



NARRATIVAS, VIVÊNCIAS E EXPERIÊNCIAS MUSEAIS NO TERREIRO DE DONA MARIA NATALINA (BELÉM, PA): NA CONSTITUIÇÃO DE UM DISCURSO FEMININO AFRO- AMAZÔNIDA

Ana Cristina Silva Souza¹

*Universidade Federal do Pará, Faculdade de Artes Visuais, Curso de Museologia,
Belém, PA, Brasil.*

Diogo Jorge de Melo²

*Universidade Federal do Pará, Faculdade de Artes Visuais, Curso de Museologia,
Belém, PA, Brasil.*

Lidiane da Costa Monteiro³

Rede Municipal de Ensino de Duque de Caxias, Duque de Caxias, RJ, Brasil.

Resumo: Este trabalho se constitui a partir de vivências e experiências adquiridas nos trabalhos de campo realizados no ano de 2021 e 2022 no Terreiro de Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-), no bairro da Marambaia, em Belém do Pará. Foi construído teoricamente mediante aproximações entre as concepções de Terreiro e Museu, conjuntamente a narrativa de um discurso feminino afro-amazônida, escolhido como forma de representação de identidade e memória, alicerçando as argumentações apresentadas. O objetivo deste trabalho se configura no enlace entre reflexões teóricas da Museologia com a descrição perceptiva, durante o processo de pesquisa, em um ato construtivo das memórias autobiográficas da primeira autora, enquanto mulher negra e amazônida. Neste sentido, é traçado um percurso de autorreconhecimento patrimonial e fratrimonial neste local, unindo a representatividade do feminino à ancestralidade. Nesse universo, o trabalho dialoga com aspectos do racismo, reparação e futuridade, reconhecendo o Terreiro de Dona Maria Natalina como um “Museu Vivo”, transformador e restituidor de identidades.

¹ Design de Moda pela Universidade Estácio de Sá, graduanda em Museologia da Universidade Federal do Pará, bolsista PIBIC-UFFPA do projeto de pesquisa Museologia, Decolonialidade e Memória: desdobramentos teóricos a partir de contextos afrodiáspóricos e amazônicos - PROPESP/UFFPA. E-mail: anacrisweyl@gmail.com ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1475-0609>

² Doutor em Museologia e Patrimônio pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e Museu de Astronomia e Ciências Afins e em Ensino e História de Ciências da Terra pela UNICAMP. Especialista em Relações Étnico-Raciais e Educação pela CEFET. Professor do curso de Museologia da Universidade Federal do Pará. E-mail: diogojmelo@gmail.com ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7266-2570>

³ Mestre em Educação e graduada em Pedagogia pela Universidade Federal Fluminense, professora da Rede Municipal de Ensino de Duque de Caxias. E-mail: lidianedacosta.monteiro@gmail.com ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5277-7298>

Palavras-chave: Mulheres Negras; Religiões Afrodiáspóricas; Museu; Museologia; Memória.

NARRATIVES, EXPERIENCES AND MUSEUM EXPERIENCES AT TERREIRO OF DONA MARIA NATALINA (BELÉM, PA): IN THE CONSTITUTION OF AN AFRO-AMAZON FEMALE DISCOURSE

Abstract: This work is based on experiences acquired in fieldwork carried out in 2021 and 2022 at Terreiro de Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-), in the Marambaia neighborhood in Belém do Pará. Theoretically constructed through approximations between the concepts of Terreiro and Museum, together with the narrative of an Afro-Amazonian female discourse, chosen as a form of representation of identity and memory, basing the arguments presented. The objective of this work is configured in the link between theoretical reflections of Museology and the perceptive description, during the research process, in a constructive act of the autobiographical memories of the first author, as a black and Amazonian woman. In this sense, a path of patrimonial and fratrimonial self-recognition is traced in this place, uniting the representation of the feminine with ancestry. In this universe, the work dialogues with aspects of racism, reparation and futurity, recognizing the Terreiro de Dona Maria Natalina as a “Living Museum”, transforming and restoring identities.

Keywords: Black Women; Afrodiasporic Religions; Museum; Museology; Memory.

NARRATIVAS, VIVENCIAS Y EXPERIENCIACIONES MUSEÍSTICAS EN EL TERREIRO DE DONA MARIA NATALINA (BELÉM, PA): EN LA CONSTITUCIÓN DE UN DISCURSO FEMENINO AFROAMAZONIDA

Resumen: Este trabajo se basa en vivencias y experienciaciones adquiridas en trabajos de campo realizados en 2021 y 2022 en Terrero de Doña Maria Natalina Santos Costa (1943-), en el barrio Marambaia en Belém do Pará. Construido teóricamente por medio de aproximaciones entre los conceptos de Terrero y Museo, junto con la narrativa de un discurso femenino afroamazónico, elegido como un caracterización de representación de la identidad y la memoria, fundamentando los argumentos presentados. El objetivo de este trabajo se configura en el vínculo entre las reflexiones teóricas de la Museología y la descripción perceptiva durante el proceso de investigación, en un acto constructivo de las memorias autobiográficas de la primera autora, una mujer negra y amazónica. En ese sentido, es dibujado en el artículo un camino de autorreconocimiento patrimonial y fratrimonial, uniendo la representación de lo femenino con la ancestralidad. En ese universo, el trabajo dialoga con aspectos del racismo, reparación y futuridad, reconociendo el Terrero de Doña Maria Natalina como un "Museo Vivo", transformador y restituidor de identidades.

Palabras-clave: Mujeres Negras; Religiones Afrodiáspóricas; Museo; Museología; Memoria.

RÉCITS, VIES ET EXPÉRIENCES MUSÉALES DANS LE TERREIRO DE MADAME MARIA NATALINA (BELÉM, PA): LA CONSTITUTION D'UN DISCOURS FÉMININ AFRO-AMAZONIEN



Résumé: Ce travail se constitue à partir des vécus et des expériences acquises dans les travaux sur le terrain réalisés en 2021 et 2022 dans le Terreiro de Madame Maria Natalina Santos Costa (1943-), dans le quartier de Marambaia à Belém do Pará. Construit théoriquement par des approximations entre les conceptions de Terreiro et de Musée, parallèlement au récit d'un discours féminin afro-amazonien, choisi comme forme de représentation de l'identité et de la mémoire, étayant les arguments présentés. L'objectif de ce travail se présente dans le lien entre les réflexions théoriques de la muséologie et la description perceptive, au cours du processus de recherche, dans un acte constructif des mémoires autobiographiques de la première auteure, en tant que femme noire et amazonienne. En ce sens, un parcours d'auto-reconnaissance patrimoniale et fraternelle est tracé à cet endroit, unissant la représentativité du féminin à l'ancestralité. Dans cet univers, le travail dialogue avec les aspects du racisme, de la réparation et de l'avenir, en reconnaissant le Terreiro de Dona Maria Natalina comme un "Musée vivant", transformateur et restituteur d'identité.

Mots-clés: Femmes Noires; Religions Afro-diasporiques; Musée; Muséologie; Mémoire.

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por base um questionamento, uma provocação ao leitor: o que faz um Museu, ser um Museu? Uma pergunta aparentemente essencialista, no entanto, é condutora a diversas questões culturais e contemporâneas, ao contextualizar uma percepção da Museologia como área acadêmica, pela via da decolonialidade e das questões raciais. Conforme Melo (2020), determinados locais e instituições são facilmente reconhecidos como Museu, com tudo que isso implica em termos de tratamento e preservação de espaços, artefatos culturais e do cultivo e manutenção de sua memória histórico-social. Outras instituições não recebem tal olhar museal, quicá políticas públicas, e sua invisibilidade no projeto de manutenção sociocultural tende a refletir a extinção de tais espaços ou provocar sua preservação através da produção de uma memória socialmente difusa, imaginada e recontada. Mas, sobretudo, com poucas demarcações materiais, para além da oralidade.

