



Cultura popular: Articulações entre religião e cultura afro-brasileira

*Popular culture:
Articulations between religion and Afro-Brazilian culture*

*Cultura popular:
Articulaciones entre religión y cultura afrobrasileña*

Eneida da Silva Fiori¹
Universidade do Rio de Janeiro (UERJ/FFP)

Érica Renata Vilela de Moraes²
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ/FFP)

Luiz Fernando Conde Sangenis³
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ/FFP)

Dossiê

RESUMO

Discutimos o conceito de cultura popular a partir de espaços de memória da cultura negra, em contextos teóricos em que vigoram divergências e disputas. Os trabalhos de Chartier (1995), Canclini (1983), Simas (2020), Munanga (1990) e outros, são importantes referências para o trabalho. Ressaltamos como o capitalismo reforça as diferenças sociais, refletindo seus absurdos na forma como empreendemos e compreendemos a cultura. De forma a exemplificar e corroborar a discussão, relembramos situações de intolerância religiosa movidas pelo sentimento de racismo, frutos da depreciação da cultura popular brasileira. A campanha Liberte Nosso Sagrado e o Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos, importantes movimentos pró-cultura, são a tela principal da nossa discussão, que busca não apenas enaltecer a importância da valorização da cultura afro-brasileira, mas impulsionar a reflexão afrocentrada, numa tentativa de movimento anticolonial e descolonial.

Palavras-chave: Cultura; Cultura popular; Afro-brasileiro; Nosso Sagrado; Cultura negra.

ABSTRACT

We discuss the concept of popular culture from memory spaces of black culture, in theoretical contexts in which divergences and disputes prevail. The works of Chartier (1995) and Canclini (1983), Simas (2020), Munanga (1990) and others are important references for the work. We emphasize how capitalism reinforces social differences, reflecting its absurdities in the way we undertake and understand culture. In order to exemplify and corroborate the discussion, we recall situations of religious intolerance driven by the feeling of racism, resulting from the depreciation of Brazilian popular culture. The Liberte Nosso Sagrado campaign and the Pretos Novos Research and Memory Institute, important pro-culture movements, are the main screens of our discussion, which

¹Eneida da Silva Fiori, Mestra em Educação, professora da SEEDUC-RJ, membro do grupo de pesquisa Seraphicus; <https://orcid.org/0000-0002-5841-6100> Endereço eletrônico: Fiori_eneida@hotmail.com

²Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Educação - Processos Formativos e Desigualdades Sociais, da UERJ/FFP, Bolsista FAPERJ, membro do grupo de pesquisa Seraphicus; <https://orcid.org/0000-0001-8461-6037> Endereço eletrônico: eridressa@hotmail.com

³Luiz Fernando Conde Sangenis, Doutor em Educação, professor associado da UERJ, coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação - Processos Formativos e Desigualdades Sociais, e líder do grupo de pesquisa Seraphicus; <https://orcid.org/0000-0002-2833-0365> Endereço eletrônico: ifsangenis@gmail.com



seeks not only to extol the importance of valuing Afro-Brazilian culture, but to boost Afro-centered reflection, in an attempt at an anti-colonial and decolonial movement.

Keywords: Culture; Popular culture; Afro-Brazilian; Our Sacred; Black culture.

RESUMEN

Discutimos el concepto de cultura popular desde los espacios de memoria de la cultura negra, en contextos teóricos en los que prevalecen las divergencias y disputas. Los trabajos de Chartier (1995), Canclini (1983), Simas (2020), Munanga (1990) y otros son referencias importantes para el trabajo. Destacamos cómo el capitalismo refuerza las diferencias sociales, reflejando sus absurdos en la forma en que emprendemos y entendemos la cultura. Para ejemplificar y corroborar la discusión, recordamos situaciones de intolerancia religiosa impulsadas por el sentimiento de racismo, resultado de la depreciación de la cultura popular brasileña. La campaña Liberte Nosso Sagrado y el Instituto de Investigación y Memoria Pretos Novos, importantes movimientos pro-cultura, son las principales pantallas de nuestra discusión, que busca no solo ensalzar la importancia de valorar la cultura afrobrasileña, sino impulsar la reflexión afrocéntrica, en un intento de movimiento anticolonial y descolonial.

Palabras llave: Cultura; Cultura popular; Afrobrasileña; Nuestro Sagrado; Cultura negra.

Introdução

Antes de iniciarmos a discussão sobre cultura, é oportuna a reflexão sobre o conceito do adjetivo “popular”. De modo geral, o termo acompanhado de um substantivo dá-lhe conotação de comum, de vulgar, de simples. Ao referir-se sobre um determinado lugar, indica aquele que é mais barato; se considera o campo da política, pensa-se sobre o que é democrático e corresponde ao desejo do povo; sobre algo que se produz, pode ser compreendido como “realizado ou construído por pessoas com pouca ou nenhuma instrução”. O termo “popular” costuma ser utilizado para adjetivar elementos de baixo prestígio, “que não custa muito; de baixo custo, barato”⁴.

Se considerarmos essas definições, ainda que de forma apriorística, a discussão sobre cultura popular, muito cara ao campo das ciências sociais, nos proporcionará uma reflexão intensa e preciosa.

Toda ação de delimitar o que significa e compreende a cultura popular tem sido questionável. No entanto, Chartier (1995), numa iniciativa de sintetizar as inúmeras tentativas de definição desse conceito, resume em dois grandes modelos de descrição e interpretação:

⁴ Conceito obtido do Dicionário Michaelis Online. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/popular/>. Acessado em: 04 de agosto de 2021.



O primeiro, no intuito de abolir toda forma de etnocentrismo cultural, concebe a cultura popular como um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irreduzível à da cultura letrada. O segundo, preocupado em lembrar a existência das relações de dominação que organizam o mundo social, percebe a cultura popular em suas dependências e carências em relação à cultura dos dominantes. (CHARTIER, 1995, p.179)

Apesar de opostas, ambas definições colocam a cultura popular em posições subalternas de poder. Inspirado por Jean-Claude Passeron, Chartier (1995) reflete que não há um consenso entre pesquisadores sobre o conceito de cultura popular, logo, as duas definições por ele supracitadas podem, em muitos casos, estar presentes numa mesma obra. Essa reflexão nos leva a considerar que, apesar de opostas, as duas perspectivas tentam complementar-se. Sobre isso, Chartier (1995) acrescenta:

Que o contraste entre estas duas perspectivas - a que enfatiza a autonomia simbólica da cultura popular e a que insiste na sua dependência da cultura dominante - tem servido de base para todos os modelos cronológicos que opõem uma suposta idade de ouro da cultura popular, onde esta aparece como matricial e independente, a épocas onde vigoram censura e coação, quando ela é desqualificada e desmantelada (CHARTIER, 1995, p.180).

