



Sala Santos de Fé: Apontamentos sobre a presença negra no Museu do Folclore de São José dos Campos/SP

Santos de Fé Room: Notes about the black presence at the Folklore Museum of São José dos Campos/SP

Sala Santos de Fé: Notas sobre la presencia negra en el Museo del Folklore de São José dos Campos/SP

Mariana Castro Teixeira¹
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

RESUMO

Impulsionado pelo trabalho educativo no Museu do Folclore entre 2012 e 2013 e pelas experiências no movimento negro em Viçosa, MG, este artigo é fruto de uma pesquisa realizada no âmbito da especialização *lato sensu* da Universidade Candido Mendes – História da África e do Negro no Brasil – em 2013. Pretendeu-se refletir acerca da Sala Santos de Fé da exposição de longa duração do Museu do Folclore e sobre como os/as educadores/as dessa instituição devem se preparar para as mediações nesta Sala – tendo em vista a missão do Museu. A metodologia utilizada foi análise dos textos de apoio da exposição produzidos pelo curador Raul Lody; vídeo de apresentação da exposição; observação da Sala; e discussão bibliográfica. Se, por um lado, a narrativa da sala remete às influências africanas na religiosidade brasileira de forma a contribuir com a formação de cidadania de seus visitantes; por outro, os profissionais que mediam as visitas precisam conhecer essa narrativa profundamente para criarem estratégias de atendimento e de combate ao racismo. O que se desejou demonstrar é que a valorização do patrimônio afro-brasileiro e a luta contra o racismo estão de acordo com a curadoria da exposição e a narrativa da Sala Santos de Fé, mas que o Museu do Folclore necessitava de formação contundente de seus educadores/as no tema e melhor posicionamento quanto à questão da identidade negra.

Palavras chave: Diáspora; Religiosidade; Cultura popular; Folclore; Racismo.

ABSTRACT

Driven by the educational work at the Folklore Museum between 2012 and 2013 and by the experiences in the black movement in Viçosa, MG, this article is the result of research carried out within the scope of the *lato sensu* specialization of the Candido Mendes University - History of Africa and the Negro in Brazil - in 2013. It was intended to reflect on the Santos de Fé Room of the Museum's long-term exhibition and on how the educators of that institution should prepare for mediations in this Room - in view of the Museum's mission. The methodology used was an analysis of the exhibition support texts produced by the curator Raul Lody; video presentation of the exhibition by the same; observation of the Room; and bibliographical discussion. On the one hand, the room's narrative refers to African influences on religiosity in Brazil in order to contribute to the formation of citizenship by its visitors; on the other hand, the professionals who mediate the visits need to know this narrative deeply to create strategies to assist and combat racism. What we intend to demonstrate is that the valorization of the Afro-Brazilian heritage and the fight against racism are in accordance with the curatorship of the exhibition and the narrative of the Sala Santos de Fé, but that the Folklore Museum needs strong training from its educators on the theme and better positioning on the issue of black identity.

Keywords: Diaspora; Religiosity; Popular culture; Folklore; Racism.

¹ Doutoranda em Educação e Saúde pela Unifesp Guarulhos, professora de História da rede estadual paulista, integrante do Núcleo de Estudos Yabás, coordenadora do cursinho popular Uneafro/Yabás e aluna da Escola de Capoeira Angola Raiz Negra de São José dos Campos - SP. <https://orcid.org/0000-0003-2707-263X>. Email: marianacastroteixeira@gmail.com.



RESUMEN

Impulsado por la labor educativa en el Museo del Folklore entre 2012 y 2013 y por las experiencias del movimiento negro en Viçosa, MG, este artículo es el resultado de una investigación realizada en el ámbito de la especialización lato sensu de la Universidad Candido Mendes - Historia de África y el Negro en Brasil - en 2013. Se pretendía reflexionar sobre la exposición de larga duración de la Sala Santos de Fé del Museo y sobre cómo los educadores de esa institución deben prepararse para las mediaciones en esta Sala, en vista de la misión del Museo. La metodología utilizada fue un análisis de los textos de apoyo a la exposición elaborados por el curador Raul Lody; video presentación de la exposición por parte del mismo; observación de la Sala; y discusión bibliográfica. Por un lado, la narrativa de la sala se refiere a las influencias africanas en la religiosidad en Brasil para contribuir a la formación de la ciudadanía por parte de sus visitantes; por otro lado, los profesionales que median las visitas necesitan conocer en profundidad esta narrativa para crear estrategias de asistencia y combate al racismo. Lo que pretendemos demostrar es que la valorización de la herencia afrobrasileña y la lucha contra el racismo están de acuerdo con la curaduría de la exposición y la narrativa de la Sala Santos de Fé, pero que el Museo del Folklore necesita una fuerte formación por parte de sus educadores sobre el tema y mejor posicionamiento en el tema de la identidad negra.

Palabras llave: Diáspora; Religiosidad; Cultura popular; Folklore; Racismo.

Introdução

O Museu do Folclore está localizado no Parque Burle Marx da cidade de São José dos Campos desde 1997 e é gerenciado pelo Centro de Estudos da Cultura Popular – CECP – em parceria com a Fundação Cultural Cassiano Ricardo. As ações desenvolvidas pelo Museu têm como base conceitual as orientações de D. Ângela Savastano, presidente do CECP, folclorista e atual diretora do Museu. Aluna de Rossini Tavares de Lima e Julieta de Andrade, seus conceitos sobre folclore são baseados pela Carta do Folclore Brasileiro (1995) e as Recomendações sobre Salvaguarda do Folclore, emitidas pela UNESCO (1989).

O Museu, cujo lema é a frase “Minha cultura mostra quem sou”, possui atualmente uma exposição de longa duração chamada “Patrimônio Imaterial – Folclore e Identidade Regional”. A exposição, montada em 2006 pelo curador Raul Lody, conta com sete salas: Sala São José dos Campos; Sala das Tecnologias; Sala Religiosidades; Sala Santos de Fé; Sala Festas; Sala Identidades; Sala Brasil.

De acordo com a instituição,

o Museu do Folclore de São José dos Campos é uma instituição aberta ao público, a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento e que executa um trabalho permanente com o patrimônio cultural, em suas diversas manifestações. Sua missão é desenvolver ações de salvaguarda, divulgação, formação e informação que levem à



valorização do folclore na região de São José dos Campos, Vale do Paraíba e Litoral Norte, contribuindo para o fortalecimento da identidade cultural e formação da cidadania (CECP, 2010).

A idealização deste artigo nasceu do interesse pela pesquisa de ordem prática: conciliar o trabalho de educadora no Museu do Folclore de São José dos Campos com a pesquisa sobre História da África e do negro no Brasil. Esta última, ligada ao engajamento com o movimento negro através das vivências no Núcleo de Estudos Afro Brasileiros – NEAB Viçosa – da Universidade Federal de Viçosa, em Minas Gerais.

As abordagens no setor educativo da instituição permitiram o entusiasmo em confrontar a questão da cultura regional com a cultura negra. Quando se fala em cultura popular, muitas vezes, omite-se deste conjunto cultural a contribuição negro-africana – prática de reforço do mito da democracia racial – ao dizer que a cultura popular não tem cor. O uso do termo folclore, muito embora ressignificado a partir dos conhecimentos e saberes que se aprende com os mais velhos e são passados de geração para geração², ainda é inserido dentro do guarda-chuva conceitual de cultura popular universalizante, reforçando uma ideia de região sobrepujante à de raça.

Nilma Lino Gomes (2003) vai dizer que os sistemas culturais garantem uma homogeneidade aos sistemas sociais, atribuindo um certo universalismo às questões humanas, mas que é imprescindível que se pense as particularidades, já que esses sistemas de representação são construídos historicamente:

a cultura, seja na educação ou nas ciências sociais, é mais do que um conceito acadêmico. Ela diz respeito às vivências concretas dos sujeitos, à variabilidade de formas de conceber o mundo, às particularidades e semelhanças construídas pelos seres humanos ao longo do processo histórico e social (GOMES, 2003, p. 75).

