
Fazer o bem, sem olhar a quem!  
Se você está perdido,  
Ele vai ensinar o caminho do bem!  
(Ponto Cantado).

Considerando o trânsito e influência de religiões entrelaçadas por diferentes etnias africanas e indígenas que aliadas ao catolicismo, estruturaram a composição da Umbanda, na qual foi introduzido o kardecismo no final do século XIX, religião europeia instrumentalizada também pelo transe – mas de larga aceitação no país, fortaleceu o sincretismo das religiões tidas como caboclas, favorecidas pelas transformações do país, movimento que pôde ser visualizado enfaticamente no Rio de Janeiro, estado que continha expressiva influência religiosa e cultural de escravizados africanos dominando o contingente urbano.

Chegava ao Rio gente de todo o Nordeste e do Norte, cada um trazendo seus costumes, crenças, deuses e espíritos. Cultos de mestres e encantados



acabaram desaguando fartamente nos terreiros dos caboclos e dos pretos velhos da chamada macumba carioca, que aia gestando a umbanda numa grande síntese, ali na capital federal da república recém-nascida, para onde convergiam as mais diversas manifestações culturais de âmbito regional, e onde essas diferenças regionais e locais foram se amalgamando para formar um conjunto único capaz de representar simbolicamente o Brasil como um todo, como uma só nação, envolvendo todos os seus matizes raciais e as diversas fontes culturais que animavam a construção da brasilidade (Prandi, 2005, p. 130).

Essas religiões influenciaram-se, difundiram-se e inspiraram a Encantaria, nas quais emergem as populares religiões nomeadas como Jurema, Tambor de Mina, Catimbó, entre outras, integrando a mistura entre indígenas, negros e brancos, marcada pelo sincretismo com o catolicismo, delineando-se com personagens diversas, entre os já citados, indígenas, africanos, mestiços, junto à portugueses, ciganos, turcos e outros, conforme explica Prandi (2005, p. 127-128):

Todas essas formas de culto nascidas no Brasil, que podemos genericamente chamar de religião dos encantados ou religião cabocla, são religiões de transe. As entidades cultuadas manifestam-se em transe no corpo dos devotos devidamente preparados para isso, tal como ocorre nos cultos aos orixás, voduns e inquices. Como também se dá no conjunto das religiões afro-brasileiras, todas desenvolveram ampla atividade mágico-curativa e de aconselhamento oracular.

Nesse sentido, pondera-se sobre a transmutação de Exu em divindade pela Encantaria, religião cujos espíritos cultuados são de pessoas que um dia viveram na Terra mas que, por alguma razão, não morreram, passaram ao mundo invisível por um encantamento (Prandi, 2004a). Composta pela influência de religiões caboclas, estabelecidas pelo contato dos bantos na diáspora, reconstituindo o culto dos antepassados que na África eram fixados em terra, compondo uma ancestralidade geográfica, que foi traduzida no sincretismo com os indígenas, povos originários assentados territorialmente no Brasil, constituindo a gira de caboclo ou candomblé de caboclo, sendo desenvolvido também por iniciativa dos bantos, o candomblé angola e o candomblé congo, que mais tarde influenciaria a Umbanda.

Com a difusão da Umbanda pelo país, o panteão da Encantaria foi sendo incorporado e modificado, tendo seus mestres experimentado processos de transfiguração, adaptando-os, inclusive, para linhagens de Exus.

[...] a umbanda é resultante de um processo de síntese, de uniformização. A inclusão em seu panteão de personagens dos cultos caboclos regionais teve que obedecer ao modelo dicotômico de direita e esquerda, e isso provocou transformações radicais em muitas entidades que migraram para a umbanda. Assim Zé Pilintra, por exemplo, que na origem é um mestre do Catimbó, foi, no Rio de Janeiro, transmutado em exu, trabalhando para a esquerda (Prandi, 2005, p. 135).

Sr. Zé Pilintra, representante popular da alma carioca, mestre do Catimbó, convertido na Umbanda em Exu pela linha de “malandros”, alcançou prestígio pela sua ação curativa e oracular, conhecido pela sua atuação empática junto aos consulentes, cuja realidade compreende como ninguém, pois, conforme explica Simas e Rufino (2018, p. 83-84):

O malandro é uma figura exemplar para pensarmos essa rede cosmopolita, pois é aquele que não nega o encanto da sua presença em nenhum furdunço praticado nas bandas terrenas. É a malandragem, encarnada nos mais diferentes tipos, que desce o morro para fazer o ganho no asfalto. É ele que cruza o sertão para ajuremar-se nas esquinas da cidade. Catimbós, juremas, terecôs, umbandas, omolocôs, batuques, encantarias, sambas, capoeiras, gafieiras, botequins, cabarês, praças, portos, mercados, rodas, ruas e encruzilhadas: o malandro está em todas e pratica os tempos/espacos nos apresentando as inúmeras possibilidades de reinvenção da vida nas frestas. [...] Mestre Zé Pelintra é o encantado da jurema e do catimbó nordestino, é o que conhece a dobra da morte pela via do encanto e por isso é mantenedor de sabedorias inesgotáveis. Não à toa, mestre Zé Pelintra carrega fama de doutor, notoriedade essa curtida no reconhecimento popular e não nos diplomas típicos dos casacas ou cartolas. O doutoramento de Seu Zé é advindo da sua fama de trabalhador nas linhas de cura da jurema sagrada e do catimbó. Conhecedor das mandingas de livramento da má sorte, dos males do corpo e da proteção contra as maldades alheias, Seu Zé é aquele que fez sua fama entre pessoas e lugares que, geralmente, são relegados à condição de subalternidade e incredibilidade.

Sr. Zé Pelintra possui inúmeras versões quanto a sua origem, encarnou o título de rei da malandragem carioca, simbolizado pela elegância das vestimentas complementadas pelo chapéu panamá, o carteado, a sedução e fascínio que exerce sobre as pessoas. Prandi (2005, p. 148), esclarece essa relação ao mencionar que:

Quando um devoto invoca um Exu ou uma Pombagira, dificilmente tem em mente estar tratando com divindades diabólicas que impliquem qualquer aliança com o inferno e as forças do mal. Na verdade, o que se observa é uma grande intimidade com os Exus, a ponto de os fiéis a eles se referirem carinhosamente como “os compadres”. Aliás, nunca estão interessados em “ganhar” a alma daqueles a quem favorece – como ocorre no imaginário cristão.

Birman (1985, p. 50) acrescenta que se constrói uma relação de cumplicidade e apadrinhamento:

Em muitas histórias, percebemos que a relação que o cliente estabelece com o médium incorporado é bastante singular. Habitualmente, os médiuns atendem a uma clientela fixa, que possui um vínculo com os espíritos que neles se incorporam. E a representação que os clientes fazem do “guia” é a de um padrinho que se adquiriu para sempre. Vários autores (Brown, 1977; Fry, 1982; Ortiz, 1978) já destacaram, com razão, que uma das relações básicas que a umbanda estabelece no plano simbólico é a relação de apadrinhamento. A pessoa, quando recorre à umbanda, espera obter proteção no plano sobrenatural através do vínculo que forjar com algumas de suas entidades. Essas passarão a intervir a seu favor.

No entanto, alcançou popularidade pela ajuda prestada àqueles que mais necessitam de seus conselhos, uma cura ou “um caminho” para seguir adiante, sejam os desacreditados ou desencantados com a vida, os que são colocados à margem da sociedade, estigmatizados, subalternizados, os que vivem em estado de vulnerabilidade socioeconômica, enfim, grande parte da população brasileira, configurando-se, de acordo com Rufino (2019, p. 112), como “[...] um complexo de saberes vinculados às possibilidades de invenção da vida nas frestas”.

Seja como encantado ou egum celebrado pela boemia carioca, Seu Zé, além de mestre curador dos males do corpo e do espírito, é representante de uma malta de pensadores que problematizaram com fino trato os aspectos circundantes à natureza do ser, à condição humana e às relações sociais. O que se risca, a partir da memória da malandragem carioca é a existência de um vasto repertório de máximas e aforismos improvisados e cuspidos como versos que incursionam e tratam em uma crítica fina e afiada, como um cravo pregado ao paletó e fio de navalha, as problemáticas em torno do ser, do saber e do poder. Aquilo que chamam de filosofia de botequim ou de escola das ruas é simplesmente um cartão de visitas de um inventário de saberes sincopados pela malandragem. Essas maltas de praticantes da resiliência cotidiana revelam também a sua notoriedade em torno das sapiências do corpo, seja nos limites da arte de construções poéticas em torno da palavra ou do gesto. Assim, gíria e ginga são cartas marcadas do baralho poético da malandragem. Poética da malandragem é um termo que aqui elencamos para compreender o vasto repertório de produções derivadas das sabedorias dos malandros, saberes em transe e trânsito, fronteiriços, inventados e praticados na síncope (Simas; Rufino, 2018, p. 84).

A figura de Sr. Zé Pilintra, enquanto encante metamorfoseado em Exu, torna-se figura incompreensível pela lógica ocidentalizada. Contudo, a malandragem e a vadiagem são concebidas aqui como potências filosóficas, saberes e práticas decoloniais compostos no cotidiano de pessoas relegadas à marginalidade, conduzindo pela experiência das ruas a uma aprendizagem aberta a outros caminhos e possibilidades. Embora venha representando a ambivalência e a suposta imoralidade, Sr. Zé Pilintra constitui-se num arquétipo que compreende e reflete a realidade socioeconômica brasileira, e por isso, concebe-se o uso de sua astúcia e irreverência, gingas e dribles, no combate à desigualdade imposta por hierarquias e adscrições raciais, em prol da justiça social.

### 5.3 Pombagira: entre o pecado e a caridade da divindade mulher

Quando eu era pequenina,  
Fui barrada na entrada da porta do cabaré!  
- Menina volta pra casa!  
- Aqui não entra criança, aqui só entra mulher!  
Diz aleluia! Diz aleluia!  
Ela deixou de ser criança, agora é mulher da rua!  
(Ponto Cantado).

A Pombagira é um Exu feminino, uma divindade das religiões afro-brasileiras, extremamente popular por representar as faces e nuances do gênero feminino em toda a sua plenitude nos terreiros, sem preocupação com pudores ou padrões moralistas.

A pombagira, a partir de nossas leituras, é resultado do encontro entre a força vital do poder das ruas que se cruzam, presente no inquite dos bantos, e a trajetória de encantadas ou espíritos de mulheres que viveram a rua de diversas maneiras. Nesse sentido, a corte das pombagiras é vasta, suas passagens nos mostram que tiveram grandes amores e expressaram a energia vital transgredindo as amarras socioculturais que tentam fixar a mulher nos limites de determinada condição. Assim, uma das principais marcas de seu caráter é ser um signo potencialmente livre.

A energia pulsante destas entidades cruzadas, como se o domínio delas já não fosse as encruzilhadas, é libertadora, mas nunca descontrolada. Ela é sempre controlada pela própria potência do poder feminino e se manifesta em uma marcante característica da entidade: a pombagira é senhora dos desejos do próprio corpo e manifesta isso em uma expressão corporal gíngada, sedutora, sincopada, desafiadora do padrão normativo.

Visões moralistas da pombagira - a mulher que sofreu, se prostituiu e está entre nós para pagar seu carma - ou visões que operam no campo da doença e ligam o comportamento das encantadas das ruas aos desatinos da histeria (que Hipócrates julgava ser um problema exclusivamente feminino e derivado no útero) originam-se de um duplo preconceito: contra os desconcertantes fundamentos das entidades bantas correspondentes ao Exu dos nagôs e contra a mulher que se expressa pela liberdade do corpo que gira livremente sem perder o prumo (Simas; Rufino, 2018, p. 92).

Assim como os Exus masculinos, sofreram um processo de transformação e adequação, foi redefinida como “entidade” ou “guia”, de acordo com os critérios convenientes a sua absorção no panteão umbandista. Lopes (2011, p. 382), descreve o termo pombagira, como:

Nome genérico de várias entidades da umbanda brasileira, que são como Exus\* em versão feminina. O nome deriva do quicongo *mpambu-a-nzila* (em quimbundo, *pambuanjila*), “encruzilhada”, por intermédio da forma Bombonjira, denominação de Exu (guardião dos caminhos que se cruzam) em candomblés de origem banta. Algumas dessas entidades, a cujas denominações é quase sempre anteposto o qualificativo “Pombagira”, são Pombagira Cigana, Menina, Molambo ou Maria Molambo, Maria Padilha, das Almas, das Encruzilhadas, da Praia, Malandra. Contudo, apesar da origem africana, as Pombagiras, figuras arquetípicas ligadas à ideia de sexualidade, nunca são imaginadas ou representadas como mulheres negras.

Prandi (1996) revela que na língua dos candomblés angola (de tradição banto), o nome de Exu é *Bongbogirá*, e que, possivelmente o termo Pombagira (Pomba Gira) seria a adulteração de *Bongbogirá*, estabelecendo a vertente feminina de Exu.

[...] pombagira, seria uma versão feminina do Exu associada ao estereótipo da prostituta, da "mulher de rua", que se veste com roupas escandalosas, exibe atitudes obscenas, linguagem vulgar e gestos escrachados. As pombagiras, associadas aos prazeres do corpo, geralmente quando incorporadas bebem em taças bebidas doces, como champanhe, e fumam cigarros presos a longas piteiras. Por serem entidades das trevas, cultuadas em cemitérios e encruzilhadas e associadas ao mistério da morte, da sexualidade e do corpo, frequentemente os exus e pombagiras são solicitados na resolução de problemas de saúde, desemprego e de outras aflições. No caso dos problemas amorosos, afetivos ou sexuais geralmente é solicitada ajuda às pombagiras, consideradas especializadas, devido ao seu estereótipo, nas coisas do coração e do desejo (Silva, 2005, p. 123-124).

Essa entidade é solicitada para a resolução de diferentes problemas, sendo conhecida principalmente por sua atuação diante de demandas relacionadas a vida amorosa, sexualidade, entre outras situações que envolvem obstáculos aos relacionamentos amorosos, além das adversidades enfrentadas pelas camadas mais vulneráveis da população (Prandi, 1996).

Pombagira possui uma gama de nomes e diversas vertentes acerca de sua origem. O Exu feminino encarnou compulsoriamente o arquétipo da mulher da vida, das ruas, vulgar e marginal, extravasando beleza e luxúria, qualidades que “usaria” como ferramentas para garantir sua sobrevivência numa sociedade patriarcal.

O imaginário tradicional umbandista, para não dizer brasileiro, acreditava que muito da maldade humana é próprio das mulheres, que o sexo feminino tem o estigma da perdição, que é marca bíblica, constitutiva da própria humanidade, desde Eva. O pecado da mulher é o pecado do sexo, da vida dissoluta, do desregramento, é o pecado original que fez o homem se perder. Numa concepção que é muito ocidental, muito católica. Então Exu foi também feito mulher, deu origem à Pombagira, o lado sexualizado do pecado. Quem são as pombagiras da Quimbanda? Mulheres perdidas, por certo: prostitutas, cortesãs, companheiras bandidas dos bandidos amantes, alcoviteiras e cafetinas, jogadoras de cassino e artistas de cabaré, atrizes de vida fácil, mulheres dissolutas, criaturas sem família e sem honra (Prandi, 2005, p. 82).

Essa entidade representa a fragilidade do corpo feminino com a potência exusíaca que lhe confere força, audácia e coragem para ser livre, tanto na mentalidade quanto no corpo. Acompanhada de elementos como a saia, a rosa vermelha, a cigarrilha, o leque e o bailar, é enredada por uma áurea de mistério e sedução, dona de seu próprio corpo e, principalmente, de seus atos, denotando para a sociedade exacerbada independência, imoralidade e desregramento, enquanto somente expressa liberdade, visto que, “o corpo também é, preso no espelho do social, objeto concreto de investimento coletivo, suporte de ações e significações, motivo de reunião e

de distinção pelas práticas e discursos que suscita” (Le Breton, 2011, p. 77).

Para o modelo de saber que tem cabeças e corpos seguindo para caminhos distintos, o corpo é meramente campo a ser disciplinado e normatizado sobre a vigilância do pecado. Bombojira, amizades, é dona do corpo - como são Aluvaiá, Exu, Elegbara - e sabe exatamente o que faz com ele: tudo aquilo que quiser fazer. Nós, que na maioria das vezes somos ensinados a ver no corpo os signos do interdito, é que não temos a mais vaga ideia do que fazer com ele.

É nesse sentido que a pombagira tem muito a nos ensinar. Precisamos urgentemente redescobrir o corpo como suporte de memórias e de muitos outros saberes. Se por um lado olha-se a performatividade da pombagira como manifestação de descontrole, extravagância e falta de pudor, essa mesma face refrata o dismantelamento cognitivo que é resultado da normatização do cânone de saber. Esse dismantelo é reflexo de processos que operam de forma em que se exalta um saber (centrado na razão ocidental e na representação da cabeça como centralidade) em detrimento de outras sabedorias que têm o corpo como assentamento (Simas; Rufino, 2019, p. 93).

Arrisca-se mencionar, que as Pombagiras se constituíram nas religiões afro-brasileiras como ativistas do feminismo, pois, conforme explica Le Breton (2011, p. 68), esta atividade militante “[...] tornou possível a reflexão sobre certas desigualdades sociais e sobre os estereótipos de discursos e atitudes, sobre as práticas sociais que fazem da mulher, como evidencia por outro lado Goffman, um ser frequentemente em exposição diante do homem e a ele subordinado”. Dessa maneira, essas entidades, desafiam e combatem valores e padrões de dominação das mulheres, permitindo um pensamento crítico acerca da violência praticada por seus companheiros, familiares e pela sociedade em geral. Essa entidade empodera mulheres para lutarem contra as amarras da subordinação, inferiorização, regulação, firmando sua força contra quaisquer normativas que impeçam sua evolução.

Os cortes de alguns embaraços são emergenciais. A potência exusíaca encarnada no feminino é o que desestabiliza e transgride as regulações dos modos de ser calçados em princípios racistas e patriarcais conservadores das heranças do colonialismo. A pombagira e as suas amarrações de encanto configuram um amplo repertório de antidisciplinas versadas nas encruzadas. Essas ações táticas problematizam e reposicionam as dimensões do gênero e da raça em uma sociedade que tem o sexismo (incluindo nesse o machismo) e o racismo como fundamentos. É a gargalhada da mulher pintada como vagabunda que versa o poder feminino interseccional, antirracista das ruas, esquinas e terreiros da diáspora africana. É essa mesma gargalhada que nos desloca e nos aponta outros caminhos (Simas; Rufino, 2018, p. 90).

A figura feminina da Pombagira foi graças ao preconceito imputado às religiões afro-brasileiras junto ao patriarcado, entrelaçada a personalidades doentias, histéricas, vulgares e marginalizadas, indicando o desencantamento de um país forjado pela colonialidade, desconhecedor de suas origens (Prandi, 2005), condicionado a imposição normativa. Os princípios e potências dessa incompreendida entidade, personificados pelos rodopios e giros,

pela gargalhada e pelo requebrar do quadril e ombros, nos inspira a visualizar o mundo por outras perspectivas, pois, “o vasto repertório e as múltiplas textualidades discursivas das pombagiras compreendem-se como golpes, operados e assentados em uma espécie de poder feminino das encruzilhadas” (Rufino, 2019, p. 112). Considerando que o conhecimento pode situar-se nos mais imprevisíveis e recônditos espaços, as Pombagiras nos empoderam para que sejamos capazes de abriremos nossos próprios caminhos.

#### 5.4 A encruzilhada de Exu – repertórios epistêmicos do axé

Colocadas todas as proposições, visualizou-se a popularidade da Umbanda pela atuação primordial de Exu, descaracterizado como orixá, assumindo uma pluralidade de entidades masculinas e femininas denominadas popularmente como “Povo de Rua”, classificados como espíritos de caráter duvidoso e amoral, pouco evoluídos, ligados aos prazeres da vida, apontados como espíritos de baixo escalão, ou seja, todos os que se encontram à margem da sociedade.

Não há quem ignore a força e o perigo potencial dos exus. Representam o “outro lado” da civilização, o lado marginal e ambíguo. O seu domínio, afinal, é exatamente o inverso do privado e familiar. [...] A sua área por excelência é a rua. Quando se quer fazer uma obrigação ritual para eles, os locais escolhidos são marcados por uma certa condição marginal, como os cemitérios e as encruzilhadas. Os exus são referidos habitualmente como “povo de rua”. E é interessante essa forma de denominá-los; podemos retirar daí algumas associações. Povo de rua lembra facilmente a massa anônima que circula pela cidade, os trabalhadores, as pessoas comuns que ocupam o espaço público nas suas idas e vindas. Fica claro que na elaboração do tipo exu existe uma oposição fundamental entre o domínio da casa e da rua. O primeiro é marcado pelas relações de afeto e de parentesco e o segundo pela marginalidade, pelo anonimato e relações impessoais. Frequentemente os exus são concebidos como malandros, mestres em contornar situações difíceis. A identificação do exu com o domínio da rua gerou um tipo que é muito popular na umbanda: o exu Zé Pilintra, figura gêmea do malandro carioca. A versão feminina da malandragem fica por conta de uma outra figura, a da *pomba-gira*, que compõe a imagem de uma mulher ligada à prostituição (Birman, 1985, p. 41-42, grifo do autor).

Arrisca-se, mencionar que a alcunha poderia indicar o fato de acolherem empaticamente os pedidos de auxílio daqueles que se assemelham a sua própria imagem, representantes da incivilidade, distanciados da moral e bons costumes exigidos socialmente. Acredita-se dessa maneira, que a personalidade e os sentimentos profanos de Exu, são nada mais, que o reflexo dos sentimentos que habitam cada ser, ocorrendo aí reconhecimento e reciprocidade quanto as necessidades e desejos intrínsecos aos seres humanos, uma vez que, nos rituais de interação da vida social, é suscetível “cada ator poder encontrar no outro, como num espelho, as próprias

atitudes e a imagem que não o surpreende nem o atemoriza” (Le Breton, 2011, p. 74). Possivelmente, esse seria o impulso para o acolhimento empático e o laço que se cria entre essas divindades e seus consulentes.

Assim, outro caráter que integra a noção de povo de rua é a articulação entre diferentes discursos subalternos, marcados diretamente por uma constante produção de não existência, credibilidade e interdição. Os diferentes tipos integrantes do complexo povo de rua são em grande parte produzidos como subalternos, pois são tidos como aqueles que praticam ou estão marcados pela condição do desvio, do desregramento e da imoralidade. Dessa forma, povo de rua compreende desde referenciais identitários produzidos a partir de modos de vida afetados pelas problemáticas tangenciadas nas interseções entre raça/gênero/classe, como também nas identificações relativas à compreensão de desvio moral pautada em uma ética cristã a serviço da ordem colonial (Rufino, 2019, p. 110).

O espaço físico da rua, é visto como espaço de movimento, imprevisibilidade, como também de vulnerabilidades e incertezas. O trabalho de caridade de Exu na Umbanda lhe permite evoluir, pautando-se dessa maneira, naqueles socialmente subalternizados, a quem atribuem todas as características negativas e que estão entregues à dura realidade das ruas.

Atreve-se dizer que Exu não espelha as trevas ou pecados – uma vez que estes referenciais não o estruturam. Porém, supõe-se, que o contato do consulente com Exu, lhe propiciaria um olhar sobre sua própria essência e a origem dos seus problemas, pois, o orixá traz em seu interior um elemento questionador que aponta a responsabilidade dos atos (Rufino, 2019), seja consigo próprio ou com os outros, o que permitiria que tanto este quanto seu consulente evoluíssem espiritualmente. Concebe-se assim, a rua e seu povo, como espaço de possibilidade de conhecimento, de reflexão e aprendizagem contínua sobre si e sobre o outro, e os modos de se reinventar diante das dificuldades, do desmantelamento físico, cognitivo, social, e, quiçá espiritual, pois Exu é aquele quem abre os caminhos.

Eis as ruas, suas esquinas e encruzilhadas: por lá inventam-se os cotidianos. Em cada rua, em suas curvas e dobras, acende-se as velas e vela-se as vidas, rega-se o chão e os corpos com marafo. A rua nada mais é do que o que se passa por ela, sujeitos comuns e suas práticas. A rua é tão diversa quanto os tipos que a praticam, inscrevendo seus saberes nos cotidianos. A rua é de quem nasce, se cria e morre nela, digamos também que é daqueles que a fazem de lugar de passagem, rito de invenção do mundo. A rua é das mulheres e homens comuns, suas histórias e sapiências, modos de vida significados nas frestas e na escassez. Eis a rua e seus zeladores, os tipos que nascem, se criam e morrem por lá, eis os que a fazem como lugar de passagem, eis os sujeitos que a praticam, eis os poderes que por ali se encantam, eis o povo da rua. Trabalhadores de todas as espécies, malandros de todos os naipes, gatunos, mascates, meretrizes, abandonados, fugitivos, mendigos, desvalidos de oportunidade, desocupados, exploradores da sorte, da fé e do desejo alheio, a rua abriga uma diversidade de tipos, assim como um amplo repertório de práticas, modos de fazer. O lugar que se abre e onde se cruzam os poderes que reinventam a vida enquanto possibilidade chama-se encruzilhada, vulgo



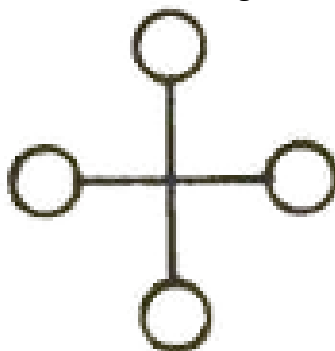
encruza. É lá que o estrondo da gargalhada explode no pé de nossos ouvidos. Mareados na nuvem de fumaça, nossas certezas e ambições se desmantelam. O corpo cambaleia, busca um novo arranjo, que só possível na ginga. Há de se incorporar outros sentidos. A encruzilhada é onde se destroem as certezas, é, por excelência, o lugar das frestas e das possibilidades. A rua nos ensina, é escola. A noção de caminho assentada no signo Exu é aqui utilizada. O caminho como potência transborda o entendimento da rua como lugar de trajetórias determinadas, rasura-se a pretensão da rua como um lugar desencarnado dos sentidos imateriais que a codificam como um signo complexo. A noção de caminho enquanto possibilidade inscreve-se nos termos de Onã, o Senhor dos Caminhos. Dessa forma, adentrar a rua a partir de seu encanto nos permite ir além de sua concretude (Rufino, 2019, p. 109-110).

As ruas e encruzilhadas são visualizadas como instrumentos de reflexões e aprendizagens baseadas em saberes ancestrais, espaços em que são cruzados o axé, enquanto potência estratégica para a sobrevivência de corpos e mentes nos quais são investidos todo tipo de violência.

É assim na encruza, em toda e qualquer encruza. É lá que mora, se incorpora e se corporifica a grande boca do universo. Engole o que há pela frente para depois o cuspir, restituindo outro mundo. A encruzilhada é ambivalente, não define lado, é o palco de todos os tempos e das possibilidades. Nela se acende a vela – e se vela a vida – acompanhada de marafo. Nas travessias, nos caminhos feitos, nas palavras trocadas de boca em boca, nos gestos e imagens que compõem a vida comum, os seres reinventam a vida em encruzilhadas. O projeto colonial fez da cruz a sua égide, o cotidiano colonial fez da encruzilhada o campo de possibilidades e mandingas, a reinvenção da vida, a morada primordial de Exu (Rufino, 2019, p. 35).

A encruzilhada de Exu, assim como o próprio, sofrera distorções pela religião cristã, submetidos a lógicas racionalmente normatizadoras e reguladoras, corrompendo memórias ancestrais, pois, segundo Silva (2023, p. 288), “o signo cósmico da cruz e da encruzilhada, precedeu a chegada dos portugueses à África Central e acabou sendo associado, no início da colonização, à cruz cristã”. O pesquisador explica que a cruz foi amplamente utilizada, mas com diferentes objetivos, em regiões do antigo reino do Congo, para sinalizar a associação entre o mundo visível dos homens e o mundo invisível dos ancestrais, ocasionando interpretações errôneas por parte de historiadores e antropólogos, que compreenderam tais usos como subjugação. No entanto, avalia que no Brasil, o símbolo da cruz/encruzilhada adquiriu novo significado pela influência banto como o ponto de encontro e comunicação entre os mundos visível e invisível, de acordo com o cosmograma Bantu-Kongo descrito por Fu-Kiau (2024), semelhante a cruz Bantu-Kongo abaixo.

Figura 31 – Cruz Bantu-Kongo ou Encruzilhada



Fonte: Fu-Kiau, Kimbwandênde Kia Bunseki (1969, p. 91).

Silva (2023, p. 290-291), acredita que há relação entre entidades nomeadas por *Unjila*, Pombogira, entre outros nomes derivados do termo em quicongo, *mpambu a nzila*, utilizado para encruzilhada ou caminhos bifurcados, provavelmente em razão do contato e integração entre a religião cristã (cruz) como resultado da colonização portuguesa na África e a cosmovisão de Exu no sistema fon-iorubá (encruzilhada) na diáspora brasileira.

[...] é interessante perceber que Pombagira parece ter sido mais do que uma “crioulização do termo Kongo para encruzilhada”. Penso que estamos diante de mais um exemplo de profunda reflexão nos “termos bantos” da concepção da cruz cristã. Isto é, se a *mpambu nzila* “emprestou” seu nome às entidades afro-brasileiras que baixam no candomblé de angola (*Unjila*, *Bombojira*) e na umbanda (*Pombagira*), foi para expressar valores passíveis de serem compartilhados com o Exu do candomblé jeje-nagô, porém num sentido inverso e complementar. Da mesma forma que o Exu “brasileiro” relativizou (“exucizou”) o demônio europeu, transformando-o num ser passível de fazer o bem no interior dos terreiros (além do mal), a “cruz/encruzilhada” banto foi além: primeiro se sobrepôs à cruz cristã no contexto africano num pacto semântico de múltiplos planos, depois produziu, no contexto afro-brasileiro, a possibilidade de abrigar nela (cruz/encruzilhada) uma legião de espíritos ameaçadores da ordem vindos do mundo dos mortos/antepassados (*pemba*). Estes espíritos, alegres, sexualizados, jocosos, irreverentes e espoliados (o chamado “povo da rua”) ocuparam o lugar/símbolo antes associado somente ao crucificado e seu martírio. E foi assim que Exus e Pombagiras se tornaram os mais conhecidos dessa legião de habitantes das encruzilhadas. Não pela decadência de supostas tradições africanas originais, mas exatamente pelo vigor destas em estabelecer diálogos em contextos diversos. Essas concepções parecem ter atravessado séculos de presença banto no Brasil e se expressam em práticas rituais vistas ainda hoje nos terreiros de nação angola.

O caráter mobilizador do axé propiciado pela encruzilhada, oferece uma transgressão aos regimes normativos impostos por ontologias e epistemologias balizadas pela ótica ocidental, que para seu estabelecimento, operou injustiças cognitivas e sociais contra toda e qualquer diversidade, reificando seres e subalternizando saberes no intento de um mundo desencantadamente hegemônico.

A encruzilhada emerge como elemento fundamental nesse processo, uma vez

que a noção de restituição é ponto central na possibilidade de inscrição de uma nova história. Essa que deve vir a ser construída, implicada com a invenção de novos seres e no acabamento do mundo pautado pela responsabilidade com a justiça. Praticar a encruzilhada nos aponta como caminho possível a exploração das fronteiras, aquelas que, embora tenham sido construídas *a priori* para cindir o mundo, nos revelam a trama complexa que o codifica. A perspectiva analítica lançada pelo conceito de encruzilhadas me possibilita escarafunchar as frestas, esquinas, dobras, interstícios, cantar as impurezas, a desordem e o caos próprios das estripulias-efeitos elegbrianos.

A modernidade ocidental como uma encruzilhada emerge não apenas para expor os limites e contradições da produção de um mundo binário, produtor de escassez e desencanto, mas se lança para reivindicar a encruzilhada como conceito para lermos o mundo, a partir das potências de Exu, que é por excelência o espírito que a encarna e a mobiliza.

A encruzilhada-mundo emerge como horizonte para credibilizarmos as ambivalências, as imprevisibilidades, as contaminações, as dobras, atravessamentos, os não ditos, as múltiplas presenças, sabedorias e linguagens, ou seja, as possibilidades. Afinal, a encruza é o umbigo e também a boca do mundo, é morada daquele que tudo come e nos devolve de maneira transformada. A encruzilhada não é aqui reivindicada para negar a presença da modernidade ocidental, mas para desencadeirá-la do seu trono e desnudá-la, evidenciando o fato de que ela é tão parcial e contaminada quanto as outras formas que julga. O conceito de encruzilhada combate qualquer forma de absolutismo, seja os ditos ocidentais, como também os ditos não ocidentais (Rufino, 2019, p. 13-14).

Coloca-se em voga, a encruzilhada como instrumento de potencialização do axé, não como um vetor, enquanto reta com a mesma direção e sentido, pois, “nós que somos das encruzilhadas, desconfiamos é daqueles do caminho reto” (Simas; Rufino, 2018, p. 24), mas como um recurso inter e transcultural, por uma perspectiva epistêmica transversal, por meio de uma relação em que se introduza conhecimentos condizentes com a realidade da diáspora africana e seus efeitos, suas transformações e adscrições na realidade socioeconômica e cultural da população afrodescendente no Brasil, principalmente aquelas que vivenciam a cosmovisão religiosa advinda das religiões africanas. Por isso, vislumbra-se na abertura de caminhos de Exu, as contradições contidas em pequenas frestas como ferramentas no alcance do giro epistemológico.

A vinculação do conceito de diáspora africana à noção de encruzilhada acrescenta ainda a perspectiva de que os fluxos transatlânticos não se encerraram com o fim dos comércios humanos, ou seja, do regime escravagista. A diáspora africana é um empreendimento inacabado que continua cotidianamente a traçar fluxos e travessias, configurando a formação de uma rede de encruzilhadas. A encruzilhada potencializa a compreensão das experiências de deslocamento, nos favorecendo a pensar esses trânsitos, fluxos ou travessias como possibilidades de constantes recriações das culturas. A meu ver, mais do que um oceano entre as Áfricas e as Américas, há uma gigantesca encruzilhada que é cotidianamente redefinida pelos fluxos que por ali passam. Gente, música, comida, segredo, crença, história, paixão, esperança, desejo – pelas “portas dos mercados” passa de tudo um pouco.

Nessa encruzilhada há um poder primordial, o senhor dela é também senhor dos mercados, das trocas, do dinamismo da vida, é a “boca do mundo”. Ele engole tudo que vê e cospe em seguida, o restituindo, lhe concedendo outras formas e sentidos.

A encruzilhada de Exu atravessada pela noção de diáspora transgride a de produção de não presenças, de subalternidades e violências por parte do colonialismo, para a emergência de possibilidades, reinvenções e mobilidade. Como já anunciado nesse “ebó descolonial” em forma de texto, o colonialismo fez da cruz a sua égide; as sabedorias negro-africanas transladadas pelo Atlântico e ressignificadas nas bandas de cá praticaram as encruzilhadas de Exu como campo de possibilidades e formas de reinvenção da vida (Rufino, 2019, p. 105-106).

As encruzilhadas, visualizadas analogicamente como regimes de informação ou ainda, regimes raciais de informação, permite pensar em espaços/tempos, inclusive, nas redes digitais, para o escoamento, promoção, uso e disseminação de conhecimentos sobre Umbanda.

Exu delinea o processo informativo, é o meio, a mensagem, como também o fluxo, reunindo e transmitindo a memória cruzada em informação, através de sua boca coletiva, que engole saberes da ancestralidade e devolve a informação renovada em descendência.

Os regimes raciais de informação e/ou ainda, encruzilhadas informacionais, consideram a imprevisibilidade e as limitações inerentes a estes espaços, contudo, ao introduzirem presenças e saberes, assentam novas possibilidades de credibilizá-las, emergindo outros referenciais de saber, descentrando o predomínio ocidental como único possível.

Nesse sentido, todos os saberes compreendidos dentro do vasto repertório das macumbas só se tornam reconhecidos e credíveis assim, uma vez que foram ou serão praticados. É através desse aspecto que o rito emerge como elemento que define o caráter dessas práticas e de seus praticantes, deslocando a lógica que se centra no esgotamento das explicações a partir da razão. Assim, independentemente de qualquer coisa, há que se cumprir o rito. A complexa trama de práticas de saber que compõe a amálgama macumba é fundamentada nas circulações de experiências que forjam uma espécie de gramática própria. Nas bases desses conhecimentos a experiência ocupa lugar fundamental para a tessitura de nossas reflexões. Todos os seres adquiriram e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência. Partimos do pressuposto de que as experiências circuladas nas práticas são únicas, inesgotáveis e intransferíveis, enredam-se alinhavando uma complexa e diversificada trama de conhecimentos. As macumbas brasileiras codificadas como contextos educativos, de formações e produções de saberes que se assentam em racionalidades opostas à normatividade do cânone ocidental vêm potencializar as experiências subalternas como ações transgressoras. Essas ações, cruzos/rasuras conceituais são comprometidas com uma transformação radical que ao operar sobre o debate epistemológico busca tensionar as problematizações acerca das justiça cognitivas e sociais (Simas; Rufino, 2018, p. 26-27).

Nesse sentido, emergir a figura de Exu, como dono da encruzilhada, detentor de cruzos e gingas, requer reflexões e atuações responsivas – incorporadas pelo pesquisador cambono,

desprivilegiando uma visão única, abrindo possibilidades para novos caminhos e conhecimentos, vias alternativas para a convivência equilibrada entre seres e saberes diversos. Para tanto, inicialmente, preza-se por princípios decoloniais de desvinculação às logicas ocidentais, que se daria pela desclassificação de Exu.

[...] ser santo no Brasil compreende pensar os níveis de negociação que se estabelecem para se ter as condições e o reconhecimento do estatuto de santidade, já que aqui a pureza compreendida na ideia de santidade se contamina em meio a uma série de negociações. Em nossas bandas, baixa santo que bebe cerveja, santa metade bicho, metade gente, santo menino que come doce, tem promessa feita em terreiro e paga em igreja, santo que perde a autoridade com o fiel e santo que de vez em quando vem em terra só para curtir uns furdunços. “Desmonizar” Exu consiste em rasurar a inscrição ocidentalista/cristã que recai sobre o seu signo. Praticar essa rasura é exercer a compreensão de que a noção de divindade para as culturas negro-africanas, e por consequência na diáspora, não se ajusta ao *ethos* cristão. O pecado não se funde como regra e as dicotomias constituídas a partir da baliza moral de bem e mal não se sustentam. Para aqueles alumbrados com os cotidianos e que buscam, em meio aos rodopios do tempo, pensar os processos culturais significados no curso da diáspora negra, é necessário reconhecer que a produção de conhecimento se dá a partir de uma relação de cismar aquilo que naturalizamos como tal. Para o *pesquisador cambono*, há uma intensa inquietude que abastece a sua atividade intelectual no tracejar dos conhecimentos. Essas inquietudes são instigadas quando ele se depara com referenciais de saber que se edificam em uma relação de superioridade construída em prol da subalternização de outras formas. A questão é que esses saberes subalternizados – historicamente – formam nossas encruzilhadas. Essas encruzilhadas cosmopolitas e pluriversais vão nos parindo para o mundo, sendo utilizadas para inúmeros fins em nossas vidas. Dessa maneira, para caminharmos nesse mundo calçado nos conflitos e negociações, convoquemos nossos Exus, pratiquemos as encruzilhadas em busca da ampliação de possibilidades, combatendo o desarranjo das memórias, a escassez e o dismantelo cognitivo produzido como política de terror e desencante nos cotidianos e esquinas do mundo (Rufino, 2019, p. 50-51, grifo do autor).

Para a cosmovisão afro-brasileira, oriunda do entrelaçamento entre diversas etnias africanas – das quais o conceito de demônio e pecado não existem, Exu está para além de ser somente um orixá, foi o primeiro ser criado no mundo, é o sopro primordial da vida, fenômeno que representa toda e qualquer possibilidade de existência. Portanto, um ser que fundamenta a vida não poderia ser racionalmente associado às trevas e ao que há de negativo nelas, pois, consensualmente, vida é luz.

No dicionário filosófico de Abbagnano (2007), o conceito de demônio é posicionado após o termo demiurgo – divindade artífice do mundo, que o cria à semelhança da realidade ideal, seguido respectivamente de democracia – formas de governo, e, antecedido por demoníaco – referência aos demônios maus, semelhante ao termo diabólico. No entanto, demônio é descrito como:

[...] lat. Daemon; in. Demon, fr. Démon; ai. Daemon, it. Demone). Ser divino em geral, que não o supremo, ao qual é habitualmente reservada a função de mediação. Sócrates atribuía à voz que o chamava para sua tarefa e para o que devia ou não fazer "algo de divino" (Soa|j(i)viov Ti, Ap., 31 D), expressão que significa simplesmente o caráter divino ou transcendente do chamamento. Depois, foram frequentemente chamadas de D. as divindades inferiores ou subordinadas, que muitas vezes os filósofos identificaram com as admitidas pela religião tradicional. Já Platão admitira essas divindades como criadas pelo Demiurgo (Tim., 41 a). Os estóicos pensavam do mesmo modo (DiÓG. L, VII, 147). Plotino diz que um D. é uma "imagem de Deus" (Enn., VI, 7, 6) e que os D. estão na segunda ordem, logo depois dos deuses, ao passo que depois deles vêm os homens e os animais (Ibid., III, 2,11). O neoplatonismo siríaco, como Plutarco, multiplica os D., considerando-os todos emanções, mais ou menos remotas, da divindade suprema. O cristianismo adotou a seu modo a doutrina dos D., chamando de anjos os bons D. e reservando o nome de D. aos anjos maus (v. ANJOS) (Abbagnano, 2007, p. 240).

Ainda em Abbagnano (2007, p. 391) é possível reconhecer uma relação do conceito demônio junto aos termos eudemonia – tendo como sugestão ver o conceito de felicidade e eudemonismo, caracterizado como:

(in. *Eudemonism*, fr. *Eudémonism*; ai. *Eudūmonismus*; it. *Eudemonismo*). Qualquer doutrina que assuma a felicidade como princípio e fundamento da vida moral. São eudemonistas, nesse sentido, a ética de Aristóteles, a ética dos estóicos e dos neoplatônicos, a ética do empirismo inglês e do Iluminismo. Kant acredita que o E. seja o ponto de vista do *egoísmo* (v.) moral, ou seja, da doutrina "de quem restringe todos os fins a si mesmo e nada vê de útil fora do que lhe interessa" (*Antr.*, I, § 2). Mas esse conceito de E. é demasiado restrito, pois no mundo moderno, a partir de Hume, a noção de felicidade tem significado social, não coincidindo portanto com egoísmo ou egocentrismo (v. FELICIDADE).

Desse modo, ao problematizar o significado de demônio – entidade divina, articulado ao conceito de eudemonismo – fundamentado pela felicidade como princípio da vida moral, concebe-se a desclassificação de Exu como entidade demoníaca, reposicionando-o novamente como orixá, divindade do panteão africano, representante da vida em sua essência – que é ser feliz, pois, o princípio básico da ética aristotélica, é a felicidade – “[...] certa atividade da alma, realizada em conformidade com a virtude [...]” (Abbagnano, 2007, p. 434).

Sendo assim, sugere-se que Exu, retome sua posição de divindade cuja virtude é ser maroto e traquinas, alegre por natureza ao disseminar conhecimentos que auxiliam as pessoas a agirem com sabedoria em busca da própria felicidade, uma vez que:

Exu, como dono da encruzilhada, é um primado ético que diz acerca de tudo que existe e pode vir a ser. Ele nos ensina a buscar uma constante e inacabada reflexão sobre os nossos atos. É por isso que nosso compadre é tão perigoso para esse mundo monológico e para uma sociedade irresponsável com o que se exercita enquanto vida (Rufino, 2019, p. 4).