Essa dificuldade em reconhecer seu lugar museal apresenta-se atrelada à lógica colonial, de negação de culturas, de desarranjos da memória⁴ e, no seu extremo,

⁴ Monteiro (2021, p. 92), entende o termo *desarranjo da memória*, através de três vias: a primeira, a partir da perda da memória como doença física, perda cognitiva do cérebro - tendo perspectiva biológica. Na segunda via, o desarranjo é visto como um aspecto seletivo, cultural, em razão do *empobrecimento da experiência* ou *pelo excesso de experiências desmoralizantes* (BENJAMIN 1989, p.139) em que o narrador, sujeito ao imponderável, escolhe o esquecimento e a descontinuidade da narrativa - por vergonha da própria derrota. E compreende uma terceira via de descontinuidade da memória, apontada pela autora como



epistemicídios (Santos, 2002; Ramose, 2011)⁵. Nesse sentido, há a dificuldade de reconhecer um Terreiro como Museu⁶. A título de comparação, não há a menor dificuldade de aceitar-se a Catedral de Notre Dame como sendo um espaço museal, ao passo que, em relação a um Terreiro, espaço religioso equivalente a uma igreja, não se apresenta a mesma facilidade para sua aceitação. Tal aspecto evidencia uma estrutura racista de poder colonial e europeizado, quer seja na própria constituição e compreensão do Museu, em seu significado político-social, distante da reprodução e produção de significados culturais, quer seja ao perpetuar uma visão restrita e invisibilizadora sobre estes espaços de cultura, os quais historicamente foram desvalorizados, inferiorizados, marginalizados, vandalizados, exotificados e infantilizados devido, principalmente, ao racismo estrutural e religioso. Desse modo, surge uma *concepção outra* de Museu e de um novo fazer cultural museal.

Aqui devemos ressaltar que não estamos nos referindo apenas aos Terreiros já musealizados ou patrimonializados. Ou seja, aqueles que sofreram diversas intervenções de profissionais para ganharem o *status quo* de Museu, mas sim de espaços religiosos atuantes em prol de uma comunidade, no sentido do cuidado físico e espiritual de seus indivíduos, visando as suas tradições afrodiáspóricas⁷, valorizando e preservando saberes outros, os quais nem sempre estão em consonância com o monologismo vigente da colonialidade do poder. Trata-se, portanto, de “Museu Vivo”, espaços de reprodução da

um processo regulador, de produção de lacunas intencionais, uma estratégia de domínio pela *negação da narrativa*, o apagamento da história, produzida por um grupo dominante sobre outro, subalterno. A diáspora negra padece dos dois últimos processos. Todavia, neste artigo, enfatiza-se esta última perspectiva, a da negação da narrativa e do apagamento intencional da cultura.

⁵ Neste artigo é pensado tal como afirma Boaventura Souza Santos, “um processo político-cultural através do qual se mata ou destrói o conhecimento produzido por grupos sociais subalternos para aprofundar sua subalternização” (Santos, 2002, p. 205), assim como apresentado por Mogobe B. Ramose: “O epistemicídio não nivelou e nem eliminou totalmente as maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados, mas introduziu, entretanto, - e numa dimensão muito sustentada através de meios ilícitos e “justos” - a tensão subsequente na relação entre as filosofias africana e ocidental na África” (Ramose, 2011 p.9). Neste caso, apropria-se do conceito para explicar o processo de dominação estrutural do conhecimento africano e sua dizimação, no sentido de morte simbólica dos corpos de pensamento originados na África, mas também como processo de articulação e ponto de partida da luta da comunidade negra nos espaços da diáspora africana.

⁶ As palavras *Terreiro* e *Museu*, neste trabalho, serão grafadas com letras maiúsculas por se referirem a questões conceituais e não apenas como um espaço físico ou uma instituição.

⁷ O termo “tradições afrodiáspóricas” usado no texto está diretamente ligado ao conceito de “cultura” e de “religião”, conforme utilizado por Melo (2020). Usando experiências inspiradoras que transformam a colonialidade do ser, do saber, do poder e da natureza, como fomento a pesquisas a partir do corpo político do pensamento negro (Grosfoguel, 2018).

cultura e de significados em seus contextos afrodiaspóricos, nas práticas, nos artefatos, na memória encerrada nos corpos dos vivos e dos mortos-vivos⁸.

Devemos evidenciar que tal experiência com este espaço afroreligioso se deu por meio das atividades do Projeto de Pesquisa “Museologia, Decolonialidade e Memória: desdobramentos teóricos a partir de contextos afrodiaspóricos e amazônicos” e o Projeto de Extensão “Museu Virtual Surrupira de Encantarias Amazônicas”, ambos vinculados ao Curso de Graduação em Museologia, da Universidade Federal do Pará, PROEX - Pró-Reitoria de Extensão e PROPESP - Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação.

O conhecimento e a aproximação com o Terreiro de Dona Maria se deram por meio de uma discente do curso de Museologia da UFPA, vizinha e frequentadora junto com sua família. Durante o período da pesquisa, o tempo de convívio com os protagonistas deste espaço foi extenso, sendo realizados diversos registros de campo das diversas atividades religiosas dessa sacerdotisa. Também foi realizada uma entrevista filmada, no dia 16 de novembro de 2021, com cerca de três horas de gravação, que nos auxilia na compreensão da trajetória de Dona Maria. Assim, foram gerados diversos dados, experiências e vivências a serem discutidas neste trabalho.

A pesquisa iniciou-se na segunda metade de 2021 e, atualmente, está em andamento. Portanto, as relações com Dona Maria estão mantidas até a presente data. Tal convívio possibilitou transitar por diversos aspectos de suas relações pessoais e configurar um jogo de sensibilidades, interações, trocas subjetivas e formativas das vivências experienciadas durante o processo. Nele, memórias pessoais, autobiográficas⁹, se fortaleceram e entrelaçaram entre Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-) (Figura 1) e Ana Cristina Silva Souza (1967-) numa compreensão espelhada das relações postas, entre a sacerdotisa e a pesquisadora, tal como o movimento dançante do rio, em maré

⁸ A partir de Ramose (1999; 2002), Melo (2020) evoca o termo mortos-vivos, o qual se aproxima daquilo que o ocidente convencionou nomear como ancestralidade, para denominar os falecidos que, imortalizados ou encantados, são reverenciados, baixam em terra e permanecem ativamente no convívio simbólico do cotidiano, restituindo simbolicamente, o passado fragmentado em lacunas da memória.

⁹ O conceito de memória ou narrativa autobiográfica é compreendido como um exercício retrospectivo ao qual uma pessoa faz da sua própria existência, atribuindo sua importância no mundo e sua sociabilidade (NOGUEIRA, 2019). Neste sentido, o presente artigo é atravessado pela necessidade de criar significados, costurando o conhecimento científico e uma abordagem metodológica que permite confrontar a história autorreferente da pesquisadora em questão. Flerta-se, assim, com traços de pesquisas autobiográficas (SOUZA *et al.*, 2008), ao desvelar a si, para o outro, percursos da subjetividade construída e reconstruída no processo de pesquisa.



cheia e alta, na cidade de Belém. Um processo de construção da identidade da graduanda e igualmente teórico, quando consideramos a similaridade entre o produzido pelas instituições museais, em termos de busca por sentidos da cultura e dos artefatos, compreendendo seu auxílio na construção dos sujeitos sociais e suas identidades.

Neste lugar, apresenta-se Dona Maria, uma sacerdotisa afro-amazônida de Umbanda ou Pena e Maracá¹⁰. Com uma trajetória de vida extremamente rica, hoje mantém seu Terreiro em sua casa, atuando em uma comunidade muito seleta, a qual se apresenta mais como um culto familiar, cujos amigos e vizinhos participam das atividades. Um espaço onde o Terreiro se confunde com a própria casa da sacerdotisa, mantendo seu espaço religioso no fundo de sua residência, em um cômodo junto ao quintal, igualmente utilizado nas suas atividades sacras. Essa realidade, historicamente, já fora bem diferente, pois ela mencionou a existência de uma casa aberta com muitos filhos de santo no passado, chegando a ter cerca de 25 pessoas sob os seus cuidados. Hoje, ela atende a esta seleta comunidade e não possui filhos de santo, conduzindo suas atividades com o auxílio dos familiares e amigos.

Pressupõe-se o Terreiro/residência de Dona Maria como um espaço museal, constituído como um lugar de sociabilidade, isto é, de cuidado e confraternização, de memória e de formação de identidades¹¹. Trata-se de um local de preservação e exaltação das epistemes afrodiáspóricas, onde é possível a emersão de diversas relações étnico-raciais, as quais se conduzem por tramas complexas e são capazes de transformar e potencializar os olhares. Esses aspectos que fazem estabelecer o objetivo deste trabalho, o qual se configura como uma descrição perceptiva, principalmente da primeira autora, durante o processo de pesquisa, em um ato construtivo de sua percepção de identidade, enquanto mulher negra e amazônida.

