



Identidade! é licenciada
sob uma Licença Creative Commons.

**BIBLIOTECAS VIVAS DAS
RELIGIÕES DE MATRIZ
AFRO: DISCUSSÕES TEÓRICAS
E METODOLÓGICAS**

**LIVING LIBRARY OF RELIGIONS
OF AFRICAN MATRIX:
THEORETICAL AND METHODOLOGICAL
REFLECTIONS**

Wagner dos Santos Chagas

Prof. Dr. do Programa de Pós-graduação em Memória Social e Bens Culturais do Unilasalle – RS, Brasil.
Contato: wagner.chagas@unilasalle.edu.br

Cleusa Maria Gomes Graebin

Profa. Dra. do Programa de Pós-graduação em Memória Social e Bens Culturais do Unilasalle – RS, Brasil.
Contato: cleusa.graebin@unilasalle.edu.br

Lúcia Regina Lucas da Rosa

Profa. Dra. do Programa de Pós-graduação em Memória Social e Bens Culturais do Unilasalle – RS, Brasil.
Contato: lucia.rosa@unilasalle.edu.br

Resumo: O artigo apresenta as reflexões teóricas e metodológicas sobre memória das religiões de matriz afro com o objetivo principal de desenvolver os contornos conceituais de Biblioteca Viva, bem como os seus procedimentos metodológicos para a sua produção. A discussão teórica e metodológica é inspirada nas ideias de pesquisadores como Maurice Halbwachs, Édouard Glissant, Amadou Hampaté Bâ, Mogobe Ramose, Renato Nogueira, Beatriz Nascimento, Luiz Rufino, numa perspectiva epistemológica pluriversal. As Bibliotecas Vivas das Religiões de Matriz Afro são formadas pela memória dos iniciados das comunidades-terreiro. As Sessões de Biblioteca Viva são encontros de iniciados das religiões de matriz afro para falar sobre memórias produzidas a partir das suas experiências em comunidades-terreiro para um público formado por pesquisadores, estudantes de todas as idades e pessoas de outro pertencimento religioso. Durante as sessões, as narrativas memoriais podem ser transformadas em narrativas escritas utilizando o procedimento metodológico de transcrição.

Palavras-chave: Biblioteca Viva das Religiões de Matriz Afro. Memória. Memória Social. Religiões Afro-brasileiras.

Abstract: The article presents the theoretical and methodological reflections on memory of religions of African origin with the main objective of developing the conceptual outlines of Biblioteca Viva, as well as its methodological procedures for its production. The theoretical and methodological discussion is inspired by the ideas of researchers such as Maurice Halbwachs, Édouard Glissant, Amadou Hampaté Bâ, Mogobe Ramose, Renato Nogueira, Beatriz Nascimento, Luiz Rufino in a multi-epistemological perspective. The Living Libraries of the African Matrix Religions are formed by the memory of the initiates of the terreiro communities. The Biblioteca Viva Sessions are meetings of initiates of religions of African origin to talk about memories produced from their experiences in terreiro communities for an audience formed by researchers, students of all ages and people from other religious backgrounds. During the sessions, the memorial narratives can be transformed into written narratives using the methodological procedure of transcreation.

Keywords: Living Library of Religions of African Matrix. Memory. Social Memory. Afro-Brazilian Religions.

Introdução

O presente artigo apresenta as reflexões teóricas e metodológicas sobre memória das religiões de matriz afro desenvolvida durante o Pós-doutorado que foi realizado entre os anos de 2018 e 2020, no Programa de Pós-Graduação Memória Social e Bens Culturais da Universidade La Salle (PPGMSBC/UNILASALLE). Esse percurso formativo teve como objetivo geral desenvolver os contornos conceituais de Biblioteca Viva, bem como os seus procedimentos metodológicos para a sua produção. Para delinear esse desenho conceitual e metodológico, fui inspirado por pesquisadores como Maurice Halbwachs, Édouard Glissant, Amadou Hampaté Bâ, Mogobe Ramose, Renato Noguera, Beatriz Nascimento, Luiz Rufino e outros autores que entrelacei o fio de suas elaborações teóricas na perspectiva epistemológica pluriversal.

Na primeira parte do texto, apresento a discussão de como os corpos afrodiaspóricos se tonaram corpo-memória, trazendo e ressignificando na encruzilhada do Atlântico os rastros-resíduos memoriais presentes em seus Orí. Também apresento como a palavra e sua rítmica foi capaz de produzir memórias a partir do conceito de Sankofa: “nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás”.

Já na segunda parte apresento a discussão teórica sobre como uma perspectiva epistemológica universal na produção de conhecimento, difundida pelo colonialismo entre os séculos XVI e XX, não dá conta de explicar a complexidade social, cultural e religiosa das sociedades afrodiaspóricas. Como alternativa para explicar a complexidade dessas experiências, proponho a utilização do paradigma epistemológico da pluriversalidade e da multirracionalidade.

E na terceira e última parte do texto apresento, como contribuições teórica e metodológica, o contorno conceitual de Biblioteca Viva e os procedimentos metodológicos para a organização de uma Sessão de Bibliotecas Vivas das Religiões de Matriz Afro.

ORÍ: Encruzilhadas da Memória Diaspórica

Ó paz infinita, poder fazer elos de ligação numa história fragmentada. África e América e novamente Europa e África. Angola, Jagas e os povos do Benin de onde veio minha mãe. Eu sou Atlântica.¹

Os elos que ligam histórias fragmentadas, fragmentos esses de muitas memórias, muitas línguas, muitas culturas e formas de conexão com um sagrado ancestral, está presente no documentário Orí. A historiadora, teórica e militante do movimento negro Beatriz Nascimento escreveu o roteiro do documentário e recita ao longo dessa produção audiovisual, poemas de sua autoria. De maneira poética Beatriz Nascimento vai construindo a narrativa da diáspora africana durante a escravidão mercantil com toda a sua violência em África, na travessia Atlântica e na chegada no Brasil. As grandes diásporas africanas, do alvorecer da humanidade nos primeiros processos migratórios até o trauma da escravidão mercantil entre os séculos XV e XIX, são processos carregados de significados de luta dos povos oriundos da África.

Segundo Vertovec², diáspora é um conceito oriundo do grego antigo formado pela palavra dia (através, por meio de) e speirō (dispersão, disseminar ou dispersar). Através dos tempos, esse conceito ganhou muitos significados. Conforme Ford, diáspora é uma palavra usada frequentemente para “indicar o deslocamento forçado de milhões de africanos de sua pátria durante os quatrocentos anos de tráfico de pessoas pelo Atlântico”³. Porém, Ford salienta que diáspora carrega um outro significado, que é o de plantar sementes por dispersão.