Nesse sentido, desclassificar Exu, pressupõe uma ação decolonial, cujos:

[...] principais objetivos são desvincular-se para reexistir, o que implica em revincular-se com os legados que se quer preservar, a fim de engajar-se em modos de existência com os quais as pessoas querem se engajar. Portanto, reexistir depende do lugar do indivíduo nas histórias locais negadas, diminuídas e demonizadas nas narrativas da modernidade ocidental. Isso não significa sugerir que a decolonialidade apregoe a delinquência. Ao contrário, ela defende a desobediência tanto civil como epistemológica, que poderia ser exercida em diferentes níveis e esferas (Mignolo, 2019, p. 6).

Exu, realiza a comunicação entre os orixás e as pessoas, sendo encarregado da mediação do axé, que no contexto das religiões afro-brasileiras, pode assumir a forma de cumprimento ou saudação, desejando a felicidade, rogando pela interseção ou manifestação do poder divino para trazer bênçãos e felicidade para a pessoa.

Este orixá, possui inúmeras faces e atribuições, dita o preceito no ritual de assentamento, enquanto ser partícipe atemporal, representa a teoria e o método, em diferentes tempos/espacos para mediação do axé, a energia e/ou força que habita cada ser, o que culminaria na aquisição de conhecimentos ancestrais, além de ações e relações na comunidade como em seu exterior, dado que, vivenciar a realidade do axé, amplia seus efeitos de ação, impulsionando, inclusive, a felicidade.

O *axé* não é, portanto, uma emanção física, mas um potencial de transformação e passagem que, a exemplo do poder concebido por Nietzsche, pode variar – diminuindo ou aumentando. Sua existência dá-se a partir da relação entre sujeitos ou entre sujeitos e objetos. A terra, as plantas, os homens são portadores de *axé*, são veículos de possibilidades de afetar e ser afetado, diretamente vinculadas às práticas rituais (Sodré, 2002, p. 103, grifo do autor).

Desse modo, arrisca-se uma analogia aos paradigmas físico, cognitivo e social da informação, por uma espécie de ciclo do axé, uma vez que, fisicamente, como artefato material, faz morada nos assentamentos, enquanto “espécie de assemblagem nas quais essas concepções são ‘fixadas’ ou ‘assentadas’ adquirindo uma forma visível ou materializada (Silva, 2023, p. 291), no qual decorre um processo de “alimentação” dessa força espiritual e, concomitantemente, a incorporação de conhecimentos pelos participantes do ritual, equivalendo ao paradigma cognitivo, que ao emanar energia dos elementos físicos transmutados em axé, estrutura interpretações condizentes com a realidade dessa cosmovisão, perpetuando uma força de ressignificação tanto no espaço íntimo onde são realizados os ritos quanto no exterior, acarretando inúmeras possibilidades de transformação dessa comunidade e dos indivíduos que são atingidos por essas relações e conhecimentos, configurando o fechamento do ciclo com o paradigma social.

É justamente com base nas “possibilidades” e “inacabamentos” da cosmovisão afro-brasileira, que se vislumbra uma modificação nas estruturas estabelecidas, almejando

ressignificação, e, conseqüentemente, visibilidade das fontes informacionais sobre Umbanda, que se configura o giro epistemológico ou ainda, o giro afro-epistemológico.

Esta “virada afro-epistemológica”, acolhe o pensamento decolonial como fundamental para a compreensão do Brasil e a influência da diáspora na estruturação de conhecimentos e religiões entrelaçadas a realidade do cativo, na qual aprisionou corpos, línguas e culturas que resistiram e transformaram-se para reexistirem, apresentando a relevância filosófica, ontológica e cosmogônica, advinda da cultura religiosa desenvolvida pelo contato de múltiplas Áfricas assentadas no Brasil.

Posicionou-se assim, a ideia de assentamento para emergir a possibilidade de um giro epistemológico preenchido pelo axé encantado pela ancestralidade afro-brasileira.

Segundo Lopes (2011, p. 56), o assentamento é um “conjunto de objetos simbólicos que, reunidos e convenientemente tratados, concentram o axé do orixá de determinada pessoa ou coletividade. Seu principal elemento é o otá”.

*Otá*, por sua vez, é a pedra onde se assenta a força mística, o axé do orixá (Lopes, 2011, p. 359).

No entanto, Lopes (2011, p. 340) explica que o termo *nganga* (*ganga*) está associado também ao entendimento do assentamento, uma vez que, trata-se de:

Termo multilinguístico banto, aportuguesado como “ganga”, ligado à ideia de poder, às vezes sobrenatural. Assim, tem-se o quimbundo *nganga*, designando o ritualista que, com a ajuda dos espíritos protetores, devolve o equilíbrio às pessoas e ao grupo social, da mesma forma que, em mbochi, língua da bacia do Congo, *nganga* é o mestre, o técnico, alguém competente em uma atividade e dentro de uma função social. Na Angola pré-colonial, os *ngangas* eram classificados por especialidade; por exemplo: *nganga-iaita*, ritualista encarregado de propiciar o sucesso na guerra; *nganga-ia-nvula*, responsável pela invocação das chuvas; *nganga-ia-muloko*, encarregado da proteção contra os raios etc. No contexto brasileiro de Palmares\*, o título parece ter uma aplicação ao mesmo tempo ritualística e militar. Em Cuba, *nganga* é o fundamento, eixo, centro focal sobre o qual se assenta a religião dos congos\*. É um espírito, uma força sobrenatural, mas também é a *prenda*\*, o recipiente (caldeirão de ferro, panela de barro ou saco de pano) onde se acondicionaram objetos representativos e catalisadores da força desse espírito, como ossos de animais, paus, ervas, terra etc., numa espécie de microcosmo que concentra todas as forças naturais. Cada *tata*\* tem sua *nganga*, a qual, quanto mais antiga, mais fundamento terá.

Respondendo a emergência de epistemologias abertas aos conhecimentos produzidos pela cosmovisão afro-brasileira, buscou-se inspiração no legado das culturas banto, que integra diversos países da África Central, entre Angola e República do Congo – representativos pela influência cultural no Brasil, da qual poderia se destacar a capoeira, o jongo, o maracatu e a congada, heranças que resistem na atualidade, além das contribuições das línguas banto



(quicongo, quimbundo, umbundo) na formação da Língua Portuguesa e atuação dessas culturas na estrutura religiosa afro-brasileira, inclusive para a Umbanda.

Seguindo por esse viés, consegue-se refletir, a partir de Rufino (2019, p. 99-100, grifo do autor) a proposta de assentamento para a estruturação do giro afro-epistemológico que se propõe, uma vez que:

O *assentamento* é chão sacralizado, é morada de segredos, é lugar de encantamento, é corpo ancestral, é onde se ressignifica a vida. A diáspora evidencia a inventividade dos povos negro africanos desterritorializados, juntamente com a inventividade de seus descendentes. Essas populações em dispersão reconstituíram seus territórios no corpo, na roda, nos movimentos, nas sonoridades, nos sacrifícios rituais — todos esses elementos são experiências de terreiro. A noção de *assentamento* emerge como termo para pensar a diáspora africana a partir de uma esteira comum, alinhavada pelos diferentes fios que são as inúmeras experiências possíveis a partir das travessias do Atlântico e de seus trânsitos e reinvenções contínuas.

Embora as culturas da África Central tenham sido desqualificadas nas literaturas antropológica e historiográfica diante da influência de culturas da África Ocidental como os de tronco gbe (fon, ewe) ou do complexo étnico iorubá, dado a dispersão dos povos bantos escravizados no país e a capacidade de adaptação e readequação de suas culturas e religiões, tática utilizada para a salvaguarda de memórias, visualizada negativamente como um sincretismo empobrecedor (Silva, 2023), percebeu-se, no entanto, que a cosmovisão banto apresenta uma profunda filosofia, que associada aos fundamentos da encantaria (Prandi, 2004a) ou encantamentos (Simas; Rufino, 2020), possibilita a reconexão com a ancestralidade africana capaz de ocasionar reflexão e agenciamento (Asante, 2014) quanto aos conhecimentos produzidos pelas religiões afro-brasileiras, observando as particularidades de cada religião, na qual transitam uma sofisticada ontologia de origem africana, permeada por uma cosmodinâmica que privilegia a criação e o sentido da vida, a integração entre homem e natureza, o plano visível e invisível, o abstrato e concreto, enfim, as linhas que estruturam a circularidade da vida e morte.

Propõe-se dessa maneira, uma epistemologia afro-assentada por encantos brasileiros, ou seja, delineada por conhecimentos transmitidos e continuamente dinamizados pela atuação poética e estética, mas traçados pelas encruzilhadas éticas e políticas de Exu, num ciclo assentado pelo axé que flui da memória cultural revelada pela cosmovisão afro-brasileira, estruturando inspirações assentadas pela afro-brasilidade exusíaca, uma vez que:

As encantadas e encantados não são espíritos dos mortos; são pessoas ou animais que viveram, mas não chegaram a morrer; sofreram antes a experiência do arrebatamento: foram madrugada no invisível. De vez em quando saem de lá e vêm à terra para dançar, dar conselhos, curar doenças, jogar conversa fora e matar a saudade que apunhalou as **araganas** (Simas,

2020, p. 32, grifo do autor).

Tal escolha, se deve ao fato de os encantados, enquanto entidades cultuadas em religiões como o Terecô e o Tambor-de-Mina, recebendo outras denominações na Umbanda, serem guias espirituais que tiveram formas humanas, com os mesmos anseios, sonhos e desilusões experimentados pelos indivíduos no seu ciclo de vida, pois, segundo Prandi (2004a), os encantados são espíritos de indivíduos que já viveram, mas não morreram, se “encantaram”, existindo no mundo invisível, retornando ao mundo visível através do transe nos terreiros, estabelecendo conexão com os adeptos e consulentes que buscam a resolução de problemas de toda sorte.

Essa representação pode ser complementada por Simas e Rufino (2020, p. 6) ao descrever o encantado como:

[...] aquele que obteve a experiência de atravessar o tempo e se transmutar em diferentes expressões da natureza. A encantaria, no Brasil, plasmada na virada dos tambores, das matas e no transe de sua gente cruza inúmeros referenciais para desenhar nas margens do Novo Mundo uma política de vida firmada em princípios cósmicos e cosmopolitas.

Sendo assim, o encantado, em sua diversidade de categorias, linhas de atuação e características, estruturadas por mitos e lendas reelaboradas pelas religiões afro-brasileiras, podem ser espíritos de reis, nobres, indígenas, turcos, ciganos, botos, marinheiros etc., que na religião umbandista são transmutados por personagens da realidade brasileira, exemplificados pela figura de caboclos, boiadeiros, pretos-velhos, malandros, povo de rua, entre outros.

Tais entidades podem ser consideradas agentes transgressores que emergem o encantamento, enquanto:

[...] princípio da integração entre todas as formas que habitam a biosfera, a integração entre o visível e o invisível (materialidade e espiritualidade) e a conexão e relação responsiva/responsável entre diferentes espaços-tempos (ancestralidade). Dessa maneira, o encantado e a prática do encantamento nada mais são que uma inscrição que comunga desses princípios (Simas; Rufino, 2020, p. 7).

Arrisca-se, dessa maneira, a posicionar a noção de encantamento como fundamento político de combate a normalizações (Foucault, 1999) de corpos e mentes por estratégias colonizadoras ocidentais, produtoras do desencantamento, por uma perspectiva que descredibiliza a alteridade, integrando ao mundo por esse motivo, variadas formas de subalternização e silenciamento geradas pela classificação e hierarquização de seres e saberes no interior dos regimes raciais de informação em função do fenótipo negro, considerados irrelevantes por versarem outros paradigmas, ocasionando perda de vitalidade e esquecimento

de memórias culturais.

Nos alicerces que sustentam o Brasil dos senhores que aplaudem e mobilizam a espiritualidade mortífera, estão substanciados vários modos de colonização que aniquilam gramáticas maternas e percepções de mundo, criam modos de interrupção dos ciclos, encapsulamento do tempo, destruição das relações comunitárias e aniquilação do sentido ritual da vida como dimensão ecológica. Ou seja, aqueles que aqui aportaram e trouxeram a guerra, a doença e a promessa constituíram formas de desencantamento (mortandade) assassinando saberes, linguagens, comunidades e rituais (Simas; Rufino, 2020, p. 13).

Posto isto, compreende-se analogicamente os efeitos do desencantamento como resultado da relação entre o epistemicídio (Santos, 2007) e o dispositivo de racialidade (Carneiro, 2005), uma vez que, na sociedade da normalização, se cruzam mecanismos disciplinares aplicados ao corpo e mecanismos regulamentares aplicados a população (Foucault, 1999):

As obras da barbárie do colonialismo produziram mais do que o ataque à matéria, que aqui chamaremos de corpo, uma vez que a dimensão corporal é uma das faces de uma existência complexa e integrada entre múltiplas dimensões, saberes e textualidades. A racionalidade moderna-ocidental, na edificação de um determinado modelo de conhecimento (epistemologia), produziu inúmeras injustiças cognitivas/sociais, uma vez que centrou o discurso do conhecimento credível como algo somente possível em detrimento dos saberes, enunciações e gramáticas assentes nos limites corporais. Nessa perspectiva, as chamadas hierarquizações de saber, epistemicídio e o semiocídio, são efeitos que operam articulados à produção de desvio existencial, ontológico (Simas; Rufino, 2019, p. 18-19).

Considerando que esses mecanismos repercutem na produção de conhecimentos, dado que, o dispositivo integra a episteme, que por sua vez, também é um tipo de dispositivo discursivo, “que permite escolher, entre todos os enunciados possíveis, aqueles que poderão ser aceitáveis no interior, não digo de uma teoria científica, mas de um campo de cientificidade [...]. É o dispositivo que permite separar não o verdadeiro do falso, mas o inqualificável do qualificável” (Foucault, 1979, p. 247).

A fundamentação de uma ciência encantada nos provoca a problematizar as ciências humanas e o conceito de humanidade, assim como foram veiculados ao longo do tempo. Dessa forma, partimos da orientação de que ambas as noções padecem de uma condição de desencantamento, ou seja, de não vitalidade. Os desencantamentos das ciências humanas e da noção de humanidade assentam-se, basicamente, na incapacidade que os modelos alicerçados nos paradigmas do Ocidente europeu têm de não reconhecer outras perspectivas ontológicas, epistemológicas, cosmogônicas e filosóficas produzidas fora do eixo em que ele julga se encontrar (Ocidente europeu como ideologia) (Simas; Rufino, 2018, p. 31).

Retomando os aspectos do biopoder e das biopolíticas e a dinâmica sócio-histórica

brasileira, compreende-se a atuação da linguagem enquanto repertório de investimento na estruturação de existências produtivas afro-brasileiras ausentes de credibilização epistemológica, pois, “numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *épistème*, que define as condições de possibilidade de todo saber. Tanto aquele que se manifesta numa teoria quanto aquele que é silenciosamente investido numa prática” (Foucault, 2000, p. 230, grifo do autor).

Foucault menciona que a *episteme* seria uma espécie de visão do mundo, uma certa estrutura comum a todos os conhecimentos, inesgotavelmente aberta, preocupada não com o sistema de postulados de um conhecimento, mas sim compreender suas infinitas relações.

Nesse sentido, a *episteme* se oferece como ferramenta de reconhecimento da estruturação epistemológica predominante, e também, da exclusão de outros sistemas de conhecimento, a exemplo daqueles oriundos das religiões afro-brasileiras, atravessadas pelas estratégias discursivas.

Por *episteme* entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; o modo segundo o qual, em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam as passagens à epistemologização, à cientificidade, à formalização; a repartição desses limiares que podem coincidir, ser subordinados uns aos outros, ou estar defasados no tempo; as relações laterais que podem existir entre figuras epistemológicas ou ciências, na medida em que se prendam a práticas discursivas vizinhas mas distintas. A *episteme* não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas (Foucault, 2008, p. 214, grifo do autor).

Dessa maneira, a *episteme* não se configura como uma epistemologia em si, mas um conjunto de relações fundamentadas por práticas discursivas, numa estrutura aberta e dinâmica, acarretando possibilidades de reconhecimento científico. Essa proposição permite o questionamento acerca da validação dos saberes engendrados pelas religiões afro-brasileiras, no âmbito da formalização de um conhecimento, uma vez que, questiona a prerrogativa de uma ciência ser ciência, o que implica lucro simbólico e visibilidade atrelados a estratégias que delineiam o funcionamento da própria ciência.

Assim, partindo da compreensão de que não há simultaneidade universal e tempo/espacos absolutos, calçamos o entendimento acerca das produções de saber nas dimensões das experiências, considerando os elementos de mobilidade, imprevisibilidade e possibilidade, únicos e circunstanciais que fundamentam as produções de saber. Dessa forma, o rigor científico tão categorizado pelo modo da racionalidade ocidental passa a ser compreendido como uma produção assente em um determinado localismo. Não somente os

rigores acerca do fazer científico, como a própria problemática acerca do que fundamenta o que é ou não ciência passam a ser questões compreendidas a partir de um localismo (Simas; Rufino, 2018, p. 29).

Dessa maneira, ao conceber o desencantamento (Simas; Rufino, 2020) como efeito das práticas escravagistas institucionalizadas pela colonização, cuja produção discursiva possibilitou a subalternização de povos africanos e seus descendentes em diáspora, processo que se perpetua na atualidade pela reprodução social da invenção estratégica do racismo (biopoder) que permitiu a dominação do ser pela relação saber-poder ativadas por violências físicas e simbólicas, a episteme oferece respostas a emergência da população afrodescendente na introdução de conhecimentos religiosos afro-brasileiros em regimes informacionais.

En effet, une sociologie scientifique de la science (et la sociologie scientifique qu'elle contribue à rendre possible) ne peut se constituer qu'à condition d'apercevoir clairement qu'aux différentes positions dans le champ scientifique sont associées des représentations de la science qui sont autant de *stratégies idéologiques* et de *prises de position épistémologiques* par lesquelles les occupants d'une position déterminée visent à justifier leur propre position et les stratégies qu'ils mettent en oeuvre pour la maintenir ou l'améliorer en même temps qu'à discréditer les tenants de la position opposée et leurs stratégies (Bourdieu, 1975, p. 116-117, grifo do autor).

Seres e saberes foram privados de adentrar em regimes informacionais por possuírem lógicas e metodologias de produção de conhecimento embasadas por uma visão de mundo distinta, permitindo um questionamento sobre as práticas históricas que culminaram na subalternização desses conhecimentos e a importância, não somente para os adeptos dessas religiões, mas para a memória e identidade cultural do país.

A *episteme*, ainda, como conjunto de relações entre ciências, figuras epistemológicas, positivities e práticas discursivas, permite compreender o jogo das coações e das limitações que, em um momento determinado, se impõem ao discurso; mas essa limitação não é aquela que, negativa, opõe ao conhecimento a ignorância, ao raciocínio a imaginação, à experiência já acumulada a fidelidade às aparências, e às inferências e às deduções o devaneio; a episteme não é o que se pode saber em uma época, tendo em conta insuficiências técnicas, hábitos mentais, ou limites colocados pela tradição; é aquilo que, na positividade das práticas discursivas, torna possível a existência das figuras epistemológicas e das ciências. Finalmente, vê-se que a análise da episteme não é uma maneira de retomar a questão crítica ("sendo apresentado algo como uma ciência, qual é seu direito ou sua legitimidade?"); é uma interrogação que só acolhe o dado da ciência a fim de se perguntar o que é, para essa ciência, o fato de ser conhecida. No enigma do discurso científico, o que ela põe em jogo não é o seu direito de ser uma ciência, é o fato de que ele existe. E o ponto onde se separa de todas as filosofias do conhecimento é que ela não relaciona tal fato à instância de uma doação originária que fundaria, em um sujeito transcendental, o fato e o direito; mas sim aos processos de uma prática histórica (Foucault, 2008, p. 215, grifo do autor).

Ao ponderar que a linguagem, enquanto integrante dos sistemas simbólicos (Bourdieu,

2000) e suas regularidades discursivas, oferece através da episteme, um entendimento sobre diversos fenômenos produzidos pela atuação conjunta de discursos sobre determinados sujeitos na história, uma vez que a língua é um objeto de poder que ao ser politizada atua como ferramenta de produção e perpetuação do racismo resultando no epistemicídio – desqualificação e extermínio do outro e de seus conhecimentos (Santos, 2007; Carneiro, 2005), engendrado na existência singular e distinta permeada pelo linguicídio – espaço de atuação do epistemicídio dado pela discriminação por políticas linguísticas (Nascimento, 2019), interligadas pelas noções de biopoder e biopolíticas (Foucault, 1999), pode-se depreender a reprodução e ratificação dessas configurações no campo científico e religioso, a que se oferece uma perspectiva de resposta por meio da Pedagogia das Encruzilhadas e Epistemologia das Macumbas firmadas por Exu, pois, conforme demonstra Rufino (2019, p. 40, grifo do autor):

Exu emerge como potência para examinarmos os fenômenos constituídos no campo da linguagem, uma vez que é o comunicador por excelência. Exu é o linguista e intérprete do sistema mundo. Dessa forma, é um princípio necessário para o diálogo, elemento fundamental para qualquer processo de produção de conhecimento e da própria condição humana. Assim, Exu configura-se como potência dialógica na medida em que pratica as fronteiras, pois não se ajusta a qualquer tentativa de controle ou de limite imposto. Exu não é nem o *eu*, nem o *outro*, ele comporta em si o *eu* e o *outro* e toda a possibilidade de encontro/conflito/diálogo entre eles. Por ser esfera que transpõe qualquer limite imposto, Exu é o próprio caminho compreendido como possibilidade, sendo assim um princípio inacabado (Òkotó).

Por conseguinte, a efetivação de opressões por afirmações da ciência em prol da defesa de interesses dominantes (Schwarcz, 1993), assentadas em discursos racistas, por uma lógica universal que nega a diversidade fenotípica, cultural e religiosa dos indivíduos, permitiu a subalternização de conhecimentos, como os gerados sobre as religiões afro-brasileiras.

A primeira instância legítima que se opõe à integração da religião umbandista na sociedade é a ciência, que vai associar loucura e possessão dentro de uma fórmula mecanicista. A idéia [*sic*] de que o fenômeno do transe se reduziria às manifestações históricas perdurou durante um bom tempo nas ciências sociais. Desta forma, a imagem da loucura penetra o significado religioso, fazendo com que a Umbanda figure lado a lado com a sífilis, o alcoolismo e as doenças contagiosas, como fonte de doença mental (Ortiz, 1999, p. 197).

O campo científico colaborou na fundamentação e perpetuação de teses que habilitaram o sistema colonial no ataque não somente do corpo físico da população africana e afrodescendente, a partir da desconstrução de sua humanidade, como no extermínio de elementos simbólicos que estruturam a integralidade do ser, embasando a visão de mundo de inúmeras culturas africanas, capazes de preservarem seus conhecimentos em diáspora pela memória ancestral disseminada, inclusive, pelo transe. Por isso, conforme ratifica Rufino

(2019, p. 54), a importância de uma epistemologia capaz de aglutinar alternativas discursivas, estabelecendo conexão com a ancestralidade, uma vez que, “Exu está nas pontes alçadas pelos discursos, sejam eles proferidos por meio de palavras, imantados com saliva, hálito, sopro e ritmo, ou através de outras formas, enunciadas com os corpos e encantadas no transe. Exu é o senhor de todos os signos e sentidos”.

Desse modo, ao ponderar sobre discursos, signos e sentidos, García Gutiérrez recorre à contradição (2006) como recurso reflexivo e explicativo de estruturas ideológicas, uma vez que, a ordenação e classificação necessitam de seus contrários para consolidarem-se, pois, “é na linguagem que opera parte das violências cometidas às populações negro-africanas transladadas para as Américas, como também é na linguagem que se praticam as táticas” (Rufino, 2019, p. 119).

Seguindo por esse raciocínio, Nascimento (2019) propõe considerar as ontologias acima das epistemologias universalizantes, emergindo como exemplo em resposta à García Gutiérrez, a racialização da branquitude, não como uma prática de racismo reverso, mas como instrumento que impeça o desnudamento da identidade branca – e todas as implicações de sua construção, ao que o pesquisador conceitua como *movediça*, ao possibilitar a dissimulação de arbitrariedades e a ausência de responsabilização por estes atos.

Sendo assim, é nossa responsabilidade assumir a emergência e a credibilização de outros saberes, diretamente comprometidos, agora, com o reposicionamento histórico daqueles que os praticam. Nessa perspectiva, emerge outro senso ético/estético; os saberes que cruzam a esfera do tempo, praticando nas frestas a invenção de um mundo novo, são aqueles que se encarnam na presença dos seres produzidos como *outros*. Firmemos nossas respostas combatendo a baixa estima que nos foi imposta; a problemática do conhecimento é fundamentalmente étnico-racial (Rufino, 2019, p. 8, grifo do autor).

A contradição, como um princípio de restauro ao desequilíbrio epistêmico ocasionado pela adscrição racial, atinge práticas cognitivas e éticas, possibilitando o desenvolvimento da desclassificação – ferramenta da Epistemografia de promoção à inclusão do pluralismo lógico no núcleo classificador de sistemas epistêmicos, visando a enunciação de visões de mundo heterogêneas, acarretando à ciência, democratização e justiça social. Para tanto:

O conhecimento científico, numa tríplice dimensão, teria de ser desclassificado: 1) desmontando-se as nomenclaturas que somente garantem o *status quo*; 2) proporcionando-lhe categorias compatíveis com o pluralismo lógico e 3) no sentido metafórico - e social - da desclassificação, interalimentando-se com a consciência e o domínio públicos (García Gutiérrez, 2006, p. 108).

Os pressupostos da desclassificação, que “en ese sentido, es un procedimiento cuyo

objetivo es establecer el pluralismo lógico en la mirada monológica, posibilitando así, una comunicación para la diversidad” (García Gutiérrez, 2009, p. 105), suscita um movimento ético/político por outras perspectivas, contraditórias a dicotomia hegemônica e seus paradoxos epistêmicos desumanamente humanísticos, ao negar pelo fundamento cristão/cartesiano a existência de outras racionalidades, que comungam a existência em sua integralidade com o mundo, pois, conforme explica Simas e Rufino (2018, p. 29), na cultura de terreiros, “[...] ‘vibro, logo existo’, ‘danço, logo existo’, ‘toco, logo existo’, ‘incorporo, logo existo’ e ‘sacrifício, logo existo’”. Nas lógicas cunhadas nas macumbas, os conhecimentos pressupõem experiências e sentidos, reconhecendo a integralidade corpórea para o assentamento do axé, portanto, “trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns” (Foucault, 1979, p. 171).

Concebe-se dessa forma, o rompimento com a racionalidade ocidental que disciplina, regulamenta e renega o corpo afrodescendente, duplamente subalternizado, tanto pela destituição ontológica que o reifica quanto pelas injustiças epistêmicas que desqualificam sua produção de conhecimentos. Essa cisão, inscrita nas astúcias e nos movimentos do cruzo e giro de Exu, possibilitam transgressões aos regimes de verdade, regimes informacionais e tantas outras formas de normatização do mundo, pois, conforme expõe Rufino (2019, p. 123):

Exu fundamenta um estatuto ontológico e epistêmico negro-africano na medida em que é o princípio que instaura a vida nos seres juntamente com as potências cognitivas construtoras das suas práticas de saber. Nesse sentido, Exu reposiciona esses seres para um humanismo historicamente negado pelo regime colonial. A divindade iorubana, ressemantizada na diáspora, é o princípio e potência que fundamenta a natureza dos seres na medida em que é ele o elemento que cruza os homens às naturezas cósmicas (orixás) e ao movimento de tudo que é criado.

Preza-se, portanto, por um giro epistemológico que possa integrar a Ciência da Informação (incluindo os aportes advindos da Biblioteconomia e Documentação), à Epistemologia das Macumbas (Simas; Rufino, 2018; 2019), à Pedagogia das Encruzilhadas (Rufino, 2019) e aos fundamentos dos Encantados (Simas; Rufino, 2020), em associação com os princípios de Exu – independente de suas representações de gênero, dado sua faceta transgressora e ambígua, num entrelaçamento intercultural e transdisciplinar, visando uma ampliação de repertórios e possibilidades de diálogo expressas por esse orixá, uma vez que, representa a própria encruzilhada, um caminho de possibilidades, ou seja, um princípio infinito, expansivo e inacabado (*Òkotó*).



Exu é compulsório a todos os seres e forças cósmicas. É ele a divindade mais próxima daqueles classificados como humanos, é o dono do nosso corpo e de suas potências, é o princípio comunicativo entre os seres, as divindades e os ancestrais. Exu é a substância que fundamenta as existências; é a linguagem como um todo. É o pulsar dos mundos, senhor de todas as possibilidades, uma esfera incontrolável, inapreensível e inacabada (Rufino, 2019, p. 19).

Há uma interligação lógica que ultrapassa a racionalidade dominante nos conhecimentos produzidos pelas religiões afro-brasileiras ao envolverem o ser humano por inteiro e tudo o que há no mundo, respeitando a importância de toda a existência e as sabedorias intrínsecas a cada uma, sejam tangíveis ou intangíveis, integrando e valorizando modos distintos de ser e estar no mundo físico, além, arrisca-se mencionar pelo contraste com a epistemologia, da relação metafísica de compreensão da realidade. Sendo assim:

As epistemologias das macumbas rompem com as dicotomias consagradas ao longo da edificação do paradigma científico moderno. Desde a distinção natureza/ser humano, fundamental na revolução científica no século XVI, até as sobrepostas nos séculos seguintes, como as distinções natureza/cultura e ser humano/animal, foram o caminho para a consagração no século XVIII do viés de caráter único do ser humano. Os saberes assentes nas macumbas propõem-se a pensar uma relação ecológica entre essas diferenças, pautando uma não hierarquização, uma interdependência e a presença credível de caracteres cruzados dessas existências. Nos saberes assentados nas macumbas brasileiras ser bicho, gente, leite de rio, pedra ou variadas coisas ao mesmo tempo é uma questão de perspectiva. Assim, de nenhuma forma uma possibilidade é excludente da outra (Simas; Rufino, 2018, p. 30).

Desse modo, o giro epistemológico baseado nessas teses pontua o diálogo na pluralidade cultural, na tentativa de superação da dicotomia ocidental subalternizadora, visando o reparo de injustiças cognitivas e sociais, e, conseqüentemente, a legitimidade de outras perspectivas de mundo.

Esse diálogo é intermediado por Exu – em suas diversas representações, interagindo através de suas estratégias e táticas, traquinagens denominadas cruzos, enquanto movimentos de combate a um mundo sem possibilidades, que “produz em efeito o desperdício, escassez e subordinação de outras formas de ser e saber” (Rufino, 2019, p. 43). A decolonialidade possui em Exu, um agente que transita entre esses postulados, como uma força transgressora e evolutiva. O *òkotó* (caramujo) de Exu impulsiona a mobilidade pelo mundo, acarreta o dinamismo presente nas epistemologias apresentadas para a promoção da existência em diversidade.

A pedagogia das encruzilhadas é versada como contragolpe, um projeto político/epistemológico/educativo que tem como finalidade principal desobsediar os carregos do racismo/colonialismo através da transgressão do cânone ocidental. Esse projeto compreende uma série de ações táticas que chamamos de cruzas. São essas táticas, fundamentadas nas culturas de

síncope, que operam esculhambando as normatizações. Os cruzas atra vessam e demarcam zonas de fronteira. Essas zonas cruzadas, fronteiriças, são os lugares de vazio que serão preenchidos pelos corpos, sons e palavras. Desses preenchimentos emergirão outras possibilidades de invenção da vida firmadas nos tons das diversidades de saberes, das transformações radicais e da justiça cognitiva (Simas; Rufino, 2018, p. 22).

Exu é o referencial que emerge o corpo e os seus saberes, dado a noção de suporte para a incorporação de conhecimentos, além do fato de o colonialismo ter concentrado sua superioridade nas dimensões do corpo, animalizado e reificado para a manutenção de privilégios. Através das culturas de síncope – saberes transmutados e compartilhados na diáspora para o preenchimento de vazios, como samba, jongo, macumbas, capoeira, entre outros, conseguiram escapar de normatizações, transformando a necessidade de preservação das tradições em um repertório de possibilidades (Rufino, 2019). Portanto, Exu é invocado para ocasionar através de seus cruzos, enquanto mobilização do axé (Rufino, 2019, p. 68), uma rasura em regimes informacionais, aflorando outras perspectivas e caminhos plurais.

Nesse sentindo, o encantamento dribla e enfeitiça as lógicas que querem apreender a vida em um único modelo, quase sempre ligado a um senso produtivista e utilitário. Daí o encante ser uma pulsação que rasga o humano para lhe transformar em bicho, vento, olho d'água, pedra de rio e grão de areia. O encante pluraliza o ser, o descentraliza, o evidenciando como algo que jamais será total, mas sim ecológico e inacabado (Simas; Rufino, 2020, p. 9).

Exu fundamenta os pressupostos epistemológicos apresentados, oferecendo uma reflexão acerca da diferença entre o pensamento ocidental – estruturado pela colonialidade e o pensamento afro-religioso, num diálogo decolonial visando o entendimento sobre a importância e a validade desses conhecimentos, defendendo contudo, que para a obtenção de um reposicionamento ontológico será necessário um reposicionamento epistemológico que legitime seres e saberes subalternizados, como os conhecimentos produzidos pelas macumbas brasileiras disseminadas por orixás e encantados.

Almeja-se, destacar a visibilidade das religiões afro-brasileiras e de suas respectivas comunidades religiosas, como também a academia, uma vez que, o encantamento “[...] não exclui o outro como presença possível de trançar diálogo. Por primar pela coexistência, pela alteridade e por entender que a vida é radical ecológico, a lógica do encante não exclui experiências ocidentais como contribuições para a potencialização da vivacidade” (Simas; Rufino, 2020, p. 7), uma vez que:

A perspectiva Afrocêntrica reitera a importância da ciência evidentemente na medida em que esteja baseada em história e patrimônio cultural; A Afrocentricidade em si é uma ciência. A ciência ocidental, com suas noções de conhecimento do fenômeno somente pelo valor do conhecimento e com sua ênfase nas questões da técnica e na eficiência, não é suficientemente

profunda para dar respostas adequadas à nossa cosmovisão humanista e espiritual. Como tal, suas limitações revelam-se claramente através da nossa história (Asante, 2014, p. 128).

Sendo assim, os reposicionamentos ontológico e epistemológico dos conhecimentos produzidos pelas culturas de terreiro, promoveriam uma existência plural, permeada pela contradição, desclassificação e cruzos, ensejando um giro assentado por encantamentos, transformando a cadência da linguagem e do corpo em axé, reverberando possibilidades emancipadas nas encruzilhadas informacionais do mundo. Desse modo, o que se vislumbra é uma visão para além das ideias estereotipadas sobre a decolonialidade, mas sim, “[...] um ato de estripulia, gargalhada, sopro e pernada que alude à dimensão resiliente e transgressora que é a luta contra o colonialismo. Uma luta em verso/ginga assente nas sapiências da poética do encante” (Rufino, 2019, p. 155).

Busca-se por inspirações que venham a frutificar uma epistemologia na área de Ciência da Informação que atenda às demandas do “carrego colonial”, e seus efeitos no dispositivo e respectivos regimes informacionais. Desse modo, um ebó epistêmico – analogicamente situado como uma *epistemopraxis*, ao enfatizar “uma política e educação de base comunitária entre todos os seres e ancestrais, inscrever o cotidiano como rito de leitura e escrita em diferentes sistemas poéticos e primar pela inteligibilidade dos ciclos [...]” (Simas; Rufino, 2020, p. 7), delinearía pressupostos educativos embasados pelo axé, responderia a contradição contida na lógica ocidental, utilizando das próprias ferramentas e estratégias da cultura dominante na defesa pela diversidade epistêmica, uma vez que, as comunidades afro-religiosas e os indivíduos que vivenciam sua cosmovisão, estruturados como não existências; produtos da margem social, são paradoxalmente potências de produção de conhecimentos, gerados num agenciamento de diferentes etnias e culturas, instituindo uma gama de possibilidades a serem assentadas nas encruzilhadas informacionais.

### 5.5 A Espiral do Conhecimento Afro-Assentada

Diante do exposto, vislumbra-se uma *epistemopraxis* (Capurro, 2003) afro-assentada, delineada pelos preceitos de Exu, dado que, “nossa episteme é o cruzo entre o que se passa pela universidade e é curtido em terreiros de macumba” (Simas; Rufino, 2019, p. 77), a ser fundamentada nos conhecimentos ancestrais disseminados pela memória, no cotidiano dos terreiros, credibilizando seres/saberes no espaço/tempo em seus acúmulos teóricos e empíricos, ou seja, acúmulos informacionais e experimentação integral de sentidos, versados pela prática

das religiões afro-brasileiras, que integra corpo e mente, legitimando assim, aportes epistemológicos construídos em potências de experimentação do mundo.

Reivindicar o reconhecimento/legitimidade de determinado campo de saber como possibilidade credível implica em assumir suas potências e inacabamentos teórico-metodológicos como fontes para repensar o próprio campo, e também como possibilidade de pensar e de dialogar com outros. Em outras palavras, reconhecermos as macumbas brasileiras como lócus de produção de conhecimentos implica em, principalmente, partirmos de suas próprias bases prática-teóricas para repensá-las, como também para pensar a partir de seus princípios historicamente subalternizados - outros campos, sempre como um fazer inacabado e dialógico, feito as artes do saber dos velhos cumbas; aquela que amarra e desamarra pontos, costurando uma rede infinita. Assim, não há saber socialmente tecido e compartilhado que não seja também um saber praticado. Encruzado a essa premissa apontamos as infinitudes dos saberes que compõem os universos cotidianos. O cotidiano como campo inventivo revela uma infinita trama de saberes que são expressos nos corpos das práticas e dos praticantes. Assim, as práticas cotidianas emergem como formas de saber-fazer. Confrontar as dicotomias produzidas nas tradições de pensamento que não reconhecem as noções de teoria e prática como parte de um único fazer é uma das implicações fundamentais do que aqui propomos como epistemologias das macumbas. Nesse sentido, todos os saberes compreendidos dentro do vasto repertório das macumbas só se tornam reconhecidos e credíveis assim, uma vez que foram ou serão praticados. É através desse aspecto que o rito emerge como elemento que define o caráter dessas práticas e de seus praticantes, deslocando a lógica que se centra no esgotamento das explicações a partir da razão. Assim, independentemente de qualquer coisa, há que se cumprir o rito. A complexa trama de práticas de saber que compõe a amálgama macumba é fundamentada nas circulações de experiências que forjam uma espécie de gramática própria (Simas; Rufino, 2018, p. 25).

Acredita-se na emergência de se ponderar uma Ciência da Informação aberta ao diálogo tanto em relação à suas precedentes (Biblioteconomia e Documentação) quanto aos conhecimentos produzidos pelas religiosidades afro-brasileiras, integrante da identidade cultural do país – fragmentada e reestruturada continuamente pelas influências decorrentes dos fluxos informacionais facilitados pelas redes digitais.

Nossa visada metodológica é, antes, induzir à prática de uma *comunicação transcultural*, que entendemos como uma *dialogia semiótica*, não um diálogo “entre” formações que se pretendam verdadeiras e estanques, mas a lógica do *trans* ou do vaivém “através” dos limiares do sentido, não uma filosofia de portas e sim de pontes ou de transição para correspondências analógicas, que não são necessariamente conciliatórias ou harmônicas, mas que abrem caminho para novos termos das disputas de sentido (Sodré, 2017, p. 25, grifo do autor).

Tal proposição direciona a noção de encruzilhada e de cruzo, teoria e prática manifestada num entrelaçamento complexo, mas principalmente, enquanto estratégia e tática das inúmeras facetas de Exu – como *Enugbarijó*, o Senhor da boca coletiva – representado pela

boca que tudo come e restitui um elemento modificado, encarregado por giros dinâmicos de transformação, mediação, imprevisibilidade, comunicação, multiplicação, como também tradução.

A potência da encruzilhada é o que chamo de *cruzo*, que é o movimento enquanto sendo o próprio Exu. O *cruzo* é o devir, o movimento inacabado, saliente, não ordenado e inapreensível. O *cruzo* versa-se como atravessamento, rasura, cisura, contaminação, catalisação, bricolagem — efeitos exusíacos em suas faces de Elegbara e Enugbarijó. O *cruzo* é a rigor uma perspectiva que mira e pratica a transgressão e não a subversão, ele opera sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital (Rufino, 2019, p. 14, grifo do autor).

É justamente, através do *cruzo* que se arrisca uma analogia entre a espiral do método científico de Ranganathan (2009) e uma possível tradução dos conhecimentos afro-assentados por encantos exusíacos, dado que as facetas de Exu, seja *Yangí* ou *Elegbara* transitam pela espiral do tempo, dinamizando-a, possibilitando a mediação dos conhecimentos ancestrais por diversas ferramentas comunicativas.

A linguagem não é meramente um ato a ser executado, é a própria existência do ser em sua radicalidade, diversidade e imanência. Na linguagem, o ser se encarna em muitos e encarna tantos outros, dribla, finta, ginga e desdiz. A linguagem nos permite o escape a toda forma de controle e limitação. Se Exu é o signo que fundamenta uma teoria da vida, como também é princípio propulsor da linguagem, ele nos revela a dimensão da vida imbricada à arte, ao conhecimento e à infinitude (Rufino, 2019, p. 116).

A partir de Ranganathan arriscou-se a proposição de uma Espiral do Conhecimento Afro-Assentada, tendo como princípio norteador a diáspora vivenciada pelas etnias africanas assentadas compulsoriamente no Brasil pela colonização.

Enquanto experiência de ruptura para milhares de pessoas retiradas forçosamente de suas terras natais, fundamentada pela tese racial, a diáspora marcou um negócio lucrativo pela apropriação de espólios e de corpos, por meio de um genocídio planejado e consentido pela dita “civilização”, desmantelando famílias, línguas, etnias, mas que através do *cruzo*, transgrediram a realidade na recomposição estratégica de culturas por identificações e alianças, acarretando um intercâmbio transcultural, salvaguardando a memória, possibilitando assim, a reinvenção da vida em um “novo mundo”, assentado por Exu.

A espiral do tempo rodopia, enlaça vida e morte, se riscam nessas bandas ações desde a dissecação do vivo, o desmantelo, o desvio, o aprisionamento do ser na condição de não existência, como também a invenção a partir dos cacos despedaçados, a imantação da vitalidade pelo sacrifício, a possibilidade inscrita no enigma, a dobra da linguagem, a insurgência resiliente e transgressiva de novos seres (Rufino, 2019, p. 96).

