
As religiões de matriz africana no Brasil, uma abordagem inicial, através de um veículo de linguagem comunicacional e um objeto evocativo digital¹

Karla Garcia COLARES²
CESAR School, Manaus, AM
Yvana Oliveira de ALENCASTRO³
CESAR School, Manaus, AM
Nilson Valdevino SOARES⁴
CESAR School, Manaus, AM

RESUMO

O presente artigo propõe fazer uma abordagem inicial de um estudo mais amplo que será elaborado como dissertação do Mestrado em Design de Artefatos Digitais. Os objetos como design, palavras, vestuários, música, símbolos de uma cultura ou religiões nos ensinam sobre o tempo, e os códigos de comunicação desse tempo, cruzados aos códigos de comunicação atuais através de artefatos digitais, funcionam como um objeto evocativo. Envisionamos, como resultado desta pesquisa, a construção de um objeto que evoque a memória afetiva local, dando forma a uma mensagem de recuperação dos sentidos e relações das religiões de matriz africana.

PALAVRAS-CHAVE: artefato digital; objeto evocativo; cultura; religiões; linguagem.

O multiculturalismo é compreendido como espaço de lutas raciais representado pela resistência e as ações que diferenciam cada cultura em relação com o universal indo de encontro ao conceito de uma cultura hegemônica (PINHEIRO, 2018). No Brasil, essas culturas e raças foram desrespeitadas e mantidas à margem ao longo da história brasileira. Tornando-se necessário “pensar o Brasil de uma forma culturalmente, além de socialmente, mais inclusiva” (SANSONE, 2007).

No Brasil Colônia, a sociedade era dividida entre os que tinham direitos por serem humanos, e os que não possuíam direitos por serem coisas, pois eram assim considerados, mercadorias. A população negra já chegava ao país escravizada e, entre eles, existiam várias etnias negras provenientes de diferentes territórios do continente africano que se

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação e Culturas Urbanas, XX Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 43º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Mestranda no Mestrado Profissional em Design de Artefatos Digitais da CESAR School, e-mail: kgc@cesar.school

³ Docente da CESAR School. Mestra em Design e Tecnologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e-mail: yoa@cesar.school

⁴ Docente da CESAR School. Doutor em Tecnologias da Inteligência e Design Digital pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Pernambuco, e-mail: nvs@cesar.school

misturavam, vinham de viagens extensas em navios negreiros que duravam de 6 a 18 meses, e o Brasil as acolhia, já com um estatuto inferiorizado para assimilar esses povos.



Figura 1 - Navio negreiro, tela de Johann Moritz Rugendas (1830)

Os negros escravos ou negros livres eram batizados e obrigados a manter as liturgias da Igreja Católica. Cultos, rezas, santos e qualquer ato ou crença religiosa que não fosse o catolicismo não era tolerado. O aspecto humano era totalmente ignorado e não se indagava como extrair do indivíduo algo que lhe foi ensinado e está dentro dele desde sempre. A imposição religiosa era uma realidade a ser vivenciada por aqueles que tinham conseguido a liberdade.

Porém, os ritos, cânticos e tambores eram mantidos nas senzalas e porões. E os negros batizados no catolicismo travestiram seus deuses de roupagens de outros Santos e, deste modo, mantiveram seus ritos e cultos, conforme podemos observar em Alfredo d'Alcântara, quando, em seu estudo "A umbanda em julgamento", questiona sobre as similaridades de símbolos e rituais das religiões de matriz africana e os do catolicismo:

não era a hóstia uma semelhança da pedra de Xangô? Jesus Cristo morava na óstia, como Xangô morava na pedra de raio; apenas esta não podia ser engolida. O rosário de Nossa Senhora era bem igual à guia de contas vegetais de Yemanjá e ao opelê-Ifá de que se serviam os babálaôs (D'ALCÂNTARA, 1949, p. 67).

Dentro das suas possibilidades, era feita a reinvenção da fé a partir do que lhes era permitido. Como afirma Bittar (2010), com uma nova feição, era possível produzir continuidades dentro de descontinuidades.