¹⁰ Existem uma diversidade de tradições afrodiáspóricas que se autodenominam de Umbanda, normalmente reivindicando uma aproximação com a identificação de uma religiosidade nacional, conforme se estruturou a discursiva oriunda da Região Sudeste do país. Em Belém, visualizamos diversos segmentos autodenominados de Umbanda, que se constituíram com grande influência da Pajelança e do Tambor de Mina. Neste contexto temos a tradição ou linha nominada de Pena e Maracá, fortemente ligada aos cultos de Pajelança Cabocla, normalmente realizando rituais voltados para cura física e espiritual, normalmente sem o uso de tambores. No caso do Terreiro de Dona Maria o tambor só é tocado em festividades específicas, como no aniversário de algumas entidades.

¹¹ Compreende-se, aqui, identidade não como busca essencializada e idílica. Mas, a partir das perspectivas de Stuart Hall (2006; 2013), como construída na alteridade político-social, sendo recriada, reimaginada dentro de um contexto cultural mais amplo que o indivíduo. Neste trabalho, utiliza-se a ideia de identidade como pertencimento social, cultural e afetivo em relação à história da diáspora no ocidente.

Figura 1: Dona Maria apresentando seu altar (congá) durante a gravação da entrevista do dia 16 de novembro de 2021



Fonte: Fotografia de Diogo Melo, 2021.

O tempo de convívio no Terreiro, com Dona Maria, provocou nesta autora, Ana Cristina Silva Souza, uma experiência singular, com a possibilidade de compreender o modo como ressoam transformações estruturais em distintos indivíduos, principalmente ao evidenciar questões do feminino negro. Experiências¹², segundo Benjamin (1989), geram um processo de constituição, de empoderamento junto à consolidação de uma identidade afrodiaspórica, produtora de autorreconhecimentos simbólicos, gestados numa espécie particular de musealidade¹³ existente neste território.

Deste modo, buscamos responder e argumentar o significado de se pensar este espaço como museal, em um sentido patrimonial (fratrimonial) e identitário, ainda que relativamente pequeno e com uma comunidade relativamente restrita. Nesse processo, trazemos muito das vivências dos autores do trabalho e seus exercícios de reconhecimento e experiências pessoais, particularmente, da primeira autora, durante as atividades de campo, a qual traçou um percurso de autorreconhecimento neste local, unindo a sua representatividade do feminino à ancestralidade afrodiaspórica, mesmo não sendo praticante de tal religiosidade. Destaca-se que o trabalho se constitui a partir desta narrativa, sendo os coautores seus coadjuvantes, contribuindo na estruturação conceitual

¹² A experiência está na contramão da “desintegração da aura na vivência do choque”, como elo que vincula o passado contra a barbárie das “experiências desmoralizantes” (BENJAMIN 1989, p.145).

¹³ Musealidade é o valor não material, ou o significado atrelado a um objeto (tangível ou intangível). O que nos dá motivo para a sua musealização/preservação, principalmente por seu caráter simbólico. Aspecto que justifica sua salvaguarda em um espaço museal, dando valor simbólico (Soares, 2012).

durante o processo de pesquisa e escrita – o que justifica a escrita em primeira pessoa em trechos do trabalho e, quando empregada, se refere à narrativa de Ana Cristina.

Ademais, é nesse universo que o trabalho dialoga com aspectos do racismo, reparação e futuridade. Assim, o Terreiro de Dona Maria se torna um Museu a partir de um exercício de “escrevivências”, conforme estruturado pelo pensamento da escritora Conceição Evaristo (2008; 2017), compreendida como “a força das narrativas na construção do próprio ser negro/a, bem como para apontar o movimento de autoconstrução de si, que a pessoa negra realiza e os entendimentos que alcança de si própria e do mundo em que vive” (SANTOS, 2021, p. 345). Nesse sentido que Ana Cristina demarca o seu lugar de fala¹⁴ como mulher negra amazônida.

ABRINDO OS CAMINHOS: NARRATIVAS DE UMA MULHER AFRO-AMAZÔNIDA

Observa-se que a maioria dos espaços museais existentes na contemporaneidade são padrões reflexivos das estruturas de poder da colonialidade. Tais modelos europeus difundiram-se a partir do século XVII e XVIII e acentuaram-se no século XIX, estruturados com base no reconhecimento e domínio de novos territórios e suas culturas. Auxiliando a colonialidade do poder, como instrumentos simbólicos do domínio colonial, situam diversas culturas às margens do sistema mundo, por valorizar o monologismo – masculino, branco e europeu – vigente (QUIJANO, 2002; 2005; DUSSEL, 2008; GROSGOUEL, 2016; 2018). Noutras palavras, o Museu decorre da conquista territorial, de uma demarcação simbólica para definir o que seja cultura em diferentes matizes: da folclorização à definição de “boa cultura”, passando pela estereotipia dos povos subjugados.

Nesse contexto, devemos evidenciar a carência de espaços museais que manifestam temáticas de resistência, os quais atuam a “contrapelo”, como nos diria Walter Benjamin (2018). Nesse padrão estrutural, evidencia-se a ausência da representatividade de espaços museais com temáticas negras, afrodiáspóricas e feministas, dentre outras. E justamente com base nessa realidade que nos debruçamos no

¹⁴ Conceito utilizado a partir das perspectivas apresentadas por Djamila Ribeiro (2017).



reconhecimento de outras estruturas museais, não oficializadas como tal, como é o caso do termo Terreiro.

Aqui, a acepção de Museu Interior de Tereza Scheiner (1998), a qual compreende que cada indivíduo, por meio de suas memórias e vivências, constitui-se em um Museu, auxilia à construção de que encontros entre determinados indivíduos podem ser percebidos como um enlace de museus interiores para possibilitar a emergência de diversas questões, como as do feminino negro e dos saberes afrodiaspóricos. Também destacamos o conceito de imaginação museal de Mário Chagas (2003), o qual considera que distintas pessoas, especialistas ou não, possuem uma representação simbólica do que é um Museu, e/ou como ele deve e pode se manifestar, na construção de uma referência outra para a Museologia, neste trabalho.

Adentra-se, ainda, no aspecto do reconhecimento dos corpos como espaço e território de forte relevância para as culturas afrodiaspóricas, aqui entendido como: “o sensível enquanto protodisposição originária do comum que engendra a unidade dos sentidos e a conversão analógica (não dialética) de uns nos outros, desvelando a conaturalidade ou o copertencimento entre corpo e mundo” (SODRÉ, 2017, p.83). Nesse sentido, a corporeidade se constitui e se caracteriza em culturas que não separam o real cósmico do humano, isto é, o “processo verbal de pensamento perfaz-se no interior da pessoa, entendida em sua unidade com a comunidade, o que solicita o corpo, tanto individual quanto comunitário (a corporeidade) como âncora fundamental” (SODRÉ, 2017, p.81), estabelecendo relações concretas entre seres humanos e natureza. Neste aspecto, Museu e corpo podem ser entendidos como inseparáveis, entendidos como a própria experiência corpórea posta nos atos de acontecimentos, configuradas como o próprio estado de alacridade ou de sinestesia, como o ato de dançar a partir da percussão do tambor.

A partir deste repertório, se invoca o processo de estar no mundo de uma mulher negra e amazônica, compreendendo primordialmente o corpo como Terreiro e Museu, se consagrando e se restituindo em encontros, com os lugares de negritudes, ancestralidades, africanidades e de afetos, como vislumbrado no Terreiro de Dona Maria. Assim, registra-se este diálogo numa trajetória autobiográfica, para circunscrever este espaço como capaz de reconstruir e potencializar a primeira autora como mulher negra e amazônica. Tal como a escrita de Neusa Santos Souza (2021) em *Torna-se Negro*, ao dizer que “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz

muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade” (SOUZA, 2021, p.45). Para esta autora, tornar-se negro é “consumir-se em esforços por cumprir o veredito impossível – desejo do Outro – de vir a ser branco, são as alternativas genéricas que se colocam ao negro brasileiro” (SOUZA, 2021, p.115), logo a possibilidade de construir uma identidade negra é uma tarefa política que deve romper com esse modelo, “que lhe permitirão ter um rosto próprio” (SOUZA, 2021, p.116). Logo, um Terreiro/Museu poderia contribuir nesse processo?