Sobre o entendimento de cultura e a sua importância na vida em sociedade, Gomes remete aos sistemas de representações que constroem e são construídos pela cultura. Para a autora,

² Termo folclore como segue nas orientações da Unesco.



A cultura é como um mapa que orienta o comportamento dos indivíduos em sua vida social. Esse mapa é puramente convencional, e por isso não se confunde com o território. Ele é uma representação abstrata do território, submetida a uma lógica que permite decifrá-lo. Dessa forma, ao refletirmos sobre o que é viver em sociedade e produzir cultura, entenderemos a complexidade dessa situação: significa que vivemos sob a dominação de uma lógica simbólica e que as pessoas se comportam segundo as exigências dela, muitas vezes sem que disso tenham consciência (GOMES, 2003, p. 76).

E a partir dessa reflexão, Gomes retrata o conceito raça em uma perspectiva sócio-histórica para analisar a diáspora africana no Brasil como fruto de um processo colonizador expropriador da humanidade de pessoas negras afrodescendentes. Embora a categoria biológica de raça não seja mais aceita, ainda se faz presente, principalmente, na vida de negros e negras, que trazem as marcas mais evidentes da sua africanidade e são alvos do racismo cotidiano.

Refletir sobre cultura negra é considerar as lógicas simbólicas construídas ao longo da história por um grupo social específico: os descendentes de escravizados no Brasil. (...) Embora alguns antropólogos tratem com desconfiança a adjetivação de uma cultura como 'negra', o que importa aqui é destacar que a produção cultural oriunda dos africanos escravizados no Brasil e ainda presente nos seus descendentes tem uma efetividade na construção identitária dos sujeitos socialmente classificados como negros. (...) **Trata-se de compreender que há uma lógica gerada no bojo de uma africanidade recriada no Brasil, a qual impregna a vida de todos nós, negros e brancos. E isso não tem nada de natural. Essa inexistência de algo puramente natural na sociedade pode ser vista inclusive quando ponderamos sobre a existência de teorias racistas** (GOMES, 2003, p. 78, grifos meus).

Desse modo, o entendimento de cultura popular precisa atentar-se aos estudos antropológicos do começo do século XX sobre o negro no Brasil até mesmo para que não corra o risco da folclorização, no sentido pejorativo do termo. Isso porque existe uma tradição de estudos afro-brasileiros inaugurada pelo médico legista Nina Rodrigues que, na esteira do pensamento racial de fins do século XIX e início do XX, abordava o negro no Brasil sob o prisma biologizante da hierarquia racial, entendendo o elemento negro como inferior, cientificamente falando.

A inferiorização do elemento negro sempre imperou frente a esses estudos antropológicos brasileiros. Estes, diz Schwarcz, “[caminham] paralelamente ao próprio movimento da ciência antropológica como um todo (que nasceu num contexto marcado pelo colonialismo e pela ‘conformação de saber’ no que se refere ao entendimento de outros

povos)” (2017, p. 25). A afirmação de Sylvio Romero quando ele evoca a necessidade dos “pesquisadores de seu tempo a correrem depressa ‘a nossas cozinhas’, pois os últimos africanos estavam morrendo e, ‘malgrado sua ignorância, [o negro] é um objeto de ciência” (ROMERO *apud* REGINALDO, 2010, p. 258) reforça essa hierarquia.

Mesmo quando a raça começou a ser analisada pelo viés culturalista, com o também médico Arthur Ramos – e com isso uma tendência otimista frente à inserção do negro na sociedade – estava implícito a suposta superioridade racial branca, que, junto com Gilberto Freyre, principalmente, caracterizou, nas décadas de 20 e 30, a ideia de harmonia de raças e do mito da democracia racial. O grande diferencial de Ramos, discípulo de Nina Rodrigues, foi a ênfase na influência das tradições banto na religiosidade afro-brasileira.

Nina Rodrigues defendia a supremacia nagô (povos oriundos da África Ocidental) na influência africana na Bahia e hierarquizava os próprios povos africanos. Segundo ele, os bantos, especialmente da região centro africana, eram dóceis, facilmente adaptados e pobres em suas mitologias. Tendo a Bahia recebido mais africanos iorubas, a Bahia seria mais evoluída e estaria à salvo da barbárie (REGINALDO, 2010).

Nesse sentido, Nina Rodrigues vai ser o responsável por “inaugurar uma área de pesquisa que viria futuramente tornar-se o mais importante filão dos estudos afro-brasileiros: as manifestações religiosas de matriz africana” (REGINALDO, 2010, p. 257).

Arthur Ramos ampliou sua pesquisa aos povos bantos, mas foi com Edison Carneiro que se iniciou uma pesquisa mais profunda em “Negros Bantos” (1937), principalmente, no campo religioso. No entanto, “nestes autores, aos povos bantos, permeáveis e dóceis diante da cultura ocidental, apenas restaram a magia e o sincretismo, enquanto os iorubas foram capazes de criar uma verdadeira religião (REGINALDO, 2010, p. 263), reforçando a “hierarquização étnica” que também reforçava a hierarquização das raças.

Somente a partir da segunda metade do século XX é que outros pensadores como Florestan Fernandes, Roger Bastide, Octávio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, Jacob Gorender (SCHWARCZ, 2017, p. 22) começaram a afastar-se das premissas do mito da democracia racial com o intuito de uma análise mais crítica sobre a presença do negro na



história do Brasil, porém, se debruçando sobre a instituição da escravidão a partir da ordem econômica, e atrelando a questão racial à questão de classe.

Por isso, o regionalismo exaltado na exposição do Museu do Folclore pode se tornar um discurso perigoso acobertado pelo mau uso da cultura popular, ou seja, a cultura popular dentro da lógica do mito da democracia racial e da classe (popular *versus* erudita). Esse último exemplo é significativo do maior obstáculo que os movimentos negros enfrentam no desmonte do mito da democracia racial: quando a questão de classe se sobrepõe a de raça. Isso acontece, inclusive, dentro do campo da esquerda onde a questão racial não é representada nas grandes teorias modernas oriundas do pensamento euro-ocidental, como o marxismo.

Essa é a discussão travada pelo pensador afro-cubano Carlos Moore, expulso da ilha justamente por causa de seu livro “O Marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão” (2010). O autor salienta como os trabalhos de Marx e Engels, mesmo com a sua importância em desvendar os mecanismos do capitalismo no século XIX – são construções eurocêntricas, herdeiras do Iluminismo, que propõe modelos socioeconômicos de desenvolvimento baseados em universalismos euro-ocidentais.

Ademais, Moore remete ao fato das críticas ao imperialismo e ao colonialismo serem seletivas e de que os povos originários, bem como os negros, continuavam sendo povos hierarquicamente inferiores na escala de humanidade ocidental. Essa crítica também se estende ao modelo interpretativo da escravidão africana nas Américas como base do crescimento industrial moderno para a ascensão de um proletariado branco cujo sofrimento imposto aos negros africanos não o afetava.

Neste estudo, a proposta de cultura popular e folclore se aproxima do que Boaventura de Souza Santos (2010) chamou de experiências sociais que estão sendo desperdiçadas e produzidas ativamente como ausências pela racionalidade hegemônica chamada por ele de razão indolente. De acordo com ele:

A razão indolente subjaz, nas suas várias formas, ao conhecimento hegemônico, tanto filosófico como científico, produzido no Ocidente nos últimos 200 anos. A consolidação do Estado liberal na Europa e na América do Norte, as revoluções industriais e o desenvolvimento capitalista, o colonialismo e o imperialismo constituíram o contexto sócio-político em que a razão indolente se desenvolveu (SANTOS, 2010, p.96).