O autor alude ao período da primeira metade do século XVII, em que a cultura popular “teria sido mais viva, livre, profusa” (CHARTIER, 1995, p.180), e ao início de uma época de domínio eclesial e estatal, que reprimia e subjugava a cultura. Vale, ainda, resgatar a trajetória da cultura na Europa Ocidental, reprimida pelos Estados absolutistas e pelas Reformas das Igrejas protestante e católica; período em que a cultura do povo foi considerada suspeita e inapropriada. No entanto, Chartier (1995, p.181) assinala que “o destino historiográfico da cultura popular é, portanto, ser sempre abafada, recalcada, arrasada e, ao mesmo tempo, sempre renascer das cinzas”.

Para Chartier, o popular não está contido em conjunto de elementos que bastaria identificar, repertoriar e descrever. O popular “qualifica, antes de mais nada, um tipo de relação, um modo de utilizar objetos ou normas que circulam na sociedade, mas que são percebidos, compreendidos e manipulados de diversas maneiras” (CHARTIER, 1995, p. 184).



Em outras palavras, o que importa, de fato, são as formas de apropriação dos textos, dos códigos, dos modelos compartilhados pelos grupos e indivíduos considerados populares.

Para discutir sobre cultura popular, então, é preciso considerar os espaçotempos e as relações estabelecidas, impostas sobre as identidades menos desenvolvidas e/ou reprimidas.

Ao concordar com as tentativas de definições de Chartier, Martha Abreu reforça:

Para uns, a cultura popular equivale ao folclore, entendido como o conjunto das tradições culturais de um país ou região; para outros, inversamente, o popular desapareceu na irresistível pressão da cultura de massa (sempre associada à expansão do rádio, televisão e cinema) e não é mais possível saber o que é originalmente ou essencialmente do povo e dos setores populares. Para muitos, com certeza, o conceito ainda consegue expressar um certo sentido de diferença, alteridade e estranhamento cultural em relação a outras práticas culturais (ditas eruditas, oficiais ou mais refinadas) em uma mesma sociedade, embora estas diferenças possam ser vistas como um sistema simbólico coerente e autônomo, ou, inversamente, como dependente e carente em relação à cultura dos grupos ditos dominantes (ABREU, 2003, p.1).

A autora entende que, apesar de todo o impasse para o consenso sobre o conceito de cultura popular, não se deve ignorar que ele tem uma história e constrói identidades. Sob a perspectiva de desconstruir as ações científicas e políticas que colocaram em xeque o popular, Canclini (1983) nos lembra que:

Ao situar as dúvidas a respeito do destino das culturas populares no interior do conflito que as corrói, devemos nos perguntar a respeito do futuro e do valor de toda cultura, das imagens, dos sistemas de pensamento e das crenças através dos quais tentamos nos explicar e justificar (CANCLINI, 1983, p.16).

Esta busca nos leva a refletir na estreita relação do desenvolvimento do capitalismo com o processo de apropriação da cultura popular. Para Canclini (1983), o ato criativo, os saberes e modo como um povo imagina, sente e produz a vida, não podem ser compreendidos de forma isolada do desenvolvimento do capitalismo, como se as culturas populares não fossem resultado da apropriação das ideologias dominantes e das contradições entre as classes, inclusive, as classes oprimidas.

O modo como o capitalismo é desenvolvido interfere diretamente na produção da vida humana, conseqüentemente, na forma como o homem se relaciona com tudo aquilo que é fruto das relações e tecituras da vida. Logo, provoca-nos empreender e compreender que,

nessa estrutura os objetos, os artefatos, signos, obras, crenças e tradições, sejam eles da cultura erudita ou popular, expressam sentidos de vida. Vale destacar que a hegemonia dominante atua, sobretudo, na desvalorização da cultura popular, como exemplo, reduzindo o artesanato a objetos sem valor de uso e as tradições, sem relação com o pertencimento e com a identidade de um povo.

O capitalismo, tomado como um elemento central da economia mundial, também determina os ritmos da vida. Independente das aspirações pessoais ou nacionais, a regra do capital consiste em nunca permitir ser barrado por fronteiras culturais, econômicas e sociais. Nesse contexto, Stuart Hall (2001) destaca que os deslocamentos das identidades culturais nacionais são efeitos da globalização, a qual encontra-se enraizada na modernidade. Ocorre que os processos globais aceleram os fluxos da vida e, atuando no ordenamento da vida social, cria novas combinações de tempo e espaço. Nesse sentido, Stuart Hall (2001) argumenta que são essas novas características temporais e espaciais que resultam na compreensão dos distanciamentos, dos deslocamentos e dos sistemas de representação e, que impactam sobre as identidades culturais. Lembrando que a globalização caminha em simetria com a modernidade e ambas atuam conforme as pretensões do capital.

Deste modo, a proposição de análises no contexto das relações culturais parte da premissa de considerar que existe a tensão do “global” e do/com o “local”, bem como, suas implicações na transformação das identidades. Distante de ser um processo neutro, Stuart Hall (2001) destaca que a globalização, na forma da especialização flexível e da estratégia de criação na lógica do mercado, explora a diferenciação local. Com isso, é preciso considerar que nem sempre haverá substituição da cultura local, podendo ocorrer articulações, pluralização e produção de novas identificações sobre a cultura global e local.

No esforço da compreensão de nossos mundos espaciais e temporais, fortemente produzidos pelo impacto da globalização, Stuart Hall (2001) argumenta que o tempo e o espaço são também as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação. O autor compreende que todo meio de representação como a:

Escrita, pintura, desenho, fotografia, simbolização através da arte ou dos sistemas de telecomunicação devem traduzir seu objeto em dimensões espaciais e temporais.



Assim, a narrativa traduz os eventos numa sequência temporal "começo-meio-fim"; os sistemas visuais de representação traduzem objetos tridimensionais em duas dimensões. Diferentes épocas culturais têm diferentes formas de combinar essas coordenadas espaço-tempo (HALL, 2001, p. 70).