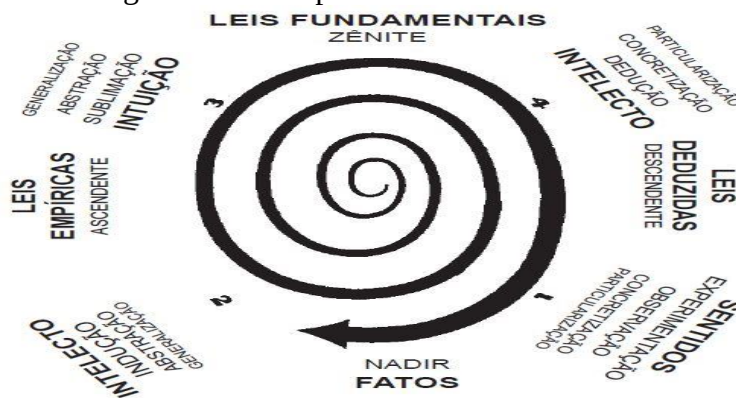
Desse modo, justifica-se o processo de desenvolvimento dos conhecimentos oriundos da cosmovisão afro-brasileira, afetados pelas dinâmicas sócio-históricas em consequência da diáspora, diretamente relacionados aos padrões, normas, valores políticos, éticos e estéticos de diferentes etnias africanas disseminados pela tradição oral, unificados pela visão de um saber integralizado ao corpo, almejando uma existência plena, tendo como instrumento, a dobra da linguagem, ou seja:

[...] a capacidade de ser leitor e escritor em múltiplas textualidades. Dobrar a linguagem é a capacidade de, em meio aos regimes monológicos/monorracionais, explorar as possibilidades de se inventar polilinguista/polirracionalmente. A dobra é a astúcia daquele que enuncia para não ser totalmente compreendido, não pela falta de sentido, mas pela capacidade de produzir outros que transgridam as regras de um modo normativo. A linguagem é um campo que revela múltiplas possibilidades, assim como enigmatiza muitas outras. É o terreno onde os jogos se estabelecem, e seus movimentos podem ganhar outros rumos, as regras podem ser transgredidas e lançadas a outros horizontes (Rufino, 2019, p. 118).

Nesse sentido, a oralidade, enquanto “[...] atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade [...]” (Vansina, 2010, p. 140), estimulou a preservação da memória de inúmeros coletivos culturais, acumulando, negociando, reduzindo e ampliando explicações acerca dos seus modos de ser e existir no mundo. Tal proposição corrobora a defesa de Ranganathan (2009, p. 267-268), de que:

A linguagem, o registro e outras formas de comunicação através do espaço e do tempo permitem que a humanidade acumule o conhecimento de cada um, aumentando-o de maneira cooperativa, tanto sistemática quanto informalmente. O universo do conhecimento é o somatório, em dado momento, deste conhecimento acumulado. Este universo está sendo continuamente desenvolvido e acrescido. Os diferentes domínios do universo do conhecimento se desenvolvem mediante métodos diferentes. O método científico é um dos métodos aceitos de desenvolvimento.

Figura 32 – A Espiral do Método Científico



Fonte: Ranganathan, S. R. (2009, p. 269).

Assim como Ranaganathan (2009, p. 266) questionou determinadas restrições

relacionadas ao objeto de estudo e métodos para a validação de conhecimentos, mencionando que “talvez se chegue a uma ajuda positiva mediante o exame do modo como se desenvolveu determinado domínio do saber”, a oralidade tem despertado desconfiança e descrédito como método de transmissão de conhecimentos, que representa a expressão e concepção do mundo de inúmeros povos africanos trazidos compulsoriamente pelo sistema escravagista colonizador, embora, modificada e ampliada, tem oferecido meios de salvaguardar uma herança cultural, contudo, descredibilizada diante da prática escriturística ocidental.

Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra.

Nada prova *a priori* que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração. As crônicas das guerras modernas servem para mostrar que, como se diz (na África), cada partido ou nação “enxerga o meio-dia da porta de sua casa” – através do prisma das paixões, da mentalidade particular, dos interesses ou, ainda; da avidez em justificar um ponto de vista. Além disso, os próprios documentos escritos nem sempre se mantiveram livres de falsificações ou alterações, intencionais ou não, ao passarem sucessivamente pelas mãos dos copistas – fenômeno que originou, entre outras, as controvérsias sobre as “Sagradas Escrituras”.

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra.

[...] A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. Em compensação, ao mesmo tempo que se difunde, vemos que a escrita pouco a pouco vai substituindo a palavra falada, tornando-se a única prova e o único recurso; vemos a assinatura tornar-se o único compromisso reconhecido, enquanto o laço sagrado e profundo que unia o homem à palavra desaparece progressivamente [...] (Bâ, 2010, p. 168).

Acredita-se que os conhecimentos estruturados pela diáspora, acontecimento que propiciou uma revolução cultural no Brasil, fundamentada por uma cosmovisão plural, transformada pela troca de experiências, possa tecer e credibilizar a espiral do conhecimento que se traduz, similar ao movimento espiralar interminável de Ranganathan (2009), pois, acredita-se que, não seja “[...] mais necessário convencer os estudiosos de que as tradições podem ser fontes úteis de informação. [...]. O que devemos fazer agora é melhorar nossas técnicas de modo a extrair das fontes toda a sua riqueza potencial” (Vansina, 2010, p. 166).

É através do contraste cultural produzido por inúmeras etnias, modos de perceber e se comunicar no mundo, enfim, das relações inter e trans culturais, que as linhas da existência

puderam e continuam a girar perpetuamente num movimento constante em busca de conhecimento e aprimoramento do ser.

A diáspora africana é uma encruzilhada, acontecimento marcado pela tragédia, mas ressignificado pela necessidade de invenção. Assim, configura-se também como um acontecimento que vem a encruzar inúmeros saberes, recolhe-se os muitos fios das experiências negro-africanas que foram desalinhados forçadamente para realinhavá-los. Trança-se uma esteira de conhecimentos e identidades, fios múltiplos, modificados pelo sofrimento e a necessidade de criação da vida nas travessias, rotas e passagens por novos portos, cais, mercados e mundos. A diáspora africana é trânsito contínuo, é curso que se constitui de forma ambivalente, é, ao mesmo tempo, experiência de despedaçamento e de reconstrução, é feito Yangí. É o ponto concentrado que se despedaça em infinitos cacos e de cada um desses fragmentos emergem possibilidades, reconstroem-se novos corpos e caminhos. É o espiral, o pião de Òkòtò, que cresce infinitamente sem que se encontre o seu cume (Rufino, 2019, 98-99).

Sendo assim, empreende-se os seguintes quadrantes para a representação de uma *Espiral do Conhecimento Afro-Assentada*, na qual os Exus e/ou Povo de Rua são protagonistas, pois cada Exu e seus elementos representacionais, contribuem para a potencialização do ciclo do conhecimento assentado no Brasil por diversas etnias africanas em diáspora.

Assim, de Yangí, a pedra de laterita, a protomateria da existência, ao pião de Òkòtò, aquele que gira como espiral das existências de maneira inacabada. De Enugbarijó, aquele que carrega um pedaço da boca de todos os seres, o princípio da restituição, das transformações radicais, até os efeitos mágicos do poder de Elegbara. De Bara, o suporte físico, a materialidade, até a humanidade demasiada, a contradição e ambivalência do povo de rua. [...]. Em todas as carapuças vestidas sobre o mesmo ser está a se imantar um múltiplo e inacabado inventário de conhecimentos que revelam o corpo, o que ele pode e dá como elemento construtor de uma contranarrativa à modernidade, combatente da miséria e da escassez (Rufino, 2019, p. 137-138).

A presença das diferentes facetas de Exu evidenciadas pelos fenômenos da ancestralidade, cruzo, assentamento, axé, propiciam uma aglutinação entre a experiência vivenciada nos terreiros e na academia, oferecendo a estruturação de uma possível *epistemopraxis* (Capurro, 2003), enfatizando analogicamente símbolos ritualísticos amalgamados pela cosmovisão afro-brasileira através da Pedagogia das Encruzilhadas (Rufino, 2019), Epistemologias da Macumbas (Simas; Rufino, 2018; 2019) e os fundamentos dos encantos (Simas; Rufino, 2020), em diálogo com os tópicos da Espiral do Método Científico de Ranganathan (2009).

É nesse sentido que o encaminhamento de nossas problematizações mira e traz para o centro do debate as práticas de saber que ao longo do tempo foram mantidas sob a condição de demonizadas ou de animistas-fetichistas. A lógica das amarrações lançadas por nós pretende operar nas frestas, nos vazios deixados. Assim, o feito é inteiramente exusíaco, já que diz negando e nega dizendo e faz o acerto virar erro e o erro virar acerto. [...].



A diáspora africana é, como Yangí, um fenômeno de despedaçamento e de invenção. Cada fragmento dos saberes, das memórias e dos espíritos negro-africanos que por aqui baixam são pedaços de um corpo maior que mesmo recortado se coloca de pé e segue seu caminho dinamizando a vida. Yangí são as partes de Elegbara, filho de Orumilá, aquele que comeu todas as coisas do universo e as restituiu de forma transformada. [...].

Sentir, fazer e pensar nas sabedorias das macumbas brasileiras nos exige o exercício da dobra. É aí que muitas vezes se armam arapucas. Existe sempre aquela demanda que é lançada nas travessias: o malandro faz a curva aberta porque sabe da possibilidade de algo estar à espreita. Versando na máxima da malandragem encarnada na astúcia da rua, malandro não vive de sorte e é por isso que só quem pode com a mandinga carrega o patuá. Neste caso, quem o carrega no bolso, no cordão ou na carteira, transforma o campo de batalha da vida comum em campo de mandingas. Esta é a lógica do jogo. A macumba é ciência, é ciência encantada e amarração de múltiplos saberes. É assim que ela é versada no segredo da jurema, dos catimbós, torés, babaquês e encantarias. Não somos nós que dizemos; as falas são dos mestres ajuremados e acaboclos nas cidades encantadas e na textualidade das folhas. Por isso, para o que é enunciado/ reivindicado a partir das macumbas, toda demanda tem vence-demanda e, para nós, casa de caboclo é assentamento de encantado. A perspectiva do encantamento é elemento e prática indispensável nas produções de conhecimentos. É a partir do encante que os saberes se dinamizam e pegam carona nas asas do vento, encruzando caminhos, atando versos, desenhando gestos, soprando sons, assentando chãos e encarnando corpos. Na miudeza da vida comum os saberes se encantam e são reinventados os sentidos do mundo (Simas; Rufino, 2018, p. 11-13).

São considerados nesse sentido, aspectos ontológicos, epistemológicos, semânticos e pragmáticos pela perspectiva das religiões afro-brasileiras, envolta em saberes/fazeres, que delineiam uma práxis relacionada ao corpo em sua integralidade. Tais áreas interligadas aos atributos éticos, políticos, estéticos e poéticos desenvolvidos pela Pedagogia das Encruzilhadas (Rufino, 2019) proporcionam reflexão acerca da emergência de credibilizar saberes subalternizados pela lógica colonial.

Assim, manteve-se de forma institucional a lógica de disciplinarização dos corpos, os dismantelos, blindagens e desordens das memórias e das cognições. Plantou-se na subjetividade dos seres da colônia a toada “preto não tem história”, “o preto é mais adaptado ao trabalho braçal”, “preto é desalmado”. A tríade colonialismo, igreja e ciência operou no desmembramento da integralidade entre mente, corpo e espírito e na transformação dessas três instâncias como partes a serem cultivadas de forma separada. A invenção do ser via essa lógica dominante perpassa, então, pela vigilância do corpo (pecado), a edificação da mente (racionalidade) e a salvação do espírito (cristianização). Para o ser negro, fixado a uma condição vacilante, animalizado, coisificado e fundido, nas fornalhas coloniais, nos moldes do lucro, o que resta é a contenção dos seus impulsos primitivos por meio da subordinação do corpo (cativo, objeto sexual, brinquedo, alegoria), da infantilização da mente (ingênuo, imaturo, não inteligível e não sofisticado) e da conversão da alma (colonização cosmológica, monologização da linguagem e submissão aos regimes de punição). Porém, o mesmo corpo que é investido de violência para a sustentação desse regime é também o corpo que vibra as potências da imprevisibilidade e das possibilidades. É o corpo

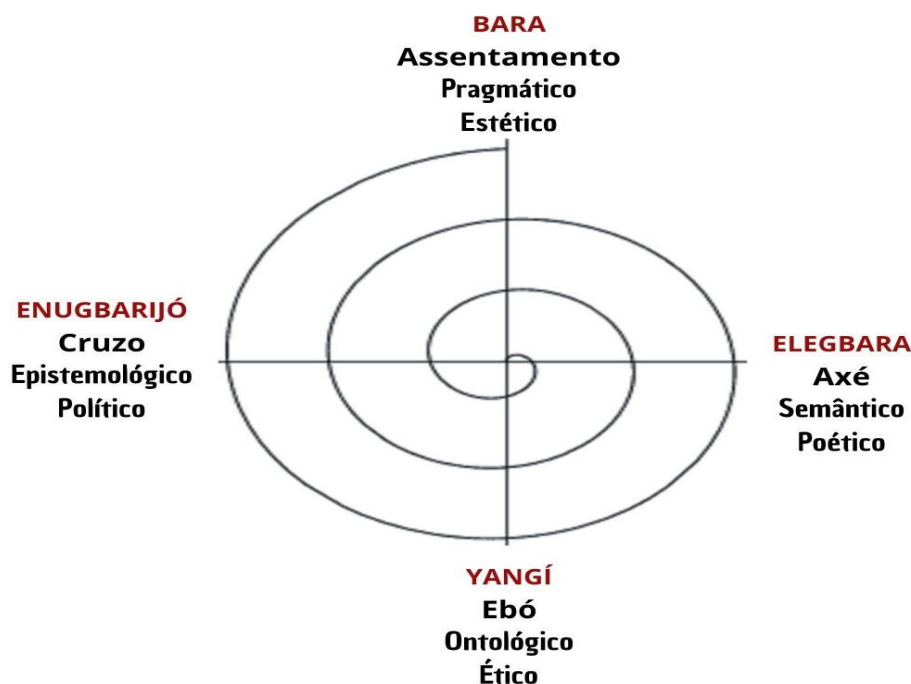
que nega, dissimula, faz a finta, enfeitiça, joga, “finge que vai, mas não vai” (Rufino, 2019, p. 132-133).

Sendo assim, acredita-se na viabilidade de se ocasionar visibilidade e posterior credibilidade aos conhecimentos produzidos pela cosmovisão afro-brasileira. Para tanto, Exu, é a figura essencial para encruzar conhecimentos assentados nos terreiros junto aos acadêmicos, pois:

As formas de conhecimento e de educação que o negam são modos imóveis e avessos às transformações. Exu é o princípio dinâmico fundamental a todo e qualquer ato criativo. Elemento responsável pelas diferentes formas de comunicação, é ele o tradutor e linguista do sistema mundo. As mentalidades que buscam interditá-lo, o pintando como o "diabo a quatro", restringem suas visões, invisibilizando um vasto repertório de sabedorias que alargam as possibilidades de interação e invenção de outras possibilidades (Simas; Rufino, 2019, p. 20).

Desse modo, a *Espiral do Conhecimento Afro-Assentada*, um ciclo do conhecimento delineado pela encruza de Exu, permite transgredir mentalidades reducionistas e transformar a realidade por meio de saberes que fogem ao cânone ocidental. “Assim, não há exclusão e sim coexistência, inteligibilidade mútua, alteridade, modos de sentir, fazer, pensar e produzir conhecimento nas fronteiras da diversidade” (Simas; Rufino, 2019, p. 44).

Figura 33 – Espiral do Conhecimento Afro-Assentada  
**Espiral do Conhecimento Afro-Assentada**



Fonte: adaptado de Ranganathan (2009) e Rufino (2019).

O quadrante 1 refere-se ao **Ebó** (*Yangí*), em substituição ao Nadir, pela perspectiva de

*Yangí* – Exu ancestral, uma vez que, a dispersão e união de milhares de pessoas escravizadas, trazidas compulsoriamente para o Brasil, ocasionaram mortes, separação, aniquilações físicas e simbólicas, perda da linguagem nativa e toda uma gama de barbáries cometidas em nome da civilidade, culminando, enfim, num carregamento colonial, “ou seja, a má sorte e o assombro propagado e mantido pelo espectro de violência do colonialismo” (Rufino, 2019, p. 8-9), do qual se torna emergencial despachá-lo. Contudo, esse fenômeno arbitrário propiciou observações transculturais, trocas, experimentações e o contato com diversos conhecimentos entrelaçados e incorporados na memória cultural brasileira.

Nesse sentido, o conhecimento é gerado pelo entrelaçamento de diversas experiências e práticas encaminhadas pela ancestralidade. O fenômeno **ontológico** é evidenciado neste quadrante junto ao atributo **ético**, uma vez que, investiga a natureza do ser, a existência e as relações que implicam a estruturação do “ser” na realidade.

O território corporal é o primeiro lugar de ataque do colonialismo. Seja através da morte física, genocídio, objetificação, sequestro, tortura, estupro, ou da morte simbólica, regulação do corpo através das instâncias do pecado e da conversão. Em ambos os processos são praticados os ataques a outros modos de saber (Simas; Rufino, 2018, p. 94).

Sendo assim, os saberes entrelaçados e transformados na diáspora foram preservados por corpos reificados e animalizados, mas que resistiram com estratégias e táticas, produzindo novos conhecimentos e transmitindo-os, mantendo vivo o processo de produção e manutenção da força vital, o axé, pois, “[...] para a perspectiva da ancestralidade só há morte quando há esquecimento e para a perspectiva do encantamento tanto a morte quanto a vida são transgredidas para uma condição de supravivência” (Simas; Rufino, 2018, p. 11).

A ciência sempre teve um tanto de macumba. Não à toa, os mestres encantados dos cultos da jurema, do catimbó e da encantaria chamam os ofícios de saber de “ciência encantada”. Porém, somos também herdeiros de uma tradição que se desencanta por negar a pluriversalidade do mundo, mas é nessa fresta que risco o ponto de uma pedagogia encarnada pelos princípios e potências de Exu. Um *ebó cívico* que se cruza ao fazer científico, que é antes de qualquer coisa uma resposta responsável, ética e estética para com as milhões de almas subtraídas durante séculos de colonialismo. Canta o verso: “Exu Tranca Rua é homem, promete pra não faltar, quatorze carros de lenha pra cozinhar seu gambá. A lenha já se acabou e o gambá tá pra cozinhar...” O colonialismo não acabou, permanece como uma espécie de carregamento, assombro. Os Estados modernos e suas formas de governo gerido por essa espiritualidade contrária a vida fundamentam os Estados coloniais. Nas bandas de cá, margem ocidental do Atlântico, intitulada como América Latina, os parâmetros de civilidade são outros. A Europa edificou-se à base da subordinação, humilhação e dependência da América Latina e África. Enquanto a modernidade alumiu para os europeus contratos de organização da vida social, aos seres destituídos de estatuto ontológico, o que foi oferecido foi a vigência de contratos de subordinação. Assim, a invenção de novos seres

demanda romper com os efeitos operacionais do colonialismo no que tange à formação das mentalidades, às práticas sociais e suas interações. Em uma perspectiva macumbística (modo encantado, lúdico e cosmopolita de invenção de mundo), digo que temos de expurgar o *carrego colonial*, que são as marafundas, pragas de má sorte, assombros, desencantos que precisam ser urgentemente despachados. Ao senhor dos caminhos invocamos a remontagem dos seres, a restituição e a transformação radical. Assim, outros caminhos são também aqui apresentados para problematizar a impossibilidade de desmembramento entre ser e saber (Rufino 2019, p. 25, grifo do autor).

Considerando uma analogia ao Nadir, enquanto expressão da acumulação de fatos adquiridos pela observação, experimentação e outras maneiras de sentir e incorporar conhecimentos, engendrados pela ambivalência entre o dismantelamento físico e cognitivo, viabilizando concomitante a ampliação e produção de novos saberes resilientes a nova realidade, registrados na memória.

Se a modernidade ocidental, em sua face de motor desenvolvimentista do capitalismo no mundo, destituiu a existência de milhares de seres ao longo de séculos de violência, o que restou desses seres deve ser agora encarnado pela potência ancestral, resiliente e transgressiva de Yangí, força reconstrutora dos cacos despedaçados que vêm a formar novos seres. Yangí ainda nos revela outra potência a ser tomada, que é o seu caráter enquanto agente do tempo, princípio do ser/estar multidimensional e escritor de ações no tempo em sentido espiralado. Dessa forma, Yangí (Exu ancestral) nos concede elementos para a reivindicação da noção de ancestralidade como espírito do tempo que baixa em performance espiralada (Rufino, 2019, p. 20-21).

O quadrante corresponde analogicamente ao estágio de desenvolvimento de um domínio do universo do conhecimento (Ranganathan, 2009), visualizado pela perspectiva da cosmogonia iorubá e suas interpretações geradas na diáspora, a partir de *Olorun* – o Ser Supremo, da qual emanam todas as existências e *Orunmilá* – testemunho do destino, seu porta-voz na terra, a quem os orixás rogaram por poderes, sendo Exu o mais competitivo, conseguindo angariar o maior número de potências, transformando-se em guardião do axé de *Olorun*.

Na cosmogonia iorubá e consequentemente nas invenções paridas nos cruzos transatlânticos, Exu é a autoridade dos poderes divinos com os quais Olorun criou o universo. O axé se imanta, se guarda, se transmite e se multiplica via suas operações, atos que definem a sua própria existência/condição enquanto ser/acontecimento múltiplo e inacabado. Assim, o conceito de axé enquanto energia vital, tanto na cosmogonia iorubá quanto nas “cosmovisões traçadas” da diáspora, está estritamente vinculado a Exu (Rufino, 2019, p. 64).

Portanto, como autoridade mediadora da comunicação entre homens e orixás, Exu mobiliza através de teorias e práticas viabilizadas nas gingas e cruzos, as energias vitais encarnadas na memória ancestral para a manutenção e transformação contínua dos conhecimentos pautados pelo ciclo da vida, fundamentados pelo axé.

Por essa perspectiva, introduz-se o conceito de ebó, que segundo Lopes (2011, p. 176), trata-se de uma “oferenda ritual, especialmente a Exu ou aos eguns. Do iorubá *ebo*, ‘sacrifício’”, uma vez que, por meio do cruzo entre as culturas expostas pelo viés das macumbas brasileiras junto aos saberes validados pelo campo da Ciência da Informação, que se advoga pela relação, negociação e ampliação de saberes, não pela substituição ou hierarquização, mas pela potencialização de conhecimentos advindos com a execução do ebó, obtendo dessa forma, o axé.

A compreensão do ebó enquanto sacrifício perpassa diretamente as dimensões do movimento, da transformação, do inacabamento e das dinâmicas de compartilhamento, transmissão e multiplicação das forças vitais. Não coincidentemente, é Exu o mantenedor e dinamizador do axé de Olorun, como é também ele o responsável pela comunicação simbólica e ritual entre todas as forças existentes. Essa comunicação entre os diferentes seres e suas respectivas tempo-espacialidades é possível a partir das operações advindas dos ebós/sacrifícios. Assim, o ebó opera também como um princípio tecnológico, uma vez que é a partir dele que se estabelecem as comunicações, trocas e invenções de possibilidades (Rufino, 2019, p. 87).

Almeja-se por meio do ebó, alcançar efeitos sob a lógica da vitalidade, ampliação de horizontes como possibilidade de encontros e atravessamentos com novos conhecimentos a serem cruzados, assentados e potencializados pelo axé, mantendo em movimento o ciclo do conhecimento, enquanto processo inacabado e disposto a renovação pela experiência humana.

Posto isto, o ebó ao limpar espiritualmente o carregamento colonial possibilitaria cruzar os conhecimentos ancestrais junto aos acadêmicos encaminhando ao segundo quadrante, dado a dependência epistemológica da ontológica.

O quadrante 2 corresponde ao **Cruzo** (*Enugbarijó*), representaria o Ascendente, pelo prisma de Exu *Enugbarijó* – boca coletiva, aquele que engole e restitui de outra maneira, emergindo também a noção trivial do sincretismo a partir da experiência da diáspora, mediante uma analogia de observação e assimilação de regularidades das ocorrências culturais de cada etnia, permitindo a transformação, como também a generalização pela absorção de um fluxo cultural e religioso aglutinado a cultura e religiosidade do colonizador. Evidencia-se desse modo o caráter **epistemológico** pelo traço **político**, dado a interdisciplinaridade da área e o fato de se dedicar a origem e validade do conhecimento, implicando na compreensão da realidade e de nós mesmos.

A partir das noções de ancestralidade e de encantamento praticamos uma dobra nas limitações da razão intransigente cultuada pela normatividade ocidental. São a partir também dessas duas noções que se enveredam grande parte dos saberes assentes no complexo epistemológico das macumbas. Dobrar a morte, lida nesse caso como assombro, carregamento e desencantamento fundamentado no colonialismo, se faz necessário para praticarmos outros

caminhos. Esta dobra política e epistemológica é crucial para um reposicionamento ético e estético das populações e das suas produções que historicamente foram vistas, a partir de rigores totalitários, como formas subalternas, não credíveis (Simas; Rufino, 2018, p. 11).

A epistemologia se coloca a análise da formação, desenvolvimento e o funcionamento do saber, e nessa perspectiva, negociações, reduções e traduções culturais e religiosas, pois, assim como o Ascendente destaca a acumulação de leis extraídas dos fatos no Nadir, o Cruzeiro, se coloca como uma operação intelectual através de inferências sobre as regularidades das similaridades nos conhecimentos e tradições religiosas reconhecidas por diferentes etnias, provocando generalização, absorção e ampliação de repertórios intelectuais e religiosos, além do sincretismo realizado com a religião do colonizador.

Assim, a questão do sincretismo ganha terreno para ser lida de forma ambivalente, no sentido em que a noção cruza tanto as reivindicações que as utiliza com fins de assepsia dos referenciais identitários afro-ameríndios, mas também como potência inventiva, uma vez que o que é cruzado é também transformado em outra coisa. Nesse sentido, o que é considerado como sincretismo pode ser compreendido tanto pela via da sobreposição cultural, como também pela via do encantamento. A primeira perspectiva está nitidamente exposta pelas máximas hierarquizadoras e totalizantes do projeto colonial. Já a segunda, emerge como contragolpe, é a invenção no vazio deixado. É a perspectiva que dá o tom da problemática colonial para além de uma ordenação dicotômica, a revelando como um acontecimento ambivalente em que a contaminação e os cruzos atravessam, envolvem e relacionam os diferentes agentes envolvidos. O sincretismo, enfim, é fenômeno de mão dupla, vem de negros e brancos, tem influências ameríndias, pode ser entendido como estratégia de resistência e controle, com variável complexa de nuances, e pode ser entendido - é óbvio, mas quase ninguém fala - como fenômeno de fé. Não custa lembrar que a incorporação de deuses e crenças do outro é vista por muitos povos como acréscimo de força vital; e não diluição dela ou estratégia pensada com a frieza dos devotos da razão.

Sobre essa segunda perspectiva versada na ordem do encanto, assentada nas epistemes das macumbas, são atrelados conceitos emergentes das próprias práticas. São eles as noções de Enugbarijó e a de orixá como potência. Enugbarijó é um dos títulos de Exu que o concede a condição de boca do mundo ou boca coletiva. É sobre esse domínio, seus princípios e potências que se versam as transformações radicais. Enugbarijó é aquele que engole de um jeito para cuspir de outra forma. Não é à toa que Exu é representado, em algumas iconografias, como aquele que fuma o tabaco rezado e toca o flautim. O que entra de uma maneira enfeitada sai como outra, também cheia de feitiços. Assim, a partir do perspectivismo da boca que tudo come, podemos indicar que diferentes referenciais que se cruzaram - santo católico e orixá - são engolidos e cuspidos de forma transformada. Dessa forma, o que é cuspidos denota outra coisa, não mais a primeira e nem a segunda, mas uma terceira, híbrida, ambivalente e interseccional. Essa perspectiva pluraliza as possibilidades de relação: o terceiro termo criado, aquele que é resultado da alteração dos elementos cruzados, não nega e inviabiliza a existência dos elementos anteriores, mas indica as possibilidades de coexistência e o inacabamento daquilo que é cruzado (Simas; Rufino, 2018, p. 69-70).

Embora se tenha recriado no Brasil com inúmeras adaptações, uma representação do continente africano que serviu de referência cultural e religiosa para os partícipes da diáspora, grande parte desses elementos sobreviveram pela resistência do campo religioso, mesmo diante da violência física e simbólica imposta arbitrariamente antes e após a Abolição da Escravatura e Proclamação da República, inclusive na integração desses indivíduos na transição para a sociedade de classes brasileira, junto à ocorrências de investidas policiais e apreensão de pessoas e artefatos materiais e simbólicos das religiões afro-brasileiras acarretadas pela reprodução do racismo no campo religioso.

Fora do campo religioso, nenhuma das instituições culturais africanas logrou, entretanto, sobreviver com suas estruturas próprias. Ao contrário, cada contribuição é resultante de um longo e lento processo de diluição e apagamento étnico a tal ponto que, diante de um determinado traço cultural, embora se possa reconhecer nele uma origem africana genérica, é difícil, quando não impossível, identificar o povo ou nação de que provém. Tudo é simplesmente África, perdidas as diferenças e especificidades (Prandi, 2005, p. 159).

Contudo, a religião africana que se traduziu no Brasil reconstituiu não somente aspectos religiosos, mas culturais incorporados pela memória resgatada de diversas etnias, recriando relações simbólicas ligadas ao senso integrativo comunitário africano por meio dos terreiros, que resistem até a atualidade. São nesses espaços que se cultuam ou “plantam” a força vital oferecida pelos orixás que reverbera por toda a existência, através dos assentamentos.

O quadrante 3 alude ao **Assentamento** (*Bara*), equivaleria ao Zênite, pelo viés de Exu *Bara* – corpo que ocupa os vazios, pois, se o Zênite evidencia as leis fundamentais utilizando inclusive a intuição, abrangendo todas as leis acumuladas no Ascendente, o Assentamento viria representar a materialização de toda a gama de conhecimentos entrelaçados pela Ancestralidade engendrados no quadrante Cruzeiro. Sendo assim, destaca-se o caráter **pragmático** e o eixo **estético**, uma vez que, esta área relaciona pensamento e ação, acredita-se que o conhecimento é derivado da experiência e da prática, assim como, para as religiões afro-brasileiras, os terreiros são concebidos como espaços de aprendizado, preservação, produção e transmissão de saberes ancestrais. O pragmatismo, assim como as religiões afro-brasileiras, preza a dimensão social do conhecimento, a colaboração e comunitarismo, opondo-se a verdades absolutas, concebendo portanto, uma visão dinâmica do conhecimento, valorizando a prática e a experiência. Desse modo, a representação do terreiro faz-se necessária para entender o ciclo até a última etapa de construção do conhecimento.

A noção de terreiro orienta-se, conforme sugerimos, a partir das sabedorias assentadas nas práticas culturais. Consideramos que "praticar terreiros" nos possibilita inventar e ler o mundo a partir das lógicas de saberes encantados.

As perspectivas encantadas praticam e interpretam o mundo ampliando as possibilidades de invenção, credibilizando a diversidade e referendando-se naquilo que os próprios fundamentos das mais diferentes "macumbarias" definem como uma ciência encantada. Assim, os terreiros inventam-se a partir do tempo/espço praticado, ritualizado pelos saberes e as suas respectivas performances (Simas; Rufino, 2018, p. 42).

Ao ponderar a diáspora e seus efeitos na concretude humana como na produção e salvaguarda de suas representações culturais pela memória incorporada, que permite a perpetuação do axé, num anacronismo remanescente, uma vez que, *Bara*, Exu ligado ao destino de cada um, “é o elemento individual corporificado que, junto ao Ori, individualiza o ser. *Bara*, o corpo, e Ori, a cabeça, que, integrados, marcam as individualidades e os caminhos que cada um de nós carregamos” (Rufino, 2019, p. 147), emerge-se a interligação entre corpo, assentamento e o axé, dado que, “a diáspora africana, à medida que se codifica como uma encruzilhada transatlântica, um assentamento negro-africano no ‘novo mundo’” (Rufino, 2019, p. 105), permite, por meio de Exu, “[...] a noção de que todo conhecimento só se manifesta na medida em que é incorporado” (Rufino, 2019, p. 138).

Nessa perspectiva, relembra-se as práticas colonizadoras no desmantelamento físico e cognitivo, na estruturação do linguicídio (Nascimento, 2019), epistemicídio (Santos, 2007) e consequente dispositivo de racialidade (Carneiro, 2005), biopolíticas do dispositivo. Porém, contraditoriamente, esses conhecimentos sobreviveram a todos esses ataques, por meio de estratégias e táticas, ampliando maneiras e formatos de manutenção das tradições culturais e cultos religiosos afro-brasileiros.

Tudo que é textualizado nas mais amplas possibilidades de linguagens parte de uma experiência de saber que transita pelo corpo, enquanto agente coletivo e individualizado que é. Porém, a agência modernidade/colonialismo investiu de maneira ampla e sofisticada na regulação e vigilância dos corpos, e mais ainda acerca do que é possível enquanto saber. Nesse sentido, as validações do que é saber perpassam basicamente pela razão como parâmetro de reconhecimento e autorização produzido e regulado pela lógica ocidental. As consequências dessa operação são as negações de toda e qualquer forma de saber que se codifique nas dimensões do corpo.

O reflexo das práticas centradas na mentalidade dominante foi expresso nas políticas coloniais que instauraram o corpo como fonte e campo fértil da propagação do pecado e dos estímulos e impulsos não racionais. O corpo, não dotado de racionalidade, foi separado da cabeça, símbolo da razão/consciência humana, e cintura, tronco e membros passaram a ser mantidos nos limites da compreensão dos impulsos primitivos e animalescos. Objetificado, violentado de inúmeros modos e vitimado por uma forte regulação e vigilância que impediu o recurso das falas negras em suas formas maternas e impôs a adesão de outra língua sob a prática da conversão/catequese, o corpo transgrediu a regra, potencializando formas de criação a partir das linguagens não verbais. O que não podia ser dito de um jeito foi dito de outro, e o que era negado pela política vigente foi autorizado sob a perspectiva da negação (Rufino, 2019, 57-58).



Sendo assim, *Bara* – o corpo, exprime o suporte físico; a materialidade, que o *Ori* – a cabeça, incorpora pela mediação dos orixás, as memórias acerca da integralidade do universo e suas relações com os seres, concedida pela ambivalência da cosmovisão afro-brasileira, viabilizando, o assentamento de conhecimentos, pois, “o suporte físico é, por sua vez, parte do saber, não há separação. O suporte físico – corpo humano ou outra materialidade – é incorporado por um efeito, um poder que o ‘monta’” (Rufino, 2019, p. 141).

Nessa perspectiva, proponho, ao cruzar a categoria analítica de diáspora africana ao conceito de *assentamento*, pensar que há uma base estruturante que identifica as inúmeras práticas negras recriadas no Novo Mundo. Esse assentamento estabelece identificações, uma trama cosmopolita e solidária e, a partir de seus *cruzos*, ressemantiza sociabilidades transafricanas, ecologias de pertencimento, processos transculturais, interculturais e cosmopolíticas, que alçam a diáspora negra como advento contracultural da modernidade (Rufino, 2019, p. 99, grifo do autor).

É justamente pelo assentamento, que se deposita os elementos materiais representativos dos orixás, a memória e os saberes ancestrais, que possibilitam uma fusão, transmutação da materialidade dos artefatos na intangibilidade simbólica potencializada por Exu na geração do axé, ou novo conhecimento, “algo que literalmente se ‘planta’ (graças a suas reapresentações materiais) num lugar, para ser depois acumulado, desenvolvido e transmitido. Existe axé plantado nos assentamentos dos orixás, dos ancestrais e no interior (*inu*) de cada membro do terreiro” (Sodré, 2002, p. 97).

O assentamento, desse modo, favorece o processo de entrelaçamento de saberes e ações práticas que produzirão conhecimentos e efeitos através do axé, como energia transformada em vitalidade, princípio fundamental da vida, o poder que propaga a vida em sua integralidade física e cognitiva:

Sendo elemento de vitalidade transmitido, trocado, compartilhado e multiplicado, o axé emerge como o fundamento que rasura a lógica desencantadora perpetrada pelo regime colonial. Ainda, dinamizado por Exu, sendo ele o seu portador e aquele que permite o devir, outras lógicas se inscrevem a partir de sua atuação. Dessa forma, onde há desperdício, se cruza a pluralização, onde há ausência, se cruza a mobilidade, onde há conformidade, se cruza a rebeldia, onde há normatização, se cruza a transgressão, onde há escassez, se cruzam as possibilidades (Rufino, 2019, p. 66-67).

Vislumbra-se desse modo, o assentamento no Brasil, como um instrumento estratégico e criativo do estabelecimento de saberes afro-brasileiros, a serem utilizados na produção de outros conhecimentos viabilizados pelo axé.

O quadrante 4 retrata o **Axé** (*Elegbara*), enquanto energia que substancia a vida, equipara-se ao Descendente, na qualidade de indicador das leis deduzidas, logradas a partir das

leis fundamentais no Zênite, auxiliada pela lógica dedutiva que inclui a semântica geral. Sendo assim, emerge-se o atributo **semântico** pelo viés **poético**, visto que, essa área explora como são construídos e interpretados os significados, considerando fatores, como contexto, uso e a relação entre os signos e o que eles representam. Assim, após interpretação e uso os conhecimentos poderiam ser aprimorados gerando novas produções sempre interligadas às origens.

Nesse sentido, Exu *Elegbara* – o dono da força, ligado as potências espirituais, firmaria seu ponto, ao ocasionar uma fusão energizante e mobilizadora dos saberes depositados nos assentamentos, por meio da ampliação e particularização desses, considerando as relações entre signos e símbolos na recuperação da significação e representação da cosmovisão afro-brasileira pela disseminação do axé.

Elegbara é o domínio de Exu que o titula como o senhor do poder mágico. A este domínio estão creditados o dinamismo e o pulsar das energias que constituem, conectam e perpassam as existências como um todo. É nos domínios de Elegbara que se assentam os princípios e potências de todo e qualquer movimento e ação criativa. É Elegbara que funde o princípio dinâmico das existências, além de se firmar nos termos de produtor de toda e qualquer possibilidade e imprevisibilidade (Rufino, 2019, p. 147).

Ao ponderar sobre as potências de *Elegbara* e os domínios por parte dos Exus para a fundamentação do axé, sejam pelas táticas de cruzos, movimentos e gingas, percebe-se uma associação entre *Elegbara* (princípio de potência universal dinamizador do mundo) e *Bara* (princípio particular/universal que vitaliza cada corpo).

Exu *Bara* é a potência animadora do corpo de todo ser, individualizando-o, e ao ponderar que Exu pode transitar pelos tempos passado, presente e futuro, dado sua força dinamizadora, concebe-se a analogia de Exu como o meio e a mensagem, transmissor e fluxo informacional, capaz de intermediar a memória na reunião entre ancestralidade e descendência, perpetuando o ciclo do conhecimento e/ou da vida.

Ao ponderar que *Bara* – corpo, se integra ao *Ori* – cabeça, representação material da potência espiritual dos indivíduos, que por isso, assume uma essência sagrada, reflete-se sobre a sacralidade do ser em sua integralidade (corpo e espírito), ao passo que a linguagem funda a realidade do ser e media a sua existência no mundo, uma vez que, a palavra possui “[...] não só um poder criador, mas também a dupla função de conservar e destruir. Por essa razão a fala, por excelência, é o grande agente ativo da magia africana” (Bâ, 2010, p. 173). Desse modo, Rufino (2019, p. 9-10, grifo do autor) acrescenta que:

A palavra não se limita a ser veiculadora dos sentidos, a palavra é carne, é materializadora da vida, propiciadora dos acontecimentos. [...] A virada linguística, elementar para a constituição da crítica ao colonialismo, pode ser

também entendida como sendo a *dobra na palavra* performatizada pelos múltiplos saberes praticados na banda de cá do Atlântico.

Sendo assim, a palavra é gerada pelo dinamismo entre a materialidade do corpo (*Bara*) e a potência espiritual universal (*Elegbara*), uma vez que, Exu está no interior do corpo mas também em seu exterior, em toda a existência, representando-se, portanto, através de potencialidades semânticas e sensoriais, permitindo que a comunicação se estabeleça por diferentes tipos de linguagens, pois, Exu é um ser ubíquo e integral que reverbera diversas potências criativas, seja através da fala, dos gestos, da dança ou incorporação, transformando o corpo concomitantemente em receptor, produtor e emissor de mensagens.

Nas bandas de cá, cruzadas e amalgamadas, cospem-se versos que são amarrações, flechas atiradas, enigmas lançados das bocas de poetas feiticeiros. *Amarração* ou *ponto* são os termos invocados tanto na cultura do jongo quanto nas macumbas para dimensionar a criação, o poder e o encantamento através dos jogos de palavra. Cabe ressaltar que as palavras que atam os nós das amarrações, que fiam e alinham pontos, são montadas e encarnadas por memórias e sabedorias múltiplas. Assim, a palavra invocada nesse jogo não é meramente aquela que se constitui como um conjunto de letras, sons, significado ou como unidade da linguagem humana, não é somente isso, é mais, é algo que transborda para o campo do encante. A palavra entoada nas múltiplas sabedorias transladadas pelo Atlântico, recodificadas e dinamizadas nessas bandas é a palavra-corpo, presença e integralidade do ser/saber negro-africano, efeito de encantamento que cria, mobiliza, destrói e reconstrói cruzando os limites entre a materialidade e a espiritualidade. A palavra para que chamo a atenção aqui é o princípio e potência de *Elegbara*, o poder mágico que nos confere pulsão de vida. Para os iorubás, a palavra se alinha às dimensões do sopro primordial, princípio gerador das existências e dos demais movimentos de criação. Nos mitos que compõem essa tradição, a palavra emerge como um amarrado de hálito, som, saliva e força, elementos que, em imbricação, produzem efeitos de mobilidade e concretização. Tecendo diálogo com outra perspectiva cultural, os falantes das diferentes línguas compreendidas no grupo nguni, populações identificadas como pertencentes do complexo linguístico banto, têm a noção de palavra vinculada ao conceito de força e poder. Assim, o que se expressa pela comunicação verbal é a própria dimensão do poder e da força do ser que a enuncia (Rufino, 2019, 119, grifo do autor).

A interligação entre *Bara* e *Elegbara*, demonstra a integração do ser pela cosmovisão afro-brasileira, inclusive para a produção de conhecimento, uma vez que, há simultaneamente, uma relação entre o axé e Exu, pois, enquanto força vital o axé necessita das dinamizações e movimentações de Exu para potencializá-la, trocá-la, movimentá-la e ampliá-la, a fim de, evitar a perda de potência, que ocasionaria esquecimento e desencanto.

Dessa forma, sendo um elemento dinâmico que pode vir a ser conduzido para a potencialização do ser/saber por meio de sua circulação, troca e multiplicação, o axé também pode sofrer desencante, perda de potência. Como todo elemento vivo, também ele necessita de mobilidade para se manter pujante. É nesse sentido que Exu emerge como um poder fundamental à

dinâmica do axé e, consequentemente, das existências/experiências. O orixá, sendo o próprio movimento, é aquele que cruza todas as atividades que poderão influenciar a potencialização ou a perda de axé (Rufino, 2019, p. 65).

No vislumbre de uma proposição epistemológica afro-assentada, o poder da palavra pode gerar representações credíveis de seres e saberes, ensejando um movimento cíclico de fundamento à vida no reparo as injustiças cognitivas e sociais. O último quadrante, propicia o contínuo retorno ao ciclo pela relação entre axé e Exu que anima e mobiliza o destino de cada ser, acumulando novos fatos que atuarão como força para a progressiva existência universal.