O modo como a sociedade euro-ocidental produz conhecimento filosófico e científico se dá através dessa racionalidade, portanto, e, para que os saberes excluídos do cânone ocidental – supostamente não científicos e não filosóficos – entrem no debate de forma horizontal, o autor sugere a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e o trabalho de tradução entre as diversas experiências sociais. Para ele, um dos modos de produção de ausências é a monocultura do saber, e esta poderia ser contornada com a ecologia dos saberes. Tudo isso sob a égide da razão cosmopolita, que proporciona essa tradução e a pluralidade de experiências.

Para tanto, os conhecimentos fora do cânone ocidental podem ser incorporados às diversas áreas do saber, sobretudo aqueles produzidos pelas experiências sociais que são desperdiçadas e produzidas ativamente como ausências. A partir desses termos, Boaventura (2010) ressalta que esses saberes poderiam vir a ser uma nova racionalidade – dentro de um paradigma contra hegemônico – que ele chama razão cosmopolita.

A partir do exposto, a análise da Sala Santos de Fé precisa estar inserida dentro do contexto de um espaço museal, cujo tema é cultura popular, localizado na cidade de São José dos Campos, que tem como característica – principalmente a partir de 1970 – desenvolvimento de alta tecnologia e o fato de ser um polo industrial. Uma identidade tecnológica construída sobre um passado sanatorial da 1ª metade do século XX, marcado pela tuberculose e pelos bons ares da cidade. Hoje, São José dos Campos é a capital do Vale do Paraíba. Mas não foi sempre assim³.

No contexto da escravidão, com o café vale paraibano, a cidade não possuía proeminência econômica. Foi somente com a ligação ferroviária Rio de Janeiro-São Paulo (1877) que São José dos Campos foi se urbanizando e entrando no mapa (CHUSTER, 2011) – antes era muito dependente de Jacareí, território-mãe da região que já era escravista e que durante as décadas de 1830 e 1850 teve significativo aumento da lavoura cafeeira (FERREIRA, 2011).

³ G1. Vale do Paraíba e região. São José dos Campos 251 anos: recortes de jornal contam a história da cidade. Poliana Casemiro. 27 jul. 2018. Disponível: <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2018/07/27/sao-jose-dos-campos-251-anos-recortes-de-jornal-contam-a-historia-da-cidade.ghtml>. Acesso em: 22 ago. 2020.



Tendo esses elementos em vista, inclusive os ideais escravistas que foram incorporados e herdados no pós-abolição, esse trabalho aproxima a chamada cultura popular e o folclore com as ausências produzidas na construção da identidade do cidadão joseense⁴. E, com isso, evoca o papel do Museu em traduzir essas experiências dentro de uma racionalidade contra hegemônica cujos saberes da diáspora africana se fazem presentes de maneira intensa.

O Museu tem como missão comunicar ao seu visitante a importância da sua cultura: sua maneira de falar, de agir, seus usos e costumes. A valorização dos saberes das pessoas está no cerne das preocupações do Museu, pois a partir do momento em que o visitante se apropria de seu patrimônio imaterial (que seria o folclore), ele tem mais elementos para se entender como sujeito agente na participação do contexto cultural de sua região. Com isso, o Museu pretende contribuir para a formação da identidade e cidadania de seus públicos.

O objeto de estudo deste trabalho é a sala Santos de Fé. Esse objeto foi escolhido por ser esta uma sala que abriga divindades negras de três religiões brasileiras profundamente influenciadas pelas culturas africanas. O chamado “panteão de santos” é composto de entidades sagradas do candomblé, da umbanda e do catolicismo, sendo as oito entidades negras: Nossa Senhora Aparecida, Preto Velho, Preta Velha, Santa Sarah, Zé Pilintra, Oxalá, Santa Efigênia e São Benedito.

Entendendo a importância das relações raciais serem pensadas também nos espaços museais⁵ – especialmente em um museu que trata sobre o folclore da região do Vale do Paraíba – a Sala Santos de Fé é, neste trabalho, chave para o debate, pois os objetos expostos fazem parte do imaginário religioso brasileiro e tem profunda ligação com as religiões de origem africana, extrapolando o fato de todos os santos serem negros.

Para tanto, as questões de reflexão foram: o que a sala Santos de Fé pretende comunicar aos seus diversos públicos? E como o/a educador/a deve compreender a narrativa da sala para contribuir com a missão do Museu do Folclore de colaborar na formação de identidade e cidadania de seus visitantes?

⁴ Vale a pena citar que a região do Vale do Paraíba elegeu o atual presidente declaradamente racista com mais de 70% dos votos, ultrapassando as médias estadual e nacional. O Vale. Na RMVale, Bolsonaro tem 76% dos votos. Xandu Alves. 29 out. 2018. Disponível: <https://www.ovale.com.br/conteudo/2018/10/politica/58329-na-rmvale-bolsonaro-tem-76-dos-votos.html>. Acesso em: 22 ago. 2020.

⁵ Aqui optou-se não fazer referência à Lei 10.639/2003 por não se tratar da educação escolar, mas é necessário mencionar a legislação que obriga o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira como um marco do movimento negro frente no combate ao racismo e desmistificação da democracia racial.

A tentativa de responder a essas perguntas se deu através da observação da sala (objetos escolhidos e textos de apoio) e análise de documentos produzidos pela instituição, dentre os quais estão: vídeo do curador Raul Lody apresentando a exposição; textos da curadoria presentes na exposição. Além destes documentos e da discussão bibliográfica, a experiência como educadora esteve subjetivamente presente nesta busca, já que foi ela que impulsionou a realização deste artigo.

A hipótese era que os objetos da Sala Santos de Fé “falavam” das trocas culturais ocorridas no Brasil fruto da diáspora africana; de como se deu a criação de novas religiões através da reorganização de religiões africanas no país; e de como os africanos resistiram à escravidão. Nesse sentido, o conhecimento sobre as histórias e culturas da África seria imprescindível ao que concerne à mediação na exposição na construção da chamada identidade regional.

E, na lida com as crianças e com outros visitantes esporádicos na Sala Santos de Fé, inevitavelmente, a questão racial surgia, seja através de perguntas referentes às religiões de matriz africana, de deboches, de comentários racistas ou outras questões. E se os/as educadores/as não estivessem qualificados/as para lidar com esses temas essas situações poderiam gerar desconforto, silenciamentos e colaborar para a manutenção do racismo, afirmando os preconceitos raciais já existentes e naturalizados na sociedade pelo mito da democracia racial, agindo de forma negativa na construção da cidadania e da identidade de seus visitantes.

1. Entendendo a Sala Santos de Fé

A exposição de longa duração do Museu do Folclore foi realizada com curadoria de Raul Lody. Museólogo, antropólogo e estudioso das religiões afro-brasileiras, Lody tem trajetória significativa no que tange os estudos das culturas africanas e afro-brasileiras.

A exposição Patrimônio Imaterial – Folclore e Identidade Regional, criada por ele e pela equipe do Museu do Folclore, fala da importância deste patrimônio expresso tanto materialmente como imaterialmente através dos diferentes modos de viver, de festejar, de



comer, de rezar, de dançar de um povo. Nesta exposição – que focaliza o Vale do Paraíba e a cidade de São José dos Campos, em especial – o visitante passa por um circuito através do qual ele verá diversas manifestações da cultura popular nos âmbitos artísticos, festivos, religioso, cotidiano e poderá se reconhecer ali.

As sete salas da exposição organizam uma narrativa geral cujo objetivo foi expresso por Lody no painel de entrada:

Compreender o direito cultural como um lugar social da pessoa e da sua comunidade é possibilitar o pleno exercício da liberdade em manifestar, por variadas linguagens, formas e estilos de identidades. Este é o conceito e o olhar que orientam a presente Exposição.