O autor destaca que muitas consequências dos aspectos da globalização sobre as identidades culturais nacionais, locais e populares estão sendo reforçadas pela resistência a esse processo, o que, de certo modo, tem contribuído para o não esquecimento de muitas culturas, histórias e vidas. No Brasil, podemos citar vários exemplos e movimentos ligados às culturas populares, relacionados à arte, à religião, ao habitat e tantas outras frentes de resistência e de luta, no combate ao apagamento e ao ocultamento da nossa história e da nossa identidade cultural.

Colocando em cena a perspectiva racial, social e política, a Campanha Liberte Nosso Sagrado e o Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos são a tela de fundo deste texto. Esses movimentos, tão relevantes para a nossa sociedade, revelam a potência da cultura negra e reforçam o debate sobre o racismo e suas implicações. Para corroborar a reflexão, dialogamos, também, com a narrativa sobre dois monumentos apresentados pela Prefeitura de Vitória - ES como homenagem ao cultural negro.

Aproximando-se da proposta desse estudo, podemos dizer que um dos objetivos é combater a invisibilidade social e cultural do negro, bem como de seus saberes e de suas crenças. Mas lembramos que este é um processo que ocorre há muitos anos, sendo, portanto, importante destacarmos o papel do movimento negro na luta e superação do racismo, das desigualdades econômicas e culturais. Este enfoque se faz necessário, uma vez que a cultura popular é concebida como a cultura não oficial, não dominante, mas uma cultura do Outro.

Numa conjuntura de hierarquização das culturas, tratamos, nesse texto, da cultura popular, em especial a cultura negra, não mais sob a perspectiva da contribuição, mas de afirmação da cultura negra como história e política. Inicialmente, esse movimento pode parecer difícil, uma vez que pode esbarrar com aspectos da formação da identidade afro-brasileira, construída dentro e a partir das referências de sujeição, exclusão e conformidade. Destacando o contexto brasileiro, Munanga (1990) assinala dois problemas que podem ser colocados, politicamente, em relação a uma identidade submetida à cor e à cultura. Embora a construção da identidade afro-brasileira, ora em construção, ora em situação de resistência, de

acordo com os discursos, o autor destaca um ponto importante sobre a identidade do mundo negro, a qual é inscrita no real sob a forma de exclusão, em que “ser negro é ser excluído [...] Por isso, sem minimizar os outros fatores, persistimos em afirmar que a identidade afro-brasileira mais abrangente seria a identidade política, de um segmento importante da população brasileira excluída de sua participação política e econômica” (MUNANGA, 1990, p.113).

1. Descolonizar o espaço, a cultura e os saberes: trajetórias e práticas de resistência Afro-brasileira

Ao fazer reivindicações históricas, pessoas militantes do movimento social negro (professores, estudantes e políticos) tensionaram os órgãos públicos do Estado brasileiro, para que no desenho do seu planejamento, assumissem as políticas de promoção da igualdade racial e cultural do negro. Essas frentes de luta ocorreram em vários estados do país. No estado do Espírito Santo, por exemplo, Forde (2016) aponta que esse contexto de luta demandou a formação de vários Centros de Lutas em vários municípios, em diversas áreas de concentração do povo negro, como escolas, fábricas, Candomblés, escolas de samba, blocos carnavalescos, entre outros. Em alguns casos, esses espaços se transformam em instâncias educativas, compreendidos como espaços que contribuem no processo de autoafirmação da identidade do negro e de enfrentamento do racismo.

No Brasil, nas últimas décadas vêm ocorrendo um esforço para o desenvolvimento de políticas públicas direcionadas para os negros, visando a enxergar a população negra e o seu papel no desenvolvimento econômico, social e cultural desse país. Contudo, tal esforço e políticas ainda não são suficientes para que tais ações incluam e reconheçam esse contingente étnico como sendo um grupo social formador da identidade do nosso país. Entre os desdobramentos dessa realidade, são poucos os brasileiros que consideraram a presença e a participação dos negros na formação religiosa do país. Contudo, apesar do progressivo esvaziamento dessa representação, as práticas sociais evidenciam elementos materiais e imateriais, símbolos e signos que se encontram distribuídos pelas cidades, instituições e



comunidades, as quais foram ao longo tempo deslocadas e/ou sincretizadas. Basta pensarmos em como as religiões são tão sincretizadas no Brasil; do catolicismo ao neopentecostalismo (vide a Igreja Universal do Reino de Deus), as religiões de matriz africana são fortemente reveladas em suas práticas sociais. Seja pelo sincretismo entre os santos da Igreja Católica ou pelas práticas da religiográfica IURD, como sessões de descarrego ou de cura e libertação, e o recorrente embate com a imagem do Diabo - tão associado a Exú -, as práticas religiosas brasileiras corroboram a influência e a potência do cultural negro sobre a formação da nossa identidade.

Conforme já sinalizamos, o processo civilizatório modernizante, capitalista e global, abocanha as riquezas naturais e, por meio da apropriação do espaço, atua modificando e delimitando as relações e as práticas sociais estabelecidas no e com o lugar. Nessas condições, o local e suas cenas visíveis, também, ocultam as relações distanciadas que determinam a natureza.

Neste cenário, Canclini (1983) e Hall (2001) percebem a cultura e a cultura popular como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade, e que são atravessadas por profundas contradições, conflitos, diferenças e divisões internas, mediados pelas relações de poder. Na dinâmica dessas relações, articulada pelas formas extremas da ideologia e do discurso nacionalista, uma forma de unificação das culturas tem sido a de representá-las como a expressão da cultura de único povo. Aqui, Hall (2001) destaca que o enfrentamento do racismo no Brasil tensionou essas ideias e provoca ações nas esferas políticas. Essas lutas criam outras cenas, mas ainda não mudaram o cenário do fascismo e do eugenismo. Isso nos provoca a pensar no que há de permanente nesse cenário, tão presente nos dias atuais.

Neste jogo de relações de poder, a modernidade não é uma cortina de fumaça que ofusca a visão de uma cena, ela também atua criando cenas e alterando cenários. Entre cenas visíveis e/ou ofuscadas sobre a cultura popular, Canclini (1983, p.12-13) destaca que o capitalismo em seu processo de desenvolvimento:

Não precisa sempre eliminar as culturas populares; ao contrário, ele inclusive se apropria delas, reestrutura-as, reorganizando o significado e função dos seus objetos e das suas crenças e práticas. Seus recursos preferidos, são o reordenamento da produção



e do consumo no campo e na cidade, a expansão do turismo e a presença de políticas estatais de racionalização ideológica (CANCLINI, 1983, p.12-13).