De certo, a não possibilidade em poder exibir a tradição religiosa africana, bem como as características de sua cultura, fez surgir uma espécie de casamento entre o cristianismo e a religião africana. Sobre isso Bastide menciona:

Vimos que para poder subsistir durante todo o período escravista os deuses negros foram obrigados a se dissimular por trás da figura de um santo ou de uma virgem católica. Esse foi o ponto de partida do casamento entre o cristianismo e a religião africana em que, como em todas as uniões, as duas partes evitam igualmente mudar, de forma profunda, para se adaptar uma à outra (BASTIDE, 1989, p. 359).

Essa união de elementos religiosos fez com que houvesse uma mescla de deidades que, até os dias atuais, se faz presente nos cultos e no âmbito religioso em todos os Estados brasileiros, podendo haver diferenças nos nomes adotados, porém sendo equivalentes quando comparados ao nome dos orixás.

Foi dessa forma, adaptando-se aos rituais religiosos da Igreja Católica que a cultura africana conseguiu preservar seus ritos e cultos, de forma a garantir a sobrevivência das crenças negras, mesmo essas crenças sendo tão profundamente alteradas.

O estudioso jesuíta e francês Michel de Certeau (1980) explicita bem – mas de maneira não específica – a conformação dessa relação: diante das estratégias de controle hegemônicas sustentadas pelos grupos de poder, resta, aos periféricos, a adoção das táticas de resistência, nominalmente: a apropriação. Sem poder social para diretamente negar os modos, ritos e tradições católicos, os povos de cultura africana conformam um aceite aparente, mas submetendo tais elementos culturais à própria ótica: apropriam-se da cultura hegemônica, dando a ela significados particulares advindos da própria cultura. Resultante desse amálgama, conforma-se alguma medida de controle sobre a própria narrativa histórica, cultural e religiosa aos periféricos, *inventam* seu próprio cotidiano e, a partir daí, uma concepção híbrida do sagrado.

Outra forma de resistência veio com a criação dos Quilombos. Por meio deles, os negros tinham a chance de tentar reconstruir sua identidade cultural e também era uma forma de resistência para manter seus ritos e crenças, o que era expressado por

meio das cantorias e dos batuques. Uma resposta à repressão que viviam, mas também uma produção social e de expressão.

O respeito às tradições, à liberdade religiosa e aos direitos humanos foi, por mais de 400 anos, fortemente cerceado com extremo rigor no país. Foi apenas no início do século XX que, segundo Feres e Campo, 2016, a primeira versão de multiculturalismo é ensaiada no Brasil baseada numa democracia racial advinda da necessidade da elites políticas e intelectuais em estabelecer um imaginário nacionalista exautando a miscigenação. Representada pela obra “Casa Grande Senzala” de Gilberto Freyre, esta democracia racial apresentava o *Zeitgeist* da época com relações sociais ainda refletindo o determinismo racial já então questionado. O modelo que ao valorizar uma miscigenação mantinha vivo ideal de branqueamento e a manutenção de hierarquias raciais tornou-se ideologia nacional normatizada. Foi apenas após a redemocratização, que o país começou a passar no final dos anos 70, que esta visão de cultura societal hegemônica começou paulatinamente a ser questionada. Deste modo, o surgimento de movimentos sociais começaram a aflorar uma nova concepção de país presente na Constituição Federal de 1988.

O Art. 5º. da Constituição Federal de 1985, em seu inciso VI, afirma:

é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias (BRASIL, 1985).

Ainda, no inciso VIII, lê-se:

ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta, e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei (BRASIL, 1985).

Aparentemente, esse reconhecimento normativo e constitucional da liberdade religiosa representa um grande avanço que consolida direitos fundamentais, o que, segundo Bittar (2010), é um verdadeiro marco histórico.

No entanto, um pouco mais tarde de sua edição em 1988, em 2010, a Lei nº 12.288, de 2 de julho de 2010, institui o Estatuto da Igualdade Racial, promulgado apesar das críticas de que se estaria violando o princípio da igualdade, garantido pela Constituição. Entre outros objetivos, a Lei adota como diretriz político-jurídica,

conforme declara seu art. 3º, “a inclusão das vítimas de desigualdade étnico-racial, a valorização da igualdade étnica e o fortalecimento da identidade nacional brasileira”. Bittar (2010) menciona que os capítulos 1 e 2 do Título 1º da Lei tratam dos direitos sociais, como saúde, educação, cultura, esporte, lazer, dedicando um capítulo inteiro, o capítulo 3º da Lei, “ao direito à liberdade de consciência e de crença, e ao livre exercício de cultos religiosos”.

É neste contexto que aparece o art. 26, com a seguinte redação:

O poder público adotará as medidas necessárias para o combate à intolerância com as religiões de matrizes africanas e à discriminação de seus seguidores, especialmente com o objetivo de: I – coibir a utilização dos meios de comunicação social para a difusão de proposições, imagens ou abordagens que exponham pessoa ou grupo ao ódio ou ao desprezo por motivos fundados na religiosidade de matrizes africanas; II – inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados às religiões de matrizes africanas; III – assegurar a participação proporcional de representantes das religiões de matrizes africanas, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público (BRASIL, 2010).

Assim, segundo Bittar (2010), identifica-se uma necessidade de suplantar uma discriminação que paira contra as religiões de matrizes africanas.

Esse embasamento histórico se faz necessário, para a compreensão de como a linguagem, desde as palavras, símbolos, música, ritos e crença das religiões de matriz africana, foram, de certa forma, se perdendo ao longo do tempo, muito pela intolerância dos códigos comunicacionais que não permitiam qualquer expressão que não as que eram toleráveis pela sociedade, à época.

Como mencionado anteriormente, a intenção deste artigo é realizar uma primeira abordagem da ideia, realizando uma abordagem inicial sobre a temática das religiões de matriz africana no Brasil de modo a identificar e construir os contextos necessários para a proposição de um objeto/artefato digital evocativo (TURKLE, 1984; 2007; MANOVICH, 2001; SOARES, 2016) sem que, neste momento, conforme-se necessária a futura forma ou materialidade vislumbrada para tal objetivo – à qual será formulada após maiores estudos que compreendam melhor as múltiplas possibilidades oferecidas pela intercessão dos espaços urbanos e da cultura com as novas tecnologias, a computação ubíqua e a internet das coisas, conforme podemos

observar em Rheingold (2002), Nijholt (2017), Morozov e Bria (2019) e SOUZA (2020).

Tal objeto/artefato digital evocativo abordará aspectos atrelados às religiões de matriz africana, trazendo algumas de suas concepções culturais e do sagrado (CAILLOIS, 1939) para o espaço da realidade intersubjetiva da vida cotidiana (BERGER; LUCKMANN, 1966). Não se pretende atribuir à tecnologia, é claro, um abrandamento das discussões a respeito das religiões de matriz africana, mas sim a constituição de agência no sentido de abrir um caminho de livre participação no espaço urbano contemporâneo, que atraia a atenção dos cidadãos e condicione (LÉVY, 1999) uma comunicação mais horizontal e democrática. Acreditamos que a experiência de interatividade com o objeto/artefato atue como potencializadora da discussão e compreensão da mesma cultural presente em nossa sociedade rico em si mesmo pela representatividade plural de contextos e códigos comunicacionais.

Dentre as muitas religiões de matriz africana que podem ser abordadas, a intenção trabalharmos com os conceitos e aspectos culturais advindos do Candomblé, através da sua estética, sua linguagem verbal, gestual, imagética, de vestuário, rituais e objetos. Silva assinala que:

Um dos fatores ao qual é atribuído o desenvolvimento do Candomblé é à necessidade que uma parcela dos grupos negros sentiu de reelaborar sua identidade social e religiosa, mediante a difícil condição que a escravidão e, mais tarde, o desamparo social, infligiu-lhes, permanecendo como referência às matrizes religiosas, cujos Terreiros desempenharam o papel de uma nova África reinventada no Brasil (SILVA, 2005).

O que comunica-se diretamente com as táticas e subversividades da apropriação periférica conforme estudadas por Certeau (1980). Conforme Prandi (1996), as religiões brasileiras de origem africana teriam surgido em diversas partes do Brasil, com denominações diferentes, assim como o eram seus ritos. Na Bahia, é *Candomblé*, em lugares Pernambuco e em Alagoas é também chamada de *Xangô*, no Maranhão e no Pará pode denominar-se como *Tambor de Mina*, no Rio Grande do Sul temos o *Batuque*, no Rio de Janeiro a *Macumba* – entre outras denominações. Até os anos 1930 do século XX, as religiões negras eram consideradas étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos escravos e seus descendentes.

De acordo com Silva (2005), até o século XVIII, no Brasil, o nome mais frequente para as religiões de matriz africana, ao que tudo indica, foi o *Calundu*, expressão de origem banto que, da mesma forma que o *Batuque* ou *Batucajé*, abrangia, de modo não preciso, toda variedade de dança coletiva, músicas e cânticos com acompanhamento de instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de possessão, adivinhação e cura mágica. Os Calundus teriam sido a forma urbana de realização do culto africano com determinada organização até o século XVIII, antecessores das casas de Candomblé do século seguinte e dos Terreiros de Candomblé dos nossos dias. Evaristo afirma que:

Já em 1728, havia relatos do Calundu, por parte de Marquês Pereira, um viajante português, que se hospedara numa fazenda na Bahia, que relata não ter conseguido dormir em função do forte barulho vindo dos atabaques, canzás, botijás, pandeiros e castanhetas que se assemelhava à confusão do inferno; ao qual o anfitrião explicou-lhe ser o Calundu, uma espécie de folguedo ou adivinhações que os negros praticavam na África e que, quando se reuniam aqui, se valiam deles para obter sorte em suas caçadas ou para encontrarem coisas perdidas (EVARISTO, 2012, p.11).

De acordo com Mariosa (2009), as primeiras famílias-de-santos teriam sido as formas de organização no qual o Candomblé foi estruturado, pois os negros e os mestiços se reuniam e estabeleciam laços de parentesco religioso, uma vez que muitos se encontravam destituídos de seus grupos de referência.

A primeira casa de Candomblé de que se tem notícia teria sido fundada na metade inicial do século XIX. Tais constituições teriam ocorrido em área urbana. Já o primeiro grande templo teria surgido em Salvador, ao lado da Igreja da Barroquinha, por meio de mulheres oriundas da cidade de Keto; essas senhoras eram libertas pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, da dita Igreja da Barroquinha.

De origem nagô, elas deram vida ao Terreiro *Iya Omí Asé Aira Intilé*, que, mais tarde, veio a se chamar *Ilê Axé Iyá Nassô*, que foi transferido para o bairro do Engenho Velho, onde ficou conhecido como Casa Branca. As negras fundadoras do Terreiro eram Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô. Foi este Terreiro que originou todas as casas mais tradicionais de Candomblé Keto, constituindo uma imensa família-de-santo. Em fins do século XIX, começa a proliferação da religião e sua expansão pelo país se dá no século seguinte.

Toda essa riqueza de expressões culturais, ao longo do tempo, em parte, perdeu-se, e hoje se torna difícil até a interpretação e tradução dos ritos, crenças e entendimentos das funções de cada símbolo por meio da linguagem apresentada. Abre-se a possibilidade de tentar explorar o que se tem em acervos, estudos e o que hoje ainda é praticado no Candomblé, através da semiótica, pois a partir dessa riqueza e pluralidade podemos, por meio de uma interpretação e interação, obter um artefato digital, jogável ou não, de forma a permitir que indivíduos possam retroagir a esse futuro produto.

O design como linguagem nos ensina sobre o mundo; e o objeto em si é comunicação, pois, como Barthes (1957) disserta, quando os objetos significam algo, até mesmo eles se tornam discurso, ou, como vemos em Foucault (1966), as coisas, por si mesmas, escondem e manifestam seus próprios enigmas. Através dos objetos podemos e de nossa relação com eles podemos conhecer sobre outras pessoas e culturas, podemos trocar conhecimentos e recuperar narrativas e parcelas da história, e, de uma maneira mais específica aos nossos interesses no decorrer desta pesquisa, podemos nos aproximar de uma compreensão maior sobre os rituais e vestuários das religiões de matriz africana, podemos nos aproximar do som do batuque e, enfim, do que representam esses elementos de expressão.

Toda perspectiva é uma forma simbólica do design, o contato dos indivíduos com o objeto evocativo digital como canal de uma linguagem, este apresentando os códigos comunicacionais do Candomblé, oferece as condições para que o indivíduo melhor compreenda esses símbolos, aproximando tais códigos de sua realidade cotidiana – inclusive minimizando o potencial de ameaça desses códigos advindos do desconhecimento dos padrões de ação do outro e de um possível pânico moral (BERGER; LUCKMANN, 1966; COHEN, 1972). Ou seja: pretendemos a construção de um objeto/artefato digital evocativo que aproxime perspectivas distintas.

Acerca da utilização do código para compreensão dos símbolos, Campos afirma que:

Em última análise, o principal escopo de Panofsky, em seu ensaio, é provar que cada período histórico da civilização ocidental formalizou seu próprio código de representação do espaço, sancionando, por essa via, a variabilidade da própria perspectiva, e como cada “forma simbólica” reflete uma Weltanschauung particular (CAMPOS, 1990, p.51).

Se o design é uma forma de comunicação, e se a cada tempo, existe um código que parte da perspectiva de cada indivíduo e suas relações, é importante o entendimento de que uma linguagem não anula a anterior, as interfaces culturais modificam-se com o tempo e suas camadas tornam-se cada vez mais complexas e reagem de forma diferente às mudanças contemporâneas, como contextualiza Santaella:

Ao pensarmos no Design como forma simbólica, aproximamo-nos de sua conceituação a partir de um ponto de vista histórico. Somos levados a situá-lo no contexto do desenvolvimento da cultura humana. De acordo com Bomfim [...], “há diversas definições de design e uma análise comparativa entre elas permite concluir que esta atividade objetiva a configuração de objetos de uso e sistemas de informação”. No entanto, cabe ressaltarmos que a configuração de objetos de uso e sistemas de informação não é “natural”. Bomfim [...] nos lembra que “ao longo da história a configuração de artefatos teve três fases características, definidas de acordo com os princípios teóricos que fundamentam a práxis e os meios utilizados para a produção de objetos”: (1) momento da maestria dos artesãos; (2) desenvolvimento das manufaturas; e (3) industrialização (SANTAELLA, 2005, p.9).

Com essa afirmação de Santaella (2005), podemos fundamentar e seguir com a ideia do texto, o signo como linguagem apresentado por meio de um artefato digital que poderá ser um suporte, que em si é um signo, mas que pode ser interpretado por diversas óticas e pensamentos dependendo de como os indivíduos irão retroagir à interação.

Viégas (2004, p.7) aponta que a linguagem “é o instrumento ao qual o homem modela seus pensamentos, emoções, sentimentos”, além de ser “um sistema de signos capaz de produzir um número ilimitado de signos”, os quais traduzem os fatos da consciência. Também para Santaella e Nöth (2003, p.127), “é através da linguagem que o ser humano se constitui como sujeito e adquire significância cultural”. Já Lévy (2003, p.98) conclui que “nossa inteligência possui uma dimensão coletiva porque somos seres de linguagem”.

Por meio da exposição de um objeto que em si é um signo poderá, através da comunicação, abrandar ou descortinar temas como as religiões de Matriz Africana de forma limpa e sem preconceitos, mas isso dependerá de como os indivíduos irão interagir emocionalmente com objeto evocativo (TURKLE, 1984; TURKLE, 2007). Niemeyer assinala que:

Os signos se organizam em códigos, constituindo sistemas de linguagem. Estes sistemas constituem a base de toda e qualquer forma de comunicação. A principal utilidade da semiótica é possibilitar a descrição e a análise da dimensão representativa (estruturação signica) de objetos, processos ou fenômenos em várias áreas do conhecimento humano (NIEMEYER, 2003, p. 25).

Os objetos como companheiros das nossas vidas, os objetos como discurso, a possibilidade de conexão do eu através dos objetos, o resgate das memórias, o poder de atração e de conexão com as ideias das pessoas amplia, ainda mais, as possibilidades de crescimento dessa abordagem de apresentação das linguagens do Candomblé por meio de seus signos, objetos, conectando passado e contemporaneidade pelas pessoas e suas perspectivas de designs.

Se assim compreendermos os objetos, de acordo com a perspectiva de Turkle (1984; 2007) os objetos, então, atual como companheiros em nossas vidas emocionais: eles nos ajudam a estabelecer uma conexão com nós mesmos, com nossos sentimentos, nossas memórias e também com aqueles que nos cercam e as pessoas que fazem parte de nossa história: os objetos evocativos atuam como catalisadores do pensar! Conforme Turkle (2007) identifica, nós pensamos com os objetos que amamos, e amamos os objetos com os quais pensamos, tornando inseparáveis, em nossa relação com os objetos, o pensar e os sentimentos.

Oras, se as consequências das tecnologias e objetos tecnológicos não se concentram apenas em seus aspectos práticos, se não afetam exclusivamente as tarefas que realizamos, mas também *como* pensamos (TURKLE, 1984), o objeto evocativo possui poder de atração e nos conecta a ideias e pessoas (SOARES, 2016).

Destacamos também a proximidade existente entre o jogo e o sagrado. Conforme identificam Huizinga (1938) e Caillois (1939; 1958), o espaço do jogo, por um círculo mágico separado da lógica da vida cotidiana, com seus códigos e regras específicos e suas delimitações temporais, escolhe a adoção de dificuldades artificiais, de rituais detalhadamente construídos, de modo a proteger a corrupção do espaço e espírito do jogo pelas formas e intenções da vida à ele externa – exatamente como a religião. Também Murray, em seu seminal trabalho sobre a narrativa, agência e imersão nas mídias digitais, vai traçar paralelos entre os jogos e os rituais do sagrado:

Como as cerimônias religiosas de passagem, através das quais nós marcamos o nascimento, o ingresso na vida adulta, o casamento e a morte, os jogos são ações rituais que nos permitem encenar

simbolicamente os padrões que dão sentido às nossas vidas (MURRAY, 2003, p.15).

Tais relações, entre o lúdico e o sagrado, entre a conformação de nossa cultura e rituais com o lúdico, associadas ao potencial interativo e de imersão das novas tecnologias, cria fértil ambiente para ser explorado na construção de um objeto/artefato evocativo, despertando lembranças e possibilitando, a seu público/usuário, o contato com a riqueza cultural das religiões de matriz africana – o objeto representará, assim, mais que discurso, mas a história e cultura, as *peessoas*, em um contexto de apropriação dos espaços urbanos e discussão social – um espelho do mundo contemporâneo e suas complexas relações.

A semiótica vai nortear esse trabalho, por meio da comunicação e dos significados, no caso do tema, dos símbolos, tons, cantos, imagens, adornos, cores e sons. Estes elementos comunicacionais irão compor o objeto evocativo e levar a experiência interativa, através de linguagem verbal, não verbal e sincretica, como um canal de comunicação para reconhecer, na contemporaneidade, a importância territorial, social, cultural e política da representatividade das religiões de matriz africana.

Nossa relação com os objetos é, portanto, uma forma simbólica, de comunicação e uma lente para se apreender o mundo contemporâneo – e o design, utilizado para a compreensão do público/usuário e traçar as formas possíveis e adequadas para a criação de artefatos, nos possibilita maior compreensão do fenômeno e dos caminhos práticos utilizados para intervir no espaço urbano. Afinal, o design é um fenômeno de linguagem e abordá-lo como tal nos possibilita conceituá-lo historicamente (SANTAELLA, 2005, p.9).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Receber a percepção que as pessoas têm, de maneira geral, a respeito das religiões de matriz africana no Brasil e permitir que, por meio da linguagem, dos signos, símbolos, e em contato com um objeto evocativo digital – retroajam e aconteça dentro desse espaço, físico ou não, a autocriação e o reencontro de quem um dia perdeu essa conexão, ou o encontro de quem desconhecia esses códigos.

A compreensão do mundo contemporâneo vai ser posta em confronto com linguagens de outros tempos, ritos passados e a busca é que essa troca intelectual traga à tona, uma comunicação aberta entre os indivíduos que irão se relacionar e interagir com o objeto evocativo digital.

Fazer o percurso de comunicação entre o objeto emissor, os códigos, mensagem, referências e o receptor é um grande desafio, mas não se tem a intenção de direcionar resultados. O processamento da mensagem será individual, partindo de lembranças associadas de cada indivíduo, mas de uma forma mais fluida, pois esse percurso será por meio de um objeto evocativo digital, onde se espera uma comunicação mais horizontalizada e democrática.

A semiótica, certamente, ajudará na comunicação do objeto evocativo digital quando em contato com os indivíduos, após o processamento da informação dando sentido e significados únicos. Estes significados serão interpretados pela comunidade e esperasse uma construção coletiva que parta da interpretação do objeto por cada indivíduo.

Durante todo o processo de construção da proposta do objeto terá muita importância e evidência a construção de um design que reflita a visão do mundo contemporâneo, partindo da forma que os indivíduos interagem com o objeto, levando em consideração que cada indivíduo tem suas crenças, uma mentalidade própria, e influências culturais distintas.

A cidade poderá ter um papel fundamental, tanto físico ou por meio das interações dos indivíduos com o objeto, sendo os indivíduos os que formam a cidade. Um estudo inicial pretende expor o objeto evocativo digital no Quilombo Urbano de São Benedito, em Manaus, durante os festejos do santo que ocorrem no mês de abril. Nesse período aquele território tem relevância midiática e parte da comunidade local participa dos festejos.

Os indivíduos irão retroagir a essa linguagem comunicacional, ante os códigos passados, se relacionando, pensando e criando uma realidade atual, limpa de preconceitos e julgamentos ao interagir com o objeto evocativo digital, espera-se que durante a interatividade, e por ser uma relação através da tecnologia, torne-se mais atraente e visível além dos que já se relacionam com o tema,

Ainda não foi definido o formato do objeto que será desenvolvido, mas claramente revela-se importante o uso da semiótica pautada fortemente na comunicação

e no fluxo, desde o objeto emissor da mensagem, o receptor e o processamento dos códigos conforme cada indivíduo.

Sendo o objeto digital um artefato que os indivíduos se relacionam emocionalmente, a proposta tem potencial para gerar impressões importantes a respeito da história dos negros no Brasil, sobre as religiões de matriz africana e suas simbologias oriundas de uma cultura que se miscigenou através dos tempos e atravessou séculos.

REFERÊNCIAS

ATCHABAHIAN, Serge. **Princípio da igualdade e ações afirmativas**. São Paulo: RCS, 2004.

BARTHES, Roland. **Mythologies**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1957 (impressão em 1972).

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Tradução de Maria Eloisa Capellato e Olivia Krähenbühl. São Paulo: Pioneira, 1989.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1966 (impressão em 1985).

BITTAR, Eduardo C. B. **O direito na pós-modernidade e reflexões frankfurtianas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

BITTAR, Eduardo C. B. **O Direito à Tradição, as Religiões de Matrizes Africanas e os Direitos Humanos**, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010. SIBI.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 05 de outubro de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em 12 out 2020.

BRASIL. **Lei Nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm Acesso em: 12 out 2020

CAILLOIS, Roger. **Man and the sacred**. Chicago: University of Illinois Press, 1939 (edição de 2001).

CAILLOIS, Roger. **Man, play and games**. Champaign: University of Illinois Press, 1958 (impressão em 2001).

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. As artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1980 (edição de 2014).

-
- COHEN, Stanley. **Folk devils and moral panics**. London: Routledge, 1972.
- DONDIS, Donis A. **Sintaxe da Linguagem Visual**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1972.
- EVARISTO, Maria Luiza Igino. O útero pulsante no candomblé: a construção da “afroreligiosidade” Brasileira. **Revista Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 35-55, jan-jun/2012.
- FERES JUNIOR, João; CAMPOS, Luiz Augusto. **Ação afirmativa no brasil: multiculturalismo ou justiça social?**. Lua Nova, São Paulo, n. 99, p. 257-293, Dec. 2016. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452016000300257&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 01 Nov. 2020. <https://doi.org/10.1590/0102-6445257-293/99>.
- FOUCAULT, Michel. **The order of things: an archaeology of human sciences**. New York: Pantheon Books, 1966 (impressão em 1970).
- LACAN, Jacques. **A relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora34, 1999.
- LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** São Paulo: Editora34, 2003.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MANOVICH, Lev. **The language of new media**. Cambridge: MIT Press, 2001.
- MOROZOV, Evgeny; BRIA, Francesca. **A cidade inteligente: tecnologias urbanas e democracia**. São Paulo: Ubu Editora, 2019.
- MURRAY, Janet H. **Hamlet no holodeck: o futuro da narrativa no ciberespaço**. São Paulo: Itaú Cultural: Unesp, 2003.
- NIEMEYER, Lucy. **Elementos de semiótica aplicados ao design**. Rio de Janeiro: 2AB, 2003.
- NIJHOLT, Anton (Ed.). **Playable cities: the city as a digital playground**. Singapore: Springer, 2017.
- PINHEIRO, Márcia Leitão. **Uma Comissão da Verdade no Brasil: Escravidão, multiculturalismo, história e memória**. Civitas, Rev. Ciênc. Soc., Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 683-698, Dec. 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-60892018000300683&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 01 Nov. 2020. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2018.3.26160>.

RHEINGOLD, Howard. **Smart mobs: the next social revolution**. Cambridge: Perseus, 2002.

SANTAELLA, Lúcia; NÖTH, Winfried. **Comunicação e semiótica**. São Paulo: Hacker Editores, 2003.

SANSONE, Livio. **Apresentação: que multiculturalismo se quer para o Brasil?**. Cienc. Cult., São Paulo, v. 59, n. 2, p. 24-28, June 2007. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252007000200013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 01 Nov. 2020.

SANTAELLA, Lúcia. **Por que as comunicações e as artes estão convergindo?**. São Paulo: Paulus, 2005.

SANTOS, Nágila Oliveira dos. Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa. **Revista África e Africanidades**. Ano I – n.1. Maio, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Arte religiosa afro-brasileira: as múltiplas estéticas da devoção brasileira. **Revista Debates do NER**. Ano 9, n. 13, jan/jun. Porto Alegre, 2008.

SOARES, Nilson Valdevino. **Jogos evocativos: o conceito de objeto evocativo de Turkle e os jogos digitais**. Anais da XXXIX Intercom – Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, São Paulo, 2016.

SOUZA, Vladimir Barros. **A potencialização da experiência do usuário no uso de realidade aumentada em interação com espaços públicos**. Dissertação de Mestrado Profissional em Design, CESAR School Recife, 2020.

TURKLE, Sherry. **The second self: computers and the human spirit**. Nova York: Simon & Schuster, 1984.

TURKLE, Sherry (Ed.). **Evocative objects: things we think with**. Cambridge: MIT Press, 2007.

VIÉGAS, Rosemary. **Guia para estudos da linguagem: comunicação e semiótica**. São Paulo: Unimarco Editora, 2004.