Patrimônio Imaterial: Folclore e Identidades Regionais busca mostrar e sensibilizar sobre as diferenças e como estas diferenças de modos de viver, de comunicar fé, festa, técnica, escolhas estéticas, comida, música, dança são revelações de memórias antigas que convivem com novas e atualizadas memórias. Pois o Folclore é o sentimento experimentado mais autoral, pessoal e ao mesmo tempo regional, nacional e universal.

Assim, de maneira ampla, a Exposição quer traduzir e, principalmente, atrair a atenção para o Folclore Regional do Vale do Paraíba, tido, enquanto patrimônio imaterial, como o barroco dourado dos altares, os monumentos em bronze que celebram feitos, heróis e personagens históricos.

Sem dúvida, o Folclore é o espaço dedicado a viver formas culturais próprias, singulares, que dão identidade, que diferenciam, que possibilitam transmitir e transformar memórias.

A Exposição apresenta uma vivência de cultura, de tradições, de patrimônio e antes de tudo uma vivência de cidadania, repudiando todas as formas de xenofobia, de preconceitos raciais e de intolerância religiosa e social (LODY, 2006, grifos meus).

Nas partes grifadas do texto, a preocupação com a valorização da diferença se faz premente. No segundo parágrafo do texto transcrito, ao citar o nome da exposição Patrimônio Imaterial – Folclore e Identidade Regional, a última parte foi escrita no plural, ‘Identidades Regionais’. Este que parece ser um erro de digitação, coincidentemente ou não, contribui para que a valorização das diferenças seja ainda mais enfatizada.

Já no último parágrafo, o texto da sala de abertura da exposição expõe a missão do Museu do Folclore: no processo de fortificação da cidadania do visitante, é importante que ele perceba a sua cultura e valorize-a, mas que ele também perceba as diferentes culturas ao seu redor sem hierarquizá-las. Por isso, a “vivência de cidadania” proposta pela exposição repudia “todas as formas de xenofobia, de preconceitos raciais e de intolerância religiosa e social”, como salientou Lody.

De acordo com o curador em vídeo de apresentação da exposição, a sala São José dos Campos, primeira sala do circuito, é a sala de acolhimento do visitante. Nela, há um grande painel que conta a história do Vale do Paraíba através de um mapa e da presença do café no Vale, dos tropeiros, de manifestações culturais e religiosas. Há também figuras de barro representativas da cidade e aves símbolos da arte popular da região.



Imagem 1 - Sala São José dos Campos
Fotografia: Mariana Castro Teixeira (2013)

A sala Brasil é a segunda sala a ser visitada dentro da proposta da curadoria, mas pela sua posição na casa ela acaba sendo a última sala visitada. Nela, estão objetos de outros estados do Brasil, como artesanato do Norte de Minas, brinquedo de balata da Amazônia, panela das goiabeiras do Espírito Santo e outros. Tem também uma televisão com propósito explanado pelo curador de passar imagens que ajudam a compreender melhor a exposição.

A Sala das Tecnologias é uma sala bem representativa da missão do Museu do Folclore e da perspectiva de cultura popular e de folclore da gestão, pois fala sobre a genialidade humana e de tudo aquilo que podemos transformar da natureza: seja na produção de alimentos, na construção de casas, na feitura de objetos úteis para o trabalho, para a sobrevivência ou objetos para enfeite; todos feitos e criados pelo ser humano. Aqui é orientado aos educadores que enfatizem ao visitante que os saberes de nossos antepassados nos pertencem, e que hoje, ressignificados, nos dão sentido de pertencimento no mundo e de

identidade cultural. Ao ajudar o visitante a valorizar os seus saberes, o Museu do Folclore contribui para que esta pessoa fique mais fortalecida e se sinta pertencente a sua cultura e ao local onde vive.



Imagem 2 – Casa de farinha (objeto da Sala Tecnologias)
Fotografia: Mariana Castro Teixeira (2013)

Em seguida, o visitante entra na Sala Religiosidades. Os objetos remetem aos mais variados temas sobre a religiosidade: presépios de diferentes formas, terços de diversas religiões, ex-votos, os três santos juninos, santos populares. Estão presentes diferentes formas de representação da religiosidade. É uma sala que, segundo Lody, alerta ao visitante o direito do cidadão à escolha religiosa. Esta é, portanto, uma sala que enfatiza o pertencimento a uma comunidade a partir do reconhecimento da diversidade. Aqui, a questão do direito cultural se faz mais visível. E com ele, o respeito às diferenças.

A questão da religiosidade dentro do Museu do Folclore é bem significativa, pois é uma área presente em diversas outras, como na arte, na culinária, nas festas, no cotidiano. A principal preocupação da sala, expressa nos textos de apoio e no vídeo de Lody, é a valorização da diversidade religiosa em nosso país. Para subsidiar esse argumento, Lody utilizou a Carta da Constituição que garante ao/a brasileiro/a o direito de escolha religiosa.

Nesse momento, os visitantes se impactam com a fé, essa força que age sobre os seres humanos. As interpretações da vida e da morte, dos mistérios do mundo, em todas as culturas, e de diferentes formas, são organizadas coletivamente a partir de fenômenos religiosos.



Imagem 3 – Sala Religiosidades
Fotografia: Mariana Castro Teixeira (2013)

E essa é uma questão que instiga muito às pessoas, e foi colocada por Rubem Alves:

Por que os homens fazem religião?

Talvez nenhuma outra pergunta tenha tido tantas, tão variadas e tão contraditórias respostas. Revelação dos deuses, neurose obsessiva da humanidade, diário em que o homem escreve seus mais altos pensamentos acerca de si mesmo, ópio do povo: há respostas para todos os gostos.

(...)

O que torna a religião mais enigmática ainda é o fato de que, apesar de não entender as suas origens – ou talvez precisamente por não as entender – o homem não consegue se desvencilhar do seu fascínio. Na realidade, não se tem notícia de cultura alguma que não a tenha produzido, de uma forma ou de outra (ALVES *apud* FRADE, 2006, p. 11).

A sala Santos de Fé, objeto deste trabalho, não pretende responder a essa pergunta, mas compõe o tema da religiosidade a partir do entendimento de que

toda religião é uma expressão sociocultural de fé, de um encontro do homem com o divino; ela elabora uma visão global e total sobre o homem e o universo, de sua origem, do seu devir, do sentido e do futuro. Nas religiões articulam-se os grandes temas que movem as consciências e as buscas humanas radicais: o sentido da vida, do mal, da dor e da morte; elabora-se um discurso sobre o divino e tematiza-se a dimensão do homem voltada para o incondicional e absolutamente importante na vida (WERNET *apud* QUINHÃO, 2007, p. 13).

Porém, essa sala tem uma especificidade: todos os santos expostos são negros. Arrumada de forma que cada divindade negra ocupe um pedestal enfeitado com flores de



pano (somando oito pedestais), as cores que prevalecem na sala são o azul das paredes e o branco das flores.

O visual das flores brancas em contraste com as paredes azuis e o efeito das luzes remete a um “panteão”; um lugar sagrado; divino; abrigo dos deuses. Na frente estão: Santa Sarah - na ponta esquerda - e Santa Efigênia, na direita. No meio, o orixá Oxalá, desenhando um V com as outras entidades: Preto Velho e São Benedito de um lado; e Preta Velha e Zé Pilintra do outro. A única entidade que não está com flores brancas é a Nossa Senhora Aparecida, que se encontra no meio e ao fundo da sala, numa posição de destaque, já que é a única santa com o pedestal coberto de flores azuis.