Consumidos pelo processo aligeirado da vida, parece que nos falta tempo para a contemplação da riqueza cultural que compõe o nosso povo brasileiro. E, no bojo da globalização, da modernidade e do capitalismo, a educação escolar não está isenta de viver esse processo, com implicações no âmbito da relação com o conhecimento e com a formação da consciência crítica, sobretudo, aquilo que produzimos historicamente. Nesse sentido, somos provocados a refletir que, talvez, não nos ensinaram a contemplar.

Há décadas temos acompanhado a perda de capacidade socializadora da escola, que pode ser combinada com a perda de prestígio dos docentes, com a rigidez dos sistemas educacionais e com a defasagem do processo de ensino aprendizagem. De acordo com Chassot (2003) esse é o lado trágico de muitas escolas nos dias atuais e, além disso, a globalização e seus processos atuam determinando e organizando em novas combinações de espaços-tempos, o fluxo do conhecimento, notado pela suposta ideia de maior conectividade das realidades e das experiências. Diante de tais implicações, cabe à escola dar novo significado ao seu papel na disseminação do conhecimento sistematizado, dos saberes produzidos historicamente e socialmente pela humanidade. Nessa (re)significação a ser promovida pela escola, a educação deve estar comprometida com a formação integral e crítica dos sujeitos, considerando-os como “ser social e histórico, como ser pensante, comunicante, transformador e criador” (FREIRE, 1996, p. 41).

Baseando-se no conceito de produção, na acepção marxista, a educação é definida como um ato de produzir intencionalmente e sistematicamente os conhecimentos elaborados historicamente pela humanidade, portanto, ela é produtora do modo de produção e sua finalidade deriva de como os homens produzem sua existência (SAVIANI, 2008). Nesse sentido, a educação formal e informal tem cumprido o papel de produção e reprodução das ideologias hegemônicas, alinhando todo o modo de viver, de pensar, ser, agir e desejar aos grupos dominantes.

O resultado não poderia ser outro com a vida e a história dos negros do nosso país. A historiografia tradicional traz o processo da escravatura gestado em doses pensadas, dentro de



um contexto do pensamento liberal que se formou aproximadamente na metade do século XIX, sob a lógica do capital que urgia pelo trabalho livre, pelo progresso e por ideias de civilização e de industrialização. No entanto, esses novos ideais não combinavam exatamente com a questão do trabalho escravizado.

Tal afirmação pode parecer contraditória. Mas a prática de escravidão sempre atuou em conformidade com a sistematização do poder, encontrando novas formas de manifestação e de atualização de seus procedimentos de dominação, que estão espalhados institucionalmente nas novas modulações do capital, nas formas de mercado globalizado, no sistema jurídico, percorrendo também, caminhos de aspectos tão abstratos e sutis, quanto tangíveis e modernizantes nas relações sociais.

Por isso, estamos em face de uma realidade complexa, constituída a partir de um contexto em que questões do campo simbólico são tomadas na qualidade de referências para compor representações da realidade. Aliás, o modo como o negro, historicamente, vem sendo representado, nos livros didáticos e no contexto escolar, pode testemunhar as formas de representação e de expressão do imaginário das pessoas, a respeito do povo e da cultura do negro no Brasil.

Sob uma perspectiva totalmente eurocentrada, a produção de conhecimento sempre descartou tudo que não pertencesse aos padrões europeus, de forma que “o lócus do saber utiliza-se de ferramentas e aparatos de um sistema antinegro” (NASCIMENTO, 2017, p.45) e ainda hoje abafa a cultura afro-brasileira sob um “encarceramento conceitual”, que atrapalha o desenvolvimento do pensamento anticolonial e, ao mesmo tempo, reforça a premência de olharmos para as experiências e produções de conhecimentos de povos subalternizados.

Neste sentido, é importante pensar a escola que (re)produza uma sociedade que, consciente da sua formação historicossocial, entende, respeita e impulsiona a reflexão africanocentrada, mas não como nos moldes Ocidentais. É preciso uma tentativa de “repensar esses lugares a partir deles mesmos, como uma alternativa de desvio” (MORAES, 2017, p. 18). O que queremos dizer é, sob uma perspectiva *Ubuntu*, permitir-se compreender que a dimensão espiritual é constitutiva do ser humano, dispensando todo o tipo de dualidade que separa corpo e espírito, razão e emoção; no que tange à conexão afetiva, valorizar o “entendimento que símbolos e afetos são expressões importantes para a libertação humana.

Trata-se de situar a interação entre os afetos e os símbolos ancestrais como síntese produtora de (re)conhecimento” (NASCIMENTO, 2017, p.48). E, acima de tudo, despertar o respeito aos modos de transmitir conhecimento, reconhecendo que, assim como as produções escritas, as oralidades são “elementos igualmente reveladores de conhecimento - poesias, narrativas orais, encenação, música e dança” (NASCIMENTO, 2017, p.49). A relevância desse ponto se justifica, uma vez que, os processos históricos repercutiram na afetividade daqueles que se puseram a imaginar a vida dos negros, bem como, a sua cultura, lutas e resistência, saberes e crenças (FREHSE, 2011).

Sabemos que teorias e conceitos nem sempre cabem em todos os contextos, mas nos levam a refletir sobre as agendas em pauta. Por isso, é importante pensar sempre a partir de uma perspectiva polivalente, que considere diversos contextos como gênero e raça, por exemplo. Pensando nisso, a Lei 10.639 de 2003 estabeleceu a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira, nas instituições de ensino. Trata-se do direito de manifestar todas as expressões culturais, forjando a afirmação da cultura negra como história e política; o início de uma perspectiva descolonial para a educação. Além disso, foi instituído no calendário escolar o dia 20 de novembro como data comemorativa do Dia da Consciência Negra. Isso parte de uma tentativa de resgate da participação do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil, bem como a nossa formação religiosa.

Sob os aspectos culturais da sociedade brasileira, interessa-nos tratar especificamente da religião, até mesmo porque a religião como fenômeno cultural não desapareceu, pluralizou-se; mudaram suas formas sociais, mas a religião parece se manter importante. Basta observar a atual conjuntura política do Brasil e confirmar que o discurso religioso segue mais forte e influente a cada dia. “Brasil acima de tudo e Deus acima de todos” é a mais atual tentativa de sacralização de um governo. O brasileiro é religioso e majoritariamente cristão e tem sido muito marcante o discurso que, por sermos a maioria moral, a minoria tem que se curvar à suposta moralidade da maioria.