A poética tecida por Beatriz do Nascimento, no decorrer do documentário, entrelaça vários troncos memoriais. O Atlântico, além de representar a Grande Calunga, a grande extensão da morte, representou a encruzilhada que entrelaçou os modos de ser e estar no mundo da diversidade africana com a diversidade dos povos indígenas e europeus que estavam em terras brasileiras. Na travessia do Atlântico, conforme escreveram Glissant⁴ e Antonacci⁵, os africanos não trouxeram elementos materiais de sua cultura e lugares de referência para suas lembranças, sendo assim, os seus corpos se converteram em corpos-memória. Esses corpos-

¹ NASCIMENTO, Beatriz. *In: ORÍ*. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo (131min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em: <https://www.facebook.com/uniaodetodasasnacoes/videos/1878768139068550/>. Acesso em: 27 jan. 2019.

² VERTOVEC, Steven. Diáspora. *In: CASHMORE, Ellis. Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Summus, 2000, p. 169-171.

³ FORD, Clyde W. *O Herói com Rosto Africano: Mitos da África*. São Paulo: Summus, 1999, p. 41.

⁴ GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2005.

⁵ ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: EDUC, 2013.

memória se tornaram lugares onde a memória social do grupo que pertenciam está presente e poderia ser criada, expressada e recriada através das experiências culturais, sociais e religiosas vivenciadas no passado em terras africanas entrelaçadas com as novas experiências vivenciadas em terras brasileiras.

Esses corpos-memória, a partir da perspectiva teórica de Halbwachs⁶, se constituem como um espaço de diálogo entre suas experiências individuais e as experiências dos demais sujeitos de sua comunidade de afetos vivificadas em suas lembranças. Essas lembranças estão em constante confronto nos diferentes pontos de vista que coabitam no indivíduo. Pois, a memória não é um processo de reviver o passado, mas um processo de refazer, reconstruir com imagens e ideias do presente as experiências do passado. Portanto, essas memórias nunca são individuais, pois a memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que muda conforme o lugar que o sujeito ocupa e que este lugar muda com as relações que o sujeito estabelece com outros meios. Ou seja, o processo de rememoração do passado é um processo social e coletivo, evocado pelo sujeito a partir do presente.

Para exemplificar a consolidação desse corpo-memória, entrelaço nessa discussão uma das versões do itan sobre Orunmilá e sobre Orí⁷:

Orunmilá certo dia, motivado pela leitura dos búzios, reuniu os orixás em sua casa. O velho conhecedor dos Odu⁸ se deparou com algo novo, com uma pergunta que deveria ser feita a cada um dos orixás: Qual orixá seria capaz de acompanhar o ser humano que o cultua em uma viagem sem volta para além-mar, para além da Calunga Grande? Cada um dos orixás respondeu prontamente que poderia acompanhar o ser humano que o cultua nessa viagem sem regresso através do mar. Porém, Orunmilá foi mostrando para cada um que isso não era possível.

⁶ Ver: HALBWACHS, Maurice. *Los Marcos Sociales de la Memoria*. Barcelona: Anthrophs, 2004; e HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2017.

⁷ Ouvi variações desse itan contada por vários iniciados de diferentes espaços religiosos referentes a orí, mas a versão que une Orunmilá e Orí (como orixá), está na versão de: PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

⁸ Conforme explica Rocha (2016), os Babalorixás e as Yalorixás consultam Exu no jogo de búzios e Ifá no Opelé-Ifa, com o objetivo de responder as necessidades do consulente. Esses oráculos são jogados com dezesseis búzios, ou seja, conchas marinhas que de um lado possui uma abertura natural e outra aberta de maneira artificial. As posições assumidas pelos búzios, quando são jogados, são chamados de Odu. Cada Odu representa um número de caminhos que corresponde a uma história mítica que Exu reuniu em sua missão. Cabe ao Babalorixá ou a Yalorixá interpretar os caminhos com base nessas histórias. A partir da interpretação desse sacerdote, ou sacerdotisa, o consulente é orientado a realizar uma oferenda a determinado orixá. ROCHA, 2016 *apud* CHAGAS, Wagner dos Santos. *“Eu sou porque nós somos”*: Experiências do emocionar nas aprendizagens umbandistas. 2017. 190 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2017, p. 124.

Orunmilá perguntou para Ogum: O que o Grande Senhor da Forja fará após realizar uma longa viagem até a terra dos seus pais e ser recebido com todas as honras em um grande banquete? Depois de comer, beber e festejar, voltarei para a minha casa. Após a resposta de Ogum, Orunmilá exclamou para todos os presentes: Ogum não poderia acompanhar o ser humano que o cultua em uma viagem sem regresso do além-mar, além da Calunga Grande! Após interpelar e ouvir as respostas de todos os orixás presentes em sua casa, Orunmilá respondia atônito: Você não é capaz de acompanhar o ser humano nessa viagem sem volta.

Orunmilá sentou diante da peneira para jogar novamente os búzios em busca da resposta. E ao lançar os búzios, a resposta se descortina diante dos seus olhos: O único capaz de acompanhar o ser humano na jornada sem volta para além-mar é o Orí. O Orí nasce com o ser humano, guarda o seu potencial criativo, o guia em toda a sua vida e o acompanha na morte. O Orí é o único capaz de acompanhar o ser humano em uma viagem sem retorno para além-mar, além da Calunga Grande⁹.

O Orí para a religiosidade dos povos iorubás, e na ressignificação simbólica e religiosa afrodiaspórica presente nas comunidades-terreiro brasileiras, representa a cabeça dos seres humanos. Nascimento¹⁰, Paz¹¹ e Botelho¹², explicam que o Orí não é um conceito que representa a cabeça concreta ou física (Orí Òde), mas a cabeça espiritual (Orí Inù), que é “o eu mais profundo”¹³. Porém, o conceito de Orí enquanto “eu profundo”, o caráter da porção sagrada presente no indivíduo deve ser analisado na perspectiva de como os povos da África Negra entendiam o que era individualidade. Na perspectiva desses povos, a relação entre individualidade e comunidade estão ligados de maneira indissociável.

Para Malomalo¹⁴ e Chagas¹⁵, os povos da África Negra concebem o mundo como uma rede de relações entre o indivíduo, a comunidade, a natureza, os ancestrais, os antepassados, o

⁹ As populações negro africanas que vivenciaram a travessia do Atlântico para o Brasil no período da escravidão mercantil, nomeavam o oceano como Calunga Grande. Essa palavra era usada com o significado de mar e, devido à grande taxa de mortalidade presente na travessia, Calunga Grande também tinha o sentido de cemitério.