Imagem 4 – Panteão da Sala Santos de Fé
Fotografia: Mariana Castro Teixeira (2013)

No vídeo de apresentação, Lody ressalta a importância de co-existir em um mesmo patamar os chamados santos de fé de diversas religiões. A ideia que surge da sala é a não hierarquização destas representações dos santos, onde orixás do candomblé, santos católicos e entidades da umbanda estão todos juntos.

Para falar sobre as manifestações festivas do Vale do Paraíba, a sala seguinte, Festas, contém objetos como bonecão, máscaras e bandeiras de Folias de Reis, figuras de barro representando o Moçambique, entre outras. São festas nacionais marcadas pela regionalidade. As festas do Vale do Paraíba têm conotação profundamente religiosa e, por isso, colocada na sequência das salas Religiosidades e Santos de Fé. Essas festas têm profunda ligação com a cultura negra, mas não serão tratadas neste trabalho.

A sala identidade fecha o circuito. Com fotos de pessoas da cidade e com espelhos entre elas, esse espaço também tem muitos temas a serem explorados pelo visitante. O fato de haver os espelhos dá ao visitante uma sensação lúdica de estar pertencendo ao Museu do Folclore; de sua fotografia também estar ali. Isso quando o visitante realmente não encontra sua fotografia, já que os fotografados são cidadãos do dia-a-dia de São José dos Campos. E as enormes digitais impressas na parede fazem questionar se a nossa identidade é somente aquela carteira emitida pelo governo. A sala remete às nossas experiências culturais como direitos culturais, lugar em que as pessoas podem manifestar suas experiências construindo o direito pleno de exercer a cidadania.

Os temas da exposição são muitos. Embora exista uma narrativa desenhada, os objetos expostos dentro do contexto de cada sala, em relação com os objetos das demais salas, estabelecem, segundo Lody, um texto declarado e outro subliminar. Este último, para ele, é o mais importante, pois o que a exposição quer é fazer com que as pessoas experimentem a construção de um de um sentimento (LODY, 2006).

A missão do Museu do Folclore é, utilizando a exposição como umas de suas ferramentas, falar sobre a valorização do saber das pessoas, mas sem ensinar ou passar conteúdos. O Museu preza pela mediação educativa na exposição como uma forma estabelecer um diálogo com o visitante, sem que ele saia dali cheio de informações, mas que essa seja uma mediação da experiência; vivida junto com o visitante. Estudos sobre educação museal apontam essa tendência educativa em todos tipos de museus e, tratando-se de um museu da cultura popular, este fato fica mais em evidência, já que o próprio conteúdo do Museu trata de aspectos bem próximos da vida das pessoas⁶.

Sobre os processos curatoriais, pesquisas têm apontado cada vez mais no sentido da exposição não ser entendida como uma interpretação unilateral. A partir dos objetos, dos vídeos, dos textos de apoio, a sala de um museu torna-se um ambiente repleto de possibilidades. As leituras que seus visitantes farão da exposição integrarão o rol das

⁶ Os museus foram constituídos como templos elitistas do conhecimento a partir de um projeto colonial de apropriação de saberes. Quem faz essa discussão é Umberto Eco em "El museo en el tercer milenio". *Ars Museografía*. El museo en el tercer milenio. Compartilhado por *Ars Museografía*. 16 jun. 2016. Disponível: <https://www.arsmuseografia.com/single-post/2016/06/16/El-museo-en-el-tercer-milenio>. Acesso em: 22 ago. 2020.



possíveis interpretações, juntamente com a interpretação da equipe que a concebeu e a dos educadores que mediam as visitas (PERCEBE, 2013).

Porém, os/as educadores/as tem um papel importante no entendimento da narrativa da sala pois eles e elas estão em contato direto com o público. Estudiosos da relação curadoria, educadores e público deixam entrever essa preocupação:

Hoje os educadores têm um papel importante na leitura que o público faz dos objetos expostos. Isso porque, por meio das ações educativas, eles fazem uma verdadeira 'curadoria educativa' da exposição. Ou seja, eles propõem um diálogo educacional da exposição com o público que nem sempre irá apresentar os objetos da mesma forma que os idealizadores – curadores e pesquisadores – da exposição conceberam (PERCEBE, 2013, p. 34-35).

Muito embora as interpretações da exposição sejam múltiplas e o papel do educador em museu não seja o de ensinar: “É muito importante que [o educador] saiba, exaustivamente, os assuntos da exposição. Não somente quais objetos estão expostos, mas o que são e que significados eles têm dentro da narrativa expositiva” (PERCEBE, 2013, p. 56-57).

Voltando à exposição Patrimônio Imaterial – Folclore e Identidade Regional, de acordo com os textos do curador, a preocupação com as diferenças aparece em vários momentos, e esse é um elemento importante no entendimento da exposição – tanto dos visitantes como dos educadores.

Se de um lado há valorização da diferença, de outro, a atenção voltada para a cultura regional – no singular – pode camuflar essa diversidade. Quero dizer que embora a exposição ofereça elementos para que seus visitantes entendam as particularidades de sua cultura local a partir do entendimento simultâneo da existência de outras culturas, existe o perigo de supressão das diferenças quando dada muita ênfase na localidade.

Levando em consideração a missão da instituição do Museu do Folclore e a exposição de longa duração, este artigo pretende, sucintamente, falar sobre a narrativa da Sala Santos de Fé dentro do conjunto da exposição e refletir sobre a valorização do patrimônio afrodescendente nesta sala especificamente, colaborando para a melhoria do trabalho educativo.

A sala Santos de Fé se relaciona com a exposição pelo prisma da religiosidade. Sendo essa uma manifestação inerente às culturas, é tema muito importante do folclore. O visitante do

Museu do Folclore que entra na sala Santos de Fé provavelmente terá vindo da sala Religiosidade, e isso faz com que o diálogo sobre o tema se enriqueça a partir da “presença marcante das populações afrodescendentes no Vale do Paraíba, em especial no ciclo do café” (LODY, 2006).

2. Diáspora africana

O conceito Diáspora Africana cunhado por Paul Gilroy expressa, segundo Hebe Mattos, a relação entre culturas e identidades negras e a experiência da escravidão moderna e de sua herança racializada pelo Atlântico (MATTOS, 2002, p. 409). Ainda segundo Mattos, Gilroy atribui a este termo a construção da identidade cultural dos negros do Ocidente fundada politicamente pela memória da escravidão e pela experiência do racismo vivido pelos afrodescendentes. O conceito foi amplamente difundido no meio acadêmico e seria uma forma de entender a história da escravidão sem que os africanos sejam reduzidos à condição de mercadoria e mão-de-obra; problematizando o que é ser negro e compreendendo sua complexidade.

A identificação do Brasil com a África a partir da narrativa sala Santos de Fé é a preocupação deste trabalho: santos e entidades negras das três religiões base da construção da religiosidade afro-brasileira, é examinada com intenção de colaborar com as mediações educativas. No entanto, esse processo de trocas culturais, tanto entre as diversas etnias africanas como com os grupos europeus e os nativos, é complexo e demanda um esforço muito grande para entendê-lo, para não correr o risco de reduções.

Para realizar mediações qualificadas nesta sala, os/as educadores/as precisam de formação voltada para esse assunto para desenvolver práticas educativas que contemplem a complexidade das relações raciais no Brasil. Para isso, o Museu do Folclore poderia se posicionar de maneira mais nítida a esse respeito e explorar melhor as ações educativas nesta sala específica visando o combate ao racismo.

A religiosidade enquanto saber popular, costume, patrimônio cultural preenche a narrativa da exposição Patrimônio Imaterial – Folclore e Identidade Regional de maneira



significativa, pois ela está presente em vários âmbitos da vida das pessoas. E as diferentes maneiras de expressar a fé permitem comunicar ao visitante que essas práticas “são revelações de memórias antigas que convivem com novas e atualizadas memórias” (LODY, 2006).