Orunmilá atribui ao mais simples, ao corriqueiro, ao elemento presente em abundância no cotidiano, ao menos óbvio por ser rigorosamente comum, o segredo do conhecimento, a guarda do destino, o preceito dos ebós, o catálogo das folhas, o repertório dos cantos de encantamento, a sofisticação de todas as semânticas e gramáticas e o mistério da prática do axé. E o que definimos como “axé” pedagogicamente praticado? Entendemos a prática do axé como aquela que designa um modo de relacionamento com o real fundamentado na crença em uma energia vital — que reside em cada um, na coletividade, em objetos consagrados, alimentos, elementos da natureza, procedimentos rituais, na sacralização dos corpos pela dança, no diálogo dos corpos com o ritmo etc. — que deve ser constantemente potencializada, ofertada, restituída e trocada/transformada para que não se disperse (Simas; Rufino, 2019, p. 25).

Dessa forma, o axé representaria o conhecimento assentado em cada ser, artefato, natureza, a ser potencializado, interpretado, transformado e ampliado em novos conhecimentos. É com a intenção de transgredir as premissas impostas pelo cânone ocidental rumo a um giro epistemológico, que se oferece a fundamentação para uma espiral do conhecimento alternativa, a partir das sabedorias ancestrais afro-brasileiras, apontando para uma educação amalgamada pela cultura de diferentes etnias e visões de mundo unificadas na diáspora, engendrando conhecimentos alheios a padrões e normatividades. Desse modo, a educação e a cultura agenciariam ferramentas transformadoras pelas potências do ébo, cruzo e assentamento viabilizados pelo axé.

A nosso ver, tanto a educação quanto a cultura devem ser percebidas como mumunhas de preto-velho: um repertório infinito de invenções, práticas, modos de sociabilidade, de conhecimento, de arte e de vida. Tanto a educação quanto a cultura são fenômenos inerentes à condição humana. Assim, são tão diversos e inacabados quanto a própria presença e interação dos sujeitos que a incorporam. Toda educação é também cultura e toda cultura compreende-se como um contexto que tece suas experiências de saber ao mesmo tempo em que trança também pedagogias que lhe são próprias. A educação, porém, para ser percebida como cultura, deve se colocar como tributária da potência dos enlaces culturais e integrante deles. Se for ela, todavia, em sua face instrutora e burocrática que conduz os modos de vida, esta se esvazia das possibilidades de mandinga e se transforma em mera reprodutora de valores vigentes institucionalizados (Simas; Rufino, 2018, p. 75).

Seguindo por esse percurso, tendo como encaixe a diáspora e seus efeitos na estruturação de seres/saberes subalternos e a possibilidade de transformação da realidade pelo encruzamento de etnias e culturas num complexo processo de rupturas e permanências, que se apresenta a contribuição da cultura dos Congo – grupo étnico de tronco linguístico banto, para aglutinar aos aportes de um possível giro epistemológico afro-brasileiro.

Nesse sentido, segue um breve panorama da Cosmologia dos Bantu-Kongo, abrindo caminhos para a reflexão, geração de proposições e conhecimentos agenciadores da cultura africana e afro-brasileira.

## 5.6 A Cosmologia dos Bantu-Kongo: elementos da cosmovisão afro-brasileira

Luzingu ku nseke i: [A vida no mundo físico é:]  
 Longwa ye longila [Ser ensinado/a e ensinar]  
 Tambula ye tambikisa [Receber e dar]  
 Zolwa ye zola [Amar e ser amado/a]  
 Tumbwa ye tumba [Ser coroado/a e coroar]  
 Katula ye katulwa [Destronar e ser destronado/a]  
 Dila ye dilwa [Enterrar e ser enterrado/a]  
 Mu soba... [Para mudar...]  
 (Fu-Kiau, 2024, p. 188).

A Cosmologia dos Bantu-Kongo é apresentada por Kimbwandènde Kia Bunseki Fu-Kiau, nascido no antigo Zaire em 1934, atual República Democrática do Congo, sendo educado tanto no tradicional sistema de pensamento africano quanto no ocidental (Ph.D. em Educação e Desenvolvimento Comunitário). O pesquisador descreve princípios, conhecimentos e a concepção de mundo dessa cultura estruturada pelo sentimento de coletividade amparado pela ancestralidade. Parte do pressuposto de que a vida é um processo contínuo que perpassa por muitos estágios, em que não há morte e nem ressurreição, pois ela transforma-se permanentemente.

O mundo físico ou mundo superior é mantido pelo equilíbrio entre três forças conhecidas pelo sistema de simbolização Congo como *makuku matatu*, originadas do “provérbio Makuku matatu matedimina kînzú kia Ne-Kôngo – As três pedras de fogo que sustentam o motor estrutural da sociedade Kongo, kînzú” (Fu-Kiau, 2024, p. 48), integrando *Kala*, *Tukula* e *Luvèmba*, opostas ao mundo espiritual, *Ku Mpèmba*, completando os quadrantes da Cosmologia Bantu-Kongo e sua representação por quatro sóis de processos de mudança na vida humana.

O mundo superior, baseado na realidade, representa: os movimentos do nascer e pôr do

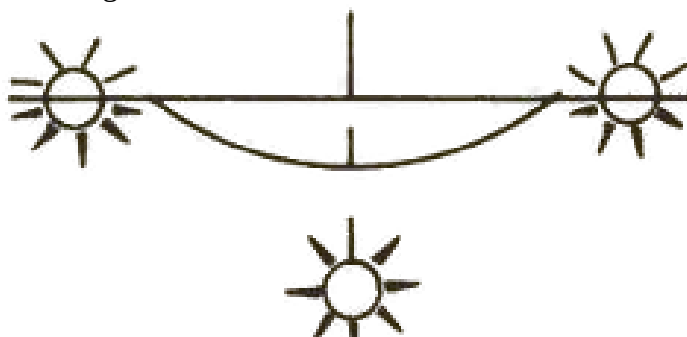
Sol, o ciclo da vida humana – nascimento, crescimento e morte, Lareira [*zikwa*] com suas três pedras de fogo e a Cabaça divinatória do mundo superior apresentando três elementos coloridos diferencialmente, *dîngu*.

O primeiro (sol Musoni) é o sol do “ir para” [lutumu Iwa mvangumunu] todos os começos; o segundo (sol Kala) é o sol de todos os nascimentos; o terceiro (sol Tukula) é o sol da maturidade, liderança e criatividade; o quarto (sol Luvèmba) é o sol da última e maior mudança de todas, a morte (Fu-Kiau, 2024, p. 170-171).

Para os Kongo, esses conhecimentos configuram as primeiras orientações e princípios fundamentais para a vida, representando todos os processos de mudança – dos que já ocorreram e dos que estão por vir no decorrer da existência.

Sendo assim, é possível visualizar no gráfico solar abaixo, a demarcação do quadrante a ser percorrido em direção ao mundo superior, a iniciar pela fase *Musoni-Kala* na parte de baixo da linha vertical, que corresponde ao estado em que o ser é ainda abstrato, ocupando o mundo inferior, não possui materialidade, está ainda “por vir ao mundo” (*Musoni*) e ao alcançar *Kala* a direita, passa a existir, emerge para o mundo superior, descrevendo o nascimento do Sol.

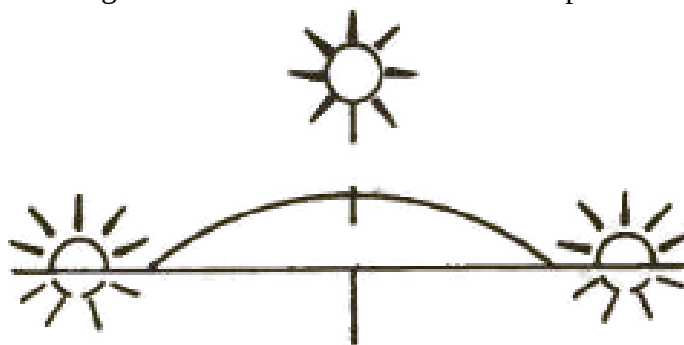
Figura 34 – Movimentos no mundo inferior



Fonte: Fu-Kiau, Kimbwandènde Kia Bunseki (1969, p. 96).

No gráfico abaixo verifica-se a fase *Kala-Tukula*, da direita para a esquerda, exprime o crescimento desse ser, chegando ao auge do amadurecimento (*Tukula*) na vertical, refletindo o que seria o "Sol a pino". Já a fase *Tukula-Luvèmba*, da esquerda para baixo, retrata o entardecer do Sol em direção à noite, caracterizando o processo de envelhecimento à morte, a mudança do mundo físico para o espiritual. A fase *Luvèmba-Musoni*, na fase inferior da esquerda para o meio da linha vertical, simbolizando a noite para a madrugada – meia-noite no centro da linha vertical, prepara o ser ainda em formação que recebe conhecimentos e “impressões” da memória ancestral nesse mundo de energia viva, para a próxima fase – *Musoni-Kala*, reiniciando assim, o processo.

Figura 35 – Movimentos no mundo superior



Fonte: Fu-Kiau, Kimbwandènde Kia Bunseki (1969, p. 96).

O movimento solar é simbólico para os Bantu-Kongo, exprimindo as etapas que foram e as que serão percorridas, como um registro cosmológico dos acontecimentos, da realidade de cada ser que existe, conforme descreve Silva (2023, p. 287):

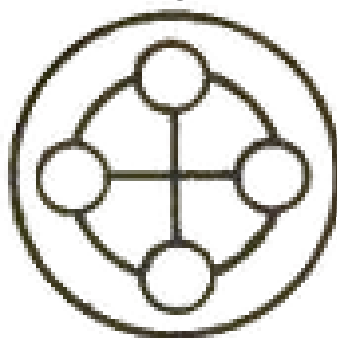
[...] à direita, na linha horizontal, é o sol nascente e representa o nascimento da vida. O de cima, na linha vertical, assinala o apogeu do sol ao meio-dia e representa o florescimento da vida. O da esquerda, nessa linha, é o crepúsculo e representa a mudança e o declínio natural da vida humana. Por fim, o círculo da parte de baixo da linha vertical é o sol da meia noite que ilumina o mundo onde vivem os mortos e os antepassados. Nesse sentido, enquanto é meia noite no mundo dos vivos, é meio-dia no mundo simetricamente invertido dos mortos. A separar um mundo e outro está a linha vertical, o espelho de água chamado Kalunga associado aos rios, ao mar e as florestas densas. Assim como o sol se põe na linha do horizonte e volta a brilhar no dia seguinte, acredita-se que as pessoas seriam como um segundo sol, nascendo e morrendo nos dois planos num movimento espiral. As pessoas generosas, fortes e sábias poderiam por força deste ciclo reencarnarem-se várias vezes ou mesmo transformarem-se em espíritos imortais ou emblemas da imortalidade presente nas formas naturais.

Compreende-se que, para a cosmologia Bantu-Kongo o universo é dividido entre o mundo material e visível e imaterial – invisível, separado por um oceano infinito (*Kalûnga*), duas partes espelhadas que juntas formam uma unidade, dando sentido a realidade da vida.

Desse modo, os quadrantes, formam uma encruzilhada – as quatro etapas na vida do ser, em que “la croix représente la roue simplifiée du monde” (Fu-Kiau, 1969, p. 91), princípio cosmológico confundido com a inscrição cristã, embora estes conhecimentos tenham precedido o contato com o catolicismo (Silva, 2023).

Os círculos em cada ponta do quadrante representam um “Sol” e seu “V” – o âmago da vida, a linha horizontal separa o mundo dos vivos e dos ancestrais e o círculo representando o eterno movimento de transformação, oportunidades de evolução em busca do seu “núcleo interior”, de adquirir conhecimento a ponto de tornar-se um mestre de si mesmo, um (*ngânga*).

Figura 36 – Cosmográfico Bantu-Kongo



Fonte: Fu-Kiau, Kimbwandènde Kia Bunseki (1969, p. 91).

Assim como os conhecimentos ancestrais preservados e disseminados nos terreiros pelos iniciados, a Cosmologia dos Bantu-Kongo também possui natureza sagrada e somente pessoas iniciadas segundo estas tradições africanas conseguem aprender seus segredos. Trata-se de um sistema de pensamento dos Bantu, sua cosmologia, fundamentada pela sacralidade do “V” que delineia todos os aspectos da vida do ser – a base de todas as realidades, sejam individuais ou coletivas.

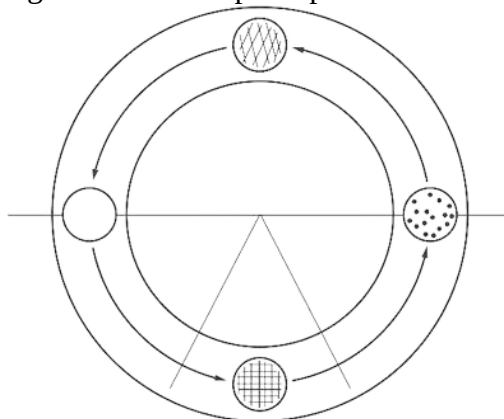
O “V” é um dos fundamentos mais importantes do entendimento da vida na Terra e em corpos celestes (planetas) se neles houver vida. Ele é, de algum modo, a vida em si (como a “tentamos” conhecer). Tudo é um “V” porque o princípio, ou o big bang, explodiu em forma de “V”; porque é ele o “fio” de ligação entre a matéria-pensante, o humano [mûntu], e o mundo da matéria-impensante (mundo e fonte das ideias e imagens “não compreendidas”). O “V” é a base de todas as realidades inspiradoras, tais quais as grandes ideias, imagens, ilustrações, invenções de toda ordem (incluindo-se as obras de arte), guerras e concepções, tanto biológicas quanto ideológicas. Ele é o processo [dingo-dingo] para todas as mudanças: sociais e institucionais; naturais e não naturais; vistas e não vistas.

Falar do “V” é falar das realidades, sejam elas biológicas, inspiradas ou ideológicas; materiais ou imateriais. Todas elas estalam em nossas mentes em formas de “V” (extensão de feixe do “V”) dentro de nós, na zona de Musoni da cosmologia Kongo (Fu-Kiau, 2024, p. 163).

O “V” é o cerne, princípio fundamental da vida, oferecendo ensinamentos astronômicos como a formação do universo, passando pela biologia e os estágios de desenvolvimento da vida - concepção, nascimento, amadurecimento e morte, ao passo que, possibilita a compreensão acerca do conjunto de ideias, crenças, valores e concepções que moldam a forma como as pessoas se posicionam no mundo, suas ideologias e sistemas sociais. Este princípio funciona como um quadrante em constante movimento, em que os estágios da vida são percorridos e o “V” simboliza a chama dentro do círculo da comunidade. Quanto mais ao centro do “V, mais saudável e poderoso, no entanto, quanto mais distante, mais o ser torna-se fraco.



Figura 37 – “V” - princípio fundamental



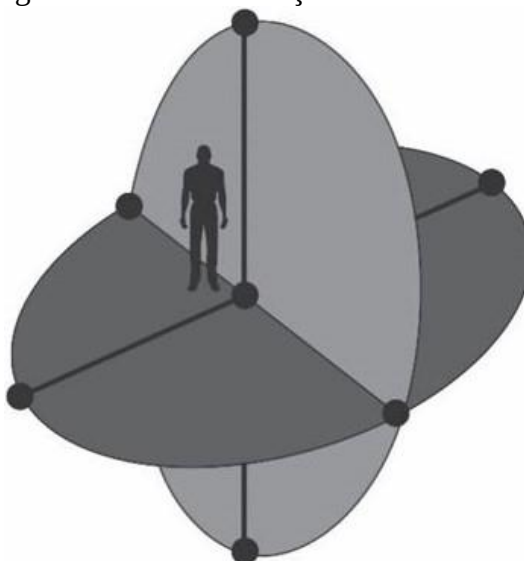
Fonte: Fu-Kiau, Kimbwandênde Kia Bunseki (2024, p. 165).

A colonialidade e seu instrumento de dominação – a diáspora, fundamentou-se na delimitação do ser/saber/poder, subalternizando outras visões de mundo, a partir de um desvio ontológico, favorecendo o epistemicídio entre outros efeitos de injustiças cognitivas/sociais, interferindo na integralidade do ser, desse modo:

O povo africano, na África e na Diáspora, perdeu a sua proximidade do centro do “V” cultural da comunidade. A filosofia Bantu-Kongo, em que o “V” é um entre os seus aspectos mais importantes, ensina que o ser humano, mûntu – plural bantu – é tanto um ser-de-energia-viva (ser espiritual) quanto um ser físico (matéria). Pode-se dizer que ele é um “ser V-H”, a saber, um ser [kadi/be] que se sustenta, verticalmente (ele pensa-raciocina-pondera), antes de caminhar e agir para encontrar, horizontalmente, os desafios do mundo instintivo; e este é o mundo horizontal, chão principal para todos os aprendizados (Fu-Kiau, 2024, p. 166).

Aprender a movimentar-se nesse ciclo da vida favorece ao indivíduo uma evolução sociocultural e espiritual, propiciada por “aprender a aprender” continuamente por toda a vida, tal qual os processos de competência crítica informacional. Através desses quadrantes, na posição “V-H” vertical-horizontal (Kitombayulu-Kilukôngolo), o ser humano (mûntu) pode se movimentar tanto no plano horizontal – em quatro direções: para frente, para trás, para a esquerda e para a direita, viabilizando o aprendizado por meio da coleta de informações a serem preservados pela mente, na memória. Ao passo que, no plano vertical, é possível mover-se para baixo, para cima, e, para o centro, proporcionando autoconhecimento e autocura, um equilíbrio interior, no qual arrisca-se uma analogia ao axé, a energia vital do ser.

Figura 38 – Sétima direção - essência do ser



Fonte: Fu-Kiau, Kimbwandênde Kia Bunseki (2024, p. 167).

Sendo assim, a divulgação desses conhecimentos, ofereceria as etnias africanas em diáspora e seus descendentes, uma ferramenta para a aproximação do homem ao que os Bantu denominam como a sétima direção – seu núcleo interior, potencializado por autoconhecimento, permitindo a transformação dos indivíduos em “seres-pensantes-que-agem” (ka di-biyîndulanga-mu-vânga), ou seja, mestres (*ngânga*) de si mesmos, dinamizados pelo axé interior.

No entanto, a reprodução social do racismo nas diversas esferas, inclusive nos campos de saber, revela os efeitos da diáspora, violentando física e simbolicamente o corpo, aniquilando o caminho à sétima direção, ao qual necessitaria ser restaurado para a manutenção de um equilíbrio do ser. Nesse sentido, para a potencialização e fortalecimento de seres livres, conhecedores do seu passado e inconformados com o presente, que se introduz a noção de ebó cívico, um “[...] ato poético/político/ético para que se abram novos caminhos para praticarmos nossas virações de mundo” (Rufino, 2019, p. 70).

A filosofia Bantu-Kongo ensina que para alcançar o núcleo fundamental do ser, é necessário se abrir ao aprendizado, ampliando a compreensão acerca da existência em sua coletividade para uma profunda percepção da vida individual em sua integralidade, para tanto, deve-se focalizar os quatro “Vs” essenciais, conforme descreve Fu-Kiau (2024, p. 171-175):

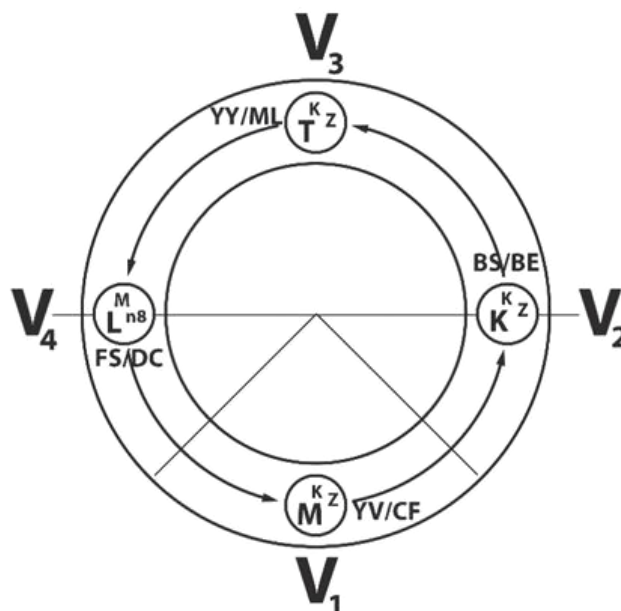
O V1, é denominado *Vângama*, especialmente na iniciação Kongo. É o estágio de formação da vida ou etapa *Musoni*, tendo como cor simbólica, o amarelo. Há o processo de formação da vida humana, o ato de conceber. Consiste no desenvolvimento interno do ser, expandindo a si e ao seu ambiente.

O quadrante iniciado por V2, intitulado *Vaika* é o estágio ontológico, representa a etapa de existência da vida ou *Kala* – entrada para o mundo físico, o ato de nascer, expresso pela cor preta. É um processo de potencialização pelo som e fala, numa troca em que se preenche os vácuos cósmicos. É a etapa de estruturação do ser, da qual participa o poder das palavras.

O V3, é chamado de *Vânga* e indica a etapa *Tukula*, demonstrando o estágio do amadurecimento, em que são realizados grandes feitos e se visualiza a criatividade. Essa etapa é retratada pela cor vermelha, e é o período em que o indivíduo se torna um *ngânga* – mestre ou especialista. Esse “V” é uma pirâmide invertida, ocupando a posição de verticalidade – a direção dos deuses, ou seja, a liderança. Esse é o estágio crucial na vida, manter-se equilibrado nesse “V”, demonstra amadurecimento e aptidão para o autoconhecimento e domínio das relações com o restante do universo.

O último quadrante V4, é chamado de *Vûnda* e corresponde ao estágio de maior transformação, a morte, conhecida como fase *Luvêmba*, tendo o branco como sua cor simbólica<sup>28</sup>. É o processo, seja natural ou não, de extinção do mundo físico para reentrar no mundo de energia viva, ou seja, o mundo espiritual ou dos ancestrais.

Figura 39 – Os “Vs” da Cosmologia Bantu-Kongo



Fonte: Fu-Kiau, Kimbwandênde Kia Bunseki (2024, p. 170).

O “V” está em toda a natureza e existência no universo, seja visível ou invisível, tangível

<sup>28</sup> Salienta-se que, na ocorrência de funerais, adeptos das religiões afro-brasileiras utilizam vestimentas brancas em atenção às tradições, além da realização de preceitos litúrgicos. Ver: Sodré, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

ou intangível, presente em tudo que já foi ou estar por vir. Desse modo, os quatro “Vs” são aportes teóricos que fundamentam o modo de vida da etnia Kongo, a base de sua realidade.

Ao ponderar sobre os princípios que regem a vida dos Bantu-Kongo, visualiza-se a possibilidade de entrelaçamento entre os saberes que regem esses grupos e a população afro-brasileira que tem como referencial a cultura de terreiro. Nesse sentido, evidencia-se o ebó, numa analogia entre a permuta de elementos entre essas culturas, pois, enquanto ritual, o ebó possibilita a troca de elementos com os orixás através de oferendas ou sacrifícios. Há nesse processo, uma comunhão com os ancestrais, revitalização, acumulação e ampliação de possibilidades, dinamizados pelo axé. Ao ponderar sobre esse princípio, o ebó epistêmico mostra-se favorável ao entrelaçamento que se propõe, na busca por um giro epistemológico, uma vez que:

Assim, o ebó lançado à problemática dos conhecimentos revela-se como um efeito próprio de uma potência exusíaca. O ebó epistêmico ressalta aquilo que se risca na perspectiva dos *cruzos*, de maneira que não advoga pela substituição de saberes, muito menos pela validação de uns em detrimento de outros. Assim, esse efeito opera sob a lógica do acúmulo de forças vitais, da abertura de caminhos e do encantamento dos saberes. Em outros termos, é o poder de Exu que inventa mundos nas dobras do tempo e faz com que os erros virem acertos e os acertos virem erros (Rufino, 2019, p. 86, grifo do autor).

É justamente pela noção do ebó epistêmico, que se visualiza a adoção de esquemas por campos de saber, como a Biblioteconomia e Documentação, considerando seus usos para a Ciência da Informação numa analogia a Cosmologia Bantu-Kongo, no intento de ilustrar os fundamentos que norteiam essa visão de mundo, emergindo assim, os conhecimentos produzidos pela cosmovisão afro-brasileira, pois, conforme explica Otlet (2018, p. 504), proporcionariam imagens intelectuais e abstratas úteis para assimilação de conteúdos, incluindo gráficos, dado que, “[...] o esquema, que é uma abstração e uma simplificação, nos coloca no caminho da descoberta”. Essa tentativa se justifica na medida em que “é a ênfase elo território que enseja as aproximações e os encadeamentos ‘convenientes’. E as aproximações remetem à analogia, que é a grande forma de entendimento do real na ‘episteme’ africana” (Sodré, 2002, p. 109).

Nesse sentido, avaliou-se a possibilidade de uma adaptação da Cosmologia dos Bantu-Kongo visando a adoção de conhecimentos dessa cultura para evidenciar os princípios que regem também a vida cotidiana das comunidades de terreiros como a Umbanda, colaborando com temáticas e argumentos que possam demonstrar suas bases epistemológicas ao passo que, oferecem proposições visando a credibilidade e visibilidade dessas culturas no campo da Ciência da Informação.

## 5.7 V – Dos princípios fundamentais para a vida aos operadores tecnoéticos: Complexo A e Transcultural V

Ao ponderar a atualidade digital na qual circundam os saberes sobre a Umbanda e demais religiões afro-brasileiras nas redes, seus ciberterreiros, faz-se necessário refletir sobre as dinâmicas no ciberespaço, onde esses conhecimentos são produzidos, disseminados, registrados e ampliados com práticas e visões de mundo particulares, porém, num ambiente permeado por uma cultura digital ocidentalizada.

Além disso, as memórias disseminadas respondem a um regime informacional dominante, que delimita sua produção e escoamento, bem como as limitações impostas por grandes conglomerados que selecionam o que deve ser lembrado e esquecido, dado o controle do poder informacional e da imposição de ferramentas tecnológicas e licenças/permissões de usos de dados que acorrentam os indivíduos usuários das redes digitais, pois, assim como a Abolição da Escravatura, a Internet libertou o ser, mas, privando-o de certos direitos.

Diante do exposto, e ao ponderar sobre a alegoria homem-livro, retorna-se em direção a reflexão ontológica, primordial tanto para a Cosmologia dos Bantu-Kongo, quanto para as religiões afro-brasileiras. Ser e saber estão atrelados à linguagem, a construção do mundo e suas relações para com este e seus semelhantes, ou seja, sua comunidade.

Os/As Kongo acreditam que pessoas e nações individuais possuem rolos de vida [luzîngu] na forma de fitas que armazenam (gravam) registros de todos os seus feitos. Por causa desses rolos escondidos em seus seres, o passado pode ser revelado, ou seja, lido como um livro [zingumunwa] (Fu-Kiau, 2024, p. 54).

Preza-se, nas culturas Bantu-Kongo assim como nas religiões afro-brasileiras pelo poder das palavras, portanto, devem ser analisadas antes de serem utilizadas. Diante da digitalidade da vida na atualidade, emerge-se a necessidade de ponderar sobre o registro e os usos das fontes informacionais, principalmente em razão de suas distorções, e nesse sentido, evidenciar a importância da atividade de organização e representação do conhecimento para a memória afro-brasileira e suas fontes de informação étnico-racial, que integram a exomemória.

Exomemoria es la denominación más amplia que he podido encontrar para abarcar todo el universo simbólico registrado por culturas pasadas y presentes, universo que, en mi opinión, es el objeto actual de una Documentación global marcada por la digitalidad. Un término simultáneamente sensible con lo que entendemos por “conocimientos” y “recuerdos” inscritos, una acumulación de registros milenarios y multiculturales casi insignificante en comparación con el incremento exponencial de los depósitos digitales, una exponencialidad producida en cada vez menor lapso de tiempo (García Gutiérrez, 2011, p. 35).

Como dito anteriormente, a palavra e a memória são vitais para a tradição e religiões africanas, pois, através desses elementos, se configura a oralidade, que delineia a preservação do saber, fazer e ser para as religiões afro-brasileiras. Através da oralidade se transmite e preserva a cultura e tradições, provérbios, rituais e cerimônias, pontos cantados, entre outros símbolos que carregam significados intrínsecos à cosmovisão religiosa afro-brasileira, fortalecendo os laços comunitários, a identidade e memória cultural, revigorando a conexão com a herança ancestral. Assim, as fontes de informação oral sustentam as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras, estruturam-se como um pilar de resistência frente a manutenção da colonialidade que se estende também, nas redes digitais. Nesse sentido, propõe-se [re]criar possibilidades de existências plurais no ciberespaço, embasadas por um pensamento crítico desclassificatório, pois, conforme esclarece García Gutiérrez (2011, p. 293-294):

La igualdad de oportunidades que los discursos y culturas introducen en sus registros digitalizables o digitales sería una de las cuestiones clave para comprender de qué tipo de subversión estamos hablando. A todas las experiencias culturales, incluso ágrafas o ya ausentes, les debe ser proclamado este derecho. Las técnicas de cognición pre-epistemológicas compartirán lecho con el positivismo, el machismo con el feminismo, los dominantes con los dominados, los ocupantes con los rebeldes, pues más allá de ser posiciones contrarias, son posiciones reales y todas ellas existen o existirán en lo digital. A estas alturas, una red mundial no puede estar propiciando la verdad única [...].

Pondera-se nesse sentido, sobre a representação da população afro-brasileira, enquanto descendentes de africanos assujeitados por uma lógica colonial, prevalecendo um desprestígio em relação a cultura e religião, uma construção complexa envolvendo diversas etnias africanas. Desse modo, perpetuam-se classificações arbitrárias de seres e saberes em função do racismo, interferindo por sua vez, na posição ocupada pela autoridade da pessoa negra e a produção de seus conhecimentos, ou mesmo, da produção informacional acerca de religiões afro-brasileiras, ambos subalternizados na esfera social – incluindo instituições acadêmicas e regimes informacionais, influenciando na representação desses recursos, sua circulação, recuperação e uso por parte da sociedade, conforme ratifica Miranda (2009, p. 3).

Consideramos conhecimento uma construção sociocultural em que cada grupo étnico e cultural tem um modo próprio de ver, entender e representar o mundo. Verificamos que os sistemas de organização do conhecimento não trazem em si as possibilidades de representar os conteúdos de um saber de reserva acumulado pela sociedade ao longo de sua história plural e multicultural. Concebidos a partir do modo eurocêntrico e único de conhecer, esses sistemas acabam por transformar todo conhecimento produzido por esses diferentes grupos em saberes ora desqualificados como aqueles que não se entende ora sujeitados aos cânones da ciência. Historicamente tratadas por estratégias de catequização e/ou integração forçada das raças, que estimulam a anulação das diferenças desintegrando culturas milenares e tradições seculares de saberes

organizados e complexos, as comunidades negras e indígenas não se encontram fidedignamente representadas.

Tendo em vista a existência de múltiplas culturas na emolduração do ciberespaço, que reflete a relação entre saber e poder, preza-se por ferramentas que favoreçam a organização e representação do conhecimento produzido sobre as religiões afro-brasileiras, inclusive, a Umbanda, coerente e adequada à própria cosmovisão, possibilitando a circulação desses registros em igualdade com os demais, facilitando a busca e recuperação dessas informações em ambientes digitais. Para tanto, sugere-se os aportes desenvolvidos por García Gutiérrez (2008, p. 132-133), a saber, operadores tecnoéticos:

Entenderemos por operador uma ferramenta lógico-semântica (bem como, não esqueçamos, essencialmente ética) cuja função primordial consiste em estabelecer relações entre os registros e servir de ligação entre estes e os participantes de uma rede. A sua materialização está na ordem dos metadados, isto é, rótulos que contêm ângulos de organização dos registros com uma evidente facilidade para restringir ou facilitar o acesso a tais registros. Os operadores tecnoéticos que proporemos a continuação são justamente recursos intervencionistas que visam a garantir a liberdade de fluxo na exomemória mas, também, alertar os cidadãos quanto aos registros que descumpram decisões e acordos transculturalmente pactuados.

Nesse sentido, os operadores semânticos tradicionais de busca e representação e registros reproduzem a lógica e os objetivos do poder dominante, monopolizam a maioria dos registros e dos fluxos na exomemória e estabelecem um mundo à sua medida, também um modo de interpretar o passado, como o único possível.

Os operadores tecnoéticos possibilitam refletir sobre as desigualdades que experimentam ainda, africanos e afrodescendentes, os efeitos da colonialidade, atingindo seres e saberes, além da complexidade da memória e da identidade em um mundo cada vez mais interconectado e fragmentado culturalmente, mas que se transformam e se reconstróem mesmo em contextos “democraticamente” arbitrários como as redes digitais, processos nos quais, os operadores complexos e transculturais podem contribuir, visto que, segundo García Gutiérrez (2008, p. 133-134, grifo do autor), visam introduzir a ética, autogestão do registro e da rede, e, por fim, a democracia.

De um lado, apresentaremos um **operador antiabsolutista**, ou seja, baseado **no imperativo da representatividade de todas as posições e mundos possíveis**, construído pluralmente para **garantir a presença de todas as posições** – ou melhor, oposições –, inclusive daquelas consideradas injustas. Com esta finalidade prioritária funciona o que eu gostaria de apresentar como **operador complexo**.

De outro, teremos um operador anti-relativista e crítico, isto é, que toma partido nas injustiças e desigualdades que circulam a memória, intervém nos conflitos de interesses entre as posições locais e os acordos transculturais e internacionais, pratica a ingerência e aplica a princípios consensuais. Para o cumprimento desse objetivo, estabecerei algumas conjecturas justificativas

de um operador transcultural V.

[...] O operador complexo  $\Lambda$  tem como prioridade mais notável a de buscar a convivência dos antônimos e recolhe todos os sentidos possíveis, inclusive os contrários, explicitando-os para que toda participação ou busca na exomemória seja reconhecida pelos membros de uma comunidade ou cultura. Trata-se portanto de um operador mais próximo desse multiculturalismo *de facto* a que já nos referimos.

Quanto ao operador transcultural V, ele é produto sintético de um diálogo democrático permanentemente aberto entre representantes de diversas posições (políticas, culturais, discursivas, etc.) que negociam a homologação e integração de determinadas questões que as afetam. Logo, este operador V implica a obtenção de um acordo sobre um assunto e sua formalização como categoria transversal às posições ou transcategoria, constituindo, a partir desta sanção, norma ética transcultural que pode interferir nos registros locais que a infrinjam, não suprimindo ou censurando seus conteúdos, mas alertando os cidadãos participantes quanto a eles.

Sendo assim, os operadores tecnoéticos complexos e transculturais são ferramentas que contribuem para a promoção da memória afro-brasileira, fornecendo as bases para práticas e abordagens informacionais adequadas aos conhecimentos produzidos sobre as tradições e religiões afro-brasileiras.

Esses instrumentos ao considerar as dimensões sociais, culturais e espaciais, proporcionam, por meio do operador complexo, uma consciência crítica sobre o impacto das tecnologias nas vidas das pessoas e comunidades ao passo que, ocasiona reflexões sobre as desigualdades que persistem, inclusive, nos espaços digitais. Além disso, promove a inclusão de seres e saberes subalternizados, no intento de impulsionar igualdades de oportunidades.

O operador transcultural favorece a interação entre diferentes culturas, fomentando o reconhecimento e respeito as diversas identidades culturais, combatendo preconceitos e estimulando o diálogo e compartilhamento de diferentes culturas, incentivando experiências que possam contribuir para soluções de problemas.

Nosso foco é nas diversidades (linguísticas, culturais e geográficas) e nas dificuldades de representar o conhecimento afrodescendente em esquemas de classificação bibliográfica, na organização de bibliografias específicas por assunto, na definição de conceitos e no estabelecimento de suas relações, na organização de documentos e de suas representações em bases de dados e na integração de significados e conteúdos, evitando visões globalizadas, padronizadas e dominantes. Com este estudo identificamos a possibilidade de entrelaçamento dos saberes culturais, sociais e políticos em sua pluralidade aos conhecimentos afrodescendentes representados em esquemas de classificação.

Desta maneira acreditamos ser possível contribuir para a superação de lógicas e estratégias disciplinares que priorizam um saber/poder único e desconsideram as diferenças culturais. Ao mesmo tempo, julgamos ser viável superar preconceitos e discriminações nos sistemas de organização do conhecimento, investindo em ações de intercâmbio cultural entre pesquisadores e grupos em desvantagem social (no caso os afrodescendentes).



A possibilidade de novas formas de representar a partir do conhecimento dos saberes milenares das culturas minoritárias [...] (Miranda, 2009, p. 4).

Sendo assim, os operadores tecnoéticos complexos e transculturais, são fundamentais para repensar técnicas e metodologias de organização e representação do conhecimento, visando melhorar o acesso e a recuperação da informação. Para além, viabiliza ponderar sobre práticas de representação do conhecimento adequadas as diferentes cosmovisões, valorizando conhecimentos e seus produtores, suscitando a apropriação de seus contextos, resultando numa reapropriação cultural.

Acredita-se na possibilidade de se transformar o ciberespaço, enfim, os regimes informacionais, em territórios éticos de valorização à diversidade cultural, viabilizando a ressignificação de narrativas históricas deturpadas pela lógica colonial, que influem negativamente na construção da pessoa negra e nas representações culturais e religiosas, o que resultaria em justiça cognitivas e sociais.

Sendo assim, os operadores tecnoéticos complexos e transculturais, possibilitam emergir as contribuições dos africanos e afrodescendentes, compreensão acerca da influência de diversas culturas que enriqueceram a memória e identidade cultural do país, proporcionando um entendimento mais amplo e plural sobre as dinâmicas sócio-históricas que determinaram a realidade brasileira, pleiteando reconhecimento e legitimidade, viabilizando, portanto, o V, que segundo Fu-Kiau (2024) não é uma religião, nem prática acadêmica, mas um princípio fundamental para a vida, expansível e retrátil, podendo ser ampliada pela contínua aprendizagem, alcançando uma percepção profunda de nossos V's, realidades individuais e coletivas, para o equilíbrio de uma vida informacional e social.

## **5.8 Os 4 R's da Encruzilhada Informacional**

Para os Bantu-Kongo a existência é delineada por um sistema integral, onde a presença de cada elemento supre uma necessidade da vida, num eterno ciclo em que não se pode alcançar a totalidade do seu significado, sendo um mistério sagrado. A cosmologia rege a vida dessas pessoas, uma vez que, “nada na vida diária da sociedade Kongo está fora de suas práticas cosmológicas” (Fu-Kiau, 2024, p. 56).

Acredita-se, nesse sentido, na viabilidade de uma adaptação da Cosmologia dos Bantu-Kongo, a fim de, subsidiar argumentos epistemológicos já inicialmente traçados, no intento de ocasionar visibilidade a cultura afro-brasileira no campo da Ciência da Informação e quiçá em outras áreas do conhecimento.

Salienta-se a viabilidade, uma vez que, grande parte das pessoas escravizadas no Brasil foram retiradas de Angola e pertenciam ao tronco linguístico Banto, que influenciaram não somente a língua, mas a cosmovisão, propiciaram a rica formação da identidade cultural do país.

Deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma *visão religiosa do mundo*. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões (Bâ, 2010, p. 173, grifo do autor).

A exemplo da colonialidade que empreendeu a diáspora de diversas etnias africanas, delimitando, por meio de violências físicas e simbólicas, as possibilidades do ser, almeja-se através do cruzo entre as estratégias e táticas das Epistemologia das Macumbas, Pedagogia das Encruzilhadas em associação aos encantos tendo como foco Exu, junto à Cosmologia dos Bantu-Kongo, subsídios para a expansão e disseminação de conhecimentos subalternizados, oportunizando assim, o restabelecimento do núcleo interior dos seres afetados pela perpetuação de práticas colonialistas na atualidade, possibilitando a emanção do axé, na instauração de proposições epistemológicas habilitadas por seres/saberes plurais, o que resultaria no giro epistemológico, ou seja, na inserção cruzada desses conhecimentos em dispositivos, integrando outras epistemes em regimes informacionais, ensejando o restabelecimento de justiça cognitivas e sociais.

Estes caminhos, por sua vez, só são possíveis a partir da lógica do encantamento. Um saber encantado é aquele que não passa pela experiência da morte. A morte é aqui compreendida como o fechamento de possibilidades, o esquecimento, a ausência de poder criativo, de produção renovável e de mobilidade: o desencantamento. Dessa forma, a perspectiva do encantamento implica na capacidade de transcendência da condição de morte - imobilidade - que assola os conhecimentos versados em monologismos/universalismos. O cruzo, como a arte das amarrações e dos enlaces de inúmeros saberes praticados, produz os efeitos de encanto; aqueles que se constituem através das mobilidades e das potências presentes nas zonas de contato - encruzilhadas - formadas por múltiplos saberes. O alargamento do presente, a coexistência de outras cosmovisões e temporalidades e o conhecimento como prática de autoconhecimento são indicações de possibilidades, a partir do exercício do cruzo e das encantarias versadas em seus entroncamentos. É a partir dos aspectos mencionados acima que avançamos em nossas reflexões acerca da reivindicação de uma epistemologia das macumbas, que só pode ser pensada nos traçados, nos cruzamentos, no sentido das relações dialógicas e inacabadas (Simas; Rufino, 2018, p. 34).

Diante do breve panorama sobre a Cosmologia dos Bantu-Kongo, propõe-se descrever

uma analogia à seu cosmograma, numa adequação as proposições versadas anteriormente, as quais incluem a Epistemologia das Macumbas (Simas; Rufino, 2018, 2019) potencializada pela perspectiva de saberes firmados na corporeidade, oralidade, ancestralidade, circularidade e comunitarismo, a Pedagogia das Encruzilhadas (Rufino, 2019) em seus eixos político, poético, ético e estético, tendo como fundamento os princípios de Exu – para apoiar o movimento e a expansão tática de saberes em associação aos conceitos propagados pelos encantos (Simas; Rufino, 2019; 2020; Prandi, 2004a, 2005), uma vez que:

O orixá aqui referido é o movimento em sua radicalidade e plenitude, é o cosmo em contínua expansão, são as bilhões de estrelas que rodopiam nas espirais do tempo. Os movimentos da Terra e de outros corpos celestes em torno do Sol, os dias, noites e marés. O movimento em si é a expressão da própria matéria construtora das existências. O movimento é Exu (Rufino, 2019, p. 29).

Sendo assim, prossegue-se com as proposições anteriormente firmadas na *Espiral do Conhecimento Afro-Assentada*, visando a experiência contínua da realidade dessa cosmovisão que influencia também, a produção de conhecimentos e visão de mundo afro-brasileira. Almeja-se, portanto, oferecer elementos potenciadores que propiciem um giro epistemológico, ponderando inclusive, o ciberespaço ou mais precisamente, os ciberterreiros, na concepção de um tempo/espço educativo plural, por onde circulam outras lógicas de saber.

[...] todo e qualquer tempo/espço em que o saber é praticado em forma de ritual está a se configurar como um contexto educativo de formações múltiplas. Contextos firmados por educações próprias, inscritas na cultura e nos modos de sociabilidades. Educações que apontam para outras formas de aprendizagens articuladas a diferentes possibilidades de circulação das experiências. Esses diferentes modos de educação, gerados nas frestas e nas necessidades de invenção da vida cotidiana, evidenciam a potência dos saberes de mundo que se assentam sob as perspectivas da corporeidade, oralidade, ancestralidade, circularidade e comunitarismo.

A noção de terreiro, mirada a partir das epistemologias das macumbas, deflagra importantes questões para a problemática educativa, principalmente no que se refere àquelas pertinentes ao tratamento dos saberes africanos e consequentemente suas circulações na diáspora. Essas problematizações se dão na medida em que se constata que mais do que abordar as temáticas concernentes às histórias e culturas africanas e às recriações na diáspora, devemos credibilizar as possibilidades de mundo geradas pelas mesmas. Em outras palavras, mais do que pensar os terreiros e as culturas que o circundam existe a necessidade e a emergência de se praticá-los como possibilidades de invenção de outras rotas. A invenção de terreiros/mundo se faz necessária na medida que o projeto de mundo concebido pela lógica ocidental moderna pratica, ao invés da diversidade, a escassez de possibilidades.