Vale ressaltar que esta impactante influência da religião sobre a política e a organização popular não é novidade. Bastaria que nos lembrássemos dos eventos de Canudos, do Contestado, do Caldeirão, do Pau de Colher, bem como dos contemporâneos movimentos



sociais e políticos no Brasil e na América Latina inspirados ou apoiados pela Teologia da Libertação ou ainda do atual bolsonarismo.

Propomos, então, pensar sobre a cultura popular para além das discussões de hierarquização, mas sob uma perspectiva de afirmação da cultura negra como potência na construção da nossa identidade e resistência contra o epistemicídio e o racismo epistemológico promovido por uma sociedade eurocentrada. Assim, dialogamos com algumas frentes importantes na atuação contra o racismo estrutural, em prol da valorização da cultura negra em nosso país.

1.1. Liberte Nosso Sagrado

Em 1889, quando o Brasil deixou de ser Monarquia para se tornar República, houve o primeiro movimento de laicidade. Apesar da proposta de um país orientado como um Estado laico, as religiões de matriz africana, desde sempre marginalizadas, permanecem criminalizadas pelo Código Penal vigente. Em 1890, pautados pelos artigos 156, 157 e 158, abusos e atrocidades são cometidos contra adeptos das referidas religiões, uma vez que a magia, o curanderismo, o baixo espiritismo, o uso de talismãs e manifestações de cura - como tentavam resumir as religiões afro-brasileiras - eram proibidas, criminalizando práticas religiosas de origem africana como o Candomblé e a Umbanda.

Neste contexto de absurdos, muitos terreiros de Candomblé e centros de Umbanda foram invadidos, durante o período da Primeira República, pela polícia que, ao receberem denúncias, prendiam pais de santo, ialorixás, babalorixás e religiosos, sob a acusação de infringirem os artigos 156, 157 e 158. Abdias do Nascimento (1978, p.103), em o “Genocídio do negro brasileiro”, reforça “quantas vezes o candomblé teve de procurar refúgio em lugares ocultos, de difícil acesso a fim de suavizar sua longa história de sofrimento às mãos da polícia”, lembrando que, além das acusações de serem praticantes de exercício ilegal da medicina, curanderismo e baixo espiritismo, conhecidos popularmente como Magia Negra, o sofrimento dos religiosos era intensificado pelas prisões dos objetos sagrados utilizados nos cultos. Considerados provas dos supostos crimes, inúmeros objetos foram apreendidos e

armazenados no Primeiro Departamento de Polícia do Rio de Janeiro. Vale ressaltar que as prisões ocorriam também em outros estados do país, como na Bahia.

A Coleção Magia Negra, nome pejorativo dado ao acervo das peças religiosas afro-brasileiras, teve seus objetos sagrados tombados pelo Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 1938, tendo seus valores artístico, religioso e histórico reconhecidos ao serem o primeiro tombamento no Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico.

Considerados amaldiçoados e expostos de maneira desrespeitosa, o acervo sacro foi transferido e permaneceu no Museu da Criminologia desde 1945. Lamentavelmente, em 1989, cerca de 40 peças foram perdidas e/ou danificadas por conta de um incêndio que atingiu o edifício do Museu da Polícia e, dez anos depois, deixavam de ser expostas sem explicações, deixando margem a uma possível interpretação de intolerância religiosa, visto que, segundo relatos, muitos religiosos visitavam o local para cultuar as peças e deixar oferendas.

Em 2010, o Museu da Polícia encerrou suas atividades por falta de cuidados e infraestrutura, solicitando investimentos para sua reabertura. Desde então, movimentos negros intensificaram a luta pelo resgate do acervo sagrado, visando a transferência das peças para um local adequado e que respeitasse a sua História, mas a Secretaria de Segurança do Estado do Rio de Janeiro e a Polícia Civil dificultaram o processo, que somente em 2017 começou a caminhar.

Apenas em 2020, com a participação da Defensoria pública do Rio de Janeiro (DPRJ) e junto a outras instituições e grupos religiosos, a campanha Liberte Nosso Sagrado teve a merecida conquista: mais de 500 peças, agora nomeadas “Acervo do Sagrado Afro-brasileiro”, chegam ao Museu da República. Apesar da vitória, a luta continua para que as peças recebam o merecido tratamento, e sejam expostas em um Museu que enalteça a verdadeira riqueza desse acervo.

Em 11 de agosto de 2021, contactamos a equipe gestora do Museu da República para obtermos notícias recentes a respeito das peças do Acervo do Sagrado Afro-brasileiro e/ou possibilidade de visita. Como retorno, recebemos o convite para uma visita guiada, com duas possibilidades de data para agendamento. As peças do acervo estão no arquivo do museu, recebendo o devido tratamento para que possam ser expostas como realmente



merecem: com respeito e valorização. O número de peças recebidas está sendo revisto, pois alguns objetos sagrados foram contabilizados como duas ou mais peças, no entanto, durante o período de reconhecimento do acervo, notou-se que essas peças faziam parte do mesmo objeto que estava quebrado.

Ressaltamos que o Museu da República recebeu as peças em 21 de setembro de 2020, data que será sempre lembrada como o “Dia Estadual da Libertação do Acervo Sagrado”, agora instituído no calendário oficial do Rio de Janeiro. Importante dizer que, durante a visita⁵ realizada em 28 de setembro de 2021, guiada pelo museólogo André Ângulo, responsável pela reserva técnica do Museu da República, pudemos conhecer todo o Acervo do Sagrado Afro-brasileiro recebido e observar todo o respeito e perfeito tratamento dado ao material. Ângulo tem recebido verdadeiros conhecedores da cultura e das religiões de matriz africana, como pesquisadores, ialorixás, babalorixás, pais e mães de santo, das mais diversas casas de Umbandas e terreiros de Candomblé, que auxiliam no reconhecimento das peças.

Vale destacar que por se tratar de um acervo sagrado, algumas peças demandam uma atenção especial em seu manuseio bem como posicionamento dentro do espaço. Apesar de ser um Museu e ter as suas regras de organização, dentro do possível, todos os objetos sagrados têm as suas demandas respeitadas, como ser posicionado acima ou abaixo da altura da cabeça, peças que precisam se manter em pé, peças que precisam ser guardadas juntas ou colocadas na entrada e saída dos ambientes etc. Demonstrando respeito e afeto pelo acervo, o Museu da República nos recebeu para esta visita, somente após Grupos de frentes religiosas terem acesso ao acervo.