O fato de todos os santos da sala estudada serem negros traz elementos a mais para o tema da religiosidade na exposição. Dentro da proposta da curadoria, “sem dúvida, o Folclore é o espaço dedicado a viver formas culturais próprias, singulares, **que dão identidade, que diferenciam, que possibilitam transmitir e transformar memórias**” (LODY, 2006, grifos meus).

Portanto, a Sala Santos de Fé também parte da perspectiva da exposição de que a construção de identidades está ligada ao repúdio a “todas as formas de xenofobia, de preconceitos raciais e de intolerância religiosa e social” (LODY, 2006). Com isso, faz-se necessário um entendimento da contribuição do negro na cultura brasileira que ultrapasse as limitações de ver a cultura negra simplificada como simples heranças africanas e passe a entender a identidade brasileira como regional como sendo composta, também, de identidades afro-brasileiras. Como Nilma Lino Gomes (2003, p. 79) diz:

A cultura negra só pode ser entendida na relação com as outras culturas existentes em nosso país. E nessa relação não há nenhuma pureza; antes, existe um processo contínuo de troca bilateral, de mudança, de criação e recriação, de significação e ressignificação. Quando a escola [ou o museu] desconsidera esses aspectos ela tende a essencializar a cultura negra e, por conseguinte, a submeter a um processo de cristalização ou de folclorização.

Para que possamos atualizar nossa memória e construir identidades afro-brasileiras, Amauri Pereira fala sobre a necessidade de compreender os mecanismos de eliminação e deturpação de referenciais históricos, simbólicos e estéticos das matrizes africanas. Pereira diz ainda sobre a necessidade de reconhecimento e orgulho dessas matrizes na luta contra o racismo no Brasil (PEREIRA, 2012, p. 62).

Grande parte dos visitantes tinham reações de admiração e respeito ao entrarem neste espaço, mas as reações de repudia também ocorriam com frequência. A narrativa desta sala,

juntamente com as diversas reações dos públicos, se tratadas levemente, podem contribuir para a permanência de racismos e do racismo religioso⁷.

No processo do tráfico negreiro, milhares de africanos foram desembarcados em portos brasileiros para serem escravizados em diversas funções. No Vale do Paraíba, o ciclo do café foi responsável por grande parte dos negros escravizados nas grandes lavouras. O texto de apoio da sala conta com a seguinte inscrição:

Sala Santos de Fé – Um dos grandes temas que fazem o folclore é a capacidade de representação religiosa. **O Vale do Paraíba, lugar socialmente construído pela mão e pela civilização dos povos africanos durante o ciclo do café, permanece celebrando os santos negros.** Todos têm o seu significado. Todos são tema e função de fé (LODY, 2006, grifos meus).

Contudo, a história da escravidão e das diásporas africanas foi (e continua sendo, em grande medida) negligenciada em nome de um discurso eurocêntrico cuja visão histórica reduzida do tráfico negreiro atribuía às qualidades dos europeus pela “tomada” da África, tratando os africanos como sujeitos passivos de sua própria história. No outro extremo, esse discurso defende que os africanos escravizavam os próprios africanos e que, portanto, não teriam os portugueses culpa pelos efeitos perversos do tráfico (MUNANGA, 2009).

Ainda hoje temos resquício desta visão preconceituosa, muito embora a historiografia já tenha avançado suas pesquisas em relação à participação ativa das elites africanas no comércio de escravos em uma condição de igualdade nas negociações (HEYWOOD, 2017), mas sem deixar de mencionar a desestruturação causada pela presença colonial em terras africanas (SERRANO; WALDMAN, 2010) – que se dá de maneira bem marcante na costa ocidental onde hoje é a região de Congo e Angola.

No livro “Diáspora negra no Brasil”, organizado por Linda Heywood, autores como Jan Vansina, Joseph Miller, John Thornton e a própria Linda Heywood levantam questões sobre as inconsistências dos estudos sobre os africanos no Brasil e sobre a carência de

⁷ Termo usado pelo professor Kabengele Munanga no prefácio do livro “Nkisi na diáspora”. ASSOCIAÇÃO DE CULTURA BANTO DO LITORAL NORTE – SP (ACUBALIN). **Nkisi na diáspora: raízes bantu no Brasil.** São Paulo: Governo do estado São Paulo, 2013.



pesquisas profundas no tange aos centro-africanos – principalmente os que partiram dos portos de Loango e Angola e de suas culturas – Congo, Umbundo e Ovimbundo.

Assim, a proposta é que o interesse sobre o impacto cultural africano no Brasil se estenda aos centro-africanos, que foi muito menos explorado pela historiografia da diáspora do que os estudos sobre os africanos da África Ocidental. Essa questão se agrava quando os dados sobre o comércio de escravizados apontam para os povos de língua banto – aqueles que viviam na África, ao sul da linha do Equador – como quase a metade do total de africanos escravizados para as Américas, sendo o Brasil responsável pela maior importação de centro-africanos (HEYWOOD, 2015, p. 18-19).

A importância demográfica dos africanos escravizados e seus descendentes das regiões de Congo-Angola no Brasil equipara-se à sua preponderância nas práticas sociais, religiosas e culturais emergentes dentre as populações africanas em algumas partes da colônia. Por exemplo, antes de 1820, africanos livres e escravizados e seus descendentes oriundos da África Central constituíram a maioria da liderança nas irmandades mulatas e negras – as únicas organizações legais que cuidavam dessas populações. Essas irmandades serviram de incubadoras de diversas religiões e outras tradições culturais que vieram a ser associadas aos afro-brasileiros (HEYWOOD, 2015, p. 19).

Nei Lopes (2011) é uma importante referência nos estudos africanos e que também faz essa crítica sobre os equívocos quanto aos povos bantos e se debruça sobre eles, tendo publicado o “Dicionário banto do Brasil”, com mais de oito mil verbetes⁸.

Nessa construção histórica da cultura atlântica, portanto, a religiosidade tem lugar destacado e, a partir desses estudos, poderia se entender, em profundidade, a contribuição dos africanos ocidentais no Brasil. No prefácio do livro, Vansina diz que

Estas culturas não somente se inter-relacionavam, mas interagiam continuamente. Isso não quer dizer que todos os imigrantes vieram do Congo, Umbundo ou Ovimbundo. Mas todos eles falavam línguas muito próximas às do Banto Ocidental, o que significou que podiam se comunicar uns com os outros desde o começo (VANSINA *apud* HEYWOOD, 2015, p. 8).

Robert Slenes defende a tese do surgimento, na primeira metade do século XIX, especialmente nas áreas rurais do Rio de Janeiro e São Paulo, áreas do ciclo do café, de uma

⁸ Geledés. Nei Lopes, substantivo. Flávia Oliveira. 29 nov. 2019. Disponível: <https://www.geledes.org.br/nei-lopes-substantivo/>. Acesso em: 22 ago. 2020.

identidade comum entre africanos que começa a ser construída antes mesmo de sua chegada ao Brasil (SLENES, 1992, p. 55). Para Slenes, essa nova identidade banto – que não era a sua de origem nem a de nenhum outro escravizado – possibilitou aos africanos a percepção de que a comunicação entre eles era possível. E, ao chegarem aqui, essas pessoas não tardariam em perceber que “estavam todos sujeitos a praticamente o mesmo tipo de domínio, e que provavelmente passariam toda a vida na nova sociedade como seres liminares” (SLENES, 1992, p. 59).