É na emergência por outros saberes, lançados como possibilidade de encantamento do mundo, que firmamos os pontos entoados em nossos terreiros /mundo. Terreiros que compreendem práticas, princípios e potências de saberes que confrontam a primazia de um modo de conhecimento eleito como único. Dos terreiros praticados emergem histórias, dentre as muitas que

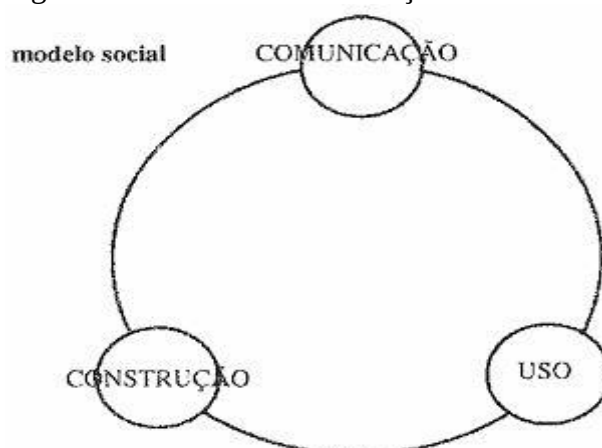
nos cruzaram e que alinhavam nossas redes de saber, e narrativas que contam sobre como parte dos saberes do outro lado do Atlântico foi trazido para cá. Estes saberes atravessaram o mar guardados em pedras (otás). Para nós, orientados também por uma ciência encantada, a produção do conhecimento e a sua socialização como formas de educação se estabelecem a partir da compreensão das experiências humanas como fenômenos que articulam vida e arte. Dessa forma, as pedras mantenedoras de saber são também mantenedoras de vida. Aprendemos desde muito cedo, através de saberes desencantados, que as pedras não têm vida. Porém, nas encruzas transatlânticas, nas travessias para o Novo Mundo, existiram pedras encarnadas (otás) e devidamente encantadas nos ritos e sacrifícios dos corpos, inscritas sob a perspectiva de que se morre para renascer. Exu matou o pássaro ontem com a pedra que atirou hoje! Eis a encruzilhada transatlântica e os corpos pretos como os primeiros terreiros inventados nas experiências de trânsito contínuo. Suportes de memórias e sabedorias que em diáspora inventaram outros saberes, mundos, cotidianos, territórios e possibilidades de sobrevivência em forma de potência de vida: terreiros (Simas; Rufino, 2018, p. 46-47).

Desse modo, realizou-se uma ampliação das potências já mencionadas para o auxílio ao giro epistemológico, emergindo os **4 R's da Encruzilhada Informacional**, no intento de contribuir, mesmo que em pequena escala, para a justiça cognitiva e social de seres e saberes engendrados pela cosmovisão religiosa afro-brasileira, e, conseqüentemente, para sua visibilidade, despontando assim, a responsabilidade social da Ciência da Informação.

Nesse sentido, arrisca-se uma adaptação ao ciclo informacional de Le Coadic (1996, p. 10-11), no intento de proporcionar um modelo que descreva por uma abordagem decolonial, as etapas pelas quais a informação passará, pela perspectiva da cosmovisão afro-brasileira, desde a produção até o reuso em que se propiciaria a criação de novos conhecimentos, mantendo o ciclo em constante movimento.

Analogia de fenômenos mas não de conceitos, pelo que falaremos mais de construção do que de produção de conhecimentos, distinguindo entre bens culturais e bens materiais. Construção, portanto, dos conhecimentos científicos e tecnológicos que se tornarão, uma vez registrados, em forma escrita ou oral, impressa ou digital, informações científicas e tecnológicas. Pela mesma razão, para descrever as duas outras fases do que chamamos ciclo da informação [...], utilizaremos a palavra comunicação no lugar de consumo. Os três processos - construção, comunicação e uso – se sucedem e se alimentam reciprocamente.

Figura 40 – O ciclo da informação de Le Coadic



Fonte: Le Coadic (1996, p. 11).

Para tanto, arrisca-se uma aglutinação das zonas de interseção com as tecnologias de informação da ação informacional enunciadas por González de Gómez (2009), como a transmissão cultural (narrações), integração social (configuração de coletivos; acordos e solidariedade) e socialização (identificações), por meio da potência narrativa, potência de sociabilidade e potência estético-expressiva, já descritas anteriormente, no intento de viabilizar um exercício dinâmico e contínuo do aprimoramento de ontologias e epistemologias adequadas as realidades dos seres e saberes afro-brasileiros.

Almeja-se, nesse sentido, emergir possibilidades ao giro epistemológico, na inscrição de tramas que compreendam a dinâmica sócio-histórica brasileira, encaminhando a outras alternativas de circulação da cultura afro-brasileira, como “[...] um conjunto de práticas e dimensões simbólicas de invenção constante da vida, o espaço de possibilidade de transgressão do padrão normativo” (Simas; Rufino, 2018, p. 75).

Salienta-se que em relação a proposta anterior, embasada pelo modelo de Ranganathan (2009), os quadrantes deste gráfico e/ou cosmograma sugerido, são lidos em sentido contrário, anti-horário, conforme descrito a seguir:

O quadrante 1, que corresponde a *Musoni* – iniciando o processo de formação e desenvolvimento da vida, se enquadraria no eixo **Poético**, pelo prisma de Exu **Elegbara** pela potência do **Axé**. Nessa etapa, a vida é uma abstração, está sendo gerada, poesia a ser encarnada, pois, “a linguagem nos permite o escape a toda forma de controle e limitação. Se Exu é o signo que fundamenta uma teoria da vida, como também é princípio propulsor da linguagem, ele nos revela a dimensão da vida imbricada à arte, ao conhecimento e à infinitude” (Rufino 2019, p. 116).

Sendo assim, situa-se esta fase como a **produção**, construção no ciclo da informação,

gerada a partir de diversas fontes de informação, experiências e observações, uma vez que, “sem informação, a ciência não pode se desenvolver e viver. Sem informação a pesquisa seria inútil e não existiria o conhecimento. Fluido precioso, continuamente produzido e renovado, a informação só interessa se circula, e sobretudo, se circula livremente” (Le Coadic, 1996, p. 27).

Para tanto, preza-se pela perspectiva de produção da existência pelas palavras, viabilizado pela **oralidade** enquanto expressão de potência da Epistemologia das Macumbas (Simas; Rufino, 2018, 2019). A oralidade perpassa a vertente dos provérbios inerentes as dinâmicas identitárias da comunidade – princípio basilar da Cosmologia dos Bantu-Kongo, uma vez que:

Provérbios, enquanto um meio para a comunicação intelectual de grandes ideias da comunidade, são proferidos e aprendidos nela própria [...]. Os provérbios, em contexto africano, são leis, reflexões, teorias, costumes, normas e valores sociais, princípios e Constituições orais. Eles são usados para justificar o que deve ser dito ou o que foi dito. Desempenham um papel ético muito importante na narração de histórias, lendas etc. Muitas vezes os pais, como também os griots [n’samuni] e contadores de histórias, encerram suas narrativas com os provérbios apropriados (Fu-Kiau, 2024, p. 123).

Posto isto, e tendo a infinitude da vida em mente, salienta-se a instrumentalidade da palavra nessa etapa da Cosmologia dos Bantu-Kongo, pois, conforme menciona Fu-Kiau (2024), após cruzar a linha *kalûnga* – água interminável no espaço cósmico na qual emerge a vida terrestre e submerge a vida marinha e ao mundo espiritual, espécie de portal entre esses mundos, o “morto”, ou seja, o corpo transformado, visto que, para os Kongo não há morte e sim uma mudança de estado, evolui para alcançar a posição de *Musoni* – preservando os conhecimentos na mente e corpo. Por isso, *Musoni* é associada a cor amarela, simbolizando o conhecimento, “[...] é o período de nascimento-crescimento nesse mundo, uma entrada através do cilindro cultural acumulado do tempo passado, a fim de se regenerarem as potencialidades da própria vida para um possível retorno do ngolo, energia, no mundo físico, ku nseke” (Fu-Kiau, 2024, p. 51).

Para a ciência moderna Ocidental, as palavras são indispensáveis ao exercício explicativo, por isso devem ser exploradas ao máximo para o alcance daquilo que convencionamos enquanto crítica e compreensão. Para os saberes que se riscam de forma encruzada, para as epistemologias codificadas na encruza ou para uma ciência encantada, as palavras vão além: são detentoras de axé, são construtoras de mundo, invocam e fazem baixar moradores do invisível, desobsediam a má sorte e abrem caminhos. As palavras podem dizer mais quando não são ditas, falam mais ainda quando são dobradas, enigmatizadas como poemas enfeitados. Daí surge o ponto, o verso, o gungunado, o sopro, a letra atirada como flecha. O tom dessas palavras, perspectivadas por uma lógica em encruzilhadas/encante, é o tom corporal. Palavra é corpo, tudo se assenta nos princípios e potências de Bara e Elegbara (Rufino, 2019, p. 156).

Esse é um estágio de passagem do ser imaterial (*Musoni*) para ser corpóreo (*Kala*) de complexidade epistemológica e ontológica, por meio de um constructo espiritual, com possibilidade de ampliação de repertórios de seres e saberes, descendentes da diáspora, revitalizados poeticamente pelo axé – “nesse sentido, falamos de potência, restituição, troca e transformação: caminhos da vida vital, aquela que subverte a morte” (Simas; Rufino, 2019, p. 26), viabilizando o primeiro *R* da *Encruzilhada Informacional* – **[re]introduzir**, essas presenças e conhecimentos em dispositivos e regimes informacionais, inclusive pelas redes digitais, almejando reavivar a história e contribuição cultural de diversas etnias – intrínsecas as suas realidades religiosas, suas cosmogonias e/ou cosmologias, que participaram da construção da identidade cultural do Brasil, em atenção a legislação pertinente em vigor<sup>29</sup>.

A Poética é aqui exposta pela ótica da Pedagogia das Encruzilhadas (Rufino, 2019), emergindo a relação entre ser e saber na perspectiva da linguagem, considerando os efeitos da diáspora, evocando a memória ancestral adquirida no estágio *Musoni*, características, conceitos, narrativas e alegorias que estruturam a identidade cultural, buscando um entendimento acerca da construção do ser e seu propósito no mundo, na qual cogita-se, de acordo com a Cosmologia dos Bantu-Kongo (Fu-Kiau, 2024), alcançar a evolução rumo à sétima direção.

Esse eixo aflora outras presenças (ontologias) e conhecimentos (epistemologias), propiciando uma analogia ao desenvolvimento do ser e do saber através da Metafísica, possibilitando assim, explicar a realidade do ser enquanto ser (Ontologia) e sua capacidade de absorver, processar e compreender conhecimentos (Gnoseologia), assentindo o sujeito cognitivo e o caráter identitário resultante desse processo, numa junção entre o material e imaterial, dado que, há na Cosmologia dos Bantu-Kongo, uma finalidade ou meta a guiar os passos dos indivíduos num movimento circular em busca de equilíbrio, dependente, portanto, de sua atuação tanto no plano físico quanto espiritual, que os direciona a plenitude da vida.

Pensar as produções discursivas, a partir dos princípios Bara e Elegbara esculhamba a linearidade histórica e a suposta supremacia dos conhecimentos versados pelas tradições do ocidente europeu. As potências de Exu nos movem para outras rotas. [...] compreendo todos os saberes e possibilidades de enunciação advindas do corpo, sejam essas verbais ou não. Até mesmo aquelas difíceis de serem classificadas em uma dessas categorias, como as negaças e as demais inscrições envoltas à magia. A questão que me mobiliza é o deslocamento para um pensamento outro, sincopado, de fresta, uma gnoseologia referenciada por Exu, onde o corpo aparece como elemento fundante e integral no que tange à produção e a perpetuação do saber. Desde os mitos iorubanos até as ressignificações de Exu nas travessias pelo

<sup>29</sup> Reflete-se sobre a adoção de medidas legais como a Lei 11.645 de 10 março de 2008, que altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

Atlântico, o corpo cumpre função elementar como via existente, explicativa e possível. Não só uma visão de mundo, mas o próprio conceito de mundo perpassa pelas potências e pela fisicalidade do corpo. Assim, a concepção de que o corpo (individual) é apenas parte de um mundo é rasurada para a inscrição de uma lógica que rompe com o binarismo “todo e parte”. O corpo é o registro do ser no mundo, e também do mundo no ser. O que nos permite nos lançar nessa perspectiva são as múltiplas faces de Exu e seus princípios explicativos (Rufino, 2019, p. 137).

Desse modo, a Cosmologia dos Bantu-Kongo corrobora com a proposição levantada, ao admitir que, não há separação entre corpo e alma, bem como não há oposição entre o mundo sensível e o inteligível, no sentido de que a morte faz parte da realidade – sendo apenas mais um estágio, uma fase da vida, o corpo configura-se como um ente integral e integrante do mundo, se relacionando de forma integrada com tudo que existe, e desse modo, se desintegrando quando chegado o momento da maturidade para atingir o mundo espiritual – da ancestralidade, possibilitando mover-se da fase *Tukula* para a *Luvèmba*.

Nas sociedades tradicionais, de dominante comunitária, na qual o estatuto da pessoa subordina-se ao coletivo, misturando-a ao grupo e negando a dimensão individual que é própria das nossas sociedades, o corpo raramente é objeto de cisão. O homem e o corpo são indissociáveis e, nas representações coletivas, os componentes da carne são misturados ao cosmo, à natureza, aos outros. A imagem do corpo é aqui a imagem em si, alimentada pelas matérias simbólicas que mantêm sua existência em outros lugares e que cruzam o homem através de uma fina trama de correspondências (Le Breton, 2011, p. 24).

Sendo assim, acredita-se que essa cosmovisão possa ser explicada por proposições metafísicas, uma vez que estas, carecem de sentido, reconhecidas por um descomedimento da linguagem (Mora, 1978). Arrisca-se uma associação com essa área, para explicar o ser espiritual em *Musoni* – o início do ciclo para os Bantu-Kongo, onde o ser absorve conhecimentos ancestrais antes de partir para a próxima etapa (*Kala*), uma vez que o saber opera:

[...] entre as dimensões material e imaterial, é nessa encruzilhada que as lógicas de poder são transgredidas e rasuradas. Assim, ambas as dimensões estão imbricadas, comem na mesma gamela, o caráter tático do enfrentamento mandingueiro parte da premissa de que, onde se alimenta o invisível, há de se nutrir o visível (Rufino, 2019, p. 154).

Desse modo, concebe-se uma aproximação à Metafísica ao representar a afinidade essencial entre corpo/alma/espírito pelo viés do Hilomorfismo (Abbagnano, 2007, p. 499):

[...] Termo moderno, usado para indicar a doutrina do filósofo judeu Avicébron (Ibn-Gebirol, 1020-1069), em *Fons vitae*. Segundo essa doutrina, aliás haurida em *Liber de causis*, de inspiração neoplatônica, tudo o que é compõe-se de matéria e forma. Donde se deduz que a substância espiritual, como p. ex. a alma, também não é forma pura, mas um composto de matéria e forma. Avicébron, portanto, identificava a matéria com a substância, ou seja, com a primeira das categorias aristotélicas, que sustem (sustinet) as outras nove categorias (*Fons vitae*, II, 6).



Considerando o ser como uma estrutura de matéria e forma da qual se pressupõe a alma, visualizada como princípio controlador e ordenador do mundo, “entendendo-se por esse termo precisamente uma realidade em si, isto é, que existe independentemente das outras (v. SUBSTÂNCIA). O reconhecimento da realidade-A. parece prover sólido fundamento aos valores vinculados às atividades espirituais humanas” (Abbagnano, 2007, p. 27), e ao ponderar sobre o espírito, descrito, segundo Abbagnano (2007, p. 354) originariamente como sopro animador, representado também por substância incorpórea, matéria sutil ou impalpável, que caracteriza a “alma racional ou intelecto (v.) em geral; esse é o significado predominante na filosofia moderna e contemporânea, bem como na linguagem comum”, definindo a substância na qual reside o pensamento, ou ainda a consciência, razão ou intelecto, pois conforme complementa Abbagnano (2007, p. 354), “foi Descartes quem introduziu e impôs esse significado. ‘Portanto, a rigor, não sou mais que uma coisa que pensa, um E., um intelecto ou uma razão, termos cujo significado antes me era desconhecido (Méd., II)’”, consegue-se interligar analogicamente alma e espírito como um constructo similar que substancia a corporeidade por intermédio de Exu *Elegbara* – potência espiritual universal, uma vez que, “Aristóteles examina largamente a noção de substância como primeira categoria do ser e como primeiro sujeito, e diz a este respeito que tal sujeito é num sentido a matéria, noutro sentido a forma e num terceiro sentido o composto de matéria e forma, o todo concreto” (Mora, 1978, p. 270-271).

Arrisca-se tal analogia, dado que, “pessoas em si são ‘objetos’[ma] em movimento, pois são trilhadoras-de-em-volta [n’zûngi a nzila] no seu mundo superior e inferior” (Fu-Kiau, 2024, p. 36-37), ao passo que, segundo Fu-Kiau (2024, p. 166), o ser humano, *mûntu*, “[...] é tanto um ser-de-energia-viva (espiritual) quanto um ser físico (matéria)”, sendo esta, apreendida pelos sentidos e em constante movimento, pois, “[...] *Elegbara* ‘é a força de Exu, o movimento como um todo’. É um pouco de cada um de nós” (Rufino, 2019, p. 148).

Seguindo o raciocínio, na etapa anterior – *Luvèmba*, o ser necessitou mudar (morrer) – habitando o mundo inferior, tornando-se na fase *Musoni*, um ser espiritual, incorporando na mente e corpo, princípios e conceitos humanos elevados, em um acúmulo de potencialidades intelectuais, espirituais e morais, ocorrendo uma regeneração pela aquisição desses conhecimentos, como uma “gestação”, enquanto aguarda ser novamente aceitável em um corpo físico – a ser reintroduzido, num possível retorno ao mundo superior, ou seja, reencarnar ou renascer, o próximo passo de evolução na etapa *Kala*.

Sem adentrar em questões relativas a pioneirismo ou legitimidade conceitual, resgata-se em Capurro e Hjørland (2007) uma observação sobre relato semelhante no contexto de

exploração das origens gregas da palavra latina *informatio*, verificada na tradução de Cícero do “De Natura Deorum” ou “Sobre a Natureza dos Deuses” de Epicuro (341-270, a. C), no qual “utiliza explicitamente o conceito de *prolepsis* – isto é, as representações dos deuses ou das coisas impressas em nossas almas antes de qualquer experiência [...]”.

Nesse sentido, a Cosmologia dos Bantu-Kongo oferece um elemento equivalente a substância ou ainda ao axé, o “V” que ampara todos os postulados dessa cosmologia e, que, fundamenta o ser humano, *mûntu*, pois, o “V” é a vida em si, a base das realidades, sejam materiais ou imateriais, que possui como princípio fundamental a intangível “matéria escura” que constitui a “sala escura de impressão” das realidades.

O “V” não é somente uma experiência humana, pois ele é encontrado em toda a natureza, assim como no Universo. É a forma mais primitiva que emergiu do fundo da primeira matéria, a “matéria escura” [ndobe/piu], que é a “sala de impressão” de todas as realidades, não apenas visíveis e invisíveis, mas também materiais e imateriais. Uma “sala de impressão” para realidades que foram e para realidades por vir. A “sala de impressão”, dentro da qual todas as grandes ideias, imagens e formas emergem para serem fecundadas em nossa mente. Subsequentemente, nós a geramos como realidades (Fu-Kiau, 2024, p. 176).

Nesse sentido, a compreensão do “desenvolvimento interno do ser por ser” (Fu-kiau, 2024, p. 158) perpassa pela noção central do “V” da vida – enquanto conhecimento impresso em um ser ainda abstrato, à espera de uma forma material, introduzindo assim, uma força vital transmitida pelo saber ancestral, que para os Bantu-Kongo, assim como para as culturas religiosas afro-brasileiras, só é possível ao considerar que a epistemologia está atrelada a cosmologia desses coletivos, justificando assim, a relação matéria e espírito, servindo de fundamentação para uma realidade originada pela necessidade de recomposição cultural na diáspora, enquanto possibilidade de fusões, negociações e outros modos linguísticos de estruturação dos seres e saberes, visto que, “a violência colonial opera não somente no limite concreto e biológico das existências, mas no limite sensível, na linguagem, aquela que é uma possibilidade de invenção de outra existência” (Simas; Rufino, 2019, p. 57).

Relembrando que na fase *Musoni*, esse ser, estrutura de matéria e forma, é constituído ou substanciado pelo axé, a força vital, por meio de conhecimentos ancestrais assentados por outras lógicas à espera da oportunidade de passagem para a fase *Tukula*, arrisca-se uma correlação às proposições expostas ao visualizar o corpo como um receptáculo substanciado pelo axé de Exu *Elegbara*, pois:

O axé, enquanto elemento que substancia a vida, só é potencializado, circulado, trocado e multiplicado a partir das operações de Exu. É o orixá primordial, que, por seu caráter enquanto princípio dinâmico, corre mundo cruzando as barras do tempo, dinamizando as energias vitais que encarnam

tudo o que é criado. Ainda nesse sentido, me cabe dizer que a função de Exu, enquanto portador do axé, é crucial para a compreensão dos conceitos de vida e morte nas culturas negro-africanas (Rufino, 2019, p. 65).

Posto isto, concebe-se que ao mesmo tempo em que o ser espiritual em *Musoni* incorpora conhecimentos ancestrais, no mundo físico, o corpo enquanto matéria pode adquirir conhecimentos advindos de encantos ou orixás através do fenômeno da incorporação, uma vez que, “a incorporação credibiliza os saberes praticados, os saberes em performance [...]. O suporte físico é, por sua vez, parte do saber, não há separação. O suporte físico — corpo humano ou outra materialidade — é incorporado por um efeito, um poder que o “monta” (Rufino, 2019, p. 141).

No entanto, o corpo, segundo a cosmovisão afro-brasileira, tem um significado complexo, não se tratando de mero receptor de inscrições representacionais por posse, pois “[...] o corpo abriga as representações do cosmo e de todos os princípios cosmológicos, portanto, as divindades. Corpo não se entende, portanto, como um receptáculo passivo de forças da alma, da consciência ou da linguagem, a exemplo da síntese teológica” (Sodré, 2017, p. 113). Concebe-se tal explicação, visto que, a existência é constituída por substância e, por isso, é substancial, assumindo a viabilidade de um conhecimento transferido do mundo espiritual para o mundo físico, por meio do axé e/ou substância vital oriunda de Exu, pois, conforme menciona Mora (1978, p. 272), Descartes descreve a substância como:

[...] aquilo que existe de tal modo que não necessita de nenhuma outra coisa para existir. Eis aqui o lado metafísico; quanto ao lado gnoseológico, temo-lo na ideia de que em toda a coisa na qual se encontra imediatamente, como no sujeito, ou pela qual existe algo que percebemos, quer dizer, qualquer propriedade, qualidade ou atributo cuja ideia real está em nós, chama-se substância.

Ao considerar a atividade comunicacional e linguística e todo o simbolismo envolvido no processo do conhecimento, atreve-se uma analogia aos princípios metafísicos, pois, conforme exemplifica Sodré (2017, p. 144-146), o transe configura-se como uma experiência conduzida por uma espécie de força sobrenatural:

Além da dimensão ritualística, o transe é concebível como um trânsito não deliberado entre os planos do visível e do invisível por especial pressão de modulações da já referida mente comunitária ou simplesmente como uma incontível voz do comum, que os antigos gregos chamavam de *daimon*. [...] Essa perspectiva do transe como um trânsito entre os dois planos aplica-se igualmente a aspectos extraordinários do conhecimento científico [...]. Não apenas a poesia e a ciência, mas também a filosofia é abrigo dessa experiência radical, suscetível de acompanhar todo o trajeto de uma existência [...].

Seguindo por esse viés, Fu-Kiau (2024, p. 94) explica que o ser humano é chamado de

*n'kîngu a n'kîngu*, ou seja, um princípio de princípios, e que *mûntu*, o ser humano, é constituído pelo duo *mwèla-ngîndu*, alma-mente que o distingue de outras coisas da natureza, permitindo que raciocine antes de se movimentar pelos estágios da vida, favorecendo nesse sentido, a apropriação e transmissão de conhecimentos, pois, mesmo:

Quando o corpo físico morre, diz-se um/a *mûntu*, o duo [*mwèla-ngîndu*] desse ser permanece na comunidade ou fora dela. *Mwèla-ngîndu* continua a agir e a falar, e entre os membros da comunidade, assim como na comunidade do mundo, por meio de sonhos e visões, ondas, radiações e atos monumentais: os tesouros biológicos, materiais, intelectuais e espirituais acumulados em rolos [*ku mpèmba*], o passado, o eterno banco das forças geradoras/motrizes da vida.

A exposição de Fu-Kiau (2024) permite junto à proposição de Sodré (2017, p. 150-151, grifo do autor) expor que essa força envolve uma trama dinâmica e complexa, remontando ao conceito de potência em “*De anima*” de Aristóteles, propiciando a retomada da proposição levantada anteriormente sobre a relação entre substância e *axé*, visualizada pelo elemento *Arkhé*, enquanto substância de onde tudo deriva, imaterial e vigente na comunidade por uma noção cíclica.

O que agora sublinhamos, porém, é que esse mesmo conceito (designado em nagô como *axé* e equivocadamente traduzido como “poder”), geralmente tornado objeto de descrições etnológicas, é axial no pensamento da *Arkhé* africana. Há uma conhecida abordagem do que poderíamos chamar de *ontologia banto*, que costuma ser relegada ao segundo plano por intelectuais africanos, em virtude tanto das admitidas intenções catequéticas de seu autor, o missionário cristão belga Placide Tempels, quanto pelo excesso de generalizações. Entretanto, algumas de suas considerações de natureza filosófica sobre a categoria “força vital” coincidem, *mutatis mutandis*, com a experiência nagô.

Para começar, ao contrário de São Paulo – que vê no *Logos* “o ser, o movimento e a vida” – os bantos descritos pelo padre belga concebem a “força” como elemento necessário e inseparável da noção de ser. Trata-se de “força vital”, responsável pela existência vigorosa, cultuada como valor supremo. Deste modo, a divindade é cultuada porque traz a força em si mesma, constituindo-se em fonte da força de cada criatura. E também, como acontece no pensamento nagô, os ancestrais são dotados de força extraordinária por serem os fundadores da espécie humana e propagadores da força transmitida pelas divindades. Tempels descreve a metafísica cristã como baseada numa concepção estática do ser, concebendo a realidade comum a todos como “o existente” ou “o que é”, ao passo que os bantos não separam a noção transcendental do “ser” de seu atributo dinâmico ou “força”: sem a força, não há o ser, o ser é a força. Esta é uma categoria que inclui, portanto, todos os seres – homens, divindades, ancestrais, animais, plantas e minerais. É forçoso, entretanto, ponderar a Tempels que, se isso é verdadeiro para a metafísica, não o é certamente para um grande metafísico como Schopenhauer, em cujo pensamento é fundamental a ideia de força. Evidentemente, enquanto pensador que se move no interior do círculo discursivo da filosofia europeia (e não frente a uma “outra” cultura), ele constrói a sua doutrina em oposição profunda ao racionalismo hegeliano e às exacerbações da “razão absoluta” no

século XVIII. Mas para ele, assim como para os bantos descritos por Tempels, sob todas as representações do mundo e todos os fenômenos da natureza (minerais, vegetais, animais ou humanos), age um obscuro princípio motor, que é propriamente uma *dynamis* (Wille, o querer). Essa força seria impenetrável à razão causal.

A Metafísica, enquanto campo ocupado com o estudo do ser como substância, caracteriza-se pela incessante indagação e esforço para a descoberta da essência das existências, fundamentada pela *Arqué*, analogicamente similar ao princípio que baseia a existência nas culturas afro-brasileiras, tendo como elemento fundante, o axé ou energia vital, que a partir de Exu avivou todos os seres no mundo.

[...] consideramos que a vida não se classifica no binarismo que edifica o ser humano na condição de privilégio/poder em detrimento das outras formas, nem na distinção entre presenças animadas e inanimadas. Assim, as energias vitais (axé), substâncias dinamizadoras das existências e de suas escritas e trânsitos no tempo, encarnam os mais diferentes suportes que ao serem lançados ao sacrifício, rito cotidiano de movimento, transmutação e adição de força vital, redimensionam o sentido da vida. Dessa forma, o vivo está diretamente tomado pela noção de encantamento e não necessariamente pela determinação biológica. A vida potencialmente encarnada nas mais diferentes expressões da natureza se expressa também na vastidão de potências e sentidos comunicativos. Em um sentimento do mundo orientado pela lógica do encantamento, as coisas existentes são, a priori, expressões múltiplas do espírito que se manifestam nos suportes em que os mesmos encarnam para tecer comunicação e produzir dinamismo (Simas; Rufino, 2019, p. 65).

Nesse sentido, os Exus *Elegbara* e *Bara* representariam a vitalidade da materialidade do ser, através do axé, a essência da substância contida também nesses orixás, uma vez que, geram possibilidade e imprevisibilidade através da existência, assim como a Metafísica, enquanto campo a ser explorado, embasado pela *Arqué*, sustentáculo do processo de constituição da natureza, que seria o elemento necessariamente presente em toda a existência.

O corpo, pulsado por Exu, radicaliza com a problemática do conhecimento historicamente tutelado pelo regime monológico do mundo ocidental. Exu radicaliza com a questão epistemológica na medida em que lança a noção de que todo conhecimento só se manifesta na medida em que é incorporado. A *incorporação*, historicamente marcada pelas produções de temor, impossibilidade, desvio e subalternização advindas do colonialismo e de sua teologia política cristã, é aqui reinscrita. Na Pedagogia das Encruzilhadas desatam-se os sentidos postos pelas marafundas coloniais para reinscrever a *incorporação* como uma noção que engloba os inúmeros saberes praticados, vibrados nos tons do sentir, fazer e pensar. A noção de incorporação aqui defendida, além de praticar um *rolê epistemológico*, fuga para outras zonas, também pratica o *ebó epistemológico*, procedimento que lança as questões do saber nas vias do encantamento e da retomada da espiritualidade.

A espiritualidade retorna ao cerne das questões do conhecimento na medida em que não há desvinculação das instâncias corpo, mente e espírito. Os conhecimentos, praticados a partir de uma outra lógica de ser e imbricados às tessituras e interações da vida nesses outros modos, revela uma dimensão do

humano que se fundamenta em sua integralidade. Dessa forma, há uma série de deslocamentos a serem feitos: o primeiro seria o da noção de razão vinculada estritamente à atividade da mente e do pensamento; num segundo momento, a da noção de corpo rigorosamente vinculada às ordens dos impulsos, instintos, animalidades e à presença e consequente necessidade de vigilância do pecado; e, em terceiro, a da noção de espiritualidade ligada às instâncias do sublime, da santidade, da evolução e do distanciamento e desprendimento dos referenciais corpóreos. Essas três perspectivas apontadas são rasuradas para serem reinscritas sob outro arranjo, referenciado por outras lógicas. Esses outros modos são impossíveis de serem lidos sem que sejam compreendidos na integralidade e interação de suas instâncias.

Dessa forma, a espiritualidade não se opõe ao saber, que, por sua vez, está diretamente imbricado à condição da experiência dos sujeitos no mundo (corpo) e de suas práticas (incorporações). A ideia de um corpo físico alocado em um polo oposto ao das imaterialidades do espírito não se sustenta nas lógicas assentes nos saberes aqui elencados. Talvez esse seja um dos caminhos para problematizarmos os genocídios produzidos contra as populações negras e indígenas no Brasil. A morte do corpo físico acompanha a lógica de expurgar os saberes e as subjetividades produzidas e incorporadas pelos sujeitos que vibram em outro tom e se referenciam por outros modos de racionalidade.

O racismo e o colonialismo se engendram nas dimensões mais profundas das existências, por isso, para uma transformação radical, teremos de apostar em possibilidades não credibilizadas pelo Ocidente (Rufino, 2019, p. 138-139, grifo do autor).

Compreende-se que há de certo modo, na Cosmologia dos Bantu-Kongo, uma integração entre o mundo sensível e intelegível que responde a organização socioestrutural desses indivíduos, inerente as religiões afro-brasileiras, que está presente mesmo de maneira sucinta em proposições ocidentais pela noção da *Arqué* por meio de aspectos relacionados as origens do conhecimento e suas obscuridades, mas, como explica Sodré (2017, p. 103-104, grifo do autor), a África nunca é mencionada como fonte de conhecimento.

Quanto a *Arkhé*, é termo grego a ser por nós acentuado tanto no sentido de “origem” como no sentido (aristotélico) de “princípio material” das coisas. [...] A *Arkhé* africana pode ser dita *igbá iwa axé*, em iorubá. Mas é ritualmente especificada pela palavra *axexê*, a cerimônia em que, por ocasião da morte de um membro da comunidade, são reverenciados os ancestrais, a origem das linhagens. Um poema laudatório (*oriki*) estatui: *Mo juba* (saúdo e venero) / *Gbogbó àsèsè tinu ara* (a todas as origens do corpo comum) / *Bibé bibé lo bi wa* (nascimento do nascimento que traz a existência). Citada pelo pesquisador e fotógrafo Pierre Verger, existe, entretanto, outra grafia – *ipilesê* e *isesê* – própria para “aquilo que se encontra, vindo de nossos ancestrais, quando chegamos ao mundo: *Ipilesê enia ni a npe isese*, isto é, segundo os iorubás, ‘a origem de alguém é aquilo que denominamos isese’”. Mas se estabelecermos uma analogia entre o grego e o nagô, as próprias divindades (*orixás*) são *Arkhai*, isto é, princípios a serem cultuados como *theos* ou como epítetos divinos.

*Esse princípio é propriamente filosófico* (pois não se trata apenas de crença religiosa, mas *principalmente* de pensamento cosmológico e de ética, cuja terminologia é variável) com roupagem religiosa, ou seja, pertencente a uma *filosofia trágica*, que afirma o divino como uma faceta da vida, *mas sem teologia*. Nessa composição complexa – uma metade é claramente humana, a

outra pertence à ordem do “suprarracional” ou do “divino” – reencontra-se a posição platônica (no *Banquete*) que faz a filosofia grega equivaler a *Amor*, ou seja, o humano diretamente relacionado a um *daimon* (Eros). A outra metade do pensamento nagô é constituída por *orixás* e ancestrais.

A esse pensamento se deveram a recriação e a preservação de uma forma social caracterizada por organizações litúrgicas (*egbé*) ou comunidades terreiros, que se firmaram como polos de irradiação de um complexo sistema simbólico, continuador de uma tradição de culto a divindades ou princípios cosmológicos (*orixás*) e ancestrais ilustres (*egun*). Assim como o *Eros* platônico não é mera entidade religiosa, mas o princípio motor de uma dinâmica que busca compensar por plenitude (*poros*) uma carência ou uma penúria (*penia*), os *orixás* nagôs são zelados como princípios cosmológicos contemplados no horizonte de restituição de uma soberania existencial. Soberania aqui significa a reelaboração de um pertencimento, que ficou em suspenso por efeito da migração forçada, da escravatura.

Desse modo *Arqué* e *axé* são similares e fundamentais junto à Exu para o entendimento dessa força que substancia o ser, que fundamenta uma cosmovisão e consequentemente, sentido a realidade de inúmeros africanos em diáspora e seus descendentes, pois, trata-se de uma energia viva, “[...] não estática. É a potência que fundamenta o acontecer, o devir. Essas dinâmicas de condução do *axé* se dão por meio de diferentes práticas rituais, e o *axé* é imantado tanto na materialidade quanto no simbólico, expressando-se como um ato de encante” (Rufino, 2019, p. 65).

Essas proposições, intrínsecas a Cosmologia dos Bantu-Kongo, disseminadas por outras vertentes em diferentes etnias africanas, e, consequentemente nas religiões afro-brasileiras, possibilitam reflexões ontológicas e epistemológicas que sofreram inúmeras reduções na diáspora por fugirem às lógicas ocidentais, no entanto:

Qualquer que seja o nome atribuído, essa força é o efeito de uma dinâmica que a consciência não controla por inteiro, logo, é o invisível que faz do criador um lugar móvel na linguagem e faz da criação algo potencialmente maior do que a intencionalidade autoral. Ela não é, entretanto, “sobrenatural”, no sentido de algo que vai além dos atributos próprios da natureza criada. Nada, assim, que possa corresponder à ideia europeia de “magia primitiva”, e sim um ato de natureza metafísica decorrente da mesma natureza do ser criado, do homem (Sodré, 2017, p. 144).

A Cosmologia dos Bantu-Kongo assim como as religiões afro-brasileiras assumem uma postura material e concomitantemente espiritual com todo seu invólucro intangível e invisível em relação à religião e ao mundo, permeando circularmente toda a noção de existência. Nesse sentido, Rufino (2019, p. 25-26) explica que, na perspectiva afro-brasileira da incorporação de saberes potencializados por Exu:

[...] o conhecimento não é meramente uma abstração, mas sim um fenômeno que corre mundo para baixar nos corpos. Os conhecimentos vagueiam nas asas do vento e montam nos suportes corporais, manifestando-se, assim, o saber

enquanto prática. Nos horizontes cantados pelas filosofias ancestrais da diáspora africana, a consciência se assenta no corpo, a razão é transe, movimento contínuo, performance, saber corporal, prática de saber.

Os conhecimentos fundamentados por cosmologias africanas foram subalternizados no fenômeno da diáspora e continuam à margem da sociedade, relegando seus descendentes aos efeitos da adscrição racial, seja através do dispositivo de racialidade, epistemicídio ou outra tecnologia de favorecimento a reprodução social do racismo, por não serem compreendidos pela lógica ocidental. Na atualidade digital, torna-se difícil assimilar o intangível e o invisível por uma outra vertente que não seja dada por algoritmos, pois:

Compreender a cosmovisão de um povo é o alicerce para entender-lhe a cultura. Se a cosmologia Bantu só foi mostrada ao mundo de fora em 1966, poucos anos depois da libertação de parte considerável da faixa territorial Bantu, então se pode dizer que o mundo Bantu ainda não é verdadeiramente compreendido pelo mundo externo nem cultural ou artisticamente, nem filosoficamente. Portanto, a literatura ocidental sobre a África prévia a esta data necessariamente contém muitas fantasias que devem ser refutadas, caso se queira contribuir para o processo de “construir um aprendizado africano na África e na Diáspora” (Fu-Kiau, 2024, p. 161-162).

Corroborando com tal proposição, reitera-se a emergência de reintroduzir os conhecimentos africanos e/ou afro-brasileiros em regimes informacionais, evidenciando a poética de seus aforismos e a presença de corpos negligenciados pela retórica racista, emergindo em epistemologias plurais e transversais pautadas na dialética dos ensinamentos africanos que embasam as religiões afro-brasileiras, visando o coletivismo, um trajeto cíclico de equilíbrio e bem-estar social.

[...] a continuidade da vida enquanto possibilidade — resiliência e transgressão — é produzida pelas populações que foram subordinadas a esse regime a partir das vias do encante. Assim, emerge a dimensão do culto à ancestralidade, à metafísica e às tecnologias macumbísticas que forjam um arsenal de ações descoloniais que vitalizaram/vitalizam as formas de invenção e continuidade nas frestas (Rufino, 2019, p. 66).

Dessa maneira, o que se propõe é a reflexão da Poética, como [re]introdução a partir dessas alternativas epistemológicas para a problematização da vida, ou seja, “o ponto está riscado: há que se ler a poética para se entender a política, há que se ler o encanto para se entender a ciência” (Simas; Rufino, 2018, p. 16).

Sendo assim, a Poética aqui reivindicada tenta responder as injustiças sociais e cognitivas cometidas em função da “raça” – enquanto elemento sociopolítico, estrutural e estruturante no país, que mantém os privilégios da classe dominante em detrimento da subalternidade do negro.

Nesse sentido, cabe enfatizar que nas perspectivas aqui lançadas, não há



separação das dimensões políticas com as epistemológicas, como também não há separação das dimensões políticas com as poéticas. As inúmeras possibilidades de comunicação/linguagem das populações afro-ameríndias constituem-se como uma estética das presenças. Ou seja, diferentes formas de reivindicação das suas identidades políticas e dos estatutos ontológicos que fundamentam as suas presenças historicamente negadas e descredibilizadas pelo projeto de mundo alicerçado no paradigma ocidental (Simas; Rufino, 2018, p. 108).

Reintroduzir em espaços configurados por uma visão de mundo restrita, seres e saberes transmutados poeticamente, modos de vir a ser, expressa uma das táticas a serem empregadas como forma de interferência dialógica na realidade social. “Isto implica admitir que condições históricas, culturais, inclusive biográficas, reformulam as formas humanas de relacionar-se com os outros e com seu meio, e de lidar com a diferença e a alteridade [...]” (González de Gómez, 2009, p. 24).

É que no espaço temporalmente comprimido pelas tecnologias da comunicação em que vivemos, a reversibilidade das posições e das identificações suscita uma lógica diferente daquela pela qual a etnologia ou outros sistemas cognitivos ocidentais “traduziam” o mundo da *Arkhé* – dito apenas “místico” ou povoado de forças “animistas” – para a linguagem europeia. E isso não é uma mera operação “culturalista”: politicamente, trata-se de fazer compreender que a ideia de nação não implica algo dado para sempre, mas um projeto dinâmico e inconcluso em que a ficção “cidadã” de uma única e soberana etnia transforma-se necessariamente em diversidade, no influxo dos movimentos de redefinição democrática da sociedade nacional (Sodré, 2017, p. 25).

Preza-se, nesse sentido, pela interação entre seres e saberes diversos, promovendo a [re]introdução de realidades distintas para uma coexistência equilibradamente plural.

Por aqui, a poética é política, emergem outras formas de dizer que reivindicam outro senso. Revela-se a dimensão lúdica da vida e o caráter cruzado das invenções praticadas nas travessias da encruza transatlântica. A perspectiva epistemológica, a que prefiro chamar de poética, defendida na Pedagogia das Encruzilhadas reconhece e credibiliza a dimensão pluriversal dos conhecimentos. Assim, Exu não é mera ilustração do projeto, mas assentamento, princípio e potência (força vital) que encarna os saberes expressos. Exu emerge como lócus de produção de conhecimento. Nesse sentido, a orientação epistemológica/poética é um ato político, assim como as práticas educativas produzidas por esse procedimento (Rufino, 2019, p. 81).

Para tanto, considera-se atitudes embasadas pela Epistemografia, descritas por García Gutiérrez (2009, p. 109) para intervenções graduais delineadas pela desclassificação e contradição, na facilitação da reintrodução desses seres e saberes nos dispositivos, a saber:

- 1) repensar a tecno-lógica global a partir de etno-lógicas específicas, 2) ocupar e difundir provisoriamente os conteúdos da pluralidade subalterna nos formatos, canais e linguagens de dominação, embora ainda não se tenha alcançado igualdade de condições, 3) abordar a memória de nosso próprio povo ausente como etnomemória, intervindo na diacronia como diatopia, 4)

fornecer etnomemórias a que o solicitar, ferramentas assimiláveis de autonarrativa emancipatória, 5) introduzir a desclassificação nessas ferramentas, ou seja, ativação do pluralismo lógico, da crítica e da autocrítica emancipatória tanto nos modos de autonarrativa como em projetos heteronarrativos.

