

Patrimônio E Cultura Afro-brasileira:

Memória, identidade e reconhecimento

Coleções Especiais do X Copene: (Re) Existência Intelectual Negra e Ancestral: 18 Anos de Enfrentamento

Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as - Gestão 2016-2018: Profa. Dra. Anna Benite- Presidenta; Profa. Dra. Nicca Amaro-Secretária Executiva; Profa. Dra. Fernanda Bairros- Diretora de Relações Institucionais; Profa. Dra. Ana Beatriz Gomes- Diretora de Relações Internacionais; Profa. Dra. Raquel Amorim- Diretora de Áreas

Coordenadores(as): Profa. Dra. Luciane Dias Gonçalves (UFU); Prof. Dr Benjamin Xavier de Paula (UFU/UFVJM)

Conselho Editorial: Acácio Sidinei Almeida Santos - UFSBA; Alessandra Pio Silva - UFRJ; Altair dos Santos Lira IHAC- Inst. Hum. Milton Santos; Anna M. Canavarro Benite - UFG/ABPN; Anny Ocoro Loango - UNTREF; Benjamin Xavier de Paula - UFVJM/UFU; Carlos Alberto Ivanir dos Santos - UFRJ; Carmelia Aparecida Silva Miranda - UNEB; Carolina Rocha Silva - IESP/UERJ; Célia Regina Cristo de Oliveira - PMDC/SME; Cintia Maria de Camargo Viana - UFU; Deborah Silva Santos - UnB; Deivison Moacir Cezar de Campos - ULBRA; Delton Aparecido Felipe - UEM; Denilson Lessa dos Santos - UNEB; Diogo Marçal Cirqueira - UFF; Edna Maria de Araújo - UEPS; Eduardo David de Oliveira - UFBA; Elizabeth Larkin Nascimento - IPEAFRO; Fabiana de Lima Peixoto - UFSB; Geny Ferreira Guimarães - UFRRJ; Giane Vargas Escobar - Unipampa - Campus Jaguarão; Iris Maria da Costa Amâncio - UFF; Isis Aparecida Conceição - UNILAB; Jefferson Olivatto da Silva - UNICENTRO; Kátia Evangelista Regis - UFMA; Leonor Franco de Araújo - NEAB/UFES; Luciane Ribeiro Dias Gonçalves - UFU; Maria Anória de Jesus Oliveira - UNEB; Maria Clareth Gonçalves Reis - NEABI/PPGFS/Unif; Maria José de Jesus Alves Cordeiro - UFGS; Nicéa Quintino Amauro - UFU/ABPN; Otair Fernandes Oliveira - UFRRJ; Patricia Maria de Souza Santana - PM/BH; Paulo Vinicius Baptista da Silva - UFPR; Pedro Barbosa - UFG/Jataí; Renato Nogueira - UFRJ; Renato Palumbo Dória - UFU; Rosa Margarida de Carvalho Rocha - UEMG; Rosalia de Oliveira Lemos - IFRR - CAMPUS NILÓPOLIS; Sátira Pereira Machado - UNIPAMPA; Shirley Aparecida de Miranda - UFMG; Wilson Roberto de Mattos - UNEB; Zelinda Santos Barros - UFRB

Conselho Científico: Carlos Eduardo Moreira de Araújo - UFU (Coordenação); Wilson Roberto de Mattos - Universidade do Estado da Bahia - UNEB (Coordenação); Wilma Nazaré Baía Coelho - UFPA (Coordenação); Abrahão de Oliveira Santos - IPSI-UFF; Acácio Sidinei Almeida Santos - UFSBA; Adélcio de Sousa Cruz - UFV/NEIA-UFMG; Adelmir Fiabiani - UFFS; Adevanir Aparecida Pinheiro - Unisinos / São Leopoldo; Adilbênia Freire Machado - UFC; Adilson Pereira dos Santos - UFOP; Ahyas Siss - UFRRJ; Alessandra Pio Silva - CP II/UFRRJ; Alessandro Pereira dos Santos - Centro Universitário Newton; Alexandre do Nascimento - FAETEC/NEAB ONDJANGO; Ana Beatriz Sousa Gomes - UFPI; Ana Cristina Conceição Santos - UFAL; Ana Lucia Silva Souza - UFBA; Ana Paula Procopio da Silva - UERJ; Analise de Jesus da Silva - UFMG; Anderson Ribeiro Oliva - Universidade de Brasília - UNB (Brasil); Andréa Marques Santos - UFMG; Angela Maria de Souza - UNILA; Anna M. Canavarro Benite - ABPN/UFG; Anna Maria Canavarro Benite - UFG; Anny Ocoro Loango - UNTREF (Argentina); Bárbara Carine Soares Pinheiro - UFBA; Benjamin Xavier de Paula - UFVJM/UFU; Cândida Andrade de Moraes - UFBA; Carlos Alberto Ivanir dos Santos - UFRJ; Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos - UnB; Carlos Benedito Rodrigues da Silva - NEAB/UFMA; Carmélia Aparecida Silva Miranda - UNEB; Carolina Rocha Silva - IESP/UERJ; Célia Regina Cristo de Oliveira - UFRJ - SME-DUQUE DE CAXIAS/RJ; Cláudio Roberto dos Santos Almeida - UNIVASF; Cleber Santos Vieira - UNIFESP; Clézio Roberto Gonçalves - NEABI/UFOP; Cristiane Coppe de Oliveira - UFU/FEUSP; Cristina Teodoro - UNILAB-MALÊS; Débora Cristina de Araújo - UFES; Deivison Moacir Cezar de Campos - ULBRA; Delton Aparecido Felipe - UEM/PR; Diogo Marçal Cirqueira - IEAR-UFF; Diogo Pereira Matos - IFSUDESTEMG; Edilza Correia Sotero - UFBA; Eliane Cavalleiro - USP/UNB; Eliane dos Santos Cavalleiro - Sem vínculo; Elisabeth Santos Natel - Unisinos; Fabiana de Lima Peixoto - UFSB; Fábio Macedo Velame - UFBA; Flávia de Jesus Damião - UFBA-CRECHE; Geny Ferreira Guimarães - CTUR/UFRRJ; Georgina Helena Lima Nunes - UFPE; Giane Vargas Escobar Unipampa - Campus Jaguarão; Giselle Cristina dos Anjos Santos USP - CEERT; Glenda Cristina Valim de Melo - UNIRIO; Hedio Silva Junior - Advogado das Religiões afro-brasileiras; Henrique Antunes Cunha Junior - UFC; Henrique Restier da Costa Souza - IESP/UERJ; Incildes Calheiro dos Santos - UFBA/Rede de Africanidades; Ione da Silva Jovino - UEPE; Jacimara Souza Santana - UNEB; Janaina Barros Silva Viana - USP; Janaina Pereira de Oliveira - IFRR / FICINE; João Batista de Jesus Felix - UFT; João Gabriel do Nascimento Nganga - NEAB-UFU; Joel Zito de Araújo - ECA/USP; Jorge Augusto de Jesus Silva - IFMA; José Antonio Novaes da Silva - NEABI/UFPP; José Bento Rosa da Silva - UFPE; José Castiano - UP (Moçambique); Josefina da Silva - UFRRJ; Josiane Cristina Climaco - UFBA/ FAMAM; Luciene Silva de Sousa Nascimento - UNEB; Luciane Ribeiro Dias Gonçalves - UFU; Juliana da Graças Gonçalves Gualberto - PBH; Kabenguele Munanga - USP/UFRR; Karina Klinke - UFU; Kassandra da Silva Muniz - NEABI/UFOP; Kátia Evangelista Regis - UFMA; Lorena Francisca de Souza - UEG; Luciane Ribeiro Dias Gonçalves - UFU; Luis Thiago Freire Dantas - IFES; Luis Tomás Domingos - UNILAB-CE; Luiz Rodrigues de Oliveira - UFF; Magali da Silva Almeida - UFBA; Marcos Antônio Alexandre - UFMG; Marcos Antonio Batista da Silva - CES (Portugal); Marcos de Jesus Oliveira - UNILA; Maria Anória de Jesus Oliveira - UNEB; Maria de Fátima Lima Santos - UFRJ; Maria Dolores Sosin Rodriguez - UFBA; Maria Fernanda Novo dos Santos - UNICAMP; Maria Paula Menezes - CES/UC (Portugal); Maria Simone Euclides - UFPI; Marliana Giselda Rodrigues - UNIVERSIDADE DE FRANCA; Marina Pereira de Almeida Mello - UNIFESP; Marluce de Lima Macêdo - UNEB; Mighian Danae Ferreira Nunes - Prefeitura Municipal de São Francisco; Natalino Neves da Silva - Unifal-MG; Nelma Cristina Silva Barbosa de Mattos - IFBA Gomes; Nilma Lino Gomes - UFMG; Osundo Santos de Araujo Pinho - UFRB; Otair Fernandes Oliveira - LEAFRO/UFRRJ; Patricia Baiano Nogueira Andrade - NEAB-UFES; Patricia Maria de Souza Santana - Ações Afirmativas na UFMG; Paulo Vinicius Baptista da Silva - NEAB-UFPR; Pedro Barbosa - PPGAS/UFG; Petronilha Beatriz Gonçalves - UFSCAR (Brasil); Raquel Amorim dos Santos - UFPA; Renato Nogueira - UFRRJ; Ricardo Matheus Benedicto - UNILAB; Roberto Carlos da Silva Borges - CEFET/RJ; Rolf Malungo de Souza - Universidade Federal Fluminense; Rosalia de Oliveira Lemos - IFRR - CAMPUS NILÓPOLIS; Samuel Silva Rodrigues de Oliveira - CEFET-RJ; Sandra Maria Cerqueira da Silva - UEFS / FAT; Shirley Aparecida de Miranda - UFMG; Silvana Carvalho da Fonseca - UFBA; Silvani dos Santos Valentim - CEFET-MG; Stéphanie Caroline Nasuti - Universidade de Brasília; Valquíria Pereira Tenório - IFSP - Matão; Valtér Roberto Silvério - UFSCAR; Vanísio Luiz da Silva - UFMT-CUA; Wagner Leite Viana - UFMG; Wanderson Flor do Nascimento - Universidade de Brasília; Wilson Queiroz - CONEPPA; Yone Maria Jangaza - UFMG/SEDPAC; Zélia Amador de Deus - UFPA

VOLUME 4

Patrimônio E Cultura Afro-brasileira:

Memória, identidade e reconhecimento

Delton Aparecido Felipe

Otair Fernandes Oliveira

Giane Vargas Escobar

ORGs

2ª Edição
2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Felipe, Delton Aparecido; Oliveira, Otair Fernandes; Escobar, Giane Vargas ORGs,
Patrimônio E Cultura Afro-brasileira: Memória, identidade e reconhecimento /
Anny Ocoró Loango; Maria José de Jesus Alves Cordeiro, ORGs: Ribeirão Gráfica e
Editora, 2018

136 p

ISBN 978-85-7681-332-3

1.Pesquisa Científica	CDD - 001.42
2.Ciências Sociais	CDD - 301
3.Educação - Ciência da Educação	CDD - 370
4.Educação Superior	CDD - 378

© 2018 by Associação Brasileira de Pesquisadores Negros - ABPN
Todos os direitos reservados.

Delton Aparecido Felipe, Otair Fernandes Oliveira,
Giane Vargas Escobar
ORGs

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 7

CAPÍTULO 1

CULTURA AFRO-BRASILEIRA E PATRIMÔNIO CULTURAL:
CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES 10

CAPÍTULO 2

PATRIMÔNIO CULTURAL NEGRO NO PARANÁ: MEMÓRIA E IDEN-
TIDADE NAS TERRAS QUILOMBOLA PAIOL DE TELHA 29

CAPÍTULO 3

EDUCAÇÃO E LIBERTAÇÃO: O CLUB DOS LIBERTOS CON-
TRA A ESCRAVIDÃO DE NITERÓI 40

CAPÍTULO 4

TERRITÓRIOS NEGROS NA FRONTEIRA BRASIL - URUGUAI:
OS DESAFIOS DA PRESERVAÇÃO E CONSERVAÇÃO DOS
ACERVOS DOS CLUBES SOCIAIS NEGROS E O REGISTRO DAS
MEMÓRIAS DE RAINHAS NEGRAS 58

CAPÍTULO 5

PESQUISAS EM ARQUIVOS PÚBLICOS E PRIVADOS SOBRE A
NEGRITUDE MARABAENSE - PARÁ 67

CAPÍTULO 6

O BERIMBAU NA CIDADE: HISTÓRIA, RESISTÊNCIA E MEMÓ-
RIA SOCIAL DA CAPOEIRA 75

CAPÍTULO 7

O TOMBAMENTO DO ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ PELO IPHAN:
UMESTUDO DE CASO 92

CAPITULO 8

O “PRETUGUÊS”: VOCALIDADES DA PERSONA MÃE PRETA
DA CANÇÃO BONEQUINHA DE SEDE DE FRANCISCO
MIGNONE 111

SOBRE OS/AS AUTORES/AS 127

APRESENTAÇÃO

*“Até que os leões tenham suas histórias,
os contos de caça glorificarão sempre o caçador.”*
(provérbio africano)

Está coletânea é iniciativa da área de Memória e Patrimônio da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as -ABPN - que tem como intuito reunir os estudos e pesquisas interdisciplinares que abordam temas relacionados a cultura, memória, história e patrimônio das populações negras, a partir de uma abordagem epistemológica que assuma o legado africano como uma precondição essencial para desenvolver o conhecimento. Interessamos também, promover um debate crítico, teórico e empírico sobre as relações entre memória, patrimônio e as culturas africanas e afro-brasileiras na organização dos espaços de sociabilidade das identidades diaspóricas negras, a partir de um olhar afrocentrado, afroreferenciado e suas especificidades.

Os textos aqui reunidos abordam temas relacionados a cultura, memória, história e patrimônio dos afro-brasileiros, a partir de uma abordagem epistemológica que assuma o legado africano como uma precondição essencial para a produção e desenvolvimento de conhecimento e que problematizam a preservação das várias referências e expressões da cultura negra, dentro da perspectiva das políticas de ações afirmativas e de uma educação para as relações étnico-raciais, conforme preconiza a LDB (Art. 26A) e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (Resoluções CNE/CP N° 01/2004 e 03/2004).

O reconhecimento, a valorização e a preservação das memórias, saberes, ofícios, modos de fazer, celebrações, lugares e formas de expressão permitem compreender e visibilizar melhor a história e a cultura da população afro-brasileira e suas estratégias de sobrevivência no contexto da diáspora africana no Brasil, cuja lógica do racismo marca a formação da identidade nacional.

Os estudos selecionados nessa coletânea perpassa pela compreensão de que a memória e cultura negra foram por muitos anos negadas, marginalizadas e invisibilizadas no Brasil e em diversos momentos as práticas de vida da população afro-brasileira, foram entendidas como obstáculo para a constituição do projeto nacional e para lidar com essa lógica e negação muitas vezes patrocinada pelo Estado, como por exemplo a proibição da capoeira no início do século XX, o povo negro desenvolveu estratégias de preservação de sua cultura, memória e identidade

Em diferentes configurações sociais e utilizando diversas estratégias a população negra resguarda suas tradições e a memória por meio de suas festas, rezas, culinária, clube sociais e territórios quilombolas entre outros. O

que nos leva a considerar essas práticas sociais e coletivas como um “lugar de memória”, que consiste na necessidade de serem entendidas como espaço de construção de identidades. Os negros e as negras inseridos dentro dessas práticas culturais são herdeiros não apenas da memória de seus antepassados, mas também de um capital cultural simbólico que remonta a práticas antigas ligadas a tradição. Salvaguardar a memória, saberes, celebrações e lugares do povo negro como patrimônio cultural reflete a necessidade de mudanças, que permitam a estes povos e comunidades, a experiência de viver sua cidadania sem que tenham que abrir mão de suas práticas culturais, sociais e econômicas.

Diante do exposto texto que abre essa coletânea intitulado de Cultura Afro-Brasileira e Patrimônio Cultural: considerações preliminares foi escrito por Otair Fernandes Oliveira da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro que objetiva problematizar o processo de transformação da cultura afro-brasileira em patrimônio cultural, bem como o sentido e significado histórico, político e cultural dessa transformação na perspectiva dos afro-brasileiros. O segundo texto é de Delton Aparecido da Universidade Estadual de Maringá tem como intuito discutir Patrimônio cultural negro no Paraná, o autor argumenta que as práticas de vida da população afro-brasileira estão em processo de conflito com o projeto nacional brasileiro e no caso do Paraná com a identidade regional baseada no Paranismo e os territórios tradicionais além de assegurar a sobrevivência dos povos e comunidades tradicionais, como o povo quilombola, constituem a base para a produção e a reprodução da memória e cultura negra tanto no Brasil como no Estado.

O terceiro trabalho apresentado tem como título Educação e Libertação: O Club dos Libertos Contra a Escravidão de Niterói, de Sirlene Ribeiro Alves da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e da Secretaria Municipal de Educação e apresenta a atuação do Club dos Libertos contra a Escravidão de Niterói, principalmente em propostas educacionais, desenvolvidas na década de 80 do século XIX, na Província do Rio de Janeiro. Criado em 1881, essa organização tinha base de ação a compra de cartas de alforrias e a criação de escolas e visa compreender como e quais as consequências dessas experiências para esse grupo social. A fim de construir uma nova narrativa que reconheça a atuação e o protagonismo negro na história brasileira e no processo educacional. O próximo texto intitulado Territórios negros na fronteira Brasil - Uruguai: Os desafios da preservação e conservação dos acervos dos Clubes Sociais Negros e o registro das memórias de Rainhas Negras é de Giane Vargas Escobar da Universidade Federal do Pampa no Rio Grande do Sul, que demonstra em seu artigo, como as fotografias das mulheres negras, que participaram dos certames de beleza, existentes nos acervos de dois Clubes Sociais Negros localizados na fronteira Brasil-Uruguai: o Clube 24 de Agosto (Jaguarão-Brasil), fundado em

1918 e o Centro Uruguay (Cerro Largo-Melo-Uruguai), fundado em 1923, podem ser preservadas e utilizadas como instrumentos por meio dos quais a memória será acionada para evidenciar as narrativas sobre a população negra.

Da Universidade Federal do Sul e Sudoeste do Pará temos o texto Pesquisas Em Arquivos Públicos e Privados Sobre A Negritude Marabaense – Pará de Lourrana dos Santos Gonçalves que tem como objetivo refletir sobre alguns aspectos da construção da identidade negra na cidade de Marabá no Pará, bem como implicadores desse processo. Procurando, ainda, demonstrar a importância da representatividade no processo de aceitação e orgulho negro. O sexto foi escrito por Marcelo Cardoso da Costa do Instituto Federal do Rio de Janeiro tem por título O Berimbau na Cidade: História, Resistência e Memória Social da Capoeira e se propõe pensar a prática da capoeira no Rio de Janeiro relacionada à resistência, a identidade e a memória social da comunidade afro-brasileira e faz isso por meio de entrevistas com os mestres de capoeira que, através das suas oralidades, se constituem em ricas fontes de informações sobre a história de uma localidade e dos marcos de referência de sua cultura e memória negra.

O texto O Tombamento do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* pelo IPHAN: Um Estudo de Caso é da pesquisadora vinculada ao Programa de Pós Graduação em Patrimônio e Cultura da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro Luciane Barbosa de Souza é o sétimo texto desse material e tem como objetivo a reflexão acerca do processo de tombamento do Terreiro de Candomblé da Casa Branca, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, realizado no ano de 1986. O último texto, O “PRETUGUÊS”: Vocalidades da Persona Mãe Preta da Canção.

Bonequinha de Seda de Francisco Mignone, de Antonilde Rosa Pires e Andrea Albuquerque Adour da Câmara, busca tecer reflexões sobre as formas como as mães pretas foram representadas na canção Bonequinha de Seda de Francisco Mignone e os epistemicídios decorrentes do eurocentrismo no qual se embasa o ensino e o fazer musical do repertório da música de câmara brasileira.

Esperamos com essa coletânea contribua para maior visibilidade a uma série de estudos sobre a cultura e o patrimônio cultural afro-brasileiro com diferentes perspectivas de análises com vista ao fortalecimento da área Memória e Patrimônio da ABPN.

Desejamos boa leitura!
Segundo Semestre de 2018.

Delton Aparecido Felipe
Otair Fernandes Oliveira
Giane Vargas Escobar

CAPÍTULO 1

CULTURA AFRO-BRASILEIRA E PATRIMÔNIO CULTURAL: CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Otair Fernandes de Oliveira,
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

APRESENTAÇÃO

In memoriam a *Sérgio Manuel Amâncio*
(Sérgio Carapreta)

O reconhecimento das matrizes culturais dos povos negros ou descendentes de africanos escravizados que aqui optamos chamar por afro-brasileiros¹ as, no âmbito das políticas públicas de patrimônio cultural, é um fenômeno recente por parte do Estado brasileiro e carece de maiores reflexões teóricas e metodológicas, bem como os efeitos ou impactos da diversidade cultural com a inclusão de “novos” patrimônios no campo de estudos e nas políticas públicas de patrimônio cultural.

A invisibilidade das referências culturais dos/as afro-brasileiros/as, também dos povos indígenas, no cenário patrimonial da nação brasileira é pública e notória. Até pouco tempo, a prática política e institucional de preservação cultural no país seguiu tendência conservadora como em outras partes do mundo ocidental. Porém, no Brasil essa prática assume maior gravidade tendo em vista os marcadores ideológicos que construíam as bases da nossa formação social, política, histórica e cultural.

O fato é que após 130 anos de pós-abolição, o país ainda não superou as mazelas provocadas pelo sistema escravista associado ao modelo capitalista de exploração-expropriação, cujas bases das instituições do Estado foram assentadas sob a lógica do racismo institucional. Desde a década de 1930, a política de preservação criada e institucionalizada opera de forma restrita, limitada e excludente numa sociedade formada pela pluralidade e multiculturalidade. Uma política construída sob a centralidade dos valores civilizatórios europeus e do mundo judaico-cristão em uma conjuntura marcada pela ideologia nacionalista, compartilhada por uma elite intelectual e política, em busca de uma identidade nacional única, a política de preservação cultural brasileira foi consolidada oficialmente sob a ausência das referências

¹ Termo utilizado no sentido dado por SISS (2003) - designa os descendentes de africanos nascidos no Brasil, filhos da diáspora africana, que também remete ao movimento de identificação étnica com os nascidos na diáspora africana em outros lugares, como afro-colombianos, afro-americanos, afro-peruanos, outros. Ver SISS, Ahyas. *Afro-Brasileiros, Cotas e Ações Afirmativas: razões históricas*. Rio de Janeiro: Quartet; Niterói: PENESB, 2003.

culturais dos povos indígenas e africanos escravizados, formadores da sociedade brasileira.

No entanto, mudanças significativas podem ser identificadas nas formas, nos conceitos e nos métodos visando à identificação e a salvaguarda do bem escolhido para ser transformado em patrimônio cultural, em particular aquelas ocorridas a partir da democratização do país nas décadas de oitenta e noventa, sobretudo no que diz respeito à luta por reconhecimento e necessidade de políticas públicas reparadoras que visam à redução das desigualdades étnico-raciais e valorização das culturas contra hegemônicas dos povos que sofreram prejuízos históricos, materiais e psicológicos em virtude do processo de colonização e do modelo de desenvolvimento capitalista, como os afro-brasileiros e indígenas. No campo do patrimônio cultural, as ações afirmativas são pouco conhecidas ou ignoradas.

Nesse contexto, o presente trabalho busca problematizar o processo de transformação da cultura afro-brasileira em patrimônio cultural, bem como o sentido e significado histórico, político e cultural dessa transformação na perspectiva dos afro-brasileiros. O pressuposto adotado aqui é que o patrimônio cultural como prática social é *locus* privilegiado de reelaboração de novos sentidos e identidades coletivas e instrumento de reconhecimento dos grupos sociais detentores, bem como meio de efetivar direitos culturais e exercício da cidadania.

Trata-se um trabalho oriundo de reflexões promovidas pelo Grupo de Pesquisa Patrimônio e Cultura Afro-Brasileira (GEPCAfro/CNPq), no âmbito do Laboratório de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (LEAFRO), no Programa de Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade (PPGPaCS) e na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), cuja motivação principal pode ser expressa na indagação: O que significa a inclusão de referências culturais de matriz africana no campo dos estudos e nas políticas públicas de patrimônio cultural no Brasil?

A PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL NO BRASIL: ASPECTOS POLÍTICOS, HISTÓRICOS E SOCIAIS

Do ponto de vista da política pública, a construção do patrimônio cultural consiste em operação política instituinte dos estados modernos na formação da nação. Operação que remete ao processo de escolha de bens culturais de determinados grupos e etnias representativos da identidade nacional, historicamente sempre definidos pelo Estado. Nesse processo, agentes públicos e políticos diversos como técnicos, gestores, intelectuais e políticos, dentre outros, atribuem valor histórico, criam critérios, constroem instrumentos específicos para delimitar o conjunto de bens no espaço público e estabelecem medidas a serem tomadas para identificar e garantir a

salvaguarda do bem patrimonializado. Deste modo, foi condicionado por um processo assentado no projeto de uma nação branca, judaico-cristã, civilizada à semelhança das nações dos colonizadores europeus.

No Brasil, o campo² do patrimônio cultural como política de estado é construído a partir da criação Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) na década de 1930, primeiro órgão público responsável pela condução da política nacional de preservação no país, portanto, o setor do estado de tomadas das decisões e providências sobre a escolha e a preservação do bem cultural a ser protegido, atualmente denominado Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Vinculado à formação do estado nacional aos moldes do estado moderno, este órgão sofreu influências da ideologia do nacionalismo marcado pela ditadura civil-militar do presidente Getúlio Vargas, o Estado Novo (1937-1945). Portanto, surgiu em um contexto histórico onde o cenário era de busca por referências que simbolizassem o sentimento de “brasilidade” e expressassem a “identidade nacional” de forma unitária, cujas idéias compartilhadas pelas elites políticas e intelectuais eram a de um projeto político de nação brasileira, enquanto comunidade imaginada (ANDERSON, 2008), construído em relação à sociedade a ser representada como uma nação coesa, unificada, capaz de ser materializado a partir dos valores civilizatórios europeus numa conjuntura histórica marcada pela predominância dos paradigmas positivistas e da eugenia.

Trata-se de um projeto de estado-nação influenciado pelos postulados científicos europeus sobre a ideia de “superioridade” e “inferioridade” entre as “raças” a partir do determinismo biológico e da limpeza étnica que caracterizavam as doutrinas deterministas de inspiração positivista e eugênica, mediante concepções do evolucionismo, do organicismo e do darwinismo social, formuladas nos fins do século XIX na no continente europeu e difundidas nas primeiras décadas do século XX no Brasil, no período pós-abolição. Ambiente marcado pela criminalização e repressão das práticas da cultura negra como samba, capoeira e terreiros de matriz africana, pelo Estado. Algumas dessas práticas foram mais tarde apropriadas de forma indevida pelo Estado para servirem como símbolos de brasilidade.

Não encontramos na literatura especializada sobre o assunto menção ao imaginário social de uma época onde ser negros/as e africanos/as era ser “inferior” e “causa do atraso e obstáculo ao desenvolvimento do país”. A intelectualidade e os políticos inventaram o “falso” problema ou a “falsa”

² Utilizado aqui no sentido dado por Bourdieu (2000, p. 244) como **campo de poder**, “espaço de relação de forças entre agentes e instituições que tem em comum possuir o capital necessário para ocupar posições dominantes nos diferentes campos (econômico ou cultural, especialmente)”. Segundo este sociólogo francês: os campos são diferentes e possuem características específicas; são espaços hierarquizados, formados por agentes com diferentes capitais; cada campo é um espaço de disputas por posições de domínio; os agentes no interior dos campos são norteados por habitus que orientam objetivos e interesses. É o poder simbólico.

questão relacionada à presença negra e sua influência cultural, cuja solução passava pela eliminação ou minimização da presença negra ou africana e suas influências na sociedade e na cultura como um todo. Essa visão era compartilhada pela intelectualidade brasileira no contexto de elaboração da identidade nacional.

Segundo Lima (2012, p. 16),

As abordagens que marcaram, inicialmente, os estudos sobre os negros brasileiros estão inseridas no contexto de elaboração da identidade nacional. Essa literatura que começa a se desenvolver na segunda metade do século XIX adquire contornos distintos na medida em que chegam ao Brasil as variadas vertentes do pensamento racial europeu. Em meio a modificações provocadas pelo fim da escravidão, pela implantação do regime republicano e pelo fluxo constante de ideias provenientes do contexto europeu, os debates em solo nacional concentraram-se na busca de uma identidade para o país, ao mesmo tempo em que buscavam formas de analisar a situação da nação, principalmente em termos raciais. Assim, as reflexões que começaram a surgir no século XIX discutiam o processo de evolução do país, o que exigia um olhar sobre o grande contingente populacional negro, visto como um problema a ser solucionado.