A visão do autor traz para o meio acadêmico a valorização da cultura banto na interação e influência de culturas africanas no Brasil. A tradição nagocrática, cuja cultura ioruba é supervalorizada nos estudos sobre África, não considera (ou pouco considera) a presença dos grupos bantos no Brasil (LODY, 1987, p. 16). Em sua pesquisa, Slenes vislumbra a formação de uma protonação banto no Brasil (55), associando esta identidade à resistência contra a escravidão e à participação na abolição da escravatura. Seus estudos procuram romper com a ideia da abolição feita somente pelos interesses econômicos ingleses. De acordo com ele,

para a elite brasileira, a única identidade que podia ser forjada entre os africanos era a que surgisse a partir de sua condição de escravos, ou a que fosse baseada na “barbárie” compartilhada de suas origens, era impensável que pudesse haver uma união entre cativos em torno de paradigmas culturais complexos (SLENES, 1992, p. 66).

No processo da diáspora, os negros que vieram para as Américas reconstruíram suas vidas a partir, principalmente, de sua religiosidade, pois não tinham nenhuma materialidade com eles (eram destituídos de tudo nas condições de escravo e nos navios negreiros). Além do que, para os povos africanos, a religiosidade está presente em todas as esferas da vida. A pesquisa de Robert Slenes faz relação com a palavra *kalunga* e os seus significados e o autor ressalta a importância das visões cosmológicas para a linguagem: o Atlântico virou sinônimo da travessia do mundo dos vivos para o mundo dos mortos⁹.

⁹ Um autor referência na investigação desse tema é Bunseki Fu-Kiau, estudado por Tiganá Santana Neves Santos (2019) em tese de doutorado.



O mesmo pode ser atribuído para a construção/reconstrução/criação religiosa e cultural dos africanos no Brasil. Ao chegarem ao Brasil os africanos não só tiveram que incorporar os dogmas do catolicismo (seja por sobrevivência, seja pela vontade de se inserir na sociedade) como também criaram estruturas de resistência cultural através da manifestação de sua religiosidade de origem. Esse processo de criação e recriação tem recebido o nome de sincretismo. No documentário de Renato Sanz, “Devoção” (2008), esse termo é questionado pela simplificação que ele acarreta.

O documentário traz depoimentos de pesquisadores, autoridades do candomblé, freis e devotos do catolicismo, e eles falam de suas perspectivas sobre a devoção no Brasil. A construção dessas narrativas compreende a história dos portugueses chegando ao Brasil com os primeiros escravos – isso já por volta de 1549 – e enfatiza que a experiência da escravidão em Portugal já existia, assim como o processo de cristianização por parte de missionários da Igreja Católica já ocorria na África, especialmente nas colônias portuguesas.

O documentário fala sobre como o espírito da expansão portuguesa - associado à presença dos jesuítas - tinha a preocupação de conversão dos povos gentios, ou seja, aqueles que não tinham contato com o cristianismo. E a via inicial da catequese dos africanos foi o batismo, conta o filme, sendo que, para os negros, ele se deu, geralmente, em massa, antes de embarcarem para o chamado Novo Mundo. Contudo, o catolicismo praticado pelo povo na colônia (diferentemente daquele praticado pelo culto oficial da Igreja) era laico, leigo, e formado principalmente pelas irmandades.

Laura de Mello Souza, estudiosa da religiosidade popular no Brasil colonial, traz como característica da religiosidade brasileira na colônia o familismo e as intimidades com os santos (MELLO, 1986). A maioria das pessoas entendia o catolicismo nos termos de devoção aos santos. Embora tivesse havido esforços da Igreja Católica em romanizar o catolicismo, a devoção a santos – oficiais ou não – foi e é ainda muito praticada no Brasil.



Imagem 5 – Nossa Srª Aparecida **Imagem 6** – São Benedito
Fotografias: Mariana Castro Teixeira (2013)



Imagem 7 – Santa Efigênia **Imagem 8** – Santa Sarah
Fotografias: Mariana Castro Teixeira (2013)

Em estudo feito sobre um santo popular da cidade de São José dos Campos, Cascia Frade reflete:

Contrariamente ao que ocorre no universo do catolicismo oficial, os devotos organizam sua crença, não através de uma teologia pura, desvinculadas das questões terrenas, mas por meio de um conhecimento orientado das coisas terrenas deste mundo. Nesse sentido, é uma crença prática, voltada para a concretude da vida



cotidiana. Dentro dessa compreensão, os santos ganham grande significação, não só porque foram indivíduos concretos, mas também porque se deixam reconhecer com maior facilidade. Deus é um enigma, invisível, sem forma definida, está em todos lugares, enquanto os santos têm fisionomia, indumentária, ocupam uma posição certa na casa, na capela, no cemitério, enfim, um lugar no mundo terrestre comum, vivido pelos homens. E ainda se comunicam com os humanos, dando-lhes proteção e graça, e recebendo deles favores e submissão (FRADE, 2006, p. 22).

As irmandades, fenômenos da igreja católica, ao mesmo tempo em que tinham como característica a devoção a santos e autonomia em relação às autoridades eclesiásticas são, no filme de Sanz, retratadas pela importância de assistência religiosa aos escravos. Através das irmandades negras, os negros têm um lugar onde podem se inserir na sociedade praticando o catolicismo ao mesmo tempo em que tem o privilégio de executar rituais de batuque após o culto aos santos.

A ideia de devoção aos santos – tão diversos e hierarquizados – para ajudar na solução de problemas cotidianos e reais da vida dos seres humanos e essa relação de identidade com o santo é uma característica também presente nas religiões africanas. Porém, para se entender o sincretismo (se é que devemos chamar assim) através de sua complexa rede de significados, é preciso entender tanto as diversas culturas africanas, tanto como o intrincado processo dialético de “adaptação” e resistência do negro africano na sociedade brasileira. Para Caio César Boschi,

Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santo Elesbão, Santa Efigênia eram invocações dos negros, não apenas pela afinidade epidérmica ou pela origem geográfica, mas também pela identidade com suas agruras. Os ‘santos’ dos brancos, supunha-se, não saberiam compreender os dissabores e os sofrimentos dos negros (BOSCHI *apud* QUINHÃO, 2007, p. 15).



Imagem 9 – Oxalá (em primeiro plano)
Fotografia: Mariana Castro Teixeira (2013)



Imagem 10 – Seu Zé Pilintra, Preta Velha, Oxalá
Fotografia: Mariana Castro Teixeira (2013)



Imagem 11 – Preto Velho
Fotografia: Mariana Castro Teixeira (2013)



Considerações finais

A interpretação da narrativa de uma exposição – no caso específico da sala Santos de Fé – permite uma fluidez de significados que escapam ao controle da equipe que o concebeu. Normalmente, o/a educador/a não participa dessa criação e, por isso, quando entra em contato com a exposição, constrói a sua interpretação sem as premissas de quem a concebeu. Porém, a narrativa do/a educador/a é que vai orientar os diálogos estabelecidos com os visitantes, e para que isso ocorra, ele/a precisa dominar o discurso expositivo da sala. Não que ele vá ensinar conteúdos aos visitantes, mas é preciso preparar-se para:

(1) dialogar com os significados e as interpretações trazidos pelos visitantes, (2) improvisar estratégias e (3) estabelecer limites relacionados aos seus próprios saberes, podendo indicar onde e como procurar mais informação caso os visitantes lhe façam perguntas que ultrapassam seu conhecimento” (PERCEBE, 2013, p. 56-57).

Os/as educadores/as precisam de subsídios para negociação com os visitantes no que tange a religiosidade afro-brasileira e o racismo no Brasil. A compreensão da Sala Santos de Fé através de uma narrativa valorativa do patrimônio afro-brasileiro é mais do que simplesmente enfatizar as heranças religiosas africanas, mas entender a identidade afro-brasileira de homens e mulheres que vivem no Vale do Paraíba e de lutar pela erradicação do racismo e do racismo religioso no Brasil.