Sou Ana Cristina Silva Souza, mulher negra que tem uma ampla transversalidade em diversos movimentos sociais e artísticos da cidade de Belém, graduada em Secretariado Executivo (UNESPA – concluído em 1987) e Design de Moda (Estácio-FAP – concluído em 2014). Mãe de cinco filhos, resolvi estudar Museologia depois dos 50 anos, realizando um sonho e vocação que tinha há bastante tempo. E nessa construção de vida e das dinâmicas sociais, disposta a partir de um corpo negro feminino, descrevo o meu encontro e minha imersão no Terreiro de Dona Maria, para reconhecê-lo como um espaço museal, que me reconstituiu como sujeito social, junto a outras experiências de afeto e práticas a serem relatadas.

Devo evidenciar que minha trajetória religiosa se constituiu com a formação tradicional da igreja católica: batismo, primeira comunhão e crisma; passando pelo movimento jovem cristã da Basílica de Nossa Senhora de Nazaré (Belém, PA), paróquia de que minha família, principalmente minha mãe, Dona Ita¹⁵, sempre fez parte. Como uma jovem da década de 1980, vivíamos com pouco dinheiro, sem liberdade, hiperinflação e um processo de democratização. Saindo de uma ditadura, era preciso questionar, se organizar, militar, palavras frequentes em nossa roda de amigos. Momentos que minhas incomodações e críticas iam aumentando, principalmente com os discursos da igreja católica, me fazendo procurar conhecer outras doutrinas e religiões como o Espiritismo de Alan Kardec, o qual estudei durante algum tempo. Hoje compreendo que sempre flertei com a religiosidade afrodiáspórica, mesmo sem me dar conta desta complexidade, habitante em meu Ser e minha corporeidade.

Por exemplo, recentemente, em uma atividade de pesquisa em um Terreiro, vendo uma criança com um vestido, dançando junto à manifestação religiosa, me veio uma recordação de infância similar e me vi no lugar desta criança, em meio a uma gira

¹⁵ Nome social escolhido por ela, seu nome de registro era Olivete da Silva Souza (1939-2011).



em uma praia de Mosqueiro, a qual acredito ser a Praia de São Francisco, local onde meu pai me levava. Assim, também emergiram lembranças do Festival de Iemanjá na Praia Grande de Outeiro, distrito de Belém.

Meu pai, Raimundo Milton¹⁶, era um homem negro, cheio de preconceitos estruturados em sua forma de Ser. Se dizia católico, mas não frequentava a igreja. Praticava a Umbanda de forma discreta, e isso era motivo de desavenças constantes, pois minha mãe não reconhecia “macumba”¹⁷ como religião, fazendo com que meu pai abandonasse sua prática e crença, tornando-se um homem apático às religiões.

Durante o fervor da juventude, logo me apaixonei e comecei a namorar meu atual parceiro, José Weyl, que, na época, estudava e frequentava o Centro Espírita Assembleia de Jesus, comandado por Rafael Gomes, sua esposa, Maria do Céu, e sua filha, Áurea Celeste. O centro era localizado no Conjunto Mendara 1, bairro da Marambaia (Belém - PA). Depois de dois anos frequentando esse centro espírita, este casal tornou-se padrinho do nosso casamento, no dia 19 de junho de 1986, às 17h. A cerimônia foi oficializada pelo amigo e padre holandês da ordem dos Cruzios, Geraldo Copray, da igreja de Jesus Cristo Ressuscitado, situada no conjunto Médici, no mesmo bairro onde até hoje residimos.

Após alguns anos, Seu Rafael adoeceu e veio a falecer e, por consequência disso, nós paramos de frequentar o espiritismo; passamos a estudar a filosofia oriental e viver de uma forma mais alternativa. Conhecemos na Ilha de Algodual, no Pará, Roseana Gil ou tia Rose, que me iniciou no esoterismo e possuía conhecimentos e práticas na Umbanda e Pajelança Cabocla. Esta, também, estudara fenômenos holísticos na Ilha de Colares (PA), onde morou por várias décadas no Sítio Estrela do Oriente, onde passei a frequentar e me tornar sua amiga-irmã. Desse encontro, devo destacar meu receio/medo de me aprofundar em aspectos referentes à religiosidade afrodiáspórica, apenas incursionando na vertente mais esotérica de tia Rose.

¹⁶ Raimundo Milton Lima de Souza (1940-2014).

¹⁷ Termo pejorativo, que atualmente está sendo ressignificado: “A macumba em um primeiro momento, seria aquilo que apresentaria as marcas da diversidade de expressões subalternas codificadas no mundo colonial, investida de tentativas de controle por meios de produção do estereótipo. Encruzada a esta perspectiva, está a macumba como uma potência híbrida que escorre para um não lugar, transita como um “corpo estranho” no processo civilizatório, não se ajustando à política colonial e ao mesmo tempo o reinventado. Como signo ambivalente que é, desliza e encontra frestas nos limites do poder, como potência do corpo que carrega em si parte possível de coexistência e de interpenetração” (Simas & Rufino, 2018, p.15),



Hoje não sigo uma religião ou doutrina, acredito na força da ancestralidade e na divindade da natureza, como nos Encantados das comunidades e das religiões afrodiáspóricas amazônicas, seres que possuem uma relação ativa na minha vida e de tantas outras pessoas do meu lugar. Fato esse que só pude perceber ao retornar aos estudos no Curso de Bacharelado em Museologia da Universidade Federal do Pará, especificamente quando em pesquisa de campo nas comunidades de Terreiros, onde o saber e a informação constituem um vínculo com a memória ancestral. Esse foi um suporte para compreender minha negritude como uma identidade positiva; como na fala Neusa Santos Souza, “saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, ser confundida em suas perspectivas, submetida a exigências. Mas é também, um compromisso a resgatar a sua história e recriar-se em suas potencialidades” (SOUZA, 2021, p.46).

Com isso, adentro descritivamente ao meu encontro com Dona Maria e seu Terreiro, uma experiência na qual aproximo a Museologia e o Museu ao universo da religiosidade afrodiáspórica amazônica, tentando dar voz à constituição e potencialização da minha história, como nos foi esclarecido por Neusa Santos Souza. Permeado pelas experiências étnico-raciais e religiosas, descrevo o encontro de duas mulheres negras, de distintas gerações, em um processo de troca de conhecimento, onde se fazem legítimos os saberes de Dona Maria em sua trajetória como sacerdotisa e sua acolhida para com minha pessoa.

MARIA NATALINA E SEU TERREIRO MUSEU

O convívio com Maria Natalina Santos Costa, hoje com 79 anos, sacerdotisa de Umbanda, seguindo a linha de Pena e Maracá, proporcionou uma vivência singular e que nos fez construir este trabalho reflexivo, no qual dialogamos com a nossa área do conhecimento, a Museologia, mediante as práticas vividas junto a ela e seu Terreiro. Essas práticas me conduziram a pensar os diversos sentidos de como se preservarem as tradições e culturas afrodiáspóricas, resguardando-as do esquecimento. Compreendemos essas tradições como um processo construído em constantes movimentos, representados em espaços simbólicos do conhecimento e saberes das vivências afroreligiosas, que revivem e ressignificam as histórias e as manifestações orais africanas, repassando-as em suas



práticas cotidianas. Aspecto que possibilita o que compreendemos como resistência, mantendo e constituindo tradições que superam as diferenças e os preconceitos.

Dona Maria nasceu em 25 de dezembro de 1943, em Belém do Pará, cidade em que ainda hoje reside. Mora em um imóvel relativamente simples de um pavimento, no bairro da Marambaia, bairro periférico da cidade de Belém, mesmo local onde mantém seu Terreiro ou “sala de cura”, como ela gosta de denominar. Nosso primeiro contato ocorreu com a visita técnica para reconhecimento do local, onde seriam realizadas atividades de coleta de dados junto à sacerdotisa, e logo senti uma grande afinidade e carinho existentes entre nós.