Com base nessa visão, as elites nacionais desejavam uma nação fenotipicamente branca e fundamentada nos valores e modos de vida europeus. A crença na inferioridade das raças não brancas fundamentava um sentimento que podemos denominar de “africanofobia” ou “negrofobia”, ou o medo de reconhecer o Brasil um país negro/a e africano/a, pois a maioria da população era, e ainda é negra (pretos mais pardos). Tudo associado à população negra recebia conotação negativa e inferior.

Na concepção de Seyferth (1988, p. 11),

A questão racial, portanto, precede o desenvolvimento das Ciências Sociais no Brasil – transformada em “problema” por parlamentares, ensaístas, técnicos e outros representantes preocupados com as possíveis consequências ora da perpetuação do regime escravista, ora da abolição desse regime. Os debates em torno deste “problema” estabeleceram de saída, uma relação de relação de causa/efeito entre escravidão e imigração européia e a segunda aparece, claramente, como “instrumento da civilização”.

Por isso, segundo esta autora, as elites nacionais apostavam num “processo de assimilação no qual o negro sucumbiria, física e culturalmente, ao avanço da civilização ocidental” passando difundir mais tarde a “teoria do branqueamento da raça” (*Idem*, p. 13).

Por certo, que o campo das políticas de preservação não estava isento

e nem isolado desta discussão na época da sua construção. Diante disso, perguntamos: qual o lugar reservado as expressões e referências culturais dos povos africanos escravizados ou a cultura afro-brasileira?

Se o patrimônio cultural compõe as representações da nacionalidade e a identidade da nação, como explicar a ausência das referências histórica das culturas de matriz africana no campo das políticas de patrimônio no Brasil; por que não há menção sobre a questão racial e racismo, no campo de estudos e nas políticas patrimoniais predominantes no Brasil? Como discutir a o reconhecimento do patrimônio cultural brasileiro sem se refletir os prejuízos históricos, psicológicos, materiais dos afro-brasileiros em detrimento do racismo, do preconceito racial e discriminações?

A literatura especializada sobre o assunto ressalta a relevância de estudos sobre o patrimônio para uma compreensão política do processo de construção das identidades nacionais, pois a eleição ou definição do que é um patrimônio e como deve ser preservado é sempre um processo de eleição, de escolha, de bens de um determinado grupo ou etnia, por parte do Estado. Porém, não é uma simples operação de escolha somente das representações de uma nacionalidade e uma identidade nacional, tendo em vista que enquanto como campo político ou política de estado, patrimônio é também *locus* de conflito material e simbólico onde memórias coletivas são constituídas, passados históricos são escolhidos, uma operação política de luta permanente pela representação da nação, segundo Nogueira (2008). Mais do que isso, se trata de um processo de “demonstração de poder” onde as elites políticas decidem o que deve ou não ser protegido, onde os grupos “poderosos” além de conseguir preservar as marcas de sua cultura e identidade, muitas vezes, se apropriam das “referências de outros grupos”, como os negros e indígenas, semantizando essas referências, conforme sua interpretação como afirma Fonseca (2009).

Há consenso sobre o fato que, até pouco tempo, as políticas de preservação no mundo e no Brasil eram conservadores, elitistas e limitadas aos bens materiais como foco na conservação dos aspectos físicos e arquitetônicos, cujo único método ou instrumento para reconhecimento e proteção da cultura ou parte dela, era o tombamento. Entretanto, mudanças institucionais e conceituais marcam o surgimento de uma nova abordagem do patrimônio cultural brasileiro com impacto no conceito de preservação até então adotado, em especial a partir da democratização do país, possibilitando a emergência de “novos” patrimônios culturais. Contribuíram nesse contexto, a luta por direitos decorrentes da democratização do Estado, dentre os quais se destacam o direito a cultura, o exercício da cidadania e a ampliação da participação social no processo decisório da produção de políticas públicas, com destaque para o protagonismo dos movimentos sociais

negros e indígenas.

Entre as mudanças ocorridas, podemos mencionar a adoção do termo “referência cultural” é vista como positiva, na medida em que surgida no âmbito do próprio IPHAN, a partir de meados dos anos setenta, foi fruto de uma reavaliação dos critérios e de levantamento de questões que até então não preocupam os formuladores das políticas de patrimônio cultural e que apontava para uma nova perspectiva de preservação de bens culturais.

Para Fonseca (2012), esta nova perspectiva, considera a pluralidade e a descentralização de critérios objetivos, bem como os sujeitos detentores, pois por “referência cultural” se compreende a diversidade da produção material, os sentidos e valores atribuídos pelos diferentes sujeitos a bens e práticas sociais. Há com o uso dessa expressão um deslocamento do “foco dos bens - que em geral se impõem por sua monumentalidade, por sua riqueza, por seu ‘peso’ material e simbólico - para a dinâmica de atribuição de valores”, trazendo como pressuposto “os sujeitos para os quais essas referências fazem sentido (referências para quem?)” e a compreensão da diversidade da produção material, dos sentidos e dos valores atribuídos pelos diferentes sujeitos aos bens e práticas sociais instituídas por eles próprios. A adoção do termo “referência cultural” implica a necessidade de políticas específicas de preservação para a efetivação do patrimônio cultural e garantia de sua preservação, segundo a autora (*Idem*, p. 35). Não é por acaso que este termo é aqui adotado desde o início.

Outra importante mudança foi provocada pela adoção do conceito de patrimônio imaterial ou intangível que ampliou a noção de patrimônio até então centrado na dimensão da materialidade da cultura. O uso deste conceito tem permitido destacar as referências culturais que, até então, não eram oficialmente incluídas nas políticas públicas de patrimônio como a oralidade, os conhecimentos tradicionais, os saberes, os sistemas de valores e as manifestações e expressões artísticas e culturais como componentes fundamentais na identificação cultural dos povos. (ABREU & CHAGAS, 2009; CHUVA, 2012; FONSECA 1997, 2009; GONÇALVES, 2009; LIMA, 2012; NOGUEIRA, 2008, SANT’ANNA, 2009)

Importante observar que tanto do conceito de referência cultural quanto o de patrimônio imaterial surgem em contraposição ao elitismo e à lógica da exclusão que são as marcas da política de preservação centrada no tombamento. O uso desses termos pode causar fortes impactos nas políticas de preservação, pois modifica o conceito de conservação para além da “pedra e cal”³, com implicações nas práticas de salvaguarda do patrimônio cultural, amplia os processos de atribuição de valor dos órgãos de preservação e problematiza os critérios adotados para a constituição do patrimônio cultural,

³ Políticas de patrimônio centradas no tombamento com foco na conservação e integridade física dos monumentos (monumentalização). Historicamente, o termo “preservação” era entendido exclusivamente como “tombamento” (Maiores informações ver FONSECA, 2009)

relativizando o conhecimento e enfatizando a necessidade da preservação da diversidade cultural. Com isso, o termo “conservação”, historicamente associado ao “tombamento” adquire maior amplitude conceitual, na medida em que ao estar vinculados às referências culturais não fica restrito aos bens culturais, ou seja, os bens são símbolos e sínteses, e, as referências são símbolos da diversidade e contemplam a construção e a formação de uma identidade cultural em constante movimento. (FERNANDES & BARBOSA, 2016: p.1)

Apesar de certo avanço no uso desses termos na formulação das políticas de patrimônio cultural, é preciso fazer uma distinção entre esses dois conceitos. A principal diferença é que o conceito de patrimônio imaterial alimenta a ideia dicotômica de separação entre a dimensão material ou física (tangível) e a imaterial ou não física (intangível) do bem. Entendemos esta separação como o maior obstáculo ou desafio para uma melhor compreensão do sentido e significado histórico político e cultural da patrimonialização da cultura afro-brasileira ou alguns de seus aspectos constitutivos.

Outra importante mudança ocorre com a criação do o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial. Até então, o tombamento⁴ era o único instrumento jurídico, cujo objetivo é “impor a preservação de bens materiais, públicos ou privados, aos quais se atribui valor cultural para a comunidade na qual estão inseridos” (RABELLO, 2015, p. 2-3). Seu uso pressupõe um conjunto de procedimentos específicos a serem respeitados pelos órgãos públicos responsáveis pela política de preservação nos três níveis de governo (federal, estadual e municipal). A ideia de preservar significa manter as características físicas do bem cultural entendida como fonte de atribuição de valor.

De uma maneira geral e resumida, os procedimentos administrativos para o tombamento começam com o Ato do tombamento instituído pelo poder público e que busca identificar o bem cultural sobre o qual incidirá o interesse público, informando o que motiva a preservação daquele bem; (b) Instrução do procedimento de tombamento encaminhada a um Conselho, formado no âmbito da Administração, para deliberar sobre o objeto, sobre suficiência da motivação, sua pertinência com a política geral, enfim, decidindo sobre o tombamento, podendo ter ou não a decisão final do tombamento, conforme legislação específica. No âmbito federal, a decisão do Conselho é encaminhada ao ministro de Estado para homologação; nas demais unidades federativas, estados e municípios, em geral, a decisão dos respectivos Conselhos é encaminhada ao chefe do Executivo para sua efetivação por meio de decreto (*idem*, p.9). O tombamento pode ser provisório ou definitivo, concluído pela inscrição dos referidos bens no Livro de Tombo.

O Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial⁵ surge como um modo alternativo ao tombamento e resulta da experiência acumulada pelo

⁴ Criado pelo Decreto-lei nº 25 de 1937.

⁵ Criado no ano 2000 pelo Decreto nº 3.551.

IPHAN e de outras instituições nacionais, estaduais e municipais, públicas e privadas, pessoas e grupos que se dedicaram a estudos, pesquisas das mais variadas expressões culturais, movimentos sociais vinculados à cultura, e experiências internacionais, sobretudo, da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) com o reconhecimento e adoção do conceito de patrimônio imaterial ou intangível.

O Decreto Federal nº 3.551/2000 cria as bases institucionais e legais para uma política pública de patrimônio cultural mais abrangente, a partir dos Registros de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro mediante a implementação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), permitindo transformar em patrimônio cultural práticas e domínios da vida social expressa em (I) *saberes* (conhecimento e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades); (II) *celebrações* (festas, rituais que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida cotidiana); (III) *formas de expressão* (manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas); e (IV) *Lugares* (feiras, mercados, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas). Trata-se de um patrimônio, transmitido de geração a geração, constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando assim sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para a promoção e o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana, apropriado por indivíduos e grupos sociais como importante elemento de sua identidade (BRASIL, 1988; IPHAN, 2012; CAMPOS, 2013).

Segundo Nogueira (2008, p. 247),

O decreto 3.551\2000 coloca como prioridade para o registro de determinados bens culturais de natureza imaterial ou intangível a sua continuidade histórica e relevância nacional para a memória, identidade e formação da sociedade brasileira. No Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, criado pelo decreto, está o reconhecimento e a valorização do patrimônio a partir da instituição do inventário e do registro. A meta é contribuir para preservação da diversidade étnica e cultural do país e para a disseminação de informações sobre o patrimônio cultural brasileiro a todos os segmentos da sociedade.

A importância do inventário e do registro ressaltado acima por Nogueira se prende ao fato de que ambos contribuirão para a preservação da diversidade étnica e cultural e na disseminação de informações para todos, sem exceção, o que permite que os procedimentos para o reconhecimento do bem como patrimônio cultural se torne mais democrático e participativo.

As etapas para o Registro do bem a ser patrimonializado pressupõe a identificação, documentação, investigação, preservação, proteção, promoção, valorização, transmissão (essencialmente por meio da educação formal e não formal) e revitalização do patrimônio imaterial em seus diversos aspectos, em constante construção participativa da comunidade detentora, conforme preconiza o Decreto nº 3.551/2000. Deste modo, um conjunto de medidas se faz necessário para garantir a permanência do bem cultural.

A criação do Registro busca cumprir a Constituição Federal de 1988, cuja concepção de patrimônio cultural é mais abrangente do que as Constituições anteriores. Busca também democratizar o acesso aos bens de cultura e valorizar a diversidade étnica e regional. De acordo com o texto constitucional, cabe ao Estado a garantir o pleno exercício dos direitos culturais, entre os quais destaca o direito à memória e acesso às fontes da cultura nacional. Desta forma, o Registro se distingue do Tombamento, por não atribuir ao poder público obrigação de fiscalizar e zelar pela integridade física do bem cultural (FONSECA, 2015). Conforme o Decreto nº 3.551/2000, ao Ministério da Cultura cabe conceder o título de “Patrimônio Cultural do Brasil” e inscrever o bem cultural no livro de registro correspondente, assegurando ao bem registrado documentação pelos meios adequados e “ampla divulgação e promoção” (Artigo 5º e 6º).

A CULTURA AFRO-BRASILEIRA COMO PATRIMÔNIO CULTURAL

A transformação das referências culturais dos afro-brasileiros em patrimônio cultural nacional é recente e resulta do processo de democratização do estado e da sociedade, a partir de meados da década de 1980, onde se evidencia um movimento crescente de casos de solicitação de salvaguarda de bens culturais vinculados aos afro-brasileiros. Por patrimônio cultural afro-brasileiro, Lima (2012, p. 16) designa “toda expressão cultural que evoca, como espaço de elaboração, a experiência da escravidão ou, como origem, os significados e simbologias que remetem à ancestralidade africana”.

Importante ressaltar que este patrimônio tem como fundamento os valores civilizatórios de uma cultura de origem diversificada, formada por diferentes nações dos povos africanos (Bantos, Jejes, Hauças, Malés e Nagôs), portadores de tradições dos diferentes reinos africanos e etnias, fruto do processo histórico da diáspora⁶ promovida pela dominação colonial europeia entre os séculos XVI e XIX. Dispersados de forma forçada chegaram no “novo mundo” (continente americano) na condição de escravizados, transformados em mercadorias e destituídos de tudo, de sua história e

⁶ A diáspora africana ou negra nas Américas é um fenômeno histórico, político, social e cultural cuja principal característica foi a imigração forçada de povos africanos no continente americano decorrente do sistema escravista característico da dominação colonial europeia, entre os séculos XVI e XIX.

humanidade. Porém, trouxeram consigo suas tradições, crenças, valores, hábitos, modos de vida, culturas (divindades, visões do mundo, línguas, artes, músicas, etnias, diferentes formas religiosas e modos de simbolização do real) e diferentes formas de organização social. Ao longo do processo de colonização, as culturais dos povos africanos foram represadas, silenciadas, aniquiladas e subalternizadas, submetidas à cultura hegemônica dos colonizadores europeus. Espalhados em várias partes do continente americano, incluindo o Brasil, os africanos escravizados e seus descendentes desenvolveram processos de criação, re-invenção e re-criação, da memória cultural preservando laços mínimos de identidade, cooperação e solidariedade. Nesta rede de interação, as múltiplas culturas africanas preservaram marcas visíveis dos traços africanos importantes para a sua reconstrução pessoal e coletiva.

Portanto, estamos falando de patrimônio de uma cultura dinâmica, de resistência, cuja trajetória é de luta desde a diáspora e a escravidão, incluindo perdas e prejuízos históricos, que se renova, preserva, inventa e reinventa a tradição como fonte de saber e identidade. Culturas de povos que buscam incessantemente a afirmação e o reconhecimento dos seus valores civilizatórios e que se adaptaram às circunstâncias territoriais, ambientais, sociais e políticas ao longo do tempo.

No campo das políticas públicas de patrimônio cultural desde a sua criação a cultura afro-brasileira sempre foi invisibilizada. Em oitenta anos de existência, o IPHAN tombou em torno de 383⁷ bens em todo país. O Quadro 1 abaixo mostra que destes, apenas 13 (treze) dizem respeito à cultura afro-brasileira, o que é muito diminuto diante da participação dos afro-brasileiros na formação social e cultural no país.

⁷http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista_bens_tombados_processos_andamento_2018. Acesso em 22/09/2018. No total de bens tombados nesta lista, encontramos tombamentos aprovados, emergenciais, homologados, provisórios e definitivos.

QUADRO 1
PATRIMÔNIOS CULTURAIS AFRO-BRASILEIROS TOMBADOS

NOME DO BEM	ÁREA DE ABRANGÊNCIA/UF	ANO
Museu da Magia Negra	Rio de Janeiro - RJ	1938
Serra da Barriga	União dos Palmares/AL	1986
Terreiro da Casa Branca Ilê Axé Iyá Nassô Oká	Salvador/BA	1986
Terreiro do Axé Opô Afonjá	Salvador/BA	2000
Terreiro Casa das Minas Jeje Axé Iyamassé (Gantois)	São Luís/MA	2005
Terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omim	Salvador/BA	2005
Terreiro do Alaketo, Ilê MaroιάLáji	Salvador/BA	2004
Terreiro de Candomblé do Bate-Folha	Salvador/BA	2005
Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumaré	Salvador/BA	2014
Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde (Roça do Ventura)	Cachoeira/BA	2015
Terreiro Culto aos ancestrais - Omo Ilê Agbôulá	Itaparica/BA	2015
Terreiro Tumba Junsara	Salvador/BA	2018
Terreiro Ilê Obá Ogunté Sítio Pai Adão	Recife/PE	2018

Fonte: IPHAN, 2018

O Quadro 1 mostra que o primeiro bem tombado é relacionado ao universo religioso dos afro-brasileiros, denominado “Museu da Magia Negra” transformado em patrimônio da cultural nacional pelo IPHAN, no ano de 1938. Foi o primeiro tombamento de caráter etnográfico realizado no país, fato curioso considerando a época marcada pela ideologia do nacionalismo que buscava símbolos que expressassem a nacionalidade a partir dos valores eurocêntricos. Trata-se do tombamento de um acervo ou coleção de peças vinculadas ao universo afro-religioso apreendidas pela Polícia Civil (Seção de Tóxicos e Mystificações) do antigo Distrito Federal, hoje cidade do Rio de Janeiro. Este tombamento é até hoje objeto de polêmica e disputa tendo em vista a forma como foi realizado que teve início mediante solicitação do chefe da polícia. Foi um equívoco segundo Lima (2012, p. 47), por desconsiderar “as percepções negativas” contra os afro-brasileiros e suas

práticas culturais, o tombamento nesse período corrobora ou reifica a “ideologia da satanização e diabolização da arte e da cultura afro-brasileira” (CORRÊA *apud* LIMA, *Op. cit.*). Ao analisar o processo de tombamento dessa Coleção, a autora coloca que o mesmo não resulta de uma ‘preocupação’ do Sphan com a cultura negra, mas sim a preservação do modo como as elites intelectuais, inclusive àquelas associadas à construção do patrimônio nacional pensavam naquele período as práticas religiosas vinculadas a esse universo cultural” (*Idem*). Mostra ainda que o valor patrimonial atribuído para transformar essas referências em “bem cultural” foi pautada pelo “olhar policial” e não por uma “valorização positiva da cultura negra” (*Idem*).

Podemos dizer esse “olhar policial” é o olhar do Estado em uma época em que os seus órgãos de repressão agiam com base na condenação das práticas religiosas afro-brasileiras proibidas pelo Código Penal Republicano de 1890 (Artigo 197), vistas como “espiritismo” e “magia”. Até o nome “Museu da Magia Negra” é infelizmente revelador deste ambiente marcado pelo racismo institucionalizado contra a população negra. Recentemente um movimento da sociedade civil no Rio de Janeiro reivindica a repatriação desses símbolos sagrados ao IPHAN fomentando o debate público para alterar também o nome do museu. No ano passado (2017) esse movimento vem desenvolvendo a campanha #LIBERTE O NOSSO SAGRADO, organizada por lideranças religiosas dos terreiros com apoio de alguns deputados estaduais. O mais interessante no caso do “Museu da Magia Negra” é o fato do seu tombamento ter permanecido invisibilizado durante 40 anos, isto é, fora do catálogo de bens tombados pelo IPHAN até a década de 1980.

Em situação inversa ao deste Museu, foi o tombamento de duas importantes referências para a história e cultura dos afro-brasileiros, a “Serra da Barriga” no estado de Alagoas e o “Terreiro da Casa Branca”, terreiro de candomblé localizado em Salvador, no estado da Bahia, cujo nome original na língua yorubá é *Ilé Àcê Ìyá Nàsó èká*, ambos tombados no contexto de democratização do país marcado por um intenso o processo de mobilização política reivindicação histórica dos movimentos sociais negros na busca pelo reconhecimento e valorização da herança africana e símbolos da afirmação da identidade afro-brasileira. Sobre isso, afirma Nogueira (*Op. cit.*, p. 242):

Do movimento da consciência negra, está à radicalização da luta contra qualquer forma de preconceito e discriminação racial, exigindo, com base no direito à diferença, o estudo e a valorização dos aspectos da cultura afro-brasileira (p. 242).

Nos dois casos acima, o processo de tombamento foi iniciado por iniciativas dos representantes dos movimentos negros, de grupos locais, de

instituições culturais e acadêmicas revelando a apropriação do tombamento por parte da sociedade civil na política de preservação (*Idem*, p. 243). Porém, especificamente em relação ao Terreiro da Casa Branca, diz Nogueira:

Simbólico e emblemático, o tombamento do Terreiro Casa Branca representou, antes de tudo, uma vitória política dos grupos envolvidos, tendo em vista a iminente ameaça real de despejo do local. De alguma forma, sugere o começo de uma política de reparos à violência histórica que marcou a comunidade religiosa afro-brasileira, nesse e noutros espaços similares por todo o Brasil, desde o início da Primeira República (*Idem*, p. 142).

Neste sentido, o autor destaca a compreensão política do tombamento deste terreiro para a sua comunidade, para quem é o

lugar de prática simbólica coletiva que dizia respeito às redes sociais daquele grupo que atuava no mundo do candomblé. Diante da identidade cultural ameaçada – já que o espaço possibilita o auto-reconhecimento, justificava-se a ação de apropriação e a luta pela preservação do terreiro como “lugar de memória (*Idem*, p. 243-4).

O fato é que o tombamento desse símbolo vinculado ao universo religioso afro-brasileiro teve grande repercussão nos meios de comunicação com impactos na prática preservacionista do IPHAN. Como está mostrado no Quadro 1, seguiram o caminho realizado pela Casa Branca, outras comunidades de terreiro de matriz africana que se mobilizaram para solicitar os respectivos tombamentos, sobretudo, a partir dos anos 2000.

Com a instituição do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) no ano 2000, ampliou-se a solicitação ao IPHAN para o reconhecimento das referências culturais afro-brasileiras, em particular a partir do ano de 2004 conforme revela o Quadro 2, a seguir.

QUADRO 2
PATRIMÔNIOS CULTURAIS AFRO-BRASILEIROS REGISTRADOS

NOME DO BEM	ÁREA DE ABRANGÊNCIA/UF	ANO
Samba de Roda do Recôncavo Baiano	Recôncavo Baiano	2004
Ofício de Baiana de Acarajé	Bahia, Rio de Janeiro, Pernambuco, Distrito Federal, São Paulo	2005
Jongo do Sudeste	Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais	2005
Tambor de Crioula	Maranhão	2007
Matrizes do Samba no Rio de Janeiro:	Rio de Janeiro	2007
Roda de Capoeira	Nacional	2008
Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão	Maranhão	2010
Festa do Senhor Bom Jesus do Bomfim	Bahia	2013
Maracatu Nação	Pernambuco	2014
Maracatu Baque Solto	Pernambuco	2014
Cavalo Marinho	Pernambuco	2014
Caboclinho	Pernambuco	2016

Fonte: IPHAN, 2018

Dos 41 bens registrados pelo IPHAN a partir da instituição do Registro até 2017⁸, 13 (treze) são relacionados ao universo cultural afro-brasileiro. O reconhecimento desses bens ocorre mediante a elaboração do inventário para o registro. Nogueira ressalta a importância do inventário e do registro, na medida em que ambos contribuirão para a preservação da diversidade étnica e cultural e na disseminação de informações para todos, sem exceção, o que permite que os procedimentos para o reconhecimento do bem como patrimônio cultural se torne mais democrático e participativo (*Op. cit.*, p. 247).

As etapas para o Registro do Bem a ser registrado pressupõem a identificação, documentação, investigação, preservação, proteção, promoção, valorização, transmissão (essencialmente por meio da educação formal e não formal) e revitalização do patrimônio imaterial em seus diversos aspectos, em constante construção participativa da comunidade detentora, conforme

⁸ http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista_Bens_Registrados_por_estado_2017.pdf Acesso em 22/09/2018

preconiza o Decreto nº 3.551/2000. Deste modo, um conjunto de medidas se faz necessário para garantir a permanência do bem cultural.

A questão da participação social é vista como altamente positiva na política de reconhecimento das referências culturais afro-brasileiras como patrimônio nacional, sobretudo para dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, os terreiros de candomblés, em virtude da ignorância pública, cultural e histórica, da sociedade brasileira em relação a este universo mítico-religioso causadora dos preconceitos, discriminações e diferentes formas de violências.

Esses reconhecimentos representam a inclusão via tombamento ou registros das referências da cultura afro-brasileira no conjunto de patrimônio nacional. A adoção da noção de referência cultural, a instituição do Registro e do Inventário, a ampliando da participação social, permitiu a inclusão de expressões e referências da produção cultural de grupos a bem pouco tempo excluídos no campo de estudo e das políticas de públicas de patrimônio cultural, apontam para avanços históricos, políticos e culturais significativos no país. Entretanto, a permanência a separação do patrimônio em material (tangível) e imaterial (intangível) funciona como mais um obstáculo para melhor compreensão das complexidades e dinâmicas que caracterizam as referências culturais afro-brasileiras.

Essa separação do patrimônio em material e imaterial além de “conceitualmente enganosa” e “artificial”, como bem coloca Márcia Chuva (2012, p. 162), é para nós afro-brasileiros sinônimo de atraso e reflexo do colonialismo do mundo moderno. A presença de referências da cultura afro-brasileira no conjunto do pensamento patrimonial do país como o samba, o jongo, a capoeira e, principalmente os terreiros de matriz africana sem dúvida significa um avanço histórica, considerando que a cultura afro-brasileira é parte constituinte da memória, da história e da cultura brasileira com suas tradições, costumes, linguagens (oralidade, corpo e movimento), culinária, música, dança e religiosidade. Porém, o seu reconhecimento como patrimônio cultural aponta para a necessidade de reflexões sobre relações raciais, desigualdades, discriminações, preconceitos e prejuízos históricos sofridos pelos africanos escravizados e seus descendentes em detrimento do racismo institucionalizado desde a criação do primeiro órgão público responsável pela condução da política de preservação no país. As perdas e prejuízos históricos são irreparáveis e difíceis de mensurar. Então, fazemos um convite para um diálogo sobre o que é possível fazer?

O início de qualquer diálogo no sentido da reparação, implica em um aprendizado sobre o que são e representam essas referências para os seus sujeitos detentores, isto é, para os afro-brasileiros, por um lado; por outro, precisamos pensar em possibilidades de rupturas com os valores que deram

e ainda sustentam o projeto político de nação brasileira, os valores civilizatórios dos colonizadores. Aliás, precisamos aprofundar um debate sobre as pessoas, grupos e instituições que decidem sobre o que será ou não patrimônio. Um debate sobre quem toma as decisões e sobre o processo decisório das políticas de preservação é importante e oportuno.

Aprender o sentido e o significado das referências culturais afro-brasileiras na perspectiva de seus sujeitos detentores requer um aprendizado por parte de todas aquelas envolvidas com os processos de reconhecimento e transformação dessas referências em patrimônio nacional. Para tanto, os agentes envolvidos e a sociedade brasileira geral, precisam aprender o que são de fato essas referências e os que elas representam para os seus sujeitos detentores. Esses, não podem mais ser vistos como meros informantes, mas vistos como intérpretes de seu próprio patrimônio cultural, como assinala Fonseca (2012, p. 38),

o ato de apreender referências culturais pressupõe não apenas a captação de determinadas representações simbólicas, como também a elaboração de relações entre elas e a construção de sistemas que “falem” daquele contexto cultural, no sentido de representá-lo. Nessa perspectiva, os sujeitos dos diferentes contextos culturais têm um papel não apenas de informantes como também de intérpretes de seu patrimônio cultural.

Desta forma os sujeitos detentores do patrimônio afro-brasileiro não são simples fontes para os trabalhos acadêmicos como muitos pensam, mas interlocutores privilegiados dotados de uma intelectualidade peculiar e, assim devem ser reconhecidos e tratados sob outra ótica que não considera a hierarquia do saber e do poder.

A força da cultura afro-brasileira ou de matriz africana está na sua complexidade, diversidade, capacidade de adaptação e re-existência, dinâmica expressadas na integração das materialidades e imaterialidades, ou seja, do tangível e do intangível, em fundamentos, desdobramentos e constituição. Como pensar os terreiros de candomblés, por exemplo, sem considerar sua natureza impregnada de simbolismos onde as atividades litúrgicas, tramas e movimentos ocorrem por todo terreno?

Neste sentido, lembramos aqui Muniz Sodré (2002) que mostra a noção de preservação e patrimônio específica dos terreiros de candomblés (Iorubás). Para este autor, o terreiro representa a reconstrução das linhagens e dos princípios cósmicos originários, é um território de aparências materiais e simbólicas, que permite relações de solidariedade, cujas características é uma patrimonialização composta pela transmissão dos saberes, técnicas e competências do grupo para o grupo. E, isso é vital para a preservação dos terreiros pelo próprio grupo. Trata-se, portanto, de outra racionalidade sobre preservação, pois nos terreiros

Patrimônio é algo que remete à coletividade, ao antiindividualismo. (...) Por meio do sagrado, os negros refaziam em terra brasileira uma realidade fragmentada. O terreiro implicava autofundação de um grupo em diáspora. Era um grupo construído, reelaborado com novos ancestrais: as mães (Iya) fundadoras dos terreiros. (p. 74-75)

O exemplo acima mostra que no caso dos terreiros, é possível pensar outro olhar sobre a questão patrimonial por tratar-se outra racionalidade, cuja relação com a natureza, nos aspectos social, físico e simbólico, é salvaguardada pela cosmogonia estruturada na ancestralidade pertencente ao terreiro, e, concebe o seu próprio pertencimento. Como um corpo coletivo o terreiro não se divide e nem se separa, são culturas com um longo processo de resistência que preservam saberes e valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros. Por isso, para além da perspectiva linear, os terreiros de candomblé evocam a energia vital, a corporeidade, a circularidade, a oralidade, a musicalidade, a memória, a ancestralidade, a territorialidade, a ludicidade, o cooperativismo comunitário, a ética, a integração entre pessoa e coisa / sujeito e objeto, valorizando a diversidade, a multiplicidade, a ambivalência.

A partir deste exemplo, é possível pensar novas epistemologias no campo do patrimônio e concepção de preservação tendo como base os fundamentos dos terreiros de matriz africana (Bantu, Jêje, Nagô, outros) e isso aponta para rupturas necessárias na forma como foi e ainda é pensado o patrimônio cultural no Brasil. Uma ruptura epistemológica visando à descolonização do patrimônio cultural brasileiro, no sentido dado pela perspectiva teórica decolonial ou decolonialidade do poder (QUIJANO, 2005), para quem a centralidade do conceito de colonialidade do poder, entendido como a ideia de que a raça e o racismo se constituem como princípios organizadores da acumulação de capital em escala mundial e das relações de poder do sistema-mundo (Wallerstein, 1990:289). Dentro desse novo sistema-mundo, a diferença entre conquistadores e conquistados foi codificada a partir da ideia de raça (Wallerstein 1983; 1992: 206-208; Quijano, 2005:106). Esse padrão de poder não se restringiu ao controle do trabalho, mas envolveu também o controle do Estado e de suas instituições, bem como a produção do conhecimento. (BERNARDINO-COSTA & GROSFUGUEL, 2016, p. 17)

Ao criticar o colonialismo e o ideário da modernidade, essa perspectiva decolonial ou descolonial do poder aponta teoricamente para a desobediência epistêmica, reconhece a multiplicidade e a heterogeneidade das diferenças coloniais, assim como “as múltiplas e heterogêneas reações das populações e dos sujeitos subalternizados à colonialidade do poder” (*Idem*, p. 21). Mais do que isso, defende o diálogo entre povos colonizados ou que vivem a colonialidade em favor da justiça, da igualdade e da diversidade epistêmica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos aqui que a transformação da cultura afro-brasileira ou parte dela em patrimônio nacional representa um avanço histórico nas políticas de preservação no país desde a criação do primeiro órgão público federal responsável pela condução das políticas de preservação, em 1937. O reconhecimento, a valorização e a preservação das memórias, saberes, ofícios, modos de fazer, celebrações, lugares e formas de expressão permitem compreender e visibilizar melhor a história e a cultura da população afro-brasileira e suas estratégias de sobrevivência no contexto da diáspora africana no Brasil, cuja lógica do racismo marca a formação da identidade nacional.

Para melhor compreensão do que isso realmente e concretamente significa para nós afro-brasileiros, precisamos assumir uma atitude ideologicamente referenciada com conotação pedagógica para um posicionamento político comprometido com a luta contra o racismo. Aliás, essa é uma questão expressa na proposta de uma educação para as relações étnico-raciais onde temáticas relacionadas à cultura, memória e identidade da população negra devem ser trabalhadas pedagogicamente voltadas para: consciência política e histórica da diversidade, fortalecimento de identidades e de direitos, ações educativas de combate ao racismo e discriminações. Pedagogicamente, no sentido da construção de abordagens epistemológicas que assumam o legado africano como uma precondição essencial para a produção e desenvolvimento de conhecimento e que problematizam a preservação das várias referências e expressões da cultura negra, dentro da perspectiva das políticas de ações afirmativas e de uma educação para as relações étnico-raciais, conforme preconiza a LDB (Art. 26A) e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (Resoluções CNE/CP N° 01/2004 e 03/2004).

Por isso, façamos um convite para um diálogo sobre a descolonização do olhar sobre o patrimônio cultural brasileiro, a partir da ruptura epistemológica proposta na perspectiva decolonial ou da decolonialidade do poder. Para tanto, precisamos reconhecer o racismo em sua dimensão ideológica disseminado por todo mundo, isto é, “sistema-mundo” e “nenhum canto do planeta está livre dele, como característica central das políticas locais, nacionais e mundiais” (WALLERSTEIN, 2004, p. 262). Mais do que isso, compreender que ele não é igual em toda situação e precisa ser contextualizado sociohistoricamente como no caso brasileiro. Aqui a luta política contra o racismo é histórica e ideológica, daí a necessidade de conhecê-lo enquanto um sistema de valores culturais que impregna, penetra, socializa e integra um sistema social, de forma poder desagregá-lo, combatê-lo e construir um novo sistema social que dê conta da pluralidade e da multiculturalidade características da sociedade brasileira.

Pensar o patrimônio cultural na perspectiva decolonial leva problematizar a cultura afro-brasileira ou, parte dela, como patrimônio cultural num contexto social marcado pela exclusão e marginalização, cuja lógica do preconceito e discriminação se reproduzem cotidianamente sob a ideologia do racismo difundido por toda a sociedade, enquanto um sistema de valores culturais que impregna, penetra, socializa e integra todo sistema social. Significa pensar a transformação dessa cultura no contexto de luta e de transformação social contra o racismo e os prejuízos históricos, psicológicos, materiais e culturais que sofreram os povos africanos escravizados e seus descendentes.

Buscamos dialogar com compromisso político-ideológico na direção de rupturas epistemológicas com tudo aquilo que nos fizeram acreditar, apostar e santificar sobre a população negra no mundo ocidental, cristão, branco e colonizado. No campo do patrimônio, estamos falando de culturas de povos ou comunidades recriadas e reinventadas a partir da herança cultural de grupos étnicos transformados em mercadorias e destituídos de história e humanidade, no contexto da dominação colonial em que os povos africanos foram dispersos forçosamente pelo “novo mundo” (fenômeno da Diáspora), subjugados na condição de escravos. Em outras palavras, culturas com um longo processo de resistência e que preservam saberes e valores civilizatórios africanos.

Um diálogo que problematize e conteste o pensamento hegemônico nas políticas públicas e de produção de conhecimento no campo do patrimônio cultural brasileiro, cujas bases estão vinculadas ao elitismo, conservadorismo e eurocentrismo. Neste sentido, estudos sobre a cultura afro-brasileira na perspectiva da decolonialidade do saber e do poder, tornam-se condição *sine qua non* para a formação e criação de novas epistemologias.

5. Referências

ABREU, Regina (Orgs). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2009.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BERNARDINO-COSTA, Joaze & GROSGOUEL,*Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016, p. 15-24

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/sf/legislacao/const>. Acesso em 04/06/2013.

_____. Lei nº 10639, de 9 de janeiro de 2003. **Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências**. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil.

Brasília, DF, 9 jan. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10639.htm. Acesso em 04/06/2012.

_____. Ministério da Educação. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnicorraciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília: MEC, [s.d.]. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne>. Acesso em 04/03/2012.

CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de. **Percepção do intangível: entre genealogias e apropriações do patrimônio cultural imaterial**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2013.

CHUVA, Márcia. **Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil**. In: _____. (org.) *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. v. 34 - IPHAN, 2012.

FERNANDES, Otair; BARBOSA, Luciane. **Patrimônio Cultural Imaterial dos Afro-Brasileiros na Baixada Fluminense: contradições e possibilidades**. In: *Anais do XVII Encontro de História da Anpuh-Rio: entre o local e o global*, Nova Iguaçu, RJ, 2016. http://www.encontro2016.rj.anpuh.org/resources/anais/42/1466994352_ARQUIVO_PatrimCulturalAfro-BrasileirosBF_Otair&Luciane.pdf. Acessado em: 14/04/2018.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **Registro**. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (termo chave Registro).

_____. **Para além da pedra e do cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural**. In: ABREU, Regina (Orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2009.

_____. **Referências culturais: bases para novas políticas de patrimônio**. In: Ministério da Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *O Registro do Patrimônio Imaterial - Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. 5ª edição. Brasília - DF: 2012 (p. 35-44).

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **O patrimônio como categoria de pensamento**. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, pp. 25-33.

IPHAN. **O registro do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio imaterial**. 5ª ed. Brasília, DF: 2012 (Edições do Patrimônio)

LIMA, Alessandra Rodrigues. **Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro: as narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012.

NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos. **Diversidade e Sentidos do Patrimônio Cultural: uma proposta de leitura da trajetória de reconhecimento da cultura afro-brasileira como patrimônio nacional**. ANOS 90, Porto Alegre, v. 15, nº 27, p. 233-255, 2008.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana*, p. 227-278. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RABELLO, Sonia. **O tombamento**. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (termo chave Tombamento). <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Tombamento%20pdf.pdf>. Acesso em 23/04/2018.

SEYFERTH, Giralda. **As Ciências Sociais no Brasil e a questão racial**. In: SILVA, Jaime da; BIRMAN, Patrícia; e WANDERLEY, Regina (Orgs.). *Cativeiro e Liberdade*. Rio de Janeiro: UERJ, 1989 [pp. 11-31].

SISS, Ahyas. **Afro-Brasileiros, Cotas e Ação Afirmativa: raízes históricas**. Rio de Janeiro: Quatern/PENESB, 2003.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

CAPITULO 2

PATRIMÔNIO CULTURAL NEGRO NO PARANÁ:

MEMÓRIA E IDENTIDADE NAS TERRAS QUILOMBOLA PAIOL DE TELHA

Delton Aparecido Felipe,
Universidade Estadual de Maringá-Paraná.

INTRODUÇÃO

A discussão sobre o patrimônio cultural negro no Paraná passa pelo entendimento de que as práticas de vida da população afro-brasileira no decorrer do século XX foi vista como obstáculo para a constituição do projeto nacional pensado pela elite. Nos últimos anos da década de 1990, os diversos conhecimentos e modos de ser da população negra brasileira e paranaense passaram a ser reconhecidos como patrimônio cultural. No entanto, essa trajetória foi marcada por um lento e progressivo deslocamento do esquecimento e da negação em direção ao reconhecimento nas políticas públicas.

Um dos primeiros passos para o reconhecimento do patrimônio cultural negro no Brasil e no Paraná, foi a ampliação do conceito do que é patrimônio. Inicialmente, o patrimônio digno de preservação no Brasil era aquele que dizia respeito às edificações de valor excepcional, geralmente vinculadas às elites. As demais formas de manifestação da cultural material ou imaterial eram ignoradas, uma vez que as importâncias dos bens patrimoniais dos grupos considerados subalternos eram renegadas pelo projeto de construção da identidade nacional (ZUBARAN, 2014).

Desde 1937 houve uma política de patrimonialização⁹ no Brasil que regulamentou pela primeira vez a preservação de bens materiais como as casas-grandes, as igrejas barrocas, os fortes militares, restringindo assim salvaguardar a memória social de alguns segmentos sociais dominantes e de apenas algumas manifestações dessa memória, além de criar uma imagem homogênea de nação, e que relegou ao esquecimento as senzalas, as favelas e os bairros operários (CERQUEIRA, 2012).

O resultado dessa política foi o ocultamento do patrimônio cultural

⁹ A Constituição Federal em de 1937 em seu Decreto-lei no 25, instituiu a chamada Lei do Tombamento prevendo a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional.

dos grupos menos favorecidos, como a população negra brasileira, o que fez de acordo com Cerqueira (2005, p.27) com o que “(...) os jovens das escolas públicas, a maioria afrodescendente, não fosse capaz de situar a sua identidade cultural dentro do patrimônio público, o que constitui uma forma de auto exclusão cultural e identitários”. O que nos permite concluir que o conceito de patrimônio evocado pelas políticas elaboradas na primeira metade do século XX, excluí de suas formulações o patrimônio cultural negro.

Foi somente a partir do final das décadas de 1970 e início 1980, no contexto da redemocratização da sociedade brasileira e com a reorganização do Movimento Negro Unificado (MNU), que fez pressão para que as manifestações de origem africana deixassem de ser vistas como exóticas e passassem a ser reconhecidas e valorizadas como formas de expressão da cultura negra brasileira e como referência da constituição da identidade nacional, cujo patrimônio cultural precisava ser preservado.

As atuais discussões em torno do reconhecimento do patrimônio cultural afro-brasileiro, devem ser entendidas como resultado da organização do movimento negro contemporâneo no contexto das políticas de identidade. A inclusão da temática afro-brasileira na questão do patrimônio cultural “vem responder a uma histórica invisibilidade das questões étnico-raciais nas instituições oficiais e tradicionais de memória” (FREITAS, SILVA E FERREIRA, 2008, p. 124).

Essa nova política de patrimônio ampliou a noção de patrimônio cultural e passou a valorizar as manifestações culturais cotidianas e a incluir os bens culturais das populações indígenas e afro-brasileiras. Essa nova face da política de patrimônio culminou com a Constituição de 1988 que, como aponta Oliveira (2008), pode ser considerada uma certidão de nascimento nos seus artigos 215 e 216, que se referem ao patrimônio indígena e afro-brasileiro. Pela Constituição Federal de 1988 entende-se como patrimônio cultural brasileiro: “Os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988).

No processo de reconhecimento do patrimônio cultural afro-brasileiro, merece também destaque o papel assumido pela Fundação Cultural Palmares (FCP), criada pela lei 7.668 de 22 de agosto de 1988, que resultou das pressões do movimento negro brasileiro e do novo ordenamento jurídico materializado na Constituição de 1988. A Fundação Cultural Palmares, que tem como marca principal de atuação a valorização e a proteção do patrimônio cultural (material e imaterial) afro-brasileiro e o registro e certificação de comunidades remanescentes de quilombos, já registrou e certificou 1342 comunidades remanescentes de quilombos.

Não podemos esquecer da criação do Decreto nº 4887 aprovada em novembro 2003 regulamentado pelo Poder Executivo no mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, marca um avanço na tentativa de consolidação da Política de Regularização Fundiária, trazendo definições mais claras sobre o que a política de titulação compreende como “comunidades quilombolas” e demarcando funções junto aos órgãos institucionais, no que tange ao papel do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA); da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e da Fundação Cultural Palmares (FCP), pertencente ao Ministério da Cultura (MINC).

O Decreto “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombola”, e traz, em seu Art.2º, uma nova definição de remanescente de quilombo, conceito este definido como contemporâneo:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (BRASIL, 2003).

O conceito de “comunidades quilombolas” que aparece no Decreto nº 4.887/2003 incorpora as definições que os estudiosos sobre a questão negra defendiam desde os anos 1990 e que repercute até os dias de hoje, com ampla circulação no universo acadêmico. O conceito de quilombo ampliado em termos políticos e jurídicos e passou a contemplar as comunidades negras cujas formações são particulares e adversas e que se autorreconheçam como uma comunidade tradicional e preservam em suas práticas cotidianas, a memória de seus antepassados escravizados no Brasil.

MEMÓRIA E IDENTIDADE NEGRA EM TERRAS QUILOMBOLA NO ESTADO DO PARANÁ

A compreensão do patrimônio cultural negro do Paraná passa por outro fator fundamental que implica na análise das características da escravidão nesse estado. A escravidão nesta localização, apesar de menos intensa do que em outros lugares do Brasil, não foi diferente das demais regiões, a população negra foi inserida como mercadoria na compra, venda e aluguel e rendiam impostos ao governo. Produziam riquezas com seu trabalho e eram importantes para a economia do mercado interno e externo

de bens, a Província do Paraná, em 1872, possuía registro de cerca de 10.500 negros escravizados. Em 1887 o número teria diminuído para 3.600 e este declínio foi atribuído mais as mortes, vendas e transferências para outras províncias do que pela libertação concedida pelos senhores escravocratas. (TUMA, 2008)

Ao analisar a população dos estados que compõem a região Sul do país, percebe-se que o Paraná é o que concentra o maior número de negros. De acordo com Silva “Em 1853, quando ocorreu a emancipação política do Paraná, 40% da população do Estado, era composta por negros. Hoje, segundo dados do Instituto Brasileiro Geografia e Estatística (IBGE), eles representam 28,5%, o que confere ao Paraná a maior população negra do sul do país”. (SILVA, 2010, p. 1). Os dados acima desmistificam a visão eugênica de um Paraná sem negros e essa conotação começa a ser substituída pela visão de um Paraná que deve parte do seu desenvolvimento à comunidade negra, que se fez presente no estado desde o século XVI e ainda hoje reproduz parte de seus costumes e tradições no território paranaense.

A historiadora Lucia Helena Oliveira da Silva (2013) argumenta que a historiografia a respeito da escravidão no Paraná apontou uma participação menos intensa de escravos na região do que em outras partes do Brasil. Em parte, tal assertiva baseou-se no fato de o Paraná estar fora do eixo das economias agroexportadoras de grande porte, como a região Nordeste ou extrativas, como Minas Gerais ou mesmo o Sudeste com o café. Neste sentido, houve uma interpretação segundo a qual se minimizou o trabalho escravo feito na província.

A economia paranaense, embora não rivalizasse com os grandes ciclos, usou a mão-de-obra escrava. Santos (2001 p.36) afirma que a economia colonial paranaense cresceu baseada na ocupação do solo, na valorização de atividades econômicas e no uso sistemático da mão-de-obra escrava. As atividades econômicas mais significativas que envolveram a escravidão foram a produção do mate e do “tropeirismo” iniciado ainda no século XVIII e seguiu por todo o século XIX, com algumas interrupções devido à exploração da prata.

Durante o século XVIII (1780), os escravos africanos foram introduzidos em inúmeras atividades nas quais trabalhavam ao lado de pessoas livres. O primeiro levantamento da população, nesse mesmo ano, contabilizava 12.349 brancos e 5.336 negros e mulatos (MARTINS, 1995).

Os portos também eram lugares de presença de “braços africanos”, como o Porto de Paranaguá que atraía uma população de composição diversa à de outros lugares no século XVIII, enquanto o número de escravos africanos era menor que o número de brancos em outras partes do Paraná, em Paranaguá, de um total de 3193 pessoas, 1414 eram escravos, ou seja,

quase 50% da população (WESTPHALEN, 1968).

Ao retratar a vida da população negra no Paraná pós-abolição Oliveira (2013) discute que não possuímos dados sobre o Paraná, mas em outros estados como Santa Catarina e Rio Grande do Sul, a presença negra na zona rural está fortemente associada aos remanescentes de quilombos ou de propriedades herdadas por ex-senhores de escravos. Piori (2012), ao analisar a presença afro-brasileira no Paraná, afirma que as terras onde residem atualmente a população negra que se organizaram em quilombos no Paraná tem origens diversas: terras que pertenciam a ordens religiosas e foram deixadas sob a administração de escravos libertos no início da segunda metade do século XVIII; fazendas abandonadas que foram ocupadas por negros fugidos do sistema escravistas; pagamento por serviços prestados ao governo, como por exemplo a participação na guerra do Paraguai; terras compradas por negros forros, ou seja, negros alforriados na época do Brasil Colônia; terras doadas pelos donos de escravos, localizadas por quase todo o território paranaense. Conforme pode ser visualizada na **Figura 1** organizado pelo Grupo de Trabalho Clóvis Moura¹⁰, GTCM (2010) o Paraná tem territórios quilombolas em quase toda a sua extensão territorial.

FIGURA 1: População Negra e Comunidades Quilombolas no Estado do Paraná



FONTE: Grupo de Trabalho Clóvis Moura – GTCM (2010).

A Fundação dos Palmares (2012), até o momento, reconhece no Paraná 34 comunidades quilombolas distribuídas em 14 cidades e cabe aqui ressaltar que, há cidades que têm até quatro quilombos reconhecidos. A demarcação de territórios quilombolas no Paraná é importante por primeiro reconhecer

¹⁰ Grupo de trabalho organizado pelo Estado do Paraná que realizou um levantamento de 2005 a 2010 sobre os territórios quilombolas e suas práticas de vida no Paraná. <http://www.gtclovismoura.pr.gov.br/>

a existência e a historicidade da população afro-brasileira no Estado e segundo, por estabelecer uma proteção ao patrimônio cultural negro paranaense, visto que, a Constituição Federal do Brasil em seu artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) traz os seguintes dizeres: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras, reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado lhes emitir títulos respectivos.” (BRASIL, 1988).

O mesmo artigo regulamenta o procedimento de regularização fundiária e nele está descrito que: “São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural”. Também os artigos 215 e 216 da constituição de 1988, que tratam do patrimônio cultural brasileiro, estabelecem a proteção às manifestações afro-brasileiras e tombamento de documento e sítios detentores de “reminiscências históricas dos antigos quilombos” (BRASIL, 1988).

Nesse contexto o território quilombola propicia condições de permanência, de continuidade das referências simbólicas importantes à consolidação do imaginário coletivo e, por vezes, os grupos chegam a projetar nela sua existência, mas não têm uma dependência exclusiva. Tanto é assim que temos hoje inúmeros exemplos de grupos que perderam a terra e insistem em manter-se como grupo, como o caso do Paiol de Telha no Paraná. Trata-se, portanto, de um direito remetido à organização social diretamente relacionado à herança.

É neste quadro político que o quilombo passa então a significar um tipo particular de referência, cujo alvo recai sobre a valorização das inúmeras formas de recuperação da identidade positiva e a busca por tornar-se um cidadão de direitos, não apenas de deveres. Enquanto forma de organização, o quilombo viabiliza novas políticas e estratégias de reconhecimento das memórias, dos fazeres e dos saberes da população descendente de homens e mulheres negros que foram escravizados (LEITE, 2000).

A partir desse pressuposto legal entendemos que os quilombos paranaenses se organizam como patrimônio cultural negro, visto que é local de resguardo de práticas de vida significativa a formulação e reformulação da identidade da população afro-brasileira do Paraná. Caso este da Comunidade Quilombola Paiol de Telha que, ao explicar sua história e seu modo de vida na atualidade, busca no passado e na sua ancestralidade raízes para explicar a sua identidade.

No caso dos quilombolas a terra é crucial para a continuidade do grupo, do destino dado ao modo coletivo de vida destas populações, mas não é o elemento que o define (LEITE, 2000). Por isso é importante não reduzirmos os critérios de constituição e formação histórica da coletividade

somente aos embates por ocasião da titulação das terras ocupadas por essas comunidades ou ao reconhecimento de que tais áreas foram perdidas em condições arbitrárias e violentas.

A territorialidade para pensarmos as dinâmicas culturais das populações quilombolas é uma fronteira construída a partir de um modelo específico de segregação. Nesse contexto, o território quilombola mais um espaço de prática atividade produtiva ou de vinculação com a atividade agrícola, ele é o espaço de preservação da memória de um grupo social que passou por inúmeros processos de exclusão durante a história do Brasil, seja no período da escravidão ou pós esse período, com as políticas de branqueamento cultural e fenótipo dos brasileiros. Podemos pressupor então que a terra, base geográfica, está posta como condição de fixação, mas não como condição exclusiva para a existência do grupo, pois essa condição está vinculada a memória traduzida nos saberes e nos fazeres cotidiano dessa população.

COMUNIDADE INVERNADA PAIOL DE TELHA: “LUGAR DE MEMÓRIA” NEGRA NO PARANÁ

A Comunidade Quilombola Paiol de Telha está localizada na região das cidades de Guarapuava, Pinhão e Reserva do Iguçu no centro sul do Paraná, a aproximadamente 250 quilômetros de Curitiba, a capital do estado. Esta comunidade foi primeiro quilombo reconhecido pela Fundação Palmares no Paraná em 2005. Outra peculiaridade desse quilombo é que, a sua população encontra-se dividida em quatro núcleos distintos: um grupo de famílias está acampado no “barranco” da estrada que liga o município de Reserva do Iguçu à Pinhão (Núcleo Barranco), próximo ao território assentado; outro grupo está no município de Guarapuava (Núcleo Guarapuava); outro no município de Pinhão (Núcleo Pinhão); e o último grupo está assentando em Paiol de Telha na Colônia Socorro, Distrito de Entre Rios, Guarapuava (Núcleo de Assentamentos). O que nos permite inferir que, o que concede a essa população a identidade quilombola não é sua unidade territorial, e sim a sua memória e o reconhecimento de sua ancestralidade comum (BUTTI 2009).

A história do quilombo Paiol de Telha tem sua gênese a partir dos anos de 1860 quando uma senhora de escravos chamada Balbina Francisca de Siqueira Cortes, proprietária da fazenda Capão Grande, deixa em testamento à seus treze escravos libertos, a área de terra denominada Invernada Paiol de Telha. O testamento não é claro quanto à exatidão das dimensões geográficas da referida área, apenas explicita a localização da mesma, de acordo com os padrões da época, conforme consta em parte da transcrição do mesmo.

[...]declaro, que a Invernada denominada do Paiol de Telha, passiva na Fazenda do Capão Grande, e que principia deste Portão até o Rio da Reserva, com as terras de cultura existentes, ficarão pertencendo por meu falecimento a todos os escravos de cima mencionados e as suas famílias para morarem, sem nunca poderem dispor, visto como fica como patrimônio dos mesmos. (MARTINS, 1999 p. 409)

A apropriação dessas terras pela população negra ocorreu no ano de 1868, ano de morte de Balbina Francisca. A partir daí o território que localiza a comunidade quilombola Paiol de Telha até hoje, foi alvo de inúmeras contestações e apropriações indevidas por familiares da benfeitora, grileiros e colonos e pela desapropriação de terras efetuada pelo Governo do Estado do Paraná na década de 1950, quando deu início ao processo de imigração “alemã” na região de Guarapuava (CALÁBRIA, 2013).

No ano de 2005, a Fundação Cultural Palmares reconheceu a comunidade composta por descendentes dos herdeiros de Balbina como um quilombo, passando esta a se denominar Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha e é considerada como o primeiro quilombo no Estado do Paraná.

O quilombo Paiol de Telha, em seus diversos núcleos, tem como objetivo resguardar suas tradições e a memória negra no Paraná, por intermédio de suas festas, rezas, culinária e artesanato, organizando-se dessa forma como um lugar de memória. Para Nora (1993) lugares de memória consiste na necessidade de registrar a memória. Esta necessidade, segundo o autor, seria uma reação em relação aos processos de aceleração da história e, ao definir os lugares da memória, a comunidade demonstra definir também sua identidade. Os moradores são herdeiros não apenas da terra que seus antepassados moravam, mas também de um capital cultural simbólico que remonta à práticas antigas ligadas à tradição.

No Quilombola Paiol de Telha atualmente é impossível dissociar a história da comunidade da história da população negra no Paraná. Em entrevistas¹¹ realizadas com membros da Comunidade é perceptível que, constantemente, invocam as memórias relacionadas aos escravos libertos da senhora Balbina Francisca de Siqueira.

Entendemos dessa forma que a comunidade Paiol de Telha ao ser reconhecida pela sua população e pelo governo como quilombo, se organiza como um lugar de memória, o que levam a compreender que esses lugares são povoados por memórias históricas que permitem que a população local construa a sua identidade.

Dessa forma ao relatar as memórias quilombolas sobre suas práticas culturais, não temos a intenção de congelar as expressões culturais ou criticar

¹¹ As entrevistas foram realizadas no decorrer do ano de 2014-2015, vinculadas ao projeto de Pós-doutoramento realizado na Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Maringá- Paraná, intitulado: A memória nos saberes e nos fazeres da população quilombola da Comunidade Paiol de Telha no Paraná.

as transformações históricas dos quilombos, considerando-as sinônimo de perda ou empobrecimento cultural. Consideramos que os processos de mudança implicam simultaneamente “renovação” e “produção” cultural. O objetivo de mapear essas práticas de vida da Comunidade Quilombola Paiol de Telha mediante da fala de nossos entrevistados é fortalecer as referências culturais para valorizar identidades ancoradas nos territórios e nas histórias locais.

As entrevistas¹² com os quilombolas nos permitiram perceber que, seus saberes e fazeres na atualidade, estão vinculados às práticas de vida de seus antepassados. Essas práticas é que sustentam o modo de vida desta comunidade e que revelam a maneira como os quilombolas se relacionam entre si e com o trabalho cotidiano, com as plantas cultivadas e a floresta, os ciclos de vida e morte, a fé católica que caracteriza sua vida religiosa e com entes e fenômenos sobrenaturais.

Os saberes e as práticas são transmitidos por gerações e envolvem um acúmulo de conhecimentos sobre o território que ocupam e as relações sociais dentro e fora do grupo. Conseguimos identificar formas de saber e fazer em diversas práticas de vida da população da Comunidade Quilombola Paiol de Telha, como as celebrações, formas de expressões e modos de fazer.

As celebrações identificadas nas falas dos entrevistados revelam a forte influência do catolicismo popular na vida comunitária dos quilombolas. A maioria das celebrações são festas dedicadas a homenagear santos padroeiros nas quais ganham destaque as procissões, hasteamento de mastros, a presença dos festeiros como provedores e organizadores da celebração e os bailes. São momentos de suspensão da vida cotidiana em que se atualizam as trocas de bens simbólicos e há espaço para a diversão e convivência espontânea.

Inserem-se nesta categoria as festas comunitárias, religiosas ou não, que envolvem uma significativa mobilização coletiva ou que possuem profundidade temporal na comunidade, identificadas como um evento que integra diferentes gerações. As celebrações revelam a forte influência do catolicismo popular na vida comunitária dos quilombos, como a Festa do Divino entre outras para exemplificar.

Nas formas de expressões, a referência cultural mais difundida é a literatura oral que envolve diversos gêneros narrativos como contos, causos, mitos e lendas. Esta oralidade é uma das referências mais ameaçadas pelas mudanças em curso nas comunidades quilombolas, em especial pelas novas formas de comunicação como a internet, o que é uma preocupação dos entrevistados¹³, visto que algumas danças praticadas pelos ancestrais do Paiol mencionadas pelos quilombolas, deixaram de ser praticadas há quase meio século pelo mais novos, estando presentes no grupo somente através dos

¹² Todos os entrevistados assinaram o Termo de Consentimento autorizando a utilização dos dados coletados nas entrevistas.

¹³ As entrevistas foram realizadas com cinco integrantes tomados como lideranças formais ou informais da Comunidade, sendo que 04 desses integrantes são considerados anciões do grupo e uma integrante é considerada líder da juventude quilombola da comunidade.

relatos e fragmentos da memória dos mais velhos.

Para tentar manter na memória dos mais jovens as histórias dos antepassados é constante entre os quilombolas promover rodas de “contação de história”, utilizando o espaço do próprio quilombo para promovê-las ou mesmo o espaço da escola municipal que a maioria das crianças do Paiol frequenta. Entre as histórias contadas estão as do o Negrinho d’água, Boitatá, Corpo-seco, Saci, Caipora.

Nos modos de fazer estão inseridos os conhecimentos e práticas empregados na produção da vida cotidiana, como o trabalho agrícola e sua organização coletiva e de subsistência do Paiol, entre eles, o cultivo dos alimentos, a caça e a pesca. No Paiol de Telha há pessoas que possuem conhecimento sobre o plantar, caçar, pescar, curar, que aprenderam com os seus antepassados e, para essas pessoas, as ações implicadas nestas práticas do dia-a-dia são referências marcantes da memória quilombola.

Ao consideramos a argumentação de Pelegrini (2008) consideramos que as memórias relatadas nas entrevistas são formas de transmitir saberes e de alertar para os perigos e mistérios do mundo. Estes saberes tornam o território quilombola um campo repleto de significado e inspiram um sentimento de pertença, e ajudam a constituir a identidade do grupo. A formas de expressão, os modos de fazer e as celebrações fazem parte da identidade cultural dos quilombos do Paiol de Telha e alimenta não só a sociabilidade do grupo, mas também a sociabilidade que o grupo estabelece com aqueles que estão ao seu redor e também o imaginário, o valor de estar junto e compartilhar, a percepção dos ciclos da natureza, o pertencimento a um lugar e o legado deixado pelos mais velhos.

Os quilombolas identificam que, nos últimos anos há um declínio da atividade agrícola. Falam da diminuição do tamanho das roças, da redução da diversidade de plantas cultivadas e da dificuldade em fazer os mais jovens se interessarem pelas práticas vindas dos antepassados. Relatam como esses fatores impactam a identidade quilombola e outras esferas de expressão da cultura local, e coloca em risco os conhecimentos tradicionais associados ao sistema de prática de vida de subsistência.

Diversos fatores foram mencionados pelos quilombolas nas entrevistas como motivos do reposicionamento da identidade nos últimos anos: área insuficiente devido à presença de forasteiros no território; sobreposição da comunidade alemã no território que quilombolas consideram seu por direito; acesso ao mercado de trabalho assalariado nas fazendas vizinhas; programas assistenciais do governo; substituição da roça pelo plantio de monoculturas a para comercialização; falta de assistência técnica rural; dificuldade para comercialização do excedente agrícola; e o distanciamento dos jovens das atividades que mantém na viva a memória dos antepassados.

CONSIDERAÇÕES

É perceptível, na fala dos entrevistados, que a maioria dos fatores converge para a questão da importância do território como espaço identitário, e da preservação de seus saberes e de seus fazeres e que estão diretamente vinculadas a história da população negra que habitou o Paraná em situação de escravidão e no pós-abolição. Podemos afirmar que, para os quilombolas da Comunidade Paiol de Telha, ter posse do território significa ter poder para estabelecer determinado modo de vida em um espaço, dando continuidade a seu modo de vida, mesmo que de forma mutável, ao estabelecer relações com outros grupos e com os interesses dos tempos atuais.

As comunidades quilombolas ao se organizarem pelo direito aos territórios ancestrais, não estão apenas lutando por demarcação de terras, sobretudo, estão fazendo valer seus direitos para salvaguardar um modo de vida. Os territórios quilombolas são vistos como um espaço físico que garantem a sobrevivência dos descendentes de homens e mulheres escravizados, e não só isso, com as reformulações do conceito de patrimônio que tivemos no decorrer do século XX, os territórios quilombolas passam a serem vistos como um espaço de referência para a construção da identidade da população negra paranaense.

Referências

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília. 1998.

BRASIL. **Decreto Nº4887 de 20 de novembro de 2003**. Presidência da República. Brasília DF: 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm.

Acessado em 28 maio de 2018

BUTI, Rafael Palermo. **Acerca do pertencimento: percursos da comunidade invernada Paiol de telha em um contexto de reivindicação de terras**. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina.

CALÁBRIA, J. **Processo de Comunidade Quilombola pode ser anulado no Paraná**. Disponível em: http://www.cedefes.org.br/?p=afro_detalle&id_afro=10189. Acesso em 08 jul. 2014.

CERQUEIRA, Fabio Vergara. Novas diretrizes para a proteção do patrimônio: a diversidade cultural e o imaterial. **Revista MÉTIS: história & cultura**. v.12, n.24, jul./dez. 2012 p.40-63

CERQUEIRA, Fábio. Patrimônio Cultural, Escola, Cidadania e Desenvolvimento Sustentável. **Diálogos**, Maringá, Universidade Estadual de Maringá, v. 9, n. 1, p. 91-109, 2005.

FREITAS, Joseane; Lívia B.; Luzia Ferreira. Ações afirmativas de caráter museológico no Museu Afro-Brasileiro/UFBA. **Revista Musas**. Brasília, Ministério da Educação e Cultura. n. 2, 2006, p. 116-126.

Fundação Palmares. **Comunidades quilombolas**. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2012. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=88&estado=PR#>. Acesso em: 25 jan. 2015

Grupo de Trabalho Clóvis Moura. **Relatório do grupo de trabalho Clóvis Moura**.

Curitiba: GTCM, 2010. Disponível em: <http://www.gtclovismoura.pr.gov.br/arquivos/File/relatoriofinal2005a2010.pdf>>. Acesso em: 22 fev. 2015.

- LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas. In: **Etnografia Lisboa**, v. IV, n. 2, 2000. p. 333-354.
- MARTINS, Romário. **História do Paraná**. Curitiba, Travessia dos Editores (Coleção Farol do Saber), 1995.
- MARTINS, Sebastião Meira. **Guarapuava, nossa gente e suas origens**. Guarapuava, 1999.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Cultura é Patrimônio**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2008.
- PELEGRINI, Sandra Cassia Araújo. A gestão do patrimônio imaterial brasileiro na contemporaneidade. **História** (UNESP), v. 27, p. 145-173, 2008.
- PRIORI, Angelo; POMARI, Luciana R.; AMÂNCIO, Sílvia M.; IPÓLITO, Verônica K. **História do Paraná: séculos XIX e XX**. Maringá: Eduem, 2012.
- SANTOS, Carlos R. A. **Vida material, vida econômica**. Curitiba, SEED, 2001.
- SILVA, Antonio Brás da. **Quilombolas no Paraná**. 2010. Disponível em <<http://secretariamovimentonegropdt.blogspot.com/2010/01/quilombolas-parana.html>>. Acesso em: 25 nov. 2014.
- SILVA, Lúcia Helena Oliveira. Escravos e Libertos no Paraná. In: Regina Célia Alegro, Ana Heloisa Molina, Maria de Fátima da Cunha, Lúcia Helena Oliveira Silva. (Org). **Temas e Questões para o ensino de História do Paraná**. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2008, p. 127-142.
- TUMA, Magda Madalena Peruzin. **Viver é descobrir – história do Paraná**. São Paulo: FTD; 2008.
- WESTPHALEN, Cecília M. **Pequena História do Paraná**. Curitiba, Melhoramentos, 1968.
- ZUBARAN, Maria Angélica. O acervo do jornal O Exemplo (1892-1930): Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro. **Revista Memória em Rede**, v. 5, 2015. p. 1-16

CAPITULO 3

EDUCAÇÃO E LIBERTAÇÃO: O CLUB DOS LIBERTOS CONTRA A ESCRAVIDÃO DE NITERÓI

Sirlene Ribeiro Alves da Silva,

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Secretaria Municipal de Educação.

APRESENTAÇÃO

O orador externa o que é a escravidão e diz que o trabalho que faz, é o cumprimento de um dever: ama a liberdade e deseja que vá por terra a barreira do forte contra o fraco.¹⁴

(Grifos da autora)

O questionamento sobre os seus objetivos e seus objetos sempre fez parte da história. A interrogação sobre o papel do saber histórico na vida social e sua atuação sobre as ordens estabelecidas precisa se manter presente no ofício dos historiadores. Pois a história não é um simples olhar ou registro do passado, mesmo porque a totalidade do passado não pode compreendida no presente, mas expressa perspectivas.

A história tradicional sempre privilegiou certos pontos de vistas, como dito por Jim Sharpe “o principal tema da história continuou sendo a revelação das opiniões políticas da elite” (SHARPE, 1992, p. 40), por isso o autor propõe uma história vista de baixo. Seria uma mudança de foco, onde pessoas e grupos que foram silenciados, invisibilizados no processo histórico, apenas vistos como vítimas, no máximo espectadores de um processo de dominação, onde pouco participaram, seriam reconhecidos como protagonistas e sujeitos históricos.

Com base nessas proposições, o presente trabalho tem como objetivo principal pesquisar uma organização abolicionista que atuou na Província do Rio de Janeiro, na década de 80 do século XIX. O Club dos Libertos de Niterói, fundado em 1881, teve como base de trabalho a libertação de escravos, através de compras de cartas de alforrias, como também a crença que somente com a educação haveria uma verdadeira emancipação desse grupo social.

A década de oitenta dos oitocentos é um período de luta abolicionista, reforçado pelo trabalho de propaganda nos meios impressos da época. A

¹⁴ O trecho faz parte de um discurso proferido por Sr. Dr. Nicolau Moreira na inauguração da escola noturna do Club dos Libertos de Niterói, em 28 de setembro de 1881, e publicado no Jonal *O Fluminense* em 30 de setembro desse mesmo ano.

atuação do Club dos Libertos é registrada por um grande número de periódicos da época, podemos citar o jornal O Fluminense, Gazeta da Tarde, Gazeta de Notícias, Revista Illustrada, entre outros. Muitos desses artigos foram publicados pela própria organização, como estratégia de anunciar suas ações e convocar participantes. De acordo com Pereira (2016, p. 2),

A partir de uma visão crítica sobre a suposta objetividade do jornalismo, firmou-se entre diversos historiadores a certeza de que o testemunho dos jornais serviria apenas para a compreensão dos projetos sociais e políticos de seus proprietários e redatores – pois, ainda que se pretendessem universais, as ideias afirmadas em cada folha seriam expressão da perspectiva parcial por elas defendida.

Ainda que essa perspectiva não possa ser ignorada, as informações apresentadas pelos jornais e revistas da época podem ser articuladas com outras fontes documentais, como os requerimentos para aprovação de seus estatutos, os relatórios da inspeção escolar, mapas de matrículas, entre outros. Esses registros permitem montar um mosaico de informações que podem revelar as diversas ações desenvolvidas pelo Club, como também seu projeto educacional. Onde é mencionado desde o público alvo, os métodos de ensino, até a concepção de educação expressada por seus líderes em seus discursos.

Entre suas ações, podemos destacar que Club dos Libertos realizava eventos para arrecadação fundos e compra de cartas de alforrias, criou sua escola noturna, que permitia a frequência de libertos e escravos, produziu publicações, tinha o desejo de instituir uma oficina para o ensino de encadernação e pautaço, além de possuir uma proposta de instalação de uma creche. Um amplo campo de atuação que estava pautado principalmente na libertação e na educação.

Dessa forma, a problemática central desse trabalho será: como, num período escravocrata, a educação pode ter sido utilizada como uma forma de conscientização política e social por e para a população negra? Tendo como principal hipótese que o Club dos Libertos buscava uma nova inserção social da população negra, livre ou escrava, através de sua imersão na cultura letrada.

De acordo com Fonseca, a historiografia tradicional delegou um determinado lugar para o povo negro:

As concepções, que durante muito tempo imperaram na historiografia, reduziram os negros à condição de objetos. Um ser em situação de absoluta dependência, ao qual tudo era negado e que não possuía nenhuma capacidade de ação e reação dentro da sociedade escravista e patriarcal. A sua condição de sujeito não foi simplesmente negada, mas absolutamente desconsiderada em favor da descrição de um quadro que delimitava lugares sociais muito precisos para eles enquanto grupo racial. (FONSECA,

Dessa forma, este trabalho buscou apresentar outra referência para a história da educação, indo além da visão vitimada do povo negro, apresenta uma organização abolicionista que acreditava na educação como um caminho necessário à plena libertação. Tendo como base o público adulto e trabalhador, o Club dos Libertos de Niterói, dirigido por João Clapp, em 1881 abre a sua escola noturna. Através de uma pesquisa de cunho documental, baseada no Jornal *O Fluminense*, na década de oitenta do século XIX, período de efervescência abolicionista, apresentaremos dados sobre essa instituição e sobre sua atuação para libertação e educação de negros nesse período.

Assim, se deseja contribuir para a construção de uma nova historiografia da educação brasileira, que reconheça a participação negra dentro do processo educacional brasileiro. Visto que, a maioria das reflexões sobre o percurso educacional dos negros no Brasil está voltada para denúncias (SILVA e GONÇALVES, 2005), tanto nas produções acadêmicas, como nos relatórios dos movimentos negros e nos depoimentos dos seus militantes. Elas reforçam o espaço de negação e precariedade com o qual a população negra se deparou e ainda se depara em nosso meio escolar. Aspectos importantíssimos para a compreensão das políticas afirmativas alcançadas nas últimas décadas, mas que ainda estão amparadas por uma visão vitimada do negro.

De igual forma, Fonseca (2007) trata da invisibilidade da presença de negros na historiografia tradicional da educação brasileira. Destacando que, apesar dos crescentes estudos sobre a educação dos negros, ainda se faz necessário novas pesquisas que problematizem o lugar ocupado por negros no desenvolvimento escolar brasileiro, e assim possam construir outras formas narrativas para nossa história da educação.

UM OLHAR SOBRE O CENÁRIO HISTÓRICO

A segunda metade do século XIX foi um período efervescência em diversos seguimentos: chegada da Corte Portuguesa, a expansão da imprensa, o debate em torno da abolição da escravatura e até sobre a República, a ampliação da rede de escolas, e a sua cada vez mais frequente efetivação e legitimação frente a educação domiciliar, a atuação das organizações com fundo político, religiosos, literários, artísticos, entre outros fatores, que foram intensificando ao final do período. Todos esses aspectos estão relacionados o desejo de constituição da nacionalidade imperial, unida a impetuoso anseio de modernização do país, onde a educação tem um papel fundamental (GONDRA e SCHELER, 2008).

Apesar da busca por uma modernização, a sociedade Oitocentista apresentava valores retrógrados providos de uma cultura agrária e escravista, que encontrou respaldo na missão civilizatória da escola por parte de sua

elite dirigente. A instrução pública seria o caminho válido para moralizar e civilizar as classes menos favorecidas, já que para as classes abastadas percorriam caminhos diferentes, como a educação doméstica.

De acordo com Vasconcelos (2005), ao estudar a educação no século XIX notou-se que o número de instituições educativas formais no país, mais especificamente na Corte Imperial, era insuficiente para dar conta do número de pessoas, mesmo sendo este número reduzido, que dominavam a escrita e a leitura, e que consumiam um grande número de materiais impressos, principalmente a partir na segunda metade do século. A autora comprovou que a instrução no lar era o tipo de educação das elites governantes do país, aquilo que denominou como uma educação doméstica, “ou seja, o conjunto das práticas educativas realizadas no âmbito do espaço doméstico, ou da “Casa”, que antecedem e se desenvolvem paralelamente à construção, aceitação e afirmação da escola formal” (2005, p. XVI).

Se as elites econômicas podiam financiar um tipo de educação que atendessem aos seus objetivos, às camadas populares restava um número reduzido de instituições públicas. Porém, não podemos afirmar que o contato com as primeiras letras ficou distante da grande parcela da população, ainda mais se pensarmos nas capitais do país. Como nos lembrou Vasconcelos, havia um número imenso de periódicos destinados a todos os tipos de grupos sociais. Mesmo para os escravizados, que legalmente eram proibidos de frequentar as escolas públicas, outros caminhos e meios podem ter sido abertos.

O que não podemos deixar de assegurar é que o desejo de modernização e consolidação da nacionalidade fez com que a questão educacional, principalmente para grande massa populacional, entrasse em debate, e toda essa discussão pode ser acompanhada pelos projetos de lei e por notícias em jornais e revistas.

Para compensar o déficit existente entre a oferta das escolas públicas e o número de vagas necessárias, criaram-se dispositivos legais que permitiram a concessão ou autorização desse dever estatal a outras instituições (CURY, 2016). Em 1821, antes de sua partida para Portugal, D. João VI assinou um decreto que autoriza a abertura “escola de primeiras letras, independente de exame ou licença”, justificando:

considerando a necessidade de facilitar por todos os modos a instrução da mocidade no indispensavel estudo das primeiras letras: Attendendo a que não é possivel desde já estabelecer, como convém, Escolas em todos os logares deste Reino por conta da Fazenda Publica; e Querendo assegurar a liberdade que todo o Cidadão tem de fazer o devido uso dos seus talentos, não se seguindo dahi prejuizos públicos.(BRASIL, 2016)

Outra lei que demonstra a preocupação do período com relação à educação, seria a própria Carta Magna de 1824, em seu artigo 179, previa a instrução primária gratuita a todos os cidadãos. Porém alguns autores, Beiseigel (1979), Passos (2005), Fonseca (2007), trazem o questionamento sobre quem possui o direito da cidadania nesse momento, restrita a livres e libertos, excluindo indígenas e escravos. De uma forma genérica, poucos foram os benefícios para a instrução pública no período com a Constituição.

A mudança significativa ocorre em 1827 através de D. Pedro I, decretando uma lei, com âmbito nacional, que em seu primeiro artigo estabelece: “Em todas as cidades, villas e logares mais populosos, haverão as escolas de primeiras letras que forem necessarias.” (Brasil, 2016). Versando ainda sobre particularidades do ensino, como o método de ensino mútuo, as diferenças de currículo sobre os gêneros, e sobre o exame para carreira do magistério.

A partir de um Ato Adicional que alterou a Carta Constitucional, em agosto de 1834, a responsabilidade de legislar sobre a instrução elementar passou a ser das Assembleias Provinciais, passando a ser incumbência das províncias as formas de fiscalização e regulamentação das escolas, dos alunos e dos professores. Essa lei gerou uma maior autonomia do poder provincial sobre a educação, estabelecendo diferenças entre as províncias.

Em 1837, a Assembleia Legislativa da Província do Rio de Janeiro apresentou a lei n. 81, que é sancionada pelo presidente da província, iniciando uma série de decretos e regulamentações para ordenar a instrução primária nos municípios fluminenses. Entre os 27 artigos dessa lei, o artigo 3º. restringia o acesso à escola pública “as pessoas que padecerem de moléstias contagiosas, os escravos e os pretos africanos, ainda que sejam livres ou libertos”. (BRASIL, 2016).

Assim, os dirigentes provinciais da Província fluminense, procuraram regular a instrução, inclusive delimitando aqueles que não deveriam ser instruídos porque não estavam integrados à nação brasileira naquele período. (...) Dessa forma, explicitava-se no plano da educação a condição de não cidadãos daqueles que eram fundamentais para a produção de riquezas durante quase todas as décadas oitocentistas. (SANTOS, 2017, p. 93)

E o controle sobre a instrução pública, não se mantém somente através das proibições de determinadas grupos sociais, mas na instauração de um órgão capaz que inspecionar as escolas de primeiras letras. Na lei de 1837, mesmo que de forma incipientes, temos dois artigos, que mencionam as atribuições da inspeção escolar. Segundo Vinicius Teixeira Santos (2007), que estudou a Inspeção da Instrução na Província do Rio de Janeiro de 1850 a 1889, a inspeção escolar era uma forma de controle estatal com

bases jurídicas para fiscalizar a instrução pública das classes populares, seguindo os interesses das elites dirigentes do país, a fim de alcançar à modernidade e o status das “nações civilizadas”. As camadas menos favorecidas eram vistas como perigosas à estrutura social da época, ainda mais, reforçada por um número cada vez maior de indivíduos proveniente do cativeiro, sendo necessário “instruir”, “civilizar”, “higienizar” e “moralizar”. Para isso era necessário legitimar a escola como um espaço de instrução necessária às classes populares. Pois esta era vista com desconfiança, principalmente frente à tradição da educação doméstica. A escola “travou uma longa luta para se consolidar no plano simbólico e administrativo” (Idem, p. 2), e a regulamentação da inspeção servia a esse propósito.

Em 1859, através do Regulamento da Instrução, em seu artigo 81, houve a alteração da lei de D. João VI de 1821, colocando a cargo da inspeção escolar a autorização para abertura de escolas: “Ninguém poderá abrir estabelecimentos de ensino primário ou secundário nem nelles exercer o professorado sem previa autorisação do diretor da instrução, confirmada pelo presidente da Província” (RIO DE JANEIRO (Província), 1868, p. 346). Se para as escolas públicas o controle do Estado era extremamente indispensável, para as particulares, mesmo que de uma forma diferenciada, também se fazia necessário.

Nesse cenário, o ensino voltado para adultos ou jovens trabalhadores não foi esquecido. Em 1871, Josino Nascimento Silva, como presidente da Província do Rio de Janeiro, decreta uma lei que cria os cursos noturnos em todos os municípios da província. Dentro do município da Corte, a criação legal dos cursos noturnos é datada somente em 1878, em média sete anos depois da criação na Província do Rio de Janeiro. Para além de marcos legais, a experiência com adultos trabalhadores é bem mais antiga, dentro do Arquivo Público da Cidade do Rio de Janeiro, foi encontrado uma lista de presença datada de outubro de 1831, onde o professor José Antônio de Figueiredo contabiliza a presença de alunos nesse mês, outros documentos dessa década também comprovam que à instrução para adultos já era realizada. Analisar os marcos legais, sem se restringir somente a eles, mas comparando com outras experiências ou práticas anteriores, pode nos favorecer à construção de uma nova perspectiva ou à novas formas de questionamentos. Será que essas experiências, que ainda necessitam de um estudo mais apurado, não moveram o poder estatal a uma revisão de sua atuação na instrução? Por outro lado, as leis possibilitaram criar um maior número de instituições voltado para esse público.

De uma forma ampla, os cursos se destinavam para adultos trabalhadores. Porém, conforme verificado em algumas documentações da época, como mapas de matrículas de escolas noturnas, muitas crianças

acabaram participando desses cursos.

Os cursos noturnos de primeiras letras desenvolvidos pelo poder público deveriam atender uma lógica da elite brasileira, devendo civilizar e instruir as classes menos favorecidas atendendo os interesses do mercado. Entretanto, não devemos esquecer a capacidade de readaptação, apropriação e ressignificação por parte dos indivíduos envolvidos. Os diferentes sujeitos sociais (alunos, professores, responsáveis...) poderiam desenvolver práticas e articulações que escapassem os objetivos previstos, empregando novos sentidos e significados, e diferentes resultados.

Como o poder público manteve a proibição de escravos frequentarem as escolas públicas em diversas leis¹⁵, outras organizações promoveram o acesso às primeiras letras aos jovens e adultos trabalhadores, independente de sua condição social. “Associações particulares, de caráter literário e/ou político, mantiveram suas próprias escolas. Por vezes, serviram de espaço de propaganda política, buscando aliciar os negros em prol da causa abolicionista e republicana” (GONÇALVES e SILVA, 2005, p. 136). Em uma breve busca nos periódicos da época, podemos encontrar anúncios de algumas associações, abolicionistas ou não, que se dedicaram à criação de escolas ou cursos noturnos. Dentre elas, podemos citar: o Clube Dramático Abolicionista, a Escola Noturna da Maçonaria, o Club Abolicionista de Riachuelo e o Club dos Libertos contra a Escravidão de Niterói.

EDUCAÇÃO E LIBERTAÇÃO – O TRABALHO DO CLUB DOS LIBERTOS DE NITERÓI

A década de oitenta dos oitocentos é um período de luta abolicionista, reforçado pelo trabalho de propaganda nos meios impressos da época. A atuação do Club dos Libertos é registrada por um grande número de periódicos da época, podemos citar o jornal O Fluminense, Gazeta da Tarde, Gazeta de Notícias, Revista Ilustrada, entre outros. Esta associação trabalhou conjuntamente em prol da libertação e da educação, articulando o acesso e a inserção na cultura letrada, nos domínios da leitura e da escrita, como ferramentas de sua causa.

O Club dos Libertos não somente criou sua escola noturna, que permitia a frequência de libertos e escravos, mas também anunciava suas ações, produziu publicações, e desejava instituir uma oficina para o ensino de encadernação e pautação, além de possuir uma proposta de instalação de uma creche. Temos que advertir que as informações contidas nesse artigo são a base para algumas questões iniciais, para o cruzamento de fontes e análises posteriores.

¹⁵ Os Regulamentos da Instrução da Província do Rio de Janeiro de 1849, de 1859, de 1862 e de 1876 mantinham os escravos fora da escola.

A estratégia de anunciar suas ações nos jornais da época, nos permite montar um mosaico de informações que podem revelar desde o público alvo, os métodos de ensino, até a concepção de educação expressada por seus líderes em seus discursos. Um dos primeiros anúncios realizados no jornal *O Fluminense*, 03 de julho de 1881, anuncia a inauguração de sua escola:

O Club dos Libertos contra a Escravidão dá uma festa amanhã, fundando a sua escola popular gratuita e entregando cartas de liberdade a alguns de seus sócios, em homenagem ao dia do aniversário da independência dos Estados Unidos.
A festa terá lugar no Theatro Phenix Nictheroyense, às 8 horas da noite

A fundação do Club dos Libertos ocorre em 1881, neste mesmo ano acontece a abertura de sua escola, reforçando a necessidade de se pensar a educação como um dos pilares dessa associação. A data para inauguração da escola não é neutra, e sim uma homenagem à república americana, que é reverenciada em outros eventos e discursos. O caráter popular e gratuito também é reforçado desde sua abertura, e ao longo dos anos em inúmeras publicações. A escola se destina a livres, libertos e escravos, se mostrando aberta, sem distinção de condição social, nacionalidade, idade ou cor. Como pode ser verificado no anúncio de 10 de janeiro de 1883 do jornal *O Fluminense*:

Escola Noturna e Gratuita

Club dos Libertos Contra a Escravidão
Rua do Visconde do Uruguai

Acham se abertas as aulas desse curso, continuando a matrícula até o fim do corrente mez. A escola admite adultos e menores, livres, escravos e ingênuos, de qualquer nacionalidade, côr ou religião.

S. Domingos de Nictheroy, 8 de janeiro de 1883. – *Paulo J. Rosa* secretario da escola

Um espaço que se propunha ser plural, onde algumas diferenças, que na época causavam fortes divisões sociais, não foram usadas como forma de exclusão¹⁶, aspecto esse comprovado ao ser verificado o seu mapa de matrícula. Apesar de não conter data, nem ano, o documento apresenta informações sobre as matrículas de determinado período totalizando 84 alunos, contendo um resumo sobre o perfil dos seus alunos. O registro era feito em uma tabela que continha os seguintes campos: número de matrícula, nome, nacionalidade, idade, profissão, classe e condição.

No campo nacionalidade era registrado o local de origem, como Rio de Janeiro, Maranhão, Bahia, Portugal, África, entre outros. Se verifica uma

¹⁶ A escola noturna do Club dos Libertos para direcionada para homens. A questão do gênero era COMPLETAR

predominância de pessoas do Rio de Janeiro (53 indivíduos), com um número relevante de estrangeiros (16). O campo idade nos permite verificar os atendimentos a crianças a partir dos 7 anos, e o aluno mais velho com 53 anos. Quem eram essas crianças e quais as necessidades que a faziam estudar numa escola noturna? Essa é uma questão que se aplica também as escolas públicas, visto que crianças também frequentaram essas instituições, conforme verificado no mapa de matrícula do curso no da Escola Municipal São Sebastião, que consta as matrículas a partir de 16/09/1884 até 1888. Ambas contrariam a Regulamentação da Instrução de 1876, que declara que as escolas diurnas estariam voltadas para o atendimento de alunos entre 7 e 12 anos, já as escolas noturnas ficava vedado o acesso à alunos menores de 15 anos “salvo autorização concebida pelo diretor da instrução e solicitada pelo respectivo inspetor do districto” (RIO DE JANEIRO (Província), 1877b, p. 301). Esse instrumento legal deixava uma lacuna para o atendimento dos indivíduos entre os 12 e 15 anos, que estariam fora da idade compreendida como ideal.

O padrão de campos para registro dos alunos é praticamente o mesmo, entre o Club dos Libertos e a escola pública. Tendo no campo nacionalidade a informação sobre a origem dos alunos, e a confirmação que a instituição pública também atendia estrangeiros, incluindo africanos.

Outro aspecto relevante dentro do mapa de matrículas do Club dos Libertos é a condição. Nesse campo é descrito se os alunos matriculados eram livres, escravos ou libertando, categoria essa que acreditamos ser de escravo em processo de libertação. Desses temos 62 livres, 21 escravos e 1 libertando. Esse campo é um diferencial, se compararmos ao livro de matrículas do curso noturno de uma escola pública, como a Escola Municipal de São Sebastião, em que a condição social não é mencionada, nem há menção sobre cor/raça dos alunos. Se pensarmos numa escola abolicionista, que está voltado à instrução de negros livres e libertos, talvez a informação mais relevante seria a condição de livres ou escravos. Mas dentro de uma escola pública, as informações sobre cor/raça ou condição social teriam outros significados. De acordo com a pesquisa realizada por Mattos (2013) houve um silêncio em relação às cores do povo brasileiro em documentos oficiais na segunda metade do século XIX. Se na primeira metade desse século, a liberdade era um atributo somente de homens brancos, na segunda metade há modificação desse cenário. O crescente número de negros e mestiços, libertos e seus descendentes livres, principalmente no sudeste brasileiro, muda a perspectiva de homens livres, associada à homens brancos. Afirmando que em 1872, em certas localidades do Rio de Janeiro e Minas Gerais, o número de negros e mestiços era superior ao número de escravos e até a população branca recenseada (Idem, p.45). O que é silenciada em

documentos públicos oficiais, gerando um embranquecimento, visto que a referência à liberdade no período é branca.

Esta visão também é reforçada por Santos, ao observar os relatórios da Instrução da Província do Rio de Janeiro:

Os Relatórios, ao remeterem sempre a expressões genéricas como “popular” ou “todas as classes”, acabavam por tornar invisível e silenciar essa parte significativa da população que frequentava – ou deveria frequentar – a escola elementar: os libertos pardos e pretos. Ainda assim, é possível supor, a despeito desse “silêncio embranquecedor”, que a população livre afro-descendente estava presente nas escolas públicas mantidas pelos cofres da Província do Rio de Janeiro nas décadas oitocentistas, o que implica a possibilidade de desnaturalizar a visão dominante que, ao igualar essa população de pardos e pretos como escravos, procede em seu deslocamento do espaço escolar público, vedado aos cativos pelos Regulamentos da Instrução do século XIX. E, ao fazer tal movimento, não permite compreender, de forma mais substantiva, inclusive, o projeto das elites dirigentes na Província do Rio de Janeiro: disciplinar, moralizar e controlar as classes populares por intermédio da instrução nas escolas públicas. (SANTOS, 2017, p. 254)

E nessa invisibilidade ou silenciamento é contrastado ao olharmos o documento produzido por esta organização escolar abolicionista, voltado prioritariamente para a instrução de negros, livres, libertos ou escravos, se mostrava aberta à outras nacionalidades, não fazendo distinções entre cor ou religiões.

O caráter popular, como afirmado por Santos no trecho acima, usado para mascarar um grupo social, pode possuir uma significação diferente dentro dos documentos e anúncios produzidos pelo Club dos Libertos. O termo “popular” se inclui em um amplo debate acadêmico, que ora adquire sentidos antagônicos ou homogeneiza certas diferenças entre setores ou camadas de um povo¹⁷. Voltando o olhar para educação, conforme Beisiegel (1979), o termo educação popular pode se referir aos interesses e formas dos grupos dominantes com relação à educação do povo, como também estar associado aos modos e meios de luta e resistência dessa camada social para superar o afastamento do processo educacional, “com vistas a explicitar junto a segmentos “populares” da coletividade a sua condição de classe e as potencialidades transformadoras inerentes a essa condição” (BEISIEGEL, 1979, p. 91).

No discurso de inauguração da sua escola noturna publicado pelo Club no jornal *O Fluminense*, do dia 30 de setembro de 1881, o presidente da sessão solene Sr. Dr. Nicoláo Morreira, algumas questões podem ser levantadas:

¹⁷ Sobre esta temática Chauí (2003) Hall (2009)

O orador externa o que é a escravidão e diz que o trabalho que faz, é o cumprimento de um dever: **ama a liberdade e deseja que vá por terra a barreira do forte contra o fraco.**

Orgulha-se de presidir a sessão solemne, porque há factos que altamente agradam; este é um delles – mostra que os pequenos se elevam.

A criação da escola é uma necessidade; não homens que se mostrem adiantados no physico e atrasados no intellectual. O facto de hoje prova que o homem que deixa o captiveiro, quer a luz.

Refere que Washington e Chateaubriand diziam: instrui o povo, derramai a instrucção!

Convém que todas as classes se ergam e trabalhem, porque na sociedade só se deve reconhecer duas diferenças: a do talento e da virtude. (O Fluminense, 30 de setembro de 1881, n. 491, p. 2)

Segundo o publicado, no evento realizado no dia 28 de outubro algumas cartas de alforrias são entregues e outros oradores como João Clapp, diretor da escola noturna, e Marcolino de Queiroz, presidente do Club, proferiram discursos. Mas será nas palavras do presidente da sessão, como a descrita anteriormente, que reconhecemos como visões importantes para se compreender os objetivos traçados com a criação da escola. Discurso pautado nos valores morais e cristãos da época, que poderia trazer questões de civilidade e moralidade, mas, que vai além, mostrando que a educação faz parte um projeto mais amplo para libertação, não compreendendo somente a alforria do cativo. No encerramento da sessão a palavra volta ao presidente que complementa seu pensamento:

Por último, o Sr. Dr. Nicoláo Moreira de novo tomou a palavra e agradecendo ás pessoas presentes o seu concurso, pediu aos membros do Club que fossem por adiante, porque, além da liberdade do corpo, era preciso a do espirito, e ainda mais que o homem livre precisa de saber alguma cousa afim de que **os seus direitos não sejam extorquidos e a industria beneficiada.** (IDEM, p.2)

Palavras sobre “direitos extorquidos” e “barreira do forte contra o fraco”, destacadas no texto, nos permite questionar os objetivos políticos do trabalho educativo dessa associação. Porém são algumas posições que necessitam um olhar mais apurado. São discursos de sua liderança, veiculados na imprensa da época, que podem ter sido apropriados ou não pelos sujeitos envolvidos na prática pedagógica.

O texto fala de um grande número de participantes, de diversas classes sociais, inclusive senhoras. Também mostra uma preocupação dessa associação com o método de ensino. Nessa cerimônia, teve a palavra o “Sr. Pedro Pinto Baptista, para expor o método de ensino de leitura que está adoptado na escola

nocturna; denominado *Methodo intuitivo*, e é de autoria cremos, que do Sr. Dr. José Manoel Garcia” (Idem). Como exposto, ocorre uma apresentação do método e uma demonstração, chamando um adulto analfabeto e lhe apresentando algumas letras, fazendo com que a pessoa consiga ler poucas palavras.

O interesse pedagógico dessa instituição também é demonstrado através da Conferência Pública sobre o método Froebel, para educação da infância:

Conferencia publica

No domingo dia 16 do corrente, ao meio dia, no salão da escola Club dos Libertos, á rua Guarany n. 11, o illustrado médico Dr. Domingos de Almeida, fará uma conferencia sobre o methodo intuitivo de Froebel, para a infancia, dos jardins das crianças, exhibindo os brinquedos de que servia o mesmo Froebel. O illustrado e humanitário conferente, honrando o Club com sua visita, pede a todas as pessoas que se dignarem ouvil-o de, depositarem nas mãos da commissão de crianças que estará á porta do edificio, qualquer esportula, para auxilio da liberdade dos escravos e da inscctração dos ingênuos. – O secretariodo Club, *Pedro P. Baptista*.

(O Fluminense, 12 de julho de 1882)

A palestra tinha por objetivo apresentar a metodologia froebeliana, método inovador na época, mas, também, foi utilizada como uma forma de arrecadação de fundos para causa abolicionista. Um grande número de participantes é mencionado no artigo publicado em 19/07/1882, no qual a referida conferência é descrita: “A concurrencia foi numerosa não só de cavalheiros, como tambem de senhoras e crianças” (*O Fluminense*, 19/07/1882, n. 651. p. 2) A adesão ao evento poder ser analisada por dois ângulos, o primeiro que a causa abolicionista, mais precisamente dessa associação, pudesse ter impulsionado o comparecimento para ajuda financeira, o que poderia ser realizado de outros meios, que não necessariamente através da presença na conferência. E o segundo, o interesse pelo tema educacional, e a educação na infância. Não podemos esquecer que é um momento singular de efetivação do espaço escolar, como um lugar para o desenvolvimento da educação frente a outros modelos.

Havia a possibilidade da implantação desse método, em uma futura creche que o Club dos Libertos pretendia fundar, para atender os filhos de escravos e libertos, pensando na necessidade do trabalho, pós-libertação, como também no desenvolvimento das crianças. Fato este, verificado nas palavras do Dr. Domingos, publicado no jornal:

(...) Saúdando o Club, fez vótos para que seja a sua Escola a primeira a crear n’esta capital um Jardim da Infancia.

(...) Froebel formou um método para guiar o homem da infância a virilidade. Para isso estudou a criança desde o berço: notou que a atividade era a primeira manifestação.

Os órgãos dos sentidos não escaparam a sua atenção considerando que era necessário educá-los.

Nos primeiros anos, é a mãe que se encarrega de tudo isso. (...) O ensino por esse sistema é dado nos Jardins da Infância.

As pessoas pobres, pelos labores da vida, não podem cuidar da educação dos filhos: então criaram estes lugares para crianças de dois a sete anos, para permanecerem da manhã até a tarde. (O Fluminense, 19 de julho de 1882, n. 651, p. 2)

No decorrer da explanação, o conferencista esclarece alguns pontos relevantes sobre essa metodologia, apresentando o espaço físico do Jardim de Infância, com suas salas, seus móveis e utensílios, espaços para ginástica e natação, chegando até a mencionar a decoração das paredes com estampas e objetos que auxiliassem na educação. Os brinquedos usados no método utilizam texturas, cores e formas variadas a fim de trazer ludicidade ao processo educacional e auxiliar no desenvolvimento sensorial e cognitivo.

Este trabalho não tem como foco principal essa metodologia, mas nos pressupostos educacionais levantados pelo Club dos Libertos, onde estas questões estão inseridas. De acordo com Villela, essa conferência é algo inovador, visto que:

A primeira referência que consta na historiografia da educação sobre a utilização do método Froebel em jardins de infância, no Brasil, data de 1896, por ocasião da fundação do primeiro Jardim de Infância na cidade de São Paulo, anexo à Escola Normal Caetano de Campos. Entre a palestra do Dr. Domingos no Club dos Libertos e a implantação do método de Froebel no jardim de infância paulistano passaram-se exatamente 14 anos, ou seja, pode-se dizer que o grupo abolicionista niteroiense representava uma vanguarda em vários sentidos, inclusive em relação ao pensamento e propostas educacionais. Esse envolvimento com a causa educacional, voltada para escravos e alforriados, também representou a abertura de um espaço singular para o questionamento das práticas pedagógicas, dos processos de aprendizagem no Brasil, sobretudo no século XIX.

De acordo com a autora, não foi possível comprovar a efetivação do método no atendimento de crianças negras, mas sim um grande interesse pela temática.

Outro campo de atuação educacional empreendido pelo Club dos Libertos seria a preparação para o mercado de trabalho. Em 31 de maio de 1882, no referido jornal, temos um anúncio solicitando doações para criação

de uma oficina de trabalho destinada aos ingênuos para ensinar encadernação e pautaço. O texto destaca a atuação dessa organização e seu compromisso com a instrução, citando a escola primária gratuita onde eram atendidos um total de 101 alunos. E coloca a alforria, a educação e a capacitação para o trabalho com um triple para a como em prol da plena emancipação:

Libertar dos escravos, é uma acção digna de freqüentes applausos; instruilos, depois de libertados, é continuar heroicamente a obra começada, pois a nova acção representa o facto do emancipar o espirito após a libertação physico; dar uma profissão honrosa e útil, é coroar dignamente o sacratíssimo empreendimento. (O Fluminense, 31 de maio de 1882, n. 631, p. 2)

Já em 02 de junho de 1882, na seção Kaleidoscopio do mesmo jornal, houve menção honrosa pelo intuito de criação da oficina mencionada, para atendimento de “ingênuos e libertos desprovidos pela lei”. Enfatizando sua atuação na libertação, educação e inserção social:

O Club dos Libertos vae inaugurar uma officina de encadernação e pautaço e admittirá n’ella os ingênuos e libertos, desprovidos pela lei. Essa nobre instituição, elevada a esforço individual, tem conquistado geraes sympathia e vae progredindo diareamente.

Depois da installação da sociedade, tratou-se de ensinar a ler aos libertos; agora trata-se de dar-lhes um meio de conquistar o pão quotidiano.

Depois da liberdade – a escola !

Depois da instrucção – a officina !

Libertar, instruir e dar trabalho – eis o programa do Club dos Libertos.

Abraçar o captivo, aviltado e cego; liberal-o e instruil-o; ensinar-lhe um officio e entegal-o a pátria, útil, honesto e intelligente. (O Fluminense, 02 de junho de 1882, n. 632, p. 1)

A atuação do Club dos Libertos era respeitada e contava com a colaboração de outras organizações associativas, como o Congresso Litterario Guarany. Isso através de contribuições financeiras, de doações, mas também na participação de palestras e eventos sociais. Uma rede de sociabilidade que contava com o apoio de diversos abolicionistas da época como João Clapp, diretor da escola, José do Patrocínio, André Rebouças, Joaquim Nabuco.

Outro fato relevante, que merece uma análise detalhada, é a visita de um inspetor da instrução à escola, relatada um relatório da visita. Segundo o estudo de Santos (2017), a Inspeção da Instrução na Província do Rio de Janeiro estava voltada para fiscalização das escolas públicas e as escolas subvencionadas¹⁸, as escolas particulares tinham uma atenção diferenciada e um menor controle e fiscalização do Estado. Visto que, como descrito pelo

¹⁸ As subvencionadas eram escolas particulares que recebiam um auxilio do poder governamental para atender alunos carentes. Dessa forma, mereciam fiscalização dos órgãos públicos.

autor, o número de inspetores não daria conta de fiscalizar todos os estabelecimentos públicos de ensino, os subvencionados, no qual o dinheiro público era destinado, e ainda as escolas particulares. A instituição é elogiada e seu trabalho reconhecido como importante para o desenvolvimento da instrução.

Mas a sua ação não foi isenta de perseguições. De acordo com algumas publicações, nas seções de despachos e requerimentos (16/06/1882, 25/06/1882), os estatutos do Club dos Libertos foram indeferidos, tendo em vista a impossibilidade de escravos participarem da sociedade, sem o consentimento de seus senhores, além de colocar em dúvida o dever do sócio em colaborar com a abolição e ao socorro mútuo, afirmando que esse aspecto distorce a finalidade principal da organização em libertar escravos e criar escolas.

O Club dos Libertos também fez alguns impressos, como a publicação de seus estatutos, anunciado pela Gazeta da tarde em 09 de abril de 1881, as *Instruções Regulamentares para regulação e disciplina da Escola Noturna e Gratuita do Club dos Libertos contra a Escravidão*, e *Homenagem a José do Patrocínio, redator chefe e proprietário da Gazeta da Tarde*. Uma forma de inserção de seus ideais no mundo letrado da época e sua divulgação em diversos locais.

Por último, nós gostaríamos de relatar um fato publicado no jornal *O Fluminense*, no dia 13 de dezembro de 1882. Nessa publicação é descrita a cerimônia de encerramento das aulas com a premiação de alunos da sua escola noturna, fato esse que já havia sido anunciado pelo jornal em outras ocasiões. A cerimônia ocorreu no dia 10 de dezembro desse ano, tendo início às 8 e terminando às 10 horas da noite, no edifício da escola. Segundo a descrição contou com um grande público que lotou as estruturas do prédio, participando animadamente, e contando com a participação de diversas associações abolicionistas e artísticas, além das redações de diversos jornais (Jornal do Comércio, Globo, Revista Ilustrada, Folha Nova, Gazeta da Tarde). Dentre as premiações, chama a atenção 4 alunos na condição de escravos, são chamados de Gentil, Balbino, Henrique e Abel da Conceição. O anúncio deixa claro essa condição, mostrando que mesmo em situação social desprivilegiada tiveram bons resultados em seus estudos, dignos de premiação. Uma ocorrência em particular é apresentada:

O caso que entusiasmou mais o auditorio foi uma carta de liberdade, passada pelo Sr. Dr. Manoel Vieira da Fonseca ao seu escravo Abel (...)
Eis a carta do Sr. Dr. Vieira da Fonseca ao Sr. Clapp:
<< Patilhando e aplaudindo a emoção produzida na festa do *Club dos Libertos* de Nictheroy, do dia 08 do corrente, no teatro *Recreio Dramático*, quando V. S., digno presidente d'este *Club*, ao entregar a carta á libertanda Idalyne assignalou a acção meritória do alumno Abel, de sua

escola nocturna, o qual tendo de mim promessa de liberdade preferio que essa liberdade se dessa logo á mesma Idalya – sua mai, communico a V. S. que considerando que homem de tão louváveis sentimentos não deve continuar na deprimente condição do captiveiro, cujos os grilhões, aliás este nunca sentio, senão pelas duras contingências da lei, que infelizmente faz parte do nosso direito, jamais de fato, pois sempre tratado na razão de seu bom comportamento e qualidades, declaro livre desde já. E também posto que não disponha de fortuna e tenha já alforriado gratuitamente seis escravos, inclusive a avó do dito alumno, desejando distinguir exemplo tão edificante, como praticou Abel, peço a V. S. que o apresente á escola nocturna como homem livre, que hoje tenho o prazer de fazer entrar no grêmio dos cidadãos brasileiros com o nome honrado e estremecido pelos sinceros operarios da emancipação, pharói brilhante, norte almejado da patria, que tem por orgãos os inspirados filhos da liberdade!... (O Fluminense, 13 de dezembro de 1882, n. 714, p. 2)

O discurso empolgado apresentou Abel não somente como um ser agraciado pela bondade alheia, mas como sujeito que apesar, das condições adversas, abriu mão de sua liberdade em prol de sua mãe. Ele frequentava a escola noturna, tendo reconhecido seus esforços educacionais, foi um dos alunos premiados na cerimônia. Mostra que por trás do que era divulgado, dos discursos das lideranças, havia indivíduos que empregavam de sentido e significados as ações do grupo: “Mulheres e homens, negros e mestiços, que ao contrário de serem “anômicos” ou “vítimas” do sistema, participaram ativamente dele, e nele se constituíram enquanto sujeitos individuais e coletivos” (Villela, 2013 p. 2). Que devem ser reconhecidos como sujeitos sociais articulados em torno dessas organizações, e que essas poderiam ser espaços de identificação e visibilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS / QUESTIONAMENTOS INICIAIS

A breve trajetória apresentada é somente uma possibilidade de leitura, uma perspectiva que nos permite observar um amplo cenário educacional que se formou a partir do século XIX. Uma proposta de revisão tendo por base a prática educacional de uma organização abolicionista que atuou na cidade de Niterói na década de oitocentos.

A consolidação da escola pública, como um espaço necessário para a instrução das classes populares, excluía legalmente uma parcela da significativa da população, os escravizados. Isso não significa um afastamento total desse povo aos estabelecimentos escolares ou ao aprendizado da leitura e a escrita. O Club dos Libertos foi instituído com objetivos pautados na libertação e na educação desse grupo social, porém seu trabalho educacional não se restringiu a eles.

Além de promover eventos para angariar fundos para a compra de cartas de alforrias, o Club dos Libertos acreditava que somente pela educação haveria uma nova inclusão social dos ex-escravos e seus descendentes, uma plena emancipação. E tentava encontrar caminhos variados para a solidez de seus objetivos, onde a inserção no mundo do letrado e a educação tinham foco principal. A proposta para a criação da oficina e da creche são exemplos desse fato.

O trabalho educacional desenvolvido chama a atenção pelo cuidado com as metodologias empregadas, pela busca por métodos inovadores, apresentação pública destes e grande adesão do público. Esta associação estava inserida numa rede de sociabilidade, contando com auxílio de outras organizações, com fundo político, artísticos ou abolicionistas, conseguindo apoio, prestígio, respeito e admiração de grupos da sociedade privada e do poder público.

Os levantamentos apresentados neste trabalho são considerações iniciais, pois se propõem a um amplo debate com autores e outras fontes que nos permitam desvendar em que medida as ações dessa ou de outras organizações, no século XIX, foram capazes de articular negros, livres e escravos, construindo espaços para o acesso e inserção na cultura letrada. Afim que possibilitar um novo espaço de representação da população negra na história da educação brasileira, que ultrapasse o papel vitimado e possam ser reconhecidos como sujeitos sociais e históricos que interagem com as questões do seu tempo.

REFERÊNCIAS

BEISEIGEL, Celso de Ruy. **Estado e educação popular**. Um estudo sobre a educação de adultos. São Paulo: Pioneira, 1982.

BRANDÃO, Carlos; BEZERRA, Aída (Orgs.). **A questão política da educação popular**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BRASIL. **Lei 9.394. LDB– Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**, de 20 de dezembro de 1996. D.O.U de 23 de dezembro de 2006.

CHALHOUB, Sidney, Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio. In **Revista Brasileira de História**, São Paulo: 1988, v. 8, n° 16, mar./ago.

_____. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COSTA, Ana Luiza J. da. **As escolas noturnas da Corte: Estado Imperial, sociedade civil e educação do povo (1870-1889)**. Disponível em:

<<http://www2.faced.ufu.br/colubhe06/anais/arquivos/458AnaLuizaJesusdaCosta.pdf>>

FONSECA, M. A arte de construir o invisível: o negro na historiografia educacional brasileira. In **Revista Brasileira da História da Educação**. São Paulo: Sociedade Brasileira de História da Educação, n. 13 jan-abr, 2007.

_____. **Concepções e práticas em relação à educação dos negros no processo de abolição do trabalho escravo no Brasil (1867-1889)**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte:

UFMG, 2000.

_____. **A educação dos negros: uma nova face do processo de abolição da escravidão no Brasil.** Bragança Paulista: EDUSF; 2002

GONÇALVES, L. A.; SILVA, P. B. G. Movimento negro e educação. In: **Educação como exercício de diversidade.** Brasília: UNESCO:MEC: ANPED, 2005.

GOMES, Nilma Lino. Educação cidadã, etnia e raça: o trato pedagógico da diversidade. In: CAVALLEIRO, Eliane (Org.). **Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola.** São Paulo: Selo Negro, 2001.

MACHADO, Humberto Fernandes. **Intelectuais, imprensa e abolicionismo no Rio de Janeiro.** Disponível em: <http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Humberto%20F%20Machado.pdf>. Acessado em 20 mai. 2015

MACIEL, Laura. A. De “o povo não sabe ler” a uma história dos trabalhadores da palavra. In: MACIEL, Laura; Almeida, P. R.; Khoury, Y. A. (Orgs.). **Outras histórias: memórias e linguagens.** São Paulo: Olho d'Água, 2006. PAIVA, Jane. **Os sentidos do direito à educação para jovens e adultos.** Rio de Janeiro:

DP *et Alii*, 2009.

PASSOS, J. C. **As desigualdades educacionais, a população negra e a Educação de Jovens e Adultos.** Disponível em: http://www.alesc.sc.gov.br/escola_legislativo/downloads/87artigo_livro_eja.pdf PERES, E. T., **Tempo da Luz: os cursos noturnos masculinos de instrução primária da biblioteca pelotense (1875-1915).** Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 1995. PEREIRA, L. A. M. **Negociações impressas: a imprensa comercial e o lazer dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Primeira República.** *Historia*, v. 35, p. 1-21, 2016.

SANTOS, Claudia A. dos. Projetos Sociais Abolicionistas: rupturas ou continuísmo?. In: **Intelectuais, história e política: séculos XIX e XX.** Rio de Janeiro: 7 letras. 2000, p. 54-74.

SANTOS, Vinicius Texeira. **O Olho e a Mão da Autoridade: a inspeção da instrução na província do Rio de Janeiro (1850-1889).** Rio de Janeiro: Gramma, 2017.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **Retrato em Branco e Negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX.** São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

_____. Previsões são sempre traiçoeiras. João Batista Lacerda e seu Brasil Branco. In: **História, Ciências, Saúde – Manguinhos.** RJ, v. 18, n.1, jan-mar. 2011, p. 225-242.

SHARPE, Jim. “A História Vista de Baixo”. In: BURKE, Peter (Org.). **A Escrita da História: novas perspectivas.** São Paulo: Editora UNESP, 1992.

VASCONCELOS, Maria Celi C. **A casa e seus mestres: a educação no Brasil de Oitocentos.** Rio de Janeiro: Gryphus, 2005.

VENTURA, Jaqueline P. A trajetória histórica da Educação de Jovens e Adultos

Trabalhadores. In: **Trabalho e Educação de Jovens e Adultos.** Brasília: Liberlivro, 2011. Disponível em: <http://www.uff.br/ejatrabalhadores/artigo-01.htm> Acesso em: 25 de ago. de 2013.

CAPITULO 4

TERRITÓRIOS NEGROS NA FRONTEIRA BRASIL - URUGUAI: OS DESAFIOS DA PRESERVAÇÃO E CONSERVAÇÃO DOS ACERVOS DOS CLUBES SOCIAIS NEGROS E O REGISTRO DAS MEMÓRIAS DE RAINHAS NEGRAS

Giane Vargas Escobar,

Universidade Federal do Pampa Campus Jaguarão
Rio Grande do Sul

INTRODUÇÃO

Este artigo pretende evidenciar as narrativas sobre rainhas negras de dois Clubes Sociais Negros localizados na fronteira Brasil-Uruguai: o Clube 24 de Agosto (Jaguarão-Brasil), fundado em 1918 e o Centro Uruguay (Cerro Largo-Melo-Uruguai), fundado em 1923.

Esse texto é também resultante das reflexões e investigações do Projeto de Pesquisa intitulado *Rainhas Negras do Clube 24 de Agosto: identidades, representações e trajetórias de mulheres de um Clube Social Negro na fronteira Brasil-Uruguai*, desenvolvido a partir do ano de 2017.

As fotografias existentes nos acervos de ambas organizações negras são os instrumentos por meio dos quais a memória será acionada e, a partir dessa materialidade, é que se refletirá como esses clubes sociais negros vêm guardando e preservando o seu patrimônio material, dessa forma descrevendo e problematizando as ações já realizadas ou em andamento, em ambas as instituições.

A metodologia de caráter qualitativo (GUERRA, 2012) desenvolver-se-á por meio de entrevistas estruturadas cotejadas com a documentação encontrada em ambos os clubes, tais como livros de atas, notícias de jornais locais, documentos administrativos, carteirinhas e fichas de associados que um dia conviveram ou conheceram as rainhas negras desses espaços de sociabilidade e de defesa de direitos de negras e negros.

NIJINGA: UMA RAINHA AFRICANA INSPIRADORA

Foi em Portugal, no ano de 2014¹⁹, na cidade de Lisboa, que me deparei com a história de “Njinga, Rainha de Angola”, por meio de um filme

¹⁹ Durante a realização do Estágio Doutoral em Estudos Culturais pelo Programa de Doutorado em Estudos Culturais das Universidades de Aveiro e do Minho (2014-2015), com bolsa CAPES.

angolano (2013), bem como através da literatura, com a obra de mesmo nome, do missionário capuchinho Giovanni Antonio Cavazzi de Montecuccolo (CASTRO e CHEYRON d'ABZAC, 2013)²⁰, o qual em sua missão colonizadora, eurocentrada e evangelizadora na África Central no século XVII, trouxe para a centralidade a história de uma Rainha que desafiou os portugueses no século XVII e ainda permanece viva no imaginário e na memória do seu povo nos dias atuais. A trajetória de Njinga ganhou as telas do cinema, com visibilidade feminina e negra, num filme em que presenciamos as disputas por recursos e poder, a riqueza cultural dos povos africanos, a beleza e o protagonismo das mulheres africanas negras no cinema, desafiando os padrões estéticos brancos hegemônicos.

A memória de Njinga ainda está muito viva entre os povos da antiga Matamba e as regiões vizinhas, mais do que a de qualquer outro rei. O seu túmulo ainda é conservado com respeito no nordeste [sic] de Marimba, ao longo de uma pista mal traçada que ligava Cambo (Monteverde) a Tembo Aluma. Quando, em agosto de 1957 quisemos visitá-lo, algumas pessoas disseram-me eu era a sepultura de Njinga, outras do rei Kiluanji, sem poder precisar de que Kiluanji se tratava. Perante semelhante discordância, ficávamos perplexos. De seguida quando chegámos ao local e ouvimos que era designado pelo nome português de igreja, pensámos que havia uma forte probabilidade de o túmulo ser verdadeiramente o de Njinga (CASTRO, 2013, p. 332).

Assim como Luísa Diogo, Primeira Ministra de Moçambique (2004-2010), acreditamos na importância de se “multiplicar os rostos das mulheres africanas e ampliar as vozes das mulheres africanas”. Em seu depoimento no trailer do documentário “Mulheres Africanas, a rede invisível” ela afirma que precisamos ouvir mais as mulheres negras, porque elas ainda fazem parte de uma “rede invisível”²¹ para a sociedade.

Esse pensamento é compartilhado pela liberiana Leymah Gbowee, vencedora do Prêmio Nobel da Paz em 2011 por organizar o movimento de paz que pôs fim a Segunda Guerra Civil da Libéria. Nesse mesmo documentário ela apresenta trajetórias de luta, o cotidiano e as conquistas históricas da mulher africana na atualidade, onde Gbowee salienta que considera a forma como as mulheres enfrentam os desafios do cotidiano como “o jeito mais poderoso de lutar”, pois “Nós somos poderosas!”, porque “escolhemos lutar uma luta poderosa” e de forma incisiva ela questiona

²⁰ O filme “Njinga, Rainha de Angola” foi lançado em 2013 em Angola e, em 2014, em Portugal. A história do filme começa em 1617, ano em que o pai de Njinga, o rei Kilwanji, morre. Njinga é testemunha do crescente domínio português e da perda de soberania dos povos. Ao presenciar o declínio do reino, dá início à luta de libertação dos Mbundu. Após quatro décadas de conflito com o lema “quem ficar, luta até vencer”, é selada a paz com os portugueses, que a reconhecem como a rainha de Matamba e Ndongo. Disponível (Trailer) em: <https://www.youtube.com/watch?v=EkOLBs2W4oI#t=10>. Acesso em 09jul2014.

²¹ Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=bATnRTEoGsE>. Acesso em 25jul2014

“Por que nós celebramos Gandhi?”, “Por que celebramos Mandela?”, “Nós dizemos que eles são homens poderosos”. E segue em suas indagações “Não deveríamos ter dificuldade de celebrar a mulher?” Ao mesmo tempo ela responde e justifica dizendo “O que King, Mandela e Ghandi fizeram é o que você vê mulheres fazendo todos os dias nas comunidades. Elas deviam ser celebradas”, conclui.

Ao problematizar as trajetórias de mulheres negras, trazendo para o centro as vozes das mulheres de dois clubes sociais negros fronteiriços, acreditamos que corroboramos com este pensamento, fortalecendo o “fio de conexão” que liga as mulheres da diáspora africana às mulheres negras brasileiras, ou às mulheres de qualquer parte do mundo, conforme salienta neste mesmo documentário, a ex-Ministra da Educação de Moçambique, Graça Machel, pois passaram pelo mesmo processo brutal de violência física e simbólica do sistema colonial branco europeu, durante séculos.

Dessa forma fomos tentar entender parte das raízes da história africana, o significado do que é ser uma Rainha, a importância das realezas africanas num contexto do passado e tentar perceber as ressignificações e reinvenções forjadas pelas Rainhas de dois Clubes Sociais Negros que continuam mantendo a tradição de conferir títulos de beleza às mulheres negras frequentadoras desses territórios negros. Rainhas como Njinga, que “apesar do seu sexo” que a desqualificava para reinar, foi resistente à todas as intempéries, amada e odiada pelos africanos e pelos portugueses.

[...] O seu sexo desqualificava-a à partida para reinar, mas sobretudo as suas origens na corte real faziam dela uma rival em potência para os soberanos de potentados vizinhos. Ela ultrapassou estes handicaps através de uma manipulação hábil dos estrangeiros presentes nas suas fronteiras, fossem guerreiros imbangala, os portugueses ou os holandeses, e a diplomacia dominou claramente até sua morte em 1663. No entanto as forças de resistência interna, acumuladas contra si, triunfaram logo após a sua morte, perseguindo os sucessores que ela tinha escolhido e omitindo referir seu nome nas tradições orais (CASTRO, 2013, p. 332).

A lembrança e o esquecimento são duas pontas de um mesmo fio tecido pelas memórias, que são fortalecidas e reafirmadas nos poucos lugares ainda possíveis de celebrar a existência, as narrativas e a resistência de pessoas negras, como os Clubes Sociais Negros.

Nora (1993) afirma que os lugares de memória nascem e vivem do sentimento, que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais.

Então se depreende que é preciso também preservar e reinventar os

Clubes Sociais Negros, pois eles reforçam uma determinada história-memória que está viva nos resíduos, materializada em edificações, em “documentos monumentos” e na memória dos remanescentes que reivindicam o seu direito à registrá-la e guarda-la para o presente e para o futuro.

Njinga não foi esquecida, apesar dos esforços para que ela desaparecesse da história. Pretende-se, também, que as rainhas dos dois Clubes Sociais Negros dessa pesquisa sejam lembradas e tenham as suas trajetórias contadas, narradas, confrontadas.

Ao nos depararmos com a história de Njinga observamos que quando se trata de disputa por poder e recursos, as alianças, as relações diplomáticas, as negociações, as mudanças de campo conforme as conveniências fazem parte desse universo. No século XVII, quando então a Rainha Njinga, por vingança mandou matar seu próprio sobrinho, pois seu irmão já havia mandado matar seu filho com medo de perder o trono que seu pai deixara; casou-se por interesse com um africano da tribo dos jaga, seu inimigo, pois este tinha um exército que veio favorecê-la na guerra contra os portugueses; abraçou a religião dos jaga, com todos os ritos africanos considerados diabólicos pelos padres capuchinhos, entretanto também aceitou ser batizada na religião dos portugueses, com eles negociando inúmeras formas de manter-se no poder.

Sendo assim, refletimos em nossa investigação e nos instiga a pensar sobre quais seriam as negociações e estratégias que as rainhas negras dessa pesquisa precisaram forjar para se manterem no poder? O que fazer para lembrar e não esquecer dessas mulheres negras que um dia foram soberanas desses dois territórios negros, no Brasil e no Uruguai? De que forma elas influenciaram os seus pares na construção de uma identidade negra positiva?

Em meio a uma guerra e disputa por territórios africanos, a rainha angolana Njinga implodiu com o poder do colonizador português ao desafiá-los em inúmeras guerras, mas também negociou e se encaixou nele, ao aceitar ser batizada na religião católica para ganhar a legitimidade e credibilidade da corte portuguesa.

Njinga, após converter-se ao cristianismo passou a chamar-se D. Ana de Souza Njinga Mbandi (1582-1663), “*uma das personagens mais fascinantes da história africana*”. Cavazzi (1621-1678) conheceu pessoalmente a rainha, foi seu confessor, passou vários anos junto dela e assistiu-a quando ela morreu. Ele próprio oficiou seu funeral (HEYWOOD; THORNTON, 2013, p.1).

Nzinga ou Njinga (a forma mais exata e correta em kimbundu), segundo Cavazzi e Gaeta, dois capuchinhos que conviveram com a Rainha, sendo que o primeiro a viu morrer e ele próprio oficiou o seu funeral. A suas diversas identidades são intensamente contraditórias. Uma mulher inteligente, cruel, sexualmente dominadora, vingativa, astuta, cruel, vidente,

feiticeira, perversa, depravada, gurreira, fascinante, religiosa, profana, fútil, coração impenetrável, canibal, articuladora, selvagem, cristã, diplomata, negociadora, submissa, anticristã, esquartejadora, infernal megera, ardilosa, orgulhosa, arrogante, fingida, espiritual, encantadora, gênio feroz, espírito vivo, altivo e irritável, mas nunca abjeto ou pusilânime e, após sua conversão ao Cristianismo, morre anos e com o status de “quase uma santa”.

As visões negativas de Cavazzi contrastam bastante com as de Gaeta, seu contemporâneo na corte de Njinga. O seu único colega revela ser o mais positivo de todos os missionários desta época. Quando Gaeta reconhece que Njinga mergulhou abissalmente no vício e no pecado, aceita mais do que voluntariamente as explicações da rainha – ou seja, que as depredações dos portugueses a conduziram a esses extremos. Onde Cavazzi vê vícios muito profundos, ou mesmo impossíveis de desenraizar, entre os africanos, a opinião de Gaeta, situada pura e simplesmente do lado oposto, considera que o Cristianismo os pode transformar instantaneamente. Assim, para Gaeta, a conversão de Njinga foi um milagre que se operou numa mulher fundamentalmente inteligente, espiritual, encantadora e pragmática, que se tornou excelente cristã depois de se ter convertido. Com efeito, os termos utilizados por Gaeta, depois de a ter encontrado, descreve quase uma santa (HEYWOOD; THORNTON, 2013, p. 4).

Njinga foi reconhecida por sua resistência, amada e odiada por seu povo, foi também reconhecida e odiada pelos portugueses pela sua força, por todas as estratégias militares que organizou contra a corte portuguesa para manter o seu poder e reinado em Matamba, atual Angola e terrivelmente temida, em todos os sentidos. Um poder feminino e negro em pleno século XVII.

Njinga submeteu-se a religião católica, converteu-se ao cristianismo, passando a chamar-se Ana de Souza. Entretanto, utilizou seu poder de forma estratégica para conseguir manter-se nele e logo depois moveu guerra contra os portugueses. Uma estrategista, uma guerreira que morreu aos oitenta anos, a Rainha de Angola que utizou as armas que tinha para romper com o poder, mas também de forma contraditória submetu-se a ele, aliou-se a ele, negociou com as forças portuguesas para que o povo angolano pudesse um dia livrar-se do poder colonizador.

Acreditamos que para além de conquistar certos cargos de poder, o mais desafiante é pensar como e que estratégias as mulheres negras que conquistaram certames de beleza utilizaram para romper com os padrões a elas impostos quando ocuparam esses espaços de poder? Será que as rainhas negras desses territórios negros se encaixaram e se adaptaram às regras, ou elas implodiram com o poder? Que tipo de poder era conferido às Rainhas

dos Clubes Sociais Negros? Quais eram os limites impostos dentro e fora dos seus espaços de sociabilidade?

Dessa maneira, se faz importante questionar, de que forma as rainhas negras dessa pesquisa romperam com os padrões estéticos, políticos e comportamentais de sua época? Será que elas também foram contraditórias, guerreiras, amadas ou odiadas pelo *status* que o título de beleza lhes conferia? Quais as semelhanças/diferenças/permanências/rupturas com os significados de ser rainha no século XVII e o que permaneceu, se transformou e/ou se resignificou no século XX e XXI?

RAINHAS NEGRAS DO CLUBE 24 DE AGOSTO E DO CENTRO URUGUAY DE MELO: IDENTIDADES, DIFERENÇAS E REPRESENTAÇÕES

Ao longo dos seus cem anos, o Clube 24 de Agosto elegeu inúmeras Rainhas, que representaram a Sociedade negra interna e externamente. Foi numa tarde de abril de 2018, que conseguimos agendar uma entrevista com a filha de Eugênia Cardoso Silveira, a primeira Rainha do Clube 24 de Agosto. A senhora Aladi Eumar Silveira (68 anos) abriu sua casa para nossa equipe, onde nos recebeu em sua sala, cuja imagem que de pronto nos chamou atenção foi uma foto de uma mulher negra imponente que nos olhava do alto da parede verde, acima da lareira. Aladi nos brindou com um relato repleto de saudades daquela que outrora foi a primeira soberana do 24, no ano de 1922.

Aladi nasceu em Jaguarão, filha do mecânico brasileiro Antenor dos Anjos Silveira e da uruguaia Eugênia Cardoso Silveira, trabalhadora doméstica. Segundo Aladi, os pais casaram no Uruguai e depois vieram residir em Jaguarão, estabelecendo-se na Rua Uruguai, onde ela reside até os dias de hoje.

[...] minha mãe foi uma mulher assim... Que sempre foi muito batalhadora, sempre trabalhou muito, nos criou aqui com uma dignidade muito dedicada à família e aqui nós vivemos, e eu vivo até hoje aqui onde era casa deles a residência. E o meu pai veio a falecer antes que ela, eu fiquei, até morei um tempo em Caxias do Sul fiquei dez anos, aí quando eu filha única mulher vim para ficar com eles, aí meu pai faleceu e a minha mãe depois de dois anos veio a falecer, e eu continuo aqui na minha casa que era deles. (SILVA, 2018. Entrevista concedida à Equipe do Projeto Rainhas Negras do Clube 24 de Agosto).

A primeira Rainha do Clube 24 de Agosto, Eugênia Cardoso Silveira era uma mulher negra uruguaia e isso evidencia o quanto as relações entre Brasil e Uruguai ultrapassavam as fronteiras, conferindo ao 24, desde a sua gênese, o caráter de Clube Social Negro binacional.



Imagem 5. Eugênia Cardoso Silveira, Rainha do Clube 24 de Agosto, 1922 **Fonte:** Acervo do Clube 24 de Agosto

Eugênia representa a complexidade do ser e estar mulher negra na sociedade uruguaia e na sociedade brasileira. Ela nos desafia a pensar em identidades e diferenças (SILVA, 2000), bem como o caráter binacional do certame de beleza em que foi escolhida, fazendo com que possamos refletir e problematizar de que forma se davam as relações interfronteiriças que possibilitaram a existência de uma mulher negra uruguaia ser Rainha de um Clube Social Negro no Brasil?

A trajetória de vida de Eugênia será o fio condutor dessa investigação, tendo como pano de fundo, o Clube 24 de Agosto de Jaguarão, no Brasil e o Centro Uruguaio de Melo, no Uruguai.

O CENTRO URUGUAIO DE MELO E O NEABI MOCINHA: CONVÊNIOS, PARCERIAS E RELAÇÕES INSTERINSTITUCIONAIS

No dia 29 de março de 2017 aconteceu na Unipampa Campus Jaguarão, o terceiro encontro entre o Neabi Mocinha²³, o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas da Unipampa Campus Jaguarão, representado por sua Coordenadora Profa Dra. Giane Vargas Escobar e as representantes do Centro Uruguaio de Melo, representado por Círia González e a Educadora Vanesa Vega, do Espaço Pro-Afro do Ministério de Gênero do Governo de Cerro Largo. O motivo dessa reunião foi para articular os próximos passos na projeção de atividades conjuntas entre a Unipampa e o Centro Uruguaio de Melo, resultando como principais demandas:

- Viabilizar um Curso de preservação do patrimônio cultural, por parte da Unipampa, visando à formação e capacitação de jovens negros/as

²³O Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da Unipampa Campus Jaguarão tem como Coordenadora a Profa Dra Giane Vargas Escobar e Coordenador Substituto, o Prof. Dr. Walker Douglas Pincerati, designados através da Portaria 553, de 02 de maio de 2017.

para que se apropriem de técnicas básicas que os habilite a atuar na proteção e conservação de bens culturais;

- Garantir um meio de transporte por parte do Governo uruguaio para que alunos/as do Componente Curricular “Patrimônio e Museus” do Curso de História da Unipampa Campus Jaguarão possam visitar os espaços culturais do Uruguai, possibilitando o intercâmbio cultural.

- Elaborar uma minuta de convênio com as diretrizes para a construção de um Acordo de Cooperação entre a Unipampa e o Centro Uruguaio de Melo, formalizando a parceria.

- Possibilitar e garantir vagas para a participação das mulheres negras do Centro Uruguaio de Melo e da Secretaria de Gênero Espaço Pró-Afro possam participar dos projetos de extensão da Unipampa, sendo o primeiro deles “Atinuké” – Grupo de Estudos sobre o Pensamento de Mulheres Negras, o qual iniciará no segundo semestre de 2018, com encontros uma vez por mês na cidade de Porto Alegre.

- Participar da organização de eventos, em parceria com o NEABI Mocinha, a exemplo da construção do IV Copene Sul 2019.

OFICINA MUSEUS, MEMORIA E PATRIMÔNIO CULTURAL

Esta é a primeira proposta de oficina, resultante das demandas pautadas pelo Centro Uruguaio de Melo em parceria com o Governo de Cerro Largo e a Unipampa, que será ministrada em Cerro Largo, de outubro a dezembro de 2018, em cinco encontros de oito horas, sempre aos sábados, totalizando quarenta horas. O público alvo desse projeto são jovens negros e negras, educadores e movimentos sociais.

A oficina tem por objetivo promover a reflexão sobre o papel do patrimônio e do museu na sociedade contemporânea, analisando, sobretudo, o campo patrimonial e museal uruguaio, bem como compartilhar a experiência de gestão em museus brasileiros, fomentando o diálogo interinstitucional por meio de embasamento conceitual e ferramentas práticas para atuação dos interessados no espaço do museu e instituições de memória.

Pretende-se também, estimular a participação de jovens negros e negras fortalecendo as suas capacidades criativas, a apropriação do seu próprio patrimônio e a construção de um processo de educação colaborativa, com centralidade na função social dos museus e sua interface com a história, culturas africanas e sua diáspora.

Espera-se que esta oficina sirva para despertar nos jovens negros e negras uma vontade de memória” (NORA, 1993) e sensibilizá-los para que também construam, com o seu próprio discurso, diferentes narrativas sobre as histórias de mulheres e homens negros comuns (SILVA... et al., 2017), além de contribuir na investigação daquelas mulheres negras que se destacaram em certames de beleza ao longo dos 95 anos do Centro Uruguaio de Melo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos que as parcerias institucionais são portas abertas para que os projetos almejados tanto pelo Centro Uruguaio de Melo quanto pela Unipampa, se realizem. Certamente esses são alguns dos caminhos que facilitarão as trocas de saberes, valores, histórias em comum, os intercâmbios culturais, com projetos que vem para agregar e oportunizar o despertar de novos olhares e perspectivas positivas para a juventude negra e educadores, de ambos os lados.

Nesse sentido, é imprescindível discutir e problematizar questões que tratem da memória enquanto elemento constitutivo do patrimônio material e imaterial na construção das representações e das identidades sociais, além de compreender a importância da preservação do patrimônio negro-uruguaio como estratégia para a construção de políticas públicas de promoção da igualdade racial e ações educativas de combate e enfrentamento ao racismo, às desigualdades e às discriminações.

REFERÊNCIAS

- AL-ALAM, Caiuá C.; ESCOBAR, Giane V.; MUNARETTO, Sara T., org. **Clube 24 de Agosto: 100 anos de resistência de um clube social negro na fronteira Brasil-Uruguai (1918-2018)** - Porto Alegre: Iju Editora, 2018.
- CASTRO, Xavier de; CHEYRON d'ABZAC, Alix du. **Njinga, Rainha de Angola**. A relação de Antonio Cavazzi de Montecucolo (1687). Lisboa: Escolar Editora, 2013.
- ESCOBAR, Giane Vargas. **Para encher os olhos: identidades e representações culturais das rainhas e princesas do Clube Treze de Maio de Santa Maria no Jornal A Razão (1960-1980)**. (Tese de Doutorado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-graduação em Comunicação, RS, 2017.
- GUERRA, Isabel Carvalho. **Pesquisa qualitativa e análise de conteúdo** - sentidos e formas de uso. Cascais: Príncipia, 2010.
- NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História. PUC-SP. São Paulo, n. 10, p.7-28, Dez. 1993. Disponível em: <http://www.pucsp.br/projeto/historia/downloads/revista/PHistoria10.pdf>. Acesso em 1º DEZ 2008.
- SILVA... et al. **Pessoas comuns, histórias incríveis: a construção da liberdade nas sociedade sul-rio-grandense**./Fernanda Oliveira da Silva... et al. Porto Alegre: UFRGS; EST Edições, 2017.
- SILVEIRA, Aladi. **Aladi Silveira: depoimento**. [abr. 2018]. Entrevistadora: Giane Vargas Escobar. Entrevista concedida para a Equipe do Projeto de Pesquisa Rainhas Negras do Clube 24 de Agosto.

CAPÍTULO 5

PESQUISAS EM ARQUIVOS PÚBLICOS E PRIVADOS SOBRE A NEGRITUDE MARABAENSE - PARÁ

Lourrana dos Santos Gonçalves

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará.

INTRODUÇÃO

No presente trabalho buscaremos refletir sobre alguns aspectos da construção da identidade negra na cidade de Marabá, bem como implicadores desse processo. Procurando, ainda, demonstrar a importância da representatividade no processo de aceitação e orgulho negro, tudo com base em entrevistas realizadas com duas mulheres negras, professoras e moradoras de um bairro específico da cidade, o que também constitui um marcador social. Além disso, este artigo busca descrever alguns aspectos do processo de pesquisa na cidade de Marabá – PA quando se trata da presença da negritude marabaense em arquivos públicos, como o próprio Fórum Municipal. As relações étnico-raciais são historicamente construídas a partir da construção de imagens e representações sociais. Como diz Stuart Hall:

A representação é o processo pelo qual membros de uma cultura usam a linguagem para instituir significados. Essa definição carrega uma premissa: as coisas, objetos, os eventos do mundo não têm, neles mesmos, qualquer sentido fixo, final ou verdadeiro. Somos nós, em sociedade, entre culturas humanas, que atribuímos sentidos às coisas. Os sentidos, conseqüentemente, sempre mudarão de uma cultura para outra e de uma época para outra

Na sociedade brasileira, assim como em outras, a ótica eurocêntrica é que constitui a narrativa hegemônica capaz de sobrepor um grupo social a outro a partir dessas representações que circulam no meio social, colocando padrões de normalidade que sobrepoem o homem, branco, heterossexual e cristão e empurra a margem todos os indivíduos que não se encaixam nesse padrão, sendo estes então excluídos socialmente. Esse aspecto pode ser exemplificado a partir da fala de Deyze na entrevista concedida para essa pesquisa:

“[...] nos ônibus, nos lugares que eu andava, porque isso, depois disso eu fui chamada, que é uma coisa que é muito violenta, que eu fui muito violentada simbolicamente, não só simbolicamente, mas de fato, era chamada de negra exótica, porque imagina negra, do cabelos longos, verme-

lhos, soltos e com uma flor no cabelo, olhos verdes, vestindo de saiona, e saionas com colares enormes, enormes que eu usava e mais um monte de coisas eu era chamada de negra exótica, eu acho que tomavam isso como um elogio, então isso também foi me machucando, quem aceita né? [...] (Deyse, entrevista concedida para a pesquisa/2017)

Aqui, Deyze demonstra como as representações criadas sobre a estética negra e todos os estereótipos podem ser formas de violência e exclusão social a partir do conceito de exotismo e como esses fatores podem ser, no imaginário social, uma justificativa para as exclusões e marginalizações dessas populações.

MARCADORES SOCIAIS DE IDENTIDADE DA POPULAÇÃO NEGRA

Há ainda, segundo BUTLER (2000), a criação de uma espécie de “marcador social”, entre fins do século XIX e início do XX, criado a partir de teorias biológicas errôneas que fazem das marcas corporais elementos por onde se pode deduzir a ideia de raça, resultando na essencialização e homogeneização das identidades, uma visão equivocada tendo em vista que a identidade não pode ser considerada como decorrente de determinadas “evidências corporais” e ainda mais pela variante dentro das definições do que é ser branco ou negro no mais diversos países e contextos sociais. Para HALL (1996), esses marcadores funcionam como unidades de um processo de naturalização entre o contraste do que é marcado, “mulher”, “negro” e do que não o é “homem”, “branco”, para ele a identidade só pode ser entendida como algo que é constituído por meio da diferença.

Esses marcadores sociais acabam por estabelecer limites por meio dos quais os sujeitos constroem suas identidades e por isso são importantes para compreender esses processos, percebendo, ainda, que as diferenças raciais não são o único fator que nos constituem enquanto diferentes.

Em se tratando desses processos de construção identitária da população negra, ainda na sociedade brasileira, ocorre todo um processo ideológico de um mito de democracia racial que dificulta todo processo de construção identitária e de reconhecimento dos casos de racismo que por vezes acontece de forma velada dificultando o diálogo entre os diferentes grupos que compõe a sociedade brasileira e estabelecendo uma dinâmica que associa a identidade do que é “ser negro” a algo negativo e do que é “ser branco” a algo positivo. O racismo se constitui então como uma forma de negação da alteridade da população negra, atribuindo a ela uma série de estereótipos, e uma essência de inferioridade e maldade, algo que pode ser exemplificado quando pensamos nas religiões de matriz africana, que foram estigmatizadas e são hoje socialmente vistas ou associadas a coisas ruins e

negativas. Pensando nesse aspecto, ao falar de sua tia que é mãe de santo Deyse relata:

[...] a gente foi pra lá fazer essa reaproximação com a minha tia, então foi muito fantástico assim, e eu me cobrei isso, cobrei da minha família inclusive isso, porque que eu não tenho lembranças de infância, a pessoa é... porque é afro religiosa ela é destinada, castigada socialmente e familiarmente por conta das suas escolhas, ou pessoais ou impostas né? [...]

Torna-se perceptível, então, que a ênfase das características fenotípicas do negro aproximou a questão racial do estigma, segundo NOGUEIRA (1978) a rede de significações sobre o corpo negro foi criada correspondendo à necessidade de se estabelecer um modelo do que é desejável, onde, a partir disso, se atribui ao corpo negro o repertório do inaceitável, rotulando socialmente o corpo negro como uma marca de identidade, transformando-o em uma categoria de essência, radicalizado, desconsiderando, então, a memória histórica, a diversidade, o contexto social e cultural.

Essa categorização do negro é uma tentativa de aprisioná-lo a um lugar social que lhe impõe características que nas relações sociais faz recair sobre ele um olhar de descrédito que impede que ele seja reconhecido na totalidade dos seus atributos e na sua forma individual, a sua identidade individual é, então, sobreposta a identidade social, um negro representa todos os negros enquanto um branco é apenas uma unidade representativa de si própria.

Entretanto, quando se trata de uma identidade estereotipada, falamos sobre algo forjado socialmente com o intuito de inferiorizá-lo, desconsiderando um pouco do que Munanga (2012) chama de identidade de autoatribuição. Na sociedade brasileira, essa identidade atribuída foi formulada historicamente desde o período colonial, com base na inferiorização das diferenças impressas no corpo escravizado a partir da comparação entre a cor, o cabelo e o nariz, por exemplo, do corpo negro e do corpo europeu o que serviu para formulação de um padrão de beleza e fealdade que persegue a população negra até hoje e por onde o corpo ganha o posto de expressão da identidade sendo as diferenças utilizadas para justificar a hierarquização social, sendo assim, a identidade atribuída ao negro é uma construção social que embora não corresponda à realidade produz efeitos sobre ela e orienta as relações entre negros e brancos na sociedade brasileira.

[...] essa identidade minha ela foi primeiramente externamente atribuída a minha pessoa, as pessoas enxergavam mais isso do que eu mesma enxergava isso em mim [...] (Deyze, entrevista concedida para a pesquisa/2017)

Ambas, tanto a identidade atribuída quanto a de autoatribuição são coletivamente construídas e se modificam de acordo com o contexto social, cultural e político. Todavia, a identidade atribuída é dotada exclusivamente de um caráter essencializador do que é ser negro e que estereotipada atribui ao negro aspectos forjados socialmente que busquem o inferiorizar, diferentemente da identidade autoatribuída que se caracteriza mais como um posicionamento do ser negro e é formada a partir do que o próprio grupo seleciona para se autodefinir. (HALL, 1996)

[...] e aí não passou mais de ser só uma coisa externamente atribuída, foi uma coisa que eu senti naquele momento, a partir de ver aquelas mulheres, daquele contexto que era diferente [...] (Deyze, entrevista concedida para pesquisa/2017)

É importante também pensar que, como aponta SCHUCMAN (2012), os indivíduos não trazem dentro de si uma essência do que é ser negro ou branco, mas essas categorias podem e são resignificadas conforme a necessidade e o contexto social, ser negro não é então uma entidade fixa e imutável, todavia “[...] ser negro no Brasil é uma condição objetiva em que, a partir de um estado primeiro, definido pela cor de pele e pelo passado o negro é constantemente remetido a si mesmo pelos outros”. Na construção da identidade negra individual o negro encontra-se à mercê das condições do imaginário coletivamente construído com base em significações fixas negativas sobre seu grupo étnico-racial e assim a identidade presente no imaginário social das pessoas, é diferente para o grupo étnico racial negro e para o grupo branco, ambas são mistificadas, mas o branco é mistificado como expressão de superioridade enquanto o negro é mistificado com inferioridade e exotismo através de fetiches – selvagem, analfabeto, sensual, exótico, emotivo, entre outros.

Na sociedade brasileira, o processo de construção identitária do negro passa ainda por um processo de ambiguidade que é especialmente acentuada por conta do caráter típico do racismo brasileiro, marcado por um ideal de branqueamento e por um mito de democracia racial, onde se é preto apenas na medida do que é ruim, malvado, instintivo, imoral e tudo que se opõe a esse modo de ser preto é branco, ou quase branco (FANON, 2012). O mito de democracia racial cria a ilusão de inclusão silenciando as vozes que denunciam a violência real e simbólica, dissimulando as tensões e construindo lugares de privilégio, exclusão e discriminação. A humilhação social sofrida cotidianamente de forma explícita ou implícita levam muitas vezes à formação de uma identidade negra fragmentada, onde tanto “ser branco” quanto “ser negro”, para além da tonalidade da pele, representam “valores”, significados de um ideal de branqueamento que conduz os negros a desejar tudo aquilo

que representa a sua negação (NOGUEIRA, 1978).

Diante das apresentações até o momento podemos dizer que os processos de construção e reconstrução do “ser negro” passam pela forma como o grupo negro é e foi representado socialmente, pois as representações são fundamentais para a construção, reconstrução e ressignificação das identidades.

Todavia, para além desses processos citados, a construção da identidade negra também perpassa por um processo de tomada da representação social e da beleza do negro/a na sociedade brasileira, onde se põe ênfase no cabelo e no corpo e suas construções nos últimos anos. O cabelo crespo, por exemplo, principalmente das mulheres, é muitas vezes visto com um sentido de revalorização, não deixando de apresentar contradições e tensões no processo identitário, que extrapola o indivíduo e atinge a todo o grupo étnico/racial a que pertence, sendo assim todo o contexto da estética negra também faz parte do processo de construção da identidade negra e de afirmação dessas identidades.

Como apontam Deyze e Vanda as pressões e discriminações em torno da estética negra colocam muitas vezes, as mulheres principalmente, em situações que ferem não só fisicamente, mas também psicologicamente pela tentativa de se adequar a esses padrões impostos:

[...] eu já pensava nessa questão do cabelo, já tinha uma resistência, pensava “poxa, mas porque né?” de ir percebendo isso. Agora eu desde pequena sempre fui muito teimosa, sempre fui muito teimosa de dizer assim “poxa não é assim, mas assim é feio”... então eu tinha muito... mas não tenho uma data específica, eu lembro assim que era muito dolorido essa história de alisar o cabelo, lembro que a família marcava lá o salão e eu ficava enrolando um tempão, mas é porque era dolorido assim, ficava ferido a minha cabeça [...] (Vanda, entrevista concedida para pesquisa/2017)

[...] minha família toda, as mulheres da minha família, todas as minhas tias né? alisavam o cabelo, e elas chegavam em casa pra alisar o cabelo, era um produto fedorento, uma química desgraçada, que a minha tia, chego o negócio ficava assim, porque não podia passar o tempo porque ia pelar a cabeça, por que não sei o que, ficava assim, era um produto tóxico que as mulheres compravam na Velha Marabá e traziam um negócio verde, e aí eu cresci nisso, cresci com isso, e aí com uns 15 ou 16 anos eu fiz essa química lá em Conceição do Araguaia e vim pra cá, aí tá, aí como eu fazia química meu cabelo começou a cair [...] (Deyze, entrevista concedida para pesquisa/2017)

O cabelo do negro na sociedade brasileira expressa o conflito racial vivido por negros e brancos em nosso país, o cabelo do negro, visto como

“ruim” é expressão do racismo e da desigualdade racial que recai sobre esse sujeito, ver o cabelo do negro como “ruim” e do branco como “bom” expressa um conflito e por isso mudar o cabelo pode significar a tentativa do negro de sair do lugar de inferioridade ocupado. Justo por todo esse complexo sistema, para o negro, a intervenção no cabelo e no corpo é mais do que vaidade ou estética, é identitária.

[...] o meu cabelo era alisado nesse período, inclusive eu o alisei em Conceição do Araguaia, porque eu queria chegar bonita [...] (Deyze, entrevista concebida para pesquisa/2017)

O cabelo crespo e o corpo negro são então suportes simbólicos da identidade negra no Brasil, pois juntos eles possibilitam a construção social, cultural, política e ideológica de uma expressão criada no seio da comunidade negra: a beleza negra, e por isso não podem ser considerados apenas como dados simbólicos.

Vale ressaltar, no entanto, que essa dinâmica de resistência e identidade a partir do cabelo e do corpo são dinâmicas mais específicas da sociedade brasileira e que esse processo de construção da identidade negra pode sofrer mediações diferentes de cultura para cultura. Em nosso país, especificamente, a cor da pele e o cabelo são mais significativos quando usados no critério de classificação racial para apontar quem é negro e quem é branco e assim como a democracia racial encobre os conflitos raciais, o estilo de cabelo, o tipo de penteado e o sentido a eles atribuídos pelo sujeito que os adota podem ser usados para camuflar o pertencimento étnico-racial, buscando encobrir dilemas referentes ao processo de construção identitária negra, podendo, ainda, representar um processo de reconhecimento das raízes africanas bem como resistência ao racismo.

[...] o cabelo de bombрил já era não sei o que, sempre teve essa marca muito forte de quem tu é né? e aí eu fui também aprendendo com essas histórias e vivendo com essas respostas e questionando também né a sociedade e fui me constituindo [...] (Vanda, entrevista concebida para pesquisa/2017)

[...] eu com meu cabelo vermelho preso, quando eu vi aquelas mulheres negras, com seus cabelos afros, de turbante, com dread, e todas lindas, meu deus, o que foi aquilo, pra mim foi, na minha vida foi fundamental [...] é uma coisa que chama representatividade [...] (Deyze, entrevista concebida para pesquisa/2017)

Outro fator determinante quando se fala da construção da identidade negra é a participação da juventude em movimentos culturais, em uma

sociedade como a nossa marcada pelo sexismo, racismo, homofobia, entre outras coisas, ser jovem e negro diferencia-se de ser jovem branco, e a juventude negra encara desafios convivendo todos os dias com a discriminação e preconceito. Assim, a participação da juventude negra nesses movimentos caracteriza-se como uma válvula de escape e de resistência, sendo fator determinante na construção identitária até mesmo se pensarmos na saúde mental dessas populações negras, como aponta Pequeno:

A participação em movimentos culturais de resistência funciona para o/a jovem negro/a como uma válvula de escape, proporcionando além do lazer, oportunidades de superação diante de tantas condições adversas do seu cotidiano (PEQUENO, 2013, p. 2)

A juventude negra possui, ainda, um destaque maior quando se trata dos aspectos culturais como construtores de suas identidades porque, historicamente, essa juventude se organiza para construir a luta anti-racista e pela promoção de igualdade de oportunidades entre os grupos étnico-raciais tendo uma participação e contribuição forte para a luta do povo negro, onde muitas vezes a população constrói o movimento cultural apenas por participar, afirmar e manter a cultura, como relata Vanda:

[...] eu acho que marca, que identifica assim a cultura negra que é o terreiro, então eu sempre participei muito, que é o boi, então esses elementos é que a gente percebia a movimentação porque são... capoeira, eles não são movimentos que simplesmente trabalham aquilo ali né? a brincadeira, eles tem um tempo e uma formação pedagógica de compreensão mesmo da realidade e da forma de se relacionar com o outro então querendo ou não é uma forma de relação do sujeito também com o movimento que tem e mantem uma cultura, uma certa legitimidade de que tem formas de ser [...] (Vanda, entrevista concedida para pesquisa/2017)

Exemplo disso é o trabalho desenvolvido pelo Grupo de Ação Cultural (GAC) na cidade de Marabá, onde já se constituem como uma referência ao se pensar os debates que pautam esses assuntos relacionados com a luta anti-racista, consciência negra, entre outros aspectos da luta do povo negro, como cita Vanda:

[...] a gente tem como referência e marco sempre a questão étnico racial dentro das instituições onde a gente atua e as questões de gênero, e esse debate que sempre pautou o grupo a gente traz pra dentro da instituição e acaba sendo referência né, aí o pessoal fica “ah, mas quando a gente precisa pra onde é que a gente vai?” “a gente vai lá na vandinha, a gente vai lá no (...)” por que eles já sabem que tem um grupo né? e aí com o

eventos que a gente vai fazendo no bairro a pessoa fica aguardando [...] (Vanda, entrevista concedida para pesquisa/2017)

Além de pautar a luta do povo negro, o GAC, assim como os demais movimentos culturais negros possibilitam a construção da identidade de todos os que se envolvem nos movimentos a partir da valorização dos próprios saberes populares, como aponta Vanda:

[...] a principio a gente fazia, a gente convidava gente, não construía muito a gente convidada grupo e fazia apresentações né? e depois a gente foi aprofundando, construindo oficinas, foi levando gente pra construir oficinas, depois a gente ficou pensando “não, porque as pessoas daqui não constroem oficinas?” e começamos a fazer ciclo de oficinas a partir de saberes daqueles que estavam lá né? quem é que entende de musica quem pode da uma né? quem é que vai... teve uma oficina que eu lembro que a minha mãe, a mãe de varias pessoas do grupo foram fazer oficina de cofo né? trabalhar com a palha e tal que era... e ai a gente foi construindo, na pesquisa eu fui também constituindo as minhas historias [...] (Vanda, entrevista concedida para a pesquisa/2017)

Dentro desse aspecto entra ainda um debate sobre o conceito de Negritude, este conceito, segundo Munanga (1986), possuiu uma série de interpretações, sendo cultural, biológica, psicológica, politica, etc, tendo a possibilidade de leituras diversas, mas em se tratando do aspecto cultural Munanga (1986) toma a ação política e a politização da identidade negra como ações de afirmação de identidades e por tanto os movimentos culturais como grandes atuantes do movimento de negritude.

REFERENCIA BIBLIOGRAFICA

- ANDRÉ, Maria da Consolação. **Psicossociologia e Negritude**: Breve Reflexão sobre o “ser negro” no Brasil. Boletim Academia Paulista de Psicologia – Ano XXVII, n. 2/07, p. 87-102
- BUTLER, Judith. **Corpos que pensam sobre os limites discursivos do “sexo”**. In: LOURO, Guacira Lopes (org). O corpo educado. Pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte. Autentica, 2000. P. 155
- DOMINGUES, Petrônio. **Movimento da negritude**: uma breve reconstrução histórica. *Mediações* - Revista de Ciências Sociais, Londrina, v.10, n.1, p. 25-40, jan-jun 2005
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad Renato Silveira. Salvador: Edufba, 2008.
- HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. São Paulo: Apicuri, 1, 2016.
- HALL, Stuart. **Identidade Cultural e diáspora**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, IPHAN, 1996, p.70
- MUNANGA, Kabengele. **Negritude e Identidade negra ou afrodescendente**: um racismo ao avesso? Revista da ABPN. Vol.4 n. 8. 2012
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor**: Identidade, raça e gênero no Brasil, 2003. P. 346
- NOGUEIRA, Izildinha Beatriz. **Significações do corpo negro**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. P.15

PEQUENO, Leticia Sampaio. **Juventude Negra e movimentos culturais de resistência:** interfaces com o maracatu nação Iracema em Fortaleza. Fortaleza-CE-UECE. IV Seminário CETROS; Neodesenvolvimentismo, trabalho e questão social. 2013.

SABÓIA, Eduardo Finard. **Identidade e Cultura:** reflexões sobre auto identificação racial no Brasil. Disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2013/03/EvandroFSaboia.pdf>>. Acesso 07 set. 2016

SANTOS, Sílvia Maria Vieira dos. **Hip Hop de Fortaleza:** movimento social de maioria negra. USP, São Paulo, 2008.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, “o branco” e o “branquíssimo”:** Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2012. P.40

SCHWARCZ, Lillian Moritz, 1957- **O espetáculo das raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 SCHWARCZ, Lillian Moritz. **Racismo no Brasil.** São Paulo: Publifolha, 2001.

CAPITULO 6

O BERIMBAU NA CIDADE: HISTÓRIA, RESISTÊNCIA E MEMÓRIA SOCIAL DA CAPOEIRA

Marcelo Cardoso da Costa,
Instituto Federal Rio de Janeiro - Duque de Caxias

INTRODUÇÃO

O universo da capoeira é cheio de possibilidades de ser pesquisado, constituindo um campo de trabalho interdisciplinar que remonta a conceitos e temáticas de diversas áreas do conhecimento.

A capoeira é uma expressão cultural afro-brasileira desenvolvida por descendentes de escravos africanos. Ela é um misto de arte, esporte, dança e jogo, sendo caracterizada por golpes e movimentos de corpos ritmados, principalmente, pelo som do atabaque, berimbau e pandeiro. Na cidade do Rio de Janeiro ela pode ser vista, basicamente, em quatro grandes momentos: (i) capoeira escrava - representando a resistência da população negra à escravidão no período colonial; (ii) capoeira organizada em Maltas - manifestação e disputa dos espaços urbanos, vista como violenta e um problema social no período imperial; (iii) capoeira regional e de Angola - busca por sua legalização associada a uma luta e esporte legitimamente nacional no período do Estado Novo; (iv) capoeira como patrimônio - amplamente difundido e aceita pelas academias e pelo mundo, é reconhecida como patrimônio da humanidade.

Este artigo é fruto de uma pesquisa de campo sobre a memória, a identidade e a oralidade dos mestres de capoeira do Rio de Janeiro e da região da Baixada Fluminense. O objetivo aqui é apresentar o protagonismo dos mestres de capoeira enquanto guardião desta cultura afro-brasileira, dando-lhe voz e espaço para contar a história da sua arte e expressar as suas memórias sobre a cidade e a sociedade na qual estão inseridos.

MARGINALIZAÇÃO E RESISTÊNCIA DA CAPOEIRA

A escravidão negra era um negócio lucrativo para a metrópole portuguesa e para os fazendeiros. Ambos obtinham renda de duas formas: na produção da mercadoria (fabricação de açúcar e depois café), através da utilização da mão-de-obra escrava, e na compra e venda desta mão-de-obra. Esse regime escravista brasileiro foi, com o tempo, encontrava resistência de

intelectuais favoráveis à abolição da escravidão. Foi dessa resistência que a população negra aperfeiçoou as suas práticas de lutas existentes no continente africano. Essa prática consistia em técnicas de pernadas e cabeçadas utilizadas na luta corporal. Essa luta ficou conhecida como capoeira e, no universo literário, demarca o período da capoeira escrava. Mestre Magal (2010, 2013) expressa essa lógica ao falar sobre a origem da prática da capoeira:

A prática da capoeira tem relação com um ritual que havia a algum tempo atrás no continente africano que, segundo Mestre Moraes, era uma luta de pernada e cabeçada (n'golo) imitada dos animais. Os rapazes que praticavam esta luta faziam uma disputa onde quem ganhava levava a donzela.²⁴

Soares (1994), ao pesquisar os registros policiais, percebe que a identidade africana era um forte componente dos detidos por prática de capoeiragem, o que reforça a ideia da capoeira ser uma invenção escrava, tendo sido criado no Brasil, nas condições da escravidão urbana como prática social e tendo os africanos como praticantes majoritariamente.

O espaço da cidade do século XIX do período imperial, de acordo com Soares (1994), era ocupado por tipos sociais que faziam parte da “fauna” das ruas no tempo da corte. Eram eles: rameiras, prostitutas, vagabundos, estivadores, boêmios, policiais e os capoeiras. Este último era tipo como elemento perigoso e de difícil controle por parte do poder público e da sociedade, principalmente das camadas médias que viviam assustadas com a sua presença. Visto como bandidos, marginais, violentos, malandros e arruaceiros, os praticantes da capoeira eram perseguidos pelos policiais e estavam freqüentemente presentes nas páginas do crime do século XIX.

A capoeira foi um fenômeno que marcou fortemente a vida social da cidade do Rio de Janeiro no século passado. Grupos de negros ou homens pobres de todas as origens, portando facas e navalhas, atravessando as ruas em “correrias”, ou indivíduos isolados, igualmente temidos, conhecedores de hábeis golpes de corpo que passaram à tradição como “capoeira”, os “capoeiras”, como eram chamados, faziam parte integrante da cultura popular de rua de então (SOARES, 1994, p.25).

A presença dos capoeiras nas ruas do Rio de Janeiro gerou grupos de organização conhecidos como partido dos capoeiras denominados de malta. Essas maltas se organizaram nas nações Nagoas e Guaiamus, que eram adversários que disputavam o controle de regiões inteiras, ruas ou territórios. Suas ações eram nas praças, ruas e corredores. Os Nagoas se identificavam com a população negra: oriundas do continente africano e que migraram da

²⁴ Júlio César Jugnático (Mestre Magal). Entrevista na Cada da Cultura, em São João de Meriti, em maio de 2010 e outubro de 2013.

Bahia para o Rio de Janeiro. Suas vestes eram da cor branca, associada ao candomblé, e dominavam as áreas de ocupação recente (Glória, Lapa e o Campo de Santana). Os Guaiamus se identificavam com os escravos nascidos no Brasil (crioulos) e com os indígenas. Sua cor era vermelha e eles dominavam as áreas densamente povoadas, indo desde a área Central, a Praça XV até o limite com o Campo de Santana. (SOARES 1994)

As estratégias adotadas pelas maltas para se livrar da perseguição policial era a de se associar aos dois partidos políticos existentes na época que, por sua vez, precisavam dos serviços destes grupos de capoeiras para manter e/ou conquistar o poder político. Assim, os Nagoas representavam o partido conservador enquanto que os Guaiamus eram os representantes do partido liberal.

Os grupos de maltas aterrorizavam a cidade e seus moradores. O Estado buscava repreender e punir a prática e o controle territorial desses grupos praticantes de capoeira. A partir de 1824, as punições de escravos presos como capoeiras se tornaram mais severas com a utilização de chibatadas e envio dos capoeiras para o dique da ilha das Cobras, onde faziam trabalhos forçados e eram retirados do convívio da cidade.

A capoeira, nos primórdios do século XIX, era mais do que resistência escrava: *“Era uma leitura do espaço urbano, uma forma de identidade grupal, um recurso de afirmação pessoal na luta pela vida, um instrumento decisivo do conflito dentro da própria população cativa”* (SOARES, 1994, p.32, grifo nosso).

Após a abolição da escravatura e, logo em seguida, a proclamação da república, o país estava passando por mudanças. As autoridades republicanas que estavam no poder tinham como projeto, fazer da capital federal uma cidade moderna e civilizada. Para isso, buscou a valorização cultural burguesa em contraposição a cultura popular. Esta última passou a sofrer uma forte ação violenta por parte governamental que, por sua vez tinha o objetivo de “desbaratar as organizações culturais negras na cidade” (DIAS, 2000, p.12). Dessa forma, o samba, o candomblé e a capoeira sofreram uma forte repressão. Vista como organizada, perigosa e violenta, a capoeira sofreu um duro golpe quando o novo Código Penal Brasileiro, de 1890, institucionalizou a repressão à capoeira, criminalizando e deportando seus praticantes.

A violenta repressão desfechada contra diversas práticas culturais negras no Rio de Janeiro, a partir do governo provisório da república, investiu particularmente contra a capoeira. Vista como incompatível com a modernização da capital federal, além de comprometida com políticos da extinta monarquia, a velha arte negra foi desbaratada na sua organização de “mal-tas” e “nações”. Em decorrência, muitos capoeiras foram presos e mandados para o desterro, principalmente em Fernando de Noronha (*Idem*).

Este código penal criminalizou a capoeira até o ano de 1937, onde se destacou o nome do delegado de política João Batista Sampaio Ferraz, que através de prisões e deportações quase acabou com a prática da capoeira no Rio de Janeiro. Com isso, a capoeira praticamente desaparece, sobrevivendo de forma ilegal, disfarçada e escondida, refugiando-se no espaço da política, haja vista que a cultura política tradicional (corrupta, violenta e clientelista) da monarquia persistiu na república, assim como o uso político de capoeiristas “valentes” ou “bambas” que serviam “como guarda-costas, cabos eleitorais ou membros de grupos de arruaceiros a serviços de políticos na capital federal” (DIAS, 2000, p.13).

“a capoeira perdeu uma batalha, mas não a guerra”. A sua capacidade de reorganização em moldes distintos das “maltas” e “nações”, teve na “turma da lira” e na intensificação da ação dos cafajestes suas expressões mais claras. Assim, essa prática era vista como uma forma dos praticantes da capoeira sobreviver no meio urbano e “entrar na política”, fazendo, desta forma, acordo clientelista com a classe política. (DIAS, 2000, p.201)

Havia também intelectuais e militares favoráveis as práticas da capoeira. No meio militar (Marinha de Guerra) e policial, constituídas, em sua maior parte, de pessoas de baixa renda, particularmente negros e mulatos, a capoeira era praticada como ginástica e luta nacional, já os intelectuais tentavam civilizá-la para que a capoeira pudesse entrar dentro do universo ainda mal definido da identidade nacional.

A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA CAPOEIRA

A imagem que fora construído da capoeira, associado à arruaça, violência e vadiagem, fazia com que estes não tivessem uma aceitação oficial, muito por conta da nova imagem que a república tentava construir para a nação: constituição espacial e social relacionada às nações européias, onde o negro não fazia parte, por isso deveria ter sua cultura negada e expulsa dos espaços públicos e centrais da cidade.

Os intelectuais associados a “vertente nacionalista da *belle époque*”, segundo Soares (1994), promoveram a recuperação social da capoeira, ao associá-la e defendê-la como ginástica brasileira. Nesse sentido, Coelho Neto “representou o ponto alto da versão que defendia a transformação da capoeira em esporte nacional”. Coelho Neto apresentara junto a Luiz Murat um projeto instituindo a obrigatoriedade do ensino da capoeira em escolas e quartéis. Tal intenção acompanha a visão nacionalista que se construiu a partir daquela época, investindo na capoeira como representação autêntica da brasilidade. Em 1910, Germano Harlocher e Luiz Murat levantam a

discussão sobre a obrigatoriedade do ensino da capoeiragem nos institutos oficiais e nos quartéis. (IPHAN, 2007)

Paralelo a isso surgiu na Bahia à tentativa de institucionalização da capoeira, associando-a a manifestação cultural e a luta legítima brasileira, o que ia de encontro ao discurso do governo populista e nacionalista de Getúlio Vargas, então ocupante da presidência da chamada “republica nova”. Essa iniciativa foi do baiano Mestre Bimba²⁵. Ele criou a Luta Regional Baiana (capoeira regional) associando a capoeira à prática esportiva da luta, acrescentando golpes oriundos de outras lutas. Bimba fez a capoeira se transformar em jogo rápido de movimentos, ao som do berimbau, formalizando seus golpes, que tinham a característica de serem rápidos e secos. Bimba obteve sucesso nas lutas que realizou, sistematizando-a em regras e graduações. Seu método de ensino tinha apostilas, lições, horários e mensalidades pré-definidas.

A partir da década de 1950, a capoeira toma de assalto às páginas da imprensa popular. A difusão das academias de capoeira, começando com Mestre Bimba, fundador da luta regional baiana, ajuda a apagar a imagem de “jogo de vadiagem”. (SOARES 1994, p.15)

Como se viu, o contexto político, popular-nacionalista, favoreceu o reconhecimento da capoeira como uma importante cultura brasileira que, agora sistematizada e controlada pelo Estado, podia ser exercida livremente nas academias e espaços privados. Pode-se dizer que a capoeira regional foi a responsável por retirar os capoeiristas do espaço público, ruas e praças, e colocá-los nos espaços privados.

A capoeira regional não agradou a todos os capoeiristas. Os mais tradicionais criticavam a associação da capoeira com a luta esportiva, pois avaliavam que esta perderia suas raízes ligadas à luta da população negra, principalmente por retirava a capoeira dos espaços públicos, lugar histórico das manifestações do povo de origem africana. Neste sentido, para contrapor a ideia da capoeira regional, Mestre Pastinha²⁶ criou um método de capoeira que preservou a tradição e a luta da capoeira de matriz africana, dando-lhe o nome de capoeira de angola.

A capoeira passa a ser conhecida nacionalmente, no século XX, a partir da Bahia. Não apenas Mestre Bimba, mas também a escola de Mestre Pastinha, no Pelourinho, ganha destaque, tornando-se ponto da velha guarda da capoeira angola, de intelectuais e turistas que iam apreciar as rodas. Como resultado, ocorrem as primeiras viagens de grupos de capoeira pelo terri-

²⁵ Manoel dos Reis Machado (Mestre Bimba) fundou a primeira academia de capoeira em 1932 (Centro de Cultura Física e Luta Regional da Bahia), ensinou capoeira em quartéis e chegou a apresentar uma roda de capoeira para o presidente Getúlio Vargas, em 1953.

²⁶ Vicente Joaquim Ferreira Pastinha (Mestre Pastinha) realizava rodas de capoeira no Bairro Liberdade e em 1941 criou a escola de capoeira chamada de Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA).

tório brasileiro. A partir dos anos 1950, uma farta documentação baseada em notícias de jornais começa a ser produzida. (IPHAN, 2007)

Na década de 1960/1970 a capoeira passa por dois momentos distintos que tem impacto sobre a sua prática: associada à prática esportiva (os espaços da capoeira passam a ser os ringues, os ginásios de luta, as academias e os espaços de eventos esportivos e de luta) e o processo de “folclorização da capoeira” (inserida dentro da indústria cultural turística da cidade de Salvador). Além disso, a capoeira passou a ser valorizada mundialmente como um patrimônio cultural, tanto pela sua difusão e aceitação no exterior, quanto pelo reconhecimento da Unesco que concebeu a ela o título de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade (2014).

ACAPOEIRANA BAIXADA FLUMINENSE: A VEZ E A VOZ DOS MESTRES

A região da Baixada Fluminense cresceu as margens dos seus rios e formou grandes e importantes fazendas produtoras de produtos primários (arroz, café, feijão, aguardente e cana-de-açúcar), que abastecia a capital da colônia imperial. A mão-de-obra dessas fazendas era, em sua maioria, de escravos. De acordo com Jordânia Guedes (2008), “As estatísticas e o processo de disseminação de escolas no município de Iguassú” (atual município de Nova Iguaçu), do total de 21.008 pessoas que habitavam este município em 1851, pouca mais da metade, 10.854, eram escravas.

A resistência ao processo de escravidão gerou os quilombos da Baixada. Gomes (1995), ao pesquisar as histórias dos Quilombolas no Rio de Janeiro do século XIX, afirma que os quilombos da Baixada Fluminense foram os principais do chamado recôncavo da Guanabara e que sua localização era nas margens dos rios Iguassú e Sarapuí, próximos às freguesias do Pilar, que foi anexada ao Município de Estrela em 1846 e Jacutinga (GOMES, 1995, p.27). Para Guedes (2008), o quilombo mais “famoso” era o “Quilombo do Bomba”, localizado nas proximidades de Maxambomba.

As formações destes quilombos na Baixada Fluminense e suas relações com a população local nos ajudam a pensar que a capoeira, na região, surge associada à resistência negra ao processo de escravidão. Sobre isso, Mestre Warle (2010) dá seu testemunho:

A história da capoeira está intimamente ligada a Baixada Fluminense. A área da Baixada Fluminense possuía muitos quilombos e senzalas, destacando a fazenda São Bernardino, na região de Vila de Cava (atual distrito de Nova Iguaçu) que possuía cemitério de escravos, senzalas, quilombos.²⁷

²⁷ Mestre Warle (1935-) é residente na cidade de São João de Meriti e mestre de capoeira há trinta anos, sendo formado pelo mestre Medeiros e vinculado a Associação Capoeira Nagô (Informações concedidas na época da entrevista realizada na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em maio de 2010).

A capoeira, segundo os relatos dos mestres entrevistados, começou a ser praticada nos espaços dos quilombos e nos entrepostos comerciais. Com a proibição do tráfico de escravos (Lei Eusébio de Queirós 1850) e o fim da escravidão (1888), vários negros oriundos da Bahia e de antigas áreas cafeeiras do Vale do Paraíba vieram para o centro do Rio de Janeiro em busca de trabalho e um senso de comunidade. Essa população construiu casas simples, centros religiosos, espaço de convivência e mobilização política e artística, construindo uma forte identidade cultural. Lopes (1992) retrata a importância dessa migração, ajudando a difundir mais ainda a cultura afro-brasileira no espaço carioca, como o samba, o candomblé e a capoeira. Mestre Reginaldo (2010) reforça isso em entrevista ao falar da Igreja do Rosário como uma dessas referências:

A cultura do Rio de Janeiro nasceu no centro da cidade, portanto, o samba, a capoeira e até a caipira teve o centro do Rio de Janeiro como referência. A Igreja do Rosário era aonde se jogava a capoeira, por quê? Porque lá tinha o Congo, trazido pelos Bantos (negros inteligentes e que trabalhavam bem nos Engenhos). Quem fez a Igreja dos Rosários foi os Bantos (que não foram para a Bahia, mas sim para Rio de Janeiro e São Paulo).²⁸

A escravidão e a migração da população negra para a Baixada Fluminense revelam traços marcantes das manifestações culturais da população afro-brasileira. A influência dessa cultura é grande, indo desde os terreiros de candomblé, do quantitativo de negros e da prática da capoeira. Esta última acontecia de maneira livre, sem regras, academias, lugar fixo, aprendizes ou metodologia de ensino. Mestre Rui Charuto relata que os contatos entre os capoeiristas da Baixada Fluminense com os do Rio de Janeiro eram constantes, onde os primeiros iriam aprender as técnicas, a organização e a maneira de ensino com os capoeiristas da capital carioca.

Na época dos escravos, quando se falava em roda de capoeira, era porque ela era itinerante e “rodava” nos terreiros dos mestres. O Rio de Janeiro foi o ponto de partida e de referência dessas rodas. Havia, por exemplo, a famosa roda de Zé Pedro (no Rio de Janeiro), que era freqüentada pelos mestres Valdir Sales, Barbosa, Gavião e Paulo Gomes. Esse pessoal participava dessa roda e depois convidavam os outros mestres para participarem das rodas que aconteciam na Baixada Fluminense, em Duque de Caxias, Belford Roxo e São João de Meriti. Um dos pontos fortes que valorizou os capoeiristas eram as rodas abertas: de Josias da Silva em Caxias, do mestre Reginaldo (na rodoviária de Nilópolis), do mestre Medeiros em São João (Éden) e na Pavuna e, mas tarde, da roda de rua de Caxias.²⁹

²⁸ Entrevista concedida na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em março de 2010.

²⁹ Rui Montanheiro (Mestre Rui Charuto). Entrevista concedida na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em junho de 2010.

Esses contatos entre os capoeiristas promoveram intensos intercâmbios, fazendo com que houvesse migrações das novas técnicas e das rodas. De acordo com Mestre Magal, a história do cordel na capoeira era um exemplo de uma prática que veio do Rio de Janeiro para a região da Baixada.

A prática da capoeira carioca se deu por conta da migração para o Rio de Janeiro, ocorrida nos anos 50/60, dos discípulos dos mestres Bimba, Pastinha e outros para São Paulo e Rio de Janeiro, promovendo a capoeira como luta esportiva.³⁰ Um destes capoeiristas foi Artur Emídio de Oliveira (1930-2011) – Mestre Arthur Emídio, baiano de Itabuna. Artur Emídio foi para São Paulo em 1953 para lutar com Edgar Duro, lutador de luta livre, e sagrou-se o vencedor. No ano seguinte ele enfrentou Hélio Gracie (famoso lutador do jiu-jitsu) e outros lutadores, dando visibilidade a capoeira como competição esportiva. Em 1955 muda-se definitivamente para o Rio de Janeiro onde passa a difundir a capoeira com ritmo musical, utilizando berimbau, pandeiro e atabaque. A capoeira que existia no Rio de Janeiro, segundo relato do próprio mestre Arthur Emídio, era a chamada capoeira utilitária, chamada de velha capoeira, desenvolvida por Agenor Moreira Sampaio, o mestre Sinhozinho (1891-1962)³¹, que era uma capoeira voltada à luta e as artes marciais, não tendo instrumentos e nem música.

Artur Emídio abriu uma academia em Bonsucesso, subúrbio do Rio de Janeiro, onde fazia demonstrações de sua capoeira e ensinava seu estilo, formando muitos alunos, entre eles mestre Paulo Gomes (mentor da capoeira na Baixada Fluminense). Sua academia fez sucesso e passou a ser vista como o “quartel general” da capoeira.

Mestre Levi (2010) conta a história do surgimento da capoeira na Baixada Fluminense, revelando sua localização e os precursores mais importantes:

A capoeira começa no início da década de 1960, por volta de 1962, através do mestre Paulo Gomes, que veio do Rio de Janeiro para o bairro de Coelho da Rocha (rua Belkiss) em São João de Meriti. A capoeira tem uma rede de formação que expressa uma linhagem dos mestres formados e formadores. Dessa forma, situa-se o mestre Paulo Gomes como aprendiz de Artur Emídio (que foi aprendiz de Paizinho) e formador dos mestres Josias da Silva e Valdir Sales. O mestre Josias da Silva formou os mestres Canela, Raimundo, Butt, Crispin e Irani. Já o mestre Valdir Sales formou os mestres Medeiros, Barbosa, Portes, Ninguém, Morais, Baianinho, Tião, Sabatine, Claudir, Décio.³²

³⁰ Cinco episódios marcantes na imprensa envolvendo a capoeira, segundo Lopes: (i) o famoso caso de Jucá Reis que causou certa crise na república velha; (ii) a vitória do capoeirista Cyriaco (1909) sobre o professor japonês de Jiu-Jitsu; (iii) o confronto de mais de uma hora (1953) entre Rudolf Hermann e Guanair Gial (aluno de mestre Bimba) que terminou em empate; (iv) a vitória do capoeirista Artur Emídio sobre Edgar Duro (1954), especialista em luta livre; (v) a vitória de Mestre Hulk (1955) no primeiro tira-teima brasileiro que contou com representantes de outras lutas.

³¹ Sinhozinho, paulista de Santos era lutador e instrutor de educação física e chegou ao Rio de Janeiro em 1908. A capoeira que aprendeu foi a dos valentes e antigos malandros da Lapa e formou sua primeira academia em Ipanema no ano de 1930.

³² Levi Tavares de Souza (Mestre Levi). Entrevista concedida na casa da Cultura, em São João de Meriti, em março de 2010.

Paulo Gomes da Cruz, também baiano de Itabuna, conhecido como mestre Paulo Gomes (1941-1998)³³, aprendia as técnicas da capoeira na academia de Artur Emídio e reproduzia na Baixada Fluminense, para onde ele foi morar, mais precisamente, na rua Belkis, no bairro Coelho da Rocha, São João de Meriti. O fato de Paulo Gomes ser frequentador da academia de Artur Emídio e de fixar residência nesta localidade desencadeou o processo de ensino da capoeira nesta região. Mestre Raimundo (2010), ao relatar como se inseriu no universo da capoeira, revela um pouco mais sobre o começo da capoeira na região da Baixada Fluminense:

Eu vim da Bahia para o Rio de Janeiro, no começo da década de sessenta, para fazer tratamento contra a tuberculose. Vim morar na rua Belkiss em frente ao que é hoje a loja Kalil, naquela época chamava-se rua 16. Um dia, quando estava indo para o colégio, assisti algumas pessoas treinando capoeira, num terreno e achei interessante aquilo e perguntei como fazia para aprender. Foi então que o Mestre Josias se apresentou e disse que dava aulas na Rua Belkiss (em Coelho da Rocha), onde ele morava. Este treinamento era feito com o mestre Paulo Gomes que, por sua vez, treinava com o mestre Arthur Emidio em Bonsucesso. Tudo o que ele aprendia lá ele nos ensinava aqui.³⁴

O endereço onde aconteciam as aulas de capoeira de Paulo Gomes era a Rua Belkiss, nº 817, no entanto, boa parte dos moradores da região desconhece essa história. Foi nesta localidade que mestre Paulo Gomes formou dois importantes mestres que ajudaram a propagar a prática da capoeira na região: mestre Josias da Silva e mestre Valdir Sales. Esses dois mestres fundaram as primeiras associações de capoeira, onde boa parte dos mestres da Baixada Fluminense tiveram a sua formação, construindo assim a sua linhagem. A “Associação de Capoeira Valdir Sales” atuou intensamente no município de São João de Meriti. Já o mestre Josias da Silva levou sua capoeira para outras localidades, municípios de Duque de Caxias e Nova Iguaçu, fundado a “Associação de Capoeira Josias da Silva”. Seu nome é referência da capoeira para nestas duas regiões.³⁵

Portanto, como vimos, o ensino e difusão da capoeira na Baixada Fluminense estava relacionada com a capoeira carioca, seja através de intercâmbio ou migração de mestres. No entanto, a capoeira baiana também era uma referência. Em Nilópolis e adjacências, por exemplo, a capoeira desenvolvida por Mestre Reginaldo (2010) tinha sua linhagem ligada ao Mestre

³³ Criou o Batismo na Capoeira (1962), autor do Toque de Berimbau “Iuna Verdadeira”, criador da ABRACAP (Associação Brasileira de Capoeira), idealizador do “Dia do Capoeira” (03 de agosto), autor do Livro “Capoeira - A arte marcial brasileira” (1982) e um dos fundadores da Capoeira Paulista.

³⁴ Entrevista concedida na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em junho de 2010.

³⁵ Mestre Butt, um de seus discípulos, levou o Maculê e a Puxada de Rede para Nova Iguaçu.

Pastinha. Em entrevista, ele disse o seguinte:

Eu cheguei a Baixada Fluminense, vindo de Salvador, na década de 70 e comecei a procurar saber aonde se jogava a capoeira. Em Nilópolis e Nova Iguaçu não encontrei nenhuma roda de capoeira. Em São João de Meriti sabia que tinha a capoeira do mestre Valdir Sales e em Duque de Caxias do mestre Barbosa e só. Eu me considero o fundador da capoeira em Anchieta, Nilópolis e Nova Iguaçu. A capoeira que praticava era a capoeira baiana do meu mestre Pastinha. Eu tinha um diploma dado por ele que provava que eu já dava aula em Salvador. No Rio de Janeiro não me filiei a nenhuma academia, pois quis ser fiel a escola do meu mestre formador. A primeira academia que dei aula foi em Nilópolis. Dava aulas também no bairro de Anchieta (município do Rio de Janeiro) no “E.C. Royal” (localizado em frente à atual escola Paraíba e que hoje é uma Igreja Evangélica) e no “E.C. Anchieta”. Dei aula também no 6º batalhão de polícia militar de Duque de Caxias e na escola de formação de oficiais.³⁶

Assim como aconteceu historicamente com a capoeira no Brasil, os mestres de capoeira da Baixada também sofreram preconceitos. Os relatos dos mestres entrevistados revelam isso e expressam o preconceito com aquelas pessoas que queriam ser reconhecidas como capoeirista, fazendo desta a sua profissão. Neste sentido, os primeiros grupos de capoeira localizados na Baixada Fluminense sofriam com um problema que era recorrente da sociedade brasileira, o preconceito. Mestre Portes³⁷ conta que os capoeiristas para receberem uma credencial (carteira) de vínculo a Associação de Capoeira Waldir Sales, tiveram que ser “fichados” na polícia. Essa perseguição à capoeira, como vimos em Dias (2000), fez parte do processo histórico de perseguição dos praticantes da capoeira no Brasil, tanto no império, quanto na república. Essa perseguição permaneceu ao longo dos anos, ora de forma mais contundente, ora de forma mais velada. Mestre Levi lembra que:

“até 1985 havia perseguição aos capoeiristas que faziam atividades nas áreas públicas. Quem não comprovasse que era atleta, corria o risco de ser detido por vadiagem. Nesta época a Associação de Capoeiristas não era independente, era vinculada a Federação de Pugilismo”.

Para Mestre Raimundo (2010)³⁸, em entrevista, ainda existe um preconceito sobre a capoeira, porém em menor grau se comparado ao início: “reduziu muito o preconceito sobre ela, a ponto de já haver um pequeno

³⁶ Entrevista concedida na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em março de 2010.

³⁷ Mestre Portes iniciou na capoeira em 1972. Formou-se mestre em 1975 e foi um dos fundadores da Federação de Capoeira da Baixada Fluminense. (Informações concedidas na época da entrevista realizada na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em maio de 2010).

³⁸ Raimundo Silva Filho (Mestre Raimundo) chegou ao Rio de Janeiro em 1954. Formou-se mestre em 1978 pela Associação de Capoeira Josias da Silva em Duque de Caxias. (Informações concedidas na época da entrevista realizada na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em maio de 2010).

reconhecimento do poder público sobre os praticantes da capoeira”. Isso fez com que, segundo Mestre Raimundo, os núcleos de capoeira na Baixada aumentaram, saindo do “fundo do quintal”, se tornaram mais técnicos, e melhorando no ponto de vista da formação dos alunos:

A CAPOEIRA DE RUA EM DUQUE DE CAXIAS

Outro município de importância para a prática e o ensino da capoeira na Baixada Fluminense é Duque de Caxias, por ter formado a hoje famosa roda de capoeira de rua, que até hoje. Bartholo et All (2003), em seu trabalho de pesquisa, fez uma etnografia da famosa roda de rua de capoeira do município de Duque de Caxias. Ele coletou as informações aplicando questionários e entrevistando os freqüentadores, além de fazer a observação participante da roda. Com isso, ele obteve importantes informações que ajuda a pensar a prática e o ensino da capoeira na Baixada Fluminense.

A roda de capoeira de rua de Caxias ganha importância de análise por ser mantida em espaço público, por ter sido formada por dissidentes da capoeira “esportiva” e “acadêmica”, que ocupava os espaços privados dos clubes, academias, ONGs e outros, e por ajudar a resgatar e a difundir a capoeira de Angola e, conseqüentemente, a cultura e as tradições da população afro-descendente.

O município de Duque de Caxias, localizado no Estado do Rio de Janeiro, Brasil, apesar de não ser identificado “no mapa cultural” da incipiente historiografia da capoeira como um local que auxiliou a formar tradição dessa prática corporal, teve suas ruas e praças como palco do nascimento e manutenção de uma roda de capoeira de rua que se mantém há mais de trinta anos. (Bartholo, 2003, p. 125)

Esta roda de rua começou com os dissidentes da capoeira regional que sofreram preconceitos, perseguições, disputas e conflitos pelo espaço com comerciantes, policiais e outras manifestações populares, empreendendo táticas de defesa para permanecer neste espaço e ajudar a revalorizar a capoeira de angola.

A Roda de Caxias, iniciada na década de 1970, surge da ruptura de um grupo de jovens praticantes do sistema que aqui chamaremos de capoeira esportiva. A capoeira praticada em academias de ginástica é nomeada, por alguns antigos freqüentadores da roda na linguagem nativa, como sistema acadêmico, aqui identificado de capoeira esportiva. Esse modelo parece ter uma estrutura semelhante às das artes marciais orientais, com uniformes, graduações e hierarquia, utilizando treinamento e disciplina esportiva. (Bartholo, 2003, p.125)

Os frequentadores da roda de Caxias alegam que manter a capoeira na rua é preservar o seu histórico de surgimento, onde as ruas das capitais coloniais eram o seu habitat e, ao contrário, mantê-la em espaço privado é fazer com que este histórico se perca.

Mesmo possuindo uma estrutura mais complexa, não foi essa capoeira sistematizada, praticada dentro das academias, que ficou marcada como a capoeira de Caxias, despertando a atenção de conhecidos praticantes de capoeira de várias partes do Rio de Janeiro, do Brasil e de outros países. Foi à capoeira praticada por alguns jovens em ruas e praças desse município que se configurou como uma espécie de “zona livre” da capoeira e, que a partir da década de 1970, atraiu jogadores de capoeira de várias partes do Estado do Rio de Janeiro e de diferentes estilos e escolas. (Bartholo, 2003, p.126). Mestre Moraes parece ser o grande responsável pela migração de vários jogadores de capoeira da Roda de Caxias, que não eram participantes de nenhuma linha ou estilo específico de capoeira, para a Capoeira Angola. (Bartholo, 2003, p.129)

Mestre Moraes (2010)³⁹ promoveu o resgate da capoeira de angola, que estava num período de enfraquecimento, incorporando novos elementos que não existia na época de mestre Pastinha, como a rasteira e a cabeçada.

A capoeira angola, principalmente, vivia um momento de esquecimento. Um dos principais responsáveis pela sua revitalização foi Mestre Moraes, baiano que se iniciou na capoeira angola ainda criança, aos oito anos, quando começou a ter aulas no CECA de Mestre Pastinha. Em 1980, criou o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (GCAP), no Rio de Janeiro. No ano seguinte, Mestre Moraes retornou a Salvador e liderou um movimento de revalorização dos antigos mestres angoleiros, promovendo oficinas no Forte Santo Antônio, onde fixou sua academia e já se encontrava Mestre João Pequeno. (IPHAN, 2007).

DAS RUAS E ESPAÇOS PÚBLICOS PARA OS ESPAÇOS PRIVADOS

Ao ser perguntado sobre porque a capoeira deixou os espaços públicos e foi para os espaços fechados, Mestre Magal (2010) disse o seguinte:

Houve uma espécie de malta nas rodas de capoeira da Baixada Fluminense, pois estas rodas públicas se tornaram acirradas devido aos grupos e indivíduos de capoeira que se infiltravam nelas, promovendo vandalismo, rivalidades, resolução de “rinchas” e competições. Neste sentido, essas rodas passaram a ser espaços de disputas entre os capoeiras, alguma delas de maneira bem violenta.

³⁹ Pedro Moraes Trindade (Mestre Moraes) é oriundo de Salvador (BA) e migrou para o Rio de Janeiro em 1970, fixando domicílio no centro de Caxias.

Foi com a institucionalização que a capoeira vai, aos poucos, deixando os espaços públicos e ocupando os espaços privados das academias, escolas, centros culturais e igrejas. Com isso, perde-se a visibilidade pública desta prática. Existe hoje alguma roda de capoeira tradicional que acontecem em determinados espaços públicos, mas sua regularidade não é mais a mesma. Para Mestre Rui Charuto⁴⁰: *“o ponto forte da capoeira eram as rodas abertas pelas localidades da Baixada”*.

A partir de 1985, a capoeira passou a se profissionalizar, muitos mestres passaram a viver exclusivamente da capoeira, coisa antes era impensável. A capoeira também cresceu nas escolas e centros culturais, onde surgiram alguns projetos. Mestre Canela⁴¹ foi o fundador da roda de capoeira em um destes espaços:

No início era um imenso terreno baldio coberto de mato, a roda de capoeira conseguia atrair muitas crianças. A tradição da capoeira na Casa da Cultura é forte e se mantém até o momento. Eu conduzi o grupo até me afastar por problemas de saúde, hoje estou dedicado à família (MESTRE CANELA, 2010).

Neste mesmo terreno, atualmente sede da Casa da Cultura, foi fundada, segundo Mestre Rui Charuto (2010), a liga de capoeira da Baixada Fluminense, que realizou o Congresso Nacional de Capoeira neste mesmo local.

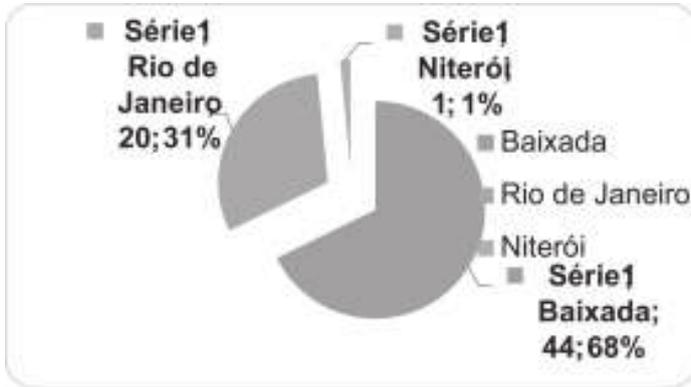
Mestre Warle (2010) enfatiza o problema de certa separação entre os grupos de capoeiristas da Baixada e o movimento de capoeira da capital. Isso aconteceu devido ao fato dos grupos da capital terem conseguido se institucionalizar antes do grupo da Baixada, criando uma Liga e uma sede administrativa, o que permitiu maior organização a estes. No entanto, os grupos da Baixada Fluminense não possuíam tal organização. Segundo Mestre Levi (2010): *“há Várias Ligas de capoeiras na região da Baixada, o que dificulta a criação de uma Federação da Baixada Fluminense”*.

Com a ida da capoeira para os espaços privados e a necessidade de sua regulamentação fez com que fosse possível elaborar alguns cadastros de aulas e rodas de capoeira, seja pelas instituições culturais e/ou sociais ou pela internet. Em um deste cadastro foi feito pela ONG Centro de Formação Artística e Cultural da Baixada Fluminense, a Casa da Cultura da Baixada, como é popularmente conhecida. Este cadastro continha o nome dos mestres de capoeira e o endereço das suas aulas. Com isso, foi possível elaborar gráficos sobre a especialidade das apresentações de capoeira, o número de mestres cadastrados e os seus espaços de atuação, conforme mostram os gráficos 1 e 2, a seguir.

⁴⁰ Rui Montanheiro (Mestre Rui Charuto) começou na capoeira em 1966 no Rio de Janeiro. Foi coordenador geral do extinto projeto “Escola da Paz”, do governo do estado. (Informações concedidas na época da entrevista realizada na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em maio de 2010).

⁴¹ Jorge Inês de Souza (Mestre Canela) começou na capoeira aos 12 anos. Coordenou a roda de capoeira na Casa da Cultura da Baixada. (Informações concedidas na época da entrevista realizada na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em maio de 2010).

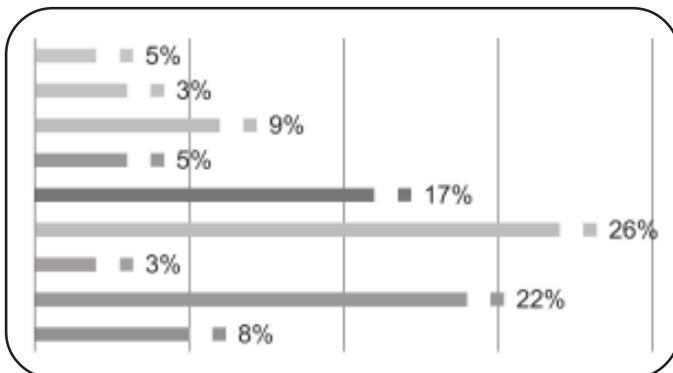
Gráfico 1
Mestres de Capoeira Cadastrados



Fonte: Casa da Cultura da Baixada, 2010

Do universo de 63 mestres, cadastrado pela ONG, verificamos que 68%, a maior parte, é composta por aqueles que ministram suas aulas e/ou rodas na Baixada Fluminense, mais do que o dobro dos que ministram aulas/rodas no município do Rio de Janeiro que representam 31% do total cadastrado.

Gráfico 2
Cadastro dos Mestres de Capoeira por Município



Fonte: Casa da Cultura da Baixada, 2010

Quando observamos no Gráfico 2 a distribuição espacial das aulas e/ou rodas de capoeiras na Baixada Fluminense, percebemos que os municípios Duque de Caxias e São João de Meriti apresentam os maiores números de aulas/rodas de capoeiras, com 26% e 22% respectivamente.

Esses dados servem para indicar que a prática da capoeira além de histórica e cultural, ainda é preservada na Baixada Fluminense.

SOBRE A CAPOEIRA NAS ESCOLAS

Embora exista esta tradição da capoeira na região, esta tem dificuldade de dialogar, formular projetos e conseguir incentivo e patrocínio do poder público. Isso fica claro na fala de Mestre Sampaio:⁴² *“os profissionais de capoeira ficam mendigando as prefeituras para conseguir algum apoio”*. As dificuldades são muitas, tais como: falta de apoio para a aquisição dos instrumentos musicais (atabaques, pandeiros e berimbaus) e uniformes, falta de acesso a espaços para a prática e a resistência dos diretores de escolas para autorizar a prática nas escolas.

Em grande parte esta resistência se deve ao preconceito sobre as manifestações culturais de origem afro-brasileira e a capoeira está inserida neste contexto. O preconceito sobre a capoeira historicamente foi reduzindo, mas continua ainda presente (SAMPAIO, 2010).

A capoeira no espaço escolar, segundo os mestres entrevistados, tem fatores positivos e negativos. Se por um lado o ensino da cultura de matriz afro e toda a histórico e filosofia da capoeira é interessante para a inserção social desta, por outro, ainda existem as dificuldades relacionadas a preconceitos, ao embate com os profissionais de educação física, com a falta de infra-estrutura no desenvolvimento das atividades e o próprio comprometimento da rede educacional.

Neste sentido, a capoeira, dentro do ambiente escolar, tem que se impor. Essa é a afirmativa de Mestre Sampaio, ao dizer que: *“os mestres de capoeiras devem ser vistos como educadores, pois têm importante papel na formação da juventude, principalmente os mestres que possuem mais de vinte anos de capoeira”*.

Através do Estatuto da Igualdade Racial (Lei 10.639), algumas escolas (redes federal, estadual e municipal) estão incluindo a capoeira no currículo escolar de forma obrigatória. Porém, ainda há resistência em se efetivar esses conteúdos nas escolas.

Existe uma resistência dos professores de história em se aprofundar no estudo da História da África e das Africanidades, e conseqüentemente em

⁴² Mestre Sampaio (1963-) é residente na cidade de Queimados e está vinculado a Associação Desportiva Cultural Brasileira de Capoeiragem (Informações concedidas na época da entrevista realizada na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em maio de 2010).

trabalhar com a capoeira. A capoeira faz parte da formação social e cultural brasileira, esteve presente em grande parte da história do Brasil, na guarda real de polícia, na Guerra de Paraguai. Professor de história tem que se capacitar (SAMPAIO, 2010).

Segundo Mestre Levi, o Estatuto da Igualdade Racial fala do ensino das culturas de matrizes africanas nas instituições públicas e privadas. Porém não especifica a capoeira, o que pode restringir a abordagem do currículo a expressões culturais como o lundu e o caxambu, enquanto que a capoeira pode ficar de fora deste currículo.

Os professores de educação física, os alunos de capoeira e contra-mestres não podem dar aula de capoeira, o máximo que podem fazer é dar treino sobre técnicas de capoeira. Somente os mestres podem ministrar aulas de capoeira, estes possuem formação para transmitir o ensino de capoeira (SAMPAIO, 2010).

Mestre Canela, ao ser perguntado sobre a restrição das rodas de capoeira a instituição escolar, ou mesmo academias, afirmou que, por um lado, esta relação com as escolas favorece na expansão e difusão da capoeira para uma maior abrangência de alunos. Por outro lado, estes alunos não são dos mestres, mas das escolas, o que inviabiliza a formação e renovação de novos mestres. Em sua opinião os núcleos e projetos de roda de capoeira não podem ficar restritos as escolas.

Valorizar a história e a cultura afro-brasileira, bem como suas impressões e identidade, é o que preconiza a Lei 11.645/2008. Para isso, é preciso dar voz a seus sujeitos históricos que, com suas memórias sociais, carregam experiências vividas, marcas nos espaços sociais e um rico olhar sobre os espaços da cidade, guardado em sua oralidade. Resgatar, difundir e compartilhar essa visão é o papel da escola. Neste sentido, a escola poder ser protagonista de algumas ações, tais como: (i) dar voz e publicidade a oralidade da população afro-brasileira; (ii) contribuir para o conhecimento sobre a capoeira na Região Metropolitana do Rio de Janeiro e, especificamente, a que ocorre na Baixada Fluminense, onde não existem publicações que dê conta desse universo; (iii) trabalhar, junto às escolas da Baixada Fluminense, a história e a valorização da capoeira na região; (iv) fortalecer a identidade, a memória e a história da população afro-brasileira na cultura brasileira.

CONCLUSÃO

A história da capoeira é a história da população negra e das suas manifestações culturais na sociedade brasileira. Sua pratica surge como traço

da cultura afro-brasileira excluída da sociedade, visto como resistência a escravidão, como algo sem valor, se manifestando de forma clandestina, ilegal, violenta e perseguida. Por outro lado, incluída no meio militar, na guarda nacional, nas fileiras da Guerra do Paraguai e como segurança de políticos e homens da elite. Mas tarde aceita nacionalmente, fazendo parte dos interesses governamentais ligados a ideologia populista e nacionalista.

O processo de migração da população negra para a capital do país fez com que as manifestações culturais afro-brasileiras, como o samba, o candomblé e a capoeira fossem intensificados. Com a expulsão dessa população do centro carioca para as áreas periféricas, no entanto, fez com que houvesse uma espacialidade dessas práticas. Foi assim que o subúrbio de Bonsucesso e a região da Baixada Fluminense passam a ser lugares de moradias e de referências para os praticantes da capoeira. Estes passam a organizar as rodas, aulas e manifestações de capoeira nos espaços públicos, nas praças, terrenos de igrejas e em espaços privados. Ao entrevistar os mestres de capoeira essas memórias e identidades vem à tona, revelando histórias, vivências e visões sobre a cidade e a sociedade.

É essa cultura, esse saber popular e esse reconhecimento da capoeira como patrimônio cultural que precisa ser conhecida, divulgada e trabalhada enquanto ações afirmativas do movimento negro e da cultura afro-brasileira, tanto na formação de professores e no meio educacional como um todo, quanto nas localidades de referência destas práticas, atendendo, desta forma, aos preceitos da Lei 11.645/2008.

Espera-se, com este trabalho, ter colaborado para o debate sobre a capoeira em seu contexto histórico, cultural e de identidade social de seus praticantes.

Referências

- BARTHOLO, Tiago L., ALMEIDA, Marcelo N. e SOARES, Antônio J. **Uma roda de rua: notas etnográficas da roda de capoeira de Caxias**. Rev Port Cien Desp 7(1) 124–133, 2013.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- DIAS, Luiz Sérgio. **