A partir da reintrodução dessas presenças nos dispositivos, nos quais integram epistemes e regimes informacionais, se estabeleceriam mecanismos de reflexão e autocrítica, troca e escuta, fortalecimento na interação com outras cosmovisões, propiciando o direito à autonarrativa, valor essencial a luta por visibilidade.

O quadrante 2 equivaleria a *Kala* – seria o estágio da existência em si, do nascimento no mundo físico, por meio do eixo **Estético** pela perspectiva de Exu **Bara** delineado pelo **Assentamento**, operação reivindicada por Exu para a emergência de outras formas, expresso pela mobilização do axé (Rufino, 2019).

Após o acúmulo de todas as potencialidades espirituais, morais, intelectuais ou genéticas no ku mpêmba, ao passar pela fase de Musoni, a cosmologia Kongo nos diz que o duo alma-mente [mpêve-ngîndu] está pronto para reencarnar (renascer ou re-re...nascido, de modo a surgir novamente no mundo superior [kala diâka ku nseke]. Isso é demonstrado num contínuo de renascimento após renascimento, a significar encarnação após encarnação. O corpo de ku mpêmba tem, então, que mudar (morrer) para ser aceitável a um corpo físico do mundo superior (Fu-Kiau, 2024, p. 52).

A etapa *Kala* possibilita a evolução para o estado de nascer para o mundo físico, na qual se emerge a expressão **corporeidade** como potência advinda da Epistemologia das Macumbas (Simas; Rufino, 2018; 2019), evidenciando a ação de tornar-se visível, um ser que adquire fala, preenche e é preenchido de energia, estruturando-se.

Do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva; ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma através da fisionomia singular de um ator. Através do corpo, o homem apropria-se da substância de sua vida traduzindo-a para os outros, servindo-se dos sistemas simbólicos que compartilha com os membros da comunidade. O ator abraça fisicamente o mundo apoderando-se dele, humanizando-o e, sobretudo, transformando-o em universo particular, compreensível e carregado de sentidos e de valores que, enquanto experiência, pode ser compartilhado pelos atores inseridos, como ele, no mesmo sistema de referências culturais (Le Breton, 2011, p. 7-8).

Desse modo, a visibilidade é alcançada com a **circulação**, comunicação no ciclo da informação, permitindo um movimento contínuo e a troca de informações entre diferentes partes, sejam indivíduos ou instituições acadêmicas, comunidades religiosas ou comunidades científicas, entre outros, no compartilhamento de dados visando o uso. O processo de circulação pode ser oral (informal), sejam formas públicas como seminários, colóquios, conferências etc, como escrita (formal), compreendendo primordialmente publicações primárias, como produto

da informação, além das publicações secundárias e terciárias dependentes das primárias. Desse modo, a circulação:

[...] consiste em assegurar o intercâmbio de informações sobre os trabalhos em andamento, colocando os cientistas em contato entre si. Outro propósito desta função, bem menos praticado, é assegurar a difusão e a promoção da ciência junto a públicos de não-especialistas (inserir ‘a ciência na cultura’) e junto aos governos (Le Coadic, 1996, p. 33).

No que condiz a população negra, tal efeito poderia ser alcançado através da ação de **[re]interpretar** a estética do corpo negro e suas produções no mundo, sejam artefatos materiais ou simbólicos, propiciando um agenciamento e a circulação de conhecimentos, enfim, uma centralidade das manifestações africanas e afro-brasileiras, explorando suas contribuições, na tentativa de despertar um novo olhar sobre esses indivíduos e suas criações, uma vez que, o “corpo é objeto de uma construção social e cultural” (Le Breton, 2011, p. 65).

Nesse sentido, Exu *Bara* viabilizaria uma intermediação, assentando signos e símbolos, pois, “não é Exu o dono do corpo, o senhor das potências do corpo e também aquele que bota palavras em nossas bocas?” (Rufino, 2019, p. 141), com efeito, “[...] a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas” (Vansina, 2010, p. 140).

A palavra em toda sua complexa constituição é parte da presença do corpo, de seus poderes e possibilidades. Na perspectiva dos saberes que fundamentam o que viemos a traçar como uma epistemologia das macumbas não há separação entre palavra e corpo. Para os caminhos, a partir de Exu não há dissociação entre palavra/ corpo/pensamento. A palavra e todas as suas possibilidades de produção de linguagem e comunicação estão inscritas sobre os mesmos princípios e potências que versam acerca dos poderes do corpo e das suas produções de discursos não verbais. Sob os pressupostos assentes nas epistemologias das macumbas não há separação e sim integralidade. É nesse sentido que, no jongo, assim como em outras práticas culturais da diáspora africana, o que se canta, se lança enquanto palavra de encante, definindo a constituição do terreiro. Em determinados casos, define até mesmo as formas de interação possíveis, evidenciando quem está dentro e quem está fora do tempo/espço praticado do terreiro. Exu matou o pássaro ontem com a pedra que atirou hoje. A pedra lançada, as pedras trazidas, pedras que fundamentam os segredos das bandas de lá, as pedras que invocam saberes ancestrais e sustentam os chãos e os axés dos terreiros de cá. As pedras encantadas nos ritos de sacrifício dos corpos emanam energia vital. As pedras que fundamentam as invenções dos terreiros encantam-se a partir dos corpos. Assim, firmamos o ponto! O corpo, suporte de saberes e memórias, é também terreiro. O corpo é também um tempo/espço onde o saber é praticado. O corpo terreiro ao praticar seus saberes nas mais variadas formas de inventar o cotidiano, reinventa a vida e o mundo em forma de terreiros. O corpo é o primeiro registro do ser no mundo, é o elemento que versa acerca das presenças e reivindicações de si, é o que nos possibilita problematizar a natureza radical do ser e as suas práticas de invenção (Simas; Rufino, 2018, p. 52-53).

Nessa etapa vislumbra-se o poder das palavras, e sua ação de representação do mundo, permitindo “[...] codificar e decodificar para o mundo externo, o Universo, o que está geneticamente codificado/ gravado [sonwa] dentro da sala escura interior. [...], mas preencher com as nossas ondas (energias expressas) os vácuos cósmicos. É escutar e ser escutado” (Fu-Kiau, 2024, 172-173), pois, conforme relata Bâ (2010, p. 169), “[...] a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de ‘forças etéreas’, não era utilizada sem prudência”. “Assim, a compreensão acerca da estética emerge também como um saber na fronteira, angariando os espaços vazios, praticando as dobras da linguagem e escapando dos limites propostos por razões totalitárias” (Rufino, 2019, p. 81).

Para tanto, se oferece o intermédio de Exu *Bara*, representante nas religiões afro-brasileiras do ritual do assentamento, que se configurou na diáspora com o entrelaçamento cultural de diferentes etnias, estruturando princípios comuns, imantados nos corpos, suportes físicos de potências, correspondendo a “[...] um empreendimento inventivo, intercultural, que se codifica em um processo contínuo e inacabado” (Rufino, 2019, p. 122). O assentamento configura-se como uma ferramenta apoiada por inúmeros artefatos, sejam materiais ou simbólicos, demarcando inúmeras possibilidades estéticas de comunicação, incluindo as manifestações do corpo e a oralidade, suas práticas proverbiais, uma fusão de conhecimentos negociados e ampliados na diáspora, baseados em cosmogonias e cosmologias, numa amálgama estética, ética e poética, transformadas pelas relações com os valores comunitários, da interligação entre cada ação e reação, além da dimensão integral do ser em sua diversidade, uma vez que, a estética está também implicada na preservação da vida, o que poderia interferir nos efeitos do biopoder e das biopolíticas por meio de instrumentos decoloniais.

Como uma ação de esquiva e revide a essas formas de violência, emergem as invenções nas frestas, experiências de transgressão e resiliência ao colonialismo. São respostas responsáveis, ações de descolonização que confrontam as violências sofridas. Em outras palavras, são performances mentais, musculares e sanguíneas, inúmeras experiências e pertencas que, em cruze, alinhavam escritas múltiplas que têm o corpo como principal núcleo de suas potências. Esses movimentos são saberes praticados que reverberam as poéticas, políticas e gramáticas fronteiriças imantadas no assentamento da afrodiáspora. Capoeira, jongo, candomblé, umbanda e tantas outras sabedorias da afrodiáspora, para além das práticas de saber que são, inscrevem-se também como formas de enfrentamento mandingueiro. Essas ações são orientadas por outras formas de inteligibilidade que caçam as brechas, exploram os vazios deixados em meio aos jogos pelos regimes que lhe submetem a condições subalternas (Rufino, 2019, p. 153).

O estágio *Kala* propicia uma reflexão acerca do entendimento sobre estruturação de hábitos, costumes, valores e regras que conformam a identidade de uma coletividade e suas representações, “onde se manifesta a compreensão histórica do sentido da existência, onde têm lugar as interpretações simbólicas do mundo e, portanto, funciona a instância de regulação das identificações individuais e coletivas” (Sodré, 2006, p. 67). Desse modo, propõe-se uma [re]interpretação, pelo conceito de assentamento entrelaçado a noção de *habitus* informacional (Pimenta, 2017), uma vez que, os conhecimentos entrelaçados, passariam por um processo de fusão, negociação e ampliação. “Esta perspectiva inclui características como novidade e relevância, ou seja, refere-se ao processo de transformação do conhecimento e, particularmente, à seleção e interpretação dentro de um contexto específico” (Capurro; Hjørland, 2007, p. 150).

Tal processo favorece a geração de um conjunto de repertórios informativos potencializados, a serem incorporados por pessoas, dispositivos e regimes informacionais, “[...] resultante de um dinamismo (garantido pelo *axê*) em que a linguagem é indissociavelmente semântica, afetiva e cósmica. Ou seja, cada palavra, cada som e cada gesto carregam não apenas as convenções de toda língua, mas também a experiência histórica e a *Arkhé* do grupo” (Sodré, 2017, p. 175)<sup>30</sup>.

Nesse sentido, o ciberespaço, constituindo-se metaforicamente num ciberterreiro, configura-se como um ambiente promissor para uma transformação estética advinda das cosmologias africanas e religiões afro-brasileiras, dado o impulso das tecnologias de informação e comunicação aliadas as mídias sociais que favorecem a inserção e reinterpretação de uma presença, propícia a tornar-se cada vez mais relevante e consistente nas redes digitais, demarcadas principalmente por recursos visuais.

Ora, o “meio” nada mais é do que a “forma”, o “modo” pelo qual a informação potencializa-se, amplifica-se e distribui-se. É por intermédio do “meio”, da “forma, do “modo” que linguagens, discursos e memórias são partilhados,

<sup>30</sup> Conforme colocado por Sodré (2017, p. 103-104, grifo do autor), “a *Arkhé*, é termo grego a ser por nós acentuado tanto no sentido de “origem” como no sentido (aristotélico) de “princípio material” das coisas. [...] A *Arkhé* africana pode ser dita *igbá iwa axé*, em iorubá. Mas é ritualmente especificada pela palavra *axexê*, a cerimônia em que, por ocasião da morte de um membro da comunidade, são reverenciados os ancestrais, a origem das linhagens. Um poema laudatório (*oriki*) estatui: *Mo juba* (saúdo e venero) / *Gbogbó àsèsè tinu ara* (a todas as origens do corpo comum) / *Bibé bibé lo bi wa* (nascimento do nascimento que traz a existência). Citada pelo pesquisador e fotógrafo Pierre Verger, existe, entretanto, outra grafia – *ipilesê* e *isesê* – própria para “aquilo que se encontra, vindo de nossos ancestrais, quando chegamos ao mundo: *Ipilese enia ni a npe isese*, isto é, segundo os iorubás, ‘a origem de alguém é aquilo que denominamos isese’”. Mas se estabelecermos uma analogia entre o grego e o nagô, as próprias divindades (orixás) são *Arkhai*, isto é, princípios a serem cultuados como *theos* ou como epítetos divinos. Esse *princípio é propriamente filosófico* (pois não se trata apenas de crença religiosa, mas *principalmente* de pensamento cosmológico e de ética, cuja terminologia é variável) com roupagem religiosa, ou seja, pertencente a uma filosofia trágica, que afirma o divino como uma faceta da vida, *mas sem teologia*. [...] A esse pensamento se deveram a recriação e a preservação de uma forma social caracterizada por organizações litúrgicas (*egbé*) ou comunidades terreiros, que se firmaram como polos de irradiação de um complexo sistema simbólico, continuador de uma tradição de culto a divindades ou princípios cosmológicos (*orixás*) e ancestrais ilustres (*egun*).

legitimados e reproduzidos no dia-a-dia dos sujeitos hiperconectados. Aparentemente agentes sociais cada vez mais próximos no contexto das experiências subjetivas que eles mesmos constroem e partilham entre si, ainda que mais e mais dependentes da forma, do modo com o qual tais experiências se tornam possíveis através de um meio, de um discurso, de uma técnica e, sobretudo, de uma estética (Pimenta, 2019, p. 144).

Ao considerar que o ciberespaço não seja exatamente um território democrático, dado a realidade socioeconômica de milhares de africanos e afrodescendentes, impossibilitando a aquisição dos meios tecnológicos necessários para acessar a Internet, bem como a ausência de competências e habilidades necessárias para manuseá-las, ainda assim, presume-se um possível efeito nesse regime global de informação (Pimenta, 2019), uma vez que, se poderia inserir a estética e consequentemente a presença dos referidos grupos enquanto autoridades produtoras, promovendo mesmo que de forma diminuta, uma mudança sobre os fenômenos do dispositivo de racialidade (Carneiro, 2005) e epistemicídio (Santos, 2007) bem como o linguicídio (Nascimento, 2019), ocasionando uma reinterpretação no *habitus* pela inserção de aspectos culturais presentes nas cosmologias africanas e religiões afro-brasileiras, modificando concomitantemente o processo de produção, distribuição, acesso, recuperação e uso dessas informações étnico-raciais (Santos; Aquino, 2016). “E, neste sentido, o *habitus* de quem navega na internet certamente interferirá na forma como se desloca no espaço virtual e na maneira como acessa, produz e reproduz conteúdo da internet” (Pimenta, 2017, p. 246), dado que, o *habitus* enquanto estrutura estruturante, está sujeito a interferências, assim como o dispositivo e regimes informacionais devido seus aspectos condicionantes e condicionados já citados anteriormente.

Apesar de termos diminuído os quilômetros de distância a informação e suas sequentes formas de comunicá-la não alcança toda a população mundial, entre outros motivos por não ser, desde sua concepção, destinada a todos. O paradoxo é que apesar das desigualdades intrínsecas às singularidades da internet, ela mesma também figura como um campo fértil para a inovação e a criação de novas formas de informar e imprimir em seu espaço público *sui generis* vozes, rostos e corpos que anteriormente se encontravam respectivamente silenciadas, invisíveis e subterrâneos. A velocidade com que se navega, e luta, e se expressa o tecido social na internet é o elemento fundamental para entendermos ou ao menos reconhecemos seu paradoxo (Pimenta, 2019, p. 147-148).

Ao acrescentar nesse ambiente a problemática da vigilância algorítmica que continua por perpetuar classificações de seres e saberes, deve-se considerar a atuação do racismo algorítmico, “o modo pelo qual a disposição de tecnologias e imaginários sociotécnicos em um mundo moldado pela supremacia branca realiza a ordenação algorítmica racializada de classificação social, recursos e violência em detrimento de grupos minorizados” (Silva, 2022,

p. 66), entrelaçado pela discursividade e estratégias desinformacionais direcionadas a grupos vulneráveis com foco no estabelecimento e manutenção da sujeição de indivíduos.

Sejam por meio de dados públicos ou privados, indivíduos continuam acorrentados ao poder informacional exercido por tramas mercadológicas digitais que solicitam constantes atualizações cadastrais, ferramentas tecnológicas e aplicativos, produzindo compulsoriamente, mais dados que estruturam uma memória artificial, ao se submeter voluntariamente às demandas tecnológicas, servindo aos interesses de grandes conglomerados informacionais (Pimenta, 2019). Sendo assim, “hiperconectados em escala global, passamos a ser igualmente uma potencial representação daquilo que conviemos mostrar via postagens, compartilhamentos, *likes* e *downloads*” (Pimenta, 2019, p. 137), nos tornando, portanto, fontes de informação.

Nesse sentido, acredita-se na possibilidade de interferência do *habitus* tanto de produtores quanto consumidores, partícipes dos regimes de informação, atualizado nesse contexto para o regime de visibilidade informacional, viabilizando um *habitus* informacional (Pimenta, 2017).

É no curso dessa via que defendo que a presença de Exu, encarnado nas práticas que codificam o Novo Mundo, dá o tom da não redenção do projeto colonial. Mais do que isso, nos indica as instâncias das múltiplas formas de invenção da vida cotidiana em meio a batalhas, jogos, dribles, rasuras, sucateios, ressignificações e estripulias praticadas nas frestas (Rufino, 2019, p. 39).

O cenário do regime de visibilidade informacional evidencia uma proximidade com o discurso, dado que, recursos visuais e imagéticos ocupam uma centralidade nesse regime, ocasionando dubiedade entre a materialidade e imaterialidade dos dados, produzindo “formas de ‘ser’, de ‘ver’ e de ‘saber’ ou conhecer exclusivamente mediadas pelas ferramentas e metodologias, portanto pela técnica, de visualização de um mundo *a priori* imaterial, matemático, virtual. Mas que se torna tão real quanto o mundo físico, concreto” (Pimenta, 2019, p. 162). Nesse sentido:

A cultura de visibilidade informacional na qual todos estamos imersos, neste regime global de informação, é uma cultura da imagem técnica onde o que conhecemos por “transformação digital” em verdade opera no limiar daquilo que era verbo e se torna algoritmo; podendo até mesmo desconstruir o verbo originário em prol de novos. Entre o “jogo” material e imaterial que reside nas formas de significação e construção do mundo; na dinâmica onde o *design* para a comunicação constitui-se no método informacional, o ato de informar se tornou mais performático por meio dos recursos computacionais. Agradável aos olhos e cada vez mais desagradável e difícil — pelas vias das competências necessárias — nas vãs tentativas de controle por parte dos próprios usuários que cada vez mais se parecem com seus consumidores e não mais simples usuários. Não há mais como considerarmos exclusivamente “virtual” a materialidade produzida na internet e em suas respectivas

plataformas e redes (Pimenta, 2019, p. 154).

Considerando a produção de materialidades por meio dos recursos visuais cogita-se uma atuação capaz de impactar o *habitus*, o atualizando consequentemente para *habitus* informacional, visto que, interfere objetiva e subjetivamente nos sujeitos em uma modalidade informacional absorvida pela imagem, impactando nos dispositivos e consequentes regimes informacionais com suas presenças e produções, possibilitando uma visibilidade informacional.

A forma como nos relacionamos com o espaço técnico, como o concebemos e como buscamos interpretá-lo e nele interferir é eminentemente mais e mais de ordem imagética e visual. Portanto, a cultura de visibilidade informacional atua enquanto um “modo de informação” presente não somente nas formas objetivas como naquelas subjetivas dos sujeitos informacionais. Restando-nos a indagação sobre quais os desdobramentos a médio e longo prazo dessa nova forma de produção de materialidades por meio dos recursos visuais ou de que maneira categorias como verdade e conhecimento serão embasadas pelas mediações técnicas, na forma de softwares, plataformas, e algoritmos, capazes de produzir meios de visibilidades da informação (Pimenta, 2019, p. 163).

A etapa *Kala* problematiza a complexa relação entre a estética idealizada pelo ocidente, disseminada pelo processo colonizador e reproduzida na manutenção de uma hierarquia social que se utiliza do corpo negro, explorado em todos os sentidos, subalternizando a alteridade do ser e seu saber, seja por uma vertente ontológica, epistemológica ou cognoscente. Tal contexto, impulsiona a reflexão por estratégias e táticas utilizadas por diferentes etnias em diáspora, numa analogia ao assentamento de Exu *Bara*, como uma amálgama formada por diferentes culturas, entre as que já se achavam no Brasil, sistematizando a preservação e negociação de sentidos, favorecendo dessa forma, processos cognitivos de reinterpretação da realidade imposta, como da contribuição cultural de cosmologias e cosmogonias que engendraram a cosmovisão religiosa afro-brasileira, presente na memória e identidade cultural do país. Sendo assim, as redes digitais e suas tecnologias, permitem o desenvolvimento de sentidos que ultrapassam a linguagem textual para visual e sonora, num misto de experimentação e negociação com artefatos materiais e simbólicos gerados por outras visões de mundo, acarretando uma reinterpretação desse saber sensível e logo um reposicionamento estético, mas sobretudo ético, no respeito a singularidade de seres, saberes e identidades, acarretando possivelmente, visibilidade informacional para aqueles que foram subalternizados socialmente.

O quadrante 3 que representaria *Tukula* – a fase do amadurecimento, na qual o ser espera ocupar uma posição privilegiada, de equilíbrio na vida, foi posicionada no eixo **Político**, pela concepção de Exu *Enugbarijó* por meio da potência do **Cruzo**.

Esta é a fase das realizações, que pode ser experimentada por pessoas, instituições, sociedades e nações. Desse modo, a fase impulsiona a necessidade de informação, favorecendo



seu **uso**, pois de acordo com Le Coadic (1996, p. 39):

Usar informação é trabalhar com a matéria informação para obter um efeito que satisfaça a uma necessidade de informação. [...] O objetivo final de um produto de informação, de um sistema de informação, deve ser pensado em termos dos usos dados à informação e dos efeitos resultantes desses usos nas atividades dos usuários.

É um estado de aprumo e estabilidade, oportunizando através da informação – aprendizados e tomada de decisões conscientes, tornar-se um mestre (*ngânga*), desde que, haja equilíbrio em suas ações e impactos, demonstrando estar habilitado para o autoconhecimento em sua relação com o universo, reverberando não somente na sua própria vida, mas dos demais indivíduos, viabilizando a potência do **comunitarismo** oriundo da Epistemologia das Macumbas (Simas; Rufino, 2018; 2019), uma vez que, “a comunidade não é feita fora do sistema social dos seus habitantes. A nação [nsi], tal qual a comunidade [kânda], deve ser construída sobre o sistema social nacional [fu-kia-nsi]. Construir uma sociedade fora do seu sistema próprio não é apenas enfraquecê-la, mas destruí-la” (Fu-Kiau, 2024, p. 124), ao passo que, ao potencializá-la ao fazer político, pode-se “[...] obter um grau razoável de igualdade entre os indivíduos e uma margem satisfatória de liberdade” (Sodré, 2017, p. 26).

Sendo assim, esse é o estágio em que se pode ocupar uma posição de autoridade e poder, propício ao desenvolvimento social e crescimento coletivo, delineando caminho para o “V da vida”, ou seja, uma aptidão para a uma vida equilibrada, indo em direção ao núcleo, a sétima direção.

Esse “V”, o terceiro, é uma pirâmide invertida. Ele ocupa a posição de verticalidade [kintombayulu], a direção dos deuses, poder e liderança. Pessoas, instituições, sociedades e nações entram e existem nessa zona, de forma bem-sucedida, apenas se pisarem com seus próprios pés. Entra-se e levanta-se nesse “V” para se tornar um/a executor(a)/mestre(a) [ngânga], primeiro para si, antes de ser um/a ngânga para a comunidade. Tal “V” e a zona por ele ocupada são a balança para tudo: nossas palavras, ações, nossos pensamentos, movimentos, projetos, refeições, relações etc. Seus impactos sobre nossa saúde, como indivíduos, instituições, sociedades e nações, são pesados na balança desse “V” (Fu-Kiau, 2024, p. 175).

Nesse contexto, Exu *Enugbarijó* pode representar o provedor de alterações e estímulos de toda a sorte, “abrindo caminhos” para as realizações nesse ciclo da vida na posição *Tukula*, uma vez que:

Os negócios desencadeados sob os efeitos do poder de Exu configuram-se enquanto possibilidades. Assim, a realização de um bom negócio não implica somente no que pode ser percebido no âmbito dos cruzamentos materiais, mas está contido naquilo que se alinhava no movimento, no cruzo, muitas vezes imperceptível para nossas obsessões de grandeza e concretude (Simas; Rufino, 2018, p. 44).

Acredita-se assim, que tal processo resultaria numa potência plural – na energia vital, o axé, que faz emanar a harmonia rumo a sétima direção, estimulando o ser a **[re]significar** a si e ao mundo, através do conhecimento.

No mundo espiritual, kundu/kindoki é o elemento mais importante e central de tal lugar insondável. Esse elemento é constituído pela experiência baseada em bibulu, nos quais se inclui o ser humano, em sîmbi, isto é, experiência ancestral, e em mpève, a saber, experiência alma-mente. Nesse caso, kundu, ou kindoki, é o conhecimento vivido e acumulado. O conhecimento-experiência vivido e acumulado pode ser positivo ou negativo para a vida social da comunidade, dependendo do tipo de liderança que ela tenha (Fu-Kiau, 2024, p. 55).

Posto isto, e ao considerar a categoria raça como o elemento político de justificação da exploração colonial, ratificando a diáspora e permitindo a reprodução de atrocidades, inclusive nos princípios ontológicos e epistemológicos abordados no campo científico e educacional, faz-se necessário, reflexões acerca de termos como humanidade e comunitarismo, essenciais para ações de estruturação de uma consciência política. Desse modo, compreende-se como:

“[...] uma contradição, todavia, chamar de educação os sistemas ideológicos e suas práticas políticas, de linguagem e sociabilidade, que formam os seres para a desumanidade e para o cultivo da escassez no mundo. Práticas e repertórios de formação de pessoas e mentalidades calçadas no racismo e nas pretensões de dominação devem ser revisadas e devidamente tratadas (Simas; Rufino, 2019, p. 56).

Pois, parte-se do pressuposto que:

Uma disputa operada apenas no campo da política e da economia pode gerar ganhos efetivos, é claro. Mas o salto crucial entre a sobrevivência e a supravivência demanda também, além daqueles, um enfrentamento epistêmico e batalhas árduas e constantes no campo poderoso da elaboração de símbolos.

Atamos o verso, lançando como perspectiva que o salto crucial entre a sobrevivência e a supravivência perpassa por uma transgressão lexical. Ou seja, um descacetamento, uma transformação radical que tem como potência a emergência de linguagens historicamente subalternas que devem ser credibilizadas não em uma impressão linear dos seus dizeres, mas em uma dinâmica cruzada com as outras presenças tidas como hegemônicas. Em outras palavras, o salto crucial entre a sobrevivência e a supravivência é aqui também escrito como a dobra da linguagem entre o político e o poético (Simas; Rufino, 2018, p. 111-112).

Nesse sentido, o fazer político mobilizado pelo cruzo de *Enugbarijó* – a boca coletiva, firma a educação e os princípios epistemológicos, ao engolir todas as contribuições, seja dos modelos validados socialmente, quanto das experiências dos terreiros entre outras comunidades culturais, para transformá-las em pressupostos teóricos e metodológicos transculturais, visto que, “não podemos aceitar que o mundo esteja destinado unicamente à esfera da humanidade

completamente desumana, seja pela negação dos seres incutidos sob a lógica do desvio, ou pela bestialização daqueles que acreditam ser distintos, a partir do regimento dessa lógica” (Rufino, 2019, p. 13).

Acredita-se que a ação política associada a princípios epistemológicos plurais sejam capazes de auxiliar a produção de outros sentidos, [re]significar a raça pela noção da desclassificação associada a contradição, visto que, esta “fundamenta nossa própria existência física” (García Gutiérrez, 2006, p. 107), transformando velhos significados instituídos pela hierarquização e subalternização de pessoas negras no delineamento de dinâmicas para uma vida plural e digna, conscientes de seus direitos e deveres, uma vez que, Exu interroga sobre a responsabilidade do ato político (Simas; Rufino, 2019).

Classificar, no sentido tradicional, divide e separa segundo princípios hierarquizantes e totalitários. Desclassificar, por outro lado, é introduzir uma nova ordem, classificando segundo diferentes lógicas, para agregar, reunir. Dividir pode ser, conjunturalmente, uma operação eficaz se somente se efetua para - a seguir - voltar a unir o cindido, pois a mera disjunção gera obscuridade, enquanto o conhecimento requer cooperação, agregação, reunião. Devemos aprender a desclassificar o mundo e a utilizar a contradição como um instrumento eficaz para a explicação do mesmo. Na maioria dos enunciados e posições é possível forçar a contradição. [...]. Ao introduzir contrários nos fluxos, muito mais poderosos que os dominantes, brotam ideias e soluções, nunca definitivas, mas capazes de convulsionar os paradigmas mais consistentes (García Gutiérrez, 2006, p. 110).

A contradição é compreendida nesse sentido, como um sistema de categorias abertas à contribuição, visando relações de sentido inter e transculturais que acarretem pluralismo cultural e consequentemente, justiça cognitiva e social, uma vez que, a proposição política enseja condições de vida igualitária em todos os aspectos para o favorecimento do desenvolvimento integral do ser humano. Essa ferramenta favorece a negociação no cotidiano com outras presenças culturais, transformando-se e reinventando-se pelo cruzo, ressignificando presenças e saberes nos dispositivos, como formas de combate ao biopoder e as biopolíticas, engendrando agenciamento diante do epistemicídio e dispositivo de racialidade, no vislumbre de uma realidade mais próxima do conceito de humanidade.

O quadrante 4, representaria *Luvèmba* – a maior transformação experimentada, a morte, disposta no eixo **Ético**, pelo enfoque de Exu **Yangí**, representante da ancestralidade, pela perspectiva do **Ebó**.

Nessa etapa se visualiza a expressão **circularidade** proveniente da Epistemologia das Macumbas (Simas; Rufino, 2018; 2019), representando o tempo cíclico a reivindicar as sabedorias entrelaçadas e ampliadas na diáspora engendrando a ancestralidade.

Antes do contato com a cultura europeia, os iorubás e outros povos africanos

acreditavam, como vimos, que o tempo era cíclico, não linear, não histórico. Nada na vida é novidade, tudo se repete desde os tempos imemoriais. Acontecimentos do passado estão vivos nos mitos, que se refazem na vida de cada um de nós. E é no tempo mítico do passado remoto que se acredita estar a verdade do presente. O tempo do mito é o tempo das origens. O passado mítico, coletivo, compartilhado de geração a geração, fornece à sociedade o sentido geral da vida, orienta a conduta e fornece os valores para nortear a vida. O tempo do mito é, portanto, o tempo da tradição, da permanência, da ancestralidade (Prandi, 2005, p. 168-169).

A ancestralidade e o tempo estão interligados tanto nesta cosmologia quanto nas religiões afro-brasileiras, ligadas pelo fenômeno da diáspora. Os conhecimentos ancestrais em *Luvèmba* aguardam serem transmutados pelo caráter dinâmico de Exu, possibilitando um aprimoramento contínuo do ser pela aquisição de saberes num tempo/espço que rompe com lógicas baseadas em certezas únicas, em resposta ética a produção da escassez e subordinação de seres e saberes plurais pelo ocidente, pois, conforme menciona Capurro (2003, p. [10]), “vê-se aqui também claramente, como as proposições epistemológicas não podem ser desligadas das perguntas éticas, e como ambas as perspectivas se entrelaçam em nós ontológicos [...]”.

Yangí ainda nos revela outra potência a ser tomada, que é o seu caráter enquanto agente do tempo, princípio do ser/estar multidimensional e escritor de ações no tempo em sentido espiralado. Dessa forma, Yangí (Exu ancestral) nos concede elementos para a reivindicação da noção de ancestralidade como espírito do tempo que baixa em performance espiralada. Yangí, como horizonte disponível para outros cursos, nos permite navegar em filosofias que problematizam o ser e a realidade para além do chamado “tempo presente”. Nesse caso, o presente nada mais é do que uma fração, um recorte arbitrário da realidade expandida ou do alargamento do agora. Ancestralidade, nesse sentido, emerge como um contínuo, uma pujaça vital e um efeito de encantamento contrário à escassez incutida pelo esquecimento. Nesse sentido, Yangí é sempre o primeiro como também o último; são as pontas do caracol (okóto), pois é o princípio e o tom do acabamento. Essa proeza performatizada por Exu nos possibilita pensar o presente de forma alargada, que nos permite também transgredir com a linearidade histórica que achata o presente (potência do ser e suas invenções em interação com o espírito do tempo) entre passado e futuro. Assim, passado, presente e futuro não passam de abstrações. A partir da disponibilidade conceitual assente na noção de ancestralidade, essas dimensões imbricam-se inscrevendo performances em um mesmo tempo/espço. Não à toa, a partir de uma filosofia própria dessas experiências, a vida, enquanto invenção, pode vir a renascer daquilo que foi ontem, enquanto o futuro, como uma mera superação do “passado”, pode vir a significar a morte, tomada como perda de potência. Nesse sentido, Exu, o senhor das possibilidades, opera na simultaneidade das temporalidades, que se cruzam (Rufino, 2019, p. 20-21).

Esse estágio delimita a passagem da dimensão material para a espiritual – ser extinto no mundo físico para reentrar no mundo de energia viva, o mundo dos ancestrais, pois, “[...] para as macumbas, a morte física se abre como possibilidade de transformação, mais do que do morto, mas também e, sobretudo, dos vivos com quem o que aparentemente morreu interage”

(Simas; Rufino, 2018, p. 100).

Nesse sentido, embora o ciclo da informação de Le Coadic não preveja a quarta etapa, inseriu-se o termo **transformação**, no delineamento da reutilização da informação para a geração de novos conhecimentos.

Considerando a interrelação entre os fluxos formais e informais de informação, entende-se que a gestão da informação auxilia o profissional da informação a agregar valor à informação representada pelos fluxos formais de modo a permitir sua articulação com o conhecimento que transita pela organização, a fim de transformá-los em novos conhecimentos, apoiando assim o planejamento estratégico da instituição (Almeida; Biaggi; Vitoriano, 2021, p. 9).

Segundo Smit e Barreto (2002, p. 16-17, grifo do autor), a produção informacional é operacionalizada por práticas apoiadas em um processo de transformação orientada por uma técnica distintiva.

Consideramos que os fluxos de informação se movem em dois níveis: em um primeiro nível *os fluxos internos de informação*, os quais se movimentam entre os elementos de um sistema que se orienta para sua organização e controle. [...]

Os fluxos de informação de *segundo nível* são aqueles que acontecem nas extremidades do fluxo interno, de seleção, armazenamento e recuperação da informação. Os *fluxos extremos* são aqueles que, por sua atuação, mostram a essência do fenômeno de transformação, um acontecimento raro e surpreendente entre a linguagem, suas inscrições e o conhecimento elaborado pelo receptor em sua realidade.

Assim, na extremidade esquerda do fluxo interno, ocorre a esperança da transformação da informação gerada por um autor em um conhecimento assimilado pelo receptor. No outro extremo do fluxo interno se realiza um novo fenômeno de informação cuja essência está na força da passagem de uma experiência, um fato ou uma ideia que está delineada em uma linguagem de pensamento do agente criador, para uma inscrição de informação; local onde um autor esboça sua narrativa transformada em um texto expresso em uma linguagem de edição. Trata-se, portanto, de compreender a passagem de uma configuração de informação de um mundo privado para um mundo em que se almeja uma exposição pública da informação, sua socialização, em suma.

A escolha é ratificada por Rufino (2019, p. 39), uma vez que:

O ebó epistemológico vem a produzir efeitos de encantamento nas esferas de saber, as mobilizando na perspectiva da abertura de caminhos. Essa operação se define pelo que destaco como sendo os cruzos de múltiplas formas de saber em um determinado modelo epistemológico. Essa ação, configurada como um fazer em encruzilhadas, potencializa o movimento e as transformações, confrontando as noções desencantadas dos modelos monorracionais e universalistas.

É um processo necessário para que o ciclo da vida se mantenha em contínuo movimento, pois, “para um/a mûntu africano/a, os mortos não estão mortos: são apenas seres vivendo além da muralha esperando pelo seu provável retorno à comunidade, ao mundo físico [ku nseke]”

(Fu-Kiau, 2024, p. 31).

A ancestralidade é representada tanto pela Cosmologia dos Bantu-Kongo quanto pelas religiões afro-brasileiras pelas pessoas mais velhas e experientes de diferentes etnias africanas escravizadas na diáspora e afro-brasileiros, assim como seus conhecimentos, a sapiência de pretos e pretas-velhas, à espera, para povoar diferentes corpos e mentes, enfatizando a relevância de sua transmissão para uma modificação ética de fundamentações ontológicas e epistemológicas ocidentalizadas visando reconhecimento e visibilidade de seres e saberes até então subalternizados, “[...] subvertendo a morte simbólica da escravidão em potência de vida” (Simas; Rufino, 2018, p. 71).

Posto isto, é importante esclarecer que a noção de vida e morte para a cosmovisão afro-brasileira difere do entendimento ocidental, podendo ser compreendida pelo conceito de encantamento – vida e desencantamento – morte, definidos pela capacidade ou não de manutenção da energia vital, ou seja, do axé.

Um ancestral de um determinado grupo, mesmo na condição do que conhecemos como desencarnado, ocupa uma condição de vivo, uma vez que interage, é lembrado, é reverenciado e participa das dinâmicas da vida e do cotidiano daquele grupo. Nesse caso, a condição de não vivo estaria vinculada ao esquecimento. Ou seja, perda de potência (Simas; Rufino, 2018, p. 30-31).

Trata-se de uma possibilidade que coloca em perspectiva um outro ângulo da existência do ser, de modo não excludente, ampliando o caráter contínuo do ciclo cosmológico dos Bantu-Kongo. Por isso, Exu *Yangí* foi alocado nessa etapa, visto que, a diáspora, fenômeno base da pesquisa, que estabelece o passado e o presente da população africana e afrodescendente, é visualizado como uma arbitrariedade, uma barbárie cometida pela colonialidade.

Esse fenômeno, que prefiro chamar de marafunda ou carregio colonial, compreende-se como sendo a condição da América Latina submetida às raízes mais profundas do sistema mundo racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno europeu e às suas formas de perpetuação de violências e lógicas produzidas na dominação do ser, saber e poder. É necessário, para isso, destacar que os efeitos de desencantamento desencadeados pela colonialidade produzem bloqueios na comunicação entre os povos latino-americanos. Todavia, é apostando na potência do cruzo e praticando o exercício de dobrar a linguagem – ações de ampliação de outras formas de comunicação – que firmarei que a colonialidade nada mais é do que o carregio colonial (Rufino, 2019, p. 8).

Sendo assim, o carregio colonial é um dos efeitos da colonialidade que agiu por meio da diáspora levando desencantamento para milhares de africanos escravizados no Brasil. Contudo, a decolonialidade – visualizada como um projeto político de desvinculação da modernidade e civilização ocidental para a revinculação aos legados que se deseja preservar; suas origens, considerando modos afirmativos de existência (Mignolo, 2019), propicia um entendimento

acerca desse episódio bárbaro da história, além de uma interpretação, mesmo que rasa, dos efeitos desse acontecimento para a noção de ancestralidade na atualidade, pois, “[...] se a colonialidade emerge como o carregamento colonial que nos espreita, obsedia e desencanta, a descolonização ou decolonialidade emerge como as ações de desobsessão dessa má sorte” (Rufino, 2019, p. 9).

Portanto, para combater o carregamento colonial, mune-se de conhecimentos ancestrais no preparo de um ebó. Essa ferramenta, enquanto oferenda a ser ofertada ao orixá na busca pelo rompimento de obstáculos, para o enfrentamento de demandas herdadas da colonialidade, servindo como instrumento para a resolução de outros problemas, contribuiria para a restituição e potencialização do axé, ao possibilitar a abertura de novos caminhos, ocorrendo aí uma estreita ligação entre a ancestralidade e o ebó.

Embora o *Aiê*, a Terra, seja separado do *Orum*, a morada dos orixás, muitos laços e obrigações ligam os dois mundos. Os homens vestem, adornam e alimentam os orixás, compartilham a comida e a bebida e cuidam de sua diversão. Os orixás são parte da família, são os remotos fundadores as linhagens cujas origens se perderam no passado mítico. Em troca das oferendas, os orixás protegem, ajudam e são identidade aos seus descendentes humanos.

Também os mortos ilustres merecem tal cuidado, e sua lembrança os mantém vivos no presente da coletividade, até que um dia possam renascer como um novo membro da família. É essa a simples razão do sacrifício: alimentar a família toda, inclusive os mais ilustres e mais distantes ancestrais, alimentar os pais e mães que estão na origem de tudo, os deuses, numa reafirmação permanente de cada nada se acaba e que nos laços comunitários estão amarrados, sem solução de continuidade, o presente da vida cotidiana e o passado relatado nos mitos, do qual o presente é reiteração (Prandi, 2005, p. 72-73).

Desse modo, a noção de ebó, favorece o entendimento de que, para as religiões afro-brasileiras, assim como para a Cosmologia dos Bantu-Kongo, os ancestrais são respeitados e reverenciados, há uma troca de energias a partir das oferendas, para que Exu ocasione a libertação do carregamento. No que condiz a visão reduzida da colonialidade sobre essa cosmovisão, o ebó epistemológico se apresenta como uma tática a ser empregada no rompimento de visões distorcidas e reduzidas em relação aos saberes construídos na alteridade.

[...] como um saber praticado, opera no alargamento da noção de conhecimento; para isso, os seus efeitos reivindicam uma transformação radical no que tange às relações de saber/poder. Ainda, confronta a noção desencantada do paradigma científico moderno ocidental, buscando transformá-lo a partir de cruzos com outras esferas de saber. O *ebó epistemológico* impacta na transformação radical e necessária, por isso se caracteriza na ordem do feitiço. O *cruzo*, perspectiva teórico-metodológica da Pedagogia das Encruzilhadas, fundamenta-se nos atravessamentos, na localização das zonas fronteiriças, nos inacabamentos, na mobilidade contínua entre saberes, acentuando os conflitos e a diversidade como elementos

necessários a todo e qualquer processo de produção de conhecimento (Rufino, 2019, p. 88, grifo do autor).

Os conhecimentos ancestrais embasados pela filosofia de Exu, oportunizam a incorporação de conhecimentos, uma transformação interior, pois, na fase *Tukula-Luvèmba* – amadurecimento/ancestralidade, é possível transferir a liderança, os saberes, as experiências para a geração mais nova antes da passagem para o mundo ancestral, chamado de “processo de vida e vivência” ou “princípio de receber e liberar”, representando o futuro (Fu-Kiau, 2024).

Assim, recolhe-se, no balaio de memórias, múltiplas sabedorias praticadas ao longo do tempo por aqueles que vieram antes e, no fiar da pertença, da continuidade, da esperança e da utopia, partilharam o sentido do ser e a reinvenção da vida. Exu, como espiral do tempo, é um dos princípios fundamentais para a fundamentação do conceito de ancestralidade. É ele a liga das existências, o devir; o seu caráter como elemento procriador e comunicador nos permite o alargamento do tempo/espço e a interação dos seres em perspectiva multidimensional.

Exu é a força motriz do universo, um poder incontável e impossível de ser dominado. A interação com o mesmo reivindica uma ética responsiva, uma vez que é ele o múltiplo no uno e o um multiplicado ao infinito, está em tudo e tudo nele está. Assim, como uma potência inesgotável, dobra qualquer perspectiva de escassez [...].

É importante ressaltar que, em grande parte das narrativas míticas, a noção de morte transcende a dimensão de uma simples oposição à vida. Nesse sentido, destacam-se as perspectivas explicativas assentes na cosmogonia iorubana e, respectivamente, nos cruzos da afrodiáspora, em que a noção de morte, para além da constituição da matéria, se vincula às noções de esquecimento, escassez, desencante e perda de energia vital. Esse giro enunciativo é fundamental para credibilizarmos os cultos à ancestralidade – suas invocações e encarnações – como elementos emergentes e fundamentais na reinvenção da vida na diáspora, na medida em que abrem um campo de possibilidades de combate à escassez (Rufino, 2019, p. 129-130).