Embarcávamos em boas conversas, como ela querendo confirmar onde eu morava, pois já sabia que éramos do mesmo bairro, fato que rendeu diversas lembranças sobre a localidade onde vivemos. Nesse momento, me senti acolhida, reconhecida e envolvida na magia do encontro, dentro da fortaleza do abraço e cumplicidade, existente entre duas mulheres negras de gerações distintas, identificando, de alguma forma, ali o meu pertencimento, minha herança ancestral representada na singularidade de seu cotidiano.

Voltamos posteriormente à sua casa no dia 11 de novembro de 2021, quando realizaria um trabalho com a Cabocla Mariana. Ao iniciar a sessão, Dona Maria defumou sua sala de cura cantando “Povo de Umbanda, vem vê os filhos seus, defumo esta casa em nome de Deus”, fazendo uma saudação às entidades, protetores e guardiões do seu templo e abrindo os caminhos espirituais para seu trabalho. Depois pediu a todos que rezassem, com ela, o Pai Nosso e a Ave Maria, iniciando as chamadas pelas entidades, assim dita: “É uma luz, é a estrela de pai Oxalá, ele vem do além, vem trazer Paz e Amor ao mundo que não tem, Salve Pai Oxalá!”; prosseguindo com “Aê Juremê, aê Jurema, sua flecha caiu serena dentro deste Congá”; “Chamam os Caboclos para trabalhar, para ver a força que a Jurema tem. Vêm de Jurema, vêm de Jurema, mas como é lindo os caboclos de penas”; “Seu Pena Verde no clarão da lua, meu pai me dê licença a casa é sua”. Até chegar o momento no qual Dona Maria incorporou Seu Rompe Mato¹⁸, saudando a todos presentes com o seu maracá e falando que estava ali para proteger e abrir os trabalhos daquela noite, para, em seguida, subir e dar passagem para a Cabocla Mariana, a qual

¹⁸ Também chamado de Rompe Mata é uma entidade indígena, entendida como um “caboclo de pena” ou “juremeiro”. No caso da tradição belenense é considerado um encantado que se manifesta nas pajelanças, na Umbanda e no Tambor de Mina, sendo também considerado um Ogum (orixá) das matas.

chegou cantando: “Sou Mariana tenho coroa, sou marinheira, sou coroa do mar, sou marinheira”.

A Cabocla Mariana fez a saudação a cada um dos presentes, depois pediu para quem soubesse cantar para ela, que cantasse. Eu cantei um ponto bem comum, que aprendi ainda criança e que me veio na memória, que é assim: “Lá fora tem dois navios/ No meio tem dois faróis/ Lá fora tem dois navios/ No meio tem dois faróis/ É a esquadra da Marinha Brasileira/ Oh, Mariana!/ Lá na praia dos lençóis”. Foram cantados outros pontos enquanto a Cabocla Mariana, a princesa turca e revoltosa da Marinha Brasileira¹⁹, dançava no meio da sala. Fez também uma saudação a São Lázaro²⁰, contou um pouco da vida desse santo e disse que ele cura os que têm fé. Falou também dos tempos obscuros, pelos quais estávamos passando, referindo-se à pandemia do Covid-19, e disse para seguirmos todas as orientações dos médicos, mas não esquecermos da nossa fé, além de ensinar a muitos remédios naturais para nos fortalecer.

Essa dinâmica trazia à tona a pequena menina a dançar em meio a uma ritualística de Umbanda. Sentia naquilo algo que deveria ter vivido, mas me foi tolhido ou apagado de alguma forma. Surge, então, um questionamento sobre o meu distanciamento dos Terreiros, algo apagado, roubado por um racismo estrutural e religioso que fora sobreposto aos meus pais, os quais teriam me distanciado das vivências de Terreiro. Tinha consciência sobre meu pai ter abandonado essa religião, tão demonizada por minha mãe. Me indago, onde e quando essa minha ancestralidade se perdeu e como foi perdida? Ali pude sentir, de alguma forma, a restituição de algo negado à minha história. Comecei, assim, a reconhecer uma energia museal naquele espaço e no encontro com Dona Maria, a qual me fazia uma conexão com uma outra realidade, que deveria ser minha, ou melhor, que estava dentro de mim, silenciada e se potencializando para fluir novamente no meu Ser.

Dando prosseguimento, Cabocla Mariana falou da dedicação de tantos anos da médium Dona Maria, suas dificuldades, de como ela chegou quase aos seus 79²¹, com

¹⁹ Cabocla Mariana é uma entidade pertencente à família dos encantados da Turquia, sendo considerada uma das principais filhas do Rei da Turquia. Uma entidade associada as águas salgadas que muitas vezes se apresenta como marinheira, ou como sendo da linha dos marinheiros, de onde se origina a nomenclatura de “revoltosa da Marinha Brasileira”. Acreditamos inclusive que esta adjetivação possa ter relação com a memória coletiva da “Revolta da Chibata” ocorrida em 1910 no Rio de Janeiro.

²⁰ Santo normalmente sincretizado na Umbanda como sendo o orixá Omulu.

²¹ Nesse momento, Dona Maria ainda iria completar seus 79 anos de idade, no dia 25 de dezembro. Data que demarca seu segundo nome “Natalina”, por ter nascido no Natal.



muitas limitações físicas para acompanhar suas passagens e anunciou que, muito em breve, ela não mais poderá incorporar na médium. Logo após, Dona Mariana pediu uma cerveja quente (em temperatura ambiente) e chamou um por um para conversar em particular. Depois de todos serem atendidos, agradeceu o trabalho e encerrou a sessão. Destaco o fato de a entidade comunicar que, em breve, não poderia mais trabalhar na médium devido a sua idade, devido à trajetória de Dona Maria, de uma vida dedicada à espiritualidade e o vigor presente em suas entidades, que, por momentos, nos fazia esquecer da sua idade.

Acompanhei outros rituais e Dona Maria mencionava que estava se preparando para a despedida da Cabocla Herondina²² em sua coroa²³, junto à comemoração do seu aniversário de 79 anos, que seria realizada no dia 26 de dezembro. Durante esses encontros, pude perceber os elementos construtivos de uma memória ancestral, feita por saberes pessoais e, ao serem compartilhados, são preservados como herança coletiva, dando-nos o sentimento de pertencimento e de identidade. Inclusive, fui escolhida por Dona Maria para receber alguns de seus conhecimentos, como identificar o poder de certas plantas curativas, de limpeza e força energética. Isso aconteceu durante um breve passeio em seu quintal e, atenciosamente, ela ia me mostrando com riquezas os detalhes de como cultivá-las, aspectos que prontamente identifiquei como semelhante ao que realizo em minha casa, com minhas próprias plantas.

De igual forma, Dona Maria fez esse ensinamento ao me chamar para cozinhar o manjar para a Cabocla Mariana, comida votiva da entidade, a qual a entidade compartilha com todos os presentes. Dentre tantas outras pessoas, inclusive seus familiares e filhas, as quais estavam em sua casa no dia 16 de dezembro para celebrar o Dia do Marinheiro, eu fui a escolhida por Dona Maria, inclusive ouvindo comentários dizendo ser um privilégio e que não era qualquer pessoa que poderia fazer esse manjar. Depois descobri realmente que esta oferenda não poderia ser feita por qualquer pessoa, pois tem certos fundamentos e, se não forem obedecidos, o alimento não fica bom, não

²² Uma entidade associada a família da Turquia, sendo uma das princesas turcas, aparentemente adotada e criada pelo Rei da Turquia, que contam que se “ajuremou” na encantaria, isto é, assumiu postura e vestimentas indígenas e se apresenta como uma “cabocla de pena”, considerada uma grande feiticeira. Em algumas tradições de Umbanda, vemos ela sendo associada aos exus, sendo entendida como uma pombagira, conforme discutiremos no texto.

²³ Nas religiões afrodiáspóricas costuma se mencionar que as entidades de um médium fazem parte de sua coroa, cabeça/origem.



teria a força e o axé necessários. Um destes requisitos era que somente mulheres poderiam fazê-lo e deveriam estar de corpo limpo²⁴. Esse acontecimento me fez refletir sobre Dona Maria me reconhecer como um par ou uma filha e estava compartilhando comigo seus fratrimônios, sendo estes transmitidos e preservados por simples gestos de afetos.