Por isso, é importante que os educadores, ao medirem a Sala Santos de Fé, tenham repertório para lidar com as situações que vão surgir. Esse repertório deve ter como base as origens das religiões afro-brasileiras e o entendimento destas como um vínculo muito forte entre Brasil e África, identificando práticas racistas que porventura possam surgir e saber lidar com elas. Esse repertório deve servir, principalmente, para combater o racismo e para incentivar experiências valorativas da construção da identidade afro-brasileira no processo de fortalecimento de cidadania.

A proposta da época em que esse trabalho foi feito é de que educadores e educadoras do Museu do Folclore tenham formação oferecida pela instituição com temas afro-

brasileiros¹⁰ para que não dependa apenas das afinidades do/a educador/a a preocupação com a valorização do patrimônio cultural afro-brasileiro e para que se possa realizar atividades qualificadas de atendimento.

Após alguns anos desde que esse texto foi escrito originalmente, talvez não se possa dizer sobre como está sendo trabalhado o processo educativo e de pesquisa no Museu do Folclore, no entanto, pode-se dizer que a questão da identidade negra em relação à identidade regional precisa ser declarada, caso contrário, a cultura popular permanecerá atrelada às artimanhas do mito da democracia racial e pouco se colaborará para a própria realização da missão educativa do Museu.

Lembrando que São José dos Campos está localizada na região do estado de São Paulo que melhor elegeu o atual presidente – indicando um significativo conservadorismo. Com isso, a religiosidade se torna um tema fulcral no estabelecimento da igualdade racial, pois é no campo religioso que o racismo contra os valores africanos se estabelece com maior força. Nesse campo, o racismo religioso se transveste de intolerância religiosa e, com isso, a questão da raça se perde de vista e deixa-se de compreender a profundidade do pensamento colonial arraigado nessas narrativas.

Raça, nesse sentido, é associado com os processos históricos e sociais de disputa de poder. A política colonial europeia dominou territórios americanos, africanos e asiáticos e produziu discursos subalternizadores capazes de afetar populações mesmo depois do fim da colonização. Foram os povos subalternizados cujos saberes foram produzidos como ausências pela racionalidade euro-ocidental que estão, até hoje, na base da escala desumanizadora do ocidente.

Esse conceito de escala desumanizadora ocidental é trazido por Aza Njeri (2020) quando ela compara o sistema de poder patriarcal com o Senhor do Ocidente – materializado na figura do personagem do ator Leonardo de Caprio no filme “Lobo de Wall Street”. Essa escala pode variar, mas o topo supostamente superior na hierarquia colonial seria o homem branco hétero capitalista norte-americano.

¹⁰ Inspirados na Lei 10.639/2003, como dito em nota anterior.



Por isso, pensar a relação da cultura popular com África é tão importante, pois ela traz chaves que estimulam colaborações de outros povos também inferiorizados na escala do colonialismo, como os povos indígenas.

Referências

ASSOCIAÇÃO DE CULTURA BANTO DO LITORAL NORTE – SP (ACUBALIN). **Nkisi na diáspora: raízes bantu no Brasil**. São Paulo: Governo do estado São Paulo, 2013.

AZEVEDO, Janaina. **Orixás na Umbanda**. SP: Universo dos Livros, 2010.

CARNEIRO, Edison. **Negros Bantus**. RJ: Civilização Brasileira, 1937.

CECP; FCCR. **Museu do Folclore de São José dos Campos**. (folder). SJC/SP: Fundação Cultural Cassiano Ricardo; Prefeitura Municipal de São José dos Campos, 2010.

CHUSTER, Vitor. **São José dos Micuins: almanaque de curiosidades históricas de São José dos Campos no período senatorial**. São José dos Campos: Vallilo Gráfica e Editora Ltda EPP, 2011.

CNFCP. **Museu de Folclore Edison Carneiro**. (catálogo). RJ: MinC; IPHAN; Coordenação de Folclore e Cultura Popular, 2004.

FERREIRA, Andressa Capucci. **“Ninguém quis prescindir da glória de ter tomado parte na façanha”**: abolicionismo em Jacareí na década de 1880. [Dissertação de mestrado]. São Paulo: Programa de Pós-graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2011.

FRADE, Cáscia. **Santo de Casa faz milagre: a devoção a Santa Perna**. CECP; FCCR, Coleção Cadernos de Folclore, vol. 16. SJC/SP: CECP; FCCR, 2006.

GOMES, Nilma Lino. Cultura negra e educação. **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, maio/jun/jul/ago, 2003.

HEYWOOD, Linda (org.). **Diáspora negra no Brasil**. 2. ed., São Paulo: Contexto, 2015.

HEYWOOD, Linda. **Jinga de Angola: a rainha guerreira da África**. 1.ed., São Paulo: Todavia, 2019.

LODY, Raul. **Camdomblé: religião e resistência cultural**. SP: Editora Ática, 1987. (Série Princípios).

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. 2 ed. SP: Editora Ática, 1991. (Série Princípios).

MARTINS, Luciana Conrado (org.). **Que público é esse? Formação de públicos de museus e centros culturais**. SP: Percebe, 2013.

MATTOS, Hebe Maria. **Resenhas**. Paul Gilroy, O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. In: Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, nº 2, p. 409-413, 2002.



MOORE, Carlos. **O marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão.** Belo Horizonte: Nandyala; Uberlândia: Cenafro, 2010.

MORAES, Viviane Mendes de (Aza Njeri). **Reflexões artístico-filosóficas sobre a humanidade negra.** In: Revista Acadêmica Ítaca, UFRJ, n. 36 – Especial Filosofia Africana, 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações.** São Paulo: Global, 2009.

PEREIRA, Amauri Mendes. **África: para abandonar estereótipos e distorções.** Coleção Repensando África. BH: Nandyala, 2012.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. Professora, existem santos negros? Histórias de identidade religiosa negra. In: SANTOS, Gislene Aparecida dos (org.). **Coleção Percepções da Diferença: Negros e Brancos na escola.** vol. 8. SP: Ministério da Educação, 2007.

RAMOS, Arthur. **O Folclore Negro do Brasil.** 2. ed. RJ: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1935.

REGINALDO, Lucilene. **“Uns três congos e alguns angolas” ou os outros africanos da Bahia.** In: História Unisinos, vol. 14, n.3, setembro/dezembro, 2010.

SANTOS, Sandra. Brincando e ouvindo histórias. In: SANTOS, Gislene Aparecida dos (org.). **Coleção Percepções da Diferença: Negros e Brancos na escola.** vol. 9. SP: Ministério da Educação, 2007.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil.** Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. **Memórias D'África: a temática africana em sala de aula.** 3.ed., São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Hélio Moreira da. Laraoiê, Exu. In: **Coleção Cadernos de Folclore.** vol. 3. SJC/SP: CECP; FCCR, 1988.

SLENES, Robert W. **“Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil.** In: Revista USP, n. 12, 1992, p. 48-67.

SOUSA, Boaventura. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** 3.ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade Popular no Brasil Colonial.** 6ª reimpressão. SP: Companhia das Letras, 1986, p. 86-150.

SCHWARCZ, Lilia. **Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX.** 2.ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2017.



Filmografia

BARBIERI, Renato. (Dir.). **Atlântico Negro**: na rota dos orixás. Documentário, 54 minutos, 1998.

CECP. **Visita virtual ao Museu do Folclore**. Vídeo, 16 minutos 58'', 2006.

HOLANDA, Lula Buarque de. (Dir.). **Pierre Verger**: mensageiro entre dois mundos. Documentário, 82 minutos, 1999.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Mojobá I: A Cor da Cultura. Episódio 1: **Origens**. Documentário: 26 minutos 06'', 2010. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=mpjxTzsQfQk&list=PLNM2T4DNzmq5jtQbw8sgGrx3NwjX_Xgw.

SANZ, Sérgio. (Dir.). **Devoção**. Documentário, 85 minutos, 2008.



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: 22 de agosto de 2020.

Artigo aprovado para publicação em: 19 de outubro de 2020.