¹⁰ NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Ori: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas. In: SOUZA, Edileuza Penha de. *Negritude, Cinema e Educação*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

¹¹ PAZ, Francisco P. Cunha. *Na casa de Ajalá: comunidades negras, patrimônio e memória contracolônica no Cais do Valongo – a “pequena África”*. 2019. 218 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional) – Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

¹² BOTELHO, Denise Maria. Memografias de Fé. *Revista Calundu*, Brasília, v. 4, n. 1, p. 6-18, jan./jun. 2020.

¹³ NASCIMENTO, 2007, p. 139.

¹⁴ MALOMALO, Bas’Ilele. “Eu só existo porque nós existimos”: a ética Ubuntu. Entrevista concedida a Moisés Sbardelotto. *Revista IHU On-line*, São Leopoldo, ano X, n. 353, p. 19-22, 6 dez. 2010.

¹⁵ CHAGAS, 2017; CHAGAS, Wagner dos Santos. O Ubuntu e sua presença nos espaços umbandistas. In: Artur César Isaia et al (Orgs.). *História, Cultura e Religiosidades Afro-Brasileiras*. Canoas: Editora Fi, 2018.

sagrado como um todo e as futuras gerações. Nessa rede de relações, os seres humanos possuem a responsabilidade de manter e preservar o equilíbrio do cosmos. Assim, o ser humano vive numa perspectiva de mutualidade na convivência entre os elementos constitutivos do mundo sem dicotomizar o terreno e o sagrado, o pensamento e a ação, o coletivo e o individual, a natureza e a sociedade.

E nessa forma de viver em responsabilidade total com o eu, ou outro e todo onde habitamos, o Orí representa o receptáculo que guarda a centelha divina que está presente em todos os seres humanos. É no Orí, na cabeça dos seres humanos, onde as experiências ganham significado, onde as memórias individuais são guardadas e as memórias coletivas são geradas, onde nasce o potencial para criar e contar histórias. É no Orí que está o potencial de criar e recriar formas de ser e estar no mundo a partir do contato com a diversidade cultural, religiosa e epistêmica dos diversos povos que chegaram no Brasil no decorrer de quatro séculos de diáspora e que foram ressignificadas na grande encruzilhada transatlântica.

Essas memórias transatlânticas são produzidas no processo de constituição do ser afrodiaspórico. Ou seja, a memória e a identidade das populações negras no processo diaspórico emergem e se constituem juntas. Esse entrelaçamento entre identidade e memória como algo novo, como potência criadora de novas histórias representa a conexão entre o Orí, os antepassados e os ancestrais. Essa conexão pode ser identificada na mensagem simbólica presente no adinkra¹⁶ Sankofa. Esse provérbio akan, conforme explica Nascimento¹⁷, Dravet e Oliveira¹⁸ e Noguera¹⁹, pode ser simbolizado pela representação de um pássaro que caminha para frente com a cabeça voltada para trás.

O significado desse símbolo pode ser traduzido para a língua portuguesa como “nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás”. Sankofa é uma mensagem proverbial entrelaçada ao desenho-símbolo numa perspectiva temporal circular pois, sankofa (retornar para pegar), “é a terceira etapa de um processo que começa sankohwe (retornar para ver), seguida de sankotei (retornar para ouvir, estudar)”²⁰. Assim, os povos africanos que passaram

¹⁶ Adinkra é um sistema simbólico dos povos pertencentes a etnia Akan, falantes de um conjunto de línguas nígero-congolesas, presentes nas regiões de Gana e da Costa do Marfim. NOGUERA, Renato. Infância em afroperspectiva: articulações entre sankofa, ndaw e terrixistir. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, Brasília, n. 31, p. 53-70, maio-out. 2019, p. 64.

¹⁷ NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

¹⁸ DRAVET, Florence Marie; OLIVEIRA, Alan Santos de. Relações entre oralidade e escrita na comunicação: Sankofa, um provérbio africano. *Miscelânea*, Assis, SP, v. 21, p. 11-30, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://seer.assis.unesp.br/index.php/miscelanea/article/view/8>. Acesso em: 19 nov. 2021.

¹⁹ NOGUERA, 2019.

²⁰ NOGUERA, 2019, p. 64.

pelas encruzilhadas do Atlântico ao exercer a capacidade de criar, recriar, inventar e reinventar novas formas de ser no mundo, mas sem deixar de lado as referências de seus antepassados e ancestrais.

Criar como se havia aprendido das (os) velhas (os) ancestrais: olhando para trás, com o coração no futuro. Olhar para trás significa não abandonar as raízes, lembrar o aprendido, afirmar a memória que por muito tempo manteve viva a história que se vive. Manter o coração no futuro é saber que algumas coisas devem se manter e que, para que essas coisas, as coisas importantes, se mantenham, é preciso negociar mudanças. Negociar com o presente duro, com o presente frio, com o presente cruel. Fazer do tempo presente um lugar de reconstrução. E o futuro se abre como o espaço do negociável. Negociar não apenas com as instâncias de opressão, mas com toda a história que nos construiu até o momento da negociação.²¹

E para as populações afrodiáspóricas, foi a palavra que consolidou esse movimento de reinvenção do presente para prover o futuro, mas sem abandonar as raízes da tradição de seus antepassados e ancestrais. A palavra é a grande força criadora porque ela desencadeia um movimento rítmico que pode gerar a vida e dar ação aos seres ou destruí-los. Para ilustrar o poder da fala para os povos africanos, Bâ²² utiliza um provérbio malinês que faz as seguintes indagações: o que é que coloca uma coisa nas devidas condições? A fala. O que é que estraga uma coisa? A fala. O que é que mantém uma coisa em seu estado? A fala.

Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral. A tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas.²³

Para os povos africanos e seus descendentes em terras transatlânticas, a palavra conservou o poder de criação, destruição e recriação. O Kumba, segundo a explicação de Rufino²⁴, é o encantador das palavras, que conhece sua rítmica e sua potência mobilizadora de energia vital. As comunidades-terreiro reinventam o seu mundo a partir da rítmica ritualizada da palavra.

²¹ NASCIMENTO, 2007, p. 137.

²² BÂ, Amadou Hampatê. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010.

²³ VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010, p. 139-140.

²⁴ Rufino explica que Kumba, provavelmente é uma palavra derivada do quicongo, significa feiticeiro, encantadores de palavras, criam possibilidades através das palavras. E que Macumba seria a reunião desses feiticeiros e encantadores da palavra (o prefixo ma, no quicongo, forma o plural de kumba). RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

As narrativas que constituem as memórias presentes nas comunidades-terreiro são rastros-resíduos de muitas línguas, muitas formas de conexão com o sagrado, muitas musicalidades, ou seja, de múltiplas culturas em diálogo. O conceito de rastro-resíduo cunhado por Glissant²⁵ possibilita compreender que as relações sociais, culturais e religiosas no contexto afrodiaspórico é plural e diverso. E nessa diversidade podem ser identificados rastros-resíduos de um pensamento fragmentado, que através das palavras ritualizadas nas narrativas memoriais orais presentes nas comunidades-terreiro podem criar algo novo e totalmente imprevisível.

O lugar onde habitam essas culturas não são espaços físicos demarcados, mas os corpos dos sujeitos afrodiaspóricos que recriam suas formas de organização social e religiosas nas comunidades-terreiro através de seus rastros-resíduos memoriais a partir das experiências do presente. Cada um dos iniciados representam o lugar, a biblioteca onde estão guardados os acervos memoriais e onde o Orí orienta a reelaboração da memória dessas culturas negras (bantu e iorubás), indígenas e brancas. É no processo da pluriversalidade epistêmica e da diversidade de formas de conexões com o sagrado que esses acervos estão em um contínuo processo de criação e recriação. Os iniciados são as Bibliotecas Vivas das comunidades afrodiaspóricas. E quando esses iniciados partem do Aiê (terra), para o Orum (massa sagrada primordial), é como se uma biblioteca cheia de livros fosse queimada.

Perspectiva Epistemológica Pluriversal

As narrativas que circulam nas comunidades-terreiro brasileiras fazem parte de uma pluralidade de formas de ser e estar no mundo produzidos nos encontros das múltiplas culturas africanas, indígenas e europeias promovidas na grande encruzilhada da diáspora transatlântica. Nesses espaços os diferentes troncos memoriais entraram em contato produzindo formas de conexão com o sagrado baseados em uma tradição revivificada. E para analisar os conceitos sobre memória nessas comunidades-terreiro em toda a sua complexidade, é necessário romper com o paradigma epistemológico universal e monorracional.

Em todas as formas de viver e conviver das sociedades humanas, imersas em diferentes culturas, existem processos de produção do conhecimento a partir de uma ou de várias perspectivas epistemológicas. Santos e Meneses definem epistemologia como:

²⁵ GLISSANT, 2005.

[...] toda a noção ou ideia, reflectida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. É por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional e inteligível. Não há, pois, conhecimento sem práticas e actores sociais. E como umas e outros não existem senão no interior de relações sociais, diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diferentes epistemologias.²⁶

Quando Santos e Meneses falam em conhecimento válido, nos reportamos aos processos históricos que levaram ao estabelecimento de critérios de validação da produção do conhecimento baseado nas relações de poder que emergiram no período colonial, desde o século XVI até o século XX. Esses processos históricos de conquista e domínio dos territórios africanos, americanos e asiáticos pelas nações europeias, estabeleceu uma intervenção epistemológica que deslegitimou os saberes dos povos que habitavam os territórios colonizados. Assim, os colonizadores tomaram o direito de definir os critérios de validação do que é conhecimento e quais são os métodos e procedimentos para a produção desses conhecimentos.

Para Mudimbe²⁷, o colonialismo epistemológico no qual foram submetidas todas as nações e povos colonizados, produziu uma geografia do pensamento. Nessa geografia do pensamento, as nações ocidentais europeias ocupavam a região central que irradiava conhecimentos tidos como universalmente verdadeiros para os povos africanos, latino-americanos e asiáticos. Mudimbe chama esse fenômeno de etnocentrismo epistemológico, que se caracteriza como o regime de verdade assentado em um discurso onde uma cultura, tida como dominante, não tinha nada para aprender com outras culturas consideradas subalternas.

Considerando que ‘universal’ pode ser lido como uma composição do latim *unius* (um) e *versus* (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo.²⁸

Para Glissant²⁹, essa definição de universal provocava a destruição das múltiplas identidades dos povos africanos e afrodiáspóricos. Essa destruição pode ser analisada pelo conceito de transparência que é a constituição de uma identidade homogeneizante a partir de uma perspectiva ontológica ocidental: branca, masculina, patriarcal, cristã e que tem os bases

²⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 9.

²⁷ MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Manguale, Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

²⁸ RAMOSE, Mogobe B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. *Ensaios Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. IV, p. 6-25, out. 2011, p. 10.

²⁹ GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Lisboa: Sextante, 2011.

do conhecimento alicerçados apenas na fonte escrita. É como se os sujeitos afrodiáspóricos estivessem diante de um espelho que reflete apenas uma imagem, um ideal a ser alcançado: a imagem do colonizador e dos modos de ser e estar no mundo da metrópole.

Para analisar um contexto complexo como os da diáspora Atlântica, é necessário utilizar uma epistemologia pluriversal. Essa perspectiva epistemológica da pluriversalidade, conforme escreve Ramose³⁰, Nunes³¹, Noguera³² e Chagas³³, se constitui como a coexistência e convivência de múltiplas formas de leitura de mundo onde a unidade não pode ser separada da coletividade, da mesma forma que a coletividade só tem força a partir das suas muitas particularidades.

A pluriversalidade, representa uma infinidade de formas de conhecer a partir de diferentes formas de experiência coletiva e individual da vida em sociedade. Esse pluriverso de formas de produção do conhecimento é constituído pelos contextos históricos, organizações sociais, aspectos culturais, desenvolvimento material e a religiosidade dos povos de uma determinada localidade. A teia formada pela pluriversalidade pode ser compreendida a partir da visão ampliada que possibilita identificar a interconectividade entre os seus nodos aqui representados pelas pessoas, pela comunidade, pela natureza, pelo sagrado e as futuras gerações.

Nesse contexto pluriversal, a elaboração de pesquisas sobre a memória afrodiáspórica pode estar ancorada na abordagem afroperspectivista. Para Noguera³⁴, a abordagem afroperspectivista é uma linha filosófico-epistemológica apoiada em diferentes tradições que entrelaçam sistemas teóricos africanos, afro-brasileiros, indígenas e ameríndios. Essas diferentes tradições interconectadas possibilitam múltiplas formas de racionalidades, ou seja, múltiplas formas de ler e estar o/no mundo. Para Noguera, a multirracionalidade “reconhece a existência de múltiplas perspectivas para abordar, ler, interpretar, criar modos e organizar a

³⁰ RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (Eds.). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002; RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009; RAMOSE, Mogobe B. A importância vital do Nós. Entrevista concedida a Moisés Sbardelotto. *Revista IHU On-line, São Leopoldo, ano X, n. 353, p. 8-13, 6 dez. 2010*; RAMOSE, 2011.

³¹ NUNES, João Arriscado. O Resgate da Epistemologia. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

³² NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista. *Revista da ABPN, Guarulhos, v. 3, n. 6, p. 147-150, nov. 2011/fev. 2012*.

³³ CHAGAS, 2017.

³⁴ NOGUERA, 2019.

vida”³⁵. Esse movimento dialético de vir a ser é uma alternativa a soberania epistêmica ocidental.

Na obra do intelectual martinicano Édouard Glissant os conceitos de pluriversalidade e de multirracionalidade não são discutidos, mas estão presentes em todo o seu pensamento teórico. Conceitos como rastro-resíduo, caos-mundo, identidade rizoma, opacidade e tantos outros criados por Glissant possibilitam a compreensão das identidades, memórias e culturas presentes nas sociedades amalgamadas pela afrodiáspora. O pensamento de Glissant representa a leitura de mundo de um sujeito que é constituído pelos fluxos dos movimentos culturais que deram origem a sociedade martinicana, mas pode muito bem subsidiar os processos interpretativos e explicativos das realidades presentes nas demais sociedades afrodiáspóricas presentes em outras partes do mundo.

Um dos fundamentos presentes na obra de Édouard Glissant³⁶, e que são destacados por Pinto e Bernardes³⁷, é o fato de compreender que tudo é movimento, tudo está em processo de vir a ser, que existe um complexo entrelaçamento entre as memórias dos grupos que compõe a sociedade. E nesse entrelaçamento, a sociedade e as identidades dos seus grupos emergem juntas em algo novo e imprevisível. Por isso que o pensamento de Glissant questiona o paradigma do pensamento universalista ocidental. Esse paradigma do pensamento universalista ocidental impõe a narrativa de que existe uma uniformidade nas formas de ser e estar no mundo. Porém, o pensamento do intelectual martinicano oferece uma outra possibilidade interpretativa.

Um exemplo dessas outras possibilidades interpretativas está no conceito de opacidade como alternativa pluriversal e multirracional para pensar a identidade dos povos que foram transladados de suas regiões da África e postos em contato com a diversidade cultural de outros povos do mesmo continente, com os povos europeus e com os povos autóctones do continente americano nas encruzilhadas atlânticas e transatlânticas. O que emergem desses contatos são culturas, memórias e identidades em constante processo de vir a ser, por isso, totalmente imprevisíveis. Mas, mesmo nesse movimento de inédito imprevisível, é possível identificar os rastros-resíduos de suas memórias ancestrais através de suas línguas, de suas religiosidades, de suas formas de ler, interpretar e recriar o mundo.

Os africanos, vítimas do tráfico para as Américas, transportaram consigo para além da imensidão das águas os rastro-resíduos de seus deuses, de seus costumes, de suas

³⁵ NOGUERA, 2011/2012, p. 66.

³⁶ GLISSANT, 2005; GLISSANT, 2011.

³⁷ PINTO, Simone Rodrigues; BERNARDES, Arístete. Identidades Caribenhas: Crioulização em Édouard Glissant. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 34, n. 3, p. 637-660, set./dez. 2019.

linguagens. Confrontados à implacável desordem do colono, eles conheceram essa genialidade, atada aos sofrimentos que suportaram, de fertilizar esses rastros-resíduos, criando, melhor do que sínteses, resultantes das quais adquiriram o segredo. As línguas crioulas são rastros-resíduos singrados na grande bacia do Caribe e do Oceano Índico.³⁸

É na possibilidade inédita desse terreno fértil dos rastros-resíduos presentes nos encontros promovidos pela afrodiáspora que Glissant cunha outro conceito chamado caos-mundo. Caos-mundo representa, conforme escreve Glissant, “o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as convivências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos”³⁹. Nessa perspectiva, o olhar generalizante de uma Totalidade-Mundo como centro irradiador de uma cultura hegemônica perde o sentido de existir. O caos-mundo expõe que as culturas estão em relação proporcionando um movimento constante de produção, reelaboração, destruição, crepúsculo e alvorecer.

E nesse solo fértil do caos-mundo que emerge o conceito de identidade raiz e identidade rizoma. Glissant alerta que na perspectiva do caos-mundo, o conceito de identidade não pode ser tomado como algo generalizante na perspectiva da transparência do ser. A identidade raiz, conforme o pensamento do colonizador, é o ponto de chegada almejado pelo colonizado. Pois, no processo da escravidão mercantil, os povos que viviam na África, além de serem desterritorializados, também foi desconsiderado o seu estatuto ontológico de ser produtor de conhecimento, cultura, religiosidade e memória após singrar o oceano Atlântico e aportar no continente americano. A identidade raiz remete a noção de paradigma universal ocidental como padrão a ser almejado e perseguido. A partir dos conceitos de rastro-resíduo, opacidade e caos mundo, Glissant desenha os contornos do conceito de identidade rizoma.

Identidade Rizoma parte do princípio de que as sociedades afrodiáspóricas são desprovidas de um mito fundacional único, cada grupo possui rastros-resíduos onde ecoam a sua ancestralidade. E no decorrer de suas experiências coletivas, essas vivências carregadas de significado se entrelaçam dando origem a outras possibilidades. A identidade rizoma não é origem nem chegada, mas a possibilidade de vir a ser que está em potência na ação de caminhar. Esse estado de vir a ser está presente tanto nas narrativas orais quanto nas narrativas escritas, demonstrando o potencial criador tanto da palavra falada quanto da palavra escrita.

Os conceitos presentes no pensamento de Glissant ajuda a fundamentar a perspectiva teórica das bibliotecas vivas das religiões de matriz afro. Pois as bibliotecas vivas possibilitam

³⁸ GLISSANT, 2005, p. 83-84.

³⁹ GLISSANT, 2005, p. 98.

o diálogo entre as múltiplas formas de expressões das tradições religiosas afro-brasileiras como da Umbanda, do Batuque, da Quimbanda, da Jurema Sagrada e tantas outras formas de conexão com o sagrado criado nas encruzilhadas da afrodiáspora. Os acervos criados durante as sessões com as bibliotecas vivas, serão compostos pelos rastros-resíduos de múltiplas memórias e identidades afro-religiosas dando origem ao caos-mundo, ou seja, realidades imprevisíveis que são o resultado das narrativas memórias postas em movimento na circularidade de uma sessão de biblioteca vivas. Esse caos-mundo apresenta a opacidade presente nas formas de ser e estar no mundo dos iniciados das religiões de matriz afro, pois suas memórias carregam rastros das línguas dos povos iorubás e bantu, da presença de orixás, inquices, caboclos, pretos-velhos, exus e encantados, pelos traços culturais presentes nos diversos espaços das religiões afro-brasileiras.

Bibliotecas Vivas das Religiões de Matriz Afro: Delimitação Conceitual e Procedimentos Metodológicos

Para começar a delimitar os contornos conceituais de Biblioteca Viva e os procedimentos metodológicos para o desenvolvimento de uma Sessão de Bibliotecas Vivas, bem como a transformação das narrativas memoriais orais em narrativas orais escritas, conto uma das histórias míticas sobre Exu⁴⁰:

Exu era um dos muitos filhos de Iemanjá e Orunmilá. Porém, o Conhecedor de Todos os Caminhos se destacava entre os seus irmãos por possuir uma fome incontável. Exu era a Boca do Mundo, nada, nem coisa alguma, conseguia saciar a sua terrível fome. Em sua aldeia, o Senhor das Encruzilhadas comeu todos os animais, acabou com os estoques de cereais e bebeu toda a bebida de seus vizinhos. Após comer tudo que lhe agradava, não satisfeito, Exu começou a devorar árvores, beber rios e mares. Os povos da região começaram a sofrer e perecer devido a insaciedade alimentar de Exu.

Temendo pelo futuro do Aiê (Terra), e até mesmo do Orum (Céu), o pai de Exu, Orunmilá, pede para Ogum, seu outro filho, que impedisse seu irmão de continuar devorando tudo que o rodeava. Ogum tentou de todas as formas impedir Exu de continuar devorando tudo

⁴⁰ Existem vários mitos sobre Exu e sua insaciável fome. Utilizei como fonte as versões contadas por Mãe Beata de Yemonjá, Reginaldo Prandi e Luiz Rufino, acrescida de alguns elementos que ouvi de iniciados mais antigos de espaços afro-religiosos. YEMONJÁ, Mãe Beata de. *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros*. Como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008; PRANDI, 2014; RUFINO, 2019.

que estava sob a Terra e, para evitar a destruição total do Aiê, foi obrigado a tomar uma medida extrema: Ogum matou Exu. Porém, mesmo no Orum, mesmo em espírito, a presença devoradora de Exu continuava assolando os seres humanos e a natureza.

Para acabar com essa situação, Orunmilá sobe aos céus e, empunhando sua espada, o persegue por todos os lugares do Orum. Em cada um desses encontros, os golpes de espada de Orunmilá dividem Exu em duzentos e um pedaços. Os duzentos pedaços retornam para a Terra restaurando aquilo que o Conhecedor dos Caminhos havia devorado. O ducentésimo primeiro pedaço representava o renascimento de Exu. Por todo o Orum, Orunmilá despedaçava Exu em duzentos e um pedaços, e todas as vezes aquilo que foi devorado, era restaurado e Exu ressurgia.

Para acabar com esse embate, Orunmilá ordenou que Exu sempre comeria antes que os demais orixás, da mesma forma que deveria receber uma parte das oferendas ofertadas aos outros orixás. Assim, a fome de Exu foi aplacada. E todos os elementos devorados por ele foram restaurados, porém, a energia desses elementos, foi reconfigurada. Ao fluir pelo corpo de Exu, esses elementos se misturaram e, dessa forma, carregavam em si parte da energia de tudo que existia. Assim, o terreno e o sagrado não podem ser separados, pois foram misturados por Exu.

Exu representa o princípio do movimento, o princípio da comunicação, da dinamização do mundo através do poder de criação, transformação e destruição. Exu, na perspectiva do itan que abre a discussão sobre as Bibliotecas Vivas, conforme escreve Mãe Beata de Yemonjá⁴¹ e Rufino⁴², é a potência de Enugbarijó, a boca ávida que devora tudo que existe. Ao devorar tudo que existe, Exu recria e reconfigura esses elementos devolvendo algo novo para a humanidade, porém, conservando a essência daquilo que foi devorado.

O Orí guiou as comunidades-terreiros na recriação de seus Egbé (comunidade) baseada nos rastros-resíduos memoriais de seus antepassados e ancestrais africanos, com as influências das populações indígenas e brancas no Brasil. Os iniciados nas religiões afro-brasileiras produzem memórias nos entrelaçamentos desses rastros-resíduos das tradições religiosas africanas, indígenas e europeias ressignificadas no Brasil, pelo entrelaçamento das tradições das comunidades-terreiro que fazem parte, e pelas experiências em outras comunidades-terreiro ou espaços religiosos que convivem. Pensando na tradição oral e na potência criadora da palavra, as narrativas memoriais desses iniciados são compostas por múltiplas experiências. A

⁴¹ YOMONJÁ, 2008.

⁴² RUFINO, 2019.

sua fala é polifônica é composta pela fala dos ancestrais, antepassados, orixás e demais guias presentes nas comunidade-terreiro, da família de santo que pertence, dos seus familiares de sangue e demais pessoas de seu convívio. O Orí é o espaço onde esses acervos memoriais estão em diálogo. O Orí é a biblioteca que se materializa no corpo-memória dos iniciados.

Esses acervos, quando são postos em diálogo por demandas do presente, estão em constante recriação. A enunciação rítmica da palavra em diálogo com as outras pessoas promovem os acessos aos livros que possuem como conteúdo os rastros-resíduo memoriais que formam a Biblioteca Viva. Pois, antes que os espaços dos terreiros fossem consagrados como espaços de produção memorial, eram os corpos afrodiaspóricos que se consolidavam como espaços de memória.

A partir das elaborações teóricas acerca da memória social proposta por Halbwachs⁴³, os quadros sociais da memória são constituídos pelo tempo, espaço e linguagem. Na perspectiva epistemológica pluriversal das Bibliotecas Vivas, ressignifico e descrevo esses quadros sociais da memória a partir das potências de Exu⁴⁴.

– **Yangí:** ele é a espiral do tempo que produz as memórias ressignificando o passado a partir do presente. Nesse sentido, a semente de rememoração pode germinar e tornar-se uma memória no viver e conviver nas comunidade-terreiro. As rememorações destes acontecimentos passados são evocadas a partir do que é vivido na atualidade. Nas palavras de muitos iniciados das comunidades-terreiro existe um ditado ligado a Exu que pode exemplificar o tempo na potência de Yangí: Exu matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje;

– **Oritá Métà ou Igba Keta:** ele é o senhor da encruzilhada de três caminhos, o senhor da terceira cabaça, é a representação do +1, a possibilidade criativa no encontro gerados no centro da encruzilhada. Podemos pensar espaços da religiosidade afro-brasileira como os centro dessa encruzilhada, a partir do conceito teórico de caos-mundo O caos-mundo está presente nos choques, nos entrelaçamentos, nas repulsões, nas atrações, nas conviências, nas oposições, nos conflitos entre as culturas, línguas, símbolos, práticas religiosas presentes nos rastros-resíduos memoriais dos espaços da religiosidade afro-brasileira;

⁴³ HALBWACHS, 2004; HALBWACHS, 2017.

⁴⁴ Luiz Rufino faz uma reflexão aprofundada sobre as potências de Exú como possibilidade de decolonial proposta na Pedagogia da Encruzilhada. SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018; RUFINO, 2019; RUFINO, Luiz. IKINS E ENCRUZILHADAS: Orunmilá e Exu nos caminhos dos conhecimentos, educações e descolonização. *Revista Espaço do Currículo*, [S. l.], v. 13, n. 3, p. 381-388, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/rec/article/view/54228>. Acesso em: 19 nov. 2021.

– **Enugbarijó:** boca ávida que devora tudo que existe e devolve para a humanidade algo recriado e imprevisível. Esse processo de criação e recriação da memória se dá através da linguagem a partir de um entrelaçamento polifônico cultural, social e religioso presente nas comunidades-terreiro. Colocando em diálogo a potência de Enugbarijó e o conceito de opacidade escrito por Glissant⁴⁵, o que é devorado, ressignificado e devolvido são as culturas, memórias e identidades em constante processo de vir a ser, por isso, totalmente imprevisíveis. Mas, mesmo nesse movimento de inédito imprevisível, é possível identificar os rastros-resíduos das memórias afrodiaspóricas através das línguas, das religiosidades, das formas de ler, interpretar e recriar o mundo presente nas comunidades-terreiro.

Apresentar o tempo, espaço e linguagem na perspectiva das Bibliotecas Vivas, a partir da divisão das potências de Exu, é um movimento complexo. Complexo porque todas essas potências se relacionam de maneira indissociável. Exu é divisível e indivisível ao mesmo tempo, “ele é poema que enigmatiza a vida”⁴⁶. É nesse poema que enigmatiza a vida por meio do poder criador da palavra que pode ser pensada e organizada a Sessão de Bibliotecas Vivas.

Uma Sessão de Bibliotecas Vivas⁴⁷ é um encontro de pessoas que possuem muitos anos de iniciação dentro das religiões de matriz afro, para falar sobre memórias produzidas a partir das suas experiências em comunidades-terreiro para um público formado por pesquisadores, estudantes de todas as idades, pessoas de outro pertencimento religiosos, dentre outros. As Bibliotecas Vivas, ao falarem sobre suas experiências, pensam sobre si, encontram o valor de sua própria história e de seu conhecimento. Sendo assim, os acervos memoriais se consolidam como armas de luta para viabilizar relações sociais mais justas e igualitárias entre os seres humanos, bem como uma potente possibilidade epistêmica a partir dos saberes tradicionais presentes nas comunidades-terreiro.

Para possibilitar uma diversidade de narrativas, numa perspectiva pluriversal baseado na abordagem afroperspectivista, não existe a necessidade de delimitar que todas as Bibliotecas Vivas que estão participando de uma Sessão sejam de uma religião afro-brasileira específica como Umbanda, Batuque, Quimbanda, Jurema Sagrada etc. Essa diversidade tem o objetivo de

⁴⁵ GLISSANT, 2005.

⁴⁶ RUFINO, 2019, p. 33.

⁴⁷ A Sessão de Bibliotecas Vivas foi inspirada no projeto *Human Library*, um movimento que começou na Dinamarca em 2000, com a ONG *Stop the Violence*, formada por Ronni Abergel, Erich Kristoffersen Asma Mouna, Thomas Bertelsen e Dany Abergel. Esse movimento surge com o objetivo de quebrar estereótipos e desenvolver ações valorizativas entre pessoas com traços étnicos, culturais e de gênero diferentes, visando o entendimento entre os diversos membros de uma comunidade. Essa ideia foi exportada e está presente em mais de sessenta países.

proporcionar encontro com rastros memoriais diversos e a possibilidade de encontrar toda a riqueza do inédito imprevisível gerado pelo caos-mundo. Os iniciados são convidados para participar a partir da pesquisa e seleção de possíveis participantes que estão vinculados em alguma das federações de representação da religiosidade de matriz afro.

As sessões de Bibliotecas Vivas acontecem da seguinte forma:

- Cada sessão pode reunir até cinco iniciados, que falam para um público de no máximo cinquenta pessoas;
- As Bibliotecas Vivas se sentam em um grande círculo e dialogam, com no máximo dez “leitores” por rodada, em um período de trinta minutos;
- Ao terminar o tempo, os leitores passam para mais uma rodada de trinta minutos com outra Biblioteca Viva;
- Os “leitores” acessarão os acervos memoriais de todas as Bibliotecas Vivas respeitando o sentido anti-horário do círculo. Essa rotação no sentido anti-horário reproduz o movimento circular que acontece no xirê dos orixás, que tem como princípio o retorno ao tempo dos ancestrais;
- Cada uma das Bibliotecas Vivas será acompanhada de um “cambone” que terá a função de auxiliar na organização do diálogo com os leitores.

Aliado a Sessão de Biblioteca Viva, as narrativas memoriais orais podem ser transformadas em narrativas escritas no formato de artigos, livros impressos e digitais, acervos digitais híbridos etc. Para transformar a narrativa oral em narrativa escrita pode ser utilizada a abordagem metodológica de transcrição.

Para Caldas⁴⁸, o conceito de transcrição representa uma ação criativa e uma relação viva onde o sujeito e o mundo se encontram sem os limites impostos pelas dicotomias clássicas entre o sujeito e o objeto, eu e tu, oral e escrito, documento e pesquisador. O autor explica que:

[...] o texto é feixe vivo de ficcionalidades: é interferência virtual de todos os participantes: o texto nasce de um diálogo e não é mais que um momento narrativo: ele não representa nem um passado, nem uma sociedade, nem um indivíduo, nem uma classe, nem uma cultura ou mesmo uma fala: o texto representa-se enquanto intransitividade viva. Como é possibilidade múltipla de leitura advinda de um momento narrativo, múltiplas escolhas das partes envolvidas tanto no diálogo quanto na textualização, não tem nem exige as tradicionais maneiras de ler e interpretar.⁴⁹

Após o processo de transcrição, depois de passar por um intenso processo de transcrições, leituras e textualização, os textos se constituem como narrativas compostas por

⁴⁸ CALDAS, Alberto Lins. Transcrição em História Oral. *Caderno de Criação*, Porto Velho, ano VI, n. 19, ago. 1999.

⁴⁹ CALDAS, 1999, p. 5.

uma “grande ficcionalidade viva, exigindo uma outra postura diante dos textos terminados sendo diferente também sua forma interna”⁵⁰. Essa ficcionalidade não representa a forma que a Biblioteca Viva tenha pronunciado sua história, porém tudo que está lá pertence a ele. Assim como os Griots, que embelezavam suas narrativas com elementos para conquistar a atenção dos ouvintes, mas respeitando sempre o acontecimento tal como transcorreu, a narrativa produzida na transcrição incorpora a mesma intenção desses tradicionalistas.

Considerações Finais

O fio da escrita que teceu esse artigo procurou apresentar uma discussão teórica para fundamentar a delimitação do conceito de Bibliotecas Vivas das Religiões de Matriz Afro, bem como a possível organização de procedimentos metodológicos para a realização da Sessão de Bibliotecas Vivas. No decorrer do artigo, foi utilizada uma oralidade escrita ou uma escrita oralizada, a partir das tramas de histórias presentes nos terreiros, rastros-resíduos da memória dos antepassados e ancestrais vindos de além-mar, com textos acadêmicos de autores de referência sobre memória social, história da África e da diáspora africana e religiosidade afro-brasileira. Essa escrita foi realizada dessa forma respeitando a coerência de uma epistemologia pluriversal.

Assim como foi tecido esse texto, são tecidos os acervos memoriais que compõe as Bibliotecas Vivas, com o fio do tempo que remete aos tempos ancestrais de terras longínquas. Se olharmos bem de perto esse fio, conseguiremos ver as fibras que a compõe. Cada fibra é um rastro-resíduo bantu, iorubás, tupinambá, português, guarani e de tantas outras culturas e religiosidades que formaram a sociedade brasileira. Narrativas polifônicas de muitos sotaques, muitos sons, conexão com o sagrado através de corpos que dançam pela e na presença dos seus antepassados e ancestrais. Beatriz do Nascimento, no documentário *Orí*, fala do corpo como lugar de culto ao sagrado, lugar de sofrimento, lugar como negação de humanidade, lugar como resistência: “A terra é o meu quilombo, o meu espaço é o meu quilombo, onde eu estou eu estou, quando estou eu sou”.⁵¹

As Bibliotecas Vivas representam esse caos-mundo, essa possibilidade de produzir memórias com a potência do símbolo do pássaro Sankofa: ressignificando experiências vividas, criando novas narrativas a partir dessa ressignificação sem perder a centelha ancestral.

⁵⁰ CALDAS, 1999, p. 4.

⁵¹ NASCIMENTO, 1989, s./p.

Produção essa em diálogo com o povo de santo, com a academia, com pessoas de todas as idades e credos. Para que essas memórias circulem, seja pela palavra ou seja pela escrita. Mas que elas possibilitem a construção do novo, porém, agora, o desejado e não o inesperado: uma sociedade livre de todas as formas de preconceito, discriminação e racismo.

Referências

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: EDUC, 2013.

BÂ, Amadou Hampatê. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010.

BOTELHO, Denise Maria. Memografias de Fé. *Revista Calundu*, Brasília, v. 4, n. 1, p. 6-18, jan./jun. 2020.

CALDAS, Alberto Lins. Transcrição em História Oral. *Caderno de Criação*, Porto Velho, ano VI, n. 19, ago. 1999.

CHAGAS, Wagner dos Santos. “*Eu sou porque nós somos*”: Experiências do emocionar nas aprendizagens umbandistas. 2017. 190 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2017.

CHAGAS, Wagner dos Santos. O Ubuntu e sua presença nos espaços umbandistas. In: Artur César Isaia *et al* (Orgs.). *História, Cultura e Religiosidades Afro-Brasileiras*. Canoas: Editora Fi, 2018.

DRAVET, Florence Marie; OLIVEIRA, Alan Santos de. Relações entre oralidade e escrita na comunicação: Sankofa, um provérbio africano. *Miscelânea*, Assis, SP, v. 21, p. 11-30, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://seer.assis.unesp.br/index.php/miscelanea/article/view/8>. Acesso em: 19 nov. 2021.

FORD, Clyde W. *O Herói com Rosto Africano: Mitos da África*. São Paulo: Summus, 1999.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Lisboa: Sextante, 2011.

HALBWACHS, Maurice. *Los Marcos Sociales de la Memoria*. Barcelona: Anthrophs, 2004.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2017.

MALOMALO, Bas'Ilele. "Eu só existo porque nós existimos": a ética Ubuntu. Entrevista concedida a Moisés Sbardelotto. *Revista IHU On-line*, São Leopoldo, ano X, n. 353, p. 19-22, 6 dez. 2010.

MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde, Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

NASCIMENTO, Beatriz. In: ORÍ. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo (131min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em: <https://www.facebook.com/uniaodetodasasnacoes/videos/1878768139068550/>. Acesso em: 27 jan. 2019.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Ori: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas. In: SOUZA, Edileuza Penha de. *Negritude, Cinema e Educação*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista. *Revista da ABPN*, Guarulhos, v. 3, n. 6, p. 147-150, nov. 2011/fev. 2012.

NOGUERA, Renato. Infância em afroperspectiva: articulações entre sankofa, ndaw e terrixistir. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, Brasília, n. 31, p. 53-70, maio-out. 2019.

NUNES, João Arriscado. O Resgate da Epistemologia. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

PAZ, Francisco P. Cunha. *Na casa de Ajalá: comunidades negras, patrimônio e memória contracolonial no Cais do Valongo – a “pequena África”*. 2019. 218 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional) – Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

PINTO, Simone Rodrigues; BERNARDES, Aristinete. Identidades Caribenhas: Crioulização em Édouard Glissant. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 34, n. 3, p. 637-660, set./dez. 2019.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

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

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

RAMOSE, Mogobe B. A importância vital do Nós. Entrevista concedida a Moisés Sbardelotto. *Revista IHU On-line*, São Leopoldo, ano X, n. 353, p. 8-13, 6 dez. 2010.

RAMOSE, Mogobe B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. *Ensaaios Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. IV, p. 6-25, out. 2011.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

RUFINO, Luiz. IKINS E ENCRUZILHADAS: Orunmilá e Exu nos caminhos dos conhecimentos, educações e descolonização. *Revista Espaço do Currículo*, [S. l.], v. 13, n. 3, p. 381-388, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/rec/article/view/54228>. Acesso em: 19 nov. 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

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

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010.

VERTOVEC, Steven. Diáspora. In: CASHMORE, Ellis. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Summus, 2000, p. 169-171.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros. Como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.