Nossos principais encontros com Dona Maria culminaram no tão esperado dia 26 de dezembro, dia da despedida da Cabocla Herondina (Figuras 2 e 3), já que não viria mais incorporar nela. Uma data que se transfigurou em tristeza e alegria, pois não podia negar o ar de despedida que rondava o Terreiro. Tristeza que, por horas, sumia devido à alegria da festividade. Nesse dia, inclusive, um abatazeiro²⁵ veio tocar o tambor, segundo muitos, costume nas festividades. A ritualística se procedeu de maneira similar e Dona Mariana veio primeiro, pois a Cabocla Herondina só viria mais tarde, depois da meia noite. Lembro de Dona Maria falando sobre a Cabocla Herondina, dizendo que ela era uma pombagira, que sua origem era da Hungria e que o discurso da entidade como turca e irmã das caboclas Mariana e Jarina não apareceram, o que nos fazia pensar na possibilidade de uma outra tradição afrodiaspórica que poderia estar desaparecendo²⁶. Inclusive, ao chegar, cantou diversos pontos que a afirmam como pombagira, entidade feminina ligada à linhagem de Exu ou exus (como Maria Padilha, Maria Mulambo, Tranca Rua, Marabô e Caveira).

Ao me despedir de Cabocla Herondina, no mesmo dia que a conheci na coroa de Dona Maria, tive a sensação de estar me despedindo de um ente querido e, nesse momento, posso considerar que a realidade posta ressoou em mim e visualizei plenamente a compreensão de estar vivendo um processo museal, o qual se constituía na relação entre a permanência e a efemeridade, o indistinto entre o ato de lembrar e esquecer, de reproduzir e vivenciar. Vivia um Museu do agora, como um olhar e uma ação para o futuro, como na fala de Gelsom Rozentino de Almeida (2020). Fazíamos ali a memória em seu ato e ali me restituía como mulher negra e amazônida e construía uma nova identidade para o meu Ser.

²⁴ Expressão que significa não ter tido relações sexuais recentes e não estar menstruada.

²⁵ O termo se refere a pessoa que toca tambor, que no caso da Umbanda belenense, pode ser um ogã (cargo cerimonial ganho a partir de ritualística específica) ou apenas alguém que saiba tocar bem o instrumento e é convidado para isso. Comumente, temos inclusive entidades incorporadas que assumem essa função.

²⁶ Os autores estão desenvolvendo pesquisas sobre essa representação mitopoética da Cabocla Herondina a partir da acepção de Dona Maria.

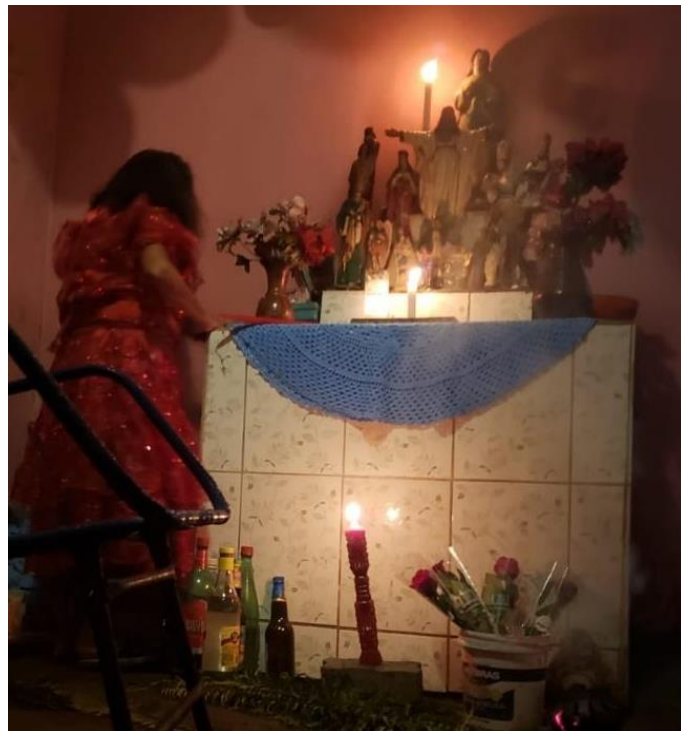


Figura 2: Sala de Cura de Dona Maria, arrumada para o aniversário da Cabocla Herondina, dia 26 de dezembro de 2021. Da esquerda para a direita temos os vultos de C. Herondina, C. Jarina, Dom Carlos e C. Mariana e em primeiro plano temos Dona Maria abaixada e seu altar (congá)



Fonte: Fotografia de Diogo Melo, 2021.

Figura 3: Dona Maria trabalhando em sua sala de cura, no dia 26 de dezembro de 2021 no aniversário da Cabocla Herondina.



Fonte: Fotografia de Diogo Melo, 2021.

ESPECTROS MUSEAIS, ENTENDENDO TERREIROS COMO MUSEU

A teoria museológica e diversos espaços museais vêm investindo em processos de descolonização dos museus e do pensamento museológico, ao valorizar aspectos do cotidiano das comunidades que compartilham saberes e práticas, transmitidos de geração para geração, e construir o sentimento de pertencimento, de identidade, a partir de seu espaço de convivência e das relações socioculturais (CHAGAS & GOUVEIA, 2014). Outro aspecto a ser considerado é pensar o Museu não como produto, mas como ideia, como processo, que se dá a partir da dinâmica cultural, do reflexo de várias representações sociais que estão em constante movimento, compreendemos assim que:

O museu não é uma instituição do passado, mas do presente, com um olhar - e uma ação - para o futuro. O museu não deve se preocupar apenas com o acervo, com a sua preservação, com o “resgate da memória”, com o patrimônio ou com o “tempo perdido”. Deve se ocupar da comunicação, da educação e da formação do seu público, da sociedade. Deve estar conectado com o tempo da comunidade, com o tempo presente. Mas não só. Deve saber ouvir e ter o que dizer (ALMEIDA, 2020, p.147).

Tal percepção reconhece que o objeto de estudo da Museologia não são os museus, mas, sim, a construção de ideias desenvolvidas em contextos sociais e históricos, a partir dos protagonismos e das relações humanas, articulando memórias e afetividades. Relações às quais entendemos como fraternitárias e auxiliadoras na constituição de identidades, como no projeto literário afrofuturista de Lu Ain Zaila, o qual construiu, conceitualmente e poeticamente, em sua escrita um museu afrofuturista (MELO & LOURENÇO, 2022).

Devemos destacar que o termo “fratrimônio”, aqui empregado, se aporta na proposição apresentada por Melo e Faulhaber (2021), como uma alternativa ao termo “patrimônio”. Por evidenciar relações mais horizontais e afetivas, bem como buscar romper com o caráter patriarcal presente na semântica do termo, historicamente reportado à figura masculina, paterna, como detentor do direito à propriedade hereditária. Lembramos que este termo foi proposto primordialmente por Mário Chagas (2003), como uma acepção poética compreensiva da complexidade e diversidade conceitual existente no termo patrimônio.

A imagem do “segundo” ou do “agora” como “porta estreita pela qual podia penetrar [a semente, o novo, a promessa] o Messias”, quando aplicada aos museus e ao patrimônio cultural é capaz de iluminar o terreno: 1º - Ela contribui para a desconstrução da ideia de que o patrimônio cultural é tão-somente uma herança paterna ou algo que se transmite de “pai para filho”, de maneira linear e diacrônica; 2º - **Ela favorece o entendimento de que se há uma herança**



paterna, também há uma herança materna (um matrimônio), sem o qual o patrimônio não se constitui, mesmo se considerada apenas a perspectiva diacrônica; 3º - Ela abre espaço para que se admita a possibilidade de **uma partilha social de bens culturais que se faz de modo sincrônico dentro de uma mesma época, de uma mesma geração (um fratrimônio)** e 4º - Ela sugere ainda que **de filho ou filha para pai ou mãe também se transmitem sementes, experiências, saberes, valores, promessas, afetos e muito mais.** (CHAGAS, 2003, p. 279, grifo nosso)

Para Tereza Scheiner (2008), a concepção de Museu pode ser compreendida como um nome genérico, dado a um conjunto de manifestações simbólicas da sociedade humana, nos diferentes tempos e espaços de presentificação das ideias, capaz de recriar o mundo por meio da memória, podendo existir em todos os lugares e tempos. Acrescemos a essa concepção a totalidade da experiência do viver humano e do seu conjunto de representações simbólicas e do imaginário, acrescidas das relações de cuidado, de cura, de bem viver²⁷ e de *ubuntu*²⁸. No entanto, não podemos esquecer que “museus” são instâncias de poder e o seu caráter político se constitui como parte elementar. Nesse sentido, o combate à colonialidade do poder se faz importante, assim como o estabelecimento em seu cerne, de pautas feministas e antirracistas.