Exu, nesse sentido, viabiliza que essa fase reflita a sabedoria da ancestralidade pela ação ética, possibilitando que seres/saberes possam **[re]existir** numa configuração informacional revitalizada pela potência do axé. Para tanto, preza-se pelos princípios da decolonialidade, pois:

A decolonialidade funciona com base na *pluriversalidade* e na verdade plural, e não na universalidade e em uma verdade única. Como mencionado acima, os primeiros movimentos da decolonialidade devem ser os da desvinculação. Em segundo lugar, ela deve trabalhar pela re-existência. Reexistir é algo diverso de resistir. Se você resiste, você fica preso às regras do jogo que outros criaram, especificamente à narrativa e às promessas de modernidade e da necessária implementação da colonialidade (Mignolo, 2019, p. 6, grifo do autor).

Acredita-se, dessa maneira, na ação decolonial e ética do ebó, na dinamização e restituição do axé através de Exu, agindo pela progressiva reintrodução, ressignificação e reinterpretação de conhecimentos ancestrais, assentados em terreiros e dispositivos, pois, “Exu,



como dono da encruzilhada, é um primado ético que diz acerca de tudo que existe e pode vir a ser. Ele nos ensina a buscar uma constante e inacabada reflexão sobre os nossos atos” (Rufino, 2019, p. 5). Dessa maneira, as macumbas brasileiras, possibilitariam por meio da práxis dos terreiros, assentadas por conhecimentos ancestrais, a [re]existir, visto que:

A expressão macumba vem muito provavelmente do quicongo *kumba*: feiticeiro (o prefixo "ma", no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, poetas. Macumba seria, então, a terra dos poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar e atazanar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência pela radicalidade do encanto, em meio às doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular de morte (Simas; Rufino, 2018, p. 5).

A proposição de uma reexistência ética oferece uma reflexão sobre contribuições epistêmicas ancestrais para a emergência de novos seres e o reencantamento do mundo, cruzado por referenciais subalternizados, na compreensão de uma cosmovisão da qual participa a identidade cultural afro-brasileira.

Se o caboclo, todavia, não é um vivente e não é um espírito, o que ele seria? O caboclo é o supravivente; aquele que está além da nossa concepção de vida biológica, filosófica e histórica. A condição do encante é a da experiência enquanto existência, superando assim as noções fechadas de vida e morte. A supravivência não é a vida nem a morte. Ela é a existência experimentalmente alterada. O supravivente não teme a morte e não navega nas águas do pecado. A morte se torna um enigma de continuidade na presença (Simas; Rufino, 2018, p. 101).

Assim, a desumana humanidade, morta em vida, incita reflexões sobre ações éticas, políticas, poéticas e estéticas, para que o círculo continue girando em busca de uma vida equilibradamente democrática.

O racismo epistemológico é uma dobra do desvio existencial incutido às populações não brancas. Ser e saber, como já dito, assentam-se em uma dimensão *uno*. Dessa forma, para a lógica colonial, matar os corpos é também praticar o extermínio das sabedorias; epistemicídio e biopoder são frentes do contrato racial regido nas margens de cá do Atlântico. A gramática colonial opera de forma sofisticada na produção de não existências, na hierarquização de saberes e nas classificações sociais. O racismo é a força motriz do colonialismo.

É nessa perspectiva que a transgressão dos paradigmas coloniais mira a emergência de novos seres, assim como a invenção de novos cursos do saber ou, em outros termos, uma ciência humana *outra*. As ciências humanas centradas na racionalidade eurocêntrica são humanas para os brancos e desumanas para os não brancos. Exu é um princípio ontológico, epistêmico e semiótico negro-africano, transladado e redimensionado na diáspora, que se manifesta como prática de saber e filosofia da ancestralidade. Assim, um ato de descolonização cosmológica me possibilita o enveredamento pela descolonização do ser/saber/poder (Rufino, 2019, p. 26, grifo do autor).

Nesse sentido, os **4 R's da Encruzilhada Informacional**, favorece tal feito, ao emergir

mesmo que sinteticamente, a organização socioestrutural dos Bantu-Kongo refletida na cosmovisão afro-brasileira, viabilizando proposições no intuito de impulsionar um giro epistemológico no campo da Ciência da Informação.

Para tanto, há de se aglutinar do ontológico ao epistemológico, o mundo visível e o invisível, do tangível ao intangível, aliar como nos terreiros – concomitantemente a teoria e o método, numa *epistemopraxis*, pois,

Os conhecimentos das macumbas partem dos princípios explicativos acerca das interações entre tempos/espacos visíveis e invisíveis, orun e ayê, credibilizando as perspectivas da multilateralidade e multitemporalidade como modos operantes na produção dos eventos, ou seja, de toda e qualquer forma de ação e criação (Simas; Rufino, 2018, p. 28-29).

Visualiza-se dessa maneira, a ação do giro epistêmico a que se persegue, devido a ligação entre as etnias de tronco linguístico Banto e os descendentes dos povos da diáspora, a partir da visão partilhada sobre a vida em sua totalidade, a integração entre todos os seres no mundo, possibilitada por *Kalûnga*, demarcando todos os processos e princípios de mudanças na Terra, uma vez que:

O mundo [nza] tornou-se uma realidade física pairando em kalûnga (água interminável dentro do espaço cósmico), metade emergindo para a vida terrestre e metade submergindo à vida submarina e ao mundo espiritual. Kalûnga, que também significa oceano, é um portal e uma parede entre esses dois mundos. Kalûnga tornou-se também a ideia de imensidão [sêsele/wayawa] que não se pode medir; uma saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades, [n'kîngu-nzâmbi], o princípio deus-da-mudança, a força que continuamente gera. Porque kalûnga era a vida completa, tudo em contato com a Terra partilhou essa vida e tornou-se vida depois (Fu-Kiau, 2024, p. 35).

Para a Cosmologia dos Bantu-Kongo, *Kalûnga* é uma força de fogo completa em si mesma que emergiu dentro do vazio, e ao detonar tornou-se fonte da vida na Terra (Fu-Kiau, 2024). Tal fenômeno pode ser observado em Exu, uma vez que:

Ele é o movimento primordial, de tempos remotos, antes mesmo da criação do universo o dinamismo dessa força gerou a primeira matéria, um ponto concentrado que se materializou imantando toda a força propulsora. Esse ponto concentrado, materialização da potência de Exu, não suportou conter toda a força criativa e explodiu. Da própria energia da explosão gerou-se o movimento de ordenação do universo. Dos pedaços estilhaçados por todo o infinito nasceram novas criações, a reverberação desse evento gerou a possibilidade do acontecer, do devir. É por isso que Exu é lido como a espiral do tempo, o primeiro corpo, aquele que é dotado de inteligibilidade, que atravessa tudo e todos, pois é o próprio acontecimento em si (Rufino, 2019, p. 131-132).

Desse modo, percebe-se, pela similaridade entre a Cosmologia dos Bantu-Kongo e as filosofias de Exu, uma “[...] ligação do todo em um através do processo de vida e viver (**dingo-**

**dingo dia môyo ye zinga**). É o que nós somos porque nós somos uma parte disso. É o que mantém cada coisa na Terra e no Universo em seu lugar” (Fu-Kiau, 2020, p. 1, grifo do autor).

Tal interligação é compatível, uma vez que, tanto para Exu quanto para os Congo, há uma circularidade na vida, uma integração entre seres/saberes para o equilíbrio do mundo. Esse dinamismo e movimento contínuos são visualizados pelos movimentos nos quadrantes que refletem a movimentação do sistema solar, visto que, para os Congo “cada pessoa é um segundo Sol nascendo e se pondo na Terra” (Fu-Kiau, 2024, p. 42).

Exu foi o primeiro corpo criado, materializou-se a partir do movimento, sopro primordial de Olodumare. A condensação da terra gerada pelo caos pariu Exu enquanto Yangí, a pedra de laterita, a pedra primordial da existência. Em nossos terreiros, versa-se a seguinte máxima: “*kosi okutá, kosi orixá. Kosi Exu, Kosi orixá*” (Sem pedra, sem orixá. Sem Exu, sem orixá). Assim, a terra, um dos elementos principais a serem cultuados, compreende-se como a desagregação particulada e codificadora do microcosmo iorubá. Os seres e a terra são constituídos pelo mesmo movimento, pelo mesmo princípio. É nesse sentido que ato o ponto: o corpo é o primeiro terreiro, assim como a terra é o primeiro corpo. Ifá nos ensina que Exu foi gerado da matéria primordial e divina, e, em seguida, ele fez todos os orixás. Essa mesma matéria é a que daria forma a todas as existências, as divinas, a humanidade e todos os demais seres criados. Um dia Iku (a morte) devolverá todas as criações a essa matéria fundante, a terra, a lama primordial. A nossa passagem é sacrifício, é o vivo que imanta o ciclo, a partir daí nos lançaremos no inacabado xirê das existências, cultuaremos o não esquecimento de todo movimento que é sagrado (Rufino, 2019, p. 158).

É o movimento circular contínuo aos estágios de transformação do ser pela aquisição de conhecimentos ancestrais que embasam principalmente a cosmovisão dos Bantu-Kongo, assim como de comunidades de terreiros no Brasil. Percorrer os estágios desse movimento oportuniza aprendizados e amadurecimento necessários para atingir o equilíbrio rumo ao núcleo interior ou a sétima direção.

A vida de um ser humano é um contínuo processo de transformação, um ir ao redor e ao redor [Mûntu ye zîngu kiândi i madiédie ye n’nzûngi a nzila]. O ser humano é kala-zima-kala, um ser-vivo-de-vida-e-morte. Um ser de movimento ininterrupto, através das quatro etapas de equilíbrio entre uma força vertical e uma força horizontal. A força horizontal é fundamental porque é a chave para abrir ou fechar, para entrar ou sair do mundo diurno [nza a mwîni, ya ku nseke ou do mundo noturno, nza ya mpîmpa, ya ku mpêmbe], e vice-versa. A força vertical, aquela perigosa e dominante, é secundária no equilíbrio exigido para a vida da comunidade [kinenga kia kimvuka], de suas relações religiosas.

É o plano da horizontalidade [lufulu lwabewa/lufulu lwa kilukôngolo] que amarra todas as relações entre os membros da comunidade: sua verdadeira religião [lukangudulu]. Quando tais relações são enfraquecidas ou rompidas, a liderança da comunidade convoca uma reunião de reconciliação [mu kangulula] para ligar de novo, para *re-ligare*; as relações rompidas são restabelecidas e a comunidade está equilibrada [kinenga]. Uma vez que as relações rompidas são restabelecidas e a “corda” bioespiritual é fortalecida,

toda a comunidade irá erguer-se novamente, lwîmba-ngânga, no plano vertical [kintombayulu], entre a terra e os céus, e entre o mundo superior e inferior, para comunicar-se tanto com kâlunga, a totalmente completa energia viva mais elevada [Nzâmbi], quanto com os ancestrais [Bakulu] (Fu-Kiau, 2024, p. 52-54).

Desse modo, os quatro estágios ou coordenadas, e/ou ainda, as encruzilhadas de Exu, propiciam um direcionamento para uma existência equilibrada por meio da interpretação dos valores e potências enfatizados, servindo de guia rumo a sétima direção, ao núcleo interior do ser, conforme descreve Fu-kiau (2001, p. 5, tradução nossa): “eis o que a Cosmologia Kongolesa me ensinou: eu sou um ser-que-vai-e-volta ao redor do centro das forças vitais. Eu sou porque eu era e re-fui antes, e que eu serei e re-serei novamente”.

Os quatro estágios ou sóis, prescrevem uma filosofia de vida, valores morais a iluminar o caminho de todo ser em busca do equilíbrio de si em harmonia com sua comunidade, seu semelhante. Dessa forma, tendo como foco a diáspora e a reificação de africanos e seus descendentes, engendrando o dispositivo de racialidade (Carneiro, 2005) que culmina no epistemicídio (Santos, 2007), exterminando seres e saberes, os **4 R's da Encruzilhada Informacional**: **[re]**introduzir, **[re]**interpretar, **[re]**significar, e **[re]**existir, enquanto agentes fundamentados pela contradição e desclassificação (García Gutiérrez, 2006), delineiam a *epistemopraxis* (Capurro, 2003), por meio dos seus elementos de resistência – denotando a energia potencializadora de Exu, representados por **[re]**, pois, assim como *re-ligare* promove uma relutância quanto ao descolamento da divindade reverenciada, valorizando portanto, o laço que liga o homem à Deus, essas quatro potências procuram dar visibilidade aos conhecimentos produzidos sobre a Umbanda em ligação à Exu em suas diversas facetas, bem como sobre as demais religiões afro-brasileiras, por meio de um giro nesses quadrantes, a fim de, ocasionar uma **[re]**conciliação entre a ontologia e a epistemologia no que condiz a produção cultural afro-brasileira, através de uma **[re]**ação às injustiças cognitivas e sociais, buscando uma **[re]**união com a cultura dominante na apresentação do estreito laço entre a cultura e a religião para a cosmovisão afro-brasileira da qual participa a identidade e memória cultural do país.

Segue abaixo, a representação dos 4 R's da Encruzilhada Informacional:

Figura 41 – Os 4 R's da Encruzilhada Informacional



Fonte: adaptado de Le Coadic (1996), Rufino (2019) e Simas e Rufino (2018; 2019).

Os 4 R's da *Encruzilhada Informacional*, conduz, através da Cosmologia dos Bantu-Kongo, o indivíduo a aprender continuamente ao longo da vida, seja no mundo superior ou inferior, alicerçados pelos elementos dos quadrantes, recorrendo para isso, a uma interligação entre os princípios da competência crítica em informação (Bezerra; Brisola, 2018), ações de informação (González de Gómez, 1999; 2009) e *habitus* informacional (Pimenta, 2019).

A aglutinação dessas operações informacionais poderia engendrar a instrumentalização de uma *epistemopraxis* (Capurro, 2003) no intento de ocasionar ressignificações e quiçá visibilidade de seres e saberes representativos da cosmovisão religiosa afro-brasileira, delineando caminhos para uma reexistência plena.

No caso dos cultos afro-brasileiros, trata-se mesmo de estratégias religioso-mítico-históricas (operações ritualísticas, que cultuam tanto os *princípios cosmológicos* quanto os *ancestrais*) com o objetivo de assegurar a continuidade simbólica de um agrupamento humano nas condições adversas da diáspora escrava. Esses princípios (*orixás, voduns, inquices, encantados* etc.), que mudam de designação no movimento de variação das práticas litúrgicas, não se entendem como entificações realistas e transcendentais (ao modo da onipotente transcendência da divindade cristã), mas como *perspectivas* existenciais ou modelos filosóficos para a compreensão do ser no mundo sem barreiras entre homem e natureza, entre vida e conhecimento

(Sodré, 2017, p. 239-240, grifo do autor).

Os conhecimentos ancestrais afro-brasileiros comportam a memória diaspórica, um modo particular de organização social derivada da Cosmologia dos Bantu-Kongo dentre outras que delinearam a cosmovisão religiosa afro-brasileira, configurando-se como uma experiência simbólica transcultural, intrínseca a identidade cultural do país.

Assim, como há uma convergência entre os domínios de Exu e a Cosmologia dos Bantu-Kongo aparente principalmente pela cruz/encruzilhada, símbolo de interseção entre o mundo superior e inferior, acredita-se que interligações teóricas e práticas entre diferentes domínios do conhecimento, sejam legitimados pela academia ou assentados pela afro-brasilidade, propiciariam uma comunicação entre diferentes domínios, representando enfim, um giro epistemológico no Campo da Ciência da Informação.

A reflexão epistemológica oferece uma oportunidade de **autoconhecimento** obtida por um exercício de pensamento que, quando se exterioriza em discursos e processos argumentativos, permite a crítica e o enriquecimento dialógico entre visões alternativas; contribui para o alargamento das matrizes gnosiológicas das comunidades de reflexão, ao dar visibilidade a zonas ainda opacas de indagação, favorecendo assim a construção de **novos conhecimentos**. Ao mesmo tempo, ao destacar seus núcleos de relevância e pertinência, seus desafios e incertezas, tanto contribui na construção da autonomia de um campo do conhecimento, como permite enriquecer as **relações inter e pós disciplinares** com outras áreas e modos de conhecimento, contribuindo no reconhecimento das zonas de vizinhança, de conflito, de justaposição, de exclusão ou de compartilhamento (González de Gómez, 2009, p. 19, grifo do autor).

Sendo assim, vislumbra-se o desenvolvimento de aportes que abranjam as particularidades de saberes advindos da cosmovisão afro-brasileira, que herda inúmeras nuances e facetas africanas entre outras influências – como a do colonizador, a serem conjugadas com os conhecimentos já legitimados pela academia, necessitando para isso, de desvinculação com antigos paradigmas. A decolonialidade se apresenta como um combustível para o giro epistemológico, pois, requer “[...] desobediência epistêmica, porque o pensamento fronteiriço é por definição pensar na exterioridade, nos espaços e tempos que a autonarrativa da modernidade inventou como seu exterior para legitimar sua própria lógica de colonialidade” (Mignolo, 2017, p. 30).

Nesse sentido, a adoção de movimentos transgressores possibilitaria dinâmicas de aprofundamentos epistemológicos adequados a realidade sociocultural brasileira, promovendo o reconhecimento e consequente visibilidade dos saberes produzidos sobre a Umbanda como de outras religiões afro-brasileiras, configurando-se:

[...] como o giro que desloca os eixos referenciais, fazendo com que aqueles

princípios que comumente são compreendidos como objetos a serem investigados e que por uma série de relações de saber/poder são mantidos sobre uma espécie de regulação discursiva sejam credibilizados como potências emergentes e transgressivas (Simas; Rufino, 2018, p. 35).

Os rodopios e cruzos de *Enugbarijó*, uma das denominações de Exu – guardião do axé; encarregado de zelar pelas linguagens e símbolos de comunicação, além de fiscal de tudo que é proferido, promove transformações e movimentos entrelaçados a fundamentos políticos, éticos, estéticos e poéticos, devolvendo possibilidades cruzadas.

Exu viabiliza a disseminação da informação, e consequentemente por seu intermédio, o reuso, compartilhamento de ideias e resoluções de demandas desinformacionais contribuindo para o reconhecimento e legitimidade de produções não-hegemônicas, suscitando mais que visibilidade, potência de vida.

A macumba, com toda sua força simbólica/política, denuncia a mordaza imposta contra as formas de autoinscrição do ser e saber nas diferenças.

Assim, enquanto sociedade, nos cabe assumir o debate e a defesa de um projeto forjado em múltiplas experiências, saberes e comunicações que compreenda que a poética/política/ética/estética se encruzam e fazem que os moradores terreirizados nos quatro cantos dessa casa se posicionem com seus repertórios de fazer/saber anunciando um horizonte de possibilidades. Esses repertórios traçados no encante, ou seja, próprios de outras formas de sentir o trabalho, o desejo e a linguagem, são fundamentais para a vitalização de um Brasil profundo que se coloca comprometido com a vida em sua diversidade. Por isso, é passível de romper com o quebranto colonial posto pelo olho grande do constructo da branquitude, do hétero-patriarcado, do latifúndio, das teologias políticas e da militarização.

A terreirização engloba as formas de invenção do tempo/espço e consequentemente da vida diante o terror e a violência ininterrupta imposta por um modelo de sociedade assentado nos paradigmas da raça/racismo, gênero/sexismo e do capital. A macumba não é (em tom de brado de bugre bravo) uma síntese de um Brasil dissimulado, inocente racialmente, mestiço em termo eugênicos, cordial e exótico. A macumba é a palavra enfeitiçada do velho cumba que encanta as invenções praticadas nas margens e buracos dessa terra livre do pecado onde, ao mesmo tempo, ninguém é santo. É um balaio múltiplo, inacabado e tático. Guerrilha epistemológica e política da presença daqueles que, seja qual for a sua experiência e tempo, foram traumatizados pela empresa colonial. A boca que tudo come em termo de uma política macumbeira é a de Enugbarijó, que a todo momento interroga sobre a responsabilidade do ato. Eis aí a nossa oferta (Simas; Rufino, 2019, p. 115-116).

Almeja-se, nesse sentido, uma “virada afro-epistemológica” que considere o panorama sócio-histórico do Brasil, num esforço em introduzir presenças, promover informações e representações que contemplem os conhecimentos ancestrais intrínsecos as religiões afro-brasileiras, como a Umbanda.

A umbanda tem em seu fundamento os caboclos, antinomias da civilidade, supraviventes, aqueles que dobraram a morte via o encanto e contrariam o

estatuto de humanidade dos homens brancos, pois no cair da tarde deixam suas choupanas para rastejar nas estradas de areia. As pretas e pretos velho, os eguns da afro diáspora, anciãos e xamãs de África que cruzaram a calunga grande para restituir em forma de batalha, cura, acolhimento e mandinga uma política contrária ao terror implantada pelo racismo, escravidão e colonialismo. O povo da rua, praticantes dos espaços, enunciações, corpos vibrantes que da margem do Novo Mundo expõem as contradições, ambivalências e a rasura do pecado e dos regimes de verdade empregados por um sistema espiritualmente corrompido Retirantes, seres da terra, pessoas comuns, crianças, bebedores, viajantes, trabalhadores que cavalgam nas emanações das naturezas que estruturam a vida. Eis, nessa amálgama, um complexo de presenças, saberes, potências e possibilidades que se lançam como *decoloniais* antes mesmo da inscrição do termo.

A umbanda emerge como política codificada no plano espiritual e encarnada na vida comum para abrir caminhos diante das esferas de poder empregadas e mantidas pelo contínuo colonial. A toada de inferiorização de sua presença e de suas práticas é uma corrente em um Brasil que se conserva estruturalmente racista. Espremida pelo preconceito e pelas ações terroristas de ataques aos terreiros por designações político-teológicas, a prática é ainda desqualificada por discursos essencialistas que erguem bandeiras de purezas no meio da encruzilhada em que o Brasil foi assentado. Sofre também do desprezo que o monorracionalismo viciado e eurocêntrico nutre pela multiplicidade de suas potências. [...].

O fato é que o Rio de Janeiro mudou muito, o Brasil também. A festa, o transe, o ritmo, a vida miúda é hoje esmagada pela celebração tacanha que aviva o kiumba da falsa república e da agenda de privilégios daqueles obsidiados por um mundo totalitário. Porém, algum tambor há de bater hoje, amanhã e no depois. Nossa tarefa é atirar a flecha no tempo rogando amor e fúria. Amor que substancie nosso olhar encantado para o mundo e fúria que alimente nosso inconformismo contra as injustiças e a nossa rebeldia diante das desigualdades. Assim, para os trabalhadores da lei da pomba cabe refazer os cursos das histórias para afinarmos nossa presença enquanto crítica e não meramente como conformidade nos nossos terreiros (Simas; Rufino, 2019, p. 76-77, grifo do autor).

A Ciência da Informação, tem a oportunidade de posicionar-se criticamente, demonstrar a sua responsabilidade enquanto campo de saber, além de sua face pioneira ao refletir sobre a resignificação de suas práxis, o que possibilitaria consequentemente, a visibilidade e legitimidade desses seres e saberes em um cenário promissor de reexistências informacionais, culminando em um equilíbrio social.



## 6 O FINAL DA ENCRUZILHADA E A ABERTURA DE NOVOS CAMINHOS

Vamos encerrar a nossa gira,  
Com licença de Oxalá!  
Salve Iemanjá!  
Salve Xangô!  
Iansã, Oxum, Nanã Buruquê!  
Salve Cosme e Damião!  
Oxóssi, Ogum!  
Oxumarê!  
(Ponto Cantado).

A proposta desta tese possibilitou uma compreensão acerca das relações entre saber e poder mediadas pelo discurso, favorecendo a classificação de seres e saberes pelo desenvolvimento do conceito de raça introduzido pelo campo científico.

Problematizou-se a estigmatização de corpos e subjetividades da população negra por instituições científicas, permitindo a estruturação do racismo extrapolando a biologia, ancorado em diferenças morais e intelectuais e a transição da invalidade científica das raças que passou a ser justificada pela diversidade cultural, estruturando o etnocentrismo e assim, possibilitando a introdução da noção de bárbaro e civilidade entre as produções culturais dos mais distantes ou próximos dos indivíduos da classe hegemônica.

Sendo assim, concebe-se a desigualdade no Brasil ligada ao passado escravagista, no qual perpetuou uma hierarquização social embasadas por teses pseudocientíficas, sendo essas estratégias reproduzidas inclusive no campo religioso das diversas etnias dominadas, consideradas, portanto, inferiores e primitivas, logo suas religiões classificadas como magia.

O desenvolvimento da Umbanda no Estado do Rio de Janeiro, foi descrito num entrelaçamento às transformações socioeconômicas do país. Partiu-se da compreensão que as perseguições policiais consentidas pelo Estado, são inscritas na lógica da crença compartilhada por diversos segmentos da sociedade brasileira que tem sua participação diferenciada, pois, acredita e teme o feitiço. Relatou a apreensão de artefatos materiais e simbólicos das religiões afro-brasileiras, como espólio das perseguições policiais, interferindo na preservação da memória documental da Umbanda, corroborando para a representação negativa da religião perante a sociedade brasileira.

Possibilitou-se uma reflexão sobre o Mito da Democracia Racial e a propensa incapacidade dos negros em promoverem sua mobilidade social, quando o racismo tem sido o impeditivo, ocasionando a desigualdade entre brancos e negros, associando a situação socioeconômica dos afro-brasileiros a problemática da classe social.

A presente pesquisa avaliou também, a implicação do discurso nas relações saber-poder, que favorece a construção da população negra por diferentes moldes de sujeição, relegando-a a um estado de vulnerabilidade social, colocando-se como um instrumento do biopoder e consequentemente, das biopolíticas, funcionando como sustentáculo de discursos manipulatórios e desinformativos, que se articulam no dispositivo através do campo científico, entre outros, interferindo nas subjetividades, na construção dos sujeitos e sua produção informacional, condicionando representações discursivas, mesmo que manipuladas, delineando os regimes raciais de informação.

O estudo ponderou a reprodução do racismo no campo científico, a reificação de corpos negros, definindo-os como objetos de estudos, não visualizados geralmente como autoridades sobre a produção de conhecimentos que versam, inclusive sobre sua cultura e saberes, vistos como primitivos, dada a escala de valores oferecida pela raça, atrelada ao ser e ao saber dessa população, instituindo o dispositivo de racialidade e por consequência, o epistemicídio, engendrando um ciclo de perpetuação da adscrição racial.

Nesse sentido, mencionou-se sobre a interferência do racismo para a produção e disseminação de conhecimentos produzidos pela população negra, uma vez que, os regimes de informação, constituem redes com estruturas, produtores e consumidores específicos, mas dado suas peculiaridades, estão sujeitos a mudanças.

O estudo evidenciou a importância da memória, seja cultural ou religiosa e, por consequência, da exomemória como integrantes do ciberespaço, proporcionando a adoção de recursos tecnológicos e digitais, viabilizando a constituição do regime de visibilidade informacional, uma transmutação do regime de informação em sua faceta cultural, culminando na atualização de um *habitus* informacional.

Diante das transformações proporcionadas pelo ciberespaço, destacou-se o uso de padrões e adequações para a circulação de fontes de informação e um intenso controle dos algoritmos instituindo poder informacional.

Ainda em relação a memória, privilegiou-se as diferentes fontes informacionais sejam tangíveis ou intangíveis, produzidas sobre a Umbanda, fontes de informação afro-assentadas, artefatos materiais e simbólicos que preservam e disseminam os conhecimentos transmitidos de geração a geração, que fundamentam a cosmovisão dessas comunidades religiosas.

Salientou-se a relação do corpo enquanto fonte de informação, um corpo-documento, numa analogia ao *Functional Requirements for Bibliographic Records*, exemplificando outras categorias de fontes informacionais como corpo-terreiro, corpo-totem ou corpo-arquivo, além de outros como o próprio terreiro e o tambor, todos culminando na oralidade, traço primordial

para as tradições e religiões afro-brasileiras.

Por outro lado, problematizou-se as transformações e ampliações do conceito de documento diante da digitalidade e as implicações paradigmáticas para a Ciência da Informação, ao passo que se discutiu sobre as diferentes tipologias de fontes de informação introduzindo o questionamento sobre a pretensa invisibilidade das fontes de informação sobre a Umbanda estarem atreladas a adscrição racial que acompanha a população negra no Brasil, em função de um encadeamento entre o biopoder e dispositivo de racialidade, constituindo o epistemicídio, servindo de instrumento de manutenção da hierarquia social, permitindo a reprodução das relações sociais em vários campos, como no caso do científico, interferindo na circulação desses conhecimentos nos regimes informacionais.

No entanto, se vislumbra a dissipação dos efeitos de adscrição racial do dispositivo de racialidade nos regimes de informação, ou ainda, regime racial de informação, em sua infraestrutura racista e, de outro lado, em sua procura por visibilidade na luta antirracista, por meio da interferência no campo científico de epistemologias alternativas embasadas pela decolonialidade, privilegiando os conhecimentos ancestrais numa relação dialética e transcultural com os saberes dominantes, introduzidos inclusive, no ciberespaço, adotando simultaneamente ações de informação e práticas de competência informacional que pudessem colaborar para a credibilização de seres e saberes, como a população negra e as religiões afro-brasileiras como a Umbanda, gerando visibilidade dessas fontes de informação nos regimes informacionais.

Nesse sentido, o estudo em questão, focalizou a visibilidade e invisibilidade da Umbanda nos regimes informacionais implicada pelas relações de poder e as possíveis interferências que poderiam modificar esse *status*.

A página da Internet mantida pela Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade consegue realizar a missão de promover a Umbanda, pela vertente histórica que demarca suas origens no Estado do Rio de Janeiro entrelaçada a história da própria instituição.

Percebeu-se ao final da análise, que há uma preocupação da tenda espírita em se legitimar como instituição religiosa que dissemina a Umbanda como religião brasileira, porém, estruturada pelo apagamento de traços africanistas, que viessem a atrapalhar seu projeto de valorização perante a sociedade, prezando, para tanto, pelos princípios da moralidade e caridade inseridos pela influência do espiritismo kardecista.

Tal concepção emerge primeiramente pela construção do nome “tenda espírita”, aproximando-a de centros espíritas kardecistas, em vez de outra denominação que fosse correlato ao termo “terreiro”, usado popularmente para denominar espaços abertos e mais

adequados a uma prática que se diz “brasileira”, pois, estaria ligado à terra, quintal, um espaço de comunhão de negros e caboclos, inseridos no panteão dessa religião.

A pesquisa na Plataforma Lattes possibilitou verificar uma maior recuperação do número de pesquisadores dedicados a trabalhos relacionados ao Candomblé em face da Umbanda, incluindo o maior quantitativo de profissionais na área de Ciência da Informação.

Mas, o curso de pesquisa na Base de Dados Referenciais de Artigos de Periódicos em Ciência da Informação, evidenciou uma discrepância entre o interesse de pesquisa na Plataforma Lattes – em sua maioria pelo Candomblé e o reflexo de estudos publicados, prevalecendo os trabalhos sobre Umbanda.

Observou-se por meio do levantamento no *Google Trends*, que a Umbanda possui uma maior popularidade em relação ao Candomblé em pesquisas efetuadas na *Web*.

Em relação à pesquisa bibliográfica, constatou-se por meio da investigação na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, *Library, Information Science & Technology Abstracts with Full Text*, *Repositorio Institucional del Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información de la Universidad Nacional Autónoma de México* e *Web of Science - Clarivate Analytics*, uma escassa produção de pesquisas acadêmicas sobre a Umbanda na área de Ciência da Informação e nenhuma relevante ao objeto da presente pesquisa.

A averiguação no *Youtube Data Tools*, permitiu verificar que a Umbanda manteve a hegemonia no número de canais, visualizações, inscrições e quantitativo de vídeos em comparação ao Candomblé.

A apuração no módulo Lista de Vídeos constatou novamente o predomínio da Umbanda em relação ao número de visualizações dos vídeos, quantitativo de *likes* e volume de comentários.

As análises dos vídeos extraídos no *YouTube Data Tools*, resultaram em um maior quantitativo de interpretações positivas relacionadas aos parâmetros pré-estabelecidos das categorias analíticas, pressupondo uma visibilidade umbandista no *YouTube*, mesmo em face de um racismo que se mantém no imaginário coletivo, em que se observa a obliteração da presença e deturpação de simbolismos religiosos oriundos de uma ancestralidade africana da qual participa a identidade cultural nacional, fortalecendo aspectos da desagência.

Os resultados mostram que há intervenção das fontes gerais de informação nos regimes informacionais, ocorrendo visibilidade graças a produção, circulação e uso dessas fontes na *Web*, respondendo ao objetivo geral.

A hipótese da pesquisa foi respondida parcialmente, visto que, ocorre visibilidade das

fontes de informação gerais e invisibilidade em relação as fontes de informação especializadas na área da Ciência da Informação.

Em resposta ao problema da pesquisa, observa-se que, critérios de visibilidade foram alterados ao fazer circular conhecimentos por um viés afrocentrado, positivando antigas classificações deturpadas sobre a Umbanda, ao passo que, a invisibilidade foi reforçada pela ausência desses conhecimentos nos ambientes acadêmicos, aprisionados a lógica ocidentalizada.

Sendo assim, sugere-se interligações teóricas e práticas entre diferentes áreas do conhecimento, sejam normatizados pela academia ou assentados pela afro-brasilidade, que propiciariam uma operação transcultural e complexa, representando enfim, um giro epistemológico ou ainda, giro afro-epistemológico – um vislumbre do mundo e da realidade em sua totalidade para a cosmovisão afro-brasileira no Campo da Ciência da Informação, viabilizado pela interseção entre o epistemológico e o ontológico, entre ser e saber em busca de uma vida em equilíbrio.

Na iminência do fechamento da gira, apresentou-se a Cosmologia dos Bantu-Kongo, inerente à cosmovisão brasileira, os operadores tecnoéticos complexos e transculturais capazes de viabilizar a organização e representação de conhecimentos descredibilizados, além de esclarecimentos sobre Exu, em seu viés masculino e feminino, como patronos e guardiões dos saberes oferecidos pela Espiral do Conhecimento Afro-Assentada e pelos 4 R's da Encruzilhada Informacional, como meios de promover os conhecimentos produzidos e preservados pela cosmovisão afro-brasileira.

Fechando a gira e oportunizando a abertura de novos caminhos, vislumbra-se no giro afro-epistemológico, uma estratégia dialógica de reinserção de presenças e conhecimentos até então subalternizados, potencializados por Exu, numa transgressão à lógicas ocidentais, para [re]introduzir conhecimentos ancestrais, [re]interpretar seus conteúdos, [re]significar a informação para uso e transformá-la na construção de novos conhecimentos, pautados na diversidade e com respeito a alteridade, passando a [re]existir nos regimes informacionais, que seriam então, reconfigurados como instrumentos de reparações históricas.

Diante dessa perspectiva, almeja-se que esta pesquisa não se encerre, mas sim, que possa estimular novos estudos, dado que há muitas vertentes a serem exploradas em relação a religião e a cultura afro-brasileira.

A Ciência da Informação, enquanto campo interdisciplinar, tem potencial para [re]agir, através de seu objeto de estudo – a informação, contra os efeitos das injustiças cognitivas e sociais, abrindo caminhos para um mundo diversamente equilibrado.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABRAMO, Perseu. Significado político da manipulação na grande imprensa. *In*: ABRAMO, Perseu. **Padrões de manipulação na grande imprensa**. 2. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2016. p. 37-69. Disponível em: <https://fpabramo.org.br/publicacoes/estante/padroes-de-manipulacao-da-grande-imprensa/>. Acesso em: 5 fev. 2025.
- ALMEIDA, Carla Maria de. **Entre o cachimbo e a fumaça**: um estudo das memórias na cultura material da Jurema no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar. 2021. (Doutorado em Ciência da Informação) – Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2021. Disponível em: [https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFPB\\_d87a71fe9f30afb455eb2bd975b670e2](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFPB_d87a71fe9f30afb455eb2bd975b670e2). Acesso em: 5 fev. 2025.
- ALMEIDA, Maria Fabiana Izídio de; BIAGGI, Camila de; VITORIANO, Marcia Cristina de Carvalho Pazin. Identificação dos fluxos informacionais: contribuições para a gestão do conhecimento. **Ágora**: Arquivologia em debate, Florianópolis, v. 31, n. 63, p. 01-11, jul./dez. 2021. Disponível em: <https://agora.emnuvens.com.br/ra/article/view/994>. Acesso em: 5 fev. 2025.
- ALVES, Rubem. **Filosofia da ciência**: introdução ao jogo e suas regras. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- ALVES, Rubem. **O que é religião**. 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- AMARAL, Adriana; NATAL, Geórgia; VIANA, Lucina. Netnografia como aporte metodológico da pesquisa em comunicação digital. **Sessões do Imaginário**: Cinema - Cibercultura - Tecnologias da Imagem, Porto Alegre, v. 13, n. 20, p. 34-40, 2008. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/famecos/article/view/4829>. Acesso em: 5 fev. 2025.
- AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. Foi conta para todo canto: as religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 34, p. 189-235, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21117>. Acesso em: 5 fev. 2025.
- ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2024. Disponível em: <https://publicacoes.forumseguranca.org.br/items/f62c4196-561d-452d-a2a8-9d33d1163af0>. Acesso em: 5 fev. 2025.

AQUINO, Miriam de Albuquerque. Políticas de informação para inclusão de negros afrodescendentes a partir de uma nova compreensão da diversidade cultural. **Inc. Soc.**, Brasília, DF, v. 3, n. 2, p.26-37, jan. /jun., 2010. Disponível em: <https://revista.ibict.br/inclusao/article/view/1629>. Acesso em: 5 fev. 2025.

ARAUJO, Nelma Camêlo; FACHIN, Juliana. Evolução das fontes de informação. **Biblos**: Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação, Rio Grande, v. 29, n. 1, p. 81-96, 2015. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/biblos/article/view/5463>. Acesso em: 5 fev. 2025.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade**: a teoria de mudança social. Tradução de Ana Monteiro-Ferreira, Ama Mizani. Philadelphia: Afrocentricity International, 2014.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

ASSMANN, Jan. Communicative and cultural memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). **Cultural memory studies**: an international and interdisciplinary handbook. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. p. 109-118.

ASSOCIAÇÃO MERCOSUL DE NORMALIZAÇÃO. NM ISO/IEC 9126-1:2008. **Engenharia de software - Qualidade de produto - Parte 1: Modelo de qualidade (ISO/IEC 9126-1:2001, IDT)**. Disponível em: <https://www.abntcatalogo.com.br/pnm.aspx?Q=RkdiQ2QzSlhZTndsUXZrV1JWWlNITG4vbFoybDI2eXhybFdvWWRGdnV5VT0=>. Acesso em: 5 fev. 2025.

BÂ, Amadou Hampaté. Tradição viva. In: **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. Editado por Joseph Ki-Zerbo. 2. ed. rev. Brasília, DF: MEC: UNESCO; São Carlos, SP: UFSCar, 2010. p. 167-212. Disponível em: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000042769\\_por](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000042769_por). Acesso em: 5 fev. 2025.

BAGGIO, Claudia Carmem; COSTA, Heloisa; BLATTMANN, Ursula. Seleção de tipos de fontes de informação. **Perspectivas em Gestão & Conhecimento**, João Pessoa, v. 6, n. 2, p. 32-47, jul./dez. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/pgc/article/view/26798>. Acesso em: 5 fev. 2025.

BASE DE DADOS REFERENCIAIS DE ARTIGOS DE PERIÓDICOS EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/>. Acesso em: 5 fev. 2025.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Tradução de Maria Luiza Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora: Editora da Universidade de São Paulo, 1971. v. 2, p. 242-567.

BAUDRILLARD, Jean. **O sistema dos objetos**. 4. ed. Tradução Zulmira Ribeiro Tavares. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BAUER, Martin W. Análise de ruído e música como dados sociais. *In*: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Ed.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 365-389.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George; ALLUM, Nicholas C. Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento – evitando confusões. *In*: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Ed.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 17-36.

BAUMAN, Zygmunt; MAY, Tim. **Aprendendo a pensar com a sociologia**. Tradução Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

BEIGUELMAN, Giselle. Reinventar a memória é preciso. *In*: BEIGUELMAN, Giselle; MAGALHÃES, Ana Gonçalves (org.). **Futuros possíveis: arte, museus e arquivos digitais**. Tradução Gisele Rosa *et al.* São Paulo: EDUSP: Peirópolis, 2014. p. 12-32.

BERGER, Arthur Asa. **What objects mean: an introduction to material culture**. 2. ed. New York: Routledge, 2016.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. Tradução Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERNAT, Isaac. **Encontros com o Griot Sotigui Kouyaté**. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

BEZERRA, Arthur Coelho. Teoria Crítica da Informação: proposta teórico-metodológica de integração entre os conceitos de regime de informação e competência crítica em informação. *In*: BEZERRA, Arthur Coelho; SCHNEIDER, Marco; PIMENTA, Ricardo M.; SALDANHA, Gustavo Silva (org.). **iKRITIKA: estudos críticos em informação**. Rio de Janeiro: Garamond, 2019. p. 15-72. Disponível em: [https://zenodo.org/records/3904603/files/iKr%C3%ADtika\\_Livro.pdf?download=1](https://zenodo.org/records/3904603/files/iKr%C3%ADtika_Livro.pdf?download=1). Acesso em: 5 fev. 2025.

BIBLIOTECA DIGITAL BRASILEIRA DE TESES E DISSERTAÇÕES. Disponível em: <https://bdtd.ibict.br/vufind/>. Acesso em: 5 fev. 2025.

BIBLIOTECA NACIONAL DE CUBA JOSÉ MARTÍ. Catálogos. Disponível em: <https://bnjm.cu/catalogos>. Acesso em: 5 fev. 2025.

BIBLIOTECA NACIONAL DE MÉXICO. Catálogo. Disponível em: <https://bnm.iib.unam.mx/>. Acesso em: 5 fev. 2025.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 17, n.1-2, p. 90-109, ago. 1996. Disponível em: <https://religioesociedade.org.br/revistas/v-17-no-01-02>. Acesso em: 5 fev. 2025.

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

BORTOLIN, Sueli. **Mediação oral da literatura: a voz dos bibliotecários lendo ou narrando**. 2010. 232 f. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília, 2010. Disponível em:



<https://repositorio.unesp.br/entities/publication/527fa6d4-070b-4038-90f2-06398d107df1>. Acesso em: 5 fev. 2025.

BORTOLIN, Sueli; TERCIOTTI, Maria José Sandra de Araujo. Fontes orais de informação como recurso de ensino e aprendizagem. **Inf. Prof.**, Londrina, v. 6, n. 1, p. 90-109, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/infoprof/article/view/29183>. Acesso em: 5 fev. 2025.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. 2. ed. Tradução de Sergio Miceli *et. al.* São Paulo: Edusp, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. Introdução, organização e seleção Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007a.

BOURDIEU, Pierre. **Campo de poder, campo intelectual**: itinerario de un concepto. Tucumán: Editorial Montessor, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **Escritos de educação**. Seleção, organização, introdução e notas: Maria Alice Nogueira e Afrânio Catani. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007b.

BOURDIEU, Pierre. La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison. **Sociologie et sociétés**, Montréal, v. 7, n. 1, p. 91-118, mai. 1975. Disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/socsoc/1975-v7-n1-socsoc122/>. Acesso em: 5 fev. 2025.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. Tradução Denice Barbara Catani. São Paulo: Editora Unesp, 2004a.

BOURDIEU, Pierre. **Para uma sociologia da ciência**. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2004b.

BRAMAN, Sandra. The emergent global information policy regime. *In*: BRAMAN, Sandra. (Ed.). **The emergent global information policy regime**. Houndsmills, UK: Palgrave Macmillan, 2004. p. 12-38.

BRASIL. [Constituição (1891)]. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República, [20--?]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm). Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. [Constituição (1934)]. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil** (de 16 de julho de 1934). Brasília, DF: Presidência da República, 1934. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao34.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm). Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988** (de 5 de outubro de 1988). Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em:

[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890**. Promulga o Código Penal. In: COLEÇÃO de Leis do Brasil. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, [20--?]. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 2848, de 7 de dezembro de 1940**. Código Penal. Brasília, DF: Presidência da República, 1940. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848compilado.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm). Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. **Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989**. Define os crimes resultantes de Preconceito de raça ou de cor. Brasília, DF: Presidência da República, 1989. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l7716.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm). Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. **Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997**. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Brasília, DF: Presidência da República, 1997. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l9459.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9459.htm). Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 março de 2008**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, DF: Presidência da República, 2008. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm). Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. **Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Brasília, DF: Presidência da República, 2010. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm). Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. **Lei nº 12.644, de 16 de maio de 2012**. Institui o Dia Nacional da Umbanda. Brasília, DF: Presidência da República, 2012. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/l12644.htm#](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12644.htm#). Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. **Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012**. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2012. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm). Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. **Lei nº 12.965, de 23 de abril de 2014**. Estabelece princípios, garantias, direitos e deveres para o uso da Internet no Brasil. Brasília, DF: Presidência da República, 2014.

Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2011-2014/2014/lei/l12965.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2014/lei/l12965.htm). Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. **Lei nº 14.519, de 5 de janeiro de 2023.** Institui o Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé. Brasília, DF: Presidência da República, 2023b. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2023-2026/2023/lei/L14519.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2023-2026/2023/lei/L14519.htm). Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. **Lei nº 14.532, de 11 de janeiro de 2023.** Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial), e o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para tipificar como crime de racismo a injúria racial, prever pena de suspensão de direito em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística e prever pena para o racismo religioso e recreativo e para o praticado por funcionário público. Brasília, DF: Presidência da República, 2023a. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2023-2026/2023/lei/l14532.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2023-2026/2023/lei/l14532.htm). Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. **Disque 100 - Geral de Denúncias:** dados de denúncias de discriminação religiosa nacional período 2011-2018. Brasília, DF: MMFDH, 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-religiosa>. Acesso em: 5 fev. 2025.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. **No Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, MDHC reforça canal de denúncias e compromisso com promoção da liberdade religiosa.** Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2024/janeiro/no-dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-mdhc-reforca-canal-de-denuncias-e-compromisso-com-promocao-da-liberdade-religiosa#:~:text=O%20Brasil%20registrou%202.124%20viola%C3%A7%C3%B5es,todo%20o%20ano%20de%202023>. Acesso em: 5 fev. 2025.

BRIER, Soren. Cybersemiotics and the problems of the information-processing paradigm as a candidate for a unified science of information behind library information science. **Library Trends**, Illinois, v. 52, n. 3, p. 629-657, winter 2004. Disponível em: <https://www.ideals.illinois.edu/items/1769>. Acesso em: 5 fev. 2025.

BRIER, Soren. Cybersemiotics: a new foundation for transdisciplinary theory of information, cognition, meaningful communication and the interaction between nature and culture. **Integral Review**, Illinois, v. 9, n. 2, p. 220-263, June 2013. Disponível em: <http://www.integral-review.org/documents/Brier,%20Cybersemiotics,%20Vol.%209,%20No.%202.pdf>. Acesso em: 5 fev. 2025.

BRIET, Suzanne. **O que é a documentação?** Tradução de Maria de Nazareth Rocha Furtado. Brasília, DF: Briquet de Lemos, 2016.

BRISOLA, Anna; BEZERRA, Arthur. Desinformação e circulação de “fake news”: distinções, diagnóstico e reação. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 19., 2018, Londrina. **Anais eletrônicos** [...]. Londrina: UEL, 2018. p. 3316-3330. Disponível em:

[http://enancib.marilia.unesp.br/index.php/XIX\\_ENANCIB/xixenancib/paper/view/1219/1636](http://enancib.marilia.unesp.br/index.php/XIX_ENANCIB/xixenancib/paper/view/1219/1636). Acesso em: 5 fev. 2025.

BRITO, Vladimir de Paula; PINHEIRO, Marta Macedo Kerr. Poder informacional e desinformação. *In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO*, 16., 2015, João Pessoa. **Anais eletrônicos** [...]. João Pessoa: UFPB, 2015. p. 144-164. Disponível em: <https://ancib.org/revistas/index.php/tpbci/article/view/355/355>. Acesso em: 5 fev. 2025.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. *In: BROWN, Diana et al. Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero/Iser, 1985.

BUCKLAND, M. K. Information as thing. **Journal of the American Society for Information Science**, Nova Jersey, v. 42, n. 5, p. 351-360, June 1991. Disponível em: <http://ppggoc.eci.ufmg.br/downloads/bibliografia/Buckland1991.pdf>. Acesso em: 5 fev. 2025.

CALIL JUNIOR, Alberto. O mundo espírita virtual: navegando pelas malhas da ciência, da tecnologia e da religião. 2009. **Tese** (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

CAMPELLO, Bernadete. **Fontes de informação I**. Brasília, DF: CAPES: UAB; Rio de Janeiro, RJ: Departamento de Biblioteconomia, FACC/UFRJ, 2018. Disponível em: [https://cesad.ufs.br/ORBI/public/uploadCatalogo/00152007052021Aula\\_01.pdf](https://cesad.ufs.br/ORBI/public/uploadCatalogo/00152007052021Aula_01.pdf). Acesso em: 5 fev. 2025.

CANGUILHEM, Georges. **O Conhecimento da Vida**. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro; Revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CAPURRO, Rafael. Epistemologia e Ciência da Informação. *In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO*, 5., 2003, Belo Horizonte. **Anais** [...]. Belo Horizonte: UFMG, 2003. Disponível em: [http://www.capurro.de/enancib\\_p.htm](http://www.capurro.de/enancib_p.htm). Acesso em: 5 fev. 2025.

CAPURRO, Rafael; HJORLAND, Birger. O conceito de informação. **Perspectivas em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, v. 12, n. 1, p. 148-207, jan./abr. 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/pci/article/view/22360>. Acesso em: 5 fev. 2025.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser. 2005. **Tese** (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001465832>. Acesso em: 5 fev. 2025.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. Tradução: Roneide Venancio Majer com a colaboração de Klauss Brandini Gerhardt. 14. reimpr. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

CERTEAU, Michel De. **A invenção do cotidiano - 1: Artes de fazer**. 3. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHOO, Chun Wei. **A organização do conhecimento**: como as organizações usam a informação para criar significado, construir conhecimento e tomar decisões. Tradução Eliana Rocha. São Paulo: Editora Senac, 2003.

CHRISTOFOLETTI, Rogério. **Padrões de Manipulação no Jornalismo Brasileiro**: *fake news* e a crítica de Perseu Abramo 30 anos depois. Rumores, São Paulo, v. 12, n. 23, p. 56-82, jan. /jun. 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/Rumores/article/view/144229>. Acesso em: 5 fev. 2025.

50% dos brasileiros são católicos, 31%, evangélicos e 10% não têm religião, diz datafolha. **G1 – Globo.com**, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghml>. Acesso em: 5 fev. 2025.

CORRÊA, Maurício de Vargas; ROZADOS, Helen Beatriz Frota. A netnografia como método de pesquisa em Ciência da Informação. **Encontros Bibli**: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação, Florianópolis, v. 22, n. 49, p. 1-18, maio /ago., 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/eb/article/view/1518-2924.2017v22n49p1>. Acesso em: 5 fev. 2025.

COSTA, Deniz; MIRANDA, Marcos Luiz Cavalcanti de. A Organização do Conhecimento sobre Umbanda e sua representação bibliográfica: uma análise exploratória a partir de registros bibliográficos. **Inf. Inf.**, Londrina, v. 24, n. 3, p. 154–182, set./dez. 2019. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/informacao/article/view/38731>. Acesso em: 5 fev. 2025.

CRAVEIRINHA, José. **Karingana ua Karingana**. Lourenço Marques: Edição da Acadêmica LDA, 1974.

CUNHA, Murilo Bastos da. **Para saber mais**: fontes de informação em ciência e tecnologia. 2. ed. Brasília: Briquet de Lemos, 2016.

CUNHA, Murilo Bastos da; CAVALCANTI, Cordélia Robalinho de Oliveira. **Dicionário de biblioteconomia e arquivologia**. Brasília: Briquet de Lemos, 2008.

DAY, Ronald E. All that is the case: documents and Indexicality. **Scire**, Zaragoza, v. 22, n. 1, p. 57-63, en.-jun. 2016. Disponível em: <https://www.ibersid.eu/ojs/index.php/scire/issue/view/263>. Acesso em: 5 fev. 2025.

DEMO, Pedro. **Metodologia científica em Ciências Sociais**. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Atlas, 1995.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EDMONDSON, Ray. **Arquivística audiovisual**: filosofia e princípios. Tradução de Carlos Roberto Rodrigues de Souza. Brasília: UNESCO, 2017.

EKBIA, Hamid R.; EVANS, Tom P. Regimes of Information: land use, management, and policy. **The Information Society**, Bloomington, v. 25, n. 5, p. 328-343. 2009. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01972240903212789>. Acesso em: 5 fev. 2025.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Tradução de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 2000.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectivas, 1972.

ESPINOSA ZEPEDA, Horacio. Interstícios de sociabilidade: uma autoetnografia del consumo de TIC. **Athenea Digital**, Barcelona, n. 12, p. 272-277, outono 2007. Disponível em: <https://atheneadigital.net/article/view/n12-espinosa>. Acesso em: 5 fev. 2025.

ESTIVALS, Robert. A dialética contraditória e complementar do escrito e do documento. **R. Esc. Bibliotecon. UFMG**, Belo Horizonte, v. 10, n. 2, p. 121-152, set. 1981. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/reb/article/download/36384/28475/109506>. Acesso em: 5 fev. 2025.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira, prefácio de Lewis R. Gordon. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Diamantino Coelho. O espiritismo de Umbanda na evolução dos povos: fundamentos históricos e filosóficos. In: PRIMEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DO ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1., 1941, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. p. 8-20. Disponível em: [https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C\\_autores/Congresso\\_de\\_Umbanda.pdf](https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C_autores/Congresso_de_Umbanda.pdf). Acesso em: 5 fev. 2025.

FERNANDES, Geni Chaves. Informação, documento e o resto na construção da realidade social. **Informação Arquivística**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 5-26, jul./dez. 2012. Disponível em: <http://www.aaerj.org.br/ojs/index.php/informacaoarquivistica/article/view/9>. Acesso em: 5 fev. 2025.

FLUSSER, Vilém. **Língua e realidade**. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2007.

FLUSSER, Vilém. **O mundo codificado**: por uma filosofia do design e da comunicação. 2. reimpr. Organização Rafael Cardoso; Tradução Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. A Escrita de si. In: **Ética, sexualidade, política**. Organização e seleção de textos Manoel Burros da Moita; tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a. p. 144-162.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 8. ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976).



Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. O que é um Autor? *In: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução: Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 264-298.

FOUCAULT, Michel. **Resumo dos Cursos do Collège de France: (1970-1982)**. Tradução Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra: 1996.

FROEHLICH, Thomas J. The role of pseudo-cognitive authorities and self-deception in the dissemination of fake news. **Open Information Science**, Berlin, v. 3, n. 1, p.115-136, 2019. Disponível em:

[www.researchgate.net/publication/336465124\\_The\\_role\\_of\\_pseudo-cognitive\\_authorities\\_and\\_self-deception\\_in\\_the\\_dissemination\\_of\\_fake\\_news](http://www.researchgate.net/publication/336465124_The_role_of_pseudo-cognitive_authorities_and_self-deception_in_the_dissemination_of_fake_news). Acesso em: 5 fev. 2025.

FROHMANN, Bernd. A documentação rediviva: prolegômenos a uma (outra) Filosofia da Informação. **Morpheus**, Rio de Janeiro, ano 9, n. 14, p. 227-249, 2012a. Disponível em: <http://www.seer.unirio.br/index.php/morpheus/article/view/4828>. Acesso em: 5 fev. 2025.

FROHMANN, Bernd. Multiplicity, materiality, and autonomous agency of documentation. *In: SKARE, Roswitha; LUND, Niels Windfeld; VÂRHEIM, Andreas (org.). A document (re)turn: contributions from a research field in transition*. Frankfurt: Peter Lang, 2007.

FROHMANN, Bernd. O caráter social, material e público da informação. *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/Marília: FUNDEPE, 2008. p.13-34. Disponível em: [https://ebooks.marilia.unesp.br/index.php/lab\\_editorial/catalog/view/334/3351/5826](https://ebooks.marilia.unesp.br/index.php/lab_editorial/catalog/view/334/3351/5826). Acesso em: 5 fev. 2025.

FROHMANN, Bernd. Taking information policy beyond information science: applying the actor network theory. ANNUAL CONFERENCE: CANADIAN ASSOCIATION FOR INFORMATION SCIENCE, 23., 1995. **Anais [...]**. Alberta: CAIS/ACSI, 1995. Disponível em: <https://citeseerx.ist.psu.edu/document?repid=rep1&type=pdf&doi=40176306291e2cf81caech4b6c9412853ae54031>. Acesso em: 5 fev. 2025.

FROHMANN, Bernd. The documentality of Mme Briet's antelope. *In: PACKER, Jeremy; WILEY, Stephen B. Crofts (org.). Communication matters: Materialist approaches to media, mobility and networks*. [S. l]: Routledge, 2012b. p. 173-182.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. A visão Bantu Kôngo da sacralidade do mundo natural. **ACBANTU**, Salvador, n. 67, p. 1-9, 2020. Disponível em: <https://www.saberestradicionais.org/publicacoes-de-mestras-e-mestres-texto-de-fu-kiau-traduzido-por-makota-valdina/>. Acesso em: 5 fev. 2025.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **N'kongo ye nza yakun'zungidila**: Nza-kôngo. Kinshasa: Kinkimba Kia Kongo, 1969.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **O livro africano sem título**: Cosmologia dos Bantu-Kongo. Tradução Tiganá Santana. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **Tying the Spiritual Knot – African Cosmology of the Bantu-Kôngo**: Principles of Life and Living. Athelia Henrietta Press: Canadá, 2001.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL. Catálogos. Disponível em: <https://antigo.bn.gov.br/explore/catalogos>. Acesso em: 5 fev. 2025.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 32. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio. Cientificamente favelados: uma visão crítica do conhecimento a partir da epistemografia. **Transinformação**, Campinas, v. 18, n. 2, p. 103-112, maio/ago. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/tinf/v18n2/02.pdf>. Acesso em: 5 fev. 2025.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio. **Epistemología de la Documentación**. Barcelona: Stonberg Editorial, 2011.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio. Localizar la memoria. **I/C - Revista Científica de Información y Comunicación**. Sevilla, n. 6, p. 85-111, 2009. Disponível em: <http://icjournal-ojs.org/index.php/IC-Journal/article/view/190/187>. Acesso em: 5 fev. 2025.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio. **Outra memória é possível**: estratégias descolonizadoras do arquivo mundial. Tradução de Ricardo Aníbal Rosenbusch. Petrópolis, RJ, 2008.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio. Proyectar la memoria: del ordo nacional a la reapropiación crítica. **Transinformação**, Campinas, v. 15, n. 1, p. 7-30, jan./abr. 2003. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/transinfo/article/view/6384>. Acesso em: 5 fev. 2025.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/Qsh6vSD3yFVTK9dZBfHfLyF/>. Acesso em: 5 fev. 2025.

GIUMBELLI, Emerson. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. **Revista Esboços** - Dossiê: História, Religiões Mediúnicas e Afro-Brasileiras, Florianópolis, v. 17, n.



23, p. 107-117, 2010. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/issue/view/1446>. Acesso em: 5 fev. 2025.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002. p. 183-217.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2004.

GOFFMAN, Erving. **Ritual de interação**: ensaios sobre o comportamento face a face. Tradução de Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos**: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura: IPHAN, 2007.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélida. As ciências sociais e as questões da informação. **Morpheus**, Rio de Janeiro, ano 9, n. 14, 2009. Disponível em: <https://seer.unirio.br/morpheus/article/view/4832>. Acesso em: 5 fev. 2025.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélida. Caráter seletivo das ações de informação. **Informare**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 7-31, 1999. Disponível em: <https://ridi.ibict.br/bitstream/123456789/126/1/GomezInformare1999.pdf>. Acesso em: 5 fev. 2025.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, M. N. Comentários ao artigo “Hacia um nuevo paradigma em bibliotecologia”. **Transinformação**, Campinas, v. 8, n. 3, p. 44-56, set./dez. 1996. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/transinfo/article/view/1600>. Acesso em: 5 fev. 2025.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, M. N. Para uma reflexão epistemológica acerca da Ciência da Informação. **Perspectivas em Ciência da Inf.**, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. 5-18, jan./jun. 2001. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/pci/article/view/23349>. Acesso em: 5 fev. 2025.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélida. Regime de informação: construção de um conceito. **Informação e Sociedade**: Estudos, João Pessoa, v. 22, n. 3, p. 43-60, set./dez. 2012. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/ies/article/view/14376/8576>. Acesso em: 5 fev. 2025.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos Alfredo. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982.

GOOGLE. Ajuda do YouTube. Diretrizes da comunidade do YouTube. Disponível em: <https://support.google.com/youtube/answer/9288567?hl=pt-BR>. Acesso: 5 fev. 2025.

GOOGLE TRENDS. Disponível em: <https://trends.google.com.br/trends/?geo=BR>. Acesso em: 5 fev. 2025.

GROSFOGUEL, Ramón. Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo.

**Tabula Rasa**, Bogotá, n. 24, p. 123-143, enero-jun. 2016. Disponível em:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39646776006>. Acesso: 5 fev. 2025.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 115-147, 2008. Disponível em:

<https://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso: 5 fev. 2025.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Cidadania e retóricas negras de inclusão social. **Lua Nova**, São Paulo, n. 85, p. 13-40, 2012. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ln/a/zK6Tm5Mr4LmdTCy7vsB6ZZH/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 5 fev. 2025.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Raça e os estudos de relações raciais no Brasil.

**Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 54, p. 147-156, 1999. Disponível em:

<https://novosestudios.com.br/produto/edicao-54/#gsc.tab=0>. Acesso em: 5 fev. 2025.

GUIMARÃES, César. Filmar os terreiros, ontem e hoje. **Perspectivas em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, v. 24, número especial, p. 23-36, jan./mar. 2019. Disponível em:

<https://periodicos.ufmg.br/index.php/pci/article/view/22268/17885>. Acesso em: 5 fev. 2025.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade**: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói, RJ: Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Edições Vértice: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2016.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

HEBERLE, H.; MEIRELLES, G. V.; SILVA, F. R. da; TELLES, G. P.; MINGHIM, R. InteractiVenn: a web-based tool for the analysis of sets through Venn diagrams. **BMC Bioinformatics**, Berlin, v. 16, n. 169, p. 1-7, 2015. Disponível em:

<https://bmcbioinformatics.biomedcentral.com/articles/10.1186/s12859-015-0611-3>. Acesso em: 5 fev. 2025.

HUYSEN, Andreas. **Culturas do passado-presente**: modernismos, artes visuais, políticas da memória. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto: Museu de Arte do Rio, 2014.

HUYSSSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória**: arquitetura, monumentos, mídia. Tradução Sergio Alcides. 2. ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.

IBGE. **Censo Demográfico 2010**: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?id=794&view=detalhes>. Acesso em: 5 fev. 2025.

IBGE. **Censo Demográfico 2022**: alfabetização: resultados do universo. Rio de Janeiro, 2024a. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=73108>. Acesso em: 5 fev. 2025.

IBGE. **Censo Demográfico 2022**: identificação étnico-racial da população, por sexo e idade: resultados do universo. Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=73105>. Acesso em: 5 fev. 2025.

IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua. **Acesso à internet e à televisão e posse de telefone móvel celular para uso pessoal 2023**. Rio de Janeiro, 2024b. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2102107>. Acesso em: 5 fev. 2025.

INTERACTIVENN. Disponível em: <https://www.interactivenn.net/>. Acesso em: 5 fev. 2025.

INTERNATIONAL FEDERATION OF LIBRARY ASSOCIATIONS AND INSTITUTIONS. **Functional Requirements for Bibliographic Records**: final report. Haia: IFLA, 2009. Disponível em: <https://repository.ifla.org/handle/123456789/811>. Acesso em: 5 fev. 2025.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Inventário dos terreiros do Distrito Federal e Entorno** – 1ª Fase. BESSONI, Giorge; RAMASSOTE, Rodrigo (coords.). Brasília, DF: Superintendência do Iphan no Distrito Federal, 2009. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/inventario\\_dos\\_terreiros\\_do\\_df\\_e\\_entorno.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/inventario_dos_terreiros_do_df_e_entorno.pdf). Acesso em: 5 fev. 2025.

ISAIA, Artur Cesar. A Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, ano VII, n. 21, p. 115-129, jan./abr. 2015. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26580>. Acesso em: 5 fev. 2025.

ISAIA, Artur Cesar. Umbanda: a exegese da magia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, ano V, n. 14, p. 71-82, set. 2012. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30237>. Acesso em: 5 fev. 2025.

JOÃO, do Rio. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2014.

JEDLOWSKI, Paolo. Memória e a mídia: uma perspectiva sociológica. In: SÁ, Celso Pereira de. (org.). **Imaginário e representações sociais**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. p. 87-98.

JOLY, Martine. **Introdução à Análise da Imagem**. Tradução: José Eduardo Rodil. Lisboa: Ed. 70, 2007.

KOZINETTS, Robert V. **Netnografia**: realizando pesquisa etnográfica online. Tradução Daniel Bueno. Porto Alegre: Penso, 2014.

LATOUR, Bruno. **An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns**. Translated by Catherine Porter. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts: London, England, 2013.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Tradução Sandra Moreira. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 5. ed. Tradução de Sonia M. S. Fuhrmann. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011

LE COADIC, Yves-François. **A ciência da informação**. Tradução de Maria Yêda F. S. de Filgueiras Gomes. Brasília, DF: Briquet de Lemos Livros, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. 2. ed. [Tradução e coordenação de Mari do Carmo Pandolfo, com a participação de Sonia Wolosker *et al.*]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O Feiticeiro e sua Magia. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Revisão etnológica de Júlio Cezar Melatti. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973. p. 193-213.

LÉVY, Pierre. **A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço**. 5. Eed. São Paulo: Loyola, 2007.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Ed. 34, 1999.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1996.

LIBRARY, INFORMATION SCIENCE & TECHNOLOGY ABSTRACTS WITH FULL TEXT. Disponível em: <https://www.ebsco.com/products/research-databases/library-information-science-technology-abstracts-full-text>. Acesso em: 5 fev. 2025.

LIBRARY OF CONGRESS AUTHORITIES. Authority Headings Search. Disponível em: <https://authorities.loc.gov/cgi-bin/Pwebrecon.cgi?DB=local&PAGE=First>. Acesso em: 5 fev. 2025.

LIMA, Vânia Mara Alves. A documentação audiovisual. In: SILVA, José Fernando Modesto da; PALETTA, Francisco Carlos (Org.). **Tópicos para o ensino de biblioteconomia**: volume I. São Paulo: ECA-USP, 2016. p. 86-99. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/002746699>. Acesso em: 5 fev. 2025.

LOIZOS, Peter. Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Ed.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 137-155.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4. ed. ampl. rev. e atual. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LUND, Niels Windfeld. Document, text and medium: concepts, theories and disciplines. **Journal of Documentation**, London, v. 66, n. 5, p. 734-749, 2010. Disponível em: <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/00220411011066817/full/html>. Acesso em: 5 fev. 2025.

MACGAFFEY, Wyatt. O fetichismo revisitado: o “nkisi” do Congo em uma perspectiva sociológica. In: SILVA, Vagner Gonçalves da *et al.* **Através das águas: os bantu na formação do Brasil**. São Paulo: Hucitec Editora: FEUSP, 2023. p. 280-300. Disponível em: <https://www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/1189>. Acesso em: 5 fev. 2025.

MAGGIE, Yvonne. O arsenal da macumba. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20160413195309/http://rhbn.com.br/secao/capa/o-arsenal-da-macumba>. Acesso em: 5 fev. 2025.

MAGGIE, Yvonne. O medo do feitiço – verdades e mentiras sobre as religiões mediúnicas. **Religiao e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 72-86, 1986. Disponível em: <https://religioesociedade.org.br/revistas/v-13-no-01>. Acesso em: 5 fev. 2025.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MARTELETO, Regina Maria. Cultura informacional: construindo o objeto informação pelo emprego dos conceitos de imaginário, instituição e campo social. **Ciência da Informação**, Brasília-DF, v. 24, n. 1, 1995. Disponível em: <https://revista.ibict.br/ciinf/article/view/613>. Acesso em: 5 fev. 2025.

MARTELETO, Regina Maria. O lugar da cultura no campo de estudos da informação: cenários prospectivos. In: LARA, Marilda Lopes Ginez de; ASA FUJINO, Daisy Pires Noronha (Org.). **Informação e contemporaneidade: perspectivas**. Recife: NÉCTAR, 2007. p. 13-26.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Diversidade em convergência. **Matrizes**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 15-33, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://revistas.usp.br/matrizes/issue/view/7027>. Acesso em: 5 fev. 2025.

MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Traduzido por Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Traduzido por Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018b.

MIGNOLO, D. Walter. A colonialidade está longe de ter sido superada, logo, a decolonialidade deve prosseguir. *In*: ARTE E DESCOLONIZAÇÃO, 2., 2019, São Paulo. Anais [...]. São Paulo: MASP: Afterall, 2019. p. 1-15. Disponível em: <https://masp.org.br/arte-e-descolonizacao>. Acesso em: 5 fev. 2025.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. **Revistas Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772>. Acesso em: 5 fev. 2025.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Literatura, língua e identidade, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: [http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia\\_epistemica\\_mignolo.pdf](http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf). Acesso em: 5 fev. 2025.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio da pesquisa social. *In*: DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu; MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 9-29.

MIRANDA, Marcos Luiz Cavalcanti de. A organização do etnoconhecimento: a representação do conhecimento afrodescendente em religião na CDD. **Revista África e Africanidades**, v. 1, p. 74-92, 2009. Disponível em: <https://africaeaficanidades.com.br/edicao4.html>. Acesso em: 5 fev. 2025.

MOLES, Abraham A. **Teoria dos objetos**. Tradução de Luiza Lobo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 1, n. 74, p. 47-65, mar. 2006. Disponível em: <https://novosestudos.com.br/produto/edicao-74/#gsc.tab=0>. Acesso em: 5 fev. 2025.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Etnográfica**, Lisboa, v. 13, n. 1, p. 7-16, maio. 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/1195>. Acesso em: 5 fev. 2025.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Traduzido do espanhol por António José Massano e Manuel Palmeirim. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.

MUELLER, Suzanna. A ciência, o sistema de comunicação científica e a literatura científica. *In*: CAMPELLO, Bernadete Santos; CENDÓN, Beatriz Valadares; KREMER, Jeannette Marguerite (org.). **Fontes de informação para pesquisadores e profissionais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *In*: Brandão, André Augusto P. (org.). **Programa de Educação Sobre o Negro na Sociedade Brasileira**. Niterói, RJ: EdUFF, 2004. p. 15-34.



NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo linguístico**: os subterrâneos da linguagem e do racismo. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Magia e religião na umbanda. **Revista USP**, São Paulo, n. 31, p. 76-89, set./nov. 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25977>. Acesso em: 5 fev. 2025.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, São Paulo, v. 5, n.1-2, p. 113-122, 1993. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84951>. Acesso em: 5 fev. 2025.

NOTEPAD PLUS PLUS. Disponível em: <https://notepad-plus-plus.org/>. Acesso em: 5 fev. 2025.

OLIVEIRA, Eliane Braga de; RODRIGUES, Georgete Medleg. O conceito de memória na Ciência da Informação: análise das teses e dissertações dos programas de pós-graduação no Brasil. **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v.7, n.1, p. 311-328, mar. 2011. Disponível em: <https://revista.ibict.br/liinc/article/view/3302>. Acesso em: 5 fev. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Assembleia geral. Sexagésima oitava sessão. Eliminação do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerâncias correlatas: a implementação completa da Declaração e do Programa de Ação de Durban. Projeto de resolução apresentado pelo Presidente da Assembleia Geral. **Proclamação da Década Internacional de Povos Afrodescendentes**. Nova York, 2013. Disponível em: [https://decada-afro-onu.org/N1362881\\_pt-br.pdf](https://decada-afro-onu.org/N1362881_pt-br.pdf). Acesso em: 5 fev. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Década Internacional de Afrodescendentes 2015-2024. Disponível em: <https://decada-afro-onu.org/>. Acesso em: 5 fev. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Transformando nosso mundo**: a Agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável. Nova York, 2015. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91863-agenda-2030-para-o-desenvolvimento-sustent%C3%A1vel>. Acesso em: 5 fev. 2025.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e sociedade brasileira. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

OTLET, Paul. **Tratado de documentação**: o livro sobre o livro teoria e prática. Tradução de Taiguara Villela Aldabalde et al. Brasília: Briquet de Lemos, 2018.

PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. Tradução José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

PENN, Gemma. Análise semiótica de imagens paradas. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Ed.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 319-342.

PIMENTA, Ricardo Medeiros. Ciberespaço, internet e habitus: uma reflexão bourdieusiana sobre a era digital. In: MARTELETO, Regina Maria; PIMENTA, Ricardo Medeiros (orgs.). **Pierre Bourdieu e a produção social da cultura, do conhecimento e da informação**. Rio de Janeiro: Garamond, 2017, p. 241-258. Disponível em:

<https://www.garamond.com.br/loja/pierre-bourdieu-e-a-producao-social-da-cultura>. Acesso em: 5 fev. 2025.

PIMENTA, Ricardo Medeiros. Cultura da visibilidade informacional: Estética e política da técnica no regime global de informação. In: BEZERRA, Arthur Coelho; SCHNEIDER, Marco; PIMENTA, Ricardo M.; SALDANHA, Gustavo Silva (orgs.). **iKRITIKA: estudos críticos em informação**. Rio de Janeiro: Garamond, 2019, p. 117-170. Disponível em:

[https://zenodo.org/records/3904603/files/iKr%C3%ADtika\\_Livro.pdf?download=1](https://zenodo.org/records/3904603/files/iKr%C3%ADtika_Livro.pdf?download=1). Acesso em: 5 fev. 2025.

PINHEIRO, Lena Vânia Ribeiro. Fontes ou recursos de informação: categorias e evolução conceitual. **Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação e Biblioteconomia**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-5, 2006. Disponível em: <https://ridi.ibict.br/handle/123456789/10>. Acesso em: 5 fev. 2025.

PLATAFORMA LATTES. Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Disponível em: <https://lattes.cnpq.br/>. Acesso em: 5 fev. 2025.

POMBO, Olga. Da classificação dos seres a classificação dos saberes. **Leituras: Revista da Biblioteca Nacional**, Lisboa, v. 3, n. 2, p. 19-34, out. /abr. 97/98. Disponível em: <https://webpages.ciencias.ulisboa.pt/~ommartins/investigacao/opombo-classificacao.pdf>. Acesso em: 5 fev. 2025.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP – Dossiê Povo Negro - 300 Anos**, São Paulo, v. 28, p. 64-83, 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365>. Acesso em: 5 fev. 2025.

PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004a.

PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX. **Tempo Social**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 49-74, 1. sem. 1990. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84787/87501>. Acesso em: 5 fev. 2025.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004b. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10033>. Acesso em: 5 fev. 2025.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.



RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro** – 1º volume: etnografia religiosa. 2. ed. argumentada. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

RANGANATHAN, S. R. **As cinco leis da biblioteconomia**. Tradução de Tarcisio Zandonade. Brasília, DF: Briquet de Lemos, 2009.

REDE, Marcelo. Estudos de cultura material: uma vertente francesa. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. v. 8, n. 1, p. 281-291, 2001. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/5375>. Acesso em: 5 fev. 2025.

REPOSITÓRIO INSTITUCIONAL DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIBLIOTECOLÓGICAS Y DE LA INFORMACIÓN DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO. Disponível em: <https://ru.iibi.unam.mx/>. Acesso em: 5 fev. 2025.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. 5. reimpr. Tradução: Alain François *et al.* Campinas, SP: Editora Unicamp, 2011.

RIEDER, Bernhard. YouTube Data Tools (Version 1.42) [Software], 2015. Disponível em: <https://ytdt.digitalmethods.net/>. Acesso em: 5 fev. 2025.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. 2. ed. Salvador: P55 Edições, 2021.

ROSE, Diana. Análise de imagens em movimento. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Ed.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 343-364.

RUFINO, Luiz. Linha da liberdade. In: Simas, Luiz Antonio; Rufino, Luiz; Haddock-Lobo, Rafael. **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020a. p. 141-144.

RUFINO, Luiz. Miudeza da ancestralidade. In: Simas, Luiz Antonio; Rufino, Luiz; Haddock-Lobo, Rafael. **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020b. p. 151-152.

RUFINO, Luiz. Papai velho. In: Simas, Luiz Antonio; Rufino, Luiz; Haddock-Lobo, Rafael. **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020c. p. 45-47.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SALDANHA, Gustavo Silva. Transgramáticas: filosofia da Ciência da Informação, linguagem e realidade simbólica. **Tendências da Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação**, João Pessoa, v. 6, n. 1, p. 1-30, 2013. Disponível em: <https://revistas.ancib.org/index.php/tpbci/article/view/296>. Acesso em: 5 fev. 2025.

SALDANHA, Gustavo Silva. **Uma filosofia da Ciência da Informação**: organização dos saberes, linguagem e *transgramáticas*. 2012. 438 f. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Faculdade de Administração e Ciências Contábeis, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <https://ridi.ibict.br/handle/123456789/667>. Acesso em: 5 fev. 2025.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução Souza Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS NETO, João Arlindo dos. Biblioteca escolar e as fontes orais de informação. In: Rovilson José da Silva, Sueli Bortolin (org.). **Fazeres cotidianos na biblioteca escolar**. 2. ed. São Paulo: ABECIN Editora, 2018. p. 139-161.

SANTOS, Thais Helen do Nascimento; AQUINO, Mirian de Albuquerque. Entre os Estudos Culturais e a Ciência da Informação: fontes de informação com a temática étnico-racial. **Inf. Inf.**, Londrina, v. 21, n. 1, p. 29-55, jan. /abr. 2016. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/informacao/article/view/17492>. Acesso em: 5 fev. 2025.

SCHNEIDER, Marco. CCI/7: Competência crítica em informação (em 7 níveis) como dispositivo de combate à pós-verdade. In: BEZERRA, Arthur Coelho; SCHNEIDER, Marco; PIMENTA, Ricardo M.; SALDANHA, Gustavo Silva (org.). **iKRITIKA**: estudos críticos em informação. Rio de Janeiro: Garamond, 2019. p. 73-116. Disponível em: [https://zenodo.org/records/3904603/files/iKr%C3%ADtika\\_Livro.pdf?download=1](https://zenodo.org/records/3904603/files/iKr%C3%ADtika_Livro.pdf?download=1). Acesso em: 5 fev. 2025.

SCHNEIDER, Marco. Hegel e a Desinformação Digital em Rede. In: SALDANHA, Gustavo; CASTRO, Paulo César; PIMENTA, Ricardo (org.). **Ciência da Informação**: sociedade, crítica e inovação. Rio de Janeiro: Ibict, 2022. Disponível em: <https://ridi.ibict.br/bitstream/123456789/1243/1/saldanha-castro-pimenta.pdf>. Acesso em: 5 fev. 2025.

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

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O animismo fetichista dos negros baianos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 50, n. 2, p. 881-886, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/issue/view/2051>. Acesso em: 5 fev. 2025.

II RELATÓRIO SOBRE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA: Brasil, América Latina e Caribe. SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos; DIAS, Bruno Bonsanto; SANTOS, Luan Costa Ivanir dos (Org.). Rio de Janeiro: CEAP: UNESCO, 2023. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000384250>. Acesso em: 5 fev. 2025.

SERRANO, Pascual. **Desinformação**: como os meios de comunicação ocultam o mundo. Apresentação: Vito Giannotti; Prefácio: Ignacio ramonet; [tradução Luisa Prieto Lamas]. Rio de Janeiro: Espalhafato, 2010.

SILVA, Ana Pricila Celedonio da; CAVALCANTE, Lidia Eugenia; NUNES, Jefferson Veras. Informação e memória: aproximações teóricas e conceituais. **Encontros Bibli**: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação, Florianópolis, v. 23, n. 52, p. 95-106, 2018. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/eb/article/view/1518-2924.2017v23n52p95>. Acesso em: 5 fev. 2025.

SILVA, Klebia Rodrigues da, AQUINO, Mirian de Albuquerque. Fontes de informação na Web: apropriação, uso e disseminação da informação étnico-racial no movimento negro da Paraíba. **Transinformação**, Campinas, v. 26, n. 2, p. 203-212, 2014. Disponível em:

<https://periodicos.puc-campinas.edu.br/transinfo/article/view/6099>. Acesso em: 5 fev. 2025.

SILVA, Marcio Ferreira da. **A questão da representação das religiões de matriz africana na CDD**: uma análise crítica da umbanda. 2018. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Faculdade de Filosofia e Ciências Campus de Marília, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, 2018. Disponível em:

[https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UNSP\\_a24e63c88e17e8527875e363f22204b3](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UNSP_a24e63c88e17e8527875e363f22204b3). Acesso em: 5 fev. 2025.

SILVA, Marcio Ferreira da; ALMEIDA, Carlos Cândido de. Representação das religiões de matriz africana na CDD: uma análise crítica da Umbanda no Brasil. **Scire**, Zaragoza, v. 24, n. 2, p. 63-68, jul.-dic. 2018. Disponível em:

<https://brapci.inf.br/index.php/res/download/168310>. Acesso em: 5 fev. 2025.

SILVA, Tarcízio. **Racismo algorítmico**: inteligência artificial e discriminação nas redes digitais. São Paulo: Edições Sesc, 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. [ilustrações Olavo Cavalcanti]. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Mpambu a nzila” — encontros e desencontros de culturas banto no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da *et al.* **Através das águas**: os bantu na formação do Brasil. São Paulo: Hucitec Editora: FEUSP, 2023. p. 280-300. Disponível em: <https://www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/1189>. Acesso em: 5 fev. 2025.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: EdUSP, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religiões afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo do saber acadêmico. **Revista USP**, São Paulo, n. 55, p. 82-111, set./nov. 2002. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35147/37870>. Acesso em: 5 fev. 2025.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças**: uma filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SIMAS, Luiz Antônio. Exu, o senhor da comissão de frente. *In*: SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças**: uma filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 60-62.

SIMAS, Luiz Antônio. **Umbandas**: uma história do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Encantamento**: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Flecha no tempo**. Revisão Marília Gonçalves. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

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

SMIT, Johanna W.; BARRETO, Aldo de Albuquerque. Ciência da Informação: base conceitual para a formação do profissional. *In*: VALENTIM, Marta Lígia Pomim (org.). **Formação do profissional da informação**. São Paulo: Polis, 2002. p. 9-23.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis**: afeto, mídia e política. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

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

SODRÉ, Muniz; PAIVA, Raquel. **O império do grotesco**. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

SOUZA, Antônio Eliezer Leal de. **O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda**. Rio de Janeiro: [S. n.], 1933.

SOUZA, Rosali Fernandez de; DUARTE, Rodrigo Aldeia. Sobre *fake news* e *fake History*. **Revista Mídia e Cotidiano**, São Domingos, Niterói, v. 15, n. 3, p. 321-338. set./dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/midiaecotidiano/article/view/50671>. Acesso em: 5 fev. 2025.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos P. Feitosa; André P. Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

STIEGLER, Bernard. **The writting screen**. [Unpublished]: [S. l.], [2015]. Disponível em: <https://independent.academia.edu/BernardStiegler>. Acesso em: 5 fev. 2025.

TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE. Disponível em: <https://www.tensp.org/>. Acesso em: 5 fev. 2025.

TODOROV, Tzvetan. **Memória do mal, tentação do bem**: indagações sobre o século XX. Tradução Joana Angélica D'Avila. São Paulo: Arx, 2002.

TOMAÉL, Maria Inês *et al.* Fontes de informação na internet: acesso e avaliação das disponíveis nos sites de universidades. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE BIBLIOTECAS UNIVERSITÁRIAS, 11., 2000, Florianópolis. **Anais eletrônicos** [...]. Florianópolis: UFSC: ACADE, 2000, p. 1-19. Disponível em: <http://repositorio.febab.org.br/collections/show/61>. Acesso em: 5 fev. 2025.

TOMAÉL, Maria Inês; ALCARÁ, Adriana Rosecler; SILVA, Terezinha Elisabeth. Fontes de informação na Internet: critérios de qualidade. In: TOMAÉL, Maria Inês (org.). **Fontes de Informação na Internet**. Londrina: EDUEL, 2008. Cap.1, p. 3-28.

VALENTIM, Marta Lígia Pomim. Ambientes e fluxos de informação. In: VALENTIM, Marta Lígia Pomim (Org.). **Ambientes e fluxos de informação**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. p. 13-22.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. Editado por Joseph Ki-Zerbo. 2. ed. rev. Brasília, DF: MEC: UNESCO; São Carlos, SP: UFSCar, 2010. p. 139-166. Disponível em: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000042769\\_por](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000042769_por). Acesso em: 5 fev. 2025.

WEB OF SCIENCE CLARIVATE ANALYTICS. Disponível em: <https://clarivate.com/products/scientific-and-academic-research/research-discovery-and-workflow-solutions/webofscience-platform/>. Acesso em: 5 fev. 2025.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução Marcos G. Montagnoli; Revisão da tradução e apresentação Emmanuel Carneiro Leão. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

YOUTUBE. About YouTube. Disponível em: <https://about.youtube/>. Acesso: 5 fev. 2025.

YOUTUBE. Ajuda do YouTube. Políticas do YouTube. Disponível em: [https://support.google.com/youtube/topic/2803176?hl=pt-BR&ref\\_topic=6151248&sjid=16313742559550367556-SA](https://support.google.com/youtube/topic/2803176?hl=pt-BR&ref_topic=6151248&sjid=16313742559550367556-SA). Acesso: 5 fev. 2025.

YOUTUBE. Características do produto. Pesquisa do YouTube. Disponível em: [https://www.youtube.com/intl/ALL\\_br/howyoutubeworks/product-features/search/](https://www.youtube.com/intl/ALL_br/howyoutubeworks/product-features/search/). Acesso: 5 fev. 2025.

YOUTUBE. Data API. Video Categories. Disponível em: <https://developers.google.com/youtube/v3/docs/videoCategories?hl=pt-br>. Acesso: 5 fev. 2025.

YOUTUBE. Nossos compromissos. Como o YouTube combate a desinformação? Disponível em: [https://www.youtube.com/intl/ALL\\_br/howyoutubeworks/our-commitments/fighting-misinformation/#misinformation-policies](https://www.youtube.com/intl/ALL_br/howyoutubeworks/our-commitments/fighting-misinformation/#misinformation-policies). Acesso: 5 fev. 2025.