A visita foi organizada pela equipe do Museu para atender aos inúmeros pedidos de visitação. Como ainda não é possível realizar uma exposição presencial deste acervo, foram realizadas duas visitas com grupos de pesquisadores que têm estudado e contribuído com a valorização da cultura afro-brasileira, em especial com a valorização do Acervo. No entanto, como uma demonstração de carinho e respeito a todos que buscam pelo Nosso Sagrado, mas ainda não puderam participar da visita - por ser um grupo reduzido devido a Pandemia do

⁵ Por questões éticas, não foram autorizadas pelo Museu o compartilhamento de fotos da visita ao arquivo museológico.

Covid-19 -, o Museu disponibilizou uma exposição virtual⁶, com as peças que já foram devidamente tratadas e corretamente identificadas.

Foi possível observar de perto a valorização do Acervo do Sagrado Afro-brasileiro e sentir toda a gratidão que a equipe do Museu tem por ter recebido as peças. Receber, pesquisar, cuidar, tratar e expor os objetos sagrados têm sido uma tarefa prazerosa para a equipe que nos recebeu e que compartilhou com os pesquisadores visitantes sobre o interesse de que essa exposição chegue aos espaços escolares. Há o interesse de estreitar os laços entre Museu e Escolas, de forma que essas peças oportunizem aos alunos e professores da Educação Básica uma verdadeira aula sobre cultura, luta e resistência.

Compondo mais uma cena, nesse contexto de luta e resistência contra o racismo e preconceito da história e cultura afro-brasileira, a campanha Liberte Nosso Sagrado travou uma árdua luta contra a intolerância religiosa estatal, destacando a apreensão inconstitucional, o racismo e a injustiça histórica com as religiões de matriz africana. Essa luta reforçou a urgência de um olhar atento e sensível para as tentativas de apagar parte da nossa história; visto que os padrões eurocêntricos subjogam, desprezam e diminuem as manifestações e práticas culturais, étnicas e religiosas, que são frutos de diversos saberes que, somados, resultaram nas representações de valor histórico, social, político, econômico e religioso. A partir desse cenário de disputa, as discussões empreendidas por Chartier (1995), Abreu (2003) e Canclini (1983), sobre o processo de apropriação da cultura popular na dimensão espaços-tempos, na estreita relação do desenvolvimento do capitalismo e da modernidade, importa olhar para essas cenas e para o que elas representam no contexto das relações sociais, bem como, as implicações sobre as identidades, vistas pela classe dominante como menos desenvolvidas e/ou reprimidas.

Dentro dessa perspectiva crítica e humana, devemos nos perguntar a respeito do futuro e do valor do Acervo Sagrado Afro-brasileiro para formação cultural, humana e simbólica, não só do povo negro, mas também, da cultura nacional do Brasil. Além disso, destacamos que é no contexto dessas manifestações, cultos, crenças e valores, que as identidades vão sendo constituídas.

⁶ Exposição virtual “Nosso Sagrado: A construção de uma herança fraterna” está disponível em: <https://artsandculture.google.com/story/mwWx9m6ZCuqk5A>. Acessado em: 22 de out. de 2021.



As peças do Acervo Sagrado Afro-brasileiro são imagens que fortalecem a realidade da nossa identidade e da nossa formação cultural, e sobretudo, reforçam uma parte da história que o Ocidente vem tentando apagar. Assumir o Outro como parte da sua cultura gera medo ao Ocidente, o que explica a violência e o epistemicídio cometidos pela Europa (MORAES, 2017, p. 21), bem como pelo Brasil, que, neste sentido, segue os mesmos padrões ideológicos, estruturais e xenofóbicos.

Ao destacar a rua, a cidade como um lugar de encontro e como possibilidade de múltiplas formas de celebrar o mistério como espaço de encantação da vida, mas que, muitas vezes sofre ataques contra as culturas, provocando silenciamentos, aprisionamentos e esvaziamento da pulsão da vida, Simas (2020, p. 48) alerta que:

Há um epistemicídio em curso na cidade. É isso aí mesmo: assistimos ao processo de destruição dos saberes, práticas, modos de vida, visões de mundo, das culturas que não se enquadram no padrão canônico. Relegadas ao campo da barbárie, ou acolhidas como pitorescas ou folclóricas, elas são desqualificadas em nome da impressão de que o hemisfério norte representa o ápice civilizatório da humanidade e de que a história humana só pode ser contada a partir dos marcos e códigos que o Ocidente produziu (SIMAS, 2020, p.48).

A violência cometida pela polícia contra os praticantes das religiões de matriz africana, bem como seus bens sagrados e terreiros, e a longa e árdua luta travada contra esta ação inconstitucional, reforça a urgência de debatermos sobre a cultura e, em especial, pensarmos a desconstrução e descolonização do pensamento, de forma a entendermos que o popular está muito além de contribuição com o campo cultural, mas que ali existem histórias de vida, identidades e suas próprias epistemes.

Pensar sobre a nossa identidade a partir de uma perspectiva de descolonização do pensamento não demanda apenas conhecer o discurso do Outro mas considerar as suas raízes e epistemes; demanda repensar tudo o que pode ser produzido para além do pensamento europeu, como propõe o Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos.

1.2. Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (IPN)

O Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos, com sede na cidade do Rio de Janeiro é um projeto que surgiu em 2005 e tem como compromisso a valorização da memória e da identidade cultural brasileira em diáspora. Dividido em núcleos interdisciplinares, o Instituto desenvolve ações continuadas que promovem a pesquisa, investigam e preservam o patrimônio material e imaterial africano e afro-brasileiro. O projeto é gerador de conhecimento e, sobretudo, reforça a importância da reflexão sobre a escravidão e os seus impactos visíveis até hoje sobre as questões raciais no Brasil. Com destaque para o sítio histórico e arqueológico do Cemitério Pretos Novos, o IPN tem um núcleo educativo que promove oficinas, a valorização de bens imateriais - capoeira, jongo, música e arte - e oferece cursos de pós-graduação. Nos campos da pesquisa, atua nas áreas da História e da Arqueologia, enquanto o núcleo de arte contemporânea promove exposições de artes visuais e Residência artística.



Imagem 01 - Fachada do IPN-RJ
Fonte: arquivo pessoal (2017)

Depois de mais de um século, durante uma obra de reforma na residência da casa de Merced Guimarães dos Anjos, os operários perceberam que havia muitos pedaços de ossos e objetos do cotidiano. A princípio, pensaram que poderiam ser ossos de animais, mas as



pesquisas e testes confirmaram que se tratavam de ossos humanos e que ali era o local do cemitério dos pretos, fechado no ano de 1830 devido às péssimas condições.