Neste contexto, aproxima-se a aceção de Terreiro ao conceito de Museu, entendendo-se suas particularidades e assimetrias. Em certo sentido, são lugares de saberes e fazeres culturais comunicáveis e intercambiáveis. O primeiro, lugar de resistência, moldado historicamente a partir da diáspora negra africana, como um espaço onde os saberes e fazeres se mantiveram vivos, mesmo com todas as pressões do racismo estrutural e religioso no apagamento destas culturas. Tal compreensão permite apontar os Terreiros como espaços museais por excelência, pois neles se restituíram as culturas afrodiáspóricas e se mantiveram fortemente vivas para uma concepção de formação civilizatória, a partir do processo que Paul Gilroy (2012) descreveu como Atlântico Negro. Também conhecido como a diáspora negra africana, caracterizada pela “dispersão global (de maneira voluntária ou forçada) dos africanos no decorrer da história, com o vicejar de uma identidade cultural tecida no exterior e baseada na origem [...] um espaço

²⁷ Conceito filosófico oriundo de grupos indígenas, compreendido como o estabelecimento de uma existência digna, do aqui e agora, sem prejudicar as gerações futuras (Acosta, 2016).

²⁸ Conceito que se estabelece a partir da ideia de uma “humanidade para com os outros”, que implica na sua máxima, “eu sou porque nós somos” (LUZ, 2019).



plasmado por diversos lugares e comunidades heterogêneas” (BUTLER & DOMINGUES, 2020, p. XIII).

Por conseguinte, é importante salientar que o movimento para reconhecer Terreiros como Museu de maneira alguma vem no sentido de colonização destes espaços, mas no reconhecimento e valorização destes espaços, já que atuam de maneira similar, mas distinta aos museus, atuam com questões ligadas às memórias, identidades, patrimônios e fratrimônios. Constituem-se em outras estruturas epistêmicas, através de fragmentos, continuidades/descontinuidades, reinvenções, ressemantizações culturais da memória e das tradições, simplesmente por existirem. Os Terreiros apontam a capacidade de culturas e corpos permanecerem no tempo/espaço, em contestação do sistema-mundo dominante. Nesse sentido, admitir a musealidade dos Terreiros situa-se tanto num processo de reparação e afirmação histórico-cultural afrodiáspórico, quanto proporciona contribuições ao pensar e fazer museológico, inserindo o Museu neste giro epistemológico.

Ademais, compreendemos os Terreiros como uma diversidade de lugares de memória e fazeres culturais afro-diaspóricos, tais como: as senzalas, quilombos, rodas de samba, de capoeira, de coco, de jongo e diversas manifestações culturais; além dos centros, searas, roças, baías das religiões afrodiáspóricas e as aldeias. Lugares sagrados, onde o poder afrodiáspórico se faz vigente, principalmente por meio do axé, onde encontramos fragmentos das áfricas reconstituídas, em sua diversidade cultural e epistêmica (RUFINO, 2017; MELO, 2020). Os Terreiros não se limitam às dimensões físicas, mas se configuram como um campo inventivo material e imaterial (virtual ou imaginado), o qual pluraliza sentidos circunscritos por atividades poéticas e políticas de resistência e sobrevivência, uma proposição conceitual a qual Melo (2020) reconhece como ressonante à definição conceitual de Museu.

É POSSÍVEL UM TERREIRO SER MUSEU!

Diante da falta de representatividade de espaços museais oficiais abordando as culturas afrodiáspóricas, principalmente em contextos amazônicos, ampliamos nossos olhares e percepções sobre o que é Museu em um exercício epistêmico de descolonização. Logo, retomamos aqui o fundamento iniciado neste trabalho, o qual, com o percurso apresentado, podemos tentar elucidar. O que faz um Museu ser um Museu? Sua estrutura



física, suas coleções, acervos, processos de preservação, de musealização ou a complexidade dos pensamentos humanos em toda a sua diversidade epistêmica e cultural. Os museus, ou espaços museais, em nossa percepção se constituem em relações, se articulam e se moldam a partir da natureza humana ao lidar com a realidade, em um sentido de constituição constante de identidades e formativo de laços afetivos de correspondência mútua.

Assim como a constituição de memórias em ações de transferências de saberes e de autorreconhecimentos, tais aspectos nos direcionam para a aceção do patrimônio como uma das bases fundamentais dos espaços museais e, neste panorama, evidenciamos os patrimônios, como uma estruturação de diversas possibilidades de lidar com essas questões, sempre valorizando as relações humanas, amistosas ou não, mas que aqui demarcamos a importância do cuidado e da cura²⁹.

Nesta constituição, também trazemos nossos corpos como museus, como marcas de nossa realidade e do nosso social, que armazenam nossas afetividades assim como nossas dores e nos fazem ser o que somos e, por intermédio dele, nos relacionamos entre si e com as realidades. Por isso, narramos e dialetizamos o encontro de dois corpos negros femininos em um espaço conceitual de Terreiro, o qual reconhecemos como Museu. Não o modelo europeu importado e difundido pelo mundo, mas o modelo conceitual de Museu, surgido no ponto de partida da história humana, juntamente com o que chamamos de cultura, a qual, por vezes, parece ter sido apagada historicamente.

Construímos visões e representações de diferentes temporalidades e acontecimentos que marcaram sua própria história. Tempo, memória, espaço e história caminham juntos. O tempo é um movimento de múltiplas faces, características e ritmos, o qual, inserido à vida humana, implica em durações, rupturas, convenções, representações coletivas, simultaneidades, continuidades, descontinuidades e sensações (a demora, a lentidão, a rapidez). É um processo em eterno curso e em permanente devir. Orienta perspectivas e visões sobre o passado, avaliações sobre o presente e projeções sobre o futuro (DELGADO, 2003).

O universo da memória está presente no reconhecimento do Museu e da Museologia, nas experimentações empíricas no dia-a-dia, na oralidade transformada em

²⁹ O termo cura é aqui empregado em um sentido amplo, de restituição e equilíbrio do ser, dos seres e do meio ambiente, material, imaterial e inclusive espiritual.



herança, em saberes conduzidos pelo imaginário dos seus acervos sagrados, contidas na diversidade cultural presentes nas religiões afrodiáspóricas amazônicas e de seus imaginários transmitidos através da oralidade, da herança cultural, onde a identidade está ligada ao (auto)conhecimento, à consciência da herança (aquilo que recebemos) e do patrimônio cultural (o conjunto de bens que se preservam, que se realizam e se constroem no presente), o que supõe sua preservação e a comunicação de experiências comuns pensadas como história compartilhada engajada na dinâmica da identidade cultural.

Investindo na descolonização dos museus e do pensamento museológico, preservando, assim, o conjunto de bens, os quais se realizam e se guardam no presente, trata-se do resultado de uma vontade coletiva de defender sua constituição e que, ao mesmo tempo, é o testemunho de experiências comuns, pensadas como histórias compartilhadas (GUARNIERI, 2010, p. 177-179). São histórias e culturas construídas nas relações sociais, nos valores, em seus modos de vida e na criação de linguagens e seus registros de afetos.

Por conseguinte, esse aspecto, representado por questões relacionadas principalmente aos cuidados, podemos constatar nas relações aqui narradas que “Ser Museu”, aqui é reconhecido como um processo através do qual somos capazes de entender o que somos, nos restituindo e curando – como ocorrido no encontro com Dona Maria, potencializando o Ser de Ana Cristina e guarnecendo ou visibilizando diversas relações até então latentes, mas não necessariamente evidentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas, vivências e experiências compreendidas como museais no Terreiro de Dona Maria Natalina, em Belém do Pará, apresenta a construção de um discurso feminino afro-amazônica, escolhido como forma de representação de identidade, reconhecidas em memórias relacionadas ao outro, seja no nível individual ou coletivo. Tema central apresentado neste trabalho, o qual tem por base um questionamento, uma provocação feita ao leitor, ao indagar sobre: “O que faz um Museu, ser um Museu?”. Uma pergunta a nos conduzir a diversas questões culturais e contemporâneas, contextualizando em uma percepção da Museologia como área acadêmica e teórica/filosófica, pela via da decolonialidade e das questões raciais.



