

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”**

**Faculdade de Filosofia e Ciências Campus de Marília
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação**

Marcio Ferreira da Silva

**A QUESTÃO DA REPRESENTAÇÃO DAS RELIGIÕES
DE MATRIZ AFRICANA NA CDD:
UMA ANÁLISE CRÍTICA DA UMBANDA**



**MARÍLIA
2018**

Marcio Ferreira da Silva

**A QUESTÃO DA REPRESENTAÇÃO DAS RELIGIÕES
DE MATRIZ AFRICANA NA CDD:
UMA ANÁLISE CRÍTICA DA UMBANDA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – Unesp – Campus de Marília, com requisito para a obtenção do título de Doutor em Ciência da Informação.

Área de concentração: Informação, Tecnologia e Conhecimento.

Linha de pesquisa: Produção e Organização da Informação

Orientador: Carlos Cândido de Almeida

**MARÍLIA
2018**

Silva, Marcio Ferreira da.
S586q A questão da representação das religiões de matriz africana na CDD : uma análise crítica da umbanda / Marcio Ferreira da Silva. – Marília, 2018.
220 f. ; 30 cm.

Orientador: Carlos Cândido de Almeida.
Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2018.
Bibliografia: f. 155-170

1. Negros – Identidade racial. 2. Classificação decimal de Dewey. 3. Teoria do conhecimento - Organização. I. Título.

CDD 025.431

Elaboração por André Sávio Craveiro Bueno
CRB 8/8211
Unesp – Faculdade de Filosofia e Ciências

MARCIO FERREIRA DA SILVA

**A QUESTÃO DA REPRESENTAÇÃO DAS RELIGIÕES
DE MATRIZ AFRICANA NA CDD:
UMA ANÁLISE CRÍTICA DA UMBANDA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – Unesp – Campus de Marília, para obtenção do título de Doutor em Ciência da Informação.

Área de Concentração: Informação, Tecnologia e Conhecimento.
Linha de Pesquisa: Produção e Organização da Informação

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Cândido de Almeida
Orientador

Universidade Estadual Paulista – UNESP

Profa. Dra. Luciana de Souza Gracioso
Universidade Federal de São Carlos - UFSCAR

Prof. Dr. Rodrigo de Sales
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Profa. Dra. Flávia Maria Bastos
Universidade Estadual Paulista – UNESP

Prof. Dr. Daniel Martinez-Ávila
Universidade Estadual Paulista – UNESP

MARÍLIA
2018

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Unesp-Marília pelas oportunidades e aprendizados durante esse período.

Ao meu orientador, professor Carlos Cândido de Almeida, pelas conversas, reflexões, entusiasmo sobre o tema deste trabalho e, principalmente, pela paciência.

Meus sinceros agradecimentos aos professores membros da banca por aceitarem o convite de contribuir com este trabalho.

Aos colegas do programa Bruno Henrique e Rafael Semidão por compartilharem experiências, reflexões, piadas ao longo dessa caminhada. Sem esquecer, obviamente, o cafezinho na cantina da Unesp.

Agradeço aos entrevistados pelas contribuições, aos dirigentes, membros e pesquisadores pelo acolhimento e disponibilidade.

Aos meus familiares e conterrâneos de União dos Palmares (Alagoas), terra que me inspira, berço da liberdade do Quilombo dos Palmares e do herói nacional Zumbi dos Palmares, o meu axé. À minha companheira Elane, por me acompanhar nesta jornada. Ao Pedro, hoje aos nove anos, que tem convivido com todas essas fases desde 2009.

RESUMO

As narrativas e, precisamente, as representações sobre os grupos sociais distanciaram-se da realidade da cultura local. O discurso e as escolhas que representavam a memória e suas histórias tiveram como ponto de partida uma visão distante de conteúdos que refletiam, sobretudo, os aspectos identitários desses grupos. Denominamos esse tipo de interpretação de representação “sobre”. A presente pesquisa 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. Nessa acepção, enquanto ponto de partida, ergueu-se a proposta de hipótese de que representar o conhecimento de comunidades ou grupos tradicionais em favor do acesso ao conhecimento, deve pautar-se por uma leitura plural da realidade, o que nem sempre foi o caso para a situação do negro no Brasil. Nesse sentido, buscou em seu objetivo geral compreender a estrutura de representação das temáticas associadas aos negros nos sistemas de organização do conhecimento utilizados no Brasil. Especificamente, a Classificação Decimal de Dewey com ênfase à análise da religião Umbanda. Os sistemas ensinados nas escolas de Biblioteconomia no Brasil não se sustentam suficientemente para cobrir os aspectos culturais e, singularmente, as religiões de matriz africana na Classificação Decimal de Dewey. Nas representações sociais, a Umbanda é vista como “religião de feitiço”, catimbó”. A repetição desses termos tem imputado aos indivíduos atributos incompatíveis com suas práticas. Essas representações adquirem valor simbólico nessas expressões e estrategicamente forjadas. As comunidades discursivas dos povos tradicionais demonstram quão complexo e distante tem sido as representações sobre as religiões dos afrodescendentes, o quanto são afetados socialmente por sub-representações e omissões que afetam suas identidades. Os temas presentes nas categorias da CDD, além de não representar adequadamente os temas relativos às religiões afrodescendentes, tem desempenho satisfatório para ocultar esses grupos e toda sua diversidade. Consideramos, que os sistemas são inadequados quando se voltam para questões específicas de uma realidade complexa como a brasileira. A postura exigida, ao longo das discussões, exige aproximações mais incisivas com as representações sociais referentes aos povos afrodescendentes no Brasil.

Palavras-Chave: Organização Conhecimento. Representação do Negro. Sistemas de Classificação. Identidade Afro-brasileira.

ABSTRACT

Narratives and more specifically representations of social groups have distanced themselves from the reality of the local culture. Discourse and choices that represent memory and its stories had as a starting point a distant view of contents that reflect, above all, about the identity aspects of these groups. We call this type of interpretation "about". The present paper investigated the way in which black people and the topics related to the black community are represented in the knowledge organization systems that are taught in the academic programs in Librarianship in Brazil. In this sense, our hypothesis is that representing the knowledge of traditional communities or groups in favor of access to knowledge should be guided by a plural reading of reality, which was not always the case for the situation of the black people in Brazil. In this sense, we sought to understand the structure of representation of the topics related to black people in the knowledge organization systems used in Brazil. More specifically, we analyzed the Dewey Decimal Classification in relation to the Umbanda religion. The systems that are taught in the Brazilian programs in Librarianship do not cover the cultural aspects religions related to Africa, such as in the Dewey Decimal Classification. In the social representations, Umbanda is seen as a "religion of spell", catimbó ". The repetition of these terms has assigned individuals attributes that are incompatible with their practices. These representations acquire a symbolic value in these expressions and are strategically forged. The discursive communities of the traditional peoples show how complex and distant the representations of Afro-descendant religions have been. How socially they are affected by sub-representations and omissions that affect their identities. The topics that are present in the categories of the DDC, besides failing to adequately represent the topic related to Afro-descendant religions, hide these groups and their diversity. We consider that systems are inadequate when they turn to specific questions of a complex reality such as the Brazilian one. The stance that is required, throughout the discussions, demands more incisive approximations with the social representations that refer to Afro-descendant peoples in Brazil.

Key words: Knowledge Organization. Representation of black people. Classification Systems. Afro-Brazilian identity

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
1.1 Escopo da tese	14
1.2 Problema de pesquisa	25
1.3 Hipótese e objetivos	33
1.4 Justificativa.....	37
1.5 Metodologia	41
1.5.1 Seleção do sistema de organização do conhecimento.....	43
1.5.2 Técnica de coleta de dados e sujeitos	45
1.5.3 Sujeitos da pesquisa.....	46
1.5.4 Interpretação dos dados: a teoria das representações sociais	47
2 A REPRESENTAÇÃO DO NEGRO	53
2.1 Cultura e diversidade cultural	53
2.2 A pós-modernidade e a questão da identidade cultural	60
2.3 Multiculturalismo e os movimentos multiculturais	70
2.4 Movimento negro no Brasil	78
2.5 Teoria crítica de raça.....	92
3 ORGANIZAÇÃO DO CONHECIMENTO	101
3.1 Definições	103
3.2 Processos e produtos de organização do conhecimento	110
4 OS NEGROS EM SISTEMAS DE ORGANIZAÇÃO DO CONHECIMENTO NO BRASIL: o caso da CDD	115
4.1 Um breve panorama	115
4.2 O Negro na Classificação Decimal de Dewey: o caso das religiões de matriz africana	128
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
REFERÊNCIAS	155
APÊNDICES	171
APÊNDICE A – LEVANTAMENTO DOS SISTEMAS DE CLASSIFICAÇÃO DAS UNIVERSIDADES PÚBLICAS FEDERAIS	172
APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO	174
APÊNDICE C – ROTEIRO DE ENTREVISTAS	175
APÊNDICE D – ENTREVISTAS	176
ANEXO	217

1 INTRODUÇÃO

Não é apenas uma ideação de valores e signos que representam práticas sociais. É também o estabelecimento do *continuum* histórico, de práticas que estabelecem a criação do espaço onde se localizam os produtos dessas práticas como um valor (LINDOSO, 2005, p. 22).

O discurso cercado pela ética e política, considerado como verdade inquestionável da ciência, tomado por uma visão positivista e exclusiva da “representação do mundo” (SANTOS, 1989, p.23) encontrou, por muitos, ressonância e distanciamento de seu alcance sobre outras narrativas da realidade.

Nesse contexto, a pós-modernidade¹, como fase da humanidade, diz respeito a aspectos relacionados à sociedade e às mudanças ocasionadas na cultura atual, na crítica à modernidade e aos valores e expectativas geradas pela ciência e pela política face aos seus modelos de explicação e de enfrentamento dos problemas da realidade. Se, por um lado, apresenta questionamentos sobre os conteúdos cujos referenciais foram garantidos por paradigmas científicos racionalistas, absolutos, empiristas, positivistas e questionamentos sobre as verdades “irrefutáveis”, por outro, provoca a crise dos valores ocidentais (PERRY, 1999, p.10-11). A multiplicidade de reflexões e narrativas indica elevado pluralismo de discursos que se notabilizou pela variedade de comunidades discursivas alterando, assim, a dinâmica social. O cenário pós-moderno, segundo Lyotard (1988, p. xv), parece ter

¹ Na sua proposta de desenvolvimento social, artístico e das artes, a modernidade passa por desencanto por reforçar o individualismo em detrimento da coletividade e, também, por patrocinar a homogeneização do social em que a razão figura como o parâmetro objetivo e o sujeito à condição de objeto empírico (GOERGEN, 1996, p.16). A pós-modernidade, por sua vez, defronta-se com o moderno e questiona sua validade, marcada pela crise de narrativas explicativas de viés universalista desde o Iluminismo. Aspectos mais generalistas e universais, característicos da modernidade, são deslocados na pós-modernidade para uma visão heterogênea e às diferenças com abordagens sugeridas no escopo de reflexão para redefinir o discurso cultural (HARVEY, 1993, p.19) onde o pano de fundo da diversidade encontra terreno fértil para novos entendimentos e explicações como o multiculturalismo, por exemplo.

provocado um novo “[...] estado da cultura após as transformações que afetaram as regras do jogo das ciências da literatura e das artes [...]”.

Nas explicações notáveis da pós-modernidade, não nos parece claro que sua posição fosse centrada em aceitar a diversidade cultural popular presente na teia social, sobretudo no que se refere às categorias culturais de liberação cultural, estrategicamente ancorada no liberalismo econômico do capitalismo. Nesse sentido, outras categorias mais rígidas podem implicar na afronta ao processo de surgimento de grupos sociais e suas lutas. Com mais clareza, a posição de oposição entre pós-modernidade como uma crítica ao marxismo e suas categorias de compreensão da realidade desconsideram que determinados grupos sociais, ou como se relata atualmente, coletivos, têm se colocado em uma posição de preocupação social e protagonismo político que parece não se enquadrar nessas perspectivas. As motivações variam da reflexão sobre ética, inclusão econômica, política, tecnológicas de coletivos feministas, dos povos indígenas, quilombos urbanos, dentre outros grupos da periferia, e suas reivindicações reunidas por uma construção identitária protagonista. O esclarecimento e o seu posicionamento teórico, ou uma nova explicação, são o cerne das investigações dos cientistas sociais e outros campos do conhecimento que extrapolam o foco desta pesquisa, embora nossa preocupação também seja refletir e compreender essas mudanças e a sua repercussão, bem como as contribuições e os compromissos exigidos de uma área que se preocupa com os fenômenos da informação.

As transformações desencadearam a crise de relatos e as linguagens tornaram-se mais diversas e complexas. Nesse contexto, o “saber científico” foi confrontado com outro, o “saber narrativo”. Este se legitima no local, contextual nos

jogos das linguagens e nos acordos entre os participantes da comunidade discursiva, a partir do processo de comunicação dos discursos, contrário ao modelo homogêneo de civilização.

A noção de civilização europeia, “consciência de si mesmo”, influenciou culturas e foi entalhado na concepção nacionalista de superioridade (francesa e inglesa, por exemplo). Diante de outras sociedades, reforçou o conceito da civilização ocidental (ELIAS, 1994, p.23), que padronizou modelos de comportamento e práticas comuns como “polidez e cortesia”, minimização de “diferenças nacionais” (CARVALHO, GUIMARÃES, ZANDOMÊNICO, 2013) e de homogeneização cultural.

Na vertente etimológica, o significado de homogeneização relaciona-se diretamente com *homós* (grego) e significa igual, semelhante. Também se refere a grupos homogêneos, deriva do francês *homogène*, variante do grego *homogenés*. Homogêneo, em sentido restrito, diz respeito a algo ou a um conjunto de elementos de mesma natureza, idêntico ou análogo (CUNHA, 2007, p.415; 1054; FERREIRA, 2004, p.500). No âmbito das discussões sobre a globalização, o emprego do termo é comumente associado à acepção de homogeneização cultural.

A visão homogeneizante de cultura tem suas raízes nas explicações dos processos que envolvem a globalização. Hall (1999) destaca que o ponto estratégico global de ampliação dos mercados e do consumismo, configurado no processo de globalização, potencializou a crescente expansão da homogeneização das culturas. Nessa perspectiva, o processo globalizante, como resultado do processo de globalização, desenvolveu-se no sentido de reunir em categorias uniformes os padrões de cultura.

A globalização recorreu à cultura como – uma de suas estratégias – mecanismo de uniformização do consumo empregado nas representações das várias culturas diferentes nos espaços institucionais, mas com características e padrões comuns. Como consequência do esforço para suplantar o estado-nação, em contrapartida, esse processo fez emergir a resistência das culturas locais face às representações uniformes e universais para o fortalecimento das identidades. Isso se funda por interferência de modelos padronizados orientados ao processo de civilização dos povos e de sua adequação ao mercado cultural, comportamento de consumo que se estruturou na lógica da sociedade globalizada.

No entanto, o movimento contra a homogeneização sugere o oposto, uma vez que a ação de uniformização ou homogeneização cultural encontrou resistência, embora essa perspectiva pareça não encontrar terreno fértil face à manutenção e articulação da diferença cultural. Sobretudo, observa-se a reunião e composição de fenômenos contemporâneos em movimentos organizados, denominados coletivos, que figuram como uma nova característica de resistência cultural local e de representação da realidade, o seu contexto.

Entretanto, outra perspectiva do entender/ fazer cultural visa a valorizar os produtos humanos com ênfase à questão da identidade e da diferença, além do reconhecimento da diversidade das formas de expressão de grupos sociais nas artes, música, dança. As delimitações conceituais dos termos civilização e *kultur*, francês/ inglês e alemão (ELIAS, 1994, p.23-50), respectivamente, podem demonstrar o quanto as escolhas de termos remetem às instâncias contextuais, eclodem definições conceituais distintas e se inclinam às perspectivas sobre as representações dos referenciais de um grupo social a fim de dissimular ideologias e

preconceitos sobre grupos ou comunidades mais antigas.

As mudanças decorrentes na trama social reuniram esforços protagonizados por novos grupos sociais, acompanhadas de exigências à participação efetiva institucional e, sobretudo, fazem entrever novas discussões sobre os processos de representação. Um aspecto indutor desse agrupamento encontra ambiente fértil na questão da identidade, conforme abordada, por exemplo, na perspectiva de estudantes, mulheres, grupos étnicos, religiosos, ecológicos, pacifistas (SANTOS, 1999, p.40).

As narrativas e, precisamente, as representações sobre os grupos sociais estavam distantes da realidade da cultura local. O discurso e as escolhas que representavam a memória e suas histórias tiveram como ponto de partida uma visão deslocada acerca dos conteúdos que refletiam, sobretudo, nos aspectos identitários desses grupos no que chamamos de uma representação “sobre”. O contexto das trocas e contatos, da produção de conteúdo das narrativas e compartilhamentos das identidades, a cultura, os saberes milenares e as práticas religiosas eram desconsideradas, porque seu surgimento fazia parte do senso comum. Ao não se sentirem representados, os sujeitos sociais interagem e reivindicam o papel de estabelecer um processo de autoafirmação e fortalecimento das identidades:

[...] a identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos, etc (MUNANGA 1994, p. 177-178).

O protagonismo de ação de grupos sociais sem acesso a direitos, tem

provocado reflexões no campo científico e erigido reivindicações no contexto do ambiente acadêmico e institucional. Alinhando-se a essas reflexões, nesta pesquisa, adentraremos o aspecto relevante da representação do negro nos sistemas de organização do conhecimento. Os sistemas de organização são esquemas hierarquizados de conceitos que visam a organizar a informação (CUNHA, 2008, p.345), são sistemas de classificação do conhecimento que permitem organizar documentos e informação. São, pois, estruturas que obedecem a uma ordem lógica com a utilização de códigos numéricos, alfabéticos ou mistos (BARITÉ, 2013), como, por exemplo, a Classificação Decimal de Dewey – CDD.

A expressão “negro” é um termo polissêmico que se refere ao homem ou à mulher de pele negra, de pigmentação de pele mais escura, aspecto que estabelece a um só tempo, na sociedade brasileira, dois ou mais significados distintos. Por um lado, define uma categoria étnico-racial, a raça negra, grupo majoritário da população brasileira, que é constantemente alvo de discriminação. Por outro lado, adquire contorno pejorativo, por exemplo, sujo, encardido, maldito, melancólico, funesto, perverso (FERREIRA, 2004, 1393). Isso se reflete diretamente na dificuldade de se entender e apresentar definições mais concisas do termo e sua utilização nos lugares, espaços da realidade:

Parece simples definir quem é negro no Brasil. Mas, num país que desenvolveu o desejo de branqueamento, não é fácil apresentar uma definição de quem é negro ou não. Há pessoas negras que introjetaram o ideal de branqueamento e não se consideram como negras. Assim, a questão da identidade do negro é um processo doloroso. Os conceitos de negro e de branco têm um fundamento etno-semântico, político e ideológico, mas não um conteúdo biológico. Politicamente, os que atuam nos movimentos negros organizados qualificam como negra qualquer pessoa que tenha essa aparência. É uma qualificação política que se aproxima da definição norte-americana (MUNANGA, 2004b).

As interações entre o indivíduo negro e a sociedade ocorrem de maneira enviesada por termos potencialmente balizadores do discurso de rejeição e desconstrução das identidades.

1.1 Escopo da Tese

Escolher um termo em detrimento de outro para representar o conhecimento e informações, produto da comunicação de indivíduos, de grupos e da sociedade para simbolizar determinados conceitos é uma tarefa complexa com riscos de sub-representações de segmentos sociais. Nesse entendimento, a elaboração de instrumentos de classificação do conhecimento, como estruturas hierárquicas que estabelecem categorias de conceitos superiores a outros, exige, por parte dos profissionais da informação, perceber a dinâmica social na produção e os contextos de produção desses termos, bem como suas variáveis para representação e reconhecimento pelos grupos representados.

No contexto desta pesquisa, o exemplo simples da palavra quilombo, remete a questões e reflexões. A palavra quilombo², em sua etimologia, é marcada no idioma *quimbumdo*, língua original de matriz Banto do continente africano, precisamente de Angola. Derivada do termo *kilombo*, traz em seu significado a menção direta a aldeamento. Comumente utilizada para designar aldeia, povoações (FERREIRA, 2004, p.1679), espaço quilombola e as pessoas que se fixaram no

2 Segundo Tilquist (2013, p.20), três termos são encontrados frequentemente a partir da compilação e análise sobre os dicionários do português brasileiro, a saber: “quilombo (quilombola), mocambo (mocambeiro) calhambola”. Todas consideradas em seus significados remetem à identificação e caracterização do espaço habitado e dos habitantes do lugar. Outras derivações e seus significados regionais são encontradas, como por exemplo: aquilombar-se, aquilomabado, quilombeiro, mocamaú, mocamaos. Em cada região brasileira, é possível encontrar variações e acepções sobre os termos aqui apresentados.

lugar, refúgio de escravos, significados amplamente aceitos atualmente entre muitos dicionários (TILQUIST, 2013). Outra acepção dada ao termo é contextualizada no folclore brasileiro, atribuída a uma dança muito peculiar originada no estado de Alagoas (CASCUDO, 1979, p.653).

No cenário nacional, possui significado distinto do atribuído na região do Rio del la Plata. No Brasil, os dicionários atribuem como significado o local destinado aos fugitivos, edificação erigida para abrigar os negros no período colonial, fugidos da escravidão. Por outro lado, o sentido conferido na região da Argentina e Uruguai denota um caráter erótico, sendo assim reconhecido como prostíbulo, desordem, lugar de luxúria.

Para Blanco e Blanco (2005), o próprio significado de desordem para o termo quilombo pode revelar os interesses em jogo. Evidencia-se, notadamente, o ponto de vista de quem exercia o poder, a perspectiva dos dominadores sobre os dominados no âmbito do regime de escravidão brasileira³. Do ponto de vista histórico, o significado pejorativo sobre os quilombolas foi conferido pelo dominador, o qual produziu narrativas duradouras e influenciou diretamente a acepção que lhe foi atribuída nos dicionários e na comunicação oficial.

Quilombo era considerado o lugar dos fugidos, rebelados, desordeiros. No entanto, sob o ângulo do povo negro escravizado, o termo adquire outra conotação,

3 A escravidão brasileira consistiu na pior e mais sangrenta fase da história brasileira e a mais vexatória. A partir de meados dos anos de 1538, homens, mulheres e crianças negras foram trazidos do continente africano como escravos para servir de mão-de-obra nas fazendas de cana-de-açúcar e café. Perdurou oficialmente até o fim do Século XIX. Seus impactos duram até hoje e se refletem nas condições de vida das populações afrodescendentes. Para mais detalhes sobre a escravidão brasileira, sugerimos consultar: PEREGALLI, E. **Escravidão no Brasil**. São Paulo: Global, 1988; PINSKY, J. **A escravidão no Brasil**. 12.ed. São Paulo: Contexto, 1993; VITORINO, A. J. R. **Escravidão e modernização no Brasil do século XIX**. São Paulo: Atual, 2000; MOURA, C. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2004 dentre outros livros, artigos, teses, dissertações.

a de liberdade e, conseqüentemente, o sentido de resistênciã, tendo como maior evidênciã simbólicã o Quilombo dos Palmares, maior reduto de resistênciã da população negra das Américas.

A escolha de expressões para designar um grupo social ou representá-lo produz incompreensões e revelam quão complexo é esse tipo de operação. Insta refletir sobre as escolhas e os objetivos de estabelecer ideologias e narrativas. Se, por um lado, visam a estabelecer conexão entre significado e realidade para amplo conhecimento; por outro, sob ideologias e crenças dos que representam, pode omitir informações sobre a trama social e sobre os grupos minoritários.

A perspectiva de bem ou mal tem edificado pressupostos que sustentam o preconceito. A pré-fabricação de discursos e narrativas passa a fazer parte do imaginário da coletividade, assimilada e repetida em expressões pejorativas para desqualificar grupos, como negros, povos indígenas, mulheres, por exemplo. Passamos a enxergar o mundo a partir das experiências adquiridas, dos relacionamentos, somos moldados por discursos legitimadores de comportamentos padronizados na práxis (BLIKSTEIN, 1985).

A Organização do Conhecimento faz-se notabilizar como um subcampo no âmbito da Ciência da Informação, dedicado a estudar, reunir e propor metodologias e sistemas com foco na organização, representação, recuperação da informação. É possível notar a presença de diferentes correntes de pensamento dentro desse domínio, causadas por suas características interdisciplinares que têm reforçado e ampliado suas perspectivas de natureza epistemológica, conceitual e metodológica. Essa sinergia tem reunido compreensões teóricas acerca da sistematização de conceitos e relações do ponto de vista contextual da abordagem, dentre outras

(DAHLBERG, 1978a, 1978b, 1995; HJØRLAND, 2003, 2009).

Não raro, tem devotado esforços para compreender os problemas de organização e representação do conhecimento humano. Tem perspectivado consolidar seus fundamentos teóricos e metodológicos em constantes diálogos com outros ramos do saber como Filosofia, Sociologia, Comunicação. No âmbito da Ciência da Informação, a Organização e Representação do Conhecimento tem colaborado sistemicamente com algumas análises críticas sobre processos e sistemas sublinhados como representações de caráter universal. O ambiente favorável para análises críticas sobre os sistemas de organização e representação do conhecimento lança luzes sobre uma tradução e representação simbólica mais livre de desvios.

As críticas a enfoques antagônicos ao ambiente positivista justificam-se pela presença de uma espécie de ideologia da neutralidade sobre a elaboração de sistemas de representação do conhecimento, circunscritas à objetividade e à “neutralidade” sempre requisitados como práticas eficientes para a construção de sistemas de organização do conhecimento (HJØRLAND, 2007, p.8).

Por esse ângulo, os princípios generalistas, por corroborarem pontos de vistas mais universais da realidade, podem ampliar o isolamento de determinados grupos sociais com base em representações contraditórias, arbitrárias, pejorativas de imposições de referenciais dos grupos dominantes à diversidade cultural. Nesse caso, usuários de determinado sistema de representação dos conhecimentos oriundo de outros segmentos, não próximos dos grupos majoritariamente dominantes, não vislumbrariam uma perspectiva de representação junto aos sistemas originados a partir de uma concepção mais universalista. Nesse sentido,

permitem reforçar estereótipos, preconceitos, racismos, entre outros, incidindo sobre aspectos identitários desses grupos ou comunidades.

Dito isso, as representações podem configurar a ausência de diálogo e privilegiar um ponto de vista do poder que viabiliza o processo e se consolida na sub-representação ou ocultação dos discursos de outras comunidades discursivas como indígenas, negros, mulheres, LGBT⁴ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais), dentre outros.

As comunidades discursivas são identificadas como o conjunto de indivíduos que compartilham objetivos comuns, trocam informações e partilham conhecimentos. Nesse sentido, sob um domínio, conservam-se nessas relações a identidade do grupo por meio da comunicação do conhecimento da comunidade com a utilização de múltiplas linguagens, não exclusivamente pela escrita. No âmbito desta pesquisa, o que está em evidência, no que diz respeito à abordagem da comunidade discursiva, vincula-se à consolidação e à valorização da cultura e da identidade dos afrodescendentes, denominada de comunidades quilombolas, que serão descritas mais a diante.

Swales (1990, p. 24-27) recomenda seis características que viabilizariam a identificação das comunidades discursivas. A primeira característica são os objetivos comuns formalizados entre os membros do grupo e exteriorizados. A segunda é a intercomunicação entre os membros, facilitada por mecanismos participativos para este fim (comunicação formal e informal). Como terceira característica, a comunidade possui mecanismos participativos para trocas de informação e *feedback* (por exemplo, blog, página na internet, etc.). A quarta recai sobre gênero(s)

4 <https://nacoesunidas.org/tema/lgbt/>

[linguagens] comumente utilizadas na comunidade. Em quinto lugar, a característica inerente ao reconhecimento e manutenção de um repertório ou vocabulário (léxico) específico. Por último, a sexta característica versa sobre a presença, na comunidade discursiva, de membros com elevado grau de expertise e experiência discursiva. Cabe ressaltar que as características apontadas pelo autor fazem referência ao contexto de comunidades discursivas vinculadas a um papel social com proximidade com o texto escrito. Ao tratar de gênero, refere-se aos gêneros textuais utilizados no âmbito da característica.

A análise de um domínio, em geral, aproxima-se com expectativas de comunidades discursivas e do papel social da comunidade analisada. Advoga-se a necessidade de garantias (literária, documental, usuário, cultural) pautadas por um vínculo científico especializado ou nível de instrução da comunidade discursiva que garanta uma validação adequada das representações (HJØRLAND; ALBRECHTSEN, 1995; BARITÉ, 2010). Entendemos que, além desses, as declarações garantidoras dos instrumentos de representação do conhecimento, como tesouros, taxonomias, dentre outros, fazem-se presentes nas comunidades discursivas responsáveis por validar os respectivos instrumentos de representação para a consolidação das identidades afrodescendentes e indígenas, por exemplo.

Desse modo, o contexto social, foco da Organização e Representação do Conhecimento, encontra-se em grande ebulição. Atualmente, observa-se a diversidade dos espaços de produção cultural de onde emergem movimentos reivindicatórios de referenciais da diversidade brasileira (negros, populações indígenas, mulheres, moradores de rua, imigrantes, refugiados, homossexuais, pessoas idosas, obesos, moradores de comunidades ou “favelas”, grupos portadores

de alguma deficiência física, ex-presidiários, doenças). Estes são subjugados às narrativas genéricas por não se enquadrarem no perfil dominante ou por não serem condizentes com o processo civilizatório.

A escolha de um termo que represente uma dada realidade de segmento social deve, sobretudo, cercar-se dos conceitos reais presentes nos grupos para a sua representação. Ademais, não se trata apenas da precisão da escolha sobre termos que representam conceitos. Trata-se, sobretudo, de evitar a ausência daqueles que possam minimizar ou, praticamente, excluir grupos históricos: “Desta forma, as palavras podem tornar invisíveis grupos inteiros ou algumas características desses grupos” (AZAIS, 2005, p.8. Tradução nossa).

No decorrer, o debate crítico tem obtido visibilidade na literatura sobre esses temas ao analisar as escolhas de determinados termos em detrimento de outros ou a completa omissão em seu núcleo. Devotam aos grupos não representados ou sub-representados nos sistemas um espaço de reflexão nesse domínio sobre a representação de seus discursos. Nesse sentido, abordagens sobre questões étnicas, negras, religião, gênero, LGBT deve ser objeto constante de análise.

No cenário da pesquisa brasileira da Ciência da Informação e afins, publicações em periódicos e outros veículos, as análises críticas têm sido pautadas por incursões dispersas e versam em estudo “sobre” grupos. No que se refere, com menor ênfase, às questões étnicas, temos como exemplo Rodrigues Júnior e Mirco (1987), que buscaram refletir sobre a toponímia indígena, atribuição de nomes aos acidentes geográficos na região de Rio Grande – RS. Investigaram as origens, significados, empregados pelos povos indígenas ou nomeados pelos invasores. Constatou-se que houve a substituição de expressões nativas pelos invasores/

dominantes. Beber (1997) analisou dois projetos arqueológicos relacionados a achados de pinturas rupestres na região Centro-Oeste do Brasil e comparou entre figuras encontradas nas áreas estudadas como registro da cultura regional. Caminski (2000) estudou, a partir de uma pesquisa documental, a realidade de uma reserva indígena e os conflitos decorrentes da demarcação da terra na região do Alto Araguaia gaúcho.

Aguilar (2009), em sua investigação sobre o indigenismo como política governamental de controle indígena, analisou as políticas de informação para esse grupo. Dentre suas conclusões, destacou a participação de bibliotecários, após surgimento do movimento indígena, que contribuíram com serviços e produtos de informação. Franca e Silveira (2014) afirmam que a representação descritiva de obras literárias indígenas deveria ser realizada com cuidado. Talvez por desconhecimento do profissional bibliotecário ou limitações do processo de descrição (ausência de padrões de cabeçalhos específicos para grupos indígenas) nomes das tribos são apresentados apenas como tema da obra. No entanto, segundo as autoras, deveriam estar descritas como responsáveis ou produtores daqueles conteúdos.

Sobre a identidade negra e representação, Rosemberg (1979) analisou 168 livros brasileiros infantojuvenis de recreação para identificar e comparar maneiras de discriminação étnico-raciais. Em seus resultados, constata a discriminação de não-brancos nas publicações analisadas. O discurso igualitário presente é contra o preconceito, mas as ilustrações de brancos e não-brancos desenvolvem-se no sentido contrário, a partir da estigmatização da cor preta (negra) e de formas latentes de preconceitos como a “a negação de seu direito à existência humana - ao

ser - a mais constante: é o branco o representante da espécie” (ROSEMBERG, 1979, p.159). Lima e Aquino (2009) destacaram a necessidade de estudos voltados à questão cultural no âmbito da Ciência da Informação.

Além desses autores, Miranda (2007; 2009) debruçou-se sobre os temas ao tecer análise crítica sobre sistema de classificação bibliográfica como CDD e CDU. Seu enfoque recai sobre a organização do etnoconhecimento e a representação afrodescendente na classe religião. Aquino e Santana (2009) buscaram relacionar a responsabilidade social a aspectos éticos dos profissionais da informação e a inclusão de grupos afrodescendentes. No contexto da pesquisa, como público-alvo, foram abordados dez docentes na UFPB e conclui que a participação de profissionais da informação deve estar para além da disseminação da informação, sobretudo, na mobilização voltada ao exercício da cidadania, a fim de formar profissionais comprometidos eticamente. Miranda et. al. (2011) realiza um estudo comparativo na representação do conhecimento das religiões de matrizes africanas articulado nos sistemas de classificação CDD, CDU e LCSH.

Silva Júnior, Silva e Lima (2012) apresentam reflexão sobre a informação musical associada ao reggae como perspectiva de fortalecimento da identidade afrodescendente. Para tanto, analisa o ciberespaço para entender a disseminação da informação musical pelo reggae. Lima, Kroeff e Ribeiro Júnior (2014) apresentam a necessidade de elaboração de um Tesouro Afro-Brasileiro a partir da constatação da inexistência de uma linguagem controlada para ajudar bibliotecários e outros profissionais envolvidos com a temática africana e afrodescendentes no Brasil. A partir de um estudo bibliográfico, a pesquisa teve como objetivo elaborar um tesouro no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Gestão de Informação da

Universidade do Estado de Santa Catarina.

No que diz respeito à comunidade LGBT e feminismo, por exemplo, Pinho (2010) e Milani (2010) discutiram aspectos éticos relacionados às temáticas que envolviam a terminologia para identificação de “desvios” de representação. Para Milani (2010), o objetivo era comparar as representações nas linguagens documentárias brasileiras sobre a questão feminina e sua adequação terminológica. Pinho (2010), por sua vez, buscou identificar o nível de especificidade das linguagens documentárias brasileiras referentes à homossexualidade masculina. Para tanto, analisou textos de periódicos especializados na temática, identificou os termos utilizados para representação e comparou com os adotados em sistemas de linguagens documentárias brasileiros. Esse procedimento levou-o a identificar, no decorrer dessas análises, imprecisões terminológicas que sustentam o preconceito e as representações equivocadas.

Ainda no tocante aos estudos no Brasil, percebemos pouca incidência das temáticas ligadas às questões de pesquisas vinculadas à população “não branca”. No principal evento de pesquisa da Ciência da Informação brasileira, promovido pela Associação Nacional de Pesquisa em Pós-Graduação em Ciência da Informação, o Enancib, poucos trabalhos abordam esses grupos e, quando o fazem, configuram-se como estudos sobre (de fora). Alguns são rotulados como estudos étnico-raciais (DOURADO, 2007; PINHEIRO; BENCHIMOL, 2009; LOUREIRO, et. al, 2010; BENCHIMO; PINHEIRO, 2010; SILVA; ALVES; SILVA JUNIOR, 2012; BENCHIMOL, et. al., 2012; AQUINO; SANTOS, 2012), afrodescendentes (AQUINO; SANTANA, 2005; MIRANDA, 2007; AQUINO, 2008; LIMA; AQUINO, 2009; OLIVEIRA; AQUINO, 2010; SANTOS; PIERUCCINI, 2011; SILVA JÚNIOR; SILVA; LIMA, 2012) negros

(SILVA, 2009; ELLIOTT; AQUINO, 2010; PEREIRA; AQUINO, 2011; MOTA; AQUINO, 2012; BRETTAS, 2012), indígenas (BORGES; BOTELHO, 2012; PAIVA, 2015; PAIVA; RAMALHO; CARVALHO, 2015; PIQUET; SOUZA, 2015; PIQUET; COUTO; PIRES, 2015; PAIVA; RAMALHO; CARVALHO, 2016).

Em âmbito internacional, estudos e pesquisas têm ancorado suas discussões em base crítica no que tange aos processos de desenvolvimento de sistemas de representações desses grupos em que pesem questões éticas e reivindicatórias (MARTÍNEZ-ÁVILA; GUIMARÃES, 2013) dos seus discursos. Assim, têm surgido teorias e estudos, como a Teoria Crítica de Raça, no ambiente da Ciência da Informação sobre temáticas diversas, desde a Arquivística, Classificação Decimal de Dewey, serviços bibliotecários, Internet (BROCK, 2009; FUNER; DUNBAR, 2004; DUNBAR, 2006; FURNER, 2007; KENASI, 2012; MARTÍNEZ-ÁVILA; FERREIRA; MAGRO, 2015), os estudos sobre a sub-representação de igrejas no contexto africano (AFOLABI, 1992), feminismo (OLSON, 1997, 1998; FOX; OLSON, 2012; MILANI; GUIMARÃES, 2010) e questões relativas ao público LGBT (CAMPBELL, 2000; PINHO; GUIMARÃES, 2012, CHRISTENSEN, 2008), por exemplo.

Problematizando e subsidiando investigações cujas análises voltam-se para essas representações e produzindo entendimentos sob perspectivas mais pragmáticas, a partir dessas considerações iniciais, apresentamos variadas compreensões sobre a ilusão da imparcialidade no processo de escolhas. Em nosso ponto de vista, esses estudos têm estabilizado e oferecido, de acordo com seus percursos e metodologias de investigação, ambiente confortável acerca de elaboração crítica de procedimentos coerentes das representações condizentes com a realidade das comunidades discursivas, de modo mais preciso para esta pesquisa,

das comunidades quilombolas.

1.2 Problema de pesquisa

Identificar as produções e as expressões culturais de grupos tradicionais, particularmente, os remanescentes quilombolas ou afrodescendentes, torna-se uma atividade de aproximação das nossas raízes históricas, inserção de aspectos que possibilitem refletir pontos fundamentais da identidade, valorização dos saberes construídos e as necessidades de lançar luzes sobre os discursos de grupos não reconhecidos nas tramas sociais. A conjunção de fatores que valorizam a criatividade, bem como a produção intelectual externa e interna sobre esses grupos, proporciona, sobretudo, a elevação da sua autoestima com visão estratégica para o desenvolvimento político, cultural e econômico em respeito à diferença.

Em quatro séculos, o Brasil tem negligenciado o acesso, a incorporação social e política da população negra. O país com o maior contingente de negros fora do continente africano perpetuou uma lógica de branqueamento dos espaços e consequente negação dos referenciais das populações afrodescendentes brasileiras. O capítulo mais vexatório da história brasileira, a escravidão, teve impacto decisivo na formação social brasileira. As populações negras estavam ocultas do fazer histórico, o que passa a mudar a partir do momento de rebelião na Colônia com a edificação dos quilombos. Este novo espaço de ocupação negra, antagônico ao outro (senzala), propõe protagonismo negro (FREITAS, 2004).

A abolição não ofereceu ao negro liberto a efetiva liberdade e sua integração na sociedade, nos espaços produtivos em nível de competitividade. Ao contrário, a falsa revogação do regime escravagista patrocinou a subserviência das populações

negras recém-libertas sob a perspectiva branca de igualdade e da propalada meritocracia. Essa perspectiva consolidou-se quando o negro saiu da tradicional senzala e, ao se mudar forçadamente para outra cravada na realidade brasileira, foi hostilizado e obrigado a sobreviver no contexto adverso de uma sociedade que o jogou livre para os extremos das cidades, sem estrutura fundiária, posse da terra, formação, marginalizando-o em sua religiosidade e cultura. Como sabido, não houve preparação ou tampouco o negro foi conduzido para exercer funções exercidas desde sempre pelos brancos (senhores).

As consequências práticas dessa negativa recaíram sobre a identidade dessa população, posto que exigiu dos remanescentes quilombolas recriar na clandestinidade a preservação de sua memória e da cultura afro-brasileira. Nesse contexto, a representação simbólica e as narrativas pertencentes aos grupos quilombolas estiveram sub-representadas no âmbito das narrativas oficiais, a partir da perspectiva dominante, por ocultação das suas contribuições como parte do processo de desenvolvimento da nação.

Seus heróis foram omitidos e sua história embutida na democracia racial que objetivou edificar a civilização brasileira. Apenas em 20 de novembro de 1996 é que o líder Negro Zumbi dos Palmares, o último chefe do Quilombo do Palmares, o mais importante das Américas, é inscrito no livro dos heróis da nação. Na década seguinte, em continuidade aos debates mais incisivos desde a década de 1970, amplia-se o debate quanto à exigência de políticas junto ao Estado brasileiro, de ações compensatórias como as cotas nas universidades (PACHECO; SILVA, 2007).

Perduram, na atualidade, condições semelhantes de exclusão dos últimos cem anos. A representatividade da população negra nos espaços midiáticos

(televisão principalmente), na cultura, na política, na economia, na educação tem sido minimizada por pontos de vista exclusivamente brancos, tendo o racismo como vetor de destaque. O vigor do debate da última década, que envolveu o estado brasileiro, o Movimento Negro, as instituições públicas e privadas, tem ampliado as reflexões e as discussões dessa temática, convocando a sociedade brasileira a reconhecer o problema do racismo. Apesar disso, a intolerância, a xenofobia e a misoginia têm se acentuado.

No ambiente acadêmico, a discussão tem alçado reflexões, proposto ações compensatórias a partir da intervenção dos governos e sobre o papel da academia nesse contexto. A questão alude ao debate da reparação e consolidação das identidades afrodescendentes via valorização do conhecimento dessas comunidades.

Apesar de todas as circunstâncias adversas à população afrodescendente brasileira, foi possível preservar sua cultura, reforçada no legado presente na música, na dança, na culinária, como também nas comunidades quilombolas existentes e reconhecidas pelo Estado brasileiro. Até fevereiro de 2015, a Fundação Cultural Palmares havia certificado mais de 2400 comunidades remanescentes no Brasil (BRASIL, 2015). Esses dados revelam um universo muito desafiador e a possibilidade de questionamentos, em pesquisas no contexto da Ciência da Informação, sobre o conhecimento produzido nessas comunidades, a produção de conteúdo, a pluralidade de linguagens e a organização da informação.

A origem das populações afrodescendentes é diversa, uma vez que cada etnia correspondia à determinada região do continente africano. Nagô, Jejes, Mina, Angola, Congo foram algumas das etnias escravizadas e trazidas para o Brasil, com

suas especificidades e costumes, religiosidade, língua e cultura⁵. A caracterização e identificação desses grupos eram elaboradas de acordo com a região de captura no continente africano (HALL, 2005) e traduzida de acordo com a percepção e interesse do colonizador e dos traficantes de escravos. No decorrer do processo de escravização, essa complexidade foi classificada no Brasil e se estruturou em dois termos comuns, negro e preto.

Geralmente, escutamos expressões “coisa de preto”, “buraco negro” ambos os termos são comumente utilizados em associação com outras palavras para designar com carga pejorativa, em referência a situações cotidianas para desqualificar ações, competências e etc. Do ponto de vista da origem etimológica do termo negro, podemos inferir duas dimensões. Em tom depreciativo “sujo, encardido, melancólico, escravo, fúnebre, triste” (CUNHA, 2012, p.448; FERREIRA, 2004, p.1393), que foi adotada pelos portugueses no fim do Século XV e disseminada pelos espanhóis para os escravos (ROCHA, 2010, p.901). Preto deriva do latim *prettus* (CUNHA, 2007, p.634), definida como a mais sombria das cores, “suja, encardido” e faz referência a cor da pele, negro (FERREIRA, 2004, p.1628)

Noutra perspectiva, o termo negro passou a ser empregado no cenário pós-

5 A classificação dos grupos escravizados vindo da África para o Brasil é complexa. Geralmente, são categorizados de acordo com aspectos linguísticos, em sua maioria, originário das regiões da África Centro-Occidental hoje conhecida por Congo, Angola e Moçambique. As principais nações escravizadas e trazidas ao Brasil foram povos originados dos sudaneses (atualmente Nigéria, Daomei, Costa do Ouro), guineanos-sudaneses muçulmanos e bantus (Angola, Zaire, Moçambique). Os povos sudaneses, que falavam Iorubá, foram denominados na Bahia como Nagô e eram a maioria. Os Jejes são definidos como de origem sudanesa do Daomé, hoje Togo, Gana e Benin. Da Costa da Mina, vieram conhecidos como Mina (África Occidental). Sugestões de leitura para aprofundamento dessa questão, ver: BRANDI, R. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, São Paulo, n.46, p. 52-65, jun./ago. 2000. CAVALCANTE, R.; ESTRÉLA, C. (Coord.). **Repertório Bibliográfico sobre a condição do negro no Brasil**. Brasília: Edições Câmara, 2017. LOPES, N. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004. MUNANGA, K. **Origens africanas do Brasil Contemporâneo: Histórias, Línguas, Culturas e Civilizações**. São Paulo: Global, 2009. PANTOJA, S. (Org.). **Rompendo silêncios: História da África nos currículos da educação básica**. Brasília: DP, 2004. <http://www.slavevoyages.org>.

abolição e associado pelos negros e suas derivações com viés de resistência dos africanos e dos afrodescendentes, fortalecimento da identidade, ativismo político e resistência cultural. Para Rocha (2010), no espaço de reflexão da sociologia, o termo é adotado para categorizar e reconhecer os grupos étnicos originários da África, reforçada por uma nova ressignificação dada pelo Movimento Negro na desconstrução do aspecto negativo do termo.

O conceito de raça ganhou contornos distintos. Essa categoria racial, do ponto de vista biológico, não existe. No entanto, foi adotada como elemento indicativo de preconceito e categorização de grupos pela cor da pele, pelo fenótipo.

No Ocidente, com a chegada de muitos escravos, existia a bifurcação de significados entre preto e negro. Se atribuía à cor branca uma dimensão quase transcendental da beleza, pureza, a manifesta e indubitável representação do bem (paz). Na perspectiva cristã, ergue-se uma associação da cor preta como aquela que identificaria uma entidade demoníaca, o mal (SILVA; SILVA, 2009, p.311-315):

Para o pensamento cristão, o preto era a cor do demônio, atribuído a acontecimentos nefastos como a “peste negra” e a “magia negra”. A cor negra tinha, assim, conotação sinistra para o Ocidente, que se combinou à condição de escravos dos africanos encontrados na América e na Europa para construir um conceito pejorativo acerca do negro como indivíduo (SILVA; SILVA, 2009, p.313).

Esforços como a Declaração de Durban, para encontrar formas de combater o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e a intolerância correlata, expandiram espaço e proporcionaram espaço à expressão *afrodescendente*, cunhada de modo genérico para elucidar e escolher um termo que eliminasse os aspectos pejorativos de negro e preto. Ainda segundo Rocha (2010), tenta-se reunir, pela via

terminológica, os afrodescendentes como esforço de estabelecer um mecanismo politicamente correto para tratar da questão negativa do termo negro ou preto. No entanto, na realidade, percebe-se certo nível de desconhecimento e inconsistência para se utilizar o termo que se possa julgar adequado.

Já não se sabe mais se deve chamar alguém de negro. Ora por medo de estar ofendendo e ser “enquadrado” no crime de racismo pelo que se sentiu ofendido; ora pela própria falta de consciência e esclarecimento terminológico que a realidade encerra, para além da construção pejorativa que ao termo foi imbuído. Por outro lado, aos que trabalham na perspectiva de desconstrução da negatividade terminológica e ressignificação da palavra negro, é motivo de orgulho ser chamado de negro. Obviamente que para esses indivíduos ou grupos, o ser chamado de negro encerra uma história, uma cultura, uma hereditariedade vinculada às origens africanas. Evidentemente que isso fortalece a dimensão de afrodescendência (ROCHA, 2010, p.905-906)

Persiste, atualmente, a preocupação do Movimento Negro para a ressignificação do termo negro. Ademais, causa incômodo entre os falantes para entender qual termo adotar: negro, preto ou afrodescendente. No entanto, na nossa perspectiva, essa questão dependerá do grupo, da comunidade discursiva sobre a opção a ser adotada. Para esta pesquisa, adotamos o termo negro, porque acreditamos na sua sintonia com aspectos voltados à resistência.

A representação da identidade do negro ou afrodescendente impele o contexto científico a suscitar debates sobre a população negra no Brasil. O termo afrodescendente surge como prática de edificação da identidade como estratégia de troca do termo negro, de conotação pejorativa, para outro reconhecido para designar grupos étnicos de origem ou descendência africana.

Essa abordagem semântica partiu de uma estratégia presente no ano de 2001, na 3ª Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância realizada na África do Sul. Os governos da

América Latina entraram em consenso sobre o termo negro não representar adequadamente a diversidade de atributos da população da região. Assim, cada país adotou a terminologia que melhor convergisse elementos significativos da identidade racial de cada contexto, por exemplo, afro-colombiano. No Brasil, o termo afrodescendente encaixou-se à realidade do país e foi reconhecido como um termo unificador das identidades de pessoas que se identificam com ele e com elementos da influência da cultura africana (dança, música, religiosidade, roupa, estética, moral e etc.) (SANTOS, 2010, p. 31-32).

Em todas as instâncias, em âmbito público e privado, a maioria da população negra brasileira tem sido alijada dos espaços de decisão na política, economia, cultura, educação. Essa realidade sobre a população afrodescendente materializa-se em dados como os da última eleição para o congresso brasileiro, dos quais, apenas 22% dos eleitos se declararam negros ou pardos (BRASIL, 2016). Na educação superior, por exemplo, mesmo com implementação das cotas raciais e programas de governo marcados por ações afirmativas, fruto de muita luta do movimento negro, essa população ainda é numericamente inferior em relação aos brancos. Segundo o IBGE⁶ (2016), a participação de jovens com idade universitária entre a população negra, no ano de 2015, correspondia a 12,8%. Já a população branca em mesma faixa etária representava 26,5%. Além disso, a ausência de docentes negros nas universidades brasileiras é um problema visível. Por exemplo,

6 O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, tem a missão de retratar a realidade brasileira sobre vários aspectos com a produção de informações para subsidiar a sociedade civil e órgãos de governo de todas as esferas. Para tanto, realiza inúmeras pesquisas como, por exemplo, o censo demográfico, agropecuário, Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar – PNAD. Mais informações em: www.ibge.gov.br.

o censo da Universidade de São Paulo⁷ de 2015, revelou que, no seu quadro de docentes, apenas 1,83% dos professores são negros e 94,6% são brancos. Desse modo, tem-se perpetuado em um só movimento as condições de exclusão na sociedade brasileira e sustentação do ambiente propício ao racismo. Por outra via, essas informações podem ser catalisadoras de energias e provocar o pesquisador para irromper e entender a sistêmica exclusão das comunidades e proporcionar elementos reflexivos ao fortalecimento da identidade afrodescendente. Narrativas consideradas conservadoras figuram como pilares de uma realidade de valores simbólicos da branquitude nas representações que devem ser quebradas por novas representações da realidade do negro brasileiro e constituir outra dinâmica nas representações do conhecimento desses grupos.

A sub-representação do conhecimento negro⁸ pode contribuir para o apagamento racial e reforço do discurso de igualdade racial brasileira e enrustir as práticas e efeitos do racismo. Na política, dados como o mencionado anteriormente implicam em uma sub-representação das populações afrodescendentes e acarretam em problemas relacionados à legislação (manutenção ou sobreposição de direitos). Ademais, deixa de proporcionar referenciais às populações na dinâmica social, impede o acesso desses grupos aos espaços como a universidade e oculta a produção do conhecimento, dos discursos e da disseminação do conhecimento dos afrodescendentes no Brasil.

A omissão da representação do conhecimento negro advoga explicitamente a uma sociedade racista e eleva o debate sobre o papel de uma ciência que objetiva

7 <http://jornal.usp.br/atualidades/a-presenca-invisivel-do-negro-na-universidade/>

8 Nesta pesquisa, adotamos para identificar o conhecimento produzido a partir dos grupos que se reconhecem como negros (comunidades quilombolas, militantes do movimento negro e etc.), produções presentes na cultura brasileira (música, dança, literatura, etc.).

organizar e tornar acessível o conhecimento na realidade brasileira. Desse modo, o problema que guia esta pesquisa trata de saber: **como o negro e os assuntos correlatos à comunidade negra são representados em sistemas de organização do conhecimento ensinado nos cursos de Biblioteconomia no Brasil, especificamente na Classificação Decimal de Dewey?**

1.3 Hipótese e Objetivos

É mister que o ambiente acadêmico se depare com essas questões e conduza ao enfrentamento da realidade vinculada às populações afrodescendentes, singularmente, à Ciência da Informação. À ciência cabe a abertura de espaços de promoção de abordagens e suas respectivas intervenções na realidade ora descrita, bem como estabelecer igualdade de condições entre diferentes segmentos ou grupos sociais, reconhecer sua importância na edificação da cultura do país. Entretanto, ao reconhecer as diferenças históricas marcadas na teia social sobre comunidades cujo discurso foi ocultado e enviesado, parece-nos prudente verticalizarmos o olhar da academia sobre o real. Assim sendo, a informação na qual devotamos sua capacidade de promoção à independência e liberdade dos povos, sugere um acesso mais amplo e irrestrito noutra perspectiva de compreensão sobre os fenômenos sociais para o processo de representação do conhecimento e considerar a aproximação do ponto de vista dos representados, um olhar “sob”, partindo do ponto de vista desses.

Representações são ações que atribuem sentidos ou significados sobre aspectos que representam o cotidiano. Para Ferreira (2004), a representação pode

ser uma “coisa que se representa” e em outra acepção pode ser a “reprodução daquilo que se pensa”. No contexto da teoria dos signos de Charles S. Peirce, representar é “estar em lugar de, isto é, estar numa tal relação com outro que, para certos propósitos, é compreendido por alguma mente como se fosse a outra coisa” (PEIRCE, 1977, p. 61). Essas abordagens trazem consigo uma perspectiva de quem atribuiu o significado. No caso, a dinâmica sociocultural de um jogo de poder implementa representações determinadas mediante forças políticas e econômicas que produzem distorções e dissimulam a presença e contribuição de pessoas e grupos excluídos socialmente.

Nessa acepção, as disputas que permeiam as tramas sociais ocorrem formalmente e seus vencedores, geralmente, têm apoio do campo científico. Entre as décadas de 1930 até 1970, antropólogos e sociólogos contribuíram com pesquisas compostas de narrativas que sugeriram o padrão de nação com vistas ao povo ideal, miscigenado, rumo ao *status* de nação civilizada. Ideias concebidas sob noções de raça superior, culturas superiores, civilidade e progresso, perenemente interligadas ao contexto europeu, sempre estiveram presentes na linguagem racista brasileira (SERRA; SCHUCMAN, 2012).

De acordo com Guimarães (1995), seguida à abolição no Brasil, os conflitos raciais, no plano formal, tornaram-se praticamente ficção. A “democracia racial” promovida pelas pesquisas especializadas reafirmaram posições sociais e amenizaram conflitos. A negação da raça, por uma miscigenação, congregava discursos de não representação social e transitava em paralelo com a representação de padrões brancos, em detrimento da maioria da população que passou a ocupar a periferia brasileira. A perseguição a religiões de matriz africana nos meios de

comunicação (FREITAS, 2003) e por órgãos de segurança do estado resultou em assassinatos, quebras de centros de expressões religiosas, compartimentados no arcabouço de momentos emblemáticos de intolerância e desconstrução cultural. Por outro lado, as produções derivadas dos resultados de pesquisas acadêmicas como livros, matérias jornalísticas, produções em vídeos (CAMPOS, 2004; SILVA, 2005; FERNANDES, 2006; SILVA, 2012) são recorrentes sobre as comunidades quilombolas. Esses conteúdos produzidos surgem a partir da formação de núcleos de estudos sobre a diáspora negra e outros temas correlatos, envolvem pesquisadores em equipes multidisciplinares em dezenas de instituições de ensino superior no país, na produção de conteúdos que versam sobre essas populações negras. Dessa forma, podemos considerar uma ampla gama de conhecimento elaborado a partir dessa realidade que requer um processo de sistematização, organização, representação e acesso. A representação do conhecimento afrodescendente insere-se na perspectiva de luta e resistência à manutenção da cultura e identidade da população negra no Brasil.

Desenvolver sistemas para organizar o conhecimento está na base da formação da ciência e, de modo mais preciso, no que concerne à Organização do Conhecimento, o centro de suas preocupações. Para tanto, buscar resolver problemas de organização e representação do conhecimento é fundamental e exige compreender fenômenos reais, reunir conceitos e elaborar processos para representar e proporcionar o acesso ao conhecimento produzido por comunidades discursivas.

Nesse sentido, o processo de escolha de conceitos representativos de dada realidade deverá reunir coerentemente, sem prescindir o contexto de produção, sua

validade e capacidade de reconhecimento pelos sujeitos sociais, pois todos esses fatores devem ser levados em consideração por quem os escolhe ou os define como representativos de um dado conhecimento. Sobretudo, o conhecimento representado está passível de ser reconhecido ou rejeitado pelos membros de uma dada comunidade produtora/usuária.

Sugere, assim, um compromisso dos profissionais da informação com a diversidade dos saberes e linguagens procedentes das comunidades discursivas nesta pesquisa. Nessa acepção, nossa perspectiva, enquanto ponto de partida da hipótese, é nutrida pelo entendimento de que para representar o conhecimento de comunidades ou grupos tradicionais, em favor do acesso ao conhecimento, é necessário pautar-se por uma leitura plural da realidade, o que nem sempre foi o caso para a situação do negro no Brasil. Sendo assim, acreditamos que os instrumentos de organização dos conhecimentos utilizados com frequência em bibliotecas no Brasil ainda não representam, adequadamente, a figura do negro e suas características culturais e religiosas, em especial, no que diz respeito à Classificação Decimal de Dewey. Ademais, tais sistemas não promovem o conhecimento da estrutura conceitual própria da cultura negra, suas especificidades e seu papel na história do Brasil.

O mote de interesse, denominado de premissa da hipótese, confere aos negros em geral o perfil de uma comunidade discursiva. Assim, seria imperativo refletir sobre a realidade do negro e sua representação social e sobre os sistemas de classificação. Os termos e conceitos escolhidos devem levar em conta aspectos da linguagem, a interação e comunicação da cultura dos grupos minoritários, dimensão cultural, consolidação de identidades sob a avaliação dos membros da comunidade,

respeito ao aspecto contextual dos grupos, os quais passam a se reconhecer nas representações realizadas.

Nesse sentido, o objetivo geral da pesquisa foi **compreender a estrutura de representação das temáticas associadas aos negros nos sistemas de organização dos conhecimentos utilizados no Brasil, especificamente a Classificação Decimal de Dewey, com ênfase para análise da Umbanda**⁹. Para tanto, os objetivos específicos foram: delinear a relevância da representação do conhecimento negro para sedimentação da identidade dos afrodescendentes; identificar os sistemas de organização do conhecimento mais utilizados e relacionados à religião; identificar os temas correlacionados aos negros, especificamente, à sua religião na Classificação Decimal de Dewey; analisar criticamente a representação da religião na Classificação Decimal de Dewey, com base em depoimentos de membros de uma comunidade discursiva.

1.4 Justificativa

Não por acaso, do ponto de vista acadêmico, esta pesquisa tem caráter de continuidade. Em 2009 decidiu-se abordar, no âmbito da biblioteconomia alagoana, como objeto de pesquisa, os engenhos contemporâneos, as grandes indústrias denominadas usinas de açúcar e álcool de Alagoas, inserida no núcleo das discussões sobre o tema “Fontes de informação”. O impacto desse segmento na realidade alagoana remontava a conflitos de toda ordem, desde sua gênese na

9 A Umbanda é uma religião afro-brasileira, que sincretiza o catolicismo, espiritismo e as religiosidades africana, indiana e indígena. É uma religião criada no Rio de Janeiro há mais de cem anos. Mais informações: <http://www.fietreca.org.br/umbanda-sagrada/> e <http://umbanda-orixas.info/o-que-e-umbanda.html>.

província alagoana no período da escravidão, entre os Século XVI a XIX, aos impactos políticos e econômicos na região pós-abolição. Essa escolha, à época, mostrou-se desafiadora por reivindicar a abertura de um flanco de pesquisa no curso de Biblioteconomia considerado singular na época e por proporcionar um amplo conhecimento sobre o desenvolvimento e estrutura do setor sucroalcooleiro, concebido a partir do antigo engenho Banguê de característica rudimentar (tração animal, humana – escravo) e seu vínculo com a escravidão no Nordeste.

Em 2011 outros questionamentos envolveram temas relevantes como comunicação e mediação da informação e, mais uma vez, o retorno às indústrias de álcool (engenhos modernos) em pesquisa mais profunda de mestrado. À vista disso, já em terras do estado de São Paulo e realizada no programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Unesp de Marília-SP. Financiada, na primeira fase, pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq e, na seguinte, pela Fundação de Amparo à pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP.

As inquietações sobre aquela vinculação escravocrata do setor sucroalcooleiro e os aspectos identitários envolvidos desde antes da graduação foram insuficientemente respondidas. Tais indagações possivelmente encontrariam respostas em uma pesquisa mais robusta, de perfil acadêmico mais propositivo, crítico e argumentação mais concisa, original. Uma análise que propusesse mais um desafio, em retorno e compreensão sobre questões identitárias propostas à linha de pesquisa Produção e Organização da Informação. Essa trajetória tem contorno representativo, principalmente nas origens do pesquisador, que remonta à terra onde hoje está localizada a Serra da Barriga, centro de organização e “controle administrativo” do Quilombo dos Palmares, na cidade de União dos Palmares,

Alagoas.

Como visto até o momento, percebemos quão problemática tem sido a convivência dos afrodescendentes diante de algumas reflexões apresentadas na conjuntura brasileira desde o processo escravocrata do país e o impacto na vida da população negra nas páginas introdutórias da temática. Em nossa perspectiva, ao conceber esse estudo, inevitavelmente, vêm à tona as experiências do pesquisador enquanto discente na graduação na disciplina de Representação Temática nas atividades do curso de Biblioteconomia.

Se atentarmos para o fato de que a população brasileira, em sua maioria, é negra, constataremos que o que preconiza a constituição brasileira sobre igualdade de direitos e liberdade ainda não se materializou na realidade. Esses aspectos da representação nos espaços sociais refletem-se no processo de representação do conhecimento produzido sobre os povos afrodescendentes.

No que diz respeito ao tema da representação do conhecimento afrodescendente, a relevância sobre essa discussão ganha contorno e relevo ao analisarmos a literatura e a Organização do Conhecimento e da Ciência da Informação. Observamos, em alguns estudos citados na introdução desta pesquisa, que os esforços quanto às discussões críticas sobre sistemas de organização de conhecimento cujos temas abordam grupos sociais como negros, mulheres, LGBT, no Brasil, são incipientes. Além disso, geralmente, não se leva em consideração a fala desses grupos sobre o que pensam, como se reconhecem diante das escolhas de termos que visam aproximá-los do conhecimento produzidos sobre eles. Desse modo, as consequências podem ser o ocultamento dos discursos dos não brancos, bem como dos representantes de outros segmentos sociais tradicionais da cultura

brasileira, nas unidades de informação, consequência das sub-representações ou a completa falta de categorias representativas relacionadas à realidade.

As abordagens para a elaboração de sistemas de organização do conhecimento e representação parecem estabelecer metodologias, processos e conceitos mais próximos do ambiente acadêmico. Essa dimensão propicia a criação de barreiras e abstrações exclusivas que sedimentam a dicotomia entre dois tipos de conhecimento, o científico e o conhecimento do senso comum. Assim, o circuito reflexivo fica retido a um processo interno sobre e para a ciência que induz sutilmente ao afastamento dos problemas de informação como disseminação e acesso ao conhecimento dos grupos sociais.

No Brasil, o racismo é agressivo e se reveste da sutileza, está escondido na rotina social, transmitido como natural nas piadas sobre os atributos físicos do negro (negão) e da negra (mulata), nas comparações pejorativas sobre a cor de sua pele (picolé de pinche, cabelo ruim, na boa aparência para o emprego, dentre tantos outros).

No entanto, ao instante em que se questiona o fato e se lança a crítica como luz, o racismo é identificado e ficam explícitas suas raízes históricas a tentar subjugar e impedir o desenvolvimento dos afrodescendentes. Desse modo, questionar os sistemas de organização e representação do conhecimento é parte de um esforço que visa a ampliar o campo de visão e contribuir com a área da Ciência da Informação para questionar problemas de representação que reforçam estereótipos e distanciamentos da realidade.

Nesse contexto, esta pesquisa apresenta-se como uma contribuição para analisar a situação e possíveis sub-representações. Busca ampliar e contribuir sem

a ilusão encantadora de generalizações infundadas ou sentido de esgotar o tema. Pelo contrário, pretende contribuir com uma narrativa que possibilita encontrar caminhos, reflexões que possam colaborar de algum modo com a representação dos conhecimentos quilombolas.

1.5 Metodologia

Na arena das narrativas, para além de conjecturas, a abordagem científica sobre os fenômenos da realidade pode se inclinar para criar e trilhar um caminho com relativo controle sobre os fenômenos. Para tanto, ela se utiliza da pesquisa quantitativa e busca estabelecer um caminhar de forma planejada *a priori*, caracterizada pelo controle e padronização de procedimentos que eliminem qualquer ação subjetiva sobre os resultados e impeça a objetividade na dimensão dos resultados encontrados, dos quais, os “fenômenos observados são classificados de acordo com a frequência e distribuição” (FLICK, 2009, p.21).

No entanto, nos deparamos cotidianamente com elementos da realidade que demonstram não ser possível controlar todas as variáveis em virtude da complexidade e de um objeto empírico, sua elevada diversidade e aspectos multifacetados, acrescidos de inúmeros pontos de vista, de possíveis análises e compreensões sobre o objeto estudado. Ao pensarmos nas narrativas e abordagens sobre a pluralidade, diversidade, ou seja, na profusão de fatores cotidianos da vida, encontramos espaço de ressonância necessária na adoção de aspectos qualitativos em uma pesquisa. Ademais, acentuamos que na ação intelectual do pesquisador ou nos procedimentos que dela derivam, não se isolam ou se desprezam os elementos

do entorno do objeto como disputas por espaço de poder, por exemplo:

A atividade científica não é realizada em um espaço idílico do espírito, mas dentro de sociedades hierárquicas, onde prevalecem as relações sociais de dominação e exploração. E a especificidade da América Latina nesse sentido é que é uma região dependente dos centros mundiais de poder, semelhante, em muitos aspectos, ao que foi a situação durante a colônia. Essa dependência neocolonial determina não apenas os aspectos econômicos e políticos de nossas vidas, mas também os aspectos científicos e culturais. (DIETERICH, 2001, p.15. Tradução nossa).

Ao considerar os objetivos, a presente pesquisa apresenta-se como exploratória. Quanto à natureza dos seus dados, coloca-se como uma pesquisa qualitativa, por se aproximar mais dos sujeitos, atores sociais vinculados ao objeto de estudo (CHIZZOTTI, 1991, p.79; 2006, p.28). Dessa forma, a pesquisa qualitativa destaca-se por sua aplicação transdisciplinar e abarca uma dimensão que exige práticas transdisciplinares e influências de natureza ética e política (LINCOLN; DENZIN, 2006, p.390).

Outorga ao pesquisador a possibilidade de reconhecer e reunir, nos cenários, os elementos fixados aos fenômenos estudados, caracterizar situações episódicas ou cotidianas, inerentes aos indivíduos envolvidos e seu ambiente (GORMAN; CLAYTON, 2005, p.3. Tradução nossa), observações e elenca pontos de vista sobre o problema investigado. Dessa situação, emerge, portanto, conhecer as pessoas em relação com o fenômeno real, favorece lançar luzes sobre questões e repostas que poderão ser conhecidas (FLIK; KARDORFF; STEINKE, 2005, p.3. Tradução nossa) a partir das escolhas realizadas, essencialmente, no tocante a esta pesquisa.

Será apresentado um breve panorama, com objetivo de esclarecer e ampliar algumas percepções no tocante aos aspectos críticos e teóricos da pesquisa.

Optamos por realizar análise sobre a religião de matriz africana, especificamente, a Umbanda, religião genuinamente brasileira. Para subsidiar a pesquisa fez-se necessário entender como a representação do negro, afrodescendente tem sido coberta nos sistemas de classificação.

1.5.1 Seleção do sistema de organização do conhecimento

Nesse sentido, realizamos uma análise de um dos sistemas de classificação mais utilizados e ensinados nas escolas de Biblioteconomia no Brasil. Assim, para um panorama da situação nos sistemas ensinados, escolhemos a Classificação Decimal Universal (CDU), por conta de sua ampla aceitação e utilização no contexto brasileiro. Buscamos um tesouro sobre a cultura afrodescendente e encontramos apenas o Tesouro de Folclore e Cultura Popular Brasileira disponível on-line, o mais próximo desse objetivo e único do gênero no Brasil. Infelizmente, não foi possível acessar sua tabela sistemática na página do tesouro. Além desses, abordaremos o Library of Congress Classification.

Para escolha do sistema a ser comentado, partimos de alguns pressupostos referentes àqueles mais utilizados por bibliotecários nas unidades de informação no Brasil. Inicialmente, buscamos identificar, junto à Biblioteca Nacional, informações sobre o quantitativo de bibliotecas públicas que utilizam os sistemas CDD ou CDU nas bibliotecas cadastradas pelo sistema de bibliotecas públicas. Infelizmente, a resposta foi negativa quanto a existência de levantamento ou cadastro nesse sentido, no que se refere àquela instituição.

De acordo com o Sistema Nacional de Bibliotecas Públicas¹⁰, estão cadastradas 6102 bibliotecas públicas de todos o país, em banco de dados de informações básicas como nome, localização e contato, por exemplo. Outras informações técnicas, tais como manuais utilizados e número de bibliotecários no sistema, não constam no cadastro, até então, marcado pela inexistência de um sistema unificado de colaboração ou compartilhamento de informações. Nesse sentido, ficou inviável adotar um mecanismo que levasse em conta analisar as bibliotecas públicas. Para se determinar um sistema, optamos identificar por aquele mais utilizado nas bibliotecas das Universidades Públicas Federais.

Para tanto, a partir de pesquisa na base E-mec¹¹, identificamos 63 universidades públicas federais e procedemos a pesquisa. Pesquisamos, nas páginas *on-line* dos sistemas de bibliotecas das universidades, informações sobre o sistema, manuais dos usuários, nas informações sobre o tratamento técnico dentre outras. Na impossibilidade de encontrar informações na página sobre o sistema de classificações adotadas, atuamos em contato por correio eletrônico e ligações telefônicas para identificar qual sistema era utilizado em cada universidade. Desse universo, identificamos que o sistema mais utilizado pelo conjunto de universidades federais brasileiras é a Classificação Decimal de Dewey – CDD por 53,97% das instituições pesquisadas (APÊNDICE A) e 38,09% utilizam a Classificação Decimal Universal – CDU. Diante do exposto, adotamos a CDD para realização das reflexões que serão apresentadas ao longo deste trabalho.

10 Mais informações em: <<http://snbp.culturadigital.br/informacao/dados-das-bibliotecas-publicas>>
<<http://bibliotecas.cultura.gov.br>>;

11 <<http://emec.mec.gov.br>>

1.5.2 Técnica de Coleta de Dados e Sujeitos

É recorrente, nas ciências sociais, a utilização de instrumentos diversificados em pesquisas qualitativas para captar ao máximo possível os diversos ângulos sobre o fenômeno estudado. A entrevista potencializa e permite ao pesquisador se aproximar com relativo controle sobre realidade do entrevistado, entender além das respostas, o mundo que o cerca, sobretudo, compreender elementos ligados ao comportamento, expressões do corpo, entonação da voz dentre outros apreendidos na entrevista durante a resposta (SELLTIZ et. al., 1971, p.271-272; SCHLEYER, 1982, p.64). Para Gil (2009, p.115), a entrevista “[...] pode ser entendida como a técnica que envolve duas pessoas numa situação ‘face a face’[...]”. Ademais, permite ao pesquisador a flexibilização das perguntas e ajustes durante a sua realização (SELLTIZ et. al., 1971, p.271-272; SCHLEYER, 1982, p.64). Assim, resolvemos realizar uma entrevista semiestruturada.

Enquanto técnica, a entrevista semiestruturada requer a elaboração de instrumento de coleta elaborado previamente, o roteiro da entrevista, que guiará o entrevistador e entrevistado com intuito de se aproximar ao máximo da realidade do deste, ao explorar aspectos contextuais que envolvem toda a entrevista para atingir os objetivos da pesquisa (TERUEL, 2005, p.142). Além disso, o roteiro proporciona maior flexibilidade, configurado em lista de perguntas consideradas abertas, pensadas como chaves para buscar entender e responder aos objetivos propostos na pesquisa. Outro aspecto que deve pautar esse tipo de técnica de coleta vincula-se ao respeito ao entrevistado.

1.5.3 Sujeitos da Pesquisa

Ao levar em consideração os prazos, residência do pesquisador e quantidade significativa de centros de Umbanda na cidade, decidimos que o levantamento seria realizado em Porto Velho-RO. Fizemos contato com a Federação dos Cultos Afros Religiosos Umbanda e Ameríndios de Rondônia – Fecauber, que possui aproximadamente 150 terreiros e templos entre seus associados. Seguidos os contatos iniciais, decidimos realizar entrevistas com membros umbandistas, adeptos da religião, e pessoas indicadas por eles com o objetivo de apreender a percepção sobre a representação da religião de acordo com o saber dos responsáveis e membros das casas de Umbanda.

Desse modo, ao levar em consideração o contexto da pesquisa, decidimos realizar a coleta junto aos dirigentes dos centros de Umbanda (Pai de Santo, Mãe de Santos, Sacerdotes) das casas (Terreiros), membros. Para identificar os sujeitos da pesquisa, buscamos no ambiente universitário, encontrar informações para contatos com a Umbanda de Porto Velho. A partir dos contatos iniciais, descobrimos a Federação dos Cultos Afros religiosos, Umbanda e Ameríndios do Estado de Rondônia – Fecauber, oficializada como pessoa jurídica em 04 de abril de 2012. O ponto de partida proposto foi iniciar as entrevistas com algum membro da diretoria da Fecauber e, a partir da primeira entrevista, aplicarmos a técnica adotada para selecionar os entrevistados, à composição da amostragem e escolha dos sujeitos, adotamos a técnica de “Bola de neve”.

Segundo Minuto (2014, p.202), essa técnica visa a ajudar na identificação da amostra que possa cobrir o objetivo proposto. Nesse tipo de “amostragem não é

possível determinar a probabilidade de seleção de cada participante na pesquisa, mas torna-se útil para estudar determinados grupos difíceis de serem acessados”. Visa reunir a partir da rede social do entrevistado o máximo possível de informações via contatos com potencial de contribuir com o problema da pesquisa. Para simplificar, a técnica consiste na localização de pessoas no âmbito do tema de pesquisa que possam recomendar indivíduos de sua rede de contatos relacionados à temática. Esse tipo de procedimento amostral permite maior flexibilidade quanto aos entrevistados e deixa-os à vontade para indicar da sua rede membros que possam atender aos objetivos requeridos (SILVA, 2017, p.78-79).

1.5.4 Interpretação dos Dados: a teoria das representações sociais

As considerações que se seguem visam explicar de maneira simples e direta os aspectos que definem e aproximam o presente estudo à adoção de um método de análise harmonizado às necessidades de uma pesquisa de caráter exploratório sobre a organização e representação do conhecimento no âmago da Ciência da Informação e reforçado por sua evidente característica interdisciplinar (SARACEVIC, 1996, p.42). Para análise desta pesquisa, adotamos a Teoria das Representações Sociais de Serge Moscovici.

Ao optar pela Teoria das Representações Sociais, manifestamos a necessidade de um aporte conceitual mais amplo que ilumine as aproximações necessárias com outras áreas como a Sociologia. Inicialmente na Psicologia, a teoria teve suas primeiras abordagens e se edificou em estreita relação entre a Psicologia e a Sociologia, com destaque para a sociologia do conhecimento.

Os contornos iniciais sobre a Teoria das Representações Sociais são creditados a Émile Durkheim por defender uma dimensão específica chamada “representação coletiva”. Em sua acepção, dissocia-se da representação do pensamento individual em que Durkheim distingue as representações sociais coletivas como um ramo de estudo da Sociologia e o das representações individuais que ficava a cargo da Psicologia (FARR, 1995, p.35).

Em linhas gerais, Durkheim acreditava que os padrões que ajudavam a explicar a realidade, os fenômenos construídos socialmente na representação coletiva, não teriam como utilizar o mesmo padrão para explicar os fenômenos individuais. Na concepção abordada por Durkheim, o indivíduo é influenciado pela sociedade responsável por representar o sentimento individual. Nessa acepção da representação, o contexto sugere uma representação “sobre” as compreensões e sentimentos universais da sociedade e submete o individual a essas regras de representação de modo impositivo.

Nesse entendimento, as representações coletivas, como resultado e presentes nos fenômenos sociais, configuravam-se como um elemento da percepção coletiva ao contrário da consciência individual. Assim, esses dois níveis de representação, o coletivo e o individual, eram percebidos com base na crença de que as leis que visavam a explicar um determinado fenômeno não serviriam para explicar o outro (FARR, 1995; CROSUÉ, 2004).

O caminho trilhado por Durkheim seguramente serviu de base para o surgimento de correntes no cerne da Teoria das Representações como a de Serge Moscovici. No entanto, ao contrário de Durkheim, Moscovici considera que o individual é parte constituinte do contexto das representações sociais. Para

Moscovici (1978, p.26), “em poucas palavras, a representação social é uma modalidade de conhecimento particular que tem por função a elaboração de comportamentos e a comunicação entre indivíduos”.

A Teoria das Representações Sociais estende-se para além de dimensões abstratas para entender aspectos da realidade e se inclina aos problemas concretos de grupos, sujeitos sociais e suas aceções e percepções sobre o cotidiano. Em suma, é uma teoria que visa a compreender os saberes constituídos da sociedade e se amplia para compreender os seres humanos no contexto de suas relações com o mundo. Desse modo, concebe as representações a partir da coletividade e a relaciona por um vínculo com a individualidade. Nesse sentido, compreendemos o sujeito como parte do processo de representação da realidade.

Na perspectiva de Moscovici (1978), forjada na psicologia social, sua abordagem considera que, na dimensão social, as construções resultantes das representações efetivam-se via compreensão da inter-relação entre sujeito e objeto por um processo de construção do conhecimento.

Abrie (1994 apud CRUSOÉ, 2004, p.107) afirma que, no âmbito das Teoria das Representações Sociais apresentada por Moscovici, destaca-se a possibilidade de aplicação com viés de produto e processo. Como produto de um processo de representação tem relação direta com a realidade e efetiva aproximação de algo não-familiar com o familiar. Ou seja, quando se integra algo novo ao preexistente que passa a existir no senso comum, essa é uma aceção para representar algo não-familiar e torná-lo reconhecido, familiar. Assim, as representações em consonância com a realidade estariam para além da representação simbólica, mas, sobretudo, com foco no senso comum.

Moscovici concebe as representações sociais como geradoras de representação da realidade social, que possibilitam a comunicação, compartilhamento e reconhecimento de identidades, e podem ser compreendidas como um processo “[...] responsável pelo enraizamento social da representação e de seu objeto” (SÁ, 1995, p.38), dividindo-se em dois processos fundamentais, para Moscovici: a objetivação e a ancoragem.

A objetivação pretende reunir a materialidade de um conceito, pretende tornar algo desconhecido familiar. Converte em concreto o que estava apenas no âmbito da abstração, ou seja, transforma um conceito em uma imagem, seu cerne representativo da realidade “une a idéia de não-familiaridade com a realidade, torna-se a verdadeira essência da realidade” (MOSCOVICI, 2003, p. 71). Desse modo, a objetivação de um conceito dependerá de alguns aspectos culturais, inserção social do sujeito e “sistema de valores” do grupo (ALVES-MAZZOTTI, 2000, p. 60). Para Santos (2005, p.32), a objetivação provoca três movimentos, a saber:

- Seleção e contextualização que consiste na extração de alguns elementos do objeto social. Eles são extraídos no contexto de surgimento do objeto, relacionado a aspectos dos quais o sujeito desloca informações a partir de conhecimento anterior com base em critérios culturais, religiosos, etc.;
- Formação de um núcleo figurativo com elaboração de um modelo de representação dos conceitos. O sujeito busca informações de seu arcabouço para entender o novo.
- Naturalização de elementos que se referem à cristalização dos conceitos. O abstrato se torna concreto, quase palpável, passa a compor e fazer parte da própria realidade.

O segundo processo considerado fundamental à representação social, por Moscovici (2003), é a ancoragem, que consiste no processo de escolher, representar alguma coisa ou lugar, ao atribuir-lhe um nome, marcação simbólica para encaixar o não-familiar. Consiste em encaixar o objeto em um conjunto de valores ou redes de significações ou sistema de pensamentos preexistentes, algo desconhecido e estabelece conexões com o comum (SANTOS, 1994, 2005). Ademais, o que era desconhecido passa a ser conhecido em um conjunto de categorias e classificações pautadas por significações originárias do que o sujeito social carrega da interferência externa e interna da interação:

Nenhuma mente está livre dos efeitos de condicionamentos anteriores que lhe são impostos por suas representações, linguagem ou cultura. Nós pensamos através de uma linguagem, nós organizamos nossos pensamentos de acordo com um sistema que está condicionado, tanto por nossas representações, como por nossa cultura (MOSCOVICI, 1978, p. 35).

Nesse breve relato, sem ambição de esgotamento da teoria, visamos a apresentar alguns conceitos e definições sobre a Teoria das Representações Sociais centradas no pensamento de Serge Moscovici. Nesse intuito, influenciado pelas reflexões da referida teoria, escolhemos e objetivamos realizar a análise sobre os sistemas de representação. Consequentemente, como exposto anteriormente, apoiado nas representações sociais aprofundaremos ao longo da pesquisa, alguns pontos, principalmente, na perspectiva dos afrodescendentes.

A seguir, apresentar-se-á a estrutura do trabalho. A introdução desta pesquisa apresenta algumas considerações sobre o tema e sua relação com o campo da Organização e Representação do Conhecimento negro no contexto da Ciência da Informação. Discorre sobre o problema desta pesquisa, seus objetivos e ao longo da

introdução destacam-se argumentos que nortearão o trabalho como a noção de sub-representação, aspectos do conhecimento sobre e sob conhecimento afrodescendente.

O segundo capítulo discorre sobre informações relacionadas à diversidade cultural, questões de identidade no contexto pós-moderno. Além disso, faz um resgate sobre a história do movimento negro no Brasil e destaca a importância da Teoria Crítica de Raça para analisar os sistemas de informação.

O terceiro capítulo apresenta conceitos sobre a organização do conhecimento, definições, processos e busca, na literatura internacional e nacional, um arcabouço teórico passível de atender aos objetivos propostos.

No capítulo seguinte, tece um breve panorama sobre representações encontradas nos sistemas de classificação escolhidos e aprofunda a reflexão sobre a questão das representações sociais no contexto desta pesquisa. Por fim, o último capítulo apresenta as considerações finais com base na discussão e análise sobre a representação do negro.

2. A REPRESENTAÇÃO DO NEGRO

Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade (ONU, 1948).

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade (BRASIL, 1988).

Neste capítulo, serão apresentados alguns conceitos sobre cultura e diversidade cultural, bem como os relatos pós-modernos, a questão das identidades e os movimentos multiculturais face aos aspectos que afetam os grupos sociais como os afrodescendentes. Apresenta um breve relato histórico sobre o movimento negro no Brasil e a Teoria Crítica de Raça como um elemento teórico crítico. Essas discussões objetivam entender o contexto dos relacionamentos, atuação e trocas do espaço social do povo negro.

2.1 Cultura e Diversidade Cultural

Pensar o tema da cultura consiste em tarefa complexa, pois requer inicialmente tentar encontrar um caminho, diga-se, confortável para assim ancorar o foco. No caso desta pesquisa, recorreremos inicialmente àquilo que está posto como convenção, em certo grau, estabelecido e aceito como definições amplas e gerais sobre o pensar e significar da cultura. Como afirma Garcia Clanlini (2005, p.69), no que tange aos estudos da cultura, a única coisa que se pode julgar ou afirmar sobre a possibilidade de algum entendimento que envolva a temática é rigorosamente a

ausência de consenso. Não obstante, é notável quanto esforço foi empreendido nos dicionários na tentativa de tentar obter o máximo possível de definições sobre um termo. Temos a clareza de que, como ponto de partida, utilizaremos definições para lançar luzes sobre a temática e tratar de aspectos que contribuam, de acordo com nosso olhar, aos objetivos deste trabalho.

Em sentido etimológico, o termo cultura é referido como a forma, “ato, efeito” de como se cultiva. Do ponto de vista externo à primeira acepção, deriva do latim *cultūra*. Outrossim, o vocábulo se estende do alemão *Kultur* e encontra, no francês, sua derivação em *kulturell* (CUNHA, 2000, p.233).

Em linhas gerais, as definições de cultura parecem parte de um mecanismo de sincrônico e submisso ao controle humano. Nesse sentido, as definições firmam-se na realidade e indicam o contínuo caminhar cultural associado às qualidades humanas perpetuadas como fruto de um processo de cooperação, transmissão entre os membros de uma sociedade. Ferreira (2004, p.587) reconhece a acepção de cultura vinculada aos atributos humanos criados, preservados e difundidos na comunicação. O que nos sugere, evidentemente, um domínio coletivo de um código, vida em grupo, produção de elementos de identificação, etc. A linguagem funciona como elemento medular e desencadeador do processo de comunicação. A passagem do *homo sapiens* ao homem moderno efetivou-se via domínio da linguagem para comunicar os feitos humanos, transmiti-los face aos aspectos de sofisticação produzidos a partir da interação humana (LOGAN, 2012, p.68-72).

Outra característica apresentada por Ferreira (2004, p.587) sobre cultura remete à noção de civilidade, intelectualidade, evolução (progresso), requinte ou “refinamento de hábitos”. Observa-se que as definições ora destacadas dão o tom

da perspectiva devotada ao conceito de civilização, comumente associado à cultura.

Essa acepção também é empregada por Coelho Netto (2012, p.104), ao introduzir dois sentidos para cultura que compreendem, por um lado, a cultura em seu aspecto mais abrangente sobre o que define a rotina de um grupo ou comunidade e, por outro, pode designar um processo mental vinculado ao fazer científico tomado por base das explicações de Raymond Williams (COELHO NETTO, 2012, p. 104-114).

Por outra via, podemos compreender cultura a partir de uma perspectiva de entendimento centrada nas atividades em que o homem, inclinado a interagir socialmente, altera o mundo. Sugere um entendimento intrincado por envolver dois ramos de ação concreta sobre cultura, o espiritual e o material (FERREIRA, 2004, p.587). Voltaremos a tocar nessas duas ações mais adiante. Essas definições estão embasadas na antropologia e na filosofia. No âmbito filosófico, pode-se tratar das relações do espírito e da personalidade.

Em sentido básico, cultura refere-se ao processo de desenvolvimento do homem, persegue a sofisticação. Em segundo, o termo designa os resultados desse processo o “modo de viver” comumente associado a aspectos de refinamento, apresentados como civilização e que descartaria acepções contrárias ao homem como centro de desenvolvimento da cultura (ABBAGNANO, 2007, 225). Refere-se aos símbolos, às representações, ao imaginário e de alguma forma insere-se no cotidiano como referentes à trama social (JAPIASSU; MARCONDES, 2001, p.47).

Há o entendimento de cultura como agrupamento de ideias, conhecimento que dispõe sobre os aspectos identificadores do comportamento, condutas sociais que podem revelar detalhes sobre um processo social, o que difere das proposições

biológicas de cultura (GLOBO, 1981, p.88). De acordo com essa vertente de natureza sociológica, pensar cultura tem sido considerado sob dois aspectos: no sentido material de cogitar as objetivações de sua concretude, qual seja, os denominados artefatos culturais; no outro, em considerar a categoria espiritual (não material ou imaterial) para cultura como a expressão de todos os modos de “[...] sentir, pensar e agir, padronizados e socialmente aprovados” (GLOBO, 1981, p.88). Essas categorias desenhadas como dois tipos de cultura que se integram não se dissociam e figuram como resultado de um esforço metodológico para explicar a realidade social de interação humana retratado de cultura tal como “costumes, tradições, convenções, usos, leis, ritos, etiquetas”.

Essas expressões clássicas de cultura (aristocrática e contemplativa) perduram na lógica até o período renascentista. Nesse cenário, amplia-se o sentido de cultura para além do domínio sobre as “artes clássicas”, singularmente, passa ao estágio de conhecimento cultural, ser culto passou a exigir o conhecimento de disciplinas como “matemática, física, as ciências naturais, além das disciplinas históricas e filológicas” (ABBAGNANO, 2007, 226). Sobretudo, o estágio que marca a mudança para um tempo competitivo e individualista.

No início dos estudos sobre cultura, parece perceptível o conceito binário evocado por Aristóteles (300-322 a.C.) em teorizar a escravidão enquanto processo natural humano e, por esse ângulo, considerada boa e justa a partir da relação “senhor – escravo” (BORGES, 2009). Se considerarmos um olhar sobre o processo histórico do Ocidente, perceberemos o quanto esses conceitos deram vazão a processos de segregação na Idade Média. Na medida do avanço da Europa em sua expansão pelo mundo, percebe-se a categorização de povos sem domínio da escrita

ou de aparatos tecnológicos comuns à Europa.

Desse modo, a visão predominante sobre cultura expandiu-se para o que não corresponderia ao padrão europeu, usualmente classificado como inferior e marcado pela necessária inserção no processo de civilização. Essa perspectiva possui característica binária em sua essência, qual seja, a noção de cultura inferior e cultura superior reveladora de posicionamento etnocêntrico¹². Essa acepção é amparada por uma perspectiva dominadora alicerçada no poder político, bélico, econômico superdimensionada pelo momento de ebulição cultural e expansão do modelo de desenvolvimento baseado no capital.

De acordo com Santos (2003, p.26-27), os estudos sobre cultura na Alemanha do Século XVIII, evidenciada pela sua extensa divisão política, tinham a intenção de encontrar pontos de convergência à unidade nacional, identificação das diferenças e dos pontos de cruzamento. Desse modo, a constituição de aspectos comuns diante da diversidade de costumes presentes no território alemão serviria para envolver todos os alemães. Cultura passa a ser tema recorrente e associado à edificação da nação e, “foi assim na Alemanha do século XVIII, período em que a Inglaterra e França eram econômica, política e intelectualmente as mais poderosas nações europeias” (SANTOS, 2003, p.27).

Segundo Eagleton (2011, p.23), a utilização de cultura desponta no cenário alemão sob um viés crítico à civilização. Essa oposição entre os termos se revelou frágil enquanto “querela entre tradição e modernidade”. Essencialmente, ao se perceber a criação de sujeitos rudes e pretensos à destruição, a cultura ao refiná-los

12 O etnocentrismo figura como a inclinação de determinados grupos ou indivíduos se considerarem superiores em relação a outras culturas, sociedades, raças diferentes (BORGES; MEDEIROS; D'ADESKY, 2009, p.42).

firmava o passo ao encontro da civilização. Dessa maneira, cultura e civilização se complementavam (EAGLETON, 2011, p.22-24).

Com o advento do aumento do contato de outros povos com europeus industrializados deu-se o fenômeno que subjugou regiões isoladas face à expansão industrial e econômica daqueles países industrializados. A percepção de cultura ocidental delimitava-se em compreender a evolução linear da cultura humana. Compreensão que outorgou ao ocidente o rótulo de cultura superior, ancorada, especialmente, por meio do domínio econômico, político e racista. Cabe destacar que o referente de cultura estava intimamente ligado à cultura ocidental, esta compreendida em seu sentido material como também na perspectiva de tipos de conhecimento sobre a vida e a sociedade.

É sabido que a “Alta Cultura” (cultura dominante) é apresentada como o oposto à “selvageria” (barbárie). Podemos colocar, a grosso modo, a noção dicotômica entre civilização (cultura) e não-civilização (barbárie) e, mais uma vez, duas percepções binárias de universalização cultural. A primeira acepção de cultura (alta cultura) é o que se denomina de cultura letrada, aquela que está em oposição ao que diverge de sua definição cultural.

Chama-nos a atenção que essa acepção dominante de cultura perpetua, sob a égide de unificação da nação, o desprezo das culturas consideradas subdesenvolvidas por não se enquadrarem nos parâmetros da “Alta Cultura”. Do ponto de vista histórico e por considerar as relações de poder, as populações negras vindas do continente africano como escravas e, conseqüentemente, seus descendentes no Brasil foram aliados por séculos do processo de desenvolvimento da nação, basta verificar como as populações negras ao longo da história, a partir da

famosa abolição brasileira, foram tratadas e atribuídas à ínfima parte que lhe coube na “civilização” derivada da instalação da república, qual seja, a exclusão.

Os Estados Unidos da América e a América Latina em suas preocupações sobre cultura também se voltaram para aspectos com fins de estabelecer projetos de nação. Concomitantemente, as populações dominadas pelos europeus eram objeto de uma reconfiguração que perspectivava a inserção desses grupos em um projeto de nação. Lançar um olhar sobre a cultura de cada nação e caracterizar suas especificidades culturais era estratégico para entender suas diferenças e o que as torna únicas enquanto estado. Essa necessidade de aferir o que cada estado tinha como traço, particularidade, delineava com clareza a intenção de o diferenciar das nações dominantes política e economicamente.

A cultura na qualidade de um termo específico pode ser entendida como fator preponderante de herança social. Cada caracterização é variável, conforme Linton (2000, p.86), sugere que a cultura deve ser pensada de forma mais extensiva ao conjunto de culturas existentes. A diferença, as peculiaridades de cada indivíduo ou grupo, compõe a herança social da humanidade. Podemos entender que a cultura emerge no processo de interação, das tramas sociais. Sua complexidade se estende para além de um processo natural ou biológico. Obviamente, que os contatos culturais se revelaram traumáticos para umas culturas, principalmente, àquelas subjugadas a categorias inferiores.

Os fatos seguintes à Segunda Guerra Mundial provocaram mudanças na agenda de discussões sobre as relações culturais. O surgimento do esforço mundial com a criação, em outubro de 1945, da Organização das Nações Unidas lançou luzes sobre questões referentes às culturas e à diferença. O marco inicial de um

processo de reflexão desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948. Marcante para a desconstrução do paradigma simplista que categorizava e fundamentava, desde as colonizações europeias, as sociedades como superiores e inferiores (BORGES, 2009, p.18-19). Outrossim, elege como o valor a diversidade para os direitos humanos e a interpretação baseada na universalidade, indivisibilidade e reconhecimento da diversidade (SILVA, 2011, p.39) e pluralidade cultural.

A próxima seção aborda questões sobre a diversidade cultural para compreender as mudanças na cena cultural mundial e local e aborda fenômenos da pós-modernidade e os processos que impactam a cultura.

2.2 A Pós-modernidade e a Questão da Identidade Cultural

Para entender o que ocorre no plano local das trocas sociais, buscamos, nesta seção, entender alguns elementos contemporâneos que afetam os grupos sociais e de extrema importância na proposta desta pesquisa.

Perry Anderson (1999, p.9-10) afirma que o surgimento do termo pós-moderno tem sua origem no contexto hispânico, por volta dos anos de 1930, antecipa-se ao surgimento na Inglaterra e Estados Unidos da América, quando Frederico Onís declinou o termo “pós-modernismo” como explicação ao “refluxo conservador dentro do próprio modernismo”. Contudo, Anderson afirma que a conotação filosófica da pós-modernidade ganha relevo com Lyotard.

Em sentido mais geral, a pós-modernidade diz respeito ao processo de rejeição e autocrítica da modernidade decorrente da descrença em suas

metanarrativas. Credita-se ao avanço da ciência e da tecnologia como razões suficientes a felicidade do homem mediante seu enquadramento no contexto filosófico iluminista. Isso exposto, a modernidade refere-se ao período histórico no qual o Iluminismo caracterizava-se como o modelo valorativo da razão, uma concepção centrada nos objetivos delineados pelos ideais das elites ao focar o indivíduo como centro, independente e encorajado em sua intelectualidade forjada no âmbito da ciência.

Consistia na consideração de todo conhecimento derivado de uma matriz globalizante e racional que desconsidera qualquer outro conhecimento fora dos limites epistemológicos. Santos (1989, p.21) afirma que a modernidade se expressa por um “[...]modelo totalitário na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautam [...] pelas suas regras metodológicas”.

As instituições como a religião, a ciência e a política deixam de ser enquadradas como referenciais que influenciam as artes, a sociedade. É o fim das metanarrativas ou dos discursos de referências que dominaram a modernidade (LYOTARD, 1988). As metanarrativas configuram-se em modelos explicativos da realidade, adotados sob perspectiva universal cujo foco do poder é correspondente ao do saber e, a partir do conhecimento padronizado, emanciparia o homem, retirando-o da condição de selvagem ao iluminá-lo para a saída de uma profunda alienação. A edificação dos paradigmas suplanta a perspectiva teológica e ancora sua base na explicação racional que se distancia, sobretudo, da subjetividade. Dessa forma, instituiu-se o poder da razão do sujeito o qual constrói seu conhecimento de forma autônoma.

Santos (1989) confere à pós-modernidade um estágio transitório que

transforma as ciências. Uma passagem iniciada na modernidade para outro centrado na pós-modernidade, enunciados por alguns aspectos chaves a sua compreensão como a globalização, cujo sentido inicial foi pautado por perspectivas homogeneizantes e integradoras das sociedades, a cultura e, sobretudo, configurada como a época das incertezas, das fragmentações das culturas. Essa passagem foi possível em face da modernidade não entregar o que prometera (SANTOS, 1999, p.76-77) por conta da obsolescência de suas promessas.

Surgem, na pós-modernidade, reflexões e impasses que giram em torno de temas caros à humanidade como ecologia, fundamentalismo religioso, direitos dos povos tradicionais e grupos excluídos socialmente, impactos nas relações sociais provocadas pelo processo de aplicação das novas tecnologias e na crise das identidades. Estão presentes como elementos do ambiente que julgamos pós-modernos, composto, em última instância pela subjetividade, multiculturalismo e pluralidade. Nesse cenário do século XX, mulheres, negros, povos tradicionais e demais grupos sociais reivindicam os espaços, avaliam a representação de suas narrativas, das contribuições e abordagens de resistência cultural, crítica sobre racismo, xenofobia, machismo dentre outros aspectos.

Cabe alertar que a visão pós-moderna de tradução e representação da realidade estabelece uma linha dicotômica com o pensamento marxista. Em linhas gerais, atentamos para o aspecto também contraditório de que na pós-modernidade o capitalismo encontrou terreno para disseminar valores e defesa de uma economia livre.

A globalização econômica, ancorada nos novos recursos tecnológicos de comunicação da informação, indica em primeiro lugar uma característica relevante

sobre a sociedade contemporânea, sua dualidade capital e cultural, ansiedade e consumo. Em outro extremo, o fato dessa sociedade se caracterizar como pós-moderna também é marcado em grande medida pela pluralidade (RABOT, 2009, p.79) e coexistência em um mesmo espaço de diversos grupos étnicos (CANCLINI, 2004) atualmente erigida pelo fortalecimento dos movimentos de resistência em defesa das identidades¹³ em crise.

A globalização econômica firmou-se sob perspectiva diferente daquela que supostamente se esperava de inclusão e acesso cultural em escala planetária. Para Milton Santos, a globalização figura como o “ápice do capitalismo”. A ênfase recai sobre forçar as populações locais em crenças, fábulas produzidas como um arsenal estratégico na implantação dos elementos da globalização, como as narrativas fantasiosas de “aldeia global”, acepção centrada na instantaneidade da informação. O “espaço e tempo contraídos”, que de maneira mítica sugerem uma nova vida à qual todos terão acesso e se deslocariam com facilidade no globo. Segundo Hall (2001, p.69), é a “aceleração dos processos globais, de fora que se sente que o mundo é menor e as distâncias mais curtas”. Quanto ao que o mercado vislumbra como uma sociedade globalizante e disseminada pelos meios de comunicação de massa, não é conferida na realidade pela tentativa de homogeneizar os povos. Pelo contrário, o que ocorre efetivamente é o aprofundamento das diferenças (SANTOS, 2001, p.17-36).

Seu impacto mostrou-se determinante sobre as culturas no que se refere ao reducionismo e fragmentação cultural. Seu embasamento, perspectivado na

13 Identidade cultural se refere aos padrões de comportamento reconhecido por indivíduo ou grupo como únicos. Trata dos aspectos que definem e caracterizam o nosso pertencimento a uma determinada cultura relacionado a grupos étnicos, regionais, religiosos, linguísticos e nacionais.

liberação econômica, encontrou terreno fértil no neoliberalismo.¹⁴

Constatações sobre rompimento de barreiras e fronteiras, artificializadas por conglomerados multinacionais, acentuaram, no Século XX, as mudanças que provocaram o deslocamento e fragmentação das culturas, a crise das identidades. Como demonstrado, o aspecto polissêmico que envolve o termo cultura indica um chão movediço e complexo. No entanto, indagar sobre cultura é essencial para compreender a realidade, precisamente, na ambiência da globalização.

Dito isso, a preocupação sob o campo das identidades culturais tem revelado suas nuances no contexto das relações sociais. Geralmente, como acepção introdutória e genérica, a identidade cultural remete à sensação de semelhança, características e participação de um indivíduo que convive e partilha aspectos comuns em um grupo ou uma nacionalidade. A identidade resulta de um processo que ocorre nas interações sociais e das decisões políticas. Cabe destacar que a definição ou questões que envolvam as identidades não possui um viés biológico para a sua ocorrência.

A identidade cultural é um conceito que se aproxima da realidade social por tratar da relação de representação por um sistema simbólico dinâmico no contexto social de produção cultural. Para Coelho Netto (1997, p.200),

O conceito de identidade cultural, noção-chave em muitas políticas culturais, aponta para um sistema de representação (elementos de simbolização e procedimentos de encenação desses elementos) das relações entre os indivíduos e os grupos e entre estes e seu território de reprodução e produção, seu meio, seu espaço e seu tempo. No núcleo duro da identidade cultural – aquele que menos se desbasta através dos tempos, mesmo nas situações de distanciamento do território original – aparecem a tradição oral (língua, língua sagrada, língua sagrada secreta, narrativas, canções), a religião (mitos e ritos coletivos, de que são exemplos as peregrinações ou a

14 Termo comumente utilizado para identificar uma corrente na década de 1960. Defende em sua base a liberdade dos mercados e a participação mínima do estado em questões da economia.

absorção de drogas sagradas) e comportamentos coletivos formalizados. Como extensões desse núcleo duro, surgem os ritos profanos (carnaval, manifestações folclóricas diversas), comportamentos informalmente ritualizados (ir à praia, frequentar espetáculos esportivos) e as diversas manifestações artísticas.

Se a identidade cultural aparentava ser estática, na contemporaneidade, ela ganhou outros contornos com a globalização. Enquanto processo da trama social, a identidade faz parte de uma construção efetivada pelo vínculo entre seus semelhantes, influenciada constantemente por variáveis e pontos de vistas ancorados na cultura, política, economia, religião, questões étnicas e de aspectos que sugerem a complexidade da ordem do processo migratório interno ou externo.

É nessa perspectiva que nos aproximamos da identidade cultural. Em primeiro lugar, por acreditar que está no contexto da diferença a matriz processual que marca as identidades e, em segundo, por se tratar de uma visão simbólica e social.

Ao longo da história, as sociedades são entregues à invenção permanente de suas próprias representações globais, através das quais se dão as identidades, percebem suas diferenças, legitimam seu poder ou elaboram modelos de cidadãos, como o "bravo guerreiro", o "bom cidadão" o "militante comprometido" e assim por diante. Essas representações sociais (e não meros reflexos desta), são desenvolvidas e elaboradas a partir de materiais extraídos dos fluxos simbólicos, tem na realidade específica a sua própria existência, seu impacto sobre as mentalidades, os comportamentos coletivos, nas múltiplas funções que exercem e etc, que o legitimam e ampliam sua influência, para garantir a proteção (Baczko, 1985, p.8. Tradução nossa).

Em dado momento da passagem da modernidade à pós-modernidade, os referenciais passaram a se desintegrar no espaço social, a organização dos grupos sociais permitiram sensivelmente a composição e articulação de "reivindicações identitárias e multiculturais". Nesse intuito, as estratégias figuram como resistência cultural ao panorama "monocultural" cercado por indefinições (SEMPRINI, 1999,

p.40).

No Brasil do início do Século XX, a edificação da identidade da nação concentrou-se no apagamento da identidade dos povos tradicionais, indígenas e populações negras recém “libertadas” da escravidão. Para tanto, embasou-se em modelos externos de cultura e de civilização, como o europeu, para sustentar uma narrativa de construção do mito da democracia racial, validada por intelectuais brasileiros. A narrativa nacional buscou dar vazão à unidade nacional com base na noção de branquitude¹⁵ (identidade racial branca) e por recorrer a “métodos eugenistas” (MUNANGA, 2008, p.15).

Ao reportarmos brevemente, a branquitude caracteriza-se pela questão identitária que valoriza o padrão simbólico de comportamento dominante na política e na economia brasileira desde a colonização. Como afirma Cardoso (2011, p.81), a branquitude é como “[...] um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, e materiais palpáveis que colaboram para reprodução do preconceito racial, discriminação racial ‘injusta’ e o do racismo”. Negritude e branquitude marcam dois aspectos da sociedade brasileira. Por um lado, conserva e marca aspectos da memória e resistência das populações escravizadas, remete ao que falamos antes de pertencimento de um grupo de matriz africana, o qual chamamos de afrodescendentes. Noutra via, vincula a representação do grupo dominante.

Se considerarmos os argumentos utilizados para valorizar o branqueamento da nação e valorizar barreiras de bloqueio no campo político, cultural e ideológico para evitar a ascensão social das populações negras “[...] num país que

15 Para se aprofundar no tema “branquitude” e “brancura” ver estudos de Alberto Guerreiro Ramos (1995), Edith Piza (2000, 2002), Maria Aparecida da Silva Bueno (2000a; 2000b; 2000c) e Lúcio Alves de Oliveira (2007) (CARDOSO, 2011, p.83).

desenvolveu o desejo de branqueamento, [veremos que] não é fácil apresentar uma definição de quem é negro ou não”. (MUNANGA, 2004)

Para Taylor (1997, p.45), a identidade é a forma com a qual uma pessoa se apresenta e se caracteriza com a finalidade de edificar sua condição humana. Nesse aspecto, continua e apresenta como se constitui essa identidade. A tese defendida consiste no fato de que a construção da nossa identidade ocorre face ao “reconhecimento ou inexistência de reconhecimento”, uma relação dual que ocorre via linguagens entre indivíduo e que, às vezes, advém de incorreção quanto à análise e prejudica pessoas, grupos, por conta de um reconhecimento distorcido que subjuga a cultura e desconstrói as representações.

O conceito de identidade, como nos afirma Hall (2001, p.8), é marcado pela sua complexidade frente aos desafios impostos na contemporaneidade, “[...] muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social para ser posto à prova”. Para Stuart Hall, as identidades estão passando por profundas transformações que alteram as estruturas das “sociedades modernas” iniciadas no período correspondente ao século passado. Decorrem dessas mudanças as instabilidades ocasionadas entre indivíduos de grupos antes estabilizados e marcados nas tramas sociais, estes agora se encontram no que Hall (2001, p.9) chamou de “deslocamento ou descentração sujeito”. Na globalização ou modernidade tardia, o jogo das identidades é contraditório, elas se deslocam e nenhuma identidade figura como singular, há real dificuldade de se estabelecer uma identidade que possamos marcar como um modelo, padrão universalizante. Para Taylor (1997) e Sempini (1999), uma identidade individual se funde na prática do diálogo e compõe a identidade, é alterada e renovada.

A experiência com a identidade conjuga múltiplos aspectos em um processo, que passa pelo julgamento da identidade do outro, que ao mesmo tempo, como sugere Semprini (1999, p.104), é compartilhada pelo indivíduo na sua identidade em analogia. Ademais, episódios depreciativos, agressivos e racistas explicitam a problemática do dialogismo. Assim, Semprini (1999, p.105) afirma que

quando acontece a interação, um indivíduo pode sentir que sua auto-imagem retransmitida pelo outro – por meio de palavras, atitudes, comportamentos – é uma imagem desvalorizante, discriminatória, ou até agressiva. Esta experiência pode perturbar o sujeito e instalar no âmago de sua identidade uma dúvida sobre o seu real valor e o valor das metas que ele estabeleceu para si mesmo. É esta grande queixa das minorias contra a maioria monocultural.

Uma das compreensões recorrentes que cerca o conceito de identidade cultural está para o entendimento da ocorrência de que um indivíduo ou grupo pertença a uma cultura. Stuart Hall (2001), para discorrer sobre a questão da identidade e atribuir certa logicidade aos seus argumentos, elege três concepções ou categorias a partir das quais apresenta o sujeito e suas relações com o conceito de identidade: o sujeito do Iluminismo, sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno.

O sujeito do iluminismo é compreendido como um indivíduo centrado e unificado, que se edificava desde o nascimento e se constituiria o mesmo face às suas capacidades razão, consciência e ação, aceção de uma identidade individualista.

Concebido numa perspectiva interativa do eu e a sociedade, o sujeito sociológico, por sua vez, é reflexivo sobre a realidade. O indivíduo e a estrutura nuclear do sujeito “não era autônomo e autossuficiente”. Pelo contrário, a extensão do entendimento é que essa identidade do sujeito é resultado das relações com “outras pessoas importantes para eles”. Nós nos projetamos nessas identidades com

seus valores e elas se tornam parte de nós. Nesse sentido, “a identidade então, costura [...] o sujeito à estrutura” (HALL, 2001, p.12) e unifica e estabiliza os mundos culturais.

Já no que diz respeito ao sujeito pós-moderno, a identidade caracteriza-se pelas implicações da globalização, dentre elas a condicionante que recai sobre o fato de não ser fixa, uma “celebração móvel” que sofre uma contínua mutação face as proximidades de traços distintos de outras formas de representação à qual é constantemente submetido.

Para Castells (1999), a construção da identidade, em contexto sociológico, tem se estabelecido via “matéria-prima” fornecida das relações no contexto do campo do saber (geografia, história, biologia), instituições, “aparatos de poder”, na religião e na memória coletiva. No âmbito coletivo, por entender a identidade como uma construção imbricada em relações de poder, destaca três maneiras e origens de entender a identidade. A primeira, a identidade legitimadora é elaborada por instituições dominantes que visam à expansão e à racionalização desse domínio sobre “atores sociais” comumente presentes nas abordagens que se voltam ao nacionalismo promovido por organizações estruturadas, disseminadoras de elementos que reforçarão a dominação.

A segunda é a identidade de resistência. Geralmente é criada por atores sociais em posições desfavoráveis, seja por conta da desvalorização, da estigmatização e/ou da opressão pelos grupos dominantes. A terceira acepção apresentada é a identidade de projeto. Surge da iniciativa de atores sociais com base em “tipos de materiais culturais” para conceber a identidade com foco na reorientação da sociedade. Por exemplo, o caso do feminismo que faz frente ao

patriarcalismo (CASTELLS, 1999, p.24). Tão importante quanto as definições apresentadas por Castells nos parece possível que cada resultado será distinto.

Nesse cenário de constantes tensões, as ações pautam-se por articulações que visam à desobstrução do acesso das categorias e grupos marginalizados à produção cultural. Assim, uma das motivações articuladas por movimentos e grupos tem sido o multiculturalismo de viés crítico. Lembramos a presença inicial histórica de perspectivas multiculturais preocupadas exclusivamente com a manutenção de um *status quo* cultural exclusivo de uma nação. No intuito de aprofundar essa questão, veremos a diante algumas ponderações históricas sobre o multiculturalismo, tomando o caminho pavimentado pela pluralidade cultural.

2.3 Multiculturalismo e os Movimentos Multiculturais

Esta seção discute o contexto dinâmico das relações dos sujeitos sociais, os principais movimentos multiculturais, dentre os quais, o dos afrodescendentes. Buscamos verticalizar o olhar sobre o conceito de multiculturalismo e suas contribuições para o processo de reivindicação de direitos e representação.

Na busca pelo entendimento sobre o multiculturalismo, nos constantes debates que originam abordagens sobre o tema, verifica-se em seu âmago que a razão de sua existência está na questão da diferença (SEMPRINI, 1999, p.8-11) imperativa nas abordagens de tom reivindicatório.

A construção das identidades e sua valorização adquiriram relevo e importância à formulação de estudos sobre a temática que envolve aspectos conceituais e históricos do multiculturalismo, cercado por um cenário dinâmico

vinculado à história e desenvolvimento cultural das nações mais desenvolvidas, principalmente, quanto ao envolvimento de aspectos referentes ao conceito de pluralidade cultural.

No cenário norte-americano dos Séculos XVIII e XIX, o grande número de imigrantes do ciclo migratório revela um episódio de impulso para reflexões sobre a questão da pluralidade cultural. Os impactos dos movimentos migratórios para os tempos contemporâneos têm se configurado no fenômeno de amplos debates sobre as diferenças culturais. As características das populações que povoaram os Estados Unidos da América marcam um dos pontos cruciais do entendimento sobre as populações integradas reveladas por Alexis Tocqueville. Além da composição de imigrantes brancos, destacavam-se os índios (nativos) e negros (em condição escrava da África Ocidental) como aqueles que, por motivações variadas, passavam a integrar a sociedade norte-americana. Essas populações carregavam elementos que compunham sua cultura, etnia e linguagem. As variações étnicas de grupos africanos com sua “língua, hábitos, costumes e tradições culturais” se transformaria em relevantes elementos à composição da cultura da nação (SILVA, 2001, p.87)

Esse processo migratório desencadeou as discussões do estado-nação simetricamente próximas de visões conservadoras de estruturação e proteção da cultura nacional. Nesse sentido, o multiculturalismo surgiu sob uma perspectiva assimilacionista. Como marcado por Cardoso (1996, p.10), perfilado como uma primeira fase do multiculturalismo, o assimilacionismo consiste necessariamente em um posicionamento conformista dos grupos culturais e étnicos face a uma cultura dominante. As estratégias adotadas eram pautadas por um processo sistemático de forçar a descaracterizar as culturas marcadas como diferentes, proibindo as

expressões religiosas indígenas e africanas, provocando o seu “desenraizamento cultural”. A sociedade norte-americana foi edificada sobre o sangue indígena e a presença de um racismo sobre as populações negras urdido sob uma “corrente racista de tipo biológico” (SEMPRINI, 1999, p.13-19), liberal, monocultural de caráter individualista.

Posteriormente, como o alvo do viés crítico multicultural, a presença majoritária do multiculturalismo assimilacionista é concebida para que as populações recém-chegadas fossem assimiladas pela vertente cultural dominante, terreno fértil à estruturação e valorização de discurso à emergência de uma narrativa cultural que valorizasse a memória e a cultura nacional, o Estado-Nação. Para implantação multicultural, a educação funcionou como um braço estatal estratégico para treinar filhos de imigrantes e introduzi-los ao idioma, costumes norte-americanos em ações compensatórias e ações afirmativas.

Multiculturalismo trata da inserção de diferentes culturas em uma mesma sociedade. Em sua conceituação mais geral, diz respeito ao fenômeno que objetiva estabelecer a coexistência de diferentes culturas em um mesmo espaço territorial. Refere-se, em sua origem, à “coexistência de formas culturais ou grupos” caracterizados por suas diferenças no âmbito das sociedades modernas (SANTOS; NUNES, 2003, p.25).

Do ponto de vista histórico, o termo multiculturalismo é apresentado pela primeira vez no contexto canadense (GOMARASCA, 2012), inserido nas estratégias de política do estado, utilizada pelo primeiro ministro canadense na década de 1970 para explicar as políticas com vistas a estabelecer um novo espaço de relacionamento entre os diferentes grupos culturais existentes. A diversidade cultural

urge como um problema.

Concomitantemente ao abordamos a questão do multiculturalismo, somos instados a associarmos questões de ordem política e cultural. Perceberemos quão complexas têm sido as definições que ora estabelecem dimensões de teoria e outra em posicionamento político cercado por variáveis acusadas de centralidade cultural. Para Santos e Nunes (2003, p.33), a importância da diferença efetiva-se por alguns princípios básicos caros ao multiculturalismo, como o reconhecimento da diferença no contexto das sociedades contemporâneas.

Santos (2003) discorre quão complexa tem sido a realidade no que se refere às definições sobre o multiculturalismo, que em linhas gerais tem-se firmado na aceção de compreender as culturas presentes nas sociedades 'modernas'. Sua complexidade assemelha-se às dificuldades apresentadas para se definir o termo cultura. A pós-colonização e o crescente processo da globalização aprofundaram sensivelmente as desigualdades, aumentaram a densidade migratória do Sul para o Norte, o que permitiu inferir não ser possível distinguir com clareza as suas diferenças e olhar sobre as questões étnicas (SANTOS, 2003). Se por um dado instante seria possível associar aspectos específicos de uma cultura e diferenciá-la, contudo, na nova realidade multicultural isso não parecia ser possível.

O multiculturalismo tem convivido com certa dualidade crítica. Por um lado, a crítica dos conservadores, principalmente nos Estados Unidos onde obtém espaço de ressonância, especialmente, por ir de encontro às alterações migratórias (entrada dos ilegais, maioria da América Latina) e ocorrência das mudanças étnicas ocorridas na sociedade norte-americana. No outro extremo da crítica, estão os grupos considerados progressistas ou de esquerda. As críticas partem desde a

consideração de que o multiculturalismo é um conceito eurocêntrico germinado no âmbito de uma política da cultura do Estado-Nação a considerações de que o termo é parte de uma estratégia estabelecida na globalização cultural do capitalismo multinacional (SANTOS, 2003, p28-32). Apesar das críticas, a perspectiva da qual se ergue o multiculturalismo está posta para identificar “as diferenças culturais” na conjuntura transnacional e global.

Outra característica relevante e associada ao multiculturalismo está na intenção de se contrapor a qualquer viés hegemônico e conservar articulações de autossuficiência e emancipatória. Obviamente, a perspectiva ora apresentada consiste no olhar crítico multicultural contemporâneo. Nesse sentido, o tipo de multiculturalismo crítico figura com características combativas, face ao reconhecimento de direitos de grupos étnicos para denunciar as desigualdades sociais (GOMARASCA, 2012).

Os movimentos sociais, com base em seu dinamismo social, são caracterizados como ações coletivas que visam a promover transformações de ordem política, social no cenário contemporâneo, ao combater ou denunciar as desigualdades a partir da identificação da insatisfação social. Desse modo, esses grupos articulam protestos, reivindicações de direitos, críticas, denúncias contra opressões. Esses movimentos foram surgindo pautados por momentos marcados historicamente para os quais contribuiu o multiculturalismo.

Nos Estados Unidos da América, por exemplo, a articulação dos movimentos afrodescendentes¹⁶ na luta pelos direitos civis e por políticas igualitárias foi um marco para as discussões étnicas norte-americanas, sobretudo, por inaugurar as

16 Termo genérico para identificar todos os grupos sociais identificados com a causa do movimento negro.

bases de reflexões políticas, culturais e sociais estrategicamente abraçados pelos intelectuais (professores universitários, advogados e outros profissionais liberais) e em suas pesquisas que colaboraram com subsídios para compor metodologias e materiais didáticos para o ensino formal. Assim, a educação foi relevante enquanto estratégia dos movimentos de contornos étnicos no contexto estadunidense para sedimentar um caminho que interferisse diretamente na realidade (SILVA; BRANDIN, 2008) somadas a outras iniciativas como a formação dos *Black Studies* no fim da década de 1968. Os *Black Studies* foi um movimento criado dentro das universidades norte-americanas com a instalação de departamentos de pesquisa cujo objetivo era proporcionar visibilidade e um espaço de debate sobre as questões de história, cultura, política, articulação entre grupos sociais da população afro-americana. O primeiro departamento foi criado em 1968 na San Francisco State University e logo em 1969 espalhou-se por outras instituições como Havard, Yale e Columbia (GONÇALVES; SILVA, 1996).

No Brasil, os movimentos multiculturais contribuíram com amplos debates sobre racismo e questões de raça, o movimento negro é o mais atuante movimento do contexto multicultural voltado para a questão étnica, apresentado neste trabalho mais adiante.

No tocante aos temas que a globalização e os deslocamentos culturais estabeleceram, o sexismo foi mais um que desafiou os movimentos em seu combate. O sexismo é definido como um comportamento caracterizado por buscar justificar as desigualdades entre os sexos. Se for mulher negra, o problema se agrava quando racismo e sexismo estão articulados e traçam atributos peculiares à mulher negra e restringem sua atuação profissional (doméstica) (GONZALES, 1984).

Em síntese, possui conotação depreciativa sobre a mulher e seu pressuposto de partida está no tratamento desigual comparado ao homem.

O preconceito contra a mulher não possui atributos exclusivamente negativos, constam, sobretudo, de atitudes positivas, fazendo crer na existência de um sexismo ambivalente. O sexismo ambivalente pode ser subdividido, segundo Formiga (2007), em duas categorias consideradas principais, “hostil” e “benévolo”. A primeira acepção apresentada pela autora consiste de maneira direta e irrefutável em preconceito que ergue colunas divisórias, crenças, práticas, “[...] antipatia e intolerância ao seu papel como figura de poder e decisão”. O sexismo benévolo, por sua vez, refere-se aos tratamentos diferenciados entre homens e mulheres com características, como vincular atributos de fragilidade por ser mulher, como justificativa positiva (FORMIGA, 2007).

No Brasil, segundo Carneiro (2003), o movimento feminista é um dos mais respeitados no mundo. O feminismo surge nos anos de 1960 como parte do cenário da globalização como o novo movimento social (HALL, 2001, p.44) conjuntamente com “revoltas estudantis, os movimentos juvenis contraculturais e antibelicistas [...]”. Nos anos de 1970, o *Women Studies* norte americanos teve um importante papel na redefinição de conceitos a partir de contestações, principalmente, por abertura no espaço acadêmico e participação em estudos da cultura. Escosteguy (1998, p.2) atribui a Stuart Hall o reconhecimento da participação e influência feminina sobre aspectos relacionados aos estudos culturais:

[...] a abertura para o entendimento do âmbito pessoal como político e suas consequências na construção do objeto de estudo dos Estudos Culturais; a expansão da noção de poder que, embora bastante desenvolvida, tinha sido apenas trabalhada no espaço da esfera pública; a centralidade das questões de gênero e sexualidade para a compreensão da própria categoria

'poder'; a inclusão de questões em torno do subjetivo e do sujeito; e, por último, a reabertura da fronteira entre teoria social e teoria do inconsciente – psicanálise (ESCOSTEGUY, 1983, p.2).

O reconhecimento do posicionamento político do movimento feminista, traço presente no âmbito nacional, tem contribuído à elaboração e reivindicação de políticas públicas para promoção da igualdade de gênero e combate da discriminação nos espaços sociais (educação, trabalho, política, ciência), democratização do Estado, combate à violência doméstica entre outras iniciativas (CARNEIRO, 2003).

Entre as conquistas mais recentes no combate à violência está a criação da Lei nº11.340, conhecida como Lei Maria da Penha. De acordo com Bandeira (2009), ao analisar três décadas de movimento feminista no Brasil, constata-se que as ações que pautaram a luta de combate à violência contra a mulher foi um dos motes inseridos no debate contra as formas de comportamento de inferiorização (sexismo) da mulher, ou seja, lutas que foram “desencadeadas pelas mulheres contra padrões, papéis e normas de comportamentos culturais e sociais desiguais que lhes foram impostos e que hierarquizam os sexos” (BANDEIRA, 2009).

Como assinalado anteriormente, as reações e reivindicações monoculturais ocorrem no contexto em que grupos sociais são identificados. Para Semprini (1999, p.59), “é processo de marginalização de um conjunto de indivíduos que o torna homogêneo e o constitui enquanto grupo”.

Diante do exposto, os movimentos multiculturais apresentaram pautas reivindicatórias, participação e representação de grupos face à sociedade heterogênea no que se refere ao gênero, religião, raça, culturas, dentre outros. Esses movimentos lançaram críticas à abertura dos espaços de poder aos grupos

que compõem a sociedade em discutir os conflitos, desigualdades sobre a questão da diferença e os padrões de comportamentos generalizadores que excluem e descartam a pluralidade de pensar, agir e produzir conhecimento. Têm contribuído fortemente à cena cultural, política, científica para dar voz às outras narrativas e discursos.

No contexto brasileiro, o movimento negro tem sido um dos movimentos multiculturais mais atuantes sobre a questão da diferença, preconceito e o racismo. Na próxima sessão, apresentaremos algumas considerações sobre o surgimento e atuação desse movimento no Brasil.

2.4 Movimento Negro no Brasil

As passagens que abrem esta subseção dão conta de duas perspectivas que intentaram conscientizar sobre o respeito mútuo e a garantia de direitos. Em primeiro lugar, presente no artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos desde metade do século passado e subscrito pelos países membros das Organizações das Nações Unidas deu cerne à elaboração de políticas públicas mais abrangentes. O segundo trecho citado compõe a carta magna brasileira, afiança em seu núcleo um propósito imperativo à garantia pela via legal de direitos fundamentais de todos os brasileiros e daqueles que aqui chegarem. Nas duas citações, destaca-se o endosso e salvaguarda à liberdade e à igualdade como princípios medulares de convivência geral e com longo caminho para efetivação.

No Brasil, as lutas de grupos marginalizados reforçaram iniciativas para viabilizar espaços de diálogos e exigir a aplicação na realidade dos princípios de

igualdade de acesso a direitos. Inevitavelmente, provocou a reunião e a articulação para participação ativa em movimentos germinados no núcleo dos grupos excluídos, à margem do alcance de direitos fundamentais, principalmente a população negra. De modo que o movimento negro no Brasil se tornou, ao longo do Século XX, o mais ativo, combativo movimento multicultural no país.

No que se refere à escravidão, revoltas de escravos e ex-escravos que antecederam o período da abolição demarcaram um espaço de transição da colônia à república. Contrapondo-se à concepção de povo pacífico e relativamente calmo, a história tem demonstrado um Brasil edificado por intensos conflitos internos em diferentes locais do país contra os colonizadores, e contra a escravidão, o que fomentou um ambiente de constantes revoltas como, por exemplo:

- Quilombo dos Palmares em Alagoas (o mais significativo e duradouro quilombo. Fim dos anos 1590 até 1695), quilombos em Minas Gerais, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Pernambuco (REIS; GOMES, 1996);
- Conjuração Baiana no estado da Bahia, Cabanagem no Pará, Sabinada também na Bahia, Balaiada no Maranhão, Guerra dos Farrapos no Rio Grande do Sul, Belo Monte na Bahia, Revolta da Chibata no Rio de Janeiro e Guerra do Contestado em Santa Catarina (MARTINS, 2014) foram algumas insurreições ocorridas desde o Século XVI no país;
- Estima-se que no Brasil, a população negra escravizada vinda da África somava aproximadamente 1.700,000 pessoas¹⁷.

17 Slave voyages (viagens escravas) é um banco de dados que catalogou os registros de viagens marítimas transatlânticas. Esses registros, mais de 36 mil negreiras, podem alterar as informações e as controvérsias sobre o número real aproximado da população escrava vinda ao Brasil.

Sabemos do episódio vexatório da escravidão no Brasil e seu conteúdo simbólico é suplantado posteriormente pela ambiguidade do rótulo mitológico atribuído à sociedade brasileira de uma “democracia racial”. Com a abolição da escravidão em 1888, negros foram expostos ao espaço social sem garantias materiais, simbólicas, moradia, saúde e educação. Tal fato gerou exclusão, ampliando o fosso entre grupos sociais e o racismo no país tornou-se algo presente e de difícil punição.

A constante negação do componente racista na sociedade brasileira fixou ainda mais sua presença de maneira sutil e suscitou a formação e organização de movimentos centrados na identificação e combate do racismo pela população negra brasileira. A questão da raça¹⁸, longe do aspecto biológico, é enfrentada como um tratamento atribuído ao diferente, o rótulo do “outro” referendado pelas relações sociais. É nesse período que germina o movimento negro nos anos de 1888 com o fim da abolição e início da república.

Estudar os movimentos sociais e analisar suas projeções têm canalizado esforços e repercutido enquanto eixo central da teoria sociológica, sua reflexão e teorização. Seu surgimento enquanto espaço de ação é marcado pela aquisição de consciência da opressão (SOUSA SANTOS, 1999 p.42). Nota-se a impossibilidade de uma única perspectiva definidora sobre o tema (MATTELART; NEVEU, 2004, p.13). Diante da complexidade em se tratar de um fenômeno originado das relações sociais, o debate tem suscitado a busca para cristalizar os conceitos e compreender sua gênese, tendo em vista que sua ocorrência é latente “[...] nos espaços não-

18 O IBGE adota uma classificação de raça com base em dois métodos, a saber: a autoatribuição em que o sujeito se declara pertencente a um grupo; o método seguinte é a heteroatribuição em que outro indivíduo define o grupo de um sujeito. Nesta pesquisa a nossa acepção de raça remete a uma dimensão das relações sociais e não-biológica.

consolidados das estruturas e organizações sociais” (GOHN, 2004, p.12).

A dinâmica histórica em relação aos movimentos pode convergir em duas ou mais percepções. Pode ser tratado como um esforço coletivo para mudar de forma significativa as instituições sociais e intentar um novo ambiente social, chamados no Século XIX de “movimentos anarquistas, comunistas, socialista ou sindical”. Após a Segunda Guerra Mundial, amplia-se o conceito para movimentos reivindicativos de agricultores ou camponeses, Terceiro Mundo, movimento anticolonialista em várias partes do mundo. Na trama social, surgem os contrários, os movimentos antirreformas, movimentos conservadores ou radicais (SILVA, 1986, p.788-789).

Para Sherer-Warrner (2012), a concepção genérica de ação coletiva indica um agir “[...] uma estrutura articulada de relações sociais, circuitos de interação[...]” (SHERER-WARRER, 2012, p.22) por se referir a qualquer ação realizada por grupos sociais com intenção reivindicatória ou com caráter de protesto. O movimento social seria um tipo de ação coletiva.

Na concepção clássica não se utilizava a nomenclatura “movimentos sociais” sendo mais comum as expressões movimentos coletivos, ações coletivas, comportamentos dentre outros. Na década de 1960, o termo movimentos sociais é tratado como tema de análise nas ciências sociais como um elemento constitutivo da realidade social. Nesse sentido, Alonso (2009) ressalta que a característica desse segmento se diferencia do funcionalismo e marxismo, face aos agentes dos “Movimentos sociais”. Eram movimentos étnicos (reivindicação por direitos civis), gênero (feminismo), estilo de vida (pacifismo e ambientalistas), estudantis (ALONSO, 2009, p.50-51).

As décadas de 1970 e 1980 foram um período de ampla efervescência com o

surgimento de movimentos sociais pela Europa e América, por exemplo, movimentos das mulheres, ecologistas, pela paz, por autonomia regional, fundamentalistas, pela democratização (China), movimentos populares (contra regimes comunistas na Europa) (OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996, p.500).

Nessa mesma época, no Brasil, o conceito de movimentos urbanos, como as comunidades eclesiais de base (Igreja Católica), o movimento sindical (greves do ABC paulista) e o movimento por moradia chamaram a atenção dos meios de comunicação face à sua atuação e ao seu impacto social. O movimento urbano (também chamado de movimentos populares) recebe essa denominação por atuar sobre problemas relacionados ao “[...] uso do solo urbano, com a apropriação e a distribuição da terra urbana e dos equipamentos coletivos” (SANTOS, 2008, p.11).

A diversidade sobre definições demonstra quão complexo tem sido explicar as ações coletivas ou o conceito de movimento social. Podemos encontrar posicionamentos diversos que têm delineado análises e sugerem a existência de correntes de pensamento que concebem maneiras distintas de ações coletivas. Bobbio, Matteucci e Pasquino (1986, 2004) afirmam que a linha de pensamento clássica de Le Bon, Tarde e de Ortega y Gasset concebia como “irracional e perigosa” a ordem estabelecida pela conduta coletiva das massas no contexto político.

Por outro prisma, Marx, Durkheim e Weber acentuam a importância dos “movimentos coletivos” e a peculiaridade inerente da “ação social” capaz de inserção nas estruturas com capacidade de provocar a troca do tradicionalismo em direção a uma “solidariedade complexa, legal e burocrática”, configuraria, portanto, a gênese para a ação revolucionária (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1986;2004).

Os “fenômenos coletivos de grupo” derivam de pontos convergentes de hábitos comuns geradores de percepção sobre o futuro dos membros envolvidos. Tomaine e Melucci, ao tomar por base os objetivos a serem alcançados, propuseram distingui-los em três categorias, a saber: Movimentos reivindicativos, movimentos políticos, movimentos de classe. Silva (1996, p.789) afirma ser comum diferenciar os movimentos de acordo com suas especificidades ou objetivos, como político, religioso, minorias¹⁹ (jovens, mulheres, negros, LGBT e etc), por exemplo.

A variedade de arranjos conceituais sobre movimento social parece denotar a ausência de um entendimento sobre a questão. Por um lado, é apresentado como a ação coletiva de caráter reivindicatório; por outro, quando se apresenta o termo movimento social, recai sobre o mesmo uma carga semântica de protesto, mesmo sem delineamentos claros da sua abrangência (política ou cultural) (SCHERER-WARREN, 2009, p.18).

Gohn (2010, p. 89) considera que, no cerne das definições sobre movimentos sociais, explicitam-se fatores identitários e culturais (gênero, etnia, gerações) resultantes do/no agrupamento de características que os definem como os “fatores biológicos, étnicos/raciais ou geracional (idade)”. Destacamos, como característica desse tipo de movimento, a resistência face aos elementos presentes na teia social que se apresentam como catalisadores de exclusão desses grupos e ponto de fusão das lutas como o são o racismo e o machismo, por exemplo.

O movimento afrodescendente, expressão utilizada para caracterizar os grupos de combate ao racismo e movimentos negros no Brasil, tem avançado a

19 Consiste em grupos com características específicas que se distinguem dos grupos dominantes que ocupam o poder. Geralmente, são maioria de uma sociedade, diferenciados pela combinação de determinados aspectos ou por apenas um deles como “raça, língua, costumes, nacionalidade, religião etc” (SILVA, 1986, p.767).

partir de um ponto eminentemente focado nas “manifestações culturais” para se tornar um movimento de resistência, luta e consolidação das identidades. Como estratégia, elegeu o enfrentamento do racismo e a valorização da cultura negra, o que resultou no surgimento de inúmeros movimentos de atuação nacional, regional ou local como o Movimento Negro Unificado²⁰, Frente Negra Brasileira²¹, Troféu Raça Negra²², dentre outros.

Constituiu-se para combater o preconceito, o racismo e a marginalização, na tentativa de promover a resistência e a inserção efetiva do negro na sociedade, focado em múltiplos aspectos no âmbito social, político, cultural, educacional (PINTO, 1993; DOMINGUES, 2007). Para Rufino (1994), caracterizar o movimento negro é compreender suas nuances e espaços de atuação em toda “[...] entidade, de qualquer natureza, e todas as ações de qualquer tempo [...]” religiosa, cultural, recreativa, política compenetrada e articulada por e para negros para combater o racismo e o preconceito (RUFINO, 1994, p.157).

Os afrodescendentes e os negros livres formaram o movimento negro e adotaram inúmeras estratégias de ação. Entre os anos de 1889, período da proclamação da república e ambiente de intensa movimentação política, muitos movimentos limitavam suas ações no espaço circunscrito aos estados, cidades, bairros em que foram criados. Outros conseguiram amplitude e projeção em escala nacional como a Frente Negra Brasileira, que, em seguida, tornou-se o primeiro e único partido político negro do Brasil (BARBOSA, 2012).

20 Movimento Negro Unificado. Surgiu em 1978 e durante a ditadura militar em ação contra atos de violência racial contra um time de voleibol do Clube de Regatas. Mais informações: <http://mnurio.blogspot.com.br/>.

21 Movimento fundado em 1931. Foi o primeiro partido político negro formado por políticos negros.

22 Troféu Raça Negra é um evento em homenagem a personalidades negras. Mais informações: <http://2017.trofeuracanegra.com.br>

Surgiram, assim, na grande São Paulo: Club 14 de Maio dos Homens Pretos, Centro Literário dos Homens de Cor, Sociedade Propugnadora 13 de maio, Centro Cultural Henrique Dias, Sociedade União Cívica dos Homens de Cor, Associação Protetora dos Brasileiros Pretos; no Rio de Janeiro, a Federação dos Homens de Cor; em Pelotas, no Rio Grande do Sul, a Sociedade Progresso da Raça Africana; em Lages, Santa Catarina, o Centro Cívico Cruz e Souza (DOMINGUES, 2007).

O movimento negro associativo configurou-se também (dentre outras formas articuladas, como a imprensa negra detalhada mais a diante) como estratégia de resistência e espaço à organização de numerosas associações negras espalhadas pelo país, entre 1889 e 1929, com o objetivo de promover ações de cunho assistencialista, cultural, entretenimento e festas. Em São Paulo, entre os anos de 1907 e 1937, existiram 123 associações negras; em Porto Alegre, 72; e em Pelotas/RS, 53 (PINTO, 1993; MULLER, 1999; LONER, 1999).

A criação da imprensa negra remonta aos anos do Brasil Império, precisamente no ano de 1833 com a criação do pasquim “O homem de Côm” (PINTO, 2006), que se posicionava politicamente e abordava assuntos referentes à igualdade de direitos, tratamento da população negra, além da evidente exigência pelo fim da escravidão. Desde então, inúmeros meios de comunicação do movimento negro visavam à articulação da comunidade negra, como é o caso de “O Bahiano – pela constituição e pela lei”, entre os anos de 1798-1780, e outros que vieram ao longo dos anos.

Outro aspecto interessante desse movimento é a questão da identidade suscitada para estabelecer a reunião e a articulação dos iguais estigmatizados, papel central do movimento negro no Brasil. Munanga (2004, p.15-16) parte do

pressuposto de que a constituição de uma identidade nacional alicerçada no ideal de branqueamento físico da sociedade brasileira encontrou base no método eugênico de “uma ciência que teve por objetivo a 'melhoria das raças humanas'” (SANTOS, 1994, p.30). Esse ideal foi e ainda se constitui como um aspecto que desafia o movimento negro na contemporaneidade, por este ainda não ter desqualificado totalmente, erradicado e apresentado proposta alternativa ao pensamento ideológico do branqueamento.

Os impactos desse processo de branqueamento na sociedade brasileira, motivado desde a configuração de um mito da democracia racial, têm sedimentado o racismo de maneira muito sutil, porém, com requintes de perversidade que reagem sobre as populações negras no Brasil, como demonstra o aumento da população negra encarcerada nas penitenciárias do país. Em diversos aspectos da teia social, sobretudo na política, mas também no que diz respeito ao acesso à segurança e à educação, a população afrodescendente não tem sido devidamente representada. Nessa perspectiva, observa-se, a partir das informações dos órgãos de governo, que a sub-representação dos negros reforça as desigualdades entre esse grupo que compõe majoritariamente a população brasileira.

No sistema do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), de acordo com o DivulgaCandContas – órgão responsável pela divulgação das candidaturas registradas no Brasil – nas eleições de 2016 (pleito municipal para prefeito e vereadores), o total de registros de candidaturas em escala nacional atingiu a soma de 479.943 candidatos, distribuídos em 158.453 (32%) mulheres e 338.442 (68%), homens. Desse universo apenas 47,76% (237.319) dos candidatos se declararam como negros – pretos (8,64%) e pardos (39,12%) (BRASIL, 2016).

Os estados com mais registros de candidatos que se autodeclararam como negros são respectivamente Bahia (15,66% do total), Rio de Janeiro (14,34%) e Maranhão (11,79%). Já os estados que registraram menos candidatos autodeclarados negros são: Santa Catarina (2,74%), Amazonas (4,06%) e Ceará (4,86%). O TSE (Tribunal Superior Eleitoral) adota a mesma classificação utilizada pelo IBGE, que pergunta sobre a cor/raça com base em cinco categorias: branca, preta, parda, amarela e indígena. Desse modo, pretos e pardos compõem o universo que compreendemos representar a raça negra.

Essas informações, de maneira sintética, lançam luzes sobre a discrepância na representatividade do negro nos setores de decisão, principalmente em espaços de poder nos quais se geram as políticas públicas que impactam a realidade desses grupos.

Entre os 5.496 prefeitos eleitos no Brasil em 2016, a maioria é de cor branca (70,2%) e outros 29% são negros, que se autodeclararam de cor “preta” (1,6%) e “parda” (27,4%). A população negra é a maioria no país, com 53,6% entre aqueles que se autodeclararam “preto” ou “pardo”. Seguidos por 0,5% declarados de cor/raça “amarela” e (0,1%) afirmaram ser indígenas. Na realidade dos municípios, onde as políticas públicas efetivam-se, a população negra parece distante da porta de entrada do poder, o que perpetua uma perspectiva universal de compreensão das mazelas das cidades quando as diferenças ainda seguem pouco representadas.

Em relação aos legisladores, responsáveis por fiscalizar a execução das políticas públicas, dos 57.838 vereadores eleitos em 2016, 57,1% declararam ser brancos, 37% pardos, 5% pretos, 0,5% amarelo e 0,2% indígena. Esses dados referentes à cor/raça só passaram a ser declarados pelos candidatos a partir das

eleições de 2014, em conformidade com a Resolução nº 23.405/2014 do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), medida que determina a declaração da cor ou raça de todos os candidatos ao processo eleitoral. O tribunal passou a exigir esse tipo de informação, além de fornecer informações sobre grau de instrução, profissão e estado civil. Desse modo, todos os candidatos tiveram de informar à Justiça Eleitoral qual a sua cor/ raça no momento do pedido de registro de candidatura.

Mais da metade da população brasileira (54%) é de pretos ou pardos, a cada dez pessoas, três são mulheres negras. Alguns avanços na ascensão econômica foram identificados em relação à população negra. Entre 2005 e 2015, o número de negros entre os brasileiros mais ricos aumentou de 11,4% para 17,8% (IBGE, 2016b). Contudo, a população branca ainda é maioria, oito em cada dez, equivalente a 1% mais rico da população. A sociedade brasileira é permeada de contrastes. Entre os mais pobres, segundo informações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), dados divulgados em dezembro 2016, três em cada quatro brasileiros são pessoas negras.

No mesmo período, o percentual de negros no nível superior deu um salto significativo e quase dobrou. Indiscutivelmente, as políticas públicas compensatórias (Programa Universidade para todos - PROUNI²³, Lei de Cotas, Estatuto da Igualdade Racial, etc.) direcionadas à população negra e aos povos indígenas foram determinantes para esse aumento. Em 2005, um ano após a implementação de ações afirmativas, como as cotas, apenas 5,5% dos jovens pretos ou pardos em idade universitária frequentavam uma faculdade. Em 2015, eram 12,8% dos negros entre 18 e 24 anos que chegavam ao nível superior (IBGE, 2016).

23 http://siteprouni.mec.gov.br/tire_suas_duvidas.php#conhecendo.

Em comparação com os jovens brancos na mesma faixa etária, o número equivale a menos da metade com a mesma oportunidade: os brancos eram 26,5% em 2015 e 17,8% em 2005. A entrada de negros no ensino superior é um dado importante, pois é preciso evidenciar que os anos de ensino influenciam no salário: quanto maior a escolaridade, maior o rendimento do trabalhador. De acordo com o IBGE, a dificuldade de acesso dos estudantes negros ao diploma universitário reflete o atraso escolar, que é maior neste grupo em comparação aos alunos brancos. Na idade em que deveriam estar na faculdade, 53,2% dos negros ainda cursavam nível fundamental ou médio, ante 29,1% dos brancos. Os dados foram constatados pela Síntese de Indicadores Sociais – Uma análise das condições de vida da população brasileira.

As desigualdades sociais são reforçadas na educação. A taxa de analfabetismo é de 11,2% entre os pretos; 11,1% entre os pardos; e, 5% entre os brancos. Até os 14 anos, as taxas de frequência escolar têm pequenas variações entre as populações e o acesso é semelhante. No entanto, a partir dos 15 anos, as diferenças ficam maiores. Enquanto entre os brancos 70,7% dos adolescentes de 15 a 17 anos estão no ensino médio, idade adequada a essa etapa, entre os pretos esse índice cai para 55,5% e entre os pardos, 55,3%.

Há mais de cem anos o Brasil aboliu, em caráter oficial, qualquer tipo de escravidão ou situação de trabalho análoga a ela. No entanto, ao constatar os dados sobre representação do negro no contexto das prisões brasileiras, se resgataremos o seu contexto histórico, perceberemos os contornos de uma “senzala moderna” renomeada de penitenciárias. A população carcerária do Brasil chegou ao número de 622.202 presos, dos quais 61,6% são negros (pretos e pardos) (BRASIL, 2014c).

Esses dados, revelados a partir de dezembro de 2014, fazem parte do relatório de Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen), subordinado ao Departamento Penitenciário Nacional (Depen), do Ministério da Justiça (BRASIL, 2014c)

No conjunto da população brasileira, a partir dos dados do IBGE, a representatividade dos negros é de 53,6%. Se compararmos com os dados da população do mesmo ano de divulgação da Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílio (Pnad), divulgada em setembro de 2014, perceberemos que a população jovem negra está sendo mais uma vez encarcerada. As informações do Mapa do Encarceramento da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) reforçam que o governo federal deveria aprimorar as políticas públicas voltadas ao sistema prisional e as políticas que envolvem o sistema socioeducativo.

Segundo dados do Sistema Integrado de Informação Penitenciária (InfoPen), os jovens representam 54,8% da população carcerária brasileira. Entre 2005 e 2012, os dados sobre cor/raça revelam que existiram mais negros presos no Brasil do que brancos. Em 2005 havia 92.052 negros presos e 62.569 brancos, ou seja, 58,4% eram negros. Em 2012, havia 292.242 negros presos e 175.536 brancos, ou seja, 60,8% da população carcerária era negra. Constata-se, a partir da análise desses dados, que quanto mais cresce a população prisional no país, mais cresce o número de negros encarcerados. (BRASIL, 2014b).

O Conselho Nacional de Justiça (CNJ) realizou, em 2014, o primeiro Censo do Poder Judiciário, que envolveu servidores e magistrados de todo o país, de forma voluntária. Os dados mostram que o perfil da magistratura é formado, em sua maioria, por brancos, 84,5%; 14% declararam-se pardos; 1,4%, pretos; e 0,1%

identificou-se como indígena. Quanto ao sexo, a pesquisa também mostra que 64% dos juízes são homens e 36% são mulheres. O censo teve participação de 60% (170,7 mil) dos servidores do Judiciário e de 64% dos juízes (10,7 mil). Apesar de haver poucos juízes afrodescendentes na Justiça, no intervalo de dois anos, em 2016, o percentual de negros que ingressaram na carreira cresceu de 15% para 19%. (BRASIL, 2014a).

De acordo com os dados educacionais organizados pelo movimento Todos pela Educação, uma organização sem fins lucrativos, a educação para brancos e negros é desigual no Brasil. Os brancos concentram os melhores indicadores e é a população que mais vai à escola, conclui o estudo. São também os que se saem melhor nas avaliações nacionais. Para o movimento, a falta de oferta de uma educação de qualidade é o que aumenta essa desigualdade.

Os negros são maioria da população brasileira, 52,9%. Essa população, no entanto, ganha menos da média do país, que é R\$ 1.012,25, segundo dados do IBGE de 2014. Entre os negros, a média de renda familiar per capita é R\$ 753,69 entre os pretos e R\$ 729,50 entre os pardos. Já os brancos têm renda média de R\$ 1.334,30. Os dados seguem apontando a desigualdade: o desemprego é maior entre os pretos (7,5%) e pardos (6,8%) que entre os brancos (5,1%); o trabalho infantil é maior entre pardos (7,6%) e pretos (6,5%), que entre brancos (5,4%).

Todas as informações levantadas deixam evidente a realidade de exclusão das populações negras no Brasil e de sub-representação dos afrodescendentes na participação política e na educação. Esses dados dão solidez às reivindicações de inclusão e implantação de políticas públicas reparadoras a partir de ações afirmativas de resolução do problema. Dessa maneira, no ambiente de

desenvolvimento desta pesquisa, defendemos que a Organização do Conhecimento tem um papel crucial nessa realidade, no sentido de aperfeiçoar os instrumentos de representação e acesso à informação da população negra brasileira.

Na próxima seção, apresentaremos a Teoria Crítica de Raça. Essa teoria tem, nesta pesquisa, a função de auxiliar o entendimento sobre a não neutralidade do processo de organização e representação da informação.

2.5 Teoria Crítica de Raça

O domínio da Organização do conhecimento incorporou uma corrente de autores e publicações que questiona a universalidade dos sistemas de organização do conhecimento e reconhece também a influência das teorias críticas (MARTINEZ-AVILA; SEMIDÃO; SILVA, 2016; MARTINEZ-AVILA; SILVA; MAGRO, 2015) de cunho epistemológico, conceitual, metodológico, axiológico. Em sentido mais amplo, Birger Hjørland (2009, 2013) resumiu da seguinte forma as quatro principais escolas epistemológicas que fundamentam todos os estudos: empirismo, racionalismo, historicismo e pragmatismo. Hjørland (2013, p.173) destaca que a teoria crítica também pode ser incluída nessa classificação, ambientada no pragmatismo.

Notadamente, a questão da representação do conhecimento negro nesta pesquisa tem buscado uma perspectiva integradora e de ampliação de abordagens criteriosas no que se refere à representação do conhecimento a partir da realidade composta pela população negra. Desse modo, os sistemas de classificação não se constituem em instrumentos neutros em seu desenho/elaboração. Aspectos éticos, políticos, culturais e ideológicos incidem nesse processo, o que exige mudanças de

compreensão e conscientização da impossibilidade da neutralidade na representação pelos utilizadores desses sistemas e, conseqüentemente, na representação do conhecimento.

Nessa acepção crítica, entendemos que o racismo e outras formas de discriminação podem permear o processo de representação de grupos afrodescendentes dimensionados e tencionados cotidianamente numa relação dominante do poder branco sobre a população ou grupos negros, os outros. Tão grave quanto as escolhas equivocadas ou intencionalmente feitas para representar o conhecimento negro, majoritariamente feitas por brancos, esta sub-representação e ausência de grupos minoritários possivelmente tem ocasionado o ocultamento deles na realidade.

O conceito de raça não se apresenta sob uma perspectiva natural ou de um ponto de vista biológico. Geralmente se distingue raça pela reunião artificial de itens com base em critérios de similaridade fisiológica (erroneamente destacados como atributos étnicos e culturais, como língua, religião, etc.), também utilizados com fins discriminatórios das identidades. No entanto, do ponto de vista social construtivista, o fato de que um conceito não é natural não significa que não é real. Mesmo sem provar cientificamente que há uma linha natural para distinguir elementos de uma raça em relação à outra, isso não impediu indivíduos de adotarem critérios artificiais para identificar e distinguir um grupo como "Outros" (definida, segundo Derrida, por suas diferenças).

Um ato pode ser considerado racista se um indivíduo é identificado e tratado injustamente por causa de sua raça. Nesse sentido, a Teoria Crítica de Raça visa reconhecer o direito de autoidentificação com uma raça em particular, especialmente

quando atitudes racistas são utilizadas para explicar atitudes discriminatórias motivadas por pertencimento a grupos com os quais os sujeitos se identifiquem.

A Teoria Crítica de Raça propõe possibilitar a reunião de um quadro referencial teórico e metodológico que permita refletir sobre instituições de organização e representação da informação e analisá-las criticamente. Ela despontou por volta dos anos 1970, composta por profissionais liberais, principalmente advogados e investigadores do Direito no contexto dos Estados Unidos (DELGADO; STEFANIC, 2001) com a intenção de reunir profissionais liberais, pesquisadores e ativistas com o propósito de realizar estudos que transformassem as relações entre raça, racismo e poder.

A Derrick Bell, professor de Direito da Universidade de Nova York, é atribuída a paternidade da Teoria Crítica de Raça. Embora ela tenha surgido no campo de estudos jurídicos, afirma-se estar relacionada a outros movimentos, incluindo o feminismo radical, filósofos europeus e teóricos como Antonio Gramsci e Jacques Derrida.

No contexto da Teoria Crítica de Raça, Harris (1994) e Bell (1995) destacam a ausência de uniformidade de suas abordagens e estabelecem que essa teoria se destaca, por um lado, pelo comprometimento com a crítica radical (desconstrutivista) e por outro com seu compromisso pela emancipação radical (reconstrucionista). Em comum, está a finalidade de se combater o racismo e a injustiça favorecendo dois aspectos: manifestar a natureza institucional e caracterizar e guiar ações substanciais substituindo instituições racistas por antirracistas (FURNER, 2007).

Entre as características da Teoria Crítica de Raça, Jonathan Furner (2007, p.143) identifica um compromisso triplo: um compromisso ético com a justiça social,

um compromisso metodológico com a ação radical de tipo intelectual e físico e, por fim, um compromisso epistemológico com a construção social de conceitos como raça, combinados com um compromisso ontológico com a realidade de populações como as raças. De fato, embora o conceito de raça não possa ser mantido de um ponto de vista biológico ou genético (isto é, de forma alguma pode ser considerado real), o conceito de racismo é muito real nos casos em que as pessoas estão sendo socialmente discriminadas com base na característica fisiológica (fenótipo/cor da pele) percebida ou agregada. Nesses casos de racismo, as pessoas são rotuladas como uma "raça" que as agrupa com outros indivíduos (ou mesmo por eles mesmos para explicar os atos sociais de discriminação).

Na educação, nos estudos linguísticos, conforme estudo realizado por Ferreira (2014), denominado como Teoria Racial Crítica, contribuiu como perspectiva teórica para identificar o posicionamento de professores de línguas sobre o que se aborda enquanto raça e racismo presente nas suas narrativas autobiográficas, na construção da identidade negra e da identidade branca. Ademais, atesta o crescimento de pesquisadores envolvidos com a teoria no âmbito de associações científicas e entidades representativas de professores, por exemplo, Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)²⁴. No Brasil, tem sido recorrente a utilização da Teoria Racial Crítica²⁵ para tratar temas como raça, racismo, “estudos

24 Alguns precedentes da ABPN: No período correspondente de 21 a 23 de setembro de 1989, no campus da Unesp de Marília-SP, ocorreu o primeiro encontro de docentes, pesquisadores, pós-graduandos negros/as das universidades paulistas. O tema central desse evento foi “A produção do saber e suas especificidades”. 11 anos após essa iniciativa, aconteceu no ano 2000, no Recife-PE o primeiro Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros com a preocupação de conhecer a produção acadêmica dos pesquisadores negros/as e as temáticas dos afrodescendentes. Para mais detalhes ver: www.abpn.org.br.

25 Teoria Crítica da Raça, Teoria Racial Crítica tratam da mesma questão com abordagens em campos distintos como Educação e Direito. Acreditamos que as diferenças de expressões sobre a teoria derivam das escolhas na tradução.

raciais críticos na educação” (com significativas mudanças), antropologia e sociologia (FERREIRA, 2014, p.239) e no Direito, tem auxiliado como lupa ao conceito de raça impondo questionamentos ao aspecto legal para analisar a realidade face às desigualdades sociais (SILVA; PIRES, 2015).

Tate (1997 *apud* Ferreira, 2014, p.242) assinala cinco princípios que definem e posicionam a Teoria Racial Crítica no contexto estadunidense, a saber: primeiro, o reconhecimento do racismo enquanto um fenômeno endêmico na sociedade; segundo, transpõe fronteiras epistemológicas; terceiro, realiza a reinterpretação “do direito aos direitos” onde se demonstra que as leis garantidoras do rompimento com as “desigualdades raciais” deixam de ser efetivadas; quarto, descreve as “afirmações legais de neutralidade”; e por último e não menos importante, o princípio que considera o conhecimento que provém das experiências pessoais. Assinalado como interdisciplinar, após revisões, o quarto princípio denota aproximações com os estudos da mulher, estudos étnicos e da história. Nesse sentido, a “[...] perspectiva interdisciplinar permite uma análise mais abrangente e multifacetada de como raça, racismo e (des)igualdade racial se manifestam” (FERREIRA, 2014, p.243).

No âmbito dos estudos da Teoria Crítica de Raça, as instituições de informação objeto de análise, no caso de estudos da Ciência da Informação, são sistemas de classificação como CDD²⁶, padrões, normas, recomendações para profissionais da informação, bibliotecas ou qualquer outra que classifique e represente o conhecimento. No Brasil, até então, no âmbito da organização e representação do conhecimento, a Teoria Crítica de Raça ainda não é identificada

26 Classificação Decimal de Dewey (CDD). É um sistema de classificação desenvolvido em 1876 por Melvil Dewey. A CDD organiza o conhecimento em dez classes principais. Mais informações: <http://www.oclc.org/es/dewey.html>.

como uma abordagem presente em pesquisas e trabalhos publicados.

A aproximação com as visões pragmatistas no contexto da organização e representação do conhecimento concede à Teoria Crítica de Raça compatibilidade com argumentos que visem a repelir pontos de vista que concebam a viabilidade de decidir sobre processos e práticas profissionais revestidas de isenção ou valores durante elaboração de normas, desenho de classificações e de outros sistemas. Ademais, a Teoria Crítica de Raça tem se proposto a trabalhar com o argumento de construção social em que as raças são parte de um pensamento proveniente dessas relações sociais, categorias que são elaboradas, operadas e retiradas na medida de sua conveniência (DELGADO; STEFANIC, 2001).

Dito isso, do ponto de vista das técnicas utilizadas pela Teoria Crítica de Raça frequentemente presentes na construção de seus textos, encontram-se: uso de primeira pessoa, *storytelling*, narrativa, contra histórias e contra-narrativas, alegorias, tratamento interdisciplinar e vários tipos de usos criativos. O uso da narrativa desafia o paradigma tradicional da meritocracia na academia ao tentar subverter o que é visto como reivindicações de 'objetividade', 'neutralidade', 'meritocracia', e 'cegueira de cor'. (DUNBAR, 2006, p 115, tradução nossa) A utilização de histórias e contra-narrativas é um mecanismo para dar voz a grupos marginalizados e oprimidos cujos discursos tradicionalmente foram silenciados, especialmente na academia. Além disso, também é uma forma de construir realidades sociais alternativas face à artificialidade das narrativas oficiais e servir como um alerta sobre a injustiça social desses grupos (DUNBAR, 2006, p 115, tradução nossa).

Além disso, Delgado (1989, pp. 2414–2416) sugere algumas motivações para grupos marginalizados empregar as contra-narrativas a fim de lidar e entender a

realidade: desafiar o *status quo* no cerne da dominação cultural, reunir-se em comunidade no âmbito daquelas marginalizadas, abertura de novas perspectivas da realidade, novas janelas que permitam enxergar múltiplas realidades e verdades via compartilhamento do mesmo espaço social e filosófico, acelerar a tomada de consciência social, ajudar a entender sobre a distribuição de poder e, finalmente, compreender que a realidade é construída socialmente.

Dentre as características metodológicas da Teoria Crítica de Raça, listadas por Derrick Bell, estão o uso frequente da primeira pessoa, narrativa, alegoria, tratamento interdisciplinar (de direito) e o uso sem piedade da criatividade (1995, p.899). Muitos desses métodos servem para desafiar as afirmações positivistas e racionalistas da ciência neutra em termos de valor no espaço acadêmico, de onde os povos não brancos foram tradicionalmente excluídos.

A Teoria Crítica de Raça encontra ressonância nesta pesquisa por suas características já apresentadas, em resumo, pela abertura de espaço de crítica e reflexão sobre a realidade e representatividade dos marginalizados, no caso, os não brancos, reconhecidos aqui como afrodescendentes. Por fim, acrescentamos como importantes alguns passos elencados por Furner (2007) para identificação e reflexão sobre possíveis desvios de sistemas de organização do conhecimento com base na Teoria Crítica da Raça:

- Admissão, por parte de desenvolvedores, de que existem desvios nos sistemas de classificação, e, na verdade, esse é um resultado inevitável da maneira como eles estão estruturados;
- O reconhecimento de que a adesão a uma política de neutralidade não será

prudente para erradicar desvios, ao contrário, poderá prolongar sua existência;

- Construção, coleta e análise de expressões narrativas de sentimentos, pensamentos e crenças dos usuários dos sistemas de classificação que se identificam com populações específicas de um dado grupo racial;
- O desenvolvimento de esquemas de classificação elaborados de acordo com as necessidades especiais de informações das diversas e múltiplas comunidades, permitindo aos usuários a busca de informações sobre a vida, interesses e atividades das pessoas com as quais se auto-identificam, utilizando termos de busca adaptados às necessidades especiais de informação das comunidades com aquelas as quais são familiares e se sentem confortáveis;
- A implementação de programas destinados a mudar as atitudes daqueles usuários potenciais que têm baixas expectativas sobre os esquemas de classificação, para quem esses esquemas são percebidos como inúteis, abaixo das expectativas;
- A adoção de procedimentos e critérios padronizados para avaliar a utilidade dos esquemas de classificação para os membros das comunidades locais.

Essa sequência de etapas pode assegurar a análise sobre a representação de grupos, como o dos afrodescendentes no Brasil. Além disso, pode contribuir no âmbito da Organização do Conhecimento e Ciência da Informação, com possibilidade de análises metodológicas e criteriosas sobre a elaboração de sistemas de organização do conhecimento próximo dos potenciais utilizadores dos sistemas. Estes estão formalmente submetidos à avaliação das comunidades locais.

Outrossim, tomar contato com novas possibilidades metodológicas permitirá aos desenvolvedores de sistemas de representação conhecer a realidade e reconhecer suas limitações no que se refere à neutralidade e identificar contribuições das comunidades afrodescendentes na cultura, na política e na economia.

Diante do exposto, cabe reafirmar a importância de exercícios de análise sobre os sistemas de organização do conhecimento utilizados no Brasil e ensinados nas escolas. Outra característica singular que destaca a relevância nesse tipo de abordagem é a possibilidade de identificação de aspectos de sub-representação presentes nesses sistemas capazes de reforçar uma realidade de desigualdade social brasileira promovida em razão do preconceito, racismo e discriminação.

3 ORGANIZAÇÃO DO CONHECIMENTO

O conhecimento esteve no cerne dos debates do poder desde a antiguidade. Dos primeiros agrupamentos urbanos ao surgimento das nações, expansões e domínios sobre territórios, a reunião e guarda do conhecimento se constituiu uma característica peculiar resultante da união entre aristocracia e religião. Obviamente, dessas concepções emergiram esforços celebrados para concepção e controle de estruturas do conhecimento como as bibliotecas e arquivos antigos. De Gutemberg (1398-1468), consolidação da Documentação no Século XIX em diante, nos parece supor relativa mudança paradigmática para acesso mais ampliado aos registros do conhecimento. Do Renascimento ao Iluminismo, a verticalização da especialização e conseqüente ampliação da produção do conhecimento científico delimitou quão válido seria sua guarda. Atualmente, os reflexos da enxurrada da produção do conhecimento e seu uso, possivelmente, podem nos levar à crença de que vivemos a sociedade do conhecimento. No entanto, a distinção histórica sobre o que é conhecimento possui inúmeras variações de interpretação e “o saber tudo” parece algo distante, principalmente com a especialização da ciência, onde o conhecimento era definido de acordo com cada época (BURKE, p.79-86).

Organizar o conhecimento consistia em árdua tarefa de sistematização daquilo que, atado à ideia de civilização, revelou-se como esfera do poder e de dominação de outros povos. Ademais, foram criados esforços institucionais de organização e controle sobre o conhecimento. No espaço contemporâneo, a Organização do Conhecimento propôs-se a reunir e discutir os arranjos que comporiam a organização da produção do conhecimento humano. Inicialmente,

buscamos nos dicionários da área de Biblioteconomia e Ciência da Informação, definições sobre Organizar o Conhecimento.

Pesquisamos sobre Organização do Conhecimento, Organização da Informação nos dicionários e manuais especializados da área de Biblioteconomia e Ciência da Informação, bem como em dicionários e manuais de áreas afins. As definições comuns pautam-se em explicitar sobre tipologia de conhecimento ou termos isolados para informação e conhecimento (MASSA DE GIL, 1973, p.44; FURSTENAU, 1974; KENT; LANCOUR; DAILY, 1975, p.129; BUONOCORE, 1976, p.259; ZAMBEL, 1978, p.49; HARRIS; HODGES, 1982, p.91;211; ASSOCIAÇÃO DOS ARQUIVISTAS BRASILEIROS, 1990, p.60; ROLF, 1991; PRYTHERCH, 1995, p.319;364; STEVENSON, 1997, p.71, 80; GARCIA EJARQUE, 2000, p.245; FEATHER; STURGES, 2003, p.244;341-42; MARTÍNEZ DE SOUSA, 2004, p.516; REITZ, p.355;56;88; 2004; ARQUIVO NACIONAL, 2005, p.107; CERVANTES, 2010, p.43; NORTE, 2010, p.24).

Por esse ângulo, possivelmente, podemos creditar esse problema ao debate ainda em curso no que tange às delimitações rumo ao possível consenso sobre a temática. Por exemplo, Barité (2007; 2013) afirma, em seu dicionário, que a Organização do Conhecimento é uma disciplina que estuda as leis, princípios e procedimentos com foco a organizar o conhecimento de uma disciplina com fins de sua recuperação, definição adotada no dicionário de Biblioteconomia e Arquivologia de Cunha e Cavalcanti (2008, p.180). Observa-se, então, uma característica delimitadora ao espectro de atuação a um ambiente formal para atuação da Organização do Conhecimento. Suas origens remontam à Antiguidade na Teoria do Conhecimento em sua gênese teórica (BARITÉ, 2001).

Diante do exposto, neste capítulo, apresentaremos alguns conceitos e esclarecimentos sobre Organização do Conhecimento e Organização da Informação. Nossa intenção não é esgotar o tema ou chegar a conclusões definitivas a respeito, mas elencar e apresentar um breve panorama conceitual para compreender suas relações interdisciplinares, escolhas metodológicas com ênfase para a contribuição dada aos objetivos desta pesquisa.

3.1 Definições

A Organização do Conhecimento pode ser apontada como uma disciplina ou subcampo da Ciência da Informação. Ademais, os aspectos basilares que a viabilizam e lhe conferem sustentação teórica estão em fase de robustez e fixação. Considera-se, nesse sentido, que o seu recente processo de estabilização teórico conceitual, enquanto um domínio do saber, bem como a busca epistemológica por conceitos e autores expressivos de referenciais investigativos, reforça tal ponto de vista. Sob outro aspecto, seria possível identificar perspectivas heterogêneas de correntes de pensamento no âmbito da Organização do Conhecimento que nos apontam um cenário de possível maturação da comunidade vinculada ao domínio em questão. Esta tem se preparado para novo estágio de construção do conhecimento e ampliação de seu campo de abordagem. Diante do exposto, parece-nos urgente o desenvolvimento dos processos relacionados a aspectos como busca, análise, sistematização e no âmago do que se propõe nesta pesquisa a questão da representação do conhecimento de grupos socialmente excluídos, singularmente, da população negra brasileira. Antes mesmo de nos aprofundarmos sobre aspectos

mais densos da atuação da Organização do Conhecimento, cabe uma breve contextualização sobre sua gênese, que terá indubitavelmente Ingetraut Dahlberg como umas das principais idealizadoras.

Considerada teórica pioneira do campo, Dahlberg é reconhecida pela comunidade de Organização do Conhecimento como figura central na sua fundação, compreendida enquanto um domínio científico. Isso também ocorre em razão do papel desempenhado por ela no momento da fundação da *International Society for Knowledge Organization* (ISKO), em 1989, considerada até então como a mais representativa da área e na criação do periódico *International Classification*, no ano de 1974, hoje conhecido como *Knowledge Organization* (KO), desde 1993. No entanto, além da ativa participação no processo de consolidação da Organização do Conhecimento, Dahlberg (1978a, 1978b, 1993, 1995, 2006) notabilizou-se por construir uma base teórica ao reunir ideias expostas e defendidas na tese sobre a Teoria de Conceitos.

Episódios envolvendo pesquisadores no âmbito da comunidade científica da então *Society for Classification*, nascida em 1977, na Alemanha, podem ser considerados como fatores que influenciaram no evento de criação da *International Society for Knowledge Organization*, conseqüentemente, no desenvolvimento de um arcabouço focado na edificação de uma base epistemológica para a Organização do Conhecimento centrada na Teoria de Conceitos.

A esse respeito, a Teoria dos Conceitos foi uma contribuição influenciadora da área e, ao desenvolver essa teoria, Dahlberg (1993) apresentou a Organização do Conhecimento enquanto uma ciência inclinada a se preocupar com arranjos sistemáticos de unidade do conhecimento (chamado de conceitos). De acordo com

Dahlberg, o conceito é formado pela reunião de três princípios: o objeto em si, os predicados intrínsecos ao objeto e o termo que denota esse objeto.

Para justificar o posicionamento enquanto novo ramo científico, Dahlberg (1993; 2006) alega que a análise facetada e conceitos combinados de Ranganathan e a formação hierárquica (divisão e partição) são basilares da inauguração desse novo campo de estudos.

A preocupação dessa área estaria, segundo Dahlberg, em compreender as questões relacionadas sobre a formação e organização das unidades do conhecimento em dado contexto. A expressão contexto envolve uma dinâmica social que aproxima sujeitos de uma relação de contato dinâmico de produção de significado anteriormente experienciados com outros inicialmente reconhecidos. Assim, parece-nos confuso, tendo em vista que a autora defende que conhecimento é algo que se constitui exclusivamente a partir do indivíduo (DAHLBERG, 1995).

A aproximação entre Organização do Conhecimento e a Teoria do Conceito concentra-se no entendimento de que os sistemas de organização da informação e do conhecimento são variedades de sistemas de conceitos. Todo processo se relaciona à elaboração de sistemas de classificação e similares, podendo ser consideradas classificações de conceitos. Assim sendo, o conceito é definido como elemento básico e singular do pensamento, possui em seu núcleo, de maneira sintática, as características singulares e consideradas verdadeiras sobre um objeto, comunicado por meio de signos linguísticos para a sua recuperação.

Para mapear a evolução conceitual, teorias e práticas e com objetivo de controlar a produção científica da nova ciência, foi apresentado por Dahlberg (1993) o *Classification Scheme for Knowledge Organization Literature* (CSKOL), um

instrumento que possibilita representar e organizar conceitos relativos à Organização do Conhecimento. São tipos de sistemas concebidos com o objetivo de reunir os principais conceitos da área numa classificação organizada hierarquicamente em forma facetada. Conceitos que são alocados em grupos correspondentes a dez categorias primárias, que são fracionadas em outras 10 categorias secundárias. As preocupações da Organização do Conhecimento orbitam a necessidade de se conceber uma estrutura representativa do conhecimento da humanidade ou grupo, padronizada de conceitos e hierarquizados de acordo com a percepção da realidade de quem produziu o sistema.

Nas palavras de Esteban Navarro e García Marco (1995, p.149), a Organização do Conhecimento é uma disciplina com foco na elaboração de fundamentos teóricos e composição de técnicas que conceberão sistemas e processos para conservar conteúdos de documentos produzidos pela humanidade resultante da práxis. Sob esse aspecto, a perspectiva é garantir, com esses procedimentos, a preservação e acesso às informações, potencialmente, geradoras de novos conhecimentos, sendo possível em face da nova ciência chamada de Organização Conhecimento (ESTEBAN NAVARRO, 1996, p.97).

No entendimento de Hjørland, o conhecimento é elaborado ou constituído mediante um encadeamento no social. No âmbito da Ciência da Informação, o conceito de Organização do Conhecimento para Hjørland (2003, p. 87) é mais amplo, significa especialmente a organização da informação em registros bibliográficos, incluindo índices de citação, texto completo e Internet, enquanto que a Ciência da Informação trabalha com a melhor maneira de construir esses registros e a melhor forma de utilizá-los.

A Organização do Conhecimento, em sentido mais abrangente possível, considera que se trata da divisão social do trabalho mental, ou seja, de como o conhecimento é socialmente organizado e como a realidade é organizada. Do ponto de vista específico, refere-se à “natureza e qualidade dos processos de organização do Conhecimento, bem como dos Sistemas de Organização do Conhecimento” (HJØRLAND, 2008, p.86, tradução nossa). Ademais, as unidades fundamentais da Organização do Conhecimento são as relações semânticas entre os conceitos.

Outra função básica dos conceitos é fornecer uma base para lidar com o mundo. A relação semântica precisa estar presente na recuperação da informação, seja nas consultas, nas representações de documentos e nos textos. Para ele, a teoria dos conceitos é um dos campos mais difíceis de estudar e um dos mais confusos (HJØRLAND, 2003).

Em seu trabalho de 2009, sob o título “Concept Theory”, o autor evoca a importância de uma discussão geral dos conceitos. Hjørland afirmou ainda que não há um consenso sobre quais conceitos e teorias são mais importantes e como teorias de conceitos deveriam ser classificadas e assegura que, ao contrário da rejeição de um conceito, deve-se passar a um conceito similar. Hjørland revela um ponto de vista pragmático de acordo com o qual conceitos “são significados dinamicamente construídos e negociados coletivamente”, não podem ser compreendidos de maneira isolada exclusivamente com base nos interesses e teorias que motivaram sua construção. O conceito, portanto, é aquilo que está por trás da questão do usuário e que precisa ser recuperado quando procurado.

Sob o título “*Domain analysis in information science*”, em 2002, Hjørland apresenta onze abordagens como ferramentas para estudo de análise de domínio na

Ciência da Informação. Esse olhar proporcionou para a área uma importante contribuição sócio-epistemológica, que se diferenciava de uma perspectiva cognitiva. Nesse trabalho, o autor aponta que o contexto cultural, histórico da sociedade possui considerável importância na criação de sistemas de informação, devendo, portanto, ser considerado e focalizado na Organização do Conhecimento e na Ciência da Informação.

Ao nos referirmos como área de pesquisa, a Organização do Conhecimento esboça esforços no sentido de trabalhar com o conhecimento produzido pela humanidade, registrado e divulgado. Acepção recorrente por indicar que seu objeto deriva de um consenso social (GUIMARÃES, 2000) sobre o qual incide o registro e sua efetiva divulgação.

Para tanto, a Organização do Conhecimento persegue a edificação teórica e conceitual sobre os processos desenvolvidos para processar o conhecimento registrado e socializado (BARITÉ, 2001, p.39-40) do qual se preocupa a Organização do Conhecimento, ao ofertar um cabedal de práticas e atividades relacionadas com o acesso ao conhecimento. Barité (2001, p.39. Tradução nossa) nos apresenta o quão importante é, além do domínio técnico, estabelecer consensos sobre o saber, fato que permitirá o seu reconhecimento, facilitará as trocas, a comunicação, debates, difusão do conhecimento especializado e aproximação dos atores sociais.

Brasher e Café (2008) relatam, em seu estudo sobre o uso do termo na Ciência da Informação, a ausência de definições claras no que diz respeito ao campo da Ciência da Informação, deixando evidente a falta de conceituação sobre o termo. Para as autoras, há uma profusão de empregos distorcidos. Brasher e Café

(2008) entendem que a Organização do Conhecimento se assenta na perspectiva de adotar uma análise sistemática sobre um determinado domínio, preocupada com as unidades do pensamento, o conceito e concepção de modelos de mundo.

Tennis (2008) entende a Organização do Conhecimento como o processo de ordenar e representar documentos e concebe a Organização da Informação como o processo de ordenar e representar a informação, ou seja, compreende documentos e outras entidades consideradas informação.

Próximo dessas ideias, o objeto de estudo e preocupação da Organização do Conhecimento tem implicado dificuldades de estabelecer um conceito uniforme e com características delimitadoras que a possam definir com relativa clareza enquanto área do conhecimento. Além da Ciência da Informação, seu objeto se encontra no núcleo de interesse de outras áreas como Ciência da Computação, dentre outras (CAFÉ; BARROS; SANTOS, 2014, p.203).

Dahlberg (2006) elenca duas principais vertentes relacionadas aos métodos e às atividades que, segundo ela, são próprias do fazer da disciplina. Destacamos, aqui, a primeira aplicação da Organização do Conhecimento que, para a autora, reside na prática de construção de sistemas de conceitos, ou seja, construção de sistemas de classificação, vocabulários controlados, índices, tesouros e taxonomias. Para a construção de tais sistemas, a autora identifica três perspectivas vigentes na área: concepção matemática-estatísticas, essencialmente numérica; concepção matemática-conceitual, um meio-termo entre a primeira perspectiva e a relacionada à Teoria do Conceito; e a concepção teórico-conceitual, ligada à Teoria do Conceito.

Já a segunda área de aplicação refere-se à prática de correlação ou mapeamento das unidades de cada sistema de conceitos com objetos da realidade,

ou seja, refere-se ao próprio ato de classificar e/ou indexar o registro documental de unidades de conhecimento, adotando sistemas de Organização do Conhecimento preestabelecidos.

Para Barité (2001, p.40), a Organização do Conhecimento tem estabelecido profícuas relações na busca por contribuições à ampliação do seu lastro conceitual e metodológico, distribuídas em diversas áreas como Linguística, Documentação, Informática, Filosofia, História da Ciência, Ciências Cognitivas.

Nesse sentido, a evolução dos relacionamentos constantes com outras áreas do conhecimento tem permitido interações e encadeamentos teórico-metodológicos com diferentes campos de estudos, no intuito de compreender as relações entre conceitos, o que resulta na elaboração de modelos sobre determinado domínio (BRÄSCHER; CAFÉ, 2010).

Hjørland (2003, p.87) ressalta a dificuldade sobre essa questão da interdisciplinaridade face à coexistência de distintas linhas de pensamento no âmbito da Organização do Conhecimento e dificuldade de um mapeamento conciso que permita entender suas influências e, principalmente, o seu desenvolvimento teórico.

3.2 Processos e Produtos de organização do conhecimento

A Organização da Informação configura-se como um “conjunto de procedimentos” que recaem sobre o conhecimento socializado, cujo foco de aplicação está para o contexto de produção de seus objetivos (GUIMARÃES, 2009, p.106) e na aplicação de métodos de organização orientados por viés teórico e filosófico, bem como por uma perspectiva prática em cada etapa de representação

do conhecimento. Para Barité (1997), essas fases correspondem ao

[...] conjunto dos processos de simbolização notacional ou conceitual do saber humano no âmbito de qualquer disciplina. Na representação do conhecimento se compreende a classificação, a indexação e o conjunto de aspectos informáticos e linguísticos, relacionados com a tradução simbólica do conhecimento (BARITÉ, 1997. Tradução nossa).

Brasher e Café (2008, p.5) afirmam que a Organização da Informação consiste num processo que permite a “descrição física e de conteúdo dos objetos informacionais”, o qual resulta em outro procedimento denominado descritivo de representação da informação. Desse modo, emergem elementos e atributos que representarão “um objeto informacional específico” via utilização de linguagens específicas. Ao se referir à Organização da Informação e Representação da Informação, as autoras enfatizam que seu objeto comum é o “registro da informação”. Essa acepção marcaria a distinção entre Organização do Conhecimento (unidade de pensamento – conceito) e Organização da Informação (objetos informacionais).

O ser humano, desde seus primeiros momentos de convivência, toma contato com paradigmas culturais, tradições e todo um arquétipo para entender a realidade de seu entorno. Os grupos sociais aos quais pertence fornecem os códigos para tradução cotidiana e utilização de linguagens necessárias para sua aceitação e compartilhamento de informações. Ademais, tem destinado parte de suas preocupações e de seu tempo na tarefa de determinar as afinidades de interesse, ordenar, organizar coisas, ideias e constituir arranjos para entender, interagir e se comunicar com o mundo ao seu redor, enfim a classificação.

A classificação é compreendida como “processo mental pelo qual as coisas são reunidas de acordo com suas semelhanças e separadas conforme suas

diferenças” (CUNHA, 2008, p.84). Consiste, sobretudo, em identificar, separar assuntos ou objetos e relacionar suas diferenças e semelhanças. Essa ordenação é realizada via esforço e elaboração de classes e subclasses, de modo hierarquizado, do domínio a ser classificado. “Classificar, na acepção mais simples do termo, é reunir coisas ou ideias que sejam semelhantes entre si, e separar as que apresentam diferenças” (VICKERY, 1980, p. 23). Em geral, as classificações, quanto à sua finalidade, podem ser definidas de duas maneiras: os sistemas de classificações filosóficas assinalados como hierarquização das ciências e a outra denominada de classificações bibliográficas (PIEDADE, 1983).

Na história da classificação, atribuem-se aos gregos as primeiras contribuições, principalmente, ao filósofo grego Platão (primeiro filósofo que classificou as ciências: Física, Ética, Lógica), por entender que os objetos deveriam ser organizados de acordo com a equivalência de suas propriedades. Outro avanço relevante vem com Aristóteles, discípulo de Platão, que sugere a análise das diferenças entre os objetos e as classes (gênero e espécie). Dessa compreensão, a perspectiva aristotélica amplia os pressupostos adotados por Platão e se empenha na sistematização mais profunda do sistema e divide o conhecimento em três ciências, as Teóricas, as Práticas e as Poiéticas. Ao longo do tempo, essas abordagens servem de base teórica para a elaboração de categorias que representassem o conhecimento humano em sistemas de classificação.

Pombo (2002, p.2) destaca, a partir de Diemer (1974, p145), quatro orientações para o contexto contemporâneo das classificações: “orientação ontológica (classificação dos seres), orientação gnosiológica (classificação das ciências), orientação biblioteconômica (classificação dos livros) e orientação

informacional (classificação das informações)”. Ainda assim, continua Pombo (2002, p.2), mesmo que cada classificação imponha o reconhecimento do momento histórico de sua origem – como na classificação dos seres próxima das ideias de Aristóteles e de interesse de lógicos e cientistas – são relevantes para compreender os processos à elaboração de sistemas de classificação e representação do conhecimento. Ademais, o princípio das modalidades aristotélicas baseadas na árvore de Porfírio ainda é predominante para o conhecimento e sua organização, influenciando os sistemas de classificação atuais (MONTEIRO; GIRALDES, 2008, p.19).

Os sistemas de classificação do conhecimento foram elaborados em diversos contextos e situações históricas. Das classificações do conhecimento de Platão, na antiguidade, às classificações de Francis Bacon, Augusto Conte a Charles Ammi Cutter, no início de 1900, muito se discutiu sobre as inovações desses teóricos e suas contribuições para o desenvolvimento de processos adequados. Obviamente, levamos em consideração esse aspecto ao criticar determinada situação no que se refere aos arranjos das classes e categorias presentes de cada sistema.

Entretanto, quando se analisa sistemas em uso na contemporaneidade, atualizados com relativa periodicidade, há que se levar em consideração a cobertura adequada da representação dos assuntos em determinado situação e local. Eis os sistemas de classificação mais conhecidos e utilizados: Classificação da Library Of Congress, Classificação de Cutter, Classificação de Brow, Classificação de Bliss, Classificação de Dois Pontos, Classificação Decimal de Dewey, Classificação Decimal Universal. Além dos sistemas de classificação, outros processos no âmbito da Organização do Conhecimento e da Ciência da Informação fazem parte da

estrutura de desenvolvimento técnico e pragmático para organizar o conhecimento.

De acordo com Guimarães (2008, p.84), o Tratamento Temático da Informação tem sua origem em três eixos básicos ou facetas: processos de análise, condensação e representação. Na elaboração dos produtos: índices e resumos e na estruturação e uso de instrumentos como classificações, listas de cabeçalhos de assuntos, Tesouros, Terminologias, Ontologias.

A indexação se insere nas tarefas destinadas à análise e identificação do assunto sobre determinado documento com procedimento de seleção e tradução dos termos correspondentes para representação do conteúdo em um cabeçalho de assunto (PIEDADE, 1977, p.9). Lancaster (2004, p.6) indica que a indexação resulta na escolha de termos para representação do conteúdo do documento a partir de uma lista que, em consenso, pode ser um cabeçalho de assunto ou tesouro. Cunha e Cavalcanti (2008, p. 193) sustentam que a indexação consiste na “representação do conteúdo temático de um documento por meio dos elementos de uma linguagem documentária ou de termos extraídos do próprio documento (palavras-chave, frases-chave)”.

4 OS NEGROS EM SISTEMAS DE ORGANIZAÇÃO DO CONHECIMENTO NO BRASIL: o caso da CDD

4.1 Um breve panorama

A presente seção tem por objetivo tecer comentários e um breve panorama sobre os aspectos da representação afrodescendente no âmbito de instrumentos utilizados para organização do conhecimento. A ênfase abordada na discussão versa sobre as religiões de influência africana na Classificação Decimal Universal (CDU), *Library of Congress Classification* e no Tesouro do Folclore Brasileiro, precisamente a Umbanda.

Seguramente, no fim do Século XIX e na entrada do Século XX, Paul Otlet e Henry La Fontaine foram os nomes mais representativos no que se refere aos estudos sobre documentação. A preocupação de ambos gerou desenvolvimento e sistematizações no âmbito que era chamado de Bibliografia, com vistas à organização de um repertório da bibliografia universal (ORTEGA, 2004) com contribuições singulares como o Tratado de Documentação (*Traité de Documentation*) na esfera do Instituto Internacional de Bibliografia.

Na primeira década de 1900, foi publicada, na França, a primeira edição da Classificação Decimal Universal, fruto de adaptações feitas por Paul Otlet e Henry La Fontaine sobre a Classificação Decimal de Dewey (CDD). A Classificação Decimal Universal utiliza categorias hierarquizadas por números decimais, característica semelhante da CDD, cujo sistema serviu de base para a elaboração da CDU. Atualmente, é editada pelo UDC *Consortium*, detentor dos direitos da

publicação do sistema. No Brasil, o Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia – IBICT – é o responsável por sua publicação desde o ano de 1997.

A CDU está dividida em dez classes principais, a saber:

Classes principais

0 Generalidades. Informação. Organização.

1 Filosofia. Psicologia.

2 Religião. Teologia

3 Ciências Sociais.

4 Classe vaga

5 Matemática e Ciências Naturais.

6 Ciências Aplicadas. Medicina. Tecnologia.

7 Arte. Belas-artes. Recreação. Diversões. Desportos.

8 Linguagem. Linguística. Literatura.

9 Geografia. Biografia. Historia.

Sabidamente, além das categorias principais que se subdividem em outras classes, a CDU disponibiliza tabelas auxiliares comuns e auxiliares especiais, símbolos para elaboração de notações simples e números compostos que permitem ao longo do processo, inclusive, a criação de classes “não autorizadas”, ou seja, não previstas ou presentes no sistema.

Guardadas as devidas considerações no que se refere ao contexto de criação e esforço à elaboração de sistemas para o acesso e disseminação do conhecimento humano, é notória a incapacidade desses sistemas universais para representar as

produções culturais humanas, com fidelidade aos matizes da teia social em seus múltiplos aspectos. Observemos que, apesar do esforço em demonstrar preocupação para correção entre as versões para os sistemas religiosos no mundo não-cristão, conforme o quadro 1, alguns termos escolhidos ocultam a expressão real sobre um determinado grupo como nos casos do Candomblé²⁷ e Umbanda, por exemplo.

Quadro 1: Comparação entre edições da CDU

2007 - PORTUGUÊS	1999 - PORTUGUÊS
<p>2 Religião. Teologia.</p> <p>21/29 Sistemas Religiosos. Religiões e Crenças. 21 Religiões Pré-históricas e Primitivas. 22 Religiões que tiveram origem no Extremo Oriente. 23 Religiões Originárias do Subcontinente Indiano. Religião Hindu em sentido amplo. 24 Budismo. 25 Religiões da Antiguidade. Cultos e Religiões Menores. 26 Judaísmo. 27 Cristandade. Igrejas e Denominações Cristãs. 28 Islamismo. 29 Movimentos Espirituais Modernos.</p> <p>25 Religiões da Antiguidade. Cultos e Religiões Menores. 251 Religião do Egito Antigo. 252 Religião da Mesopotâmia. 253 Outras Religiões da Ásia Ocidental. 254 Religiões do Irã. 255 Antiguidade Clássica. 256 Religião da Ásia Central. Xamanismo. 257 Religiões da Europa. 258 Religiões das Américas do Sul e Central. Religiões Indígenas Pré-Colombianas. 259 Religiões de Outras Áreas.</p> <p>259 Religiões de Outras Áreas. 259.2 Religião Indígena da América do Norte. 259.4 Religiões de Origem Africana. 259.6 Religiões Australianas. 259.7 Religiões da Oceania.</p> <p>259.4 Religiões de Origem Africana (Confirmar se essa classe se subdivide desse modo) 259.42 Religião Iorubá. 259.43 Vodun. Religião Vodun.</p>	<p>2 Religião. Teologia. 21 Teologia natural. Teodicéia.</p> <p>22 A Bíblia. Sagrada Escritura 23/28 Cristianismo. A religião Cristão 23 Teologia Dogmática 24 Teologia práticas 25 Teologia Pastoral 26 Igreja Cristã em geral. 27 História geral da Igreja cristã 28 Igrejas, seitas, denominações cristãs 29 Religiões não-cristãs</p> <p>25 Teologia Pastoral 251 Homilética, Prédica. História e teoria do sermão. 252 Sermões 253 Cuidados pastorais. O sacerdote como um pastor de almas. 254 Estado e condição do clero. Inclusive Celibato. 255 Confrarias 256 Sociedades leigas criadas para o trabalho paroquial. 257 Obras educacionais paroquiais 258 Obras assistenciais paroquiais 259 Outras obras paroquiais e encargos Pastorais. (encerra essa categoria)</p> <p>292/299 Religiões não-cristãs específicas.</p>

27 "O Candomblé tem origem banta" africana trazida ao Brasil pelos escravos trazidos da África. Mais informações: <http://www.afreaka.com.br/notas/candomble-origem-significado-e-funcionamento/>

259.44 Rastafarismo	
---------------------	--

Fonte: CDU, 1993; 2007.

Na classe 259.42 Religião Iorubá²⁸, por exemplo, percebemos que o sistema não faz menção direta ao Candomblé ou à Umbanda. A língua que veio da África com negros escravizados e foi a base da linguagem das religiões de matriz africana no Brasil, essencialmente, para o Candomblé, ao nosso olhar, necessitaria ter sido contemplada em categoria específica. Possivelmente, se considerarmos outras variações que sofreram influência do Iorubá (Nagô), teríamos a relevante expansão da classe para o contexto brasileiro.

Constata-se considerável expansão das classes apresentadas na classe 25 da CDU (2007) ao reformular a classe religião. Todavia, referente à presença da Umbanda, Candomblé ou outras expressões de fé de influência africana cultuadas no Brasil, percebe-se um hiato dessas religiões. Mesmo com a tentativa do sistema em equalizar algumas dimensões e almejar desenvolver categorias mais “inclusivas”, ainda assim, as atualizações, ao nosso olhar, sustentam uma narrativa preferencialmente cristã e um discurso de não representação desses grupos, uma escolha que parece fortalecer a não-representação adequada dessas comunidades discursivas.

No intuito de ampliar o escopo de análise sobre os sistemas de classificação e organização do conhecimento, a intenção desse olhar visou identificar possibilidades na ocorrência de classes que não permitam adequação e/ou a

28 Ver mais em: <<http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/ioruba-precisa-ser-reconhecido-como-parte-da-nossa-cultura>>. No Brasil, precisamente no Nordeste, a língua Iorubá ficou conhecida como Nagô.

recepção de temas relacionados ao contexto cultural dos afrodescendentes em seu vínculo direto com as religiões de matriz africana, decorrente do fato histórico já apresentado e sentido no cotidiano dos grupos, principalmente, dos negros.

A Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos da América, criada no ano de 1800, é considerada a mais importante e a maior instituição do gênero no mundo. Foi concebida com a finalidade de ser referência em questões de informação junto ao governo, senadores e deputados norte-americanos. Seu acervo inicial foi perdido em incêndio e recuperado a partir da aquisição de mais de 6487 livros da coleção do ex-presidente Thomas Jefferson (1801-1804 e 1805-1808) (RIBEIRO, 2001, p.133). Além disso, outras ocorrências semelhantes provocaram a destruição de parte da biblioteca em 1851. Muito embora tenha passado por esses problemas, tornou-se a biblioteca com o maior acervo da sociedade moderna, com aproximadamente 240 milhões de volumes dos mais variados tipos e suportes. Além disso, a instituição de mais de dois séculos acompanhou a evolução da sociedade americana e, na área de informação, é reconhecida por suas contribuições inovadoras nas técnicas de tratamento, conservação, organização e acesso à informação dentre muitos serviços e produtos disponíveis²⁹. Com base na evidente quantidade de itens na biblioteca foi necessário criar um sistema de classificação face às especificidades da coleção e aos objetivos institucionais.

A Classificação da Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos foi criada entre o fim do Século XIX e início do Século XX para resolver as questões de classificação do conhecimento correspondentes às necessidades da instituição em razão do constante crescimento do acervo, classificado anteriormente de acordo

²⁹ Para mais informações sobre serviços e demais atividades da *Library of Congress* consultar: <https://www.loc.gov>

com as dimensões físicas do item. Originalmente, a classificação adotou categorias criadas por Francis Bacon (1561-1621) para classificar as ciências, principalmente, a partir da aquisição dos livros de Thomas Jefferson. Atualmente é um sistema adotado por outras instituições norte-americanas, principalmente, no âmbito acadêmico e em outras partes do mundo.

Está dividida em 21 classes principais, identificadas a partir de uma letra do alfabeto de A a Z, apresentadas (LIBRARY OF CONGRESS, 2017. Tradução Nossa) da seguinte forma:

Classe A – Obras gerais

Classe B – Filosofia. Psicologia. Religião.

Classe C – Ciências auxiliares da história

Classe D – História: geral e mundo antigo.

Classe E e F – História da América

Classe G – Geografia. Antropologia. Passatempos.

Classe H – Ciências Sociais

Classe J – Ciência Política

Classe K – Direito

Classe L – Educação

Classe M – Música

Classe N – Belas Artes

Classe P – Linguagem e Literatura

Classe Q – Ciência

Classe R – Medicina

Classe S – Agricultura

Classe T – Tecnologia

Classe U – Ciência Militar

Classe V – Ciência Naval

Classe Z – Bibliografia. Biblioteconomia. Recursos de Informação

Na página da Biblioteca do Congresso está disponível o esboço do sistema que, além das classes, apresenta sua distribuição. Algumas letras foram retiradas dele para garantir a expansão do sistema caso necessário, a saber: I, O, X e Y. As classes subdividem-se em subclasses representadas por duas letras e um conjunto de números apoiados na distribuição das notações do assunto que partem do geral para o mais específico, sem detalhamento sobre as escolhas. Assim, a notação é mista, abarca letras e números. É considerado um sistema prático, consistente e constantemente atualizado.

Para analisar, focamos nossa atenção na Classe B sobre o tema religiões. Nesse sentido, nossa intenção foi buscar a presença de facetas que atendessem às expectativas centradas, por um lado, na questão afrodescendente e, por outro, na ocorrência dentro do sistema de facetas para sistematizar o conhecimento humano vinculado ao povo negro e à sua cultura.

BM1-190 Judaísmo; BP1-253 Islã; BQ1-9800 Budismo; BR1-1725 Cristandade; BS1-2970 Bíblia; BT10-Teologia doutrinária; BV - 5099 Teologia prática; BX1 - 9999 Denominações cristãs. Ao longo de cada subclasse, ocorrem subdivisões e acréscimos de números específicos com manutenção das letras que indicam a subclasse superior na indicação da hierarquia dos temas. Notamos que, ao se referir às religiões cristãs, a classe específica relacionada a elas é mais

detalhada e profunda.

Evidentemente, ao partir de um paralelo disposto em informação resumida, constatamos que é complicado definir se o sistema contempla essas religiões ou a temática do negro. Na identificação das informações gerais das tabelas da classificação sobre as religiões presentes nas subclasses BL, BM, BP, BQ, BR, BS, BT, BV, BX, constatou-se relativa generalização sobre o tema no material. As matrizes abordadas nomeiam as subclasses e suas subdivisões sobre aspectos bem definidos. Identificamos a faceta específica sobre o Brasil, que inclui as religiões e cultos afro-brasileiros:

BL RELIGIONS. MYTHOLOGY. RATIONALISM

2592.A-Z Special cults, religious movements, etc., A-Z

Afro-Brazilian cults (General) see BL2590.B7

2592.B3 Batuque

2592.C35 Candomblé

2592.C38 Catimbó

2592.I35 Iemanjá

2592.I75 Irmandade da Santa Cruz

2592.L4 Legião da Boa Vontade

2592.M23 Macumba

2592.M3 Malê

2592.M35 María Lionza

2592.P45 Peregrinos

2592.Q54 Quimbanda

2592.S25	Santo Daime
2592.T47	Terecô Umbanda
2592.U5	General works. History
2592.U512	Dictionaries
2592.U513	Doctrine. Rituals
2592.U514A-.U514Z	Special topics, A-Z
2592.U514G6	Gods
2592.U514P55	Plants. Trees. Flowers
2592.W56	Winti
2592.X36	Xangô
2592.Z86	Zumbi

Nas facetas apresentadas, destacamos algumas religiões brasileiras, citadas na classificação. Entretanto, notamos que o sistema adotou seitas e religiões em um mesmo segmento como a Irmandade Santa Cruz, conhecida como uma congregação cristã messiânica na Amazônia³⁰. Ademais, nos chamou atenção, nesse breve recorte, que o sistema conseguiu captar e contemplar aspectos diretamente relacionados a religiões de influência africana do cenário brasileiro, entidades divinas e sobre elementos específicos como Batuque³¹, Umbanda, Terecô Umbanda, Candomblé, Iemanjá, Xangô, Macumba, por exemplo, ausentes em outros sistemas.

A subclasse BL visa atender relacionamentos genéricos sobre o tema religião

30 Mais informações: <http://amazonia.org.br/2016/02/fundador-de-seita-que-se-espalha-pela-amazonia-nunca-conseguiu-ser-padre/>

31 Consiste de uma religião do Rio Grande do Sul. Ver mais em: CORRÊA, N. F. **O Batuque do Rio Grande do Sul**. 2.ed. Porto Alegre: Cultura e Arte, 2006.

e ciência, aspectos gerais doutrinários, pluralidade religiosa, aspectos históricos e princípios religiosos, livros sagrados, ensino da religião, entre outros. É uma subclasse com objetivo de abertura sobre temas em sentido genérico sem detalhamento ou estabelecer diretamente diferenças entre seitas, religiões e cultos. Desse modo, não deixa clara essas nuances e favorece representações inadequadas.

Saindo dos sistemas universais e avançando em outras estruturas de organização do conhecimento, destaca-se que a elaboração e implantação do Tesouro de Folclore Brasileiro foi uma iniciativa do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular – CNFCP –, órgão vinculado ao Ministério da Cultura. Cabe assinalar que sua criação é o resultado das atividades desenvolvidas do Movimento Folclórico Brasileiro. Desde a década de 1961, o centro desenvolve estudos no âmbito da cultura popular com o objetivo de documentar e difundir a cultura tradicional. A primeira versão foi produzida em 2004, com financiamento da UNESCO; a segunda edição, em 2006. Seu ineditismo foi um avanço por considerar a elaboração de um instrumento na área do folclore brasileiro com o objetivo de organizar assuntos, conteúdos sobre a temática (MENDONÇA, 2012, p.111).

Durante a realização do projeto, na busca pelos termos, a equipe recorreu a mais de 200 fontes variadas. Os termos escolhidos e as definições foram submetidos à avaliação de especialistas das Ciências Humanas. Com base em seus relacionamentos, o tesouro está estruturado em duas partes, a saber: sistemática cujo termo é apresentado em uma ordem de classificação e outra em ordem alfabética acrescidos de notas explicativas (CENTRO, 2006). O acesso ao tesouro é livre na internet. Um recurso relevante é a possibilidade de acesso a pequeno vídeo

ou imagem sobre o que está sendo representado pelo termo. O tesouro, na época da análise, não disponibilizava acesso à tabela sistemática. Em contato com o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, foi-nos informado que o acesso estava suspenso em razão da falta de atualização do tesouro. Não obstante, o software não comportava mais as necessidades do tesouro e as necessidades da instituição desde o lançamento da segunda edição, em 2006.

Desse modo, nos atemos exclusivamente à composição dessa análise, escolhemos como ponto de partida a estrutura em ordem alfabética e identificação dos termos descritos a seguir.

Q - Quilombo (folgado)

O termo se refere ao folgado afro-brasileiro praticado em diversas regiões do Brasil.

Termo genérico

- Folgado

Termos específicos

- Lambe – sujo
- Nego fugido

Sobre religiões de matriz africana, consideramos relevante adotar as duas principais praticadas no Brasil, Umbanda e Candomblé. Ocorre que na lista alfabética não existe uma entrada identificada como “religião”. Consideramos marcar essa questão e adaptar, por entender que o escopo do tesouro se concentra no tema “folclore”. A utilização do parêntese é adotada para diferenciar termos homônimos.

C – Candomblé

Sistema de crença afro-brasileiro de matriz jeje-nagô. Difundida em todo Brasil.

Termo genérico

- Sistema de crença

Termos específicos

- Candomblé-de-caboclo
- Jarê

Termos associados

- Adjá
- Lé
- Orixá
- Rumpi
- Santo
- Terreiro (lugar sagrado)

Candomblé de rua

- Use – Afoxé

O afoxé se insere nas categorias de folguedos afro-brasileiros. Muito presente no carnaval.

Umbanda

Sistema de crença composta de elementos católicos, kardecista e de tradições afro-brasileiras.

- Usado por
- Macumba

Termo genérico

- Sistema de crença

Termos associados

-Adjá

- Atabaque

- Lé

- Orixá

- Pai-de-Santo

- Ponto

- Preto Velho

- Rum

- Rumpi

- Tabaco

-Terreiro (lugar sagrado)

Cabe destacar duas questões sobre os contatos realizados que julgamos importantes para o relato. Em primeiro lugar, o sistema de cultura popular e seus equipamentos e instrumentos precisam ser alvo de um olhar adequado de apoio dos governos e da sociedade, determinantes para se consolidar enquanto espaço de disseminação e acesso à informação da cultura brasileira. Noutra via, para validar os termos que compõem o tesouro foram utilizados textos e especialistas de diversas áreas. No entanto, não se observa a interação com os grupos produtores do contexto no qual foi concebido o tesouro.

Ao representar aspectos das religiões de matriz africana, como Umbanda e

Candomblé, não há menção quanto a consultas a esses grupos, seja pelas federações dos cultos africanos ou a presença de alguma denominação específica. Desse modo, corrobora-se o fato de que nessa pesquisa a concepção do conhecimento “sobre” a realidade reflete o distanciamento da comunidade ou grupo estudado para elaboração das representações com viés exclusivamente teórico. Ademais, nesta pesquisa, o conhecimento “da” realidade implica estar mais próximo das experiências dos grupos e suas implicações para representação.

Observamos que a partir do breve panorama sobre os sistemas de classificação do conhecimento, as religiões de matriz africana não estão devidamente representadas. Configuradas de maneira enviesada, sem consulta dos grupos representados no caso do tesouro, falta de clareza e ausência de algumas religiões na CDU. Mesmo com a ocorrência de alguns termos na *Library of Congress Classification*, utilizados para representá-la, o que é um avanço, para o enquadramento na realidade brasileira faz-se necessário o aprofundamento nas representações sociais do país.

4.2 O Negro na Classificação Decimal de Dewey: o caso das religiões de matriz africana

Publicada pela primeira vez no ano de 1876 de modo anônimo³², pelo norte-americano Melvil Dewey, a Classificação Decimal de Dewey – CDD, como ficou conhecida a partir da 16ª edição (BARBOSA, 1969, p.198), é um dos sistemas de

32 A primeira publicação intitulada “*A Classification and subject index for cataloging and arranging the books and pamphlets os a libray*”. Ver mais detalhes em: <https://archive.org/stream/classificationan00dewerich#page/4/mode/2up>.

classificação mais utilizados em todo o mundo. Dewey, ao idealizar o sistema de classificação, utilizou números na ordem decimal para compor a notação do sistema, influenciado pela classificação de W. T. Harris. Ao longo dos anos, múltiplas revisões e novas edições foram realizadas para atualizar as categorias das quais se propôs o sistema para representação e organização do conhecimento cultural da humanidade. Passados 135 anos da primeira publicação da CDD, foi lançada, em 2011, a 23ª edição do sistema sob a responsabilidade do consórcio *Online Computer Library Center* (OLCC).

Traduzido em mais de 30 idiomas e presente em mais de 135 países, a Classificação Decimal de Dewey é utilizada em bibliotecas espalhadas pelo mundo, ultrapassando 200.000 unidades (OCLC, 2017). Dewey idealizou um sistema de classificação ordenado por meio de notações simples, o que contribui como um ponto a favor para a utilização do sistema. A CDD arranja o conhecimento em dez classes representadas por três números reconhecidas como “Classes principais” subdivididas em mais dez classes cada, ou seja, 10 classes principais, 100 subdivisões e 1000 seções. Nesse sentido, a escolha proporciona que, na medida em que a notação se amplie e ocorra um maior detalhamento possível de cada classe, se estabeleça a forma hierarquizadora das próximas subdivisões, garantidas em face às inúmeras possibilidades hierárquicas produzidas pelos números.

Em linhas gerais, a Classificação Decimal de Dewey realiza alterações em seu sistema a partir da coleta e recepção de propostas para novos arranjos às facetas do sistema. Na medida em que ocorrem as alterações, notas explicativas abrem a seção correspondente à modificação e fornecem detalhes sobre alterações realizadas. Entretanto, a sugestão de alterações para que ocorram adaptações e

acréscimos inerentes a alguma faceta do sistema depende de comissão constituída pela OCLC, que dará o aval final sobre a proposta de acréscimos ou suas alterações. Para tanto, o corpo de membros do conselho editorial é composto em sua maioria por estadunidenses, o que indica uma forte concentração. Há a possibilidade de inserção no sistema a partir de análise com contribuições da IFLA, e a possibilidade de atualização do sistema com parceiros tradutores em outras regiões (MARTINEZ-ÁVILA, 2012) somados ao compartilhamento de informações entre usuários do sistema com incentivos a envio de comentários por e-mails e via blog de Dewey³³, que permitem discussões no tocante a temas utilizados no sistema como religião.

A CDD é apresentada nas suas classes iniciais ou principais da seguinte maneira:

Classes Principais

- 000 Generalidades
- 100 Filosofia
- 200 Religião
- 300 Ciências Sociais
- 400 Línguas
- 500 Ciências puras
- 600 Ciências Aplicadas
- 700 Artes
- 800 Literatura
- 900 História e Geografia

A partir dessas informações, buscamos identificar, de acordo com o propósito da pesquisa, como a representação das religiões de influência da cultura africana, por exemplo, são apresentadas no contexto da CDD. Em outras abordagens como a de Afolabi (1992) sobre a representação do protestantismo na CDD, a comparação entre conceitos (RIZZI, 2007; 2008) com viés crítico são recorrentes as análises que indicam possíveis desvios e/ou sub-representações ocasionados pelo ponto de vista da realidade representada em sistemas universais de representação do conhecimento humano como a CDD. Na sequência, adotaremos a análise da classe 200 para identificar como o tema do negro apresenta-se nela.

Desse modo, no levantamento realizado encontramos na edição CDD22 e CDD23 registros sobre religiões de influência africana. A classe 200 - Religião na CDD é majoritariamente dominada por religiões cristãs. Ao comparar as religiões de matriz africana com outras, segundo Miranda (2007;2009), ainda assim entre as classes 210 e 290 deixam de ser feitas menções das expressões de fé de influência africana. Apenas a partir da classe 299.6 veremos notações específicas, no entanto, sobretudo, observa-se que a posição hierárquica indica que essas expressões de fé estão em condição de inferioridade se comparadas às outras.

Na CDD23 algumas notações encontradas para o tema *Black*, por exemplo, sobre religiões, têm relação direta com público negro (*Black*) em notações específicas dos Estados Unidos da América:

287.8 Black Methodist churches of United States origins

299.6 Religions Originating among of United States origins.

290 Other religions

299 Religions not provided for elsewhere

Na CDD22/2003 a classe 299.6 *Religions originating among Black Africans and people of Black African descent* acolhe em seu núcleo as religiões de origem e relação de descendência cultural africana. Mais adiante, em 299.67, *Specific religions* trata desse arranjo que visa agrupar religiões e movimentos que expressam a fé de matriz africana. Entretanto, segundo análise realizada em Miranda (2007), essas classes delimitam os relacionamentos possíveis e revelam relativa incompreensão e “dispersão semântica” face às inconsistências que impactariam no momento da recuperação. Em nossa perspectiva, muito antes de pensar na recuperação, essa dimensão possibilita verificar quão distante é pensar a diversidade cultural na prática desses sistemas. Ademais, a utilização de sistemas universalistas de categorização do conhecimento nos permite inferir que sua utilização deve ser respaldada na máxima atenção ao lidar com o contexto de produção do conhecimento em contextos complexos.

Tendo em vista a necessária e adequada nomeação das classes, corroboramos com o resultado dos dados encontrados por Miranda (2007), que constata um padrão que, em primeira análise, denota um posicionamento demarcado face a essas matrizes, ocultamento e distanciamento desses grupos no ato de organizar e representar o conhecimento. No tocante às edições CDD22 e na CDD23, manteve-se o padrão no que se refere ao fato de alocar essas matrizes religiosas em condição inferiorizada no sistema:

299.672 Umbanda

299.673 Candomblé

299.674 Santeria

299.675 Voodoo

299.676 Rastafari Movement

No tocante às religiões de matriz africana, principalmente no que diz respeito à Umbanda e ao Candomblé no cenário brasileiro, esse tipo de sub-representação incide diretamente na questão das identidades dos grupos que professam esse tipo de expressão de fé. Muito embora saibamos que essas classificações foram criadas para atender às demandas específicas das regiões nas quais foram desenvolvidas, com forte tendência cristã, já indicada na classe 200, a adoção em contextos que difere daquele deve supor certo cuidado na hora de se estabelecer as notações e os arranjos na disposição dos materiais nos acervos. Nesse intuito, como já mencionou Miranda (2007) em suas alegações finais, com base nessas constatações, consolida-se a necessidade de construir maneiras específicas de se organizar o etnoconhecimento.

No Brasil, por volta do início dos anos 1800, é perceptível as influências de fé africana durante o período da escravidão, os escravos cultuavam seus deuses e entidades trazidos da terra natal e sincretizaram em solo brasileiro com os santos católicos. Esse movimento de resistência fez despontar o Candomblé na região Nordeste e outras expressões no âmbito dos ex-escravos e de seus descendentes (HINNELS, 1991), como a própria Umbanda.

No caso da Umbanda, por exemplo, trata-se de uma religião criada entre o fim do Século XIX e início do Século XX no Brasil. No Rio de Janeiro se imputava,

segundo Cascudo (2001), a classificação de todas as expressões de fé de matriz africana como Candomblé, o que veio a mudar logo no início do século XX com a identificação de elementos distintos entre essas expressões de fé, como a Umbanda. Por caracterizar-se pela confluência de ritos e elementos “afro-brasileiros e cristãos” (BORBA, 2002, p.1592) na origem por outras expressões religiosas como “espiritismo brasileiro urbano” (CUNHA, 2007, p..802), catolicismo, cerimônias religiosas indígenas, ritos africanos do Candomblé a partir de elementos de ritual banto, formam a base na composição de princípios complexos nessa religião que reúne descendentes africanos e outros grupos sociais. Em dicionários, além de ser apresentada como religião, Ferreira (2004, p.2017) lança destaque sobre particularidades interessantes das variações e tipos existentes da Umbanda (esotéricas, orientais, cabalísticas, católicas, etc.).

O umbandista é o membro praticante da Umbanda, que pertence à religião. Em Ferreira (2004, p.2017), um dos dicionários mais conhecidos e utilizados, é também apresentado em seu segundo significado como sectário. Nesse sentido, os significados ganham contornos estranhos, uma vez que sectário é apresentado como pertencente a seita³⁴ e afasta-se da dimensão religião. Dessa forma, atribui-se uma conotação no mínimo pejorativa ao umbandista como membro de seita. Em seguida, em sentido negativo a sectário, apontado como sujeito “intolerante, intransigente”. Se observarmos, o verbete “católico” (FERREIRA, 2004, p.426) é destacado como um adjetivo universal sobre aquele que professa e pertencente ao catolicismo, ausente qualquer dimensão pejorativa.

34 “1. Doutrina ou sistema que diverge da opinião geral e é seguido por muitos. 2. Conjunto de indivíduos que professam a mesma doutrina. 3. Comunidade fechada de cunho radical. 4. Teoria um mestre seguida por numerosos prosélitos. 5. Facção, partido” (FERREIRA, 2004).

Expostas essas condições, pensar formas alternativas para representar o conhecimento de grupos tradicionais da cultura local nos parece uma contribuição relevante. Desse modo, a aproximação entre profissionais responsáveis técnicos na criação e composição de sistemas de organização e representação do conhecimento deve considerar a submissão final e crivo dos grupos representados sobre os termos para identificação e das relações semânticas. Essa estratégia, possivelmente, tenderia a um resultado mais próximo da realidade experienciada das comunidades quilombolas e demais grupos de afrodescendentes, por exemplo.

Barbosa Júnior (2014, p.19) resume, do ponto de vista etimológico, que o vocábulo Umbanda provém do *ubundo* e *quimbundo*, cujo significado indica a ‘arte do curandeiro’, ‘ciência médica’. A Umbanda pode resultar de uma complexidade que avança, inclusive, para o entendimento de uma religião de matriz africana, mas, sobretudo, de uma complexa estrutura de matrizes e pode ser concebida como uma religião que surge da “[...] ressignificação de práticas religiosas pertinentes ao imaginário coletivo da cultura popular brasileira” (LÚCIO, 2014, p.12).

Africanismo, Cristianismo, Indianismo, Kardecismo, Orientalismo conferem à Umbanda seu caráter ecumênico na diversidade da formação (BARBOSA JÚNIOR, 2014). Essa influência também caracteriza as casas conforme a iniciação do responsável ou dirigente. Durante as visitas e entrevistas, foi possível notar essas influências quanto à Umbanda mais católica (cristã), outra mais próxima de influência do Candomblé e em outras inspiradas pelo espiritismo kardecista e assim sucessivamente.

Abordagens sobre temas tratados nesta pesquisa e aqueles correlatos podem sofrer restrições e receber o rótulo de não científico ou acadêmico em razão de

pertencerem a categorias de conhecimentos imperfeitos, não registrados ou ausentes de marcas válidas cientificamente.

Se nos voltarmos para a época atual, fica claro que o problema subjacente é o da racionalidade moderna. Como sabemos, ela implica que as formas de vida mental e social conservadas pela tradição devem ser substituídas pelas da ciência e da tecnologia (MOSCOVICI, 2003, p.194).

Das representações sociais, as comunidades discursivas dos afrodescendentes poderão elencar aproximações e divergências quanto às representações sociais e dos sistemas de classificação bibliográficos. Nesse intuito, resolvemos ouvi-los enquanto parte dos povos que conservam o conhecimento da Umbanda. Essa escolha pode ser classificada como divergente da razão dominante contemporânea.

Uma das questões iniciais junto aos entrevistados para captar o entendimento relacionado foi entender sobre a definição de Umbanda. Observa-se nos entrevistados D e E o reconhecimento da Umbanda como uma religião genuinamente brasileira e intimamente influenciada por outros sistemas religiosos, como demonstrado anteriormente nos dicionários, creditados pelas relações entre afrodescendentes:

[...]uma religião brasileira, fruto do período industrialização do Brasil, onde vai haver uma interação entre os descendentes africanos e os descendentes europeus, aqui no Brasil, e aí, a gente vai ter a mesclagem do kardecismo, catolicismo e de modelos africanos; e aí, a união desses três cultos nasce a Umbanda. Eu vejo a Umbanda como um kardecismo africanizado (Entrevistado D).

[...] a Umbanda é um culto prestado a divindade suprema que é Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo. A gente tem esse caminho a Deus, por ela existir: a Umbanda. A Umbanda é uma religião brasileira, foi descoberta 1915, pelo Zélio de Moraes, foi descoberta no Rio de Janeiro. E daí, surgiu a **Umbanda do caboclo das 7 encruzilhadas**, surgiu essa Umbanda. Agora, a Umbanda

existe um tipo de Umbanda que ela é **Umbanda branca**, é aquela que não tem oferenda, não tem corte de animal, é tudo de branco. Já minha Umbanda é a **Umbanda Omolokô**, ela é Umbanda de fundamento, nós temos fundamento de orixá, nós temos fundamento de caboclo, de Exu; a gente trabalha com Exu, com Orixá, com caboclo. Então já é uma Umbanda Omolocô, ela é uma Umbanda omolocô (Entrevistado E)

Das definições, destacamos alguns elementos compreendidos a partir do relato do entrevistado E, na tipificação praticada e sobre as variações presentes na religião resultante das diversas influências no seu início, a saber, Umbanda do caboclo das 7 encruzilhadas³⁵, Umbanda branca, assim como, a Umbanda OmoloKô³⁶. Segundo o entrevistado D, é como ele se reconhece face às práticas do culto aos orixás, dimensão muito próxima do Candomblé. Percebe-se que essas variações não se fazem presentes no panorama apresentado dos sistemas anteriores e principalmente pela limitação constatada na classe 200 no caso da Classificação Decimal de Dewey. De modo mais preciso, sobre ausência de opções atribuídas pelo sistema para capturar a realidade como no caso específico 299.672 Umbanda.

Para o entrevistado B, dirigente de uma casa de Umbanda, a principal característica que representa a religião está em sua estrutura de relação direta com os elementos da natureza “[...] a água pura que eu bebo, que as águas são da Oxum

35 Nome atribuído à entidade ou espírito que se revelou por meio do *medium* Zélio Fernandino de Moraes, em 1908 e institucionalizou o nome Umbanda no início no Rio de Janeiro. Antes desse momento, a Umbanda já existia enquanto prática religiosa. Ver também: LUCIO, G. F. **Umbanda de Nego Véio**: Compêndio de estudos. São Paulo: [s. n.], 2014. PERY, I. A. **Umbanda**: Mitos realidade.

Rio de Janeiro: [s. n.], 2008. PEIXOTO, N. **Umbanda Pé no Chão**: um guia orientado pelo espírito Ramatís. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2008.

36 Omolokô é expressão de origem Yorubá. Culto origem banto que se desenvolveu no Rio de Janeiro, principalmente relacionados a práticas rurais. Ver mais em: SILVA, O. J. da. **Culto Omoloko**: os filhos do Terreiro. Rio de Janeiro: Rabaço Editora, 1980. LOPES, N. **Enciclopédia brasileira da Diáspora Brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2004. OMOLU, C. **Umbanda Omolocô**: liturgia, rito e convergência. São Paulo: Ed. Icone, 2002.

Orixá, o ar de Iansã Orixá, a terra é de Omulu (terra, água, ar, fogo) e na conexão entre as Sete linhas de Umbanda como os fundamentos primários” (Entrevistado B). Essas linhas correspondem a correntes vibratórias ligadas a uma entidade divina, um Orixá, Guia ou Guardião. Segundo Barbosa Júnior (2014, p.218), essas linhas podem ser mais conhecidas ou que se manifestam com maior frequência nos centros de Umbanda, a saber:

1ª linha: Oxalá

2ª linha: Iemanjá

3ª linha: Xangô

4ª linha: Ogum

5ª linha: Oxóssi

6ª linha: Yori

7ª linha: Yorimá

Cabe destacar que a cada centro encontraremos variações nas linhas, por exemplo, conforme a presença de Iansã na 6ª linha ou outras denominações. Essa evidente complexidade das linhas que orientam a religião demonstra quão complexo, para um sistema universal concebido fora dessa realidade, é representá-la adequadamente de modo que consiga reunir e contemplar as variáveis desse tipo de segmento. Na compilação das informações do texto “O Livro Essencial da Umbanda” (ANEXO), o autor apresenta, com fins didáticos, as variações dessas linhas, expostas de acordo com textos de diversas épocas e pontos de vista apresentados que permitem entender a complexidade da Umbanda ao se referir às linhas. Isso se demonstra evidente na faceta escolhida para representar essa religião em questão.

Outro detalhe importante de um sistema concebido nos moldes da CDD é a impossibilidade de remissivas que visam à recuperação de informações. Em primeiro lugar, devemos atentar ao fato de que a preocupação em organizar o conhecimento, necessariamente, deverá ser sua recuperação conforme a necessidade do público. Se sua representação ocorre de maneira equivocada por sub-representar um grupo ou comunidade, esse processo ofuscará e dará sustentação ao recorrente preconceito que é relatado pelos entrevistados.

Alerto muito, também as pessoas, não só eu, como todo mundo porque só assim as pessoas vão ser mais tolerantes com a gente, porque ainda [sofremos] muito a intolerância, muito preconceito, muito, muito mesmo. De vez em quando temos cada relato que diz: nossa, estamos no século XXI, pra que isso ainda. Eu acho que tu ficou a pá, no Rio de Janeiro, o que aconteceu agora com as religiões de matriz africana (Entrevistado B)

O que a gente não gosta é o preconceito que o pessoal tem muito preconceito com a Umbanda, **acham que nós mexemos com o diabo**, o **cão**, com o **satanás**, com o **demônio**. Eles acham, eu falo dos evangélicos, e a gente é muito perseguido por evangélicos. Eu tinha um filho de santo que teve um preconceito desses que foi até preso. Aqui do lado, uma mulher que só vive falando no microfone, esculhambando com os guias e ele foi tomar satisfação e foi preso, ela mandou prender ele. Ela utilizava, esculhambava com os guias dele chamando de **demônios**, de **diabos**, o guia que ele recebe. Chamava o guia dele de **demônio**, e ela sabia que ele recebia um guia, foi dizer que recebia o demônio e ele foi tomar satisfação e foi preso, passou a noite na cadeia. Aí é assim, o preconceito aqui é demais, [...] tem muito preconceito dos evangélicos, no Brasil inteiro (Entrevistado E).

Termos como “diabo”, “cão”, “satanás”, “demônio” se aproximam daquilo que consiste a construção das representações de uma ideia, pensamento no âmbito da abstração, da relação do individual com o meio. Pautados por valores e elementos simbólicos da realidade para sustentar a representação que tornam tangíveis, em algo concreto, o outro como figura diabólica elaborada a partir das experiências,

interações das atividades do sujeito sociais vinculadas ao fundamentalismo e proselitismo religioso.

Na Teoria das Representações Sociais, essa objetivação consiste na operação do processo da representação social. Na referência ao umbandista como ser diabólico, ou seja, se atribui o que pairava na abstração e se objetiva ao nomear uma guia³⁷ demonstra a um só tempo, desnível no conhecimento e se passa para outra parte do processo de representação, a ancoragem. Ao associar termos pejorativos, claramente como resultado de influência de informações equivocadas do espaço coletivo, amparado em preconceitos, se familiariza o desconhecido, se amplifica o significado e adquire uma função de orientação. A ancoragem, o segundo momento do processo, visa estabelecer, a representação, classificar e nomear, externalizar a representação:

A ancoragem e objetivação são, pois, maneiras de lidar com a memória. A primeira mantém a memória em movimento e a memória é dirigida para dentro, está sempre colocando e tirando objetos, pessoas e acontecimentos, que ela classifica de acordo com o tipo e os rotula com um nome. A segunda, sendo mais ou menos direcionada para fora (para outros), tira daí conceitos e imagens para juntá-los e reproduzi-los no mundo exterior, para fazer as coisas conhecidas a partir do que já é conhecido (MOSCOVICI, 2003, p.78)

Esses termos em específico tentam objetivar um pensamento, atribui ao colar (guia) um nome “demônio”, por exemplo. Aquela ideia sobre algo que se configura como não-familiar se torna familiar acrescido de significados preconceituosos que permanecem e se encrustam na realidade e influenciam o comportamento coletivo ante a presença de membros dessas comunidades discursivas, como a Umbanda,

37 Colares, do ponto de vista simbólico, indica que o indivíduo pertence a Umbanda, varia de acordo com a cor do orixá, pode indicar se pessoa é destacada da casa com obrigações pré-definidas no vínculo com a casa, terreiro ou tenda.

por exemplo.

A Umbanda, do ponto de vista de suas práticas, possui duas dimensões classificadas de dois modos: Direita e Esquerda. A primeira composta pelos Orixás e espíritos chamados de Caboclos e Pretos Velhos que trabalham nas casas ou terreiros (locais ritualísticos). A segunda, trabalhada com entidades espirituais também desencarnadas denominadas Exus e Pombogiras³⁸, por exemplo. Nesse sentido, os sistemas universais, no caso em questão a CDD, distanciam-se muito em sua representação adotada para abordar a complexidade da Umbanda. Ademais, não assegura garantias de correção sobre termos incorretos ou poucos representativos a ausência de termos adequados segundo as definições dos afrodescendentes.

Ao descrever como tem sido cotidianamente representada, os praticantes da Umbanda reconhecem que o contexto social brasileiro (senso comum) a tem rotulado como “seita demoníaca”, “feitiçaria”, “macumba”, “Xangô” (Orixá), “maligna”, “do inferno”. De acordo com um dos entrevistados, essa situação representada e confrontada diariamente pelos umbandistas deve ser enfrentada:

É como venho cobrando muito dos entes públicos fazerem cartilhas, adotarem cartilhas sobre a nossa religião pra distribuir pra esse povo, pra eles terem noção do que é a religião, não porque fulano correu [com medo da Umbanda], fulano vem correndo, porque fulano vem dizendo isso, dizendo aquilo, porque ele entendeu? Não. Crianças de 10 anos ficam encantadas: “Nossa, tia eu pensei que fosse outra coisa”. Principalmente quando a gente explica o que é macumba pra eles, porque macumba pra eles é um feitiço, e macumba não é isso, né. Nossa, mas eu pensava [...], mas não é nada disso (Entrevistado B).

Por essa razão, defendemos que o aspecto contextual e a relevância dada às

38 Os Exus e Pombogiras são espíritos de pessoas que desencarnaram e foram a outra categoria espiritual. Existe uma variedade muito grande e de acordo com características.

comunidades discursivas dos afrodescendentes indicam implicações ao desenvolvimento de sistemas e organização da informação, na adequação e escolhas terminológicas. Do contrário, parece contribuir com terminologias inexpressivas e desviantes.

No tocante ao entrevistado B, percebemos que as narrativas históricas inclinadas para o branqueamento da sociedade brasileira potencializam a ausência de respeito às normas legais e aplicação das políticas públicas como o ensino das religiões de matriz africana, no contexto da legislação sobre o tema, nas escolas de ensino médio e fundamental no Brasil³⁹, tipificação de atos racistas por autoridades, por exemplo, contribuem cada vez mais para a marginalização e sub-representação da Umbanda:

Dentro do governo [grupos] engavetam ações. Aqui a gente tentou caminhada [Dia Nacional da Consciência Negra e o feriado de 20 de novembro] mas foi engavetado. [...] ocorrência de culto na assembleia legislativa[...] a Umbanda tem também? (Entrevistado A)

Para B, uma das preocupações habituais com a Umbanda é a representação social e participação dos seus membros em conselhos sociais, participação política em diversas instâncias da sociedade. Iniciativa que, segundo o entrevistado B, além da visibilidade, caracteriza-se como uma estratégia de combate ao preconceito recorrente às religiões de matriz africana em Porto Velho e no Brasil: “Isso tem sido uma briga constante nossa, pelos nossos espaços [...] e não é fácil não” (Entrevistado B).

Atribui ao povo da religião a responsabilidade de resistir e participar.

39 Lei 10.639/2003 e alterada pela Lei 11.645/2008 que trata da obrigatoriedade do ensino de História e da Cultura Afro-Brasileira e indígena nas escolas de ensino médio e fundamental de instituições públicas e privadas no Brasil. Os conteúdos versarão sobre múltiplos aspectos relacionados aos dois grupos étnicos.

Umbanda como sinônimo de resistência e crença na capacidade e participação para quebrar paradigmas e preconceitos sobre a religião: “Estou dentro do Conselho de Igualdade Racial, de Saúde Alimentar[...]. Então a gente briga muito, buscando mesmo. E eu alerto meu povo[...].” (Entrevistado B).

Para o entrevistado H podemos representar e destacar a Umbanda em duas perspectivas que auxiliam em seu entendimento. De modo nítido, percebemos como uma religião e suas nuances, assim considerada sem uma divindade exclusiva:

Do ponto de vista religioso, creio que ela deve ser reconhecida do mesmo modo que as outras religiões o são: a Umbanda, como as outras religiões, é um caminho para o desenvolvimento humano, do ponto de vista da sua evolução espiritual e humana. Como religião, ela é um caminho por meio do qual é possível entrar em contato com o divino de uma forma plural, uma vez que essa religião não é monoteísta (Entrevistado H)

Se percebermos na teia social e sua dinâmica histórica, a Umbanda é constantemente alvo de perseguições e transcende a noção de religião por reconfigurar-se em símbolo de resistência contra o preconceito e racismo:

Do ponto de vista social e histórico, essa religião precisa ser reconhecida como elemento de resistência contra a dominação da cultura branca e europeia sobre culturas minoritárias que foram violentadas durante o processo de colonização de países latinos e africanos. Nesse sentido, é preciso entender que a falta de reconhecimento da importância social dessa religião de matriz africana é fruto de um longo e violento processo de racismo que tenta silenciar as marcas do elemento negro na cultura brasileira (Entrevistado H).

A Entrevistada G enfatiza ainda que a expressão mais adequada para designar a religião Umbanda deve ser a expressa pelo grupo em um acordo. Entendemos assim, naquela acepção pactuada e entendida na comunicação interna do grupo e, como grupo na autoafirmação da identidade diante do seu entorno. Nos cabe lembrar uma característica muito peculiar e parte estruturante dos ensinamentos e transmissão do conhecimento na Umbanda para os entrevistados, a

oralidade.

O compartilhamento e a transmissão oral do conhecimento desses tipos de expressão de fé são determinantes para o desenvolvimento das atividades das comunidades religiosas. Notam-se nesses relatos o mínimo da complexidade sobre as definições e possíveis representações para um aspecto da realidade negra no Brasil, no caso do exemplo utilizado a Umbanda, enquanto uma religião de matriz africana e todas as suas variáveis históricas, culturais, políticas etc.

Desse modo, esse tipo de representação social se edifica como elemento representativo do cotidiano comunicado. Apesar das influências sofridas pelo entorno, os grupos sociais e indivíduos, seja de modo consensual ou pelo embate, estabelecem elos comunicativos para entender, compreender e enfrentar as demandas do mundo. As representações sociais nos levam a “nomear e definir” o que é regular, frequente diante da realidade e sugerir uma tomada de decisão e posicionamento que consolide a identidade coletiva ou individual:

Geralmente, reconhece-se que as representações sociais – enquanto sistemas de interpretação que regem nossa relação com o mundo e com os outros – orientam e organizam as condutas e as comunicações sociais. Da mesma forma, elas intervêm em processos variados, tais como a difusão e a assimilação dos conhecimentos, o desenvolvimento individual e coletivo, a definição das identidades pessoais e sociais, a expressão dos grupos e as transformações sociais (JODELET, 2001, p.22).

Para o Entrevistado C, as representações sobre religiões de matriz africana na sociedade têm ocasionado desvios de toda ordem. É comum entre as pessoas que não fazem parte dos terreiros (tenda ou templo da Umbanda) conceitos e definições deslocadas da realidade dos grupos:

[...] a Umbanda como **religião de feitiço**, de **catimbó**. Então, que tem uma visão muito distante. Elas me procuram assim: Ah! O meu marido tá mim traindo; eu queria saber do passado; se foi algo que fiz; eu queria saber se estou doente; eu estou sentindo muitas dores, se é uma doença grave [...] de querer fazer feitiço porque brigou com o namorado. Para segurar o parceiro, seja homem ou mulher. Eu vejo que são longe da religião e veem como uma religião de **feitiço**, **feiticista**, **de fazer magia** (Entrevistado C).

Essas representações coletivas, sociais, de caráter moral têm ocasionado aos grupos a estigmatização via interpretações equivocadas sobre os rituais e segmentos da Umbanda. A repetição desses termos, principalmente por grupos vinculados a outros segmentos religiosos, como grupos neopentecostais, por exemplo, tem imputado aos indivíduos atributos incompatíveis com as práticas sugeridas por eles.

Esse fato pode incidir em novas representações inadequadas pelos sistemas de organização do conhecimento, reforçando o ciclo de preconceito em detrimento do esclarecimento público do tema. Essas representações adquirem valor simbólico nessas expressões, estrategicamente forjadas para “fins políticos e sociais” (JODELET, 2001, p.20).

A noção de pertencimento ou identificação se insere na dimensão social dos indivíduos face o papel que desempenham na sociedade e sua capacidade de intervenção. As diferenças raciais impostas e consolidadas na matriz estruturante do racismo brasileiro têm se notabilizado por escolhas demandadas dos dominantes sobre grupos dominados reforçados na perspectiva simbólica, desencadeadas na sub-representação do negro. A ideologia do branqueamento e a necessidade de igualar todas as raças em um único símbolo da nação, aspecto ideológico de representação, foi imposto ao coletivo e ao individual. Isso se reflete nos sistemas de informação e a ausência de neutralidade presente nesses sistemas como já

apontado na seção da Teoria Crítica de Raça.

A escolha da utilização da classe 299.672 Umbanda presente na CDD para representação implicaria a continuidade do preconceito dessas religiões. Imaginemos um sistema de informação como uma biblioteca e sobre a indicação de localização dos livros a partir dessa faceta, seria possível supor que essa escolha diz muito sobre o discurso imposto a esses grupos e a quem a unidade de informação serve (não-neutra) e solidifica a sub-representação. Também por essa razão, Dunbar (2006) reforça a necessidade das contra-narrativas para quebrar essa suposta neutralidade.

Nesse sentido, a concepção estrutural hierárquica, princípio da CDD, marca como cada categoria é superior e antecipa a relação de subordinação presente no sistema para subcategorias e influência no princípio da notação hierárquica que materializa a faceta de representação. Nessa nossa discussão, isso pode reforçar paradigmas culturais e políticos não aplicáveis a determinados grupos ou sociedades, a exemplo do Brasil, ao adotarmos determinados sistemas de representação.

Na atuação do profissional da informação bibliotecário, a concepção de sistemas de representação, elaboração e escolha não seria incomum atender esses anseios dominantes diante das escolhas mencionadas anteriormente. A partir dos exemplos abordados, a preocupação com a elaboração e sistematização do conhecimento negro passa necessariamente pelo dimensionamento do domínio do conteúdo pelo grupo ou comunidade discursiva. Quando nos deparamos com temas como a Umbanda para representar, precisamos compreender o grau de conhecimento do grupo sobre o fato estudado, o objeto. Se o objeto tem

familiaridade e está no cotidiano da comunidade devemos descobrir o quanto o grupo conhece desse objeto.

Segundo Sá (2002, p.31), isso compete à primeira dimensão estabelecida por Moscovici na Teoria das Representações Sociais, chamada de dimensão da Informação. Também destaca a necessidade de aprimoramento de outro prisma, o campo de representação em si. Nesse caso, estabelece-se a reunião de proposições, a capacidade de precisão face ao conteúdo sobre determinado aspecto do objeto da representação. Uma terceira dimensão chamada de atitude consiste na tomada de posição a partir de uma experiência, nos informamos e decidimos, mas, sobretudo, tomamos a decisão de buscar a informação.

No processo de encerramento oficial da escravidão brasileira, elementos do pensamento escravagista persistiram no ideário da sociedade brasileira e demarcaram o contorno de uma sociedade estruturada no racismo. Em primeiro lugar, há a reunião desses elementos cognitivos que se tornam convencionais, compõem um modelo que será partilhado por grupos de pessoas e “os novos elementos se juntam a esse modelo e se sintetizam nele. Assim, passamos a afirmar que a terra é redonda” e a exemplo dos comportamentos racistas o naturalizamos ou convencionamos representações sobre grupos e indivíduos que compartilhem características de pertencimento, mesmo sem se enquadrar a um padrão determinado, “sob pena de não ser nem compreendido, nem decodificado”, não branco (MOSCOVICI, 2003, p.34).

Ao estabelecerem a meritocracia como uma representação social, grupos dominantes defendem seus interesses ante grupos marginalizados da cena brasileira, principalmente, no que diz respeito ao acesso da população negra a

espaços de poder como mencionados no contexto do capítulo da representação do negro. Os grupos sociais entendem e defendem que, para atingir o sucesso, todos são iguais e precisam partir das mesmas condições de disputa. Essa simbolização, aspecto relevante e basilar das representações sociais, é constituída de substituições realizadas para reinterpretar e atribuir novas significações para os objetos comuns da realidade e na substituição desse pelo simbólico (JODELET, 2001, p.27-28).

Por essa razão, a elaboração de um Tesouro, Cabeçalho de assuntos, índices ou outras maneiras de atuar para representar o conhecimento negro impele profissionais bibliotecários na grande responsabilidade e avaliação da tradução simbólica das representações atribuídas aos conhecimentos tradicionais brasileiros.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão da representação do conhecimento afrodescendente, em seu ângulo social e político, revela-se um tema instigante e desafiador no espaço da construção do conhecimento científico. Observamos a questão em âmbito nacional, em diversas perspectivas de distintos posicionamentos críticos elaborados sob a ótica da Organização do Conhecimento e da Ciência da Informação e, sob outros pontos de vista, na Antropologia, Ciências Sociais, Filosofia, Linguagem.

Múltiplos aspectos que envolvem a economia, política, cultura, religião, educação atestam que, no espaço social, a sub-representação tem se mostrado um problema que afeta sensivelmente aspectos identitários dos povos afrodescendentes na realidade brasileira. Além disso, poderá afetar a atividade profissional no que se refere às atividades de representação do conhecimento.

Em breve análise sobre a literatura dos sistemas de organização e representação do conhecimento mais utilizados no Brasil, alguns elementos identificados e analisados indicam quão complexo tem se mostrado trabalhar com uma perspectiva universalizadora de representação do conhecimento dos povos tradicionais. Em tempos críticos de globalização das culturas dominantes, estágios de amplos fluxos migratórios, estabelecer uma conexão com a realidade representada e correlacioná-la aos aspectos do conhecimento dos grupos sociais traz à cena cultural o olhar científico para aproximação e resolução dos problemas de como traduzir e organizar os conteúdos produzidos sobre esses grupos. Dito isso, o paradigma para o qual julgamos necessária a mudança insta-nos a afirmar que todo projeto deve elucidar o conhecimento sob o crivo dos representados.

Contudo, a pesquisa se estrutura no cerne da Organização do Conhecimento e da Ciência da Informação centrada na questão da representação. Coloca-se no

contexto da Década Internacional de Afrodescendentes⁴⁰ (2015-2024) promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU). Assim, visa marcar contribuições no cenário atual à edificação das identidades negras.

Partimos do entendimento na hipótese, relativo aos grupos tradicionais afrodescendentes, principalmente, referente às representações dos conhecimentos produzidos pelas comunidades discursivas, que o reconhecimento da pluralidade deveria ser o mote do trabalho dos profissionais da informação para representar o conhecimento próprio dos negros no Brasil. Essa aproximação é capital para entendimento das narrativas, fato revelado na complexidade da realidade apresentada pelas entrevistas relacionadas à Umbanda e heterogeneidade latente nos resultados apresentados.

Ainda no âmago da hipótese proposta, patrocinamos o entendimento de que os sistemas ensinados nas escolas de Biblioteconomia no Brasil não se sustentavam suficientemente para cobrir os aspectos culturais e, singularmente, as religiões de matriz africana na Classificação Decimal de Dewey, visto que, esses instrumentos de classificação proporcionariam a promoção de aspectos próprios da cultura negra. De fato, foi possível perceber essa lacuna e insuficiência em desdobramentos de aproximação aos grupos aqui estudados, em razão de estrutura rígida e gênese centrada no país de origem do sistema de natureza cristã, decorrente de suas preocupações, preferências e limitações técnicas.

De modo geral, a necessidade de estabelecer a compreensão sobre a possibilidade dos sistemas estarem em débito com a representação do negro, necessitariam representar adequadamente os afrodescendentes no Brasil. Em

40 Mais informações sobre a Década dos afrodescendentes consultar: <http://decada-afro-onu.org/>.

consequência disso, visamos como propósito entender como as comunidades discursivas dos negros teriam que ser representadas nos sistemas. Defendemos, desde os capítulos iniciais desta pesquisa, um movimento ao encontro estreito entre pesquisadores e grupo a ser representado. Importa que os estudos que visam entender “sobre” essas populações partam de pressupostos apartados do entorno dos grupos representados. Dar voz é fundamental para entender as variáveis históricas, regionais sobre determinado segmento.

Visamos em um dos objetivos da pesquisa fixar a relevância da representação do conhecimento negro para fixação das identidades afrodescendentes no Brasil. Acreditamos que atingimos esses objetivos ao alinharmos várias discussões no contexto desta pesquisa. Ao esforço de identificar aspectos basilares dos fundamentos históricos, sociais, antropológicos dentre outros, que constituíram parte do referencial desta pesquisa para se cercar das perspectivas da diversidade e proximidade sobre a questão do negro no Brasil. Ademais, proporcionou ao pesquisador adicionar a reflexão sobre a sub-representação dos grupos do ponto de vista social e tornar relevante o reconhecimento, participação e intervenção da Organização do Conhecimento e da Ciência da Informação na organização da produção do conhecimento afro-brasileiro.

As comunidades discursivas dos povos tradicionais nos revelam quão complexas e distantes têm sido as representações sobre as religiões dos afrodescendentes e o quanto estes são afetados socialmente por sub-representações e omissões que atingem diretamente suas identidades.

Nesse sentido, a identificação dos temas religiosos nos sistemas de classificação nos parece espelhar as escolhas das sociedades brasileiras e seu

comportamento social para representar essas comunidades discursivas no âmbito das unidades de informação. As escolhas dos sistemas estrangulam e omitem as dimensões do cenário das religiões e cultos afro-brasileiros. O caso da Umbanda nos revelou, a partir das entrevistas, que as múltiplas Umbandas (Branca, Omolokô, de Direita, Esquerda dentre outros) e as linhas vibratórias da Umbanda (7 linhas de Umbanda) corroboram com o entendimento e objetivos da pesquisa e do pesquisador, que os temas presentes nas categorias da CDD além de não representar adequadamente os temas relativos às religiões afrodescendentes, têm desempenho satisfatório para ocultar esses grupos e toda sua diversidade.

Essa pluralidade possui tantas peculiaridades na esfera nacional e exige, portanto, olhar mais atento da Organização do Conhecimento. Além de constatar que a CDD e outros sistemas não acolhem adequadamente os temas das religiões de influência africana no Brasil como Umbanda e Candomblé, percebemos a partir dos entrevistados outras expressões que demandam maior profundidade de um sistema como Tambor de Mina, Catimbó, Jurema, Terecô (Batuque de Babaciê no Pará). Desse modo, assomam ao enredo complexo sobre cultos religiosos no Brasil de influência africana. Não obstante essas comprovações, a necessidade de remissivas nos induz a sugerir que outros sistemas como Tesauros, cabeçalhos de assunto poderiam superar esses sistemas ou outra estrutura que partisse da realidade local. As representações sociais, nas discussões da literatura e entrevistas da pesquisa, revelaram elementos de preconceito estrutural combinados, indutores de comportamentos sociais, no mínimo, violentos.

Seguramente, não foi intenção desta pesquisa elucidar todos os problemas, lançar luzes sobre todos os pontos obscuros que envolvem o tema. Em suma,

defendemos ao longo do trabalho um ponto de vista crítico para estabelecer algumas reflexões e chegar, em nosso entendimento, na resposta do problema proposto. Consideramos que os sistemas são inadequados quando se voltam para questões específicas de uma realidade complexa como a brasileira. No tocante aos temas vinculados aos afrodescendentes está distante de soluções tangíveis se confrontados ao contexto das representações sociais.

Para tanto, é imprescindível a continuidade, ampliação de outros pontos de vista sobre o tema de pesquisa, novas abordagens. No que se refere ao tema proposto, deve-se ir ao encontro das comunidades discursivas para localizar, quantificar suas produções e elaboração de bibliografias específicas, levantamentos bibliográficos, terminologias das religiões afrodescendentes no Brasil, dicionários, índices. Nesse sentido, é necessário realizar estudos exploratórios que possam dimensionar as produções dos grupos, contexto de produção, elaborar Tesouros. Alguns esforços especializados têm tido resultado com foco na academia como a Biblioteca de Referência do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Estadual de Santa Catarina.

Contudo, defendemos a necessidade de ampliação dessas temáticas nas monografias de conclusão de curso, nas teses e dissertações, artigos no âmbito da Ciência da Informação e Organização do Conhecimento como parte do compromisso social em ação horizontal da sociedade da informação. Ademais, percebemos que o tema sobre os afrodescendentes nos fóruns da área tem sumido e coincido em períodos motivados por ações externas em reação a algo, como as décadas dos povos afrodescendentes, já apresentados nesta pesquisa, incentivadas por organismos internacionais de direitos humanos. A postura adotada ao longo das

discussões que nos acompanhou até o momento exige aproximações mais incisivas com as representações sociais referentes aos povos afrodescendentes no Brasil.

Enfim, naquilo que foi proposto no problema desta pesquisa, no que se refere aos temas vinculados ao conhecimento negro, principalmente, àqueles concernentes ao conhecimento representado nos sistemas de representação do conhecimento ensinados nas escolas da Biblioteconomia brasileira, demonstramos o distanciamento dos sistemas da realidade nacional. Em suma, constatamos que conseguimos chegar ao centro da resposta do problema da pesquisa, que corrobora, essencialmente, com postulado e identificado a partir dos relatos dos entrevistados em que os sistemas não contemplam a realidade da produção do conhecimento negro, ou seja, é insuficiente para representar a Umbanda.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fortes, 2007.

ACKOFF, R. L. **Planejamento de pesquisa social**. São Paulo: Herder; Editora USP, 1967. p.113-177.

AGUILAR, A. O indigenismo na era da informação. **Ponto de Acesso**, v. 3, n. 2, p. 158-191, 2009

ALONSO, A. As teorias dos movimentos sociais: um balanço de debate. **Luan Nova**, n. 76, p.49-86, 2009.

ALVES-MAZZOTTI, A. J. Representações sociais: desenvolvimentos atuais e aplicações à educação. In: CANDAU, V. M. (Org). *Linguagem: espaços e tempo no ensinar e aprender*. In: ENCONTRO NACIONAL DE DIDÁTICA E PRÁTICA DE ENSINO (ENDIPE), 10., Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: LP&A, 2000.

ANDERSON, P. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

ARQUIVO NACIONAL (Brasil). **Dicionário brasileiro de terminologia arquivística**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

ARRUDA, S. M. de. **Glossário de biblioteconomia e ciências afins: português-inglês**. Florianópolis: Cidade Futura, 2002.

ASSOCIAÇÃO DOS ARQUIVISTAS BRASILEIROS; NÚCLEO SÃO PAULO. **Dicionário brasileiro de terminologia arquivística: contribuição para o estabelecimento de uma terminologia arquivística em língua portuguesa**. São Paulo: CENADEM, 1990.

AZAIS, H. I. **Lenguaje y discriminación**. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2005.

BANDEIRA, L. Três décadas de resistência feminista contra o sexismo e a violência femininano Brasil: 1976 a 2006. **Soc. estado**. Brasília-DF, v.24, n.2, maio/ago., 2009.

BARBOSA JÚNIOR, A. **O livro essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BARBOSA, M. **Frente Negra Brasileira: depoimentos, entrevistas e textos**. São Paulo: Quilombohoje, 2012.

BARBOSA, A. P. **Teoria e prática dos sistemas de classificação bibliográfica**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Bibliografia e Documentação, 1969.

BARITÉ, M. **Diccionario de Organización del Conocimiento: Clasificación, Indización, Terminología**. Montivideo: Prodic, 2013.

BARITÉ, M. et. al. Garantia literária: elementos para uma revisão crítica após um século. **TransInformação**, Campinas, v. 22, n. 2, p.123-138, maio/ago., 2010.

_____. Organización del conocimiento: un nuevo marco teórico-conceptual en Bibliotecología y Documentación. In: CARRARA, K. (Org.). **Educação, universidade e pesquisa**. Marília: Unesp-Marília-Publicações, 2001. p. 35- 60.

_____. **Glosario sobre organización y representación del conocimiento**. Montivideo: Universidad de la República, Escuela Universitaria de Bibliotecología y Ciencias Afines, 1997.

BACZKO, Bronislaw. **Los imaginários sociales**: memórias y esperanzas colectivas. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1985.

BEBER, M. V. C. Pinturas de índios no brasil central: Alto Sucuriú, Serranópolis e Caiapônia. **BIBLOS - Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação**, v. 9, p. 107-116, 1997.

BELL, D. A. Who's afraid of Critical Race Theory?. **University of Illinois Law Review**, 1995.

BLANCO, Y. A. O. C.; BLANCO, R. C. H. C. Um quilombo. In: JORNADA NACIONAL DE FILOGIA - A FILOGIA DE ONTEM, DE HOJE E DE AMANHÃ, 4, 2005, São Paulo. JORNADA NACIONAL DE FILOGIA: círculo fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos, 2005, 4. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/ivjnf/15.html>>. Acesso em: 28/08/2016.

BORGES, E.; MEDEIROS, C. A.; D'ADESKY, J. **Racismo, preconceito e intolerância**. 7.ed. São Paulo: Atual, 2009.

BORBA, F. **Dicionário de usos do Português do Brasil**. São Paulo: Ática, 2002.

BLIKSTEIN, I. **Kaspar Hauser** ou a fabricação da realidade. São Paulo:Cultrix, 1985.

BOBBIO; N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de política**. 2.ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.

_____. **Dicionário de política**. 12.ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004).

BRASIL. Tribunal Superior Eleitoral. DivulgaCandContas. **Divulgação das candidaturas registradas no Brasil das eleições 2016**. Brasília, 2016.

BRASIL Fundação Cultural Palmares. **Certidões expedidas às comunidades remanescentes quilombolas (CRQs)**. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/crqs/lista-das-crqs-certificadas-ate->

23-02-2015. pdf. Acesso em: 11 de agosto de 2015.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Censo do Poder Judiciário 2014**. Brasília, 2014^a.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos. Secretaria Nacional de Políticas da Promoção da Igualdade Racial. **Mapa do Encarceramento**. Brasília, 2014b.

BRASIL. Ministério da Justiça. Departamento Penitenciário Nacional. Sistema Integrado de Informação Penitenciária. **Relatório de Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias**. Brasília, 2014c.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRÄSCHER, M.; CAFÉ, L. Organização da Informação ou Organização do Conhecimento? In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 9, 2008, São Paulo, **Anais**. São Paulo: ANCIB, 2008.

BUONOCORE, D. **Diccionario de bibliotecologia**: terminos relativos a la bibliologia, bibliografia, bibliofilia, biblioteconomia, archivologia, documentologia, tipografia y materias afines. Buenos Aires: Marymar, 1976.

BURKE, Peter. **Uma história social do conhecimento – I: de Gutenberg a Diderot**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CAMINSKI, E. R. G. Mandos e desmandos em reserva dos Kaingangues no alto Uruguai gaúcho. **BIBLOS - Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação**, v. 12, p. 89-97, 2000.

CANCLINI, Nestor G. **Diferentes, desiguales y desconectados**: Mapas de la interculturalidad. Barcelona: Gedisa Editorial, 2004.

CARNEIRO, S. Mulheres em movimento. **Estud. av.** São Paulo, v.17, n.49, set./dez., 2003.

CASCUDO, L. da C. **Dicionário do folclore brasileiro**. 11.ed. São Paulo: Global, 2001.

_____. **Dicionário do folclore brasileiro**. 5.ed. São Paulo: Melhoramentos, 1979.

CAFÉ; L. M. A.; BARROS, C. M. de; SANTOS, V. C. dos. O conceito de Organização do Conhecimento nas revistas brasileiras de Ciência da Informação. **Rev. Interam. Bibliot.** Medellín (Colombia), v. 37, n.3, set./dez., 2014, p. 201-214.

CARDOSO, L. O branco-objeto: O movimento negro situando a branquitude. **Revista de Estudo e Pesquisa em Educação**. Juiz de Fora, v.13, n.1, 2011. Disponível em:

<http://instrumento.ufjf.emnuvens.com.br/revistainstrumento/article/view/1176_1954>. Acesso em: 22 março de 2017.

CASTELLS, M. O poder das identidades. Vol.2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CERVANTES, B. M. N. [et al]. **Glossário trilingue de termos em gestão da informação**: subárea inteligência competitiva organizacional. Marília, SP: Fundepe; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

CENTRO Nacional de Folclore e Cultura Popular. **Tesouro de Folclore e Cultura popular**. Rio de Janeiro: CNFCP/IPHAN/MinC e Caixa Econômica Federal; Brasília: Unesco, 2006. Disponível em: <<http://www.cnfcp.gov.br/tesouro/apresentacao.html>>. Acesso em: 25 de janeiro 2017.

CHEIN, I. Uma introdução à amostragem. In: LEITE, D. M. **Métodos de pesquisa nas relações sociais**. São Paulo: EDU; EDUSP, 1975. p.571-611.

CHIZZOTTI, A. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. São Paulo: Cortez, 1991.

_____. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. Petrópolis: Vozes, 2006.

COELHO NETTO, José Teixeira. **Dicionário crítico de política cultural**: cultura e imaginário. São Paulo: Iluminuras, 1997.

CRUSOÉ, N. M. de C. A Teoria das Representações Sociais em Moscovici e sua importância para a pesquisa em educação. **APRENDER - Cad. de Filosofia e Pisc. da Educação**, Vitória da Conquista, v.2, n.2, p.105-114, 2004.

CUNHA, A. G. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 4.ed. Rio de Janeiro: Lexicon, 2012.

_____. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 3. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2007.

_____. **Dicionário etimológico nova fronteira da língua português**. 2. ed. Nova Fronteira, 2000.

CUNHA, M. B da; CAVALCANTI, C. R. O. **Dicionário de biblioteconomia e arquivologia**. Brasília : Brique de Lemos, 2008.

DAHLBERG, I. Feature. Interview with Ingetraut Dahlberg. **Knowledge Organization**, v. 35, n. 2/3, p. 82-85, 2008.

_____. Knowledge organization: a new science? **Knowledge Organization**, v. 33, n. 1, p. 11-19, 2006.

_____. **Current trends in knowledge organization**. In: GARCIA MARCO,

Francisco Javier. (org.). Organización del conocimiento em sistemas de información y documentación. Zaragoza : Universidad de Zaragoza, 1995.

_____. Knowledge organization: its scope and possibilities. **Knowledge Organization**, v. 20, n. 4, p. 211-222, 1993.

_____. Fundamentos teóricos-conceituais da classificação. **Revista de Biblioteconomia de Brasília**, v. 6, n. 1, p. 9-21, jan./jun. 1978a.

_____. Teoria do conceito. **Ciência da Informação**, v. 7, n. 2, p. 101-107, 1978b.

DELGADO, R.; STEFANCIC, J. **Critical Race Theory: An Introduction**. New York: NYU Press, 2001.

DEWEY, M. **Dewey decimal classification and relative index**. 23. ed. edited by Joan S. Mitchell... [et al.]. Dublin [Estados Unidos]: OCLC, 2011.

_____. **Dewey decimal classification and relative index**. 22. ed. edited by Joan S. Mitchell... [et al.]. Dublin [Estados Unidos]: OCLC, 2003

DIETERICH, H. **Nueva guía para la investigación científica**. México-DF: Ariel, 2001.

DOMINGUES, P. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. Rio de Janeiro, **Tempo**, n.23, v.12, jul., p.100-122, 2007.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. 2.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

ELIAS, N. Sociogênese da diferença entre “Kultur” e “Zivilisation” no emprego alemão. In: ELIAS, N. **O processo civilizador**. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 23-50.

ELIZONDRO MARTINEZ, J. O. **Signo em acción: el origen común de la semiótica y el pragmatismo**. México: Universidad Iberoamericana, 2006.

ESCOSTEGUY, A. C. A contribuição do olhar feminista. **Intexto**. Porto Alegre, v. 1, n. 3, p. 1-11, jan./jun.,1998.

ESTEBAN NAVARRO, M. A.; GARCÍA MARCO, F. J. Las primeras jornadas sobre organización del conocimiento: organización del conocimiento e información científica. **Scire**, Zaragoza, v.1, n.1, p.149-157, 1995. Disponível em: <<http://ibersid.eu/ojs/index.php/scire/article/view/1038/1020>>. Acesso em: 03 out. 2016.

ESTEBAN NAVARRO, M. A. El marco disciplinar de los lenguajes documentales: la Organización del Conocimiento y las Ciencias Sociales. **Scire**, Zaragoza, v.2, n.1, 1996, p.93-107.

FARR, R. M. Representações sociais: a teoria e sua história. In: GUARESCHI, P. A.; JOVCHELOVITCH, S. (Org.). **Textos em representações sociais**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 31-59.

FEATHER, J.; STURGES, P. **International encyclopedia of information and library science** / New York: Routledge, 2003.

FERREIRA, A. B. de. H. **Novo dicionário de língua portuguesa**. 3. ed. Curitiba: Positivo, 2004.

FERREIRA, A. de J. Teoria Racial Crítica e Letramento Racial Crítico: narrativas e contranarrativas de identidade racial de professores de línguas. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [s.l.], v.6, n.14, p.236-263, out., 2014.

FLICK, U. **Introdução à pesquisa qualitativa**. 3. ed. Porto Alegre: Bookman: Artmed, 2009.

FLIK, W.; KARDORFF, E. V.; STEINKE, I. **A companion to qualitative research**. London: Sage, 2005, p.3-5.

FORMIGA, N. S. Valores humanos e sexismo ambivalente. **Rev. Dep. Píscol.** Niterói, v.19, n.2, jul./dez., 2007.

FRANCA, A. S.; SILVEIRA, N. C. A representação descritiva e a produção literária indígena brasileira. **Transinformação**, v. 26, n. 1, 2014.

FREITAS, D. **República de Palmares**: pesquisa e comentários em documentos históricos do Século XVII. Maceió: Edufal; Ideário, 2004.

FREITAS, R. O. Candomblé e Mídia: Breve histórico da tecnoligação das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 16, n.2, jul./dez., 2003.

FURSTENAU, E. **Dicionário de termos técnicos**: inglês-português. Porto Alegre: Globo, 1974.

FURNER, J. Dewey Deracialized: A Critical Race-Theoretic Perspective. **Knowledge Organization**, v.34, n.3, 2007.

GARCIA CANCLINI, Nestor. Definiciones en transición. In: MATO, Daniel. **Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires – Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005, p.69-81.

GARCIA EJARQUE, L. **Diccionario del archivero-bibliotecario**: terminología de la elaboración, tratamiento y utilización de los materiales propios de los centros

documentales. Gijón: Trea, 2000.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2009.

GOERGEN, P. L. A Crítica da modernidade e educação. **Pro-posições**, v.7, n. 2, 1996, p.5-28.

GOHN, M. da G. **Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo**. 5.ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

_____. **Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

GOMARASCA, P. Multiculturalismo e convivência: uma introdução. **REMHU, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.** Brasília, v.20, n. 38, jan./jun.2012.

GONZALES, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje.**, 1984, p. 223-244.

GONÇALVES, L. A. O.; SILVA, P. B. G. **O Jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos**. Belo Horizonte: Autêntica, 1998.

GORMAN, G. E.; CLAYTON, P. **Qualitative research for the information professional: a practical handbook**. 2. ed. London: Facet, 2005.

GUIMARÃES, A. S. A. Racismo e Anti-racismo no Brasil. **Novos estudos**, v., n.43, nov., 1995.

GUIMARÃES, J. A. C. Abordagens teóricas no tratamento da informação: catalogação de assunto, indexação e análise documental. **Ibersid**, Zaragoza, v.3, 2009, p.105-117.

HALL, G. M. Cruzando o Atlântico: etnias africanas nas Américas, **Topoi**, Rio de Janeiro v.6, n.10, 2005, p.29-70.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 5. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HARRIS, T. L.; HODGES, R. E. **Diccionario de lectura y términos afines**. Newark: International Reading Association; Madrid: Fundacion German Sanchez Ruiperez, 1982.

HARRIS, A. P. Foreword: The Jurisprudence of Reconstruction. **Califórnia Law Review**, v.82, 1994.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

HINNELS, J. R. **Dicionários das religiões**. São Paulo: Cultrix, 1991.

HJØRLAND, B.; ALBRECHTSEN, H. Toward a new horizon in information science: domain analysis. **Journal of the American Society for Information Science**, v.46, n.6, p.400-425, 1995.

HJØRLAND, B. Arguments for 'The Bibliographical Paradigm'. Some Thoughts Inspired by the New English Edition of the UDC. **Information Research**, v.12, n.4, 2007.

IBGE. **Síntese de indicadores sociais**: uma análise das condições de vida da população brasileira. Brasília-DF: IBGE, 2016.

IBGE. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD)**. Brasília-DF: IBGE, 2016b

JAPIASSU; Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

JODELET, D. (Org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

KENT, A.; LANCOUR, H.; DAILY, J. E. **Encyclopedia of library and information science**. New York: Marcel Dekker, 1975.

LANCASTER, F. W. **Indexação e resumos**: teoria e prática. 2. ed. Brasília: Briquet de Lemos/Livros, 2004.

LIBRARY OF CONGRESS (Estados Unidos). **Library of Congress Classification Outline**. Washington, DC, 2017.

LIMA, J. de. **Calunga**. 3.ed. Rio de Janeiro: Agir, 1959.

LIMA, C. B.; AQUINO, M. A. A construção de identidades afrodescendentes na cibercultura: o olhar da ciência da informação. **Informação & Sociedade: Estudos**, v. 19, n. 1, p. 37-43, 2009.

LIMA, G. S.; KROEFF, M. S.; RIBEIRO JUNIOR, D. I. Tesouro Afro-Brasileiro: uso estratégico para organização e recuperação de informação. In: Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação: além das nuvens, expandindo as fronteiras da Ciência da Informação, 2014, Belo Horizonte. XV Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação. **Anais...**Belo Horizonte: ECI, UFMG, 2014.

LINDOSO, D. **Interpretação da província**: um estudo da cultura alagoana. 2.ed. rev. e ampl. Maceió: Edufal, 2005.

_____. **O poder quilombola**: a comunidade mocambeira e a organização social quilombola. Maceió: Edufal, 2007.

LINCOLN; Y. S.; DENZIN, N. K.; O sétimo momento: deixando o passado para trás. In: **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed/Bookman, 2006. p.389-406.

LINTON, Ralph. **O homem: uma introdução à antropologia**. 12.ed. São Paulo: Martins Fortes, 2000.

LOGAN, Robert K. **Que é informação?** a propagação da organização na biosfera, na simbolosfera, na tecnosfera e na econosfera. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC Rio, 2012.

LONERS, B. A. "Negros: organização e luta em Pelotas". Pelotas/RS, **História em Revista**, n. 5, 1999, p. 7-28.

LYOTARD, Jean-Francois. **A condição pós-moderna**. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

LÚCIO, G. F. **Umbanda de Nego véio: compêndio de Estudos**. São Paulo: Gregório Lúcio, 2014.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia científica**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

MARTÍNEZ DE SOUSA, J. **Diccionario de bibliología y ciencias afines**. Gijón: Trea, 2004.

MARTÍNEZ-ÁVILA, D.; GUIMARÃES, J. A. C. Library classifications criticisms: universality poststructuralism and ethics. **Scire**, Zaragoza, v.19, n. 2, jul./dez., 2013.

MARTINEZ-ÁVILA, D. **DDC-BISAC Switching as New Case of Reader-interest Classification**. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade Carlos III, Madrid-Espanha, 2012.

MARTÍNEZ-ÁVILA, D.; FERREIRA, M.; MAGRO, J. L. Aplicación de la Teoría Crítica de Raza en la organización y representación del conocimiento. **Scire**, v. 21, p. 27-33, 2015.

MARTINEZ-AVILA, D.; SEMIDAO, R. A. M.; SILVA, M. F. Methodological aspects of critical theories in knowledge organization. **Knowledge Organization**, v. 43, p. 118-125, 2016.

MARTINS, L. K. **Pequeno fichamento digital das lutas do povo brasileiro**. Belo Horizonte: Núcleo de estudos e formação política, 2014.

MASSA DE GIL, B. **Diccionario tecnico de biblioteconomia espanol-ingles = Technical dictionary of librarianship english-spanish**. Mexico: Trillas, 1973.

MATTELART, A.; NEVEU, E. **Introdução aos estudos culturais**. 2.ed. Rio de Janeiro: Parábola Editorial, 2004.

MENDONÇA, E. Narrativa sobre arte popular: estudo de caso sobre tesouro e exposições permanentes elaboradas pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. **Museologia & Interdisciplinaridade**. Brasília-DF, v.1, n.1, jan/jul., 2012.

MILANI, Suellen Oliveira. **Estudos éticos em representação do conhecimento**: uma análise da questão feminina em linguagens documentais brasileiras. 2010. 140f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2010.

MIRANDA, M. L. et al. A organização e a representação do conhecimento em religiões de matrizes africanas: um estudo comparativo dos diferentes sistemas de organização do conhecimento (CDD, CDU e LCSH). IN: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 12., 2011, Brasília, DF. **Anais...**Brasília: UNB, 2011.

MIRANDA, M. L. C. A organização do etnoconhecimento: a representação do conhecimento afrodescendente em Religião na CDD.. In: Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação, 2007, **Anais...** Salvador. VIII ENANCIB, 2007.

_____. A organização do etnoconhecimento: a representação do conhecimento afrodescendente em religião na CDD. **Revista África e africanidades**. Rio de Janeiro, v.1, n.4, 2009.

MONTEIRO, S. D.; GIRALDES, M. J. C. Aspectos lógicos filosóficos da organização do conhecimento na esfera da Ciência da Informação. **Inf. & Soc.: Est.**, João Pessoa, v.18, n.3, set./dez., p. 13-27, 2008.

MOSCOVICI, S. **Representações Sociais**: investigação em psicologia social. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p.1-100.

MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MULLER, L. S. **As contas do meu rosário são balas de artilharia**: irmandade, jornal e associações negras em Porto Alegre (1889-1920). Porto Alegre, Dissertação de Mestrado, IFCH/ PUCRS, 1999.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. 3ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2004a.

_____. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. **Estudos Avançados**. São

Paulo, v.18, n.50, jan./abr., 2004b p. 51-66.

_____. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: SPINK, Mary Jane Paris(Org.) **A cidadania em construção**: uma reflexão transdisciplinar. São Paulo: Cortez, 1994. p.177-188.

NOGUEIRA, O. **Tanto preto quanto branco**: estudos de relações raciais. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

NORTE, M. B. **Glossário de termos técnicos em ciência da informação**: inglês/português. São Paulo: Cultura Acadêmica; Marília: Oficina Universitária Unesp, 2010.

NOTH, W. **Panorama da semiótica**: de Platão a Peirce. 4.ed. São Paulo: Annablume, 2008.

OLIVEIRA, P. S. **Metodologia das Ciências Humanas**. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

ORGANIZAÇÃO DA NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. ONU, 1948.

ORTEGA, C. D. Relações históricas entre Biblioteconomia, Documentação e Ciência da Informação. **DataGramaZero**, Rio de Janeiro, v. 5, n.5, 2004.

OUTHWAITE, W.; BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento social do Século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

PACHECO, J. Q.; SILVA, M. N. da (Orgs.). **O negro na universidade**: o direito à inclusão. Brasília-DF: Fundação Cultural Palmares, 2007.

PEIRCE, C. S. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

PIEIDADE, M. A. R. **Introdução à teoria da classificação**. 1. ed. Rio de Janeiro: Interciência, 1977.

PINTO, A. F. M. De pele escura e tinta preta: a imprensa negra no Século XIX (1833-1899). Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Brasília, 2006.

PINTO, J. **O ruído e outras inutilidades**: ensaios de comunicação e semiótica. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

_____. Semiótica e informação. **Perspec. Ci. Inf.**, Belo Horizonte, v. 1, n.1, jan./jun., 1996, p.87-92.

PINTO, R. P. **O movimento negro em São Paulo**: luta e identidade. São Paulo:

FFLCH-USP, 1993.

POMBO, O. **Da classificação dos seres à classificação dos saberes**. 2002. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/255612117_Da_classificacao_dos_seres_a_classificacao_dos_saberes. Acesso em: 29 de jun. 2017.

PRYTHERCH, R. J. **Harrod's librarians' glossary**: 9,000 terms used in information management, library science, publishing, the book trades, and archive management. Aldershot: Gower; Brookfield: Ashgate, 1995.

PRYTHERCH, R. **Harrod's librarian's glossary**. 8. ed. Aldershot: Gower, 1995. (verificar nome correto do autor e do título no site da biblioteca/Unesp)

PUPPI, A. Semiologia e semiótica. In: PUPPI, A. **Comunicação e semiótica**. Curitiba: Ibpex, 2009. p. 63-123

RABOT, Jean-Martin. **O que é a pós-modernidade?** Braga-Portugal: Pé de página, 2009.

REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (Org.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REA, L. M.; PARKER, R. A. Metodologia de Pesquisa: do planejamento à execução. São Paulo: Pioneira, 2000, p.123-151.

REITZ, J. M. **Dictionary for library and information science**. Westport: Libraries, 2004.

RIBEIRO, C. L. M. Experiência internacional: uma bibliotecária brasileira na biblioteca do congresso dos Estados Unidos. **Revista Online da Biblioteca Prof. Joel Martins**, v.2, n.3, p.129-137, 2001. Disponível em: <<http://basessibi.c3sl.ufpr.br/brapci/index.php/article/view/0000001368/825af08be00d6845704cda26bec0696d>>. Acesso em: 07 mar. 2017

RIZZI, I. R. F. **A paz nos instrumentos de Organização da Informação**: uma análise dos conceitos de paz e guerra, da Cultura de Paz e dos Estudos para Paz na Classificação Decimal de Dewey. 2008. 106f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2008.

_____. A Classificação Decimal de Dewey e a Cultura de Paz. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, VIII, 2007. **Anais**. Salvador-BA: Universidade Federal da Bahia, 2007.

ROCHA, J. G. da. De preto à afrodescendente: implicações terminológicas. **Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos**, Rio de Janeiro, v.14, n.4, 2010. p.899-907. Disponível em:<http://www.filologia.org.br/xiv_cnlf/tomo_1.html>.

RODRIGUES JÚNIOR, G. A.; MIRCO, C. H. B. Toponímia indígena do município do Rio Grande. **BIBLOS - Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação**, v. 2, p. 55-90, 1987.

ROLF, N. **Dicionário de termos arquivísticos**:subsídios para uma terminologia arquivística brasileira. Bonn, [Alemanha]: Fundação Alemã para o Desenvolvimento Internacional; Salvador: UFBA, 1991.

ROSEMBERG, F. L. Discriminação etnico-raciais na literatura infanto-juvenil brasileira. **Revista Brasileira de Biblioteconomia e Documentação**, v. 12, n. 3/4, p. 155-166, 1979. Disponível em: <<http://www.brapci.inf.br/v/a/2067>>. Acesso em: 21 Jun. 2017

SÁ, C. P. Representações sociais: o conceito e o estado atual da teoria. In: SPINK, M. J. (Org). **O conhecimento do cotidiano**: as representações sociais na perspectiva da psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SANTAELLA, L. **O que é semiótica?** 4.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SANTANA, V. A.; AQUINO, M. A. A responsabilidade social e ética e a inclusão de afrodescendentes em discursos de profissionais da informação em universidade pública. **Biblionline**, v. 5, n. 1/2, p. 0-0, 2009

SANTOS, M. A. dos. Preto, pardo, negro, afrodescendente: as muitas faces da negritude brasileira. In: BRANDÃO, A. P. (Org.). **Modos de fazer**: cadernos de atividades, saberes e fazeres. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010. p.27-36.

_____. Representação social e a relação indivíduo-sociedade ,**Temas psicol.** Ribeirão Preto, v.2 n.3, 1994.

SANTOS, M. F. S.; ALMEIDA, L. M. (Org.). **Diálogo com a teoria das representações sociais**. Recife: EDUFPE; EDUFAL, 2005. p.9-38.

_____. Representação social e a relação indivíduo-sociedade ,**Temas psicol.** Ribeirão Preto, v.2 n.3, 1994.

SANTOS, J. L. dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

SANTOS, J. R. dos.; BARBOSA, W. do N. **“Movimento negro e crise brasileira”**: Atrás do muro da noite; dinâmica das culturas afro-brasileiras. Brasília-DF: Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares, 1994.

SANTOS, B. S. **Reconhecer para libertar**: os caminhos cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

_____. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 7.ed. Porto:

Afrontamento, 1999.

_____. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único ao pensamento universal**. Rio de Janeiro: Record, 2001, p.17-36.

SANTOS, J. R. dos. **O que é racismo?** 15.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SANTOS, R. B. dos. **Movimentos sociais urbanos**. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

SARACEVIC, T. Ciência da Informação: Origem, evolução e relações, **Perspec. Ci. Inf.**, Belo Horizonte, v.1, n.1, p.41-62, jan./jun., 1996.

SEVERAL, R. S. Jesuítas e guaranis face aos impérios coloniais ibéricos no rio da prata colonial. **BIBLOS - Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação**, v. 9, p. 69-83, 1997.

SILVA JÚNIOR, J. F.; SILVA, L. K. R.; LIMA, I. F. Informação musical: Construindo a identidade através do reggae. In: XIII ENANCIB - Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação, 2012, **Anais....**Rio de Janeiro. XIII ENANCIB - Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2012.

SELLTIZ, C. et.al. **Métodos de Pesquisa nas Relações Sociais**. São Paulo: Herder; Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

SCHERER-WARREN, I. **Redes emancipatórias: nas lutas contra a exclusão e por direitos humanos**. Curitiba: Appris, 2012.

_____. **Redes de movimentos sociais**. 4.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

SEMPRINI, A. **Multiculturalismo**. Bauru-SP: EDUSC, 1999.

SCHLEYER, J. R. Estudos de usuários: introdução à problemática e à metodologia. In: **ABDF. Estudos avançados em Biblioteconomia e Ciência da Informação**. Brasília: ABDF, v. 1, p.49-71, 1982.

SERRA, L. N.; SCHUCMAN, L. V. **Branquitude e progresso: a Liga Paulista de Higiene Mental e dos discursos paulistanos na contemporaneidade**. Estudos e Pesquisas em Psicologia, Rio de Janeiro, V.12, n.1, 2012.

SILVA, A. da.; BRANDIN, M. R. L. Multiculturalismo e educação: em defesa da diversidade cultural. **Diversa**, v.1, n. 1, jan./jun., 2008, p. 51-66.

SILVA, B. **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1986.

SILVA, M. V. da. **O comportamento de busca de informação: uma análise a partir da teoria do capital social de Nan Lin**. 131 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de

Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2017.

SILVA, K. V.; SILVA, M. H. **Dicionário de conceitos históricos**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2009.

SILVA, Silvio José de Albuquerque e. **As Nações Unidas e a luta internacional contra o racismo**. 2.ed. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2011.

SILVA, C. L.; PIRES, T. R. de O. Teoria Crítica da Raça como referencial teórico necessário para pensar a relação entre direito e racismo no Brasil. ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI, 24, 2015, Sergipe, **Anais**. Sergipe: COMPENDI, 2015.

SWALES, John M. The concept of discourse community. In: **Genre analysis**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p.21-32.

STEVENSON, J. **Dictionary of library and information management**. Teddington, Middlesex: Peter Collin Publishing, 1997.

TAYLOR, C. **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

TATE, W. F. **Critical race theory and education**: history, theory, and implications, 1997. In: FERREIRA, A. de J. Teoria Racial Crítica e Letramento Racial Crítico: narrativas e contranarrativas de identidade racial de professores de línguas. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [s.l.], v.6, n.14, p.236-263, out., 2014.

TELLEFSEN, T. L. **Fundamental Signs and Significance-effects**: a Semiotic outline of Fundamental Signs, Significance-effects, knowledge profiling and their use in knowledge organization and Branding. Tese de doutorado (Departament of Internationale Culture and Communication Studies), Compehagen Busines School, 2009.

TELLEFSEN, T.; SØRENSEN, B.; TELLEFSEN, M. The significance-effect is a communicational effect: Introducing the DynaCom. **Sign Systems Studies**, n.39, v.1, 2011.

TELLEFSEN, T. Semiotic knowledge organization: theory and method development. **Semiotica**, v. 142, n. 1/4, p. 71-90, 2002.

TERUEL, A. G. Técnicas de recogida de información em los estudios de necesidades y usos. In: **Los estudios de necesidades y uso de la información: fundamentos y perspectivas actuales**. Espanha: Ediciones Trea, 2005, p.131-166.

TILLQUIST, Y. **Léxico de origem africana em português e espanhol**: registros lexicográficos de quilombo no Brasil e na região do Prata.

VICKERY, B. C. **Classificação e indexação nas ciências**. Rio de Janeiro: BNG-

Brasilart, 1980.

ZAMBEL, M. M. **Glossario de termos usuais em biblioteconomia e documentação**. São Carlos, SP: Fundação "Theodoro Souto", 1978.

UDC CONSORTIUM. **CDU**: 2a Edição-Padrão Internacional em língua Portuguesa. Brasília: IBICT, 2007. v.2.

VINUTO, J. A amostragem em boal de neve na pesquisa qualitativa: um debate aberto. **Temática**, Campinas, n.22, v. 44, ago./dez., 2014, p.203-220.

APÊNDICES**APÊNDICE A
LEVANTAMENTO DOS SISTEMAS DE CLASSIFICAÇÃO DAS UNIVERSIDADES
PÚBLICAS FEDERAIS**

SEQ.	UNIVERSIDADES	SIGLA	SISTEMA
1	UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA	UNB	CDU

2	UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS	UFGD	CDD
3	UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS	UFG	CDU
4	UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO	UFMT	CDU
5	UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL	UFMS	CDD
6	UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA	UFBA	CDU
7	UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA	UFSB	CDD
8	UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA	UFRB	CDD
9	UNIVERSIDADE FEDERAL DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA	UNILAB	CDD
10	UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA	UFPB	CDU
11	UNIVERSIDADE FEDERAL DO CARIRI	UFCA	CDD
12	UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS	UFAL	CDU
13	UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE	UFCG	CDU
14	UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO	UFPE	CDD
15	UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE	UFS	CDU
16	UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ	UFC	CDD
17	UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO	UFMA	CDU
18	UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DA BAHIA	UFOB	CDD
19	UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ	UFPI	CDD
20	UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE	UFRN	CDU
21	UNIVERSIDADE FEDERAL DO VALE DO SÃO FRANCISCO	UNIVASF	CDD
22	UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO	UFRPE	CDD
23	UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO SEMI-ÁRIDO	UFERSA	CDD
24	UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA	UNIR	CDU
25	UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA	UFRR	CDU
26	UNIVERSIDADE FEDERAL DO ACRE	UFAC	CDD
27	UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ	UNIFAP	CDD
28	UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS	UFAM	CDU
29	UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ	UFOPA	CDD
30	UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ	UFPA	CDD
31	UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS	UFT	CDD
32	UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DA AMAZÔNIA	UFRA	CDD
33	UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL E SUDESTE DO PARÁ	UNIFESSPA	CDD
34	UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALFENAS	UNIFAL-MG	CDD
35	UNIVERSIDADE FEDERAL DE ITAJUBÁ	UNIFEI	CDU
36	UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA	UFJF	CDU
37	UNIVERSIDADE FEDERAL DE LAVRAS	UFLA	CDD

38	UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS	UFMG	CDD/CDU
39	UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO	UFOP	CDU
40	UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS	UFSCar	CDD
41	UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI	UFSJ	CDU
42	UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO	UNIFESP	NLM e LCC
43	UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA	UFU	CDU
44	UNIVERSIDADE FEDERAL DE VIÇOSA	UFV	CDD
45	UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC	UFABC	CDD
46	UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO	UFES	CDU
47	UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO	UNIRIO	CDD
48	UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO	UFRJ	CDD
49	UNIVERSIDADE FEDERAL DO TRIÂNGULO MINEIRO	UFTM	CDU
50	UNIVERSIDADE FEDERAL DOS VALES DO JEQUITINHONHA E MUCURI	UFVJM	CDD
51	UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE	UFF	CDD
52	UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO	UFRRJ	CDD
53	UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL	UFFS	CDD
54	UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA	UNILA	CDU
55	UNIVERSIDADE FEDERAL DE CIÊNCIAS DA SAÚDE DE PORTO ALEGRE	UFCSPA	CDD
56	UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS	UFPeI	CDD
57	UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA	UFSC	CDU
58	UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA	UFSM	CDU
59	UNIVERSIDADE FEDERAL DO PAMPA	UNIPAMPA	CDD/CDU
60	UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ	UFPR	CDD, CDU e NLM
61	UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE	FURG	CDU
62	UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL	UFRGS	CDU
63	UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ	UTFPR	CDD

APÊNDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O (A) Sr.(a) está sendo convidado(a) a participar da pesquisa de doutorado intitulada “A questão da representação das religiões de matriz africana na CDD: uma análise crítica da Umbanda”, de responsabilidade do doutorando do Programa de

Pós-Graduação em Ciência da Informação, da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, campus de Marília -SP, **Marcio Ferreira da Silva** e sob a orientação do professor Carlos Cândido de Almeida. O objetivo desta pesquisa é como deve ser representado os negros nos sistemas de organização do conhecimentos utilizados no Brasil. Para isso, será utilizado como técnica de coleta de dados a entrevista semiestruturada As respostas presentes no mesmo serão de uso exclusivo da pesquisa, não oferecendo riscos ao respondente e garantindo sigilo ao (à) mesmo (a).

A sua contribuição **não** trará danos ou prejuízos à pessoa física ou jurídica, deixando evidente que o (a) mesmo (a) possui livre arbítrio para desistir em participar da pesquisa caso não se sinta à vontade.

Eu, _____

R.G.: _____

declaro ter sido informado (a) e concordo em participar, como voluntário (a), da pesquisa acima descrita.

Local, _____ de _____ de _____.

Assinatura do (a) Respondente

Assinatura do Pesquisador

Assinatura do Orientador

APÊNDICE C - ROTEIRO DE ENTREVISTAS

1 – COMO DEFINE A UMBANDA?

2 - COMO RECONHEÇO A UMBANDA?

3 - COMO A UMBANDA DEVE SER RECONHECIDA PELA SOCIEDADE?

4 – QUE EXPRESSÕES UTILIZADAS PELAS PESSOAS PARA SE REFERIR A UMBANDA?

5 – COMO REPRESENTO A UMBANDA?

APÊNDICE D - ENTREVISTAS

ENTREVISTA – A

Entrevista realizada no templo sob responsabilidade do dirigente (Pai de Santo), localizado em região considerada periferia da cidade de Porto Velho.

No dia agendado, não ocorreu atividade de culto.**1 COMO SE DEFINE A UMBANDA?**

Nossa Umbanda é de fundamento, então é o fundamento do caboclo, tem todo um ritual. Então eu me iniciei dentro da Umbanda, logo em seguida, meu pai de santo tomou obrigação, já logo em seguida tomou obrigação na mina gestão nagô, o pai Francelino, finado Francelino, Chapanã, do Belém, e aí eu tive, como eu tava iniciando, iniciei dentro dessa mina. Se passados os anos, o meu pai se afastou, o meu pai de santo se afastou, me entregou, teve os problemas particulares dele, fechou o terreiro e eu fui tocar minha vida, na minha casa, na minha seara, com os meus caboclos, tudo, lógico, que sempre cultuando meus fundamentos.

É abrir um espaço assim, porque eu tinha que dá continuidade dentro da minha [...], porque eu tenho as entidades, as entidades tinham que trabalhar pelas formas das entidades e a tal exigência de incorporar e trabalhar. Eu comecei a trabalhar na minha casa, seara de Umbanda, era uma seara, uma searazinha, um caboclo para atender as pessoas. Lógico que com o passar do tempo..., aí com o passar do tempo o meu pai de santo abriu o terreiro de novo, aí a gente começou a tocar Umbanda e vem esses anos todos, são 27 anos de iniciação, desse trabalho que tenho. Aí me aposentei e nessa aposentadoria, como as coisas estavam encaminhadas, eu tive que abrir esse espaço que chama..., esse templo, vai fazer 3 anos, você vê que ainda não tem estrutura.

Então, aqui é mais a família, na minha família todos são dentro da religião. Eu recebo amigos, eu tenho muitos amigos, mas..., quarta-feira eu tenho uma festa que eu faço todo ano, dia 11 de outubro, do caboclo rompe mato, que é o chefe do terreiro. Todo ano eu faço porque é uma graça que ele me deu, ele sempre foi o chefe do terreiro, é o cacique chefe, ele quem manda, ele incorpora, ele que vem, ele que dá as ordens como caboclo. E eu sempre fiz isso, então todo dia 11 de outubro, eu faço essa festa, por coincidência dia 11 de outubro é véspera de Nossa Senhora Aparecida.

Então cai no feriado, no outro dia feriado, quando eu entrei na iniciação, que fez o fundamento do caboclo, que precisei deitar, fazer todos aqueles rituais, eu saí no dia 11 de outubro de 92. Aí, o caboclo passou a ser a fundamentação dentro da Umbanda e é por isso que tem esse ritual todo dia 11 de outubro, para fazer essa festa e já são 25 anos de guerra, e desse período você começa como iniciado, filho de santo, pai pequeno da casa, é uma caminhada, uma trajetória, e eu tô aqui hoje, desde o dia 17, como dirigente do terreiro, eu passei por filho de santo, eu fui a todos os graus, pai pequeno e hoje eu sou o dirigente do terreiro, que eu tô começando agora. A casa pode receber filhos, mas ela tem regras, elas tão fazendo regras, uma política pra casa, pra mim abrir os trabalhos. Como é uma estrutura nova, eu preciso das regras dentro do templo, do terreiro. A gente define, é uma equipe, é uma equipe que define, a entidade passa as ordens no que

precisa na parte espiritual e a estrutura material a gente faz, a organização, o horário. O que pode, o que não pode, isso a gente tá começando agora. Você ter um controle porque você tá mexendo com pessoas, são seres humanos.

- Ao longo dos seus 30 anos, 25 anos você teve algum problema de preconceito aqui na região?

Não aqui, particularmente eu não, eu Graças da Deus, eu tive sorte das pessoas, mas eu tenho, a gente tem relatos, até pontos da federação que você pode tirar [...] tanto que a uns 4 meses atrás teve um terreiro de um amigo nosso que foi invadido e tocaram fogo, que foi aqui em Machadinho do Oeste, interior de Rondônia. A gente fez uma intervenção, a gente fez uma carta, a gente entrou no Ministério Público, eles deram uma resposta, veio um pessoal de Brasília, da igualdade racial, tá tomando as providências pra gente trabalhar porque eles querem relatos do que aconteceu dentro do Estado. Então, o Estado já passa a ser responsável, passa a ter um ponto do que aconteceu, o fato de intolerância. No seminário que a gente faz, tudo a gente debate isso e são vários seminários, já viajei pra Maceió.

Ficamos num resort. Encontro Nacional do RENAF, de saúde negra. Então a gente tá..., a universidade, aqui, tomou um pé de fazer um projeto, chamou a gente. A gente, assim, tá bem informado, eu acho que você vai ter, praticamente, um material bom. Aqui em Rondônia, [..], eu acho assim, é muito novo, porque o Estado de Rondônia é novo, cento e poucos anos, hoje. O primeiro terreiro de mina foi de Mãe Esperança, hoje Santa Bárbara, não sei se você já tomou pé do primeiro terreiro daqui. Ele tem 100 anos, inclusive era pra ser tombado, mas tem uns problemas de família, não conseguimos. A federação ela quer ser, ver a história e hoje, inclusive, estamos em outubro, agora em novembro temos a procissão de Santa Bárbara, tem todo um ritual que já é bastante antigo, aqui em Porto Velho, fica lá na Vila Tupi, tanto é que a Vila Tupi..., o terreiro de Santa Bárbara era em outro local, mas depois foi pra Vila Tupi, e hoje chama Vila Tupi, porque se você chegar lá, tudo é nome de caboclo, seu sete flechas, fica na final da Campos Sales que vai pra o Acre, Guajará-mirim, ali no viaduto é do lado direito.

Na verdade foi na região do mocambo, a primeira história que dizem da Santa Bárbara foi ali na região do mocambo, porque Porto Velho começou nas margens do rio, chegou essa família do Maranhão e se instalou, isso é história, relatado, eu não sei se você conhece Dr. [...], a [...], eles são da religião, existe as pesquisas históricas, a gente tem toda.

- COMO RECONHECEMOS A UMBANDA?

Na verdade, a Umbanda hoje ela está aqui na região norte e eu posso dizer ela é uma Umbanda amazônica, ela já incorporou cultura, com relação aos caboclos. Os caboclos são praticamente mais, como vou te falar, a nossa região foi construída pela Umbanda, hoje existem raízes do Candomblé, já tem quase 40 anos que já entrou raízes do Candomblé, mas ainda..., a gente aqui somos muito unidos, no sentido..., como tem pai de santo que veio da Umbanda.

Particularmente, pra mim eu tenho amizade com todos, não tem aquela guerra de ser Umbanda, Candomblé [...] mas o que posso dizer hoje é que dentro do Candomblé em si, muitos pais de santo saiu da Umbanda, fizeram obrigação e hoje tocam no Candomblé, mas sempre tem seu pezinho na Umbanda, sempre tem o seu caboclo, seu altazinho, porque deu opção pra o Candomblé, mas sempre cultuam o seu caboclo, mas pra gente aqui dentro da nossa região, a Umbanda sempre predominou, desde o começo. Existe, inclusive aqui tem os livros, o pai de santo, o seu José do Birajara, são poucos arquivos vivos, ele já é muito antigo. A gente teve o falecimento semana passada de outro pai de santo muito antigo.

Então, eu acho, assim, que a Umbanda, aqui, ela é mais concentrada do que o Candomblé, existem raízes de Candomblé, sim. Mas...

- DE QUE MODO A UMBANDA DEVE SER RECONHECIDA PELA SOCIEDADE?

A Umbanda pra mim alimenta a espiritualidade da gente, é um alimento pra gente, a gente que toca, que se dedica a esses orixás ou os caboclos. Para nós é muito importante, porque eu vivo disso, não de dinheiro porque eu tenho minha profissão. Às vezes, estamos a disposição pra atender a necessidade de alguém, dos filhos de santo ou de alguém que vem em busca da gente. A gente atender isso, a necessidade espiritual pra gente conversar e, às vezes, não é nem necessidade de trabalho, só uma conversa e a pessoa sai muito boa daqui. E a questão, também, o dirigente, hoje, do terreiro, ele passa a ser psicólogo. A gente também abraça a causa porque nós fomos ser pai ou mãe de santo, que seja, às vezes, o dirigente tem que estar preparado pra passar uma psicologia pra pessoa que está desesperada ou a pessoa espiritualmente está abalada.

[...]isso Graças a Deus eu não tenho..., pessoas que passaram, hoje são grandes amigos meus, são pessoas que a gente viu que se deu bem, ele pode até não seguir a religião, mas ele se sentiu bem, ele foi aqui e pegou a palavra de fé, porque a gente não tem liturgia, é a intuitividade, a espiritualidade é que faz a pessoa ficar bem, não é? A pessoa sai bem, parte pra outra e depois vem agradecer, então não há uma necessidade de trabalho, você tem que fazer um ebó, você precisa..., é lógico..., eu jogo búzios, tenho clientes, há necessidade de uma limpeza espiritual porque isso a gente precisa, a gente tem ervas, banhos pra isso. Porque existe as medicinas tradicionais, nossas medicinas espirituais são nossas folhas, nossos banhos, as ervas que o caboclo dá. Eu trabalho, aqui, praticamente com os caboclos, a gente trabalha com o cachimbo da jurema, eu iniciado dentro da jurema sagrada, seria um antigo xamanismo, o caboclo trabalha com a fumaça, com a bebida da jurema, então a pessoa sai, perfeitamente, assim, com a energia boa. Aí a pessoa chega, o caboclo passa uma fumaça [trecho inaudível], no outro dia vem agradecer e assim passa a ser amigo, mesmo de outra religião.

- QUE EXPRESSÕES SÃO UTILIZADAS PELA SOCIEDADE PARA SE REFERIR A UMBANDA

A nossa Umbanda, hoje, é muito dinâmica. Então eu falo, que hoje em dia, que a

gente não pode ficar na mesma mesmice tradicional passada, a gente tem que usar a tecnologia também. Eu uso a tecnologia nos toques, microfone[...]. Eu uso as mídias dentro do grupo, eu geralmente, sempre prego aqui não tirar fotos da entidade, agora dentro do grupo, o pessoal não tem problema. Mas, você divulgar no facebook, eu acho errado, a gente, inclusive, tem um grupo de gente sacerdote isso, que não aceita tirar foto, outra pessoa não, na hora da incorporação, não. Para não haver uma comoção e aquilo virar chacota, porque se na rede social você jogar no *Facebook*, não é só a sua comunidade, vai ter outras comunidades [...]. Nós temos um grupo no *WhatsApp*, que é um grupo mais restrito, então as pessoas que estão dentro do grupo são restritas e é determinado pra não fazer [coisas que prejudiquem o grupo]. Até para facilidade de uma reunião, um toque [...] porque quando eu mandei um convite pra você [entrevistador], eu não coloco dentro do *Facebook*, lógico que não vou dizer que todo dirigente não faz, tem dirigente que faz, pessoas do terreiro que faz, mas eu, particularmente, não faço.

Você sabe, o *Facebook* tem coisas boas e tem coisas ruins, o *WhatsApp* também, inclusive tem situações que podem tirar certas imagens das entidades pra propagar, assim que acontece, você filma e outros segmentos religiosos que tem canal de TV, eles tiram uma forma dali e coloca e passa uma forma distorcida. Anos atrás existia canais de televisão fechados, e que ainda existem, canais religiosos que atacam, eles pegam a imagem do Exu, do Tranca Rua e jogam. Aí, tá vendo? Isso é o diabo. Usa isso como argumento, isso é um modo de ataque.

Abordagem em si é muito problemática, a gente entra num preconceito, a falta de conhecimento, a cultura nossa. O conhecimento, hoje existem leis pra ser aplicadas, o estudo da educação pra mostrar a diferença e a gente debate em todas as áreas. Hoje, a gente debate em todas as áreas, hoje dentro da federação quando a gente vai reivindicar, inclusive dia 15 de novembro vai ter uma passeata, a gente já está articulando, 15 de novembro, que é o dia da Umbanda, praticamente a gente não tem feriado. O feriado é da Proclamação da República, mas em muitos... São Paulo já tem, já guardam, tem decretos e tudo. É o caso do 20 de novembro, dia da Consciência Negra, aqui não é feriado, e tem lugares, como Salvador, Rio, São Paulo, tem decreto, aqui a gente não conseguiu, tentou, mas deram uma sacaneada e a gente debate com os políticos, o governo. Dentro do governo eles engavetam, houve um caso de uma professora no meio nosso, eu não recordo o nome, mas pode pesquisar, ela não foi obrigada, mas basicamente eles fazem um culto dentro da Assembleia, na Câmara, ela foi participar e ela falou mais gente de qualquer religião pode participar, antes de fazer um culto, a Umbanda pode vir aqui também. Aí foi aquela, você sabe, então foi aquela discriminação.

Outra coisa que sempre a gente fala: a maternidade aqui se chama Mãe Esperança, maternidade pública, tem um projeto nosso há muito tempo, de companheiros nossos, de outra gestão, que entrou com esse projeto, até vereadores estavam a favor desse projeto. É porque a primeira parteira daqui de Porto Velho era a dirigente dessa Casa [terreiro] Santa Bárbara, era mãe de santo, que trouxe esse ritual pra cá, era parteira. A gente entrou com um projeto chamado..., como a maternidade chama Mãe Esperança, que é até em intenção a essa mãe de santo, chamaria Mãe Esperança Rica, que era o nome dela, que seria o primeiro órgão de governo municipal do Brasil com o nome de uma mãe de

santo. A gente foi de guerra, a gente tentou de baixo, eles engavetaram e hoje, inclusive, a gente falou que ia bater tambor em frente a maternidade, mas essas [...]. A gente briga, a federação tá aí pra botar a nossa comunidade na frente e aí que a gente faz.

Agora, a gente bate com muito preconceito, é demais. Os ataques aos terreiros do Rio de Janeiro, torna uma guerra porque como..., a gente não tem prova de nada, mas houve os traficantes, evangélicos, mas que também tem pessoas dos terreiros no tráfico, então é uma guerra. Hoje tem uma secretaria da nossa equipe que estão fazendo um comitê, inclusive a minha filha faz parte, ela irá participar desse comitê representando a religião, a comunidade de matriz africana e lá já tem pessoas de cabeça aberta, tem muçulmanos, católicos, já tem até o grupo pra se formar esse comitê, que é um comitê nacional. Até pra combater essa parte do que tá acontecendo, são representantes de cada religião que estão ali juntos, unidos. Até os evangélicos estão unidos. Existe um grupo evangélico, um representante que está ali junto no comitê. Porque são casos isolados, fanatismo, pessoas que cultuam os seus deuses, atacam os outros, são fanáticos, a gente sabe que tem um Deus só, eu acredito nisso, porque a natureza é uma só.

Hoje, assim, como minha linha é da jurema sagrada, a gente trabalha nesse pé de jurema, os caboclos trabalham, chamam de jurema de chão, os caboclos só trabalham nessa jurema. Essa jurema, ela é consagrada, também, com relação as setes [linhas] da Umbanda a gente cultua, mas eu tenho mais parte da jurema, eu cultuo a Umbanda com os caboclos, nome da casa, aqui é o [Templo], ela é uma ordem, é como a gente faz ordem dos advogados, a gente cria. Hoje, esse projeto da ordem é criar filhos ou adeptos pra gerar essa ordem aqui, eu tenho a ordem pra semear, a gente chama na jurema sagrada de semear. A gente tá semeando a jurema.

A nossa jurema sagrada, eu fui iniciado dia 05 de janeiro de 2005, dia da jurema, que eu já vinha de uma caminhada da Umbanda porque eu conheci a jurema. Eu conheci a jurema dentro da casa do Pai [...]. Pai [...] foi um dos que... babalorixá que trouxe, ele é paraibano, que trouxe a raiz da jurema sagrada pra cá. Ele trabalhava com os juremeiros, com os mestres e dentro da mestria existe os caboclos, pretos velhos porque na jurema cultuada na Paraíba envolve tudo isso. Nós temos todas as linhas e hoje eu trabalho com essas linhas, Preto Velho até o Exu, que é lógico que a palavra Exu é africana. O Exu em si, a gente conhece como mensageiro, são os mensageiros, né, e, logicamente, que existe uma ideia, eu tenho uma filha de santo em Minas Gerais, em Divinópolis, por sinal é minha cunhada, tive que fazer os trabalhos porque não tinha jeito e ela tocou, ela tem a casa dela, tem umas 20 pessoas que eu cuido, são praticamente meus netos quando eu vou lá. Aí ela já tem a casinha dela lá em Minas, pelo menos o grupo que eu dei ensinamentos, que ela..., eles tem uma ideia em Minas que Exu que ele é a escória. mas pra nós, no meu conhecimento de iniciação Exu é mensageiro, Exu você tem o seu livre arbítrio. Você pede o mal ele vai fazer, você pede o bem ele vai fazer, mas você trabalhando com Exu, é o seu guardião, é a entidade que segura a barra, se você trabalha com o Exu pro bem, você vai ter aquela luz de Exu, é lógico que se trabalhar pra o mal, você vai ter o mal. É a única linha que temos os dois polos. Agora vai da índole do dirigente, a gente não comparar a Umbanda toda você é do mal, é lógico que existem pessoas ruins e boas dentro da

Umbanda, assim como em outras religiões. Gente que não tem o pingão... E aqui, por exemplo, eu prego o bem, Exu é muito trabalhador e se precisar a gente faz o trabalho. Já eu não faço essa parte de amarração, já tem pessoa que faz[...].

Na jurema sagrada, a gente trabalha isso, eu tive o privilégio, eu recebi, porque dentro da jurema existe um grau que chama “cuia mestre”, eu recebi a “cuia”, dia 14, lá na Paraíba, eu tenho documento, esse é um nível que cheguei aqui e poder semear e representar a jurema sagrada, aqui na região norte. O projeto é criar essa ordem pra semear e sair daqui juremeiros responsáveis. Existe toda uma formação de preparação, de iniciação que tem que delegar dedicação, se você não tiver..., porque, inclusive, a gente usa a entidade, eles tem o caboclo, tem o juremeiro, já pra trabalhar isso. Então a gente vai desenvolver isso na pessoa, no médium, se a gente chega... cada médium tem seu nível e, lógico, que existe os médiuns que estão começando agora, até os médiuns que já tem um grau que as entidades já trabalham e a gente tá aqui pra preparar, eu tenho capacidade porque eu [...], foi dado isso pra mim, hoje o pai [...] que é o guardião da jurema sagrada, se você quiser pesquisar depois, lá na Paraíba, ele faz parte, inclusive, ele é dirigente, ele briga lá pela jurema até pelo “acaís”. O “acaís” é onde foi o berço do juremeiro que lá na Paraíba, existiu essa, que como teve a guerra, assim como em Maceió, teve na Paraíba. A polícia bateu em cima, que na época não podia, era satanismo, inclusive existe uma história que a cada jurema plantada nascia um “côco mestre” debaixo da jurema, mas já é uma história que você vai procurar, pesquise .

E a pesquisa hoje da jurema[...], a jurema que eu posso te falar, que eu tô com esse conhecimento, que eu iniciei, que eu busquei folhas, que eu busquei conhecimento e eu fui buscar, a jurema é interessante, a jurema sagrada já bem desde a época dos índios, quando foi colonizado, quando os europeus colonizaram o Brasil, existia a guerra dos índios em cima da jurema, já existia o culto da jurema, chamam de xamanismo.

Na Amazônia, a gente tá trazendo agora, aqui é recente, tem 30 anos que tá entrando a jurema sagrada, mas só que a jurema ficou tão perfeita que até os caboclos da Amazônia e isso fez uma fusão. Nós fizemos uma fusão e eu, hoje, eu sou representante da jurema sagrada, mas é lógico que tem a [...], é formada e tem iniciação da jurema. Tem o pai [...], existem vários sacerdotes que existem hoje. Agora eu não falo por eles, eu falo por mim, pela minha formação, eles também defendem a deles. Eu toco a minha jurema nesse sentido.

Essa jurema sagrada ela veio da Paraíba, eu trouxe ela do “acaís”, essa jurema preta, que eles chamam. Ela foi plantada, o caboclo plantou no mato, se não me engano no dia 15 de janeiro de 2015. Ele fundamentou. O quê que acontece? Essa jurema, ela foi fundamentada pela entidade que botou os elementos básicos, ele tem o elemento que faz a magia. E tem os ritos, o nosso é chamado de 7 cidades, os cristais. Como assim, a jurema tem relação com os cristais? Quando a jurema sagrada foi descoberta, aí veio os ritos dos bruxos, dos europeus, trazendo os cristais e isso foi fazendo uma fusão na nossa religião que, na verdade, você fala em matriz africana, quando você chega na região da Paraíba é afro-indígena, ela tem um misto.

Nós temos os barbadianos, são evangélicos, tem um pessoal histórico, que vieram para a construção da estrada de ferro, um pessoal antigo, inclusive a

família Jhonson, eles são pessoas negras e vieram fazer a composição da construção.

ENTREVISTA - B

Entrevista realizada nos fundos da casa do entrevistado onde fica o espaço de culto. Momentos antes da entrevista, inúmeros filhos de santo da casa chegavam e eram abençoados. Rotina comum da casa.

- COMO DEFINE A UMBANDA?

O problema que eu tinha os médicos só diziam que eu tinha um problema no coração, um problema no coração, meu coração tava crescendo, meu coração tava crescendo, só que não era; era coisas espirituais, já com 7 anos começaram a manifestar devido um amigo do meu pai que faleceu, que era muito amigo nosso, vivia lá em casa, eu era criança e tinha um apego muito grande por essa pessoa, com 7 anos. Então, devido a minha mediunidade, quando ele morreu, porque ele nem morreu, porque ele foi assassinado, o espírito dele se encostou em mim e daí pra cá eu comecei a ter problemas espirituais, só que levava pra médico e o médico dizia que era meu coração que tava grande, que inclusive ele morreu com um tiro no coração essa pessoa. O cara deu um tiro bem no peito dele, né, e a partir da hora eu comecei a sentir, o que ele sentia, o problema que o cara morreu, o espírito sentia, eu comecei a sentir devido isso o espírito encostado em mim.

Eu sentia uma dor muito grande no coração, eu apagava, eu ficava três, quatro horas desmaiada, desmaiada, né, minha mãe mesmo dizia que achava que eu tava morta, porque dizia que eu ficava roxa, minhas unhas roxeavam, minha boca, eu ficava apagada, apagada. Tudo, tudo. Não! Naquele tempo, praticamente, não tinha os exames que tem hoje, né, porque eu sou de 60, então há uns 12 anos. Ah! Em 72, né, então não tinha os exames que tem hoje. Hoje não, a medicina está bem avançada, tem vários tipos de exames que detecta tudo, então naquele tempo eles diziam a minha mãe que era meu coração, né. E dos meus 7 anos até meus 12 anos os médicos, inclusive morávamos no interior daqui de Rondônia, meu pai é do Ceará, minha família é do Ceará, meu avô é maranhense e chegou o tempo que o meu pai optou vim embora pra cá, para capital, para procurar recursos né. E quando chegou aqui, meu pai já foi procurar [...], os crentes começaram a bater [...], os evangélicos bateram em cima que aquela coisa era coisa do demônio, que tinha que levar pra igreja, que tinha que fazer isso, que tinha que fazer aquilo, enfim, a família toda foram batizados.

Que os problemas pioraram, aí piorou mesmo, aí era direto, era constante, e numa das aflições da minha mãe que, Graças a Deus, aonde a gente foi morar, eu morei na Rua Abonã, logo uma outra rua para trás, uma das agonias da minha mãe que eu dava aqueles ataques que apagava mesmo, passou uma senhora na frente da minha casa e viu o desespero da minha mãe, os gritos da minha mãe, e ela parou e foi lá e bateu palmas perguntando a minha mãe o que tava acontecendo. Minha mãe falou e ela pediu pra mim olhar, se a minha mãe consentia dela me ver, aí minha mãe deixou, ela disse: olha e essa senhora trabalhava [com a Umbanda], ela era uma senhora bem antiga, eu tenho um maior carinho e ela já desencarnou,

foi quando ela falou pra minha mãe: o problema da sua filha toda é espiritual e se a senhora levar pra o médico ela vai morrer porque ela não tem nada de coisa de médico, estão entupindo ela de remédio, está arriscado ela morrer. Então procure, pegou e deu até o endereço dessa casa, da Casa de Mãe [...], foi a primeira casa quando cheguei, eu tinha de 12 pra 13 anos. Aí, minha família foi, eu fiz o tratamento espiritual, tô viva, tô com 57 anos.

Hoje não tenho problema do coração e Graças da Deus, foi quando eu optei pela religião, né, dentro da espiritualidade que vim com a missão de trabalhar. Minha missão era essa, né, que não ia adiantar correr pra lado nenhum e foi quando me dediquei de corpo e alma a minha religião. Foi muito difícil no começo, não vou dizer que foi fácil, não. Você chegar de outra religião, uma menina adolescente, entrar, né, naquele tempo que eu comecei a desenvolver existiam poucas casas aqui dentro de Porto Velho, eram quatro casas, hoje nós temos 152 casas.

No tempo eram 4 casas que existiam, só, né. Então, aquilo nossa! Aquilo era vergonhoso, aquilo a gente morria de vergonha, você ser [da Umbanda]. Hoje eu não tenho vergonha nenhuma, eu me visto, vou paramentada [trecho inaudível] para secretaria, vou no palácio, vou com o prefeito, vou com o governador, porque eu mostro o que eu sou e eles tem que saber me respeitar, né, o que eu represento. Não adianta eu está no meu terreiro, mas lá fora eu sou, totalmente[...]não! Eu sou aqui e lá fora, a minha religião é o que eu convivo todos os dias porque todos os dias têm pessoas na minha casa, sabe, em busca de ajuda e eu tentando ajudar, dentro da minha casa eu sou fulana, mas a partir da hora que eu sair ali pelos caminhos pra eu ir buscar qualquer coisa pra minha religião, eu vou representando a minha religião e hoje, de uns tempos para cá, a gente tem brigado muito, a gente continua brigando, né, pelos nossos espaços, porque nós temos direito como qualquer outra religião, né.

O senhor sabe que, hoje em dia, as outras religiões têm um direito danado, tem isso, tem aquilo, porque nós, também, temos, porque a lei que abrange uma religião ela abrange outra. Só que o povo nosso foi muito massacrado, né, ele foi muito mal visto, ele foi sempre oprimido, então ele sempre tiveram medo de represália, como até hoje ainda tem. Hoje, a gente bate muito em cima de qualquer tipo de violência, registre ocorrência porque só assim a gente combate ela. Ah! Não tenha medo de represália, não tenha medo, então a gente tem debatido muito isso. E aí, Graças a Deus, temos tido muito apoio do pessoal de fora, de Brasília, dos Direitos Humanos, do pessoal de Promoção de Igualdade [Racial], hoje faço parte do conselho de promoção de igualdade racial, também, né. E a gente tem brigado muito, eu tenho jogado nosso povo em quase todos os conselhos: conselho de saúde, conselho da mulher, conselho de promoção, conselho de cultura e vou abrindo brechas e a gente vai empurrando porque só assim a gente mostra o que, realmente, nós somos. É porque quanto mais eles empurram a gente, e a gente vai recuando, a gente vai continuar no anonimato e quando a gente sair lá fora, a gente é apedrejado, entendeu. A gente tem tido, uma briga constante pelos nossos espaços, pelos nossos direitos, eu sei que não é fácil não.

- COMO RECONHEÇO A UMBANDA?

A Umbanda ela é reconhecida mundialmente, principalmente, no Brasil como religião hoje. Porque a Umbanda, realmente ela é nova, a Umbanda só tem cento e poucos anos, 108 anos por aí, né, então ela é nova. Foi em 1902. Então ela é muito nova, ainda reconhecida mundialmente, porque a Umbanda já existia lá muito tempo, só que quando foi reconhecida mesmo, né [...] graças ao nosso irmão Zélio colocou ela pra que fosse, realmente, uma religião porque até então, ela se misturava dentro de outras, dentro do espiritismo, né [Candomblé]. Isso, ela sempre foi atrás das outras, mas quando ela passou a ser ela mesma, passou a ser a religião Umbanda. Ela às vezes, eu costumo dizer, que a culpa é nossa. Eu tenho uma entidade [guia, espírito] que diz assim: quando você se sente escravizado, você tem que dá seu grito de liberdade, porque senão você não vai ser liberto. Então, é a mesma coisa, se a gente se sente oprimido, a gente se sente [...], a gente tem que dá o grito, a gente [...] é nós que temos que fazer, é nós que temos que buscar, né. Então que nem eu tô falando pra você, Umbanda em si ela é muito linda, a Umbanda pura ela é linda, né, porque ela não tem aquela mistura lá do Candomblé e nem tem a mistura do espiritismo, porque ela foi, como é que se fala, fez uma miscigenação de um espiritismo pegando o Candomblé. Então, Umbanda em si mesmo é uma coisa muito linda, é muito pura, são as entidades realmente, trabalhando em benefícios das criaturas, sem cobrar, sabe, sem medir tempo, sem nada, né. Às vezes, como eu digo, nós somos sacrificados, os médiuns são sacrificados pelas horas, pelo tempo, os dias, a gente não tem hora pra gente. A gente não tem hora, a gente não tem dia. Às vezes eu tô dormindo, duas, três horas da manhã, o telefone toca: mãe, pelo amor de Deus, tem um fulano passando mal assim e assim; mãe, um fulano acabou de ser internado, faça alguma coisa. É sair de lá, trocar de roupa e vim pra cá, sabe, a gente vive de buscar de ajudar os outros, realmente, busca da caridade, é fazer a caridade, como dizem sem olhar a quem, é dando uns e escondendo a outra.

- QUE EXPRESSÕES SÃO UTILIZADAS PELA SOCIEDADE PARA SE REFERIR A UMBANDA?

Então pra que ela seja, realmente, vista como Umbanda somos nós que temos que mostrar porque é, como digo, hoje eu participo de conferências e mais conferências, não perco uma, né, é conferência, é seminário, é o que for eu tô ali, é dentro de ministério, onde for eu tô entrando. Para quê? Pra mostrar a religião porque, às vezes, quando a gente tá lá, e a gente coloca para as pessoas elas falam: não imaginava que seria assim, eu tinha uma outra visão. É como venho cobrando muito dos entes públicos fazerem cartilhas, adotarem cartilhas sobre a nossa religião pra distribuir pra esse povo, pra eles terem noção do que é a religião, não porque fulano correu [com medo da Umbanda], fulano vem correndo, porque fulano vem dizendo isso, dizendo aquilo, porque ele entendeu? Não. Cartilhas explicativas pra que eles entendam. Ultimamente, a gente tem feito seminário, o pessoal de colégio eles ficam encantados. Crianças de 10 anos ficam encantadas: "Nossa, tia eu pensei que fosse outra coisa". Principalmente quando a gente explica o que é macumba pra eles, porque macumba pra eles é um feitiço, e macumba não é isso, né. "Nossa, mas eu pensava [...], mas não é nada disso". Eles ficam encantados, pegam nas guias, então são coisas que você começa a

passar a transmitir pra eles uma outra coisa porque, até então, na visão dos outros, não chegam nem perto da gente, como se tocassem na gente, se contaminasse, né. Então eu acho que precisa muito disso, e nós que temos que fazer isso, fazer com que eles nos vejam com outros olhos. Hoje eu tô dando conselho, tô debatendo muito porque eu quero panfletos, eu quero cartilhas na cidade, vamos bolar.

- DE QUE MODO A UMBANDA DEVE SER RECONHECIDA PELA SOCIEDADE?

Estou dentro do Conselho de Promoção de Igualdade Racial, né. Então, de dentro do Conselho de Saúde Alimentar, então, a gente briga muito, buscando mesmo, e eu alerto meu povo, né[...]. Alerto muito, também as pessoas, não só eu, como todo mundo porque só assim as pessoas vão ser mais tolerantes com a gente, porque ainda sofre muito a intolerância, muito preconceito, muito, muito mesmo. De vez em quando temos cada relato que diz: nossa, estamos no século XXI, pra que isso ainda. Eu acho que tu ficou a pá, no Rio de Janeiro, o que aconteceu agora com as religiões de matriz africana. É tanto, agora dia 15 que convido você, desde já, dia 15 de novembro, nós vamos ter a 1ª caminhada contra a intolerância, preconceito e racismo religioso, inclusive a gente tá chamando o bispo da igreja, convocando todo mundo. A concentração será na praça Madeira Mamoré, às três horas da tarde. A gente vai fazer uma manifestação lá, depois vamos fazer uma caminhada, tá, que é o dia da Umbanda, podem convidar o pessoal da faculdade, eu convido muita gente da faculdade.

E assim a gente tá sempre buscando, tá sempre fazendo o povo mesmo sem medo, para rua, para as pessoas vê que não é a macumba em si, não é a maldade, eu costumo dizer muito por aí, quando eu vou dar palestra, para as pessoas tirarem esse termo de visão tão negativa das religiões, principalmente, de matriz africana, né, porque falar a verdade, eu me considero, um pouco, de matriz africana, eu não sou só Umbanda, porque eu fui feita nagô, né, mas eu cultuo a Umbanda, Umbanda de passe, Umbanda de cura. Era nagô, foi feita nagô, eu também sou nagô, então, mas ela sempre trabalhou na Umbanda, né, a gente tem o santo da gente, os orixás, que a gente referencia, que a gente [trecho inaudível] mas o termo em si a gente trabalha o tempo inteiro na Umbanda, né.

- COMO REPRESENTO A UMBANDA?

Então eu procuro passar para as pessoas que nenhuma religião é ruim, todas vão dá a um caminho, que é ao caminho de Deus, nenhuma manda roubar, todas mandam amar o próximo, amar a Deus, primeiramente, amar o próximo. A maldade está em si, tá dentro de cada ser humano, não adianta estar dentro de uma religião se ele não procurar se modificar, porque eu coloco assim pra mim, que a religião ela é um ponto de apoio que você se agarra com sua fé, com a sua crença, sua credibilidade, que você acredita, que você confia, né. Ali você deposita tudo que você tem ali dentro e a religião está pra ti lapidar, eu costumo dizer lapidar, porque as pessoas chegam com tantas imperfeições e aqueles que querem, eles realmente [...] melhoram, se tem vício eles largam, se é intolerante, eles passam a ser tolerantes, se ele é preconceituoso, ele vai perdendo isso, né,

se ele é vingativo, ele vai perdendo. Então pra mim religião ele é uma lapidação, mas pra aqueles que querem, realmente, se lapidar, porque não adianta ser daquela religião, passar 10, 15, 20 anos e não procurar se modificar. Então você tá fazendo nada ali dentro. Eu costumo dizer as pessoas que para mim é isso a religião, a religião em si não é mal.

A Umbanda pra mim é a minha espiritualidade que eu vivo todo dia, porque a espiritualidade ela está em tudo, ela tá na terra, tá no ar que respiro, ela tá no vento, ela está nas folhas que tiro. Então tudo rege uma espiritualidade. O ar que respiro, a água pura que eu bebo, que as águas são da Oxum, o ar são de Iansã, a terra é de Omulu. Então para mim é a espiritualidade, às vezes, as pessoas[...]. Eu sou uma pessoa espiritualista, porque a senhora se diz espiritualista, eu sou do lado do Candomblé, eu sou da Umbanda, eu sou espírita, então eu sou espiritualista, eu abranjo todos, porque espiritualidade ela tá dentro [...] até dentro das igrejas evangélicas, espiritualidade ela está lá dentro, nas católicas com os seus santos. Então ela abrange tudo.

A gente é determinado, quando a gente aprende a religião da gente, que a gente sabe o que não é aquilo que as pessoas dizem, que a gente vê realmente como ela é, então a gente é determinada com aquilo, a gente tem determinação, é que eu tenho determinação sobre o que eu sou, sobre o que eu cultivo, não deixar me iludir pelo fulano que chegou ali e falou disso. Não! Eu tô determinada, eu tenho determinação no que eu faço, no que eu pratico, entendeu. A gente costuma dizer [...] as pessoas costumam dizer: Ah! Eu tenho medo disso, eu digo assim pra os meus filhos. Ah, mãe! Eu tenho medo. Ah, mãe! Não. A gente tem que ter respeito pelo que não conhece, a gente respeitar, mas ter medo, não. Porque medo, para mim, se chama fraqueza, pessoa que tem medo, para mim ele é fraco, porque eu acho que quando você realmente respeita[...]. É a mesma coisa de um bicho ali, se você correr, ele vai correr atrás de você, mas se você respeitar o limite dele, ele vai lhe respeitar também, se você se colocar que tá com medo, o bicho vai perceber e vai te devorar. Então eu tenho respeito, mas medo, não.

ENTREVISTA – C

Em razão da impossibilidade de entrevista presencial, essa entrevista foi possível por videoconferência.

Meu nome é [...], tenho 33 anos, sou formado em Serviço Social, eu sou pós-graduado em Gestão de Políticas Públicas e minha relação com a Umbanda ela tem muito a ver com a minha história de autoidentificação. Eu sempre tive a educação que todo mundo tem: da escola, né. Então a Europa sendo o centro de tudo, sendo a eurocêntrica, Deus europeu, paradigma europeu, a explicação do mundo através dos olhos europeu. Então, quando eu era mais jovenzinho, com 10, 15 anos, meu sonho era falar francês e ir fazer *ballet* e morar na França, né. Eu tinha essa coisa de Europa, admirava tudo da Europa, [trecho inaudível]. E quando eu saí da minha casa, quando eu fui estudar, sair de casa para ir pra outra cidade, eu precisei me reencontrar, eu precisei mudar a minha visão de mundo porque eu fui morar em uma cidade onde as pessoas são, majoritariamente, brancas, aqui em Rondônia, que é a cidade de Vilhena. E lá, as pessoas são muito brancas, do sul,

essa coisa da [trecho inaudível] dele. E eu mim sentia muito por fora daquilo, então eu precisava me encontrar, eu precisava saber quem eu era. E eu comecei a fazer um caminho inverso [trecho inaudível], eu comecei a fazer um caminho contrário, eu quis destacar, na medida que vivenciava com esse pessoal de Vilhena que é a pessoa mais branca e tem a Europa como referência, então eu quis destacar em mim tudo que é diferente dele.

Então! Comecei a perceber que minha vó é negra, meu pai é negro e eu também sou negro. Então tenho uma pele clara, mas meus traços são negros; o meu cabelo é crespo, a minha boca, o meu nariz vem do negro. E aí eu vi na religião uma forma de me conhecer melhor. Fui fazer capoeira e aí eu tive contato com a Umbanda também. Aí na capoeira eu não tive muito sucesso, eu não sou muito atleta pra fazer capoeira, mas a Umbanda foi algo que me identificou muito e aí eu comecei a caminhar, aos poucos conhecendo. Eu já era espírita na época, já era Alan Kardec, mas a Umbanda é um paradigma totalmente diferente. A visão de mundo, a percepção da natureza, das coisas, da relação com os outros, a visão do mundo, o paradigma é totalmente diferente do que Kardec propõe. A Umbanda, provavelmente você sabe disso, ela é uma mistura do catolicismo, com o espiritismo do Kardec e a influência do Candomblé que veio da África.

- COMO DEFINE A UMBANDA? COMO RECONHEÇO A UMBANDA?

Então! A Umbanda tem a ver comigo e com a minha ancestralidade, eu pude perceber, buscar os meus ancestrais porque eu, também tenho ancestral português, porque eu, também sou descendente de português. Mas que não imaginava em vê aspectos da minha cultura, do meu povo e eu, até então, não percebia.

E o que eu acho mais interessante é que esse paradigma da Umbanda é a seguinte: enquanto na religião cristã tradicional, você tem um Deus onde você o adora exteriormente, na Umbanda e no Candomblé você vai ter o divino se revelando em você, através de você, [as mágicas], porque na Umbanda [trecho inaudível] não incorpora o orixá, a incorporação do orixá é [trecho inaudível] do Candomblé. Na Umbanda, a gente incorpora [...], na Umbanda que chamamos de os falangeiros dos orixás. Então, os caboclos vão trabalhar na linha de Oxossi; as sereias, os marinheiros na linha de Iemanjá, mas a própria Iemanjá não tem na Umbanda, o que tem são os falangeiros que são os marinheiros e as sereias, por exemplo, mas, mesmo assim, o elemento do culto ele não está no altar, ele não está externo, ele está em mim, é através de mim que o divino se revela, é no meu próprio corpo, é na minha própria subjetividade o elemento divino, que o transcendente, vai se manifestar. O culto ele é muito interior, digo o mesmo, e também dos outros que vão ter essa reverência, por essa entidade que estará incorporada, se manifesta através daquele momento. Então, nós estamos no centro, a minha identidade está no centro porque eu sou o aparelho, como a gente coloca, que está dando voz, que está dando figura, que está dando materialidade para a identidade, e aí, o ser humano está no centro, embora é uma divindade, uma entidade, algo transcendente ali presente, mas ela se apresenta através de um ser humano, não é um Deus irreal, é algo palpável, algo bem[...] não sei se conseguir ser claro.

- QUE EXPRESSÕES SÃO UTILIZADAS PELA SOCIEDADE PARA SE REFERIR A UMBANDA?

Eu vejo esses aspectos muito[...], a Umbanda como religião de feitiço, de catimbó. Então, que tem uma visão muito distante. Elas me procuram assim: Ah! O meu marido tá mim traindo; eu queria saber do passado; se foi algo que fiz; eu queria saber se estou doente; eu estou sentindo muitas dores, se é uma doença grave. Aí eu falo: procure o médico. E elas procuram. Eu vejo muito essas pessoas por esse viés, querendo saber do futuro; de querer fazer feitiço porque brigou com o namorado; o que eu faço. Pra segurar o parceiro, seja homem ou mulher. Eu vejo que são longe da religião e veem como uma religião de feitiço, feiticista, de fazer magia. É muito forte essa coisa de manipulação e dos meus caprichos, por exemplo: Ah! Eu quero um namorado. Então, eu vou fazer feitiço pra o namorado, é um capricho e a pessoa não entende que, às vezes, o melhor pra ela é não ter aquele namorado, e ela quer o capricho. Eu vejo assim, muita imaturidade, muito leviana, muito imatura porque elas querem algo e vão fazer de tudo pra ter aquilo, sem medir as consequências, sem entender que, às vezes, que não adianta você ter aquilo. Enfim, e elas reconhecem a Umbanda, identificam muito dessa maneira que é uma religião que está a serviço dos meus caprichos, da minha curiosidade, às vezes é pura curiosidade; enfim, eu vejo muito isso.

Acabei esquecendo de falar. Eu percebo, eu faço uma leitura muito clara de que essas pessoas, isso fica muito forte nos cristãos protestantes e alguns católicos radicais. Tem uma parcela dos católicos bem tolerantes, frequentam terreiros inclusive, mas tem uma parcela um pouco radical, também, que comungam um pouco dessa visão meio protestante, também. Então, eles acabam identificando a Umbanda como algo maligno, como algo do diabo e que veio do inferno, é um discurso muito repetido entre eles. Que as entidades que incorporam são demônios, que se fazem passar por boiadeiros, por caboclos, mas que são incorporações malignas, do demônio, que vieram do inferno pra nos enganar, pra nos ludibriar e pra nos fazer cair em erro, esse é bem o discurso. E se benzem. Eu já cheguei a passar por pessoas e elas se benzerem, fazer o sinal da cruz [trecho inaudível]. Saio nas ruas com os meus cordões, as minhas guias, a gente chama de guias, e as pessoas, algumas, entendem que são adereços, um acessório de religião de matriz africana, fazem um sinal da cruz, viram a cara.

- Você já sofreu alguma violência física na rua por ser da Umbanda?

Não, não! Aqui é um lugar muito pequeno, a minha cidade tem em torno de 50 mil habitantes e essas pessoas são muito pacatas. Então, aqui mesmo, a gente nunca teve, nem individualmente nem em forma coletiva. Fora essas demonstrações de hostilidade, assim, de falta de empatia, a gente nunca foi agredido, o nosso terreiro nunca foi agredido, nunca foi invadido. É um povo muito pacato, pode até não gostar, mas se conformam e se limitam a virar a cara, se benze, faz o sinal da cruz. Eu vejo nessas cidades maiores essas violências, são mais frequentes. A impressão que tenho é que nessas cidades maiores, nesses centros urbanos essas violências são mais frequentes.

- COMO REPRESENTO A UMBANDA?

A primeira que me vem à cabeça da Umbanda é caridade. A segunda que a

Umbanda é uma ferramenta de autoconhecimento. Também, acredito que a Umbanda é [...], tem ligação com a natureza, é uma religião que está totalmente ligada ao culto da natureza. Então, nós que adoramos aos orixás, adoramos a natureza. Iemanjá a força do mar; Oxum representa as águas doces, os igarapés, fontes de água doce; Oxossi simboliza os animais, a floresta e os animais que moram nela e assim por diante; Iansã simboliza os ventos. Então, pra ter orixá, eu preciso preservar a natureza. Então, a Umbanda se incentiva a preservação da natureza de uma maneira muito forte porque o orixá é a própria natureza. Então sem natureza não tem orixá e sem orixá não tem nada. E Umbanda é festa, também, acho que não em como separar a ideia, a noção de festa com os nossos cultos religiosos. É um culto muito festivo, muito alegre onde você canta muito, se bate palmas, é uma coisa muito alegre.

- DE QUE MODO A UMBANDA DEVE SER RECONHECIDA PELA SOCIEDADE?

Que reconhecesse a Umbanda como uma religião que propõe [...], que proporciona a paz para ao ser humano, que proporciona conhecimento e que fosse reconhecida como uma das defensoras da natureza, como um dos grupos que propõe a defender a natureza. Eu queria que nós fôssemos lembrados dessa forma, que um dia, daqui a 200 anos, 100 anos, quando lembrasse da Umbanda, reconhecesse ela dessa forma, uma religião que proporciona a paz, que proporciona o conhecimento e que preserva a natureza.

Então! Eu não consigo separar religião afro no Brasil da palavra resistência, porque o Candomblé forma algumas formas de resistência encontradas desenvolvidas pelos negros quando vieram para o Brasil, que vieram como escravos e uma delas é a cultura, a música, a dança, as comidas. A outra era o Candomblé como uma forma de resistência de manter viva a língua, de manter viva a cultura e a outra resistência era o suicídio; alguns negros cometiam suicídio pra não se submeter a escravidão. Mas falando da religião, como forma de resistência, é como eu falei, não tem como separar religião de matriz africana da palavra resistência porque a gente resistiu, primeiro na época da escravidão e resistiu pra se manter vivo, resistiu pra se manter como homem negro, como ser humano negro. E aí, eu falo nós, porque eu mim sinto ligado a eles, aos meus antepassados. Então, nós desenvolvemos estratégias para burlar as proibições impostas, então criou-se o sincretismo, cada orixá com um santo católico, que provavelmente você deve conhecer essa história, então foram estratégias para burlar as proibições. Então, foi uma maneira de manter viva a língua. Então, esses dias eu assistir a um documentário que se chama “Atlântico Negro, na rota dos orixás”, eu acho que esse é o nome, onde eles foram fazer uma rota de volta do Brasil pra África. E antes de ir, o pessoal do documentário fez um vídeo em uma casa de Candomblé e o sacerdote cantou uma cantiga na língua iorubá [trecho inaudível], dando boas vindas, cumprimentando. E aí, quando o documentário chegou na África e mostrou para um líder religioso de uma tribo, ele chorou emocionado porque via [...]: eu fico emocionado de vê no Brasil, 400 anos depois, as pessoas preservam viva nossa memória e eu conseguir entender o que esse irmão brasileiro está cantando, é compreensível pra mim, quer dizer que foi preservado a língua.

Hoje, aqui no Brasil, os terreiros de Candomblé falam a língua iorubá e

outras línguas, porque são vários grupos mistos, eles ainda preservam a língua como era falada na África quando os negros vieram. Então, e aí está ligado a resistência, a minha vivência porque eu também sou gay e, também, tive todo esse problema na igreja de não ser aceito, de não ser compreendido e na Umbanda eu tive uma compreensão diferenciada. Então, essa busca pela identidade como negro, como um jovem negro, periférico, gay, então tudo isso tá ligado, não é nada apartado. A minha construção toda como ser humano, hoje eu sou um homem de 33 anos, mas ainda estou em construção e [...], mas esse momento todo é [...], estava tudo ligado: a minha sexualidade, a minha identidade cultural, a minha identidade religiosa estava, totalmente, ligado, uma coisa com a outra, não tem como separar o ser humano, é global. A gente não pode, não tem como separar uma coisa da outra e aí pra mim o meu reconhecimento, o meu fortalecimento identitário serviu pra fortalecer os outros aspectos da minha vida, né! Enquanto jovem gay, militante, do movimento LGBT que sou hoje, enquanto profissional que sou hoje, enfim tá tudo ligado, a resistência está em vários aspectos e, inclusive, eu vejo que é uma religião, também, de pessoas que estão lutando, geralmente nada contra, uma pessoa hétero, branca, de classe social mais abastada, ela está confortada porque o mundo foi feito pra essas pessoas. Então, o mundo, como nós conhecemos, foi feito pra elas: pra os brancos, pra os héteros, pra quem tem dinheiro; e as pessoas que estão fora desse perfil é que vão procurar construir o seu mundo, construir o seu espaço, e aí busca por espaço. Essa resistência está ligado a luta, não é resistência passiva, mas uma resistência proativa, de luta, de reconhecimento, de busca por espaço e, quando a gente não encontra esse espaço, a gente cria esse espaço. Então, eu vejo o terreiro como um espaço criado para ser espaço de partilha, de confraternização; então, a gente[...] se a sociedade não nos dá esse espaço, a gente vai lá e cria o nosso espaço.

Tem uma coisa que queria comentar que eu gosto de falar, que as pessoas associam a Umbanda e as religiões de matriz africana como ignorância e falta de conhecimento, e elas estão acostumadas a ir nos terreiros e encontrar pessoas de mais idade, geralmente, pessoas com mais idade, senhoras, senhores e, também, um baixo grau de instrução. Então, as pessoas associam muito isso, religiões de matriz africana, a Umbanda, o Candomblé, pessoas de pouca instrução; então, eles associam as pessoas que estão lá, estão lá porque não conhece muito a verdade, porque são ignorantes ou porque são mal instruídas. E quando eu falo que sou pós-graduado, que tenho nível superior, que já tem especialização e estou em busca de entrar no mestrado agora, as pessoas admiram. E aí, geralmente as pessoas mim conhece primeiro no meio acadêmico, também no profissional, e aí acham muito legal e falam: Nossa, você! Um cara jovem, estuda e tudo mais. E quando elas descobrem por algum motivo, às vezes eu cito ou eu toco no assunto, e que faço parte da Umbanda elas se admiram. Nossa, mas você! Tão inteligente, na Umbanda. Eles associam a Umbanda com pouca instrução, com ignorância, eles acham que lá só tem gente burra, vamos colocar assim bem claramente, eles acham que é incompatível a pessoa que produz conhecimento, que tem relação com o mundo acadêmico, eles acham que é impossível uma pessoa desse nível vá querer praticar a religião. Uma coisa que eu acho curiosa porque na verdade não tem nada que impeça, o meu grau de instrução acadêmico não tem nada a vê com a minha relação. Aliás, tem tudo, a minha relação com o divino, sim óbvio, a minha

relação com o mundo sobrenatural, com o meu mundo transcendental, pelo meu conhecimento do mundo secular obviamente, mas isso não impede, uma coisa não exclui a outra.

Então, é óbvio, que se você perguntar qual a minha visão filosófica de Deus, a minha resposta vai ser muito diferente daquela senhorinha de 50 anos que só tenha o primeiro grau, é óbvio, mas não quer dizer [que] a gente tem uma compreensão de mundo diferente. Nós não podemos comungar da mesma religião, comungar do mesmo conhecimento e comungar até dos pontos de vistas iguais? Isso é um dado que eu acho interessante, não sei se acontece com todo mundo, nunca tive a oportunidade de comparar com os outros, até porque onde eu frequento poucas pessoas têm, vive nesse outro mundo que eu vivo, mas é um dado que eu acho curioso, inclusive, um dia se eu puder pesquisar e descobrir e fazer uma relação entre a percepção das pessoas, se isso são dados, se são fatos ou algo isolado.

ENTREVISTA – D

Entrevista concedida em tarde de domingo na residência do dirigente.

- COMO DEFINE A UMBANDA?

Definição de Umbanda que eu utilizo sempre é uma religião brasileira, fruto do período industrialização do Brasil, onde vai haver uma interação entre os descendentes africanos e os descendentes europeus, aqui no Brasil, e aí, a gente vai ter a mesclagem do kardecismo, catolicismo e de modelos africanos; e aí, a união desses três cultos nasce a Umbanda. Eu vejo a Umbanda como um kardecismo africanizado.

Na verdade, nós temos o tambor de mina como um modelo de Candomblé, também um modelo de culto afro-brasileiro onde se cultuam divindades africanas. E aí, o tambor de mina ele tem o culto Jeje; tambor de mina Jeje é o culto, especificamente, aos ogans [davenianos], ou seja, deuses africanos da atual Benin. Temos a mina nagô que é ao culto dos orixás, que são deuses iorubás e encantados e, a gente tem a mina fanti-ashanti, que é um determinado espaço geográfico da África, que eu desconheço de onde que é, mas sei que existe esse culto e a gente tem a mina Jeje-Nagô que é tambor de mina que existe hoje em todos os lugares, nós não temos mais mina Jeje e mina Nagô separados. Existiu em algum momento esses dois cultos distintos, só que eles tiveram uma fusão e hoje nós temos o tambor de mina Jeje-Nagô que abrange o culto a voduns, a orixás e a encantados.

Mina de Jeje, que é o culto da primeira casa de tambor de mina do Brasil, que é a Casa da Minas, no Maranhão, funciona até hoje. Nós tínhamos duas casas principais que é a Casa das Minas e a Casa de Nagô, tambor de mina nagô, só que da Casa das Minas Jeje não teve casas filiais, não existe; da Casa de Nagô tem, e as casas filiadas a Casa de Nagô elas tiveram influências indiretas do Jeje e aí, deu origem ao tambor de mina Jeje-Nagô, que é um modelo de mina que cultuam voduns, que era específico da Casa das Minas, mas também, se cultuam os orixás e os encantados, que era específico da Casa de Nagô.

- COMO RECONHEÇO A UMBANDA?

Existe muito, especificamente, aqui na Região Norte. A Umbanda foi disseminada aqui na segunda metade do século XX, com a abertura da BR 364 e a gente teve como contingente migratório no Estado de Rondônia, especificamente que foi onde eu pesquisei, a gente teve a inserção da Umbanda aqui nesse crescimento demográfico. E aí, essa Umbanda passou a influenciar o tambor de mina que existe aqui por um único terreiro, que é o terreiro de Santa Bárbara e, também o terreiro de Santa Bárbara influenciou na Umbanda. Então, nós temos tanto uma Umbanda alagoizada como uma mina umbandizada. Também, houve uma mescla dessas duas religiões, nesses dois modelos, e acaba se dando uma identidade nova. É uma Umbanda amazônica, é uma Umbanda com presença de encantado, culto aos orixás, voduns, específicos da região amazônica. São espíritos que, de acordo com a mitologia religiosa, ele não[...], pessoas que não desencarnaram, elas passaram por uma espécie de portal mágico e o espírito se encantou, inclusive aqui em Porto Velho, nós tínhamos a Cachoeira do Teotônio que é considerada uma encantaria, um local onde muito gente desapareceu ali e não voltou mais, aí a religião considera como pessoas que se encantaram, fazem parte do tambor de mina.

- O que significa direita na Umbanda seria o culto aos orixás, caboclos e esquerda seria os Exus, pombojiras?

Na verdade essa separação ocorre dessa forma. Eles chamam direita de mesa branca, que é uma reunião, não tem tambor, não tem festa, é uma reunião onde se lê o Evangelho, invoca espíritos pra cura, pra esses tipos de coisa. E a esquerda, é o culto aos exus, pombojiras, eles chamam, na verdade, é a quimbanda, um modelo, como existe na Umbanda, também existe a quimbanda. E a quimbanda é a parte da Umbanda específica de magia negra, o culto a exu e a pombogira.

- COMO RECONHECEMOS A UMBANDA?

Como a Umbanda, ela tem uma especificidade em cada região, vai de acordo com a cultura daquele local, por exemplo, aqui da região amazônica. Como eu falei, nós temos a presença do encantado, de saudação aos orixás, presença do toque do tambor. Lá no Sudeste, ele é mais parecido com o kardecismo, reunião em mesa, sem tambor, sem cântico, mas com palestras, com estudos, como é o kardecismo. Então, o reconhecimento via de acordo com o local onde ela funciona. Olha, eu tenho percebido uma dificuldade as pessoas trazer uma identidade hoje na Umbanda, tendo em vista que temos influência do tambor de mina, do Candomblé e do catimbó, da Jurema. Então, eu, particularmente, sou da religião tambor de mina, que é um modelo afro-brasileiro, sou pesquisador de religiões afros amazônicas, mas às vezes, eu chego em um terreiro e não sei qual culto ali, se é Umbanda, se é mina, se Candomblé, se é jurema, porque características de cada um estão ali. Então, a casa se diz Umbanda, mas eu percebo a influência de outras nações, de outros modelos, mas, geralmente, o que caracteriza a Umbanda de uma forma geral, é culto a espíritos, as pessoas desencarnadas.

Eu percebo que as próprias pessoas, os dirigentes dessas casas, se confundem, por exemplo, eu vejo pessoas aqui em Porto Velho, de Umbanda, que joga búzios. Búzio é Ifá. Ifá é africano, Umbanda não existe búzio. Tem pessoas da Umbanda que faz orixá, que faz santo, que é específico do Candomblé. Tem Umbanda aqui que incorpora mestre de jurema, mestre de jurema é do catimbó. Então as pessoas mesmo se confundem, se deixam influenciar e eu acho que é involuntário, eles não percebem a influência e acabam fazendo o que vê. Eu acho que é muita empolgação, por exemplo, o Candomblé é muito ornamental, é bem alegórico, existe paramenta, aquelas coisas bem chamativas, e as pessoas da Umbanda vendo aquilo, eu acho, que passa a se empolgar e mesmo sem fundamento religioso passa a imitar aquilo por achar bonito. Como é a questão do jogo de búzios, búzio é Ifá, é algo africano, não tem na Umbanda em canto nenhum do planeta, não é pra ter porque o Ifá é um orixá, é um deus africano, é lá da África, específico e é muito presente nos Candomblés e não tem nenhuma ligação com a Umbanda, mas é um jogo adivinhatório através do Ifá, as pessoas veem a vida, vê qual é o orixá, a entidade que está passando que precisa, e Umbanda eles não tem métodos pra vê isso, não existe. Então, eles passam a copiar isso por uma necessidade, mas com o perdão da palavra, com o perdão das pessoas que fazem isso, eu chamo de marmota, porque é uma coisa inventada onde não existe.

[...] mas tem pessoas, por exemplo, se você é de Umbanda, se inicia no Candomblé e você cumpre as suas obrigações até 7 anos e recebe o jogo de búzios, você recebeu diante de um ritual, você passou por aquilo sem nenhum problema, mas você é de Umbanda, não tem vínculo algum com o Candomblé e passa a exercer essas práticas, não tem porque, não existe um fundamento. E eu conheço muita que, inclusive, cobra pra fazer esse serviço, sendo que não vê. Porque [...], eu tenho uma sacola ali cheio de búzio, eu posso jogar aqui e dizer [...], entendeu? Cobrar um dinheiro por isso, porque eu não tenho que fazer isso, porque eu não tenho pra que fazer isso. Isso acontece muito.

- QUE EXPRESSÕES SÃO UTILIZADAS PARA SE REFERIR A UMBANDA?

Particularmente, eu não tenho esse problema. Aqui mesmo onde eu moro, você pode vê é uma vila, né. Eu moro aqui tem 2 anos, todo mundo sabe da minha religião, até porque quando eu vou a uma festa eu saio paramentado daqui de dentro, vem pessoas pra cá, já fiz sessão aqui dentro dessa casa. Então, eu não tenho problema, mas de uma maneira geral, eu vejo que na sociedade existe um preconceito, muito mais pelo sentido da palavra “preconceito”, um conceito pronto do que não conhece. Eu percebo que é mais um preconceito epistemológico da palavra do que por discriminação, você não conhecer e falar o que não sabe.

- Ao que ou quem você poderia atribuir que esse conceito ele é estruturado, ele é enraizado na sociedade de Porto Velho?

Eu acho que é uma raiz histórica pelo fato de você ter uma raiz africana, negra. Até essa questão africano e negro, as pessoas acham que África só tem negro, falam em África e só veem negro. Eu falo tem “áfrico” e negro, assimilam

muito assim [...] Aliás, associam muito a questão da escravidão. Eu acho que esse preconceito é histórico, ele é enraizado na cultura brasileira e só foi passado de geração em geração.

- COMO REPRESENTO A UMBANDA?

Na verdade existe esse paradoxo: religião e seita. Eu acho, justamente, por essa dificuldade de entender a Umbanda como uma religião e mais com a religião, a religião brasileira. Eu acho, inclusive, que a Umbanda ser, não que o Estado deveria ser teocrático, mas a Umbanda deveria ser reconhecida como a religião oficialmente brasileira. É porque ela tem raiz africana, mistura com o kardecista, mas ela foi estruturada no Brasil, a forma como ela é praticada, a metodologia foi estruturada no Brasil, você não encontra a Umbanda em outro país, pelo que eu pesquisei.

E olha só a estrutura cronológica da Umbanda você percebe, eu não sei se você parou pra analisar, talvez sim, a gente que pesquisa, a gente reconhece. Nós temos, por exemplo, na Umbanda a presença dos pretos velhos. Pretos velhos que são espíritos de africanos escravizados no período colonial, então é uma característica brasileira; nós temos a presença dos boiadeiros que são personagens do sertão brasileiro, da cultura sertaneja brasileira; nós temos a presença do caboclo índio, também faz parte da cultura brasileira; nós temos pombajiras, os Exus que eram as baronesas, prostitutas, ciganas no período colonial ou pós-colonial, que não tinham uma profissão, não tinha uma inserção na sociedade, tinham essas profissões alternativas. Então, os espíritos que são cultuados na Umbanda, eles mostram a cultura brasileira de acordo com o regionalismo, de acordo com o tempo. Você vê o sertão representado pelos boiadeiros, os índios, os pretos velhos, então tudo isso faz parte da estrutura étnica do Brasil, também.

Tambor de mina ele é mais complexo porque ele foi limitado ali no Maranhão a ao Pará, província do Grão-Pará, no Maranhão e se estendeu, um pouco, aqui pra Rondônia.

- Ele é mais complexo do que a Umbanda?

É mais complexo por ser limitado a questão territorial, você não vê quase nada escrito sobre o tambor de mina, como tem a Umbanda. Você não vê representações de deuses no tambor de mina, voduns [trecho inaudível], orixás nagôs como tem na Umbanda. As entidades, tudo pra saber do tambor de mina é mais difícil porque ele não foi foco de pesquisa, por exemplo, eu atribuo a disseminação da Umbanda, umbandização pelos antropólogos, assim como o Candomblé porque ele foi alvo de muita pesquisa, já o tambor de mina, não. Então, até pra quem é de dentro da religião é mais difícil, não tem nada escrito, é tradição oral, assim como as outras, é mais. O tambor de mina, ao longo da sua história, ao invés dele ir enlarguando ele via afunilando porque as casas vão fechando, não vão tendo herdeiros, os ensinamentos vão se perdendo com o tempo. Então não há, é muito difícil, eu tenho essa dificuldade de formar uma identidade pra o tambor de mina, eu sei que é uma religião afro-brasileira, que cultua voduns, orixás e

encantados. Taí uma característica específica do tambor de mina, ele cultua deuses africanos, nagô e jeje e encantados, é o único modelo afro-brasileiro que inclui a presença dos encantados com os orixás e voduns. O Candomblé é só orixá; a Umbanda só os desencarnados e o tambor de mina é voduns, orixás e encantados, não tem presença dos desencarnados, como na Umbanda. É. Na verdade existe a saudação ao orixá, mas não é incorporação, não é iniciação ao orixá. A Umbanda é os desencarnados, os espíritos desencarnados.

É. No tambor de mina não há a presença dos desencarnados, são seres encantados, não tem. Culto aos orixás e voduns, também. Que é diferente de voodoo, as pessoas confundem. Vodum que é uma terminologia utilizada pra se referir a deus africano "Daomé". Que o vodu é muito comum no Haiti. Os haitianos utilizam muito. Essa parte eu não entendo muito, eu não sei do que se trata.

E tem pessoas que fazem confusão em outros termos, por exemplo, tem gente de Umbanda que se refere a caboclo como orixá e isso é errado. Eles confundem, acham que orixá é o caboclo, e não é o caboclo.

- E sobre Tambor de Mina você conhece pessoas que estão interessados, que estão pesquisando, alguma iniciativa a esse respeito?

Olha eu uso muito material do Sérgio Ferretti e Mundicarmo Ferretti, que são dois antropólogos e pesquisam tambor de mina. Agorinha mesmo eu estava lendo [Desceu Na Guma], da Mundicarmo Ferretti. Então, são os dois antropólogos que me baseio. Aqui, em Porto Velho, nós temos a Marta Valério, da Unir, que inclusive foi orientanda do Sérgio na tese de doutorado.

- Pessoas do tambor de mina, um movimento no sentido de buscar e pensar mesmo que não seja acadêmico?

Não. Dentro do próprio culto é diferente é[...]. É difícil, as pessoas do culto, pelo menos os mais antigos, eles se preocupam mais com o limite do espaço territorial da sua casa, fazer funcionar a liturgia, [trecho inaudível]. E é uma casa que eu me preocupo, enquanto futuro dirigente, também como futuro sacerdote de ter esse cuidado, de deixar produções escritas científicas e não científicas, mas que deixe alguma coisa registrada pra que as pessoas tenham embasamento de como que é, de criar uma identidade, entendeu?

Estou tendo muita dificuldade porque sou novo, já recebi a representação do terreiro, a direção do terreiro, eu já recebi, e eu estou tendo muita dificuldade porque sou o mais novo, só tenho 25 anos, as pessoas que estão lá, a mais nova, acho que tem 50. Então, vem de uma tradição antiga e pra eu mudar não dá. E elas têm essa confusão de orixá com caboclo. Então, eu luto muito pra que isso não perpetue, por exemplo, eu ontem estava no terreiro[...], todo sábado, pelo menos um sábado sim, um sábado não, estou tentando ir ao terreiro, dá um minicurso sobre o Tambor de Mina pra que eles tenham esclarecimento de que há uma diferença entre Umbanda e Candomblé. Estou montando uma cartilha no computador, passo a passo, hierarquia dos deuses, a linhagem das famílias dos encantados pra poder distribuir pras pessoas. Mandeí fazer uma camiseta, inclusive estou correndo atrás de patrocínio, pra identificação do terreiro, escrito Tambor de Mina Jeje-Nagô, tem o brasão, pra trazer uma identidade mineira. Então, a gente está tendo esse apoio aí, e eu estou com outros projetos pra poder

mostrar para as pessoas do terreiro e para a sociedade em geral, que existe um modelo chamado tambor de mina que se distingue da Umbanda e do Candomblé.

Meu projeto é escrever um livro, já tenho todo projeto esquematizado, inclusive o [...] vai me ajudar. O [...], vai me ajudar a escrever junto e aí, eu pretendo fazer isso não só pra o grupo interno, mas deixar algo pra sociedade.

- Qual a ligação entre tambor de mina e tambor crioulo?

Na verdade tambor crioulo é uma manifestação folclórica, no Maranhão, mas existe uma manifestação religiosa no interior do Estado do Maranhão, que chama-se Terecô, que também tem[...] Aliás, o Terecô é um modelo religioso, também, é considerado a Umbanda do Pará e do Maranhão, ainda tem isso. O terecô é um culto, especificamente, a encantados e ele é muito comum em Codó, Santa Inês, no Maranhão, no interior do Pará. No Maranhão e no Pará. Nas capitais Belém e São Luís, nós temos a presença forte do tambor de mina; no interior nós temos o terecô, que inclui, também, a dança do tambor de crioulo. O terecô é um culto ao encantado, especificamente, ao encantado.

Os encantados do tambor de mina, família do [lego], família da Turquia, família da Bahia, família da Gama, nem sei de onde, o terecô é um culto específico só dos encantados. Terecô não tem vodum, não tem orixá, tipo a Umbanda que é culto aos desencarnados, só desencarnados. Não tem orixá, não tem iniciação a orixá. O terecô é culto específico a encantado e esses encantados dançam tambor de crioulo. O Terecô é cultuado com esse nome no Maranhão. No Pará é o mesmo culto, mas muda de nome, chama-se Batuque de Babaciê, mas é a mesma coisa, só muda de nome.

TRANSCRIÇÃO – E

Entrevista realizada no terreiro do entrevistado. No dia não teve atendimento ou culto.

Eu estou dentro da Umbanda há 62 anos. Faz 62 anos que eu fui feito na Umbanda. A minha experiência foi muito corrida porque foi problema de doença e eu não ficava bom com os médicos, e aí eu recorri a um terreiro de Umbanda e Graças a Deus eu fiquei bem. Então, eu entrei na Umbanda e desenvolvi porque eu era médium, eu sou médium, e não sabia e passei a cultuar a Umbanda no terreiro de São Sebastião, já falido, com o finado Celso Guimarães e Wilton de Ogum, também já falecido, e lá eu desenvolvi essa técnica espiritual. Eu não sou, vamos dizer assim, um babalorixá, porque babalorixá é do Candomblé, eu sou apenas um zelador de santo, zelador de orixá, sou um pai de terreiro, como falam pai de terreiro. Eu não sou, realmente, um babalorixá. Babalorixá é no Candomblé, mas eu cultuo a Umbanda há 62 anos, Graças a Deus, eu tenho superado muito bem. Meus guias, meus orixás. É! Relacionada a cura, trabalhos espirituais de cura com pessoas que, às vezes, até desenganadas pelos médicos e, Graças a Deus, a minha mão, abaixo de Deus, resolvi certas coisas, muita gente, Graças a Deus, estão vivendo até hoje. Eu trabalho com o caboclo [...] e trabalho com o caboclo [...] e trabalho com o caboclo [...] que é um vaqueiro, mas o meu chefe mesmo é o

[...], o patrono espiritual da minha casa.

- COMO DEFINE A UMBANDA?

Antigamente eu não sabia o que era a Umbanda. Eu entrei na marra, a partir da doença, o problema de doença, eu entrei na marra e lá eu fui bem recebido e me curaram, Graças a Deus. Fiquei bom e daí partiu a mediunidade, foi quando começou a surgir as primeiras manifestações espirituais em mim, no meu corpo, aí eu comecei a receber as entidades, fui desenvolvendo. E aí fui desenvolvendo a entidade, Graças a Deus até hoje estou trabalhando espiritualmente, foi quando eu recebi a ordem de ter um terreiro, na época eu não queria, mas o pai de santo chegou e disse: você tem que botar uma seara, um terreiro, uma mesa e comecei a trabalhar e hoje estou com esse terreiro aqui. Seara é uma coisa, uma mesinha, um quartinho, uma mesa. Terreiro é isso aqui, toca de tambor. É, um espaço pequeno onde toca com maracá, canta na palma, já o terreiro não, é com tambor.

Seara é, apenas, para cura. O terreiro já tem tambor, aquela multidão, aí tem que ter outras coisas. Aí você tem que ter mais responsabilidade, porque o tambor, você tem que ter muita responsabilidade pelo tambor, porque tambor é um ritual aonde chama as entidades pelo toque e, muitas vezes, desenvolve médium, que pra desenvolver o médium no tambor, ele cai, se machuca, às vezes até, não é todo, mas começa assim, mas é muito interessante. Esse cuidado. No terreiro a gente cuida das outras pessoas, por exemplo, eu cheguei no terreiro dessa maneira, eu fui cuidado e aqui no meu terreiro, terreiro de Umbanda, é a mesma coisa. A pessoa chega doente, um problema espiritualmente, tem que tratar espiritualmente, puxar os guias, às vezes, a pessoa é médium e não sabe.

A descoberta da mediunidade é o seguinte: ela às vezes, vem pra ela na forma de doença, na forma de desmaio, né, e aí você procura um médico e ele diz que você não tem nada, não tem nada, e aí você procura um centro espiritual de Umbanda; aí vai descobrir que aquela pessoa é médium, começa a se manifestar, receber as entidades, daí então tem que aprimorar, porque ninguém nasceu feito, tem que aprimorar a entidade, tem que aprimorar o médium pra entender, saber a hierarquia da casa, como é vivido o terreiro, como é que se trabalha dentro do terreiro porque não pode pegar um médium assim e deixá-lo a vontade, porque ele não sabe de nada, vai ter que aprender, tem que aprender a vida espiritual, da maneira dentro da casa.

Cada casa tem uma hierarquia, cada casa em uma ordem, uma disciplina, uma disciplina espiritual e uma disciplina material que é pra o próprio médium entender o quê que está acontecendo na vida dele. Porque muitos hoje em dia, tem muita gente por aí que chega no terreiro hoje, recebe o guia, amanhã já está na casa dele com uma mesa dizendo que é pai de santo e, às vezes, não é, não passou [...] porque nós temos camarinha, chamamos de camarinha que é onde faz a feitura: são 7 dias com 7 noites.

É, deitado com as obrigações e daí tem gente que nem passou por isso e já diz que é pai de santo e daí fica [desqualificando] a imagem dos outros, fica deixando a situação complicada pra os pais de santo. Não segue a sequência espiritual, muitas vezes acha que já tá um caboclo e o caboclo já pode fazer alguma coisa. Aí já bota uma mesa na casa dele, já diz que é pai de santo e aí não

é; isso aí dá muito problema na vida espiritual da gente porque quem tem muitos anos de obrigação fica passando como se fosse aquela pessoa, acha também que não tem nada e, às vezes, como eu tenho mais de 60 anos de obrigação, aí vem um camarada desse e dizer que já é pai de santo quando não tem nem um ano de obrigação. Aí, derruba a gente, derruba a espiritualidade da gente, acha que a gente não tem nada como ele, quando descobre que ele não tem acha que a gente não tem. É, fica na falsidade. Que dentro da Umbanda nós temos obrigações, nós fazemos oferenda aos orixás, aos nossos caboclos pra eles nos ajudar, porque se a gente não dê, também, eles não ajudam.

A gente vai desenvolvendo pelos guias que vai deixando recado, vai deixando a ordem pra fazer e a gente vai continuando fazer aquilo. Vão deixando mensagens. Quando a gente não sabe de uma coisa, mas o guia, às vezes, sabe e deixa pra gente o recado: olha tem fazer isso assim e aí a gente faz a obra dele, do caboclo.

- COMO RECONHEÇO A UMBANDA?

A Umbanda verdadeira é quando você encontra, realmente, a entidade pura, as entidades puras na cabeça do médium, no corpo do médium, às vezes, você chega pra conversar com uma entidade, você sabe que está conversando, realmente, com um encantado ou um espírito que não é dele. Ali você vê, que ali a situação é diferente, o médium muda de feição, muda de voz, o jeito de andar, tudo aquilo. Então, você vê aquilo ali, aí você vê que ali tem, realmente, uma entidade encantado.

O problema é o seguinte: a Umbanda é um culto prestado a divindade suprema que é Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo. A gente tem esse caminho a Deus, por ela existir: a Umbanda. A Umbanda é uma religião brasileira, foi descoberta 1915, pelo Célio de Moraes, foi descoberta no Rio de Janeiro. E daí, surgiu a Umbanda do caboclo das 7 encruzilhadas, surgiu essa Umbanda. Agora, a Umbanda existe um tipo de Umbanda que ela é Umbanda branca, é aquela que não tem oferenda, não tem corte de animal, é tudo de branco. Já minha Umbanda é a Umbanda omoloKô, ela é Umbanda de fundamento, nós temos fundamento de orixá, nós temos fundamento de caboclo, de exu; a gente trabalha com exu, com orixá, com caboclo. Então já é uma Umbanda omoloKô, ela é uma Umbanda omoloKô.

Vem da África, tem influência da omoloKô. Eu tenho muito..., eu sou um dos pais de santo mais velho de Umbanda e Porto Velho, mais velho, de Umbanda eu sou mais velho. Então, eu tenho muito conhecimento assim..., espiritualmente. As pessoas, às vezes, vem atrás de mim pra perguntar alguma coisa, eu explico e..., mas é assim, a Umbanda é uma religião muito bonita, ela sendo bem feita, ela é muito bonita. Agora, quando ela é mal feita, mal organizada é feia.

- Por exemplo: como a Umbanda seria mal feita, mal organizada?

Mal feita, mal organizada é quando o pai de santo não procura ensinar nada, não procura fazer nada de benefício espiritual para os médiuns, porque não adianta você ter um monte de médiuns na sua casa e você não ensina a eles o que é a hierarquia da casa, como ele tem que se comportar, como ele tem que agir espiritualmente, tanto espiritual como material. Aí, se torna a Umbanda bagunçada.

Nós temos preceitos, a gente tem preceito e obrigação. Então, tem muito gente que começa a bagunçar, começa a fazer coisa que não é pra fazer. Às vezes não tem nem tempo pra fazer aquilo, mas ele quer fazer; e aí, bagunça tudo, invés de ele prosperar, aí ele cai, vai caindo, tanto no material como no espiritual, leva a uma situação difícil.

- QUE EXPRESSÕES SÃO UTILIZADAS PELA SOCIEDADE PARA SE REFERIR A UMBANDA?

O que a gente não gosta é o preconceito que o pessoal tem muito preconceito com a Umbanda, acham que nós mexemos com o diabo, o cão, com o satanás, com o demônio. Eles acham, eu falo dos evangélicos, e a gente é muito perseguido por evangélicos.

- O senhor recebeu ameaças?

Não, até agora não, Graças a Deus, eu nunca fui, mas aqui em Porto Velho tem terreiros que já foi perseguido, já quebraram as estátuas, tocaram fogo. Não, Graças a Deus não. Não sei se é porque eles me respeitam, mas Graças a Deus, não tenho esse problema. Até hoje, nunca chegou nenhum crente na minha casa bagunçando, não.

- Algum filho da sua casa já sofreu algum preconceito lá fora?

Já, principalmente quando é moreno. Não! Porque olha, a Umbanda é o seguinte: essa Umbanda traz muito a cor no negro, porque o negro é descendente da África. Então, já veio no sangue; então, quando chega um negro na minha casa que se incorpora, é claro que eu vou dá atenção a ele da mesma maneira que eu dou a outra pessoa, porque não tem preconceito, não tem nada, eu não tenho preconceito com negro, com raça nenhuma. E a gente deve, na realidade, atender a todos porque aqui é um centro, aqui é uma casa, um terreiro aonde vem todo mundo, todo mundo vem aqui sem preconceito. Pois é! A Umbanda, ela é muito boa, ela sendo dirigida espiritualmente, ela é muito boa, direitinho ela é muito bonita.

Antigamente é o seguinte: o povo achava que a Umbanda era coisa de pobre, só vinha pobre, só pessoas que não tinha nada pra fazer da vida, que não tinha nada pra viver e acha que a Umbanda..., hoje não, hoje em dia tem tanta gente de alto grau, de escalão, esse meu filho de santo que você entrevistou [...], ele é [profissão]. É um cara que na casa dele vai muita autoridade, ele tem conhecimento com esse povo e como aqui, também, aqui tem muita gente, mas aí o pessoal achava que Umbanda era coisa de pobre, só ia pra um terreiro de Umbanda quem era pobre, mas não é assim não, as coisas são bem diferente. Hoje em dia, as pessoas são juiz, é advogado, frequenta terreiro de Umbanda.

Eu tinha um filho de santo que teve um preconceito desses que foi até preso. Aqui do lado, uma mulher que só vive falando no microfone, esculhambando com os guias e ele foi tomar satisfação e foi preso, ela mando prender ele.

Ela utilizava, esculhambava com os guias dele chamando de demônios, de diabos, o guia que ele recebe. Chamava o guia dele de demônio, e ela sabia que ele recebia um guia, foi dizer que recebia o demônio e ele foi tomar satisfação e foi

preso, passou a noite na cadeia. Aí é assim, o preconceito aqui é demais, aqui em Porto Velho tem muito preconceito dos evangélicos, no Brasil inteiro.

- DE QUE MODO A UMBANDA DEVE SER RECONHECIDA?

A Umbanda pra mim é tudo, é minha vida, é minha saúde, é meu alimento de vida espiritual. A Umbanda pra mim é tudo isso, pra mim a Umbanda é tudo isso. Ela é um mundo que me coloca dentro dele, toda essa força espiritual que eu tenho a Deus, aos meus orixás e aos meus caboclos. É, às vezes as pessoas ficam falando mal da Umbanda, mas não sabe o que é Umbanda porque se for estudar mesmo a Umbanda é um negócio sério. Quando falam bem da Umbanda é bom. Eu gosto de ouvir e dou parabéns pra eles, quando falam bem. Agora, quando falam mal não, porque quem fala mal da Umbanda são esses evangélicos, as pessoas vêm aqui não pra falar mal da Umbanda, as pessoas vêm aqui atrás de uma cura, uma palavra amiga, uma atenção que a gente dá pra eles.

- COMO REPRESENTO A UMBANDA

Por exemplo: aqui eu sou umbandista, mas eu tenho santo católico, representante espiritual dos meus orixás, eu tenho que se encaixa quando os negros vieram para o Brasil, que foi aquele problema que não podiam apresentar as coisas deles. Eles colocaram Jesus Cristo como Oxalá, colocaram São Sebastião como Oxossi, então representava o fundamento em baixo e o santo em cima. Então, eu tenho..., a gente tem tudo isso. Você vê que nos terreiros de Umbanda tem um altar e aquele altar representa a força espiritual do catolicismo através da Umbanda, porque a Umbanda misturou um pouco do catolicismo, também, a gente reza coisa de católico, Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria, Salve Rainha. Tudo isso a gente faz nos trabalhos, a gente reza pedindo a Deus, que pra nós Deus é Olorum, mas é o mesmo Deus. Então, a gente pede a Deus aquela permissão de trabalho que seja bacana, que tenha um trabalho bom, um trabalho honesto, um trabalho de clareza, que as pessoas saiam dali bem, tudo isso a gente pede a Deus.

É muito bom porque as pessoas têm muito respeito por mim, porque eu sou o homem mais velho da Umbanda aqui, Graças a Deus, me respeitam bem, Graças a Deus, eu nunca tive problema aqui porque as pessoas me respeitam.

ENTREVISTA – F

Entrevista realizada no terreiro do culto que é parte da residência da sacerdote .

Primeiramente a bênção meu Pai Oxalá, lhe cumprimento com um bom dia pra todos nós. Meu nome é [fulano], eu nasci no ano de 1953, a minha idade mesmo, filha [...] e [...]. E na religião eu estou que eu nasci com 14 anos, mas sendo

cambona de uma banca. Cambona é quem ajuda a servir aos encantados quando desce. Com um cachimbo, um pano das costas que ele usa para dar passe nas pessoas. Chega e pede na língua deles. Me dê uma pitimba, me dê um cacirico; cacirico é café amargo, pitimba é o cachimbo. Ato, no meu tempo; ato é um pano das costas pra que eles passam nas pessoas pra tirar as [cargas]. Aí eu fui assim, aí quando eu cheguei no terreiro de [...], fui zelar a capela chamada pela [...], conhecida como Ceci da Macaxeira. Ela disse assim pra o meu pai de criação, traga essa menina que acabou de casar, traga essa menina pra eu conhecer.

É, um “caboquinho” da [...]. Aí eu fui. Chegando lá, eu fui bem recebida. Aí, com o passar de 2 anos, foi no ano de 1971, eu comecei a tontear ali dentro, entendeu? Eu zelava lá, mas sem saber o que tava fazendo, eu tava zelando uma capela de santo, barracão. Mas ainda não tinha noção do que eu tava fazendo, e sim, porque eu era cambona da banca dele, eu sabia que eles recebiam aqueles encantados, mas não tinha a noção do que era. Aí, quando eu comecei a tontear a cabeça, a terra fugindo dos pés, aquele negócio todo, aquilo estranho. Foi quando eu tava com meus 16 anos quando eu não vi mais nada, acordei no outro dia, eu virei com o encantado lá, né. Aí passando, o povo discrimina muito, uns disseram que a minha mãe de santo fez errado, pra mim ela não fez nada errado. Eu não sei porque, eu não achei nada errado, até porque eu não vi, mim contaram que esse senhor, que é tambozeiro, ele mim acompanha a muito tempo, né. Ele era instrumenteiro lá, o grande chefe e ele foi que me passou tudo o que aconteceu lá comigo. Que disse que o “caboquinho”, [trecho inaudível] pegou brasa, jogou no salão e eu pisei em cima e apaguei tudo. Aí, o povo que estava na assistência ficaram vendo e no outro dia, a salva de meio-dia, com o toque de tambor, dia de Ogum. Aí, antes de servir o almoço pra todo mundo, eles davam um toque pra salvar a hora dos encantados. Primeiro Deus, aí, foi aí que todo mundo foi pra vê se, realmente, eu tava lá ou se tava machucada, aí o caboquinho respondeu que não, que eu, daquele dia em diante, eu era raiz de [...], mas isso não quis dizer que eu tinha que fundar terreiro.

Ele disse pra minha mãe biológica que é essa que tá com Deus. Olhe, ajude a ela a comprar [uniforme] porque a minha filha já está confirmada como raiz da dona [...], que é o meu aparelho e ela já tem possibilidade daqui conduzir o encantado dela, falar, de ser uma mãe dos filhos, porque ela é filha de [trecho inaudível]. Até aí, eu não entendia nada, não sabia nada.

Não, foi acontecendo sem saber o quê que era. Aí, eu tava no igarapé lavando roupa, quando dava por mim já estava no chão, foi uma coisa muito estranha aquilo, e eu custei a me acostumar. Aí passei 7 dias sem vê, sem vê nada, e pra mim normalizar que eu estava incorporando foi difícil, mas aí, até depois, eu fui me habituando, eu fui recebendo aquele dom de rezar e hoje, para a honra e glória do Senhor, eu entendo que tô com caminho certo. Porque eu rezo, tenho intuição do meu pessoal, como devo fazer, pego as plantas, faço os banhos e tudo dar certo, não cobro nada de ninguém, Deus me deu de graça, mas eu tenho muito ajuda e tô aí e o rojão da minha mãe de santo era rojão.

Era um rojão, era uma lei muito severa, o regimento. Era, a gente ia pra lá, hoje é dia, vamos dizer, hoje é véspera de Santo Antônio, a gente entrava de manhã, só saía depois da festa. Mulher que era casada não tinha marido; marido que era casado não tinha mulher; moça não tinha estudo, entrava ali no terreiro e

aí era roupa comprida, era pano na cabeça pra ajudar nos preparativos da casa pra festa, tudo no maior sigilo. Se amanhã era a festa, hoje já tinha que tá lá. Então, fui criada assim; então fui criada assim, então até hoje eu não ultrapasso, minha mãe disse que eu podia ter o [pejê] de São Benedito, que realmente é aquilo, eu tenho oportunidade porque eu tenho 2 filhos homem, biológico, homem que eu tenho 3 biológicos e tenho muito mais que eu criei, mas minha filha mulher não se conta porque ela é evangélica. Então não conta para meu lado, mas ela não discrimina, ela respeita o meu lado.

O pai deles e eles não foram ensinados, trouxeram o dom do pai, de toque e a minha filha trouxe o meu dom de incorporar, no dia que eles foram no terreiro de Santa Bárbara, ela tonteou e ela não foi mais, ela ficou com medo, ela passou a ser evangélica, que até que[...]. Isso, com receio. Até se eu, na época, tivesse a oportunidade de ser evangélica, eu seria, porque que dá pânico, no começo, dá.

A gente vai vendo aquela sombra, aquilo vai dominando a força, a gente vai se arrepiando, a terra vai saindo, que dá pânico, dá sim. Eu posso dizer pra todo mundo que dá, dá. Mas depois você se habitua ali, aí você vai entendendo que aquilo é maravilhoso, foi Deus que nos deu e aí [bato na tecla] que sou Umbanda com muito orgulho.

- COMO RECONHEÇO A UMBANDA?

Só que eu aprendi a falar Umbanda por causa do presidente, 1º presidente da Federação, foi [...], mas [...] Eu tenho o 1º alvará dele aí que ele me deu, ele já faleceu, já tenho outro alvará que é do [...]. Agora a mãe [...] tá legalizando os outros documentos, já aprendi, mas as pessoas falam você não é de Umbanda, você é de mina; eu digo senhor eu posso ser de mina, mas dentro do terreiro[...] E aí, é porque eu visito todos os terreiros não menosprezo nenhum, mas o terreiro que eu me sinto à vontade, em casa, é o terreiro de Santa Bárbara, porque é igualzinho o de minha mãe de santo.[iniciação no Tambor de Mina]

- Mas a senhora não tinha essa compreensão o que era o tambor de mina?

Não. Eu não tinha compreensão e ela nunca falou de Umbanda, depois que eu vi o seu Melhoral a cantar o hino da Umbanda e fazer aquele encontro de encantado. Aí a minha cabeça só fala Umbanda e, até aqui na minha casa, eu faço os [amacios], eu doutrino os guias das pessoas. Já vi casa, tem casa aberta no [...], tem casa como manda, mas eu não consigo dizer mina, eu me habituei com Umbanda por vê seu Melhoral, cantou o hino da Umbanda e gravou na minha cabeça, mas que eu virei no terreiro de mina. Eu acho que sim, até porque, na Umbanda, a gente cultua Preto Velho e o Exu, porque muita gente diz que o Exu é o inimigo, mas não é. Eles são os guardiões, os vigias da casa.

- A senhora entrou em um ponto muito interessante porque nós temos, nós da Umbanda, nós temos a direita e a esquerda. E os exus são a esquerda e a direita são os caboclos, os pretos velhos. Na mina não tem essa diferença? – fala de Márcio.

Não, eu trabalho com o caboclo mineiro e ele não dá passagem.

- Como assim não dá passagem?

Quando ele “arreja” ele não aceita que ninguém trabalhe com Preto Velho e ele não dá passagem na minha vigília, também, e nem pra Exu ele não dá

passagem, ele é um mineiro, fica ali. Ele não permite. Só se, por exemplo, hoje for uma sessão de Preto Velho, eu vou chamar as pessoas da cura, aí eu vou chamar os Pretos Velhos, entendeu? Aí, por exemplo, eu vou fazer a minha sessão, eu posso comparar assim com você? Se eu for fazer a minha sessão, eu deixo você na minha vigília, posso comparar? Aí, eu deixo você na minha vigília, eu não posso deixar você com sede, nem com fome, eu levo primeiro se você está vigiando a minha casa, eu digo assim: filho, não deixa ninguém entrar na minha casa pra bagunçar, armado, nem com roupa curta, nem sem camisa, mulher de resguardo você diz, se está com nenê novo, você diz minha filha se for pra rezar no nenê, venha outra hora, a mãe Edite, ou a tia, ou a dona Edite mesmo, porque eu respeito, que não é só chamar mãe, tem gente que[...], desde que respeite as normas, você não pode entrar lá, você aguarde, vou botar uma cadeira, mas se é pra você passar a noite, Márcio, lá na frente, nessa vigília, eu tenho que, antes de começar os trabalhos, eu tenho que lhe dá um refrigerante, um suco, eu tenho que lhe dá uma pizza, uma comida, uma janta, eu tenho que lhe alimentar.

Então é assim, que eu pedi licença pra comparar com você, que eu faço com os Exus, primeiro são eles, dou comida, converso, porque Exu não vem pra fazer o mal, eles são as entidades que cuida, mal comparado com o lixeiro. O lixeiro está em primeiro lugar, se não for o lixeiro pra limpar nossa cidade aonde ele vai colocar o lixo. Então, as pessoas do lixo, eles são as pessoas que tem categoria, que tem possibilidade, não sei como falar porque não tenho muito estudo, só tenho até a 4ª série, eles são de muita honra. Então, se passar um ali e eu tiver na frente sentada e eu tiver uma oportunidade de dar um suco ou um dinheiro pra eles comprarem um refrigerante na taberna que eles passar por ali, eu dou, porque são eles que limpam a cidade; então, sem Exu não se faz nada, entendeu? Mas eu não costumo pôr a casinha de Exu lá na frente.

Muita gente já falou que é o inimigo, eu não gosto de citar o nome dele, que é um inimigo, que só faz o mal. Não, se eu falar, é como eu estava dizendo, pedindo licença pra comparar com você, se eu tô dizendo a você, meu filho, se a pessoa quiser ultrapassar mete a porrada, dá com esse cano na cabeça. Então, quem tá mandando fazer a maldade sou eu, você fazer a maldade. Então, é eu que sou a responsável; então, se eu chego pra Exu: mate, quebre. Eles são mandados, mas eles não tem nada a ver com diabólico, entendeu? Até porque ele me limpa, limpa você pra poder a entidade de luz passar.

Eu[...], eles sempre falam pra mim que a Umbanda é só prática de cura. A Umbanda é cura. Faz o mal? Eu digo não. A Umbanda é paz, amor. Recebo muita, muita gente, mas as pessoas que eu recebo mais vem de outras cidades, do Acre, de Manaus, vem gente aqui e tudo. Mas já vem atrás sabendo que quer uma ajuda. Aí eu quero, porque as suas orações são boas, muito pouco vem falando mal, entendeu?

- QUE EXPRESSÕES SÃO UTILIZADAS PELA SOCIEDADE PARA SE REFERIR A UMBANDA?

Olha, não ocorreu como ocorre agora. Eu fui nessa panificadora, eu gosto de dizer tudo certo, eu fui nessa panificadora. Aí, olharam o meu pão, minha mãe de santo costuma, não só no preceito, mas sempre cobrir o ori da gente, aí um homem olhou lá pra mim e disse assim: eu pensei que a senhora fosse, não sei

dizer o nome, aquelas pessoas que são Egito [do oriente], povo do Egito matando. Eu falei, olhe[...].

Isso, ele falou essas coisas assim. Aí, eu sou uma pessoa que sou muito mansa, mas eu rapidinho me estrago, saio do salto alto. Falei moço, quantas pessoas está com a saia lá embaixo e a arma está debaixo da saia fazendo o mal; quantas pessoas andou bem-vestido, bota panificadora, bota taberna e por trás de tudo isso vende imundice, eu só vejo na televisão, só não vejo mais porque não tenho tempo. E o que o senhor acha que um pano na cabeça vai influenciar eu matar alguém. Eu vejo assim, se eu viesse pra matar, com uma palavra dessa eu não ia usar a minha cabeça, eu ia usar minhas mãos. E o senhor sabia que tudo dá processo, até se o senhor disser que a minha unha, meu Deus ela não tem outra cor de unha não, até isso o senhor sabia que é processo, porque eu vejo quatro vezes pra aprender a fórmula. O que o senhor sentir vontade, o senhor não pode falar. Ele disse: não, eu tirei uma graça. Eu não gosto de graça. Eu chego aqui e digo seu fulano me dê tanto de pão, por favor. O senhor dizer dona [...] tá aqui o seu troco, e eu não gosto de graça, seja a primeira e a última vez que eu compro na sua taberna, na sua panificadora, porque eu não gosto de graça, porque o meu pano na cabeça não tem nada haver com crime. O senhor me comparou com uma criminosa.

Assassina. Eu não gostei. Então, até hoje a gente encontra, tem gente que passa e não larga meu filho de conta, do meu Pai Oxalá. Viajei pra ter direito de andar com o meu filho conta, não pra me amostrar, mas sim, como os evangélicos, eu assisto os evangélicos e já sei como é, um pouquinho, onde a arma dele é a harpa, a bíblia. Dentro da minha religião, a minha segurança tá no meu filho de conta. É, o símbolo da minha religião. É e eu não uso, se eu fosse usar pra me amostrar, eu usava um todo colorido chamando atenção de todos.

- DE QUE MODO A UMBANDA DEVE SER RECONHECIDA PELA SOCIEDADE?

Que eles olhassem pra gente com outros olhos. Que a gente não é o que eles pensam, entendeu? A gente é muito discriminado e é porque a gente usa roupa grande, tudo, não vejo mal nenhum em sair. A gente não aceita dentro do sagrado roupa curta porque nunca se viu um santo, e “a gente somos” muito católicos, a gente não serve um bolo se não rezar, a gente não vê uma estátua de um santo aí que seja com roupa curta, tudo é roupa grande. Até porque Jesus andava com roupa grande, nosso Pai, nosso irmão, e o povo olha quando a gente...

Eu perdi um emprego. Aí no [Palácio Rondon], eu lavava roupa toda segunda-feira, a mulher me dava R\$ 50,00, ali na Eletrix. Eu tinha 3 anos que lavava roupa lá, era uma “interazinha”[...]. O dinheiro que entrava era esse aí. Desculpe eu sou assim mesmo, quando eu vejo gente, eu fico..., eu sou muito sentida. Aí, ela pegou e tava no hotel. Poxa! Quem pode comer no hotel pode. Aí, a gente teve um evento lá e eu fui almoçar. Lá mesmo na conferência sobre os direitos humanos. Aí eu pego o prato, quando eu vou passando numa mesa, o esposo dela estava em frente, ela sentada assim e o filho dela assim. Aí eu vou passando, ele disse tudo bem? Eu disse: tudo bem. Aí ela olhou assim pra vê com quem ele tinha cumprimentado. Quando ela olhou e viu que era eu, ela fez um olhar; aí, bebeu água, levantou da mesa, foi lá e cá, e eu só observando, até

chegar a minha filha cumprimentando, a minha filha era grande. Aí, aquele aviso: tu vai sair do serviço, tipo um telefone. Eu disse assim: não posso sair não meu Pai, porque mamãe não pode ficar sem fralda, pra não dá problema, ferida, essas coisas assim. E aí, é um quebra-galho. A minha filha trabalhava lá, a minha única filha, essa que é evangélica. Aí, segunda-feira, quando eu subir a escada ela disse, ela levantava tarde, dona Edite não precisa a senhora lavar mais a minha roupa não, me tratou como se eu fosse um lixo, eu me senti pra baixo. Peguei o meu filho, senti a falta do dinheiro, mas, ao mesmo tempo, me empolguei. Eu disse: sim senhora. Eu virei, confiei, beijei a guia, que eu ia com ela, mas deixava escondida, sim senhora. Estou descendo, aí desci a escada.

O [...] que estava organizando pra gente ir saber. Era mais sobre os direitos da gente, eu tenho até os certificados. Então, na hora do almoço, ela estava almoçando lá, no Palácio e eu não sabia que ela ia almoçar lá, mesmo se eu soubesse eu estava na conferência, chegou a hora do almoço, eu tinha que ir, fosse quem estivesse ali. Só porque ela me viu e pensou: Jesus. Deu vontade de falar com ela e dizer: ora a senhora viu algum mal em mim. Se eu tivesse de biquíni na frente do seu esposo, a senhora poderia dizer: olha não vá mais lá na minha casa, a senhora é uma mulher que não tem respeito, mas eu tava de saia grande. A gente encontra até hoje muita discriminação, muita.

- QUE EXPRESSÕES SÃO UTILIZADAS PELAS PESSOAS PARA SE REFERIR A UMBANDA?

Falam sim. O “instrumenteiro” ele tem um problema de saúde sobre que incham as pernas dele e tem quem comenta. Só que ele não fala, ele fala pra mim. Tem comentário, se tu não tá dentro da religião, porque não tá bom, isso é uma discriminação, porque nós estamos dentro da religião, fazendo prática para o bem, chega uma pessoa com dor aqui, eu rezo. Mas nós não somos merecedor de viver num mundo sem dor, porque a dor é pra ensinar a gente o quê? É pra ensinar a gente se apegar com Deus, porque se a gente vive sem dor, vive a mil maravilhas. A gente nem se lembra que Deus existe, às vezes vem a dor para ele dizer: meu Pai me ajuda, né. Clamar por ele, chamar por ele, eu acho que é por aí. Não é porque nós somos de Umbanda que a gente não sente dor, que a gente não sofre, sofre. Até porque a gente tem débito com os nossos caboclos, nossos encantados, a gente tem que fazer nossa oferenda pra eles, a gente não pode dá comida como dá no Candomblé, mas a gente pode acender uma vela, no ritual deles, fazer uma oração, se deitar um pouco, isso aí o tambozeiro, o chefe. Meu filho, ele não faz, ele leva assim, ele tem 39 anos, está quase nos 40, mas ele só se pega mesmo [...], meu filho você tem que tomar esse banho, ele “tontea” quando ele toma banho de erva, aí ele fica com medo de virar, também. Mãe, prefiro só tocar tambor, mas mesmo batendo tambor tem que acender vela, tem que fazer isso, tem que fazer aquilo, cumprir [obrigações].

No meu conhecimento é muito bom ser da [...], pra mim tanto faz eu ser da Umbanda porque é a mina que eu tô levando.

- DE QUE MODO A UMBANDA DEVE SER RECONHECIDA PELA SOCIEDADE?

Eu entendo que, sobre as autoridades, devia olhar mais pra gente, devia tá em

primeiro lugar dá mais valor. Porque. Olha, vem gente aqui, não sei se estou respondendo certo, vem gente aqui que precisa, chega aqui já caindo, pra se deitar. E as autoridades deviam olhar para gente, povo da universidade, falar pra nós. Eu tenho filhos, uns três filhos, que são de lá, que tinha que dá uma oportunidade de como tratar essas pessoas. Chegou aqui um senhor, vários, e se deitou nesse banco aí. Tem um colchão que pegou chuva, tá bem ali, aquele colchão ali. Eu botei pra levar sol porque pegou chuva, eu “boto” um lençol branco, que tirei tá bem ali de molho na máquina, e deito ali pra poder acudir as necessidades das pessoas, é mulher, é tudo.

Então, a gente tinha que ter um espaço pra gente trabalhar melhor, porque a mina é muito boa, os encantados desce pra trabalhar, mas eles precisam de ferramentas, eles precisam, não de ferro para eles operarem, mas sim pra eles ter um cantinho. Chega aqui, tá fazendo um tratamento com um senhor, chega uma pessoa e tá sem camisa, tudo bem é homem e se for uma mulher. Então, as autoridades deveriam ajudar mais a gente. A gente precisa de tanta coisa, entendeu? Eu vejo assim, que é um lado que a gente olha, a gente é ortopedista, a gente é médico de criança, a gente é psicólogo, a gente trabalha. Cobreiro, que é doença da pele, pode prestar atenção no que eu tô te falando, de cada uma parte dessa, eu, [...], o [...], todos nós que estamos dentro da religião, que veste essa roupa, a gente não veste só por vestir, “a gente somos” médicos de todos os lados, porque quando o chefe desce, de cada uma coisa ele entende e tem coisas que, como eu sou bem antiga, não é preciso você tá com uma dor e eu chamar o meu guia, o meu encantado, eu mesmo já sei, vou conversando, vou entendendo, vou falando, e vou ajustando e vou direto no assunto: meu filho isso é assim, entendeu? Então, de cada coisa, nós somos uma coisa, nós somos médicos de osso, de criança, de alergia no corpo. Já veio gente aqui com as costas quase detonada, faltando dois dedos pra emendar e eu tenho todo mundo aqui, na redondeza, todinha, os outros faleceram, aí ficou só eu, vem gente pra rezar, eu pego e peço. Já fui dentro de um protocolo rezar, aí só que [...], encontra.

Naquele hospital na Marechal, eu entrei e tinham passado pasta d'água nas costas e a pessoa tava lá, e as mulheres vieram me buscar. Como eu rezo com a faca virgem, inox na pessoa, mas só assim encostando, tipo cortando íngua. Aí ela disse, a senhora pode levar que a gente entra escondido, eu digo meu Deus me livre, eu vou ser presa, pode ficar tranquila que a fé está comigo, eu tô com Deus e você está comigo. Aí cheguei lá, o paizinho delas estava lá, eu digo segura lá um pouquinho, diz que tá tomando banho que eu vou rezar. Rezei, que ele olhou e disse: dona [...] [quando sair daqui pra ir pra sua casa], como eu ia me responsabilizar sem documento, sem nada. Aí, ele disse: tá bom. Fale com as suas filhas, uma lá me conheceu, como eu tô por tudo que é canto na foto, acho que alguém me conhecia. Pode levar, até eu vou lá e Graças a Deus, não deu problema. Aí, saí lá pra frente, sabe quando alguém fica desconfiada com um negócio? Aí, ela trouxe, chegou aqui, eu rezei. O quê que acontece? Saiu tudinho pra fora, quando ele chegou em casa, saiu tudo pra fora, ele se apavorou que desmaiou, o rapaz, porque saiu muita coisa pra fora, a pressão dele caiu. Aí, correram pra cá, ao invés de ir pra o hospital, aí eu disse: olha, aí ele foi melhorando, foi melhorando, olhe não se apavore, isso estava tudo dentro do senhor, foi melhor vir pra fora, agora nos resta é rezar. O senhor vai ficar aqui.

Como? Peguei uma caminha de solteiro, aqui era fechado, eu abri mais por causa disso, mas aí não fica bem botar aí nessa quentura, eu não tenho condições de comprar um ventilador pra botar aqui pra um cliente, entendeu? Então, eles tinham que vim mais pra ajudar a gente, porque o tanto de gente que vem aqui, já não vai nos hospitais. E aí, ele ficou aí e, Graças a Deus, ele ficou bom. Aí, daqui a pouco, chega gente. Hoje eu falei que não ia tá em casa pra poder lhe atender, porque é aquela correria.

Aí, a gente concentra, dar tudo, a gente pega na pessoa, nas enfermidades e tudo. Então, eu acho assim, que nós, não é com orgulho, porque Deus não gosta de orgulho, nós somos um grande médico, nós somos, nós tudinho que veste farda [branco], nós somos um grande médico, porque nossos guias, nossos encantados nos dá oportunidades, dá força, dá intuição e eles, quando incorporam, faz muito mais do que a gente. Eu vejo isso.

Aí, a gente sessa, a gente conversa. Eu converso muito. É, sobre os meus filhos de santo, quando estão querendo se deixar, eu[...], tem gente, tem mãe de santo que diz: deixa, dá um banho de [chá], tem umas, eu não estou discriminando meu irmão, mas tem uns que não tem paciência, já manda logo. Eu fui uma que fazia isso, também, mas depois eu fui vendo, eu era moça, não entendia muito bem, mas depois que passei ser mulher, ser mãe, amadureci. Eu sei que não é assim, não deu certo, joga fora, eu sento e converso, já teve policial de sentar aqui comigo e com os santos, sentar comigo e a mulher do lado e falar um de cada vez. Quem quer falar primeiro? Eu, eu[...], então, fala ela que é mulher: mãe é isso assim, assim e assim, depois ele. Aí, vocês se entender, isso é só um momento de raiva, isso é espíritos negativos, obsessores, que morreram por falta de amor, mas vocês têm amor. Não mãe, eu não gosto mais dele, eu não gosto mais dela. Não tem, eu sou bem-amada, porque eu tenho meu Pai que é o superior a tudo.

Então, se vocês tem nosso grande Pai Oxalá, vocês são bem-amados. Agora, vocês não amam Pai Oxalá? Vocês só amam na hora da aflição? Então, o caminho é esse, esse e esse. Então, é tudo isso tem dentro da nossa religião, a doutrina com o casal, a doutrina até homem com homem, a gente aconselha e eu não discrimino, acho lindo uma boa convivência, como de mulheres, também. Eu tenho mulheres na minha casa, que já vi um zum-zum-zum, discriminação de gente de terreiro, dizer que [...], é porque eu não tenho mais marido, né. Então, no caso, eu tenho Deus, meus encantados, meus filhos, porque eu não tenho mais mamãe, mais papai, não tenho marido, não tenho um bom emprego, porque só faço diária, não tenho um emprego direto, porque eu não aguento mais, a idade não dá mais e eu tenho... Eu carreguei minha mãezinha, dura na cama, 13 anos, porque ela não quis seguir a mediunidade. Ela não quis seguir, ela quis que ficasse em mim.

Ela foi numa praia lá, das Sete Maravilhas, ela foi lá com a mãe que criou ela. Ela era pobrezinha, aí ela foi lá bem de vida, ela fez as obrigações e prosperou e a minha mãe junto, porque ela criou a minha mãe. Aí, a minha mãe junto, não, a de lá, a pobrezinha era mãe biológica dela, a que criou morava aqui. Aí, quando a mamãe foi lá de novo, ela foi dada, quando a mãe, que criou, levou ela ao Maranhão pra conhecer a mãe biológica. Oh! Minha filha, você quer ficar? Essa é a sua mãe que lhe carregou nove meses na barriga. Aí, ela me contou, ela disse: não senhora, porque no momento certo, foi a senhora que me criou, então, eu vou

voltar com a senhora. Aí, a minha vó legítima disse: é, [...], só te digo uma coisa, no dia que tu casar, que tu tiver um filho, se tu não quiser seguir, tu pede pra teu filho seguir, senão tu vai sofrer, porque tu és de encantado, aí foi falando, né. Que ela tinha que seguir, que era de encantado. Aí, ela foi no tambor olhar, ela foi olhar, ela me contou, ela foi [...] olhou, ela contou como o Tambor de Mina, eu nunca fui no Maranhão, é bate de um lado pra outro, ela me contou como era a matança, ela contou tudo, mas ela já me falou depois, ela tinha muito medo dos encantados, porque quando ela casou com meu pai, aí veio eu. Ela disse: no dia que eu tiver, eu vou ter que ter uma filha mulher, não quero menino, pra vestir vestido, pra vestir sainha, era o plano dela. E aí, o que aconteceu? Nasceu eu, na hora que nasci.

Sou filha única. Aí, na hora que eu nasci ela disse que eu era dos encantados, quando eu me entendi, o meu caboclo desceu, quando eles já começaram a falar, eu disse pra ela: você não quis trabalhar com nós, mas na hora da sua passagem, desse mundo pra o outro, a senhora vai trabalhar, mesmo deitada, a senhora vai trabalhar, mas nós aceitamos a sua filha. E, a minha mãe de santo, não sabia, falou que eu era filha [turco], que era Rei da Turquia, também, e quando a minha mãe estava pra morrer, a minha mãe passou 13 anos em cima de uma cama, que era de encantado da [...], que é uma encantada numa cobra. Aí, minha mãe tinha uma maca e uma cobra, uma cobra, uma maca e uma cama. Eu carregando ela numa caminha de solteiro, já com dois anos, quando se acamou, nem médico descobriu. Aí, o meu caboclo desceu e disse: Oh! Em breve você vão deixar de tá carregando ela nessa cama, aí todo mundo chorou, se apavorou, pensando ele[...] ele não falou mais, não explicou direito, não teve uma oportunidade de explicar direito.

Eles dão, mas não tem toda oportunidade. Aí, com uma duas semanas, chegou uma mulher na minha casa dizendo que estava com depressão, deixa eu rezar pra depressão, reza pra tudo, porque eu confio no meu Pai, nos meus encantados, botei lá na frente, rezei. Aí, ela virou pra mim e disse: eu não vou lhe agradecer a reza, eu vou só lhe dizer, eu vim pra vê, sobre um objetivo, eu vim tirar a sua mãe da cama que ela se encontra, pra botar em uma maca de hospital. E numa maca pra você carregar para dar banho, pra não ficar com problema na coluna, quem me mandou eu não sei.

Dr^a [...] mora lá perto do [...], eu disse a ela: tive um sonho e perguntei da bailarina. Aqui, nessa rua, mora alguém que tá precisando de uma cama? A bailarina tá aí, viva e sã pra contar essa história. Isso é uma coisa que é muito importante que, se soubesse dá valor, para gente colocar nas escrituras. Aí, ela veio e trouxe a maca e a cama, num é que acabou meu sofrimento, botava mamãe na maca, carregava mamãe pra todo canto, dava banho, levava pra o [...]. E aí, ela passou 13 anos, mas quando ela se esfregava desse jeito, assim como uma cobra, cantando, ela já botava os pés pra lá, isso ficava entre uma cama e outra. Mamãe, a senhora vai me matar porque se eu for presa. Aí pronto, eu fiquei parada, não trabalhei, só vendia lingerie em casa. E o meu povo aqui, que eu não cobro, mas sempre tem um que traz uma cesta básica, traz uma toalha, traz uma sandália, traz um presente, mas eu nunca gostei de viver assim, eu gosto de trabalhar com o meu suor. Aí, eu pedi para me mostrar uma diária, aí me mostraram essa diária, na [...], uma pessoa muito especial pra mim, que me ajuda, esposa do Dr. [...] e uma das conferências. E ela me entende quando eu tô de preceito, uso meu pano

[cheio de ponta], uso meu pano dentro da casa dela, todos me respeitam. Mãe pra cá, mãe pra ali, até o filho dela, que está na universidade fazendo curso pra engenheiro, mãe caiu uma vassoura, ele diz: mãe tudo bem aí? Tudo bem meu filho. Isso é muito bom, mas quando vem o lado de pessoa que olha assim, você já caí.

- COMO REPRESENTO A UMBANDA?

Eu queria que fosse enxergado o Tambor de Mina como uma [...], como vou pronunciar. É uma fortaleza, que nós somos muito especial, é que o povo de Tambor de Mina, somos uns grandes curadores, porque, por intermédio da nossa matéria, os encantados vem, mandado por nosso Pai Oxalá, porque acima de nós é só Deus e abaixo de Deus é os orixás, que é os encantados, tem orixás e os encantados. Que nós fosse bem visto. É. Que vem como São Jorge, que é o patrão, você viu que é o maior, Ogum, quer dizer que ele “Ogum de Roma”, mas tem os que trabalha com ele que é “Ogum Biramar”. Tem Ogum Iara, Ogum Naruê, Ogum Nejê, tal, tal e tal, mas o coordenador é ele, esse grande cavaleiro. São Jorge, que eu cultuo aqui, e vem os demais, Nossa Senhora Aparecida, representa pra nós Oxum, e assim por diante. Eu não tenho nada contra o Candomblé, acho lindo, até quando tem saída de santo eu vou assistir, vou até com a minha patroa. Eu gosto de assistir, só não faz o meu tipo de ser, nunca fez o meu tipo. Tipo que não é pra mim, tipo assim, eu lavo roupa, passo, mas passar não é o meu tipo, só pra lavar, estou comparando. Então, pra mim é assim, eu não faço nada na minha casa se eu não rezar, pra Nossa Senhora Aparecida, pra São Francisco, pra os demais. É tudo assim, eu rezo bastante. Aí, depois da reza é que eu chamo os encantados.

Eu defumo com a defumação com incenso de mirra, bejin e alecrim. Aí, eu canto pra defumar o ambiente, faço banho de erva cheirosa. Aí, água tudinho, aí acendo lá pra Oxalá, aí acendo pra São Jorge, aí eu vou acendendo pra os outros, lansã, aí eu vou acendendo pra lemanjá. Tem uma vela acesa ali, porque o que eu fiz foi pra Oxalá e lemanjá. É porque quebrou um potinho, acho que foi um gato, não sei, e eu deixei passar. Aí, agora consultei os búzios e ele veio cobrando, aí eu tô desde sexta-feira, eu tô fora de comida, fora disso, nã [...]

É, mas hoje eu controlei tudo pra te ouvir. É como eu te disse, no meu alcance. Mas tenha certeza que a gente é no fundo, é médico de todo lado, de tudo um pouco a gente entende. Eu gostaria de falar que, com toda pesquisa de vocês, vocês tem a possibilidade de nos ajudar, a nós aparecer, não pra nos amostrar, assim em beleza, mas pra nós ter mais recurso dentro da nossa religião. Você já sabe, Tambor de Mina é caridade, é paz, é tranquilidade, é conselho. Com as ervas, que a gente faz as obrigações, na cabeça. A gente não usa bicho, não tem sacrifício, não tem sangue, é só mato, erva. E até pra gente colher, a gente pede licença, canta pedindo licença, tem que ser pela força da lua crescente, tudo isso é feito no ritual.

É porque pra fora já quebraram santo, fizeram quebrar, eu chorava quando via aquilo. Eu já fui presa por está incorporada, já fui presa na minha casa. É. Que minha mãe, que tá lá num bom descanso, me acompanhou, eu estava incorporada. Aí, a polícia chegou e me levou, eu era moça. Chegaram do nada. Eu incorporada fazendo o meu trabalho. Aí, a mulher chorou que só, depois ela passou a ser muito

minha amiga, foi lá e falou a meu favor. Aí, o que aconteceu, esta história está dentro de Porto Velho.

ENTREVISTA – G

Entrevista realizada na casa do entrevistado. Não é praticante da Umbanda. Foi indicado por transitar no meio com as suas pesquisas. Seguimos a indicação de um dos entrevistados.

Bom! Meu contato com a Umbanda, com as religiões de matriz africana aqui em Porto Velho, em geral, ele se deu no final do primeiro período do meu semestre de História na Unir, eu entrei no grupo de pesquisa na Unir, primeiramente, pra ajudar num cine clube pra discutir com relação sobre a temática sobre a África, sobre a cultura afro-brasileira e aí depois eu fui convidado pra participar de pesquisa. Daí, na época, o professor sugeriu que eu pesquisasse sobre encantaria, sobre as entidades que estão presentes no Tambor de Mina e na Umbanda aqui em Porto Velho; aí então, eu comecei a estudar, ele me passou textos específicos, eu não conhecia nada sobre esse tema, sobre o encantado na Umbanda e aí a minha pesquisa foi indo e aí, ao longo da graduação fui estudando, prestei alguns trabalhos, escrevi alguns artigos.

Na graduação em História. Só que a minha monografia, ela no caso, ela foi em história e antropologia, na etno-história, sobre “a prática de cura num terreiro de Umbanda, aqui em Porto Velho”, porque durante a graduação eu conheci antropologia, achei interessante, fiz disciplinas no curso de Ciências Sociais e a minha monografia foi sobre isso. Eu entrei no curso em 2010, metade de 2010 eu comecei a pesquisar e em 2014 eu apresentei a monografia e aí no final de 2014 eu entrei no mestrado em História Sociocultural na Unir. E aí, no meu mestrado, além de mudar algumas concepções teóricas, alguns conceitos que eu utilizei na graduação e outras coisas, algumas coisas que eu aprendi a mais, a minha questão foi o seguinte “o que são os encantados na Umbanda, aqui em Porto Velho, quem são essas entidades, o que eles fazem, qual que é a importância deles para a vida dessas pessoas, como que, ao estudá-los, os encantados, eu posso entender um pouco das culturas afro amazônicas ou de algumas delas”? Essa foi a minha questão na minha dissertação de mestrado que eu defendi no ano passado.

É recente. Então, essa é a minha trajetória na pesquisa com relação a Umbanda, com os encantados. Com a aproximação, também, porque eu não conhecia ninguém na área, tinha ouvido falar, vagamente, na escola e aí, ao pesquisar, eu conheci pessoas, virei amigos de pessoas que são da religião, pude conhecer, um pouco mais, sobre o contexto que era, totalmente, desconhecido por mim. Material no começo eu peguei livros emprestados de professores, mas muitos deles não tinham aqui, algumas coisas, tipo algumas produções não tem aqui, inclusive tem um estudo do Napoleão Figueiredo que até hoje eu gostaria de lê, já tentei até e não consegui, sobre os encantados na Amazônia. E eu cheguei a pedir um amigo meu que estudava na Ufam, que lá na Ufam eu encontrei na biblioteca de lá, que tinha. Eu pedi pra um amigo procurar pra tirar uma xerox, só que quando ele foi lá a mulher disse que tinha perdido o livro, eles procuraram e não tinha

mais. Então, tipo é um exemplo de obra que eu gostaria de ter, de lê e até hoje eu não consegui. Mas assim sobre livro, a maior parte eu comprei, fui comprando; artigos estou baixando, dissertações, teses. Com relação a dissertações, teses e artigos foi mais fácil porque tem muita coisa na internet; com relação a biblioteca, livro, aí foi difícil. Ou pegar emprestado ou comprar foi essa alternativa que tive.

Sobre essa questão, acho que 2 livros eu cheguei a pegar emprestado na biblioteca da Unir porque, realmente, não tem muita coisa.

- COMO DEFINE A UMBANDA?

A Umbanda é bem complexa pelo que pude lê. Observar desde a formação dela, as pesquisas são sempre apontadas o seguinte: a Umbanda surgiu em diversas regiões do Brasil, quase que simultaneamente, mas aí, ao longo da história, um discurso, ele se tornou hegemônico, foi a que surgiu no Rio, no século XX, tem até a reunião fundadora que foi de pessoas que saíram do espiritismo. Enfim, mas tem pessoas que mostram que não foi bem assim, é claro que esse discurso se tornou hegemônico, algumas religiões parecidas com a Umbanda, que tinham práticas semelhantes, acabaram adotando o nome de Umbanda, também. Aí serve pra mostrar, segundo algumas explicações que surgiu no Rio de Janeiro, que serve pelo Brasil, mas as pesquisas mostram que, até o surgimento dela no Brasil, não foi bem assim, simples, algo central que foi exportado; surgiu em alguns cantos.

E aí, você tem esses membros desses terreiros lá no Rio de Janeiro fazendo congressos de Umbanda, tentando definir o que é a Umbanda, criando manuais, escrevendo livros, isso aí vai incentivar, um pouco, essa ideia de que tem como você falar de uma Umbanda, porque essas pessoas queriam uma Umbanda mesmo parecida, homogenia, mas na prática não era assim, na prática, até no Rio de Janeiro mesmo, umas pesquisas mostram que alguns lugares de culto, alguns terreiros, eles acabavam colocando Umbanda no nome pra poder participar de alguns benefícios que as federações davam pra poder fugir da polícia; as federações conseguiam lutar por aqueles terreiros que eram associados. Então assim, a Umbanda, como religião, ela é muito complexa, cada região que você for, em cada cidade, na mesma cidade que você for você vai encontrar terreiros que se dizem de Umbanda, você vai encontrar discursos diferentes, às vezes as mesmas coisas.

Assim, é uma coisa assim, tipo tem umas coisas que compartilham, tem outras coisas que divergem, mas elas conseguem dialogar entre si a partir das suas diferenças, também. E porque na Umbanda, é muito assim, o pai de santo é o conhecimento que ele passa, então se você é filho de santo dele aí, às vezes, ele tem uma vivência, uma experiência com outras religiões, ele vai trazer esse conhecimento dele, ele é a autoridade naquela casa, do saber. Então, tem essa questão na Umbanda, então ela é muito diversa, mas assim no geral é o que a gente encontra. Na minha pesquisa eu percebi que tem influência da cultura amazônica. Nessas práticas daqui, principalmente, do Tambor de Mina porque quando a Umbanda chega aqui em Porto Velho, pelo pai Celso que veio de Manaus, você já tinha Tambor de Mina aqui em Porto Velho. É o Tambor de Mina, na religião afro, eles praticavam, eles incorporavam com os encantados, tinha toda uma prática, quando essa Umbanda chega ela dialoga com essas crenças da cidade, que já tinha dos encantados, da cultura amazônica.

- E a Umbanda quando chega consegue dialogar?

Interfere porque, por exemplo, tem uma das pesquisas daqui tem lá, na tese de doutorado da Dra.[...], ela mostra que começa a ter festas, tipo pra os Exus e aí nas festas de Exus tinha práticas que diferentes das que o Tambor de Mina conheciam. Tudo que eles faziam para o Exu, eu só sei o seguinte: eles não cultuavam, talvez sabiam da existência, mas não tinha festa própria pra ele. Então, traz uma presença de Exu muito grande que a gente vê até hoje na Umbanda, em Porto Velho, e aí tem esse diálogo dos Exus com os encantados, não são as mesmas coisas na impressão deles, tem festas distintas, mas uma mesma pessoa que incorpora um encantado pode incorporar um Exu e trabalha. Então, traz diferentes informações e enfim esse cenário que a gente encontra aqui, essa Umbanda com essa cultura amazônica dialogando com ela. Sobre a influência indígena eu não sei te falar o que tem, quanto tem, porque eu não pesquisei sobre isso e o que há sim uma valorização do indígena, do que se sabe que veio dos indígenas ou algum nome de indígena que isso é valorizado, um encantado que é tido como um ser que um dia foi índio, ele é valorizado, também, é um ser sábio. Isso há, agora aonde tem a influência do indígena eu não saberei te informar.

- QUE EXPRESSÕES SÃO UTILIZADAS PELA SOCIEDADE PARA SE REFERIR A UMBANDA?

A experiência que tenho é de contato com gente que não conhece, de ter ideias vagas, geralmente, associada com aspectos negativos, de diabo, dependendo da região, principalmente, se for cristã, sempre por esse aspecto, mas sempre com ideias bem vagas, não sabem de fato o quê que acontece, já até ouviu falar de PombaGira, mas alguns sabem que é da Umbanda, mas sabe que, provavelmente, é coisa ruim; o Exu sabem que são coisas negativas.

Alguns conhecem até, por exemplo, PombaGira num dizer popular ou das pessoas, PombaGira pra você conseguir um marido, coisa assim, são conceitos bem vagos, outros de piadas, preconceitos, tem gente [...], já conversei com gente que até se espantou que não sabiam que aqui em Porto Velho tinha terreiro ou que tinha vários terreiros, até porque nunca passou na frente e nem todos tem uma placa falando o que é. As pessoas que não são dessa religião que eu conheço, geralmente, tem esse trato.

Muitos terreiros são a casa do pai de santo, muitos terreiros são assim. Então, tem essa questão também, ou seja, tem a casa do pai de santo[...], eu acho assim, pela forma de organização da Umbanda porque esse negócio de você ter um templo, um prédio alto, demarcando que aquilo é um espaço sagrado, isso aí é uma casa de outro tipo de religiões, por exemplo, o cristianismo, a gente vê muito isso, você passa na frente de uma igreja e você sabe que aquilo é uma igreja, ela está ali bem grande na sua frente, tem uma placa gigante. Agora, as religiões afros brasileiras elas não funcionam construindo esses templos, em terreiros, mas alguns tem placas, só que uma coisa curiosa, já conversei com gente que frequenta terreiro que falou que passava em um lugar e não sabia que ali tinha um terreiro, mas tinha uma placa alta. Então, tem essa questão, também, alguns têm placa, só sei que, às vezes, não sei qual o motivo que essas placas não são vistas.

Macumba, pejorativamente.

Macumba. Também uma ideia bem geral, como se a Umbanda e Candomblé fosse a mesma coisa. Então, geralmente, que é tudo a mesma coisa, por exemplo, Tambor de Mina que é considerado o terreiro, que é considerado o primeiro terreiro de religião afro-brasileiro aqui em Porto Velho, que é o terreiro de Tambor de Mina, que é o terreiro de Santa Bárbara, ele foi considerado o primeiro daqui de Porto Velho, só que as pessoas não sabem nem que existe, algumas não sabem nem que existem tambor de mina. Então, tem essa questão e aí a comparação de que Candomblé e Umbanda são a mesma coisa, ou então que tudo é macumba, que a palavra macumba, de forma pejorativa, já serve pra explicar essas crenças, essas religiões. Mas isso se dá da falta de conhecimento, quando não se conhece.

Tem um caso que eu até cito, eu nunca presenciei, mas é um caso que eu cito na minha dissertação que é de uma mãe de santo; que ela estava na casa dela, e aí foi um membro de uma igreja chamou ela pra ir pra igreja, pra o templo. E aí, ela se recusou, não quis, agradeceu. Aí, cara ficou insistindo, aí ela ficou chateada e ele ficou insistindo, começou a desrespeitá-la, aí ela pegou e expulsou ele de lá. Aí, depois, o pastor dele depois voltou lá pra tomar satisfação. Aí enfim, o pastor passou lá, aí ela se irritou, bateu boca com ele e pegou uma enxada ou alguma coisa assim e saiu atrás pra expulsá-lo, que ela falou, eu não vou na casa de ninguém pra chamar pra minha, para vir para cá e aí eles sabem que sou uma mãe de santo, que tenho uma religião e aparecem aqui e aí fica insistindo. Então, tem aqueles casos, tem aquela violência simbólica, essas coisas ocorrem, eu já ouvi outras coisas que agora não me vem na cabeça, outras situações.

A violência simbólica trata só o fato de você falar num púlpito que determinadas entidades são demônios, tipo um caboclo é um demônio ou um Exu é um demônio, é uma violência simbólica, você já tá [...], se é um demônio é algo inferior, se é algo inferior, quem tá cultuando isso também está na mesma escala. Nós somos superiores, a nossa forma de conceber é melhor, você já desprestigia, você já causa violência naqueles que estão ouvindo, se tem alguém que é de terreiro que ouve isso vai ficar abalado, pode ficar chateado, ou pode achar que a sua prática não é tão boa assim, ou pode ficar com vergonha. Então, são discursos que acabam o quê, podendo as pessoas ou acabam enfrentando as crenças dessas pessoas.

- Os terreiros não ficam muito no centro, são mais na periferia da cidade. Resultado dessa perseguição ou um processo natural de formação dos terreiros?

Não sei, eu nunca consegui [...], eu já me fiz essa pergunta, mas nunca consegui encontrar a resposta pra ela. Talvez tenha alguma relação, mas não sei se é esse fato.

- DE QUE MODO A UMBANDA DEVERIA SER RECONHECIDA PELA SOCIEDADE?

A partir da forma como aqueles que praticam, né. Os pais de santo, os filhos de santo, eles gostariam de ser reconhecidos, fosse feito da Umbanda tudo aquilo que eles veem. Eu acho que é um princípio que a gente tenta tratar as religiões com igualdade.

- Tem uma questão que eu estou muito preocupado com relação a essas

religiões, dada a complexidade. Como você já apontou, e a gente concorda nesse aspecto, é que embora eu busque fazer essa análise crítica, essa complexidade me leva um dilema, me defrontar com uma série de caminhos, que caminho tomar. Eu não posso, simplesmente, dizer, embora eu encontre nesses temas que a Umbanda é única ou outras Umbandas, mas me preocupa o fato de encontrar rótulos ou expressões que a identifique. Você teria assim, na sua visão, quando você vai tratar da Umbanda, o que caracterizaria mais a Umbanda na sua visão. A Umbanda ela é isso, o que você acha? – fala do Márcio.

Na verdade, eu acho assim, essa necessidade de rotular ou caracterizar é muito desse nosso contato com saberes europeus, acidentais, dessa ciência que precisa catalogar tudo, com esse mundo cartesiano que as coisas têm que está tudo no lugarzinho e quando você encontra outras lógicas que não se pautam a partir dessas delimitações, aí fica difícil você colocar essas lógicas nisso, que pra você colocar você vai ter, deixará coisas de fora. Eu acho que a forma com que eu procedo, eu tento ouvir os religiosos e chamo eles daquilo que eles se chamam; eu não coloco, eu não falo que são de uma religião, que de uma forma que eles não são, por mais que eu vejam que eles façam uma prática mais parecida com outra coisa. Eu acho que a forma é deixar eles falarem, ouvi-los. E aí, até porque a religião deles obedecem a outra lógica, eles não possuem um livro sagrado que vai homogeneizar tudo.

Um dogma, a maior parte deles não estão querendo unificar a religião, no seguinte sentido, de que todo mundo vir a crê numa mesma coisa, né. Você, inclusive, geralmente no Brasil que se verifica até hoje, é que os movimentos de federação eles sempre, eles são muitos problemáticos porque nunca sempre dá certo, quase nunca dá certo, sempre tem rupturas, você tem um monte de terreiro na federação, mas eles não possuem as mesmas práticas.

É um tema complicado, mas acho que começar chamando de Umbanda, né, começar tirando da classificação de “outros”, já é um grande passo, um grande avanço.

Exato. Com ampliação dos estudos, vê como se classifica isso, se é que dá pra classificar essas formas. Como eles se reconhecem, mas pode ser chamada de Umbanda, se eles se chamam de Umbanda. Também. Eu conheci um terreiro que eles se dizem de Umbanda, só que quando eles vão falar das práticas deles, eles falam[...], porque na mina é assim. Então, a minha religião é a Umbanda, mas como eu aprendi a lidar conforme eu escutei que é na mina. Então, essa forma que é melhor pra mim; então, você vê como é complexo e ele não fala que é um tambor de mina.

A legitimação das práticas é que é a mina, a gente não faz sacrifícios de animais, a gente não usa sangue, a gente cultua só os encantados. Então, você vê como é complexa. E como eu vou chamar ele, eu vou falar que ele é um pai de santo de tambor de mina? Não posso falar isso, porque ele se reconhece como umbandista e pra ele a Umbanda, aqui na Amazônia, é isso, culto aos caboclos, aos encantados. Então, pra vê como é complexo.

Você encontrará terreiros que tem[...], praticam o culto aos encantados e falam de espiritismo, que espiritismo é bom, são de várias denominações. Já outros que eles não vão falar de espiritismo. Os estudos mostram que tem bem aqui na Amazônia, nos terreiros da Amazônia. Você tem no Pará, no Amazonas,

em Rondônia, no Maranhão; você, também, tem.

Sim, também, não só tipo, por exemplo, tem um estudo do Eduardo Galvão, que foi um antropólogo, que fez de uma comunidade no interior do Amazonas e lá as pessoas faziam pajelança, incorporavam com os encantados, tinha um pajé, ele, pajé, era um pajé caboclo, não era indígena e ele incorporava com o povo do fundo, os bichos do fundo que são os encantados pra aquela comunidade e ele fazia cura, e ele [trecho inaudível] é dado por influência de alguma migração, alguma crença maranhense. Não cita que é por isso, inclusive, que no final do livro ele coloca na tese de doutorado dele, se não me fuja a memória, algumas mudanças que estavam passando essa religião dos caboclos, que com a vinda, sim ele fala da Umbanda também, mas também pela de algumas outras migrações está se alterando. Então, eu não diria que foi influência do Maranhão. O Maranhão levou pra esses lugares, eu acho, que surgiu, pelo que eu já li, surgiu em vários lugares esporadicamente, simultaneamente, sabe.

Esses encantados, no caso, são espíritos daquelas pessoas que passaram da condição de vivos para de encantado, sem passar pelo processo da morte, aí eles não são desencarnados.

E tem os encantados que sempre foram encantados, também desde a criação do mundo. Por isso eu falo e é sempre bom, as pesquisas mostram isso, que essas coisas não surgiram só em um lugar, surgiram em vários e foram se espalhando.

[A expressão Umbanda] foi só uma formalização, mas que tinha práticas parecidas. Até por que a Umbanda, o que é a Umbanda, até porque a Umbanda que tem lá no Rio de Janeiro, elas se modificam, se alteram, tem outras práticas, até no próprio curso das federações. A gente vê, nos discursos, se aproximando a tentativa de alguns líderes trazerem mais crenças orientais para a religião, outra hora se aproximando mais do espiritismo. Então, você tem essas transformações.

São religiões diferentes, mas tem, por exemplo, aqui em Porto Velho, tem muita gente que é da Umbanda que não vão em festas de Candomblé. O cara que é da Umbanda se considera filho de um orixá, que é cultuado no Candomblé. Então, inclusive, tem muitos pais de santo da Umbanda, se iniciaram no Candomblé, apesar de serem pais de santo de Umbanda ou filhos de santo.

Não conheço alguém se iniciou na mina. Pode ter, de cabeça que se iniciaram na mina eu não conheço.

Só, eu achei muito interessante a sua pesquisa, o que ela cita pra debate e sobre as religiões afros brasileiras. A gente pensa no preconceito, no racismo, tentar entender essas religiões como elas se apresentam nos lugares e que elas existem, não ficar importando conceitos de outros lugares pra encaixar nelas ou denominações de outros lugares pra tentar entender essas religiões. Acho que é por aí, você tentar entender de acordo com aquele terreiro que você está estudando ou aqueles terreiros que você está estudando como que eles se compreendem, o quê que eles utilizam, as interações que eles fazem, essas coisas.

Entrevista realizada por meio do envio das perguntas por correio eletrônico.**- COMO RECONHEÇO A UMBANDA?**

Sempre vejo as pessoas da religião se referirem a ela como uma religião de matriz africana.

Tem uma teórica feminista que trata disso: é uma indiana chamada Gayatri Spivak. No livro "Pode o subalterno falar?" Ela fala justamente desse processo de, em nome de trazer as minorias para o contexto acadêmico, a academia os silencia, colocando-se no lugar de quem fala por elas, sem exercitar a escuta.

- COMO A UMBANDA DEVE SER RECONHECIDA PELA SOCIEDADE?

Do ponto de vista religioso, creio que ela deve ser reconhecida do mesmo modo que as outras religiões o são: a Umbanda, como as outras religiões, é um caminho para o desenvolvimento humano, do ponto de vista da sua evolução espiritual e humana. Como religião, ela é um caminho por meio do qual é possível entrar em contato com o divino de uma forma plural, uma vez que essa religião não é monoteísta.

Do ponto de vista social e histórico, essa religião precisa ser reconhecida como elemento de resistência contra a dominação da cultura branca e europeia sobre culturas minoritárias que foram violentadas durante o processo de colonização de países latinos e africanos. Nesse sentido, é preciso entender que a falta de reconhecimento da importância social dessa religião de matriz africana é fruto de um longo e violento processo de racismo que tenta silenciar as marcas do elemento negro na cultura brasileira.

- COMO REPRESENTO A UMBANDA?

Não sei se é nesse sentido que está falando dos termos. Creio o melhor termo é sempre aquele utilizado pelos próprios grupos.

ANEXO**COMPILAÇÃO DAS INFORMAÇÕES DO TEXTO “O LIVRO ESSENCIAL DA UMBANDA”.**

TEXTOS	LINHAS DE UMBANDA
Livro “Ensaio sobre Umbanda”, 1925 de Leal de Souza, apresenta as sete linhas de Umbanda	1ª Oxalá 2ª Ogum 3ª Oxóssi 4ª Xangô

	5ª Iansã 6ª Yemanjá 7ª Almas
“1º Congresso de Espiritismo de Umbanda Introdução ao Estudo da Linha Branca de Umbanda, a Cabana de Pai Thomé do Senhor do Bonfim confirma o trabalho de Leal de Souza.” - 1941.	1º Grau de iniciação: Almas 2º Grau de iniciação: Xangô 3º Grau de iniciação: Ogum 4ª Grau de iniciação: Iansã 5ª Grau de iniciação: Oxóssi 6ª Grau de iniciação: Yemanjá 7ª Grau de iniciação: Oxalá
“O Primado de Umbanda apresenta os Sete Seres Espirituais responsáveis pela Luz Espiritual emanada do próprio Deus (Supremo Espírito), o primeiro elo entre Deus e as outras Hierarquias Espirituais. Em nosso sistema solar, os chamados Orixás Maiores regem as Sete Linhas da Umbanda.” - 1952	1ª Orixalá 2ª Ogum 3ª Oxóssi 4ª Xangô 5ª Iansã Yorimá (Iofá, Obaluaê) 6ª Yori (Ibeji – Erês – Crianças) 7ª Yemanjá
“No Livro “Umbanda de Todos Nós”, W. W. da Mata e Silva apresenta as Sete Linhas de Umbanda, observando a tríade Caboclo, Preto-Velho e Criança, roupagens fluídicas com as quais apresentam-se os Espíritos trabalhadores da Umbanda.” - 1956	1ª “Luz do Senhor Deus, Princípio Incriado, Verbo.” - Orixalá 2ª “Princípio Duplo Gerante, Espírito Feminino, Fecundação.” - Yemanjá 3ª “Potência Divina Manifestada, Princípio em ação na própria humanidade.” - Yori (Crianças) 4ª “Senhor das Almas, Senhor do Fogo Etéreo, Lei Cármica (causa e efeito).” - Xangô 5ª “Fogo da Salvação, Fogo da Glória, Demandas da Fé.” - Ogum 6ª “Ação Circular sobre os viventes na Terra, Caçador das Almas.” - Oxóssi. 7ª “Princípio Real da Lei, Mestrado nos Ensinamentos da Lei de Umbanda.” - Yorimá (Pretos Velhos)
“No Livro <i>Okê Caboclo! – Mensagens do Caboclo Mirim</i> , do fundador da Tenda Espírita Mirim Benjamim Figueiredo, os Orixás se dividem em Menores e Maiores, sendo estes últimos os regentes das Sete Linhas.” - 1964	1ª “Expressão da Inteligência” - Oxalá. 2ª “Expressão do Amor” - Iemanjá 3ª “Expressão da Ciência” - Xangô Caô. 4ª “Expressão da Lógica” - Oxóssi 5ª “Expressão da Justiça” - Xangô Agodô. 6ª “Expressão da Ação” - Ogum 7ª “Expressão da Filosofia” - Iofá
“Rubens Saraceni Livro “Sete Linhas de Umbanda – A Religião dos Mistérios”. - 2003	1ª “Essência Cristalina – Fé” - Oxalá 2ª “Essência Mineral – Amor” - Oxum 3ª “Essência Vegetal – Conhecimento” - Oxóssi. 4ª “Essência Ígnea – Justiça” - Xangô 5ª “Essência Aérea – Lei” - Ogum 6ª “Essência Telúrica – Evolução” - Obaluaê 7ª “Essência Aquática – Geração/Vida” - Yemanjá
“Lurdes de C. Vieira (coordenação) Livro “Manual Doutrinário, Ritualístico e Comportamental Umbandista” - 2009.	Oxalá - “Mistério da Fé – qualidade congregadora” Ogum - “Mistério da Ordenação – onipotência” Oxóssi – “Mistério do conhecimento – onisciência” Xangô – “Mistério da Justiça” Oxum - “Mistério do Amor – concepção” Obá - “Mistério do Conhecimento - concentração”

	<p>Iansã - “Mistério da Lei – direção” Oxumaré - “Mistério do Amor – renovação” Obaluaê - “ Mistério da Evolução” Omolu - “Mistério da Vida – estabilização” Naná - “Mistério da Evolução – racionalização” Ojá Tempo - “Mistério da Religiosidade” Egunitá - “Egunitá – Mistério da Justiça – purificação” Exu – “Qualidade vitalizadora de Olorum (Deus, Zâmbi)” Pombogira - “Qualidade estabilizadora”</p>
<p>“Janaina Azevedo Corral Livro “As Sete Linhas da Umbanda” - 2010</p>	<p>1ª Linha de Oxalá 2ª Linha das Águas 3ª Linha dos Ancestrais (Yori e Yorimá) 4ª Linha de Ogum 5ª Linha de Oxóssi 6ª Linha de Xangô 7ª Linha do Oriente</p>
<p>De acordo com Ademir Barbosa Junior a linhas de Umabanda consideradas mais comuns são:</p>	<p>1ª Oxalá 2ª Iemanjá 3ª Xangô 4ª Ogum 5ª Oxóssi 6ª Yori 7ª Yorimá</p>