A descoberta desse sítio arqueológico deu origem ao IPN, que desde então tem investido em ações e pesquisas em prol da preservação da memória dos escravizados trazidos à força para o Brasil nos séculos XVII a XIX. Trata-se de um espaço aberto ao público com objetivo de aprofundar conhecimentos da população sobre a Diáspora Africana.

Dentre as ações promovidas pelo IPN, destacamos o roteiro histórico e arqueológico da celebração da herança africana, conhecido como “Circuito da Herança Africana”, em espaços localizados na região portuária da cidade do Rio de Janeiro. Esse projeto, que aconteceu de 2011 a 2016, foi criado com o objetivo de construir coletivamente políticas de valorização e proteção desses espaços como patrimônio cultural, de conhecimento e memória dos negros (ANJOS; PEREIRA, 2015).

O circuito buscava contemplar, no roteiro, marcos históricos da memória da África no Rio de Janeiro, como o Instituto Pretos Novos, o Largo de São Francisco da Prainha, a Pedra do Sal, o Morro da Conceição, o Jardim Suspenso do Valongo, o Cais do Valongo e o Largo do Depósito. O ponto de encontro para o início do circuito era a estátua da Mercedes Baptista (1921-2014), ícone da dança afro no Brasil e primeira bailarina negra do Teatro Municipal do Rio de Janeiro. Apesar do tempo de duração do percurso - em média, duas horas - não ser suficiente para explorar e/ou assimilar os fatos e conhecimentos dos locais, ainda assim, essa experiência se apresentava como possibilidade de estudos, de reconhecimento da importância de valorização e de conhecimento da história da memória do Brasil, especialmente, dos negros que aqui chegaram ou foram trazidos e que permanecem com a sua descendência, como partícipes da história e de todo conhecimento produzido.

Refletindo sobre suas potencialidades, o caminhar pelas ruas do Centro do Rio de Janeiro, inicialmente, estabelece um diálogo como transeunte, no qual pode observar e perceber a presença da cultura africana no contexto das ruas, seja nas manifestações culturais, na culinária e no conhecimento de homens e mulheres negras que com o corpo, expressão e espiritualidade, que lutavam e resistiam à escravidão.

Ter espaços que pesquisem e promovam o real valor da cultura negra em nosso país é muito importante para adubar o cenário do protagonismo negro que tem se fortalecido. É

mister racializar a discussão sobre cultura, uma vez que ainda hoje a sociedade tem dificuldades para enfrentar a fase sombria da escravidão. Apesar da Lei Áurea, que forjou o fim da escravidão, o povo negro ainda hoje está preso e amarrado à cruel realidade de serem grande parte dos moradores de comunidades e locais mais precários, com menos acesso à cultura, ao lazer, à arte e à educação, o que, conseqüentemente, os mantém na zona de baixa escolaridade, baixos salários e baixo prestígio social.

1.3. “Quebra dos Grilhões” – Memorial do centenário da abolição (1888 – 1988)



Imagem 02 - Monumento ao centenário da abolição
Fonte: arquivo pessoal (2017)

De natureza histórica, o monumento ao Centenário da abolição (imagem 02) está fixado na Praça da Rodoviária de Vitória - ES, na Ilha do Príncipe. Sua inauguração ocorreu no dia 13 de maio de 1988, pela Prefeitura da cidade, na época sob a administração do



Prefeito Hermes Laranja, como memória e referência ao centenário da abolição da escravatura no Brasil.

A obra, criada pelo artista Loannis Andonios Zavoudákis, possui 05 metros de altura, sendo uma parte da estrutura feita de concreto e a outra, de ferro. O pedestal de concreto serve de sustentação para uma bigorna, um piquete e um martelo de operário, agregado a uma corrente e uma aljava, todos feitos em ferro (FARIA, 1992). Os instrumentos (imagem 03) exibidos no monumento “Quebra dos grilhões” em análise, apresentam uma ideia depressiva da abolição da escravatura no Brasil. No primeiro olhar, remetem aos instrumentos que inscrevem as atrocidades cometidas contra os negros escravizados. Os efeitos percebidos nesse monumento sobre a corporeidade e suas interpretações sobre arte, imaginário e a história, revelam novas conotações. Discutir os vínculos dos monumentos e a sua percepção podem produzir conceitos e novas posturas, no que se refere à conscientização do negro na sociedade.



Imagem 03 - Instrumentos – parte da obra
Fonte: arquivo pessoal (2017)

O monumento, em seu todo, se constitui em uma leitura marcada por um ritmo e por uma trajetória oculta, em que se retomam, inúmeras vezes, os aspectos essenciais, necessitando que cada um deles seja analisado em particular, como um manifestar-se de uma miniatura do universo que compõe o monumento. Toda a abrangência memorial, assim como toda as suas partes, parece estar categoricamente assinalada pela continuidade que se vivencia na luta do negro pela sobrevivência.

Na escravidão, o homem deve ser parâmetro para todas as coisas, uma vez que para sua existência produz educação, trabalho, cultura, ciência e tecnologia. Durante esse período, tudo isso foi negado, a essência do homem negro foi negada. Considerando isso, o movimento negro de Vitória sinalizou seu desprezo pelo monumento, que está longe de ser uma homenagem. A repercussão desse posicionamento, fez com que o “Quebra dos Grilhões” fosse abafado (embora ainda exista) pela construção de um novo monumento, a estátua de Iemanjá.



Imagem 04 - Monumento à Iemanjá (Pier de Iemanjá)

Fonte: Vitor Jubini (2018).

A inauguração da estátua de Iemanjá, obra do mesmo artista, ocorreu no mesmo ano que completava cem anos da abolição da escravatura no Brasil. De acordo com o Zavoudákis, a construção desse monumento foi idealizada durante a gestão do mesmo prefeito que construiu o “Quebra dos Grilhões”, Hermes Laranja. Na época, a administração estava atendendo aos moradores negros, que queriam ser representados publicamente, mas de forma digna e respeitosa. Na encomenda, o artista recebeu a orientação para que a homenagem não



representasse algo do catolicismo. Ele, então, sugeriu a construção de “Iemanjá”, prevendo que ela também poderia ser vista como a Nossa Senhora dos Navegantes (CHRYSTÊLLO; CHAGAS, 2014).

Na dimensão simbólica, as peças do aprisionamento do corpo negro estão presentes no imaginário. No entanto, é preciso conhecer os processos sociais, culturais, econômicos e psicológicos que sustentam esse pensamento. Pensar no sistema escravista orientado pelos artefatos, de fato, é uma racionalidade limitada, a qual é exercida sobretudo segundo as modalidades de uma inteligência analítica muito desenvolvida e dotada de grandes meios de pressão e coação (LEFEBVRE, 2001). Essa inteligência analítica se reveste com os privilégios e os prestígios da síntese, servindo-se da ciência, da arte e de técnicas, determinando a existência humana. E é nesse processo que predomina o sentido da obra, da vida e da relação com as coisas, com o tempo, o espaço, o corpo e o desejo.

Esses espaços/monumentos selecionados a partir da região do centro de Vitória são apenas um recorte que privilegiamos em nossa pesquisa, mas reconhecemos que muitos outros espaços podem oferecer contribuições para discutir a temática afro-brasileira na cidade de Vitória, bem como de outras cidades.

Algumas Considerações

Antes de tentarmos definir o conceito que delimita um dado termo, é importante que pensemos a quais demandas este termo pretende atender. De forma que discutir sobre as possibilidades de se conceituar a cultura popular nos leva, antes de tudo, a refletir sobre as suas implicações históricas. Isso implica retomar discussões como por exemplo a definição de povo correspondente àquele que produz a cultura popular. Para além de uma discussão léxica, compreender o que há por trás do que se entende como cultura popular demanda uma discussão política, reforçando a cultura como uma arena de conflito, sempre em disputa.

A religião, bem como a cultura, é uma esfera social autônoma da vida humana, que tem seus próprios modos de articulação e de legitimação. No entanto, reconhecer sua autonomia e suas determinadas características não significa que algumas esferas não possam manter relações. As crenças e as formas de relacionamento com a religião estão diretamente

ligadas à inserção do indivíduo no espaço público, uma vez que, é a partir da sua convicção religiosa que o homem, muitas vezes, elabora sua relação com o mundo, não conseguindo separar o âmbito público do privado. A partir dessa concepção, é possível entender como a religião mantém forte relação com a política e a cultura.

O Brasil, colonizado pelo europeu católico, ainda hoje tem dificuldades para se desprender das heranças colonizadoras. Ensinado a partir de uma educação eurocêntrica, com um currículo pensado a partir das epistemes hegemônicas, o indivíduo brasileiro reproduz o racismo entranhado na nossa cultura - aqui nos referimos à cultura erudita, escolhida como pauta do currículo escolar, que corresponde ao capital cultural de maior prestígio - em detrimento da cultura do Outro, produto da mestiçagem, hierarquizada como a popular.

O que vale ressaltar aqui é a urgência de descolonizarmos não apenas o ensino e a educação, mas sobretudo o pensamento. Trabalhar em prol da desconstrução da violência simbólica, estrutural e epistemológica, que ainda perduram na sociedade brasileira. Fomentar as políticas públicas de promoção da cultura popular, sobretudo a negra - recorte deste artigo - rompe com a hierarquização das culturas que continua a impor que aquela é melhor do que essa.

Pensar a retirada de monumentos que homenageiam escravocratas das ruas do Brasil; propor leis que tornem obrigatório o ensino de cultura africana e afro-brasileira nas escolas; ter espaços que promovam a cultura negra e a educação a partir de uma perspectiva afrocentrada; respeitar o direito à liberdade religiosa; a retirada das peças do Acervo do Nosso Sagrado Afro-brasileiro do Museu da Polícia, são o início de uma caminhada em direção à descolonização do pensamento e uma esperança de que ações racistas não mais passarão.

Em síntese, consideramos que os monumentos, bem como o Acervo do Nosso Sagrado Afro-brasileiro e o Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos constituem espaços-tempos de encontros, conflitos, ensino e de conhecimento, oferecendo possibilidades para pensar a vida e as formas de vivê-la e de manifestá-la culturalmente, espiritualmente e afetivamente. Nesse sentido, esse estudo apresenta discussões potencializadoras para a educação das relações étnico-raciais, propondo diálogos entre saberes, culturas, práticas e políticas antirracistas, entrelaçando modos de produzir, existir e de resistir do povo negro.



Referências

- ABREU, Martha. Cultura popular, um conceito e várias histórias. *In*: Abreu, Martha e Soihet, Rachel. **Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias**. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.
- ANJOS, Ana Maria De La Merced G. G dos; PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. **A saga dos Pretos Novos**. Prefeitura do Rio de Janeiro – Companhia de Desenvolvimento Urbano da Região do Porto do Rio de Janeiro (CDURP), 2015.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v.8, n.16, p.179-192. 1995.
- CHASSOT, Attico. Alfabetização científica: uma possibilidade para a inclusão social. **Revista Brasileira de Educação**. n. 22, p. 89-100, jan/fev/abr, 2003.
- CHRYSTÉLLO, Geovana; CHAGAS, Renan. Moradores contam histórias de amor por Vitória no aniversário da cidade. **G1 Espírito Santo**, Vitória, 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/espírito-santo/noticia/2014/09/moradorescontam-historias-de-amor-por-vitoria-no-aniversario-da-cidade.html>>. Acesso em: 20 de setembro de 2017.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. Paz e Terra, 1996.
- FREHSE, Fraya. **Ô da rua! O transeunte e o advento da modernidade em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-modernidade**. 5.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.
- MORAES, Marcelo José Derzi. Desconstruindo o epistemicídio a partir de Jacques Derrida. **Revista Análogos**. Rio de Janeiro, Ed. especial, 2017.
- MUNANGA, Kabengele. **Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades**. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 33, p. 109-117, 1990.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**. Ed. Paz e terra. 1978.
- NASCIMENTO, Aline Maia. Em defesa de uma epistemologia destoante: notas sobre a perspectiva africanocentrada. **Revista Eixo**. Brasília - DF, v. 6, n. 2 (Edição Especial), 2017.
- NO DIA DE IEMANJÁ, CONHEÇA A HISTÓRIA DA ESTÁTUA QUE DÁ NOME AO PÍER. **A Gazeta**, Vitória, 02 fevereiro de 2018. Disponível em: <<https://www.agazeta.com.br/es/cotidiano/no-dia-de-iemanja-conheca-a-historia-da-estatua-que-da-nome-ao-pier-0218>>. Acesso em: 27 de ago. 2021.
- SAVIANI, Demerval. **Pedagogia histórica crítica: primeiras aproximações**. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2008.



SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. 7ª ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

Dossiê



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo recebido para publicação em: 17 de maio de 2021.

Artigo aprovado para publicação em: 07 de julho de 2021.