Tal via conduziu à reflexão de que determinadas instituições podem ser reconhecidas facilmente como museus, pelo tratamento e preservação de distintos aspectos culturais. No entanto, ressaltamos que muitas destas não recebem reconhecimento e atenção devidos, principalmente de políticas públicas por parte das instituições responsáveis pela manutenção sociocultural, devido à lógica colonial onde a invisibilidade é destinada à negação de suas culturas, de desarranjos e extermínio de suas memórias.

Neste sentido, destacou-se a dificuldade em reconhecer um Terreiro como Museu por evidenciar uma estrutura racista de poder, desde a sua constituição, compreensão e em seu significado político-social, devido, principalmente, ao racismo estrutural e religioso. Ressaltou-se que estamos nos referindo aos Terreiros, que são espaços religiosos a atuar em prol de uma comunidade, no sentido do cuidado físico e espiritual de seus indivíduos dentro das tradições afrodiáspóricas, reconhecendo, valorizando e preservando seus saberes, e igualmente compreendendo os diversos espaços de quilombamento³⁰.

Com isso, entendemos Terreiros como “Museus Vivos”, espaços de reprodução da cultura e de significados em suas práticas, na consolidação de identidades e memórias, que reverberam nos corpos viventes, nas perspectivas decoloniais, antirracistas, femininas e feministas, de matriarcado, garantindo a continuidade cultural de um povo, assumindo a condição de respeito, vida e sustentabilidade. Nutrimos o poder social, comunitário e do sagrado, criado por mulheres como Dona Maria, capaz de gestar a potência e a sobrevivência do povo negro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Alberto. O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, *Elefante*, 2016.

ALMEIDA, Gelsom Rozentino de. Ecomuseu Ilha Grande: entre ações, desafio e conflitos. In: SCHEINER, Teresa Cristina; GRANATO, Marcus (Orgs.). *Museus e Museologia na América Latina: compartilhando ações para pesquisa, a qualificação profissional e a valorização de estratégias inclusivas*. Rio de Janeiro: UNIRIO/PPG-PMUS;MAST, 2020, p.129-150.

BENJAMIN, Walter. O anjo da história. Belo Horizonte: *Autêntica editora*, 2018.

30 Termo proposto por Abdias do Nascimento em 1980, referente a mobilização e a garantia do povo negro na hierarquia de decisão, em prol de uma transformação radical das estruturas socioeconômicas e culturais da sociedade (NASCIMENTO, 2002).

BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: Obras escolhidas. Vol.3. Tradução José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: *Brasiliense*, 1989.

BUTLER, Kim D.; DOMINGUES, Petrônio. Diásporas imaginadas: atlântico negro e histórias afro-brasileiras. São Paulo: *Perspectiva*, 2020.

CHAGAS, Mario de Souza. A imaginação museal: museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade estadual do Rio de Janeiro, 2003.

CHAGAS, Mario; GOUVEIA, Inês. Museologia social: reflexões e práticas (à guisa de apresentação). *Cadernos do CEOM*, ano 27, n.41, 2014, p.9-22.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História Oral e narrativa: tempo, memória e identidades. *História oral*, v.6, 2003, p.9-25.

DUSSEL, Enrique. Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, v. 9, p. 153-197, 2008.

EVARISTO, Conceição. Escrivências da afro-brasilidade: história e memória. *Revista Releitura*, Fundação Municipal de Cultura, Belo Horizonte, v.23, 2008, p.1-17.

EVARISTO, Conceição. Becos da Memória. Belo Horizonte: *Mazza*, 2017.

GILROY, Paul. O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: *Universidade Cândido Mendes e Centro de Estudos Afro-Asiáticos*, 2012, 432p.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios / epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 2016, p. 25-49.

GROSGOUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: *Autêntica*, 2018.

GUARNIERI, Waldísia R. Camargo. Waldísia Rússio Camargo Guarnieri, textos e contextos de uma trajetória profissional. *Museologia e Identidade*, v. 01, 2010, p. 177- 183.

HALL, Stuart. A identidade cultural da pós-modernidade. Rio de Janeiro: *DP&A Editora*, 2006.

HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: *Ed. UFMG*, 2013.
LUZ, Natalida da. Ubuntu: a filosofia africana que nutre o conceito de humanidade em sua essência. Por dentro da África, 2014. Retirado de <http://www.pordentrodaafrica.com/>. Consultado em 30 de janeiro de 2019.

MELO, Diogo Jorge de. Festas de encantarias: as religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, um olhar fratrimonial em Museologia. 2008. 266 f. Tese (Doutorado em Museologia e Patrimônio) – Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e do Museu de Astronomia e Ciências Afins, Rio de Janeiro, 2020.

MELO, Diogo Jorge de; FAULHABER, Priscila. Considerações sobre o conceito de fratrímônio. In: MAGALHÃES, Fernando; COSTA, Luciana Ferreira da; HERNÁNDEZ. Francisca Hernández; CURSINO, Alan. *Museologia e Patrimônio*, v.8, 2021, p.213-233.



MELO, Diogo Jorge de; LOURENÇO, Josiane de Fátima. Uma visita ao Museu Afrofuturista: caminhos para uma Museologia antirracista a partir da literatura ficcional. In: CÂNDIDO, Manuelina Maria Duarte; PONTET, Raquel (Eds.). Anais do XXVIII Encontro Regional do ICOFOM LAM: Em direção a uma definição de museu na perspectiva da América Latina e do Caribe: fundamentos epistemológicos. Paris: *ICOM/ICOFOM*, 2022, p. 230-250.

MONTEIRO, Lidiane da Costa. A educação de axé e o curso de teologia de umbanda: onde tocam os tambores? 2021. 178 f. Dissertação (Mestrado educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense, *Niterói*, 2021.

NASCIMENTO, Abdias. O Quilombismo. Brasília/ Rio: *Fundação Cultural Palmares/OR Editora*, 2002.

NOGUEIRA, Yasmin de Freitas. Memória de um corpo negro feminino: narrativas poéticas, ancestralidade e processos criativos. Tese (Doutorado) do Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da Universidade Federal da Bahia, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, v.17, n.37, 2002, p. 4-28.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, 2005. Disponível em http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf

RAMOSE, Mogobe B. African Philosophy through Ubuntu .Harare: *Mond Books*, 1999.

RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: *Routledge*, 2002, p. 324 - 330.

RAMOSE, Mogobe B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. *Ensaio filosóficos*, v. 4, 2011, p. 6-23.

RIBEIRO, Djamila. O que é lugar de fala? Belo Horizonte: *Letramento*, 2017.

RUFINO, Luiz. Exu e a pedagogia das encruzilhadas. Tese (doutorado) da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Faculdade de Educação, 2017.

SANTOS. Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63. p. 237-280. 2002.

SANTOS, Elisângela de Jesus. “Entre a mente e o coração”: escrituras negras em Xenia (2017). *Revista da ABPN*, v.13, n.36, 2021, p.340-360.

SCHEINER, Teresa Cristina. Apolo e Dionísio no templo das musas: museu: gênese, idéia e representações na cultura ocidental. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998, 164p.

SCHEINER, Teresa Cristina. O museu, a palavra, o retrato e o mito. *Museologia e Patrimônio*, v.1, n.1, 2008, p.57-73.

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

SOARES, César Bruno Brulon. Magia, musealidade e musealização: conhecimento local e construção de sentido no Opô Afonjá. *Revista Musear, Ouro Preto*, v. 1, n. 1, p. 61-75, jun. 2012.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis, RJ: *Editora Vozes*, 2017.

SOUZA, Elizeu Clementino; SOUSA, Cynthia Pereira; CATANI, Denice Barbara. A pesquisa (auto)biográfica e a invenção de si no Brasil. *Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade. Salvador*, v. 17, n. 29, jan./jun, p. 31-42, 2008.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: *Zahar*, 2021.

Recebido em: 08/07/2022

Aprovado em: 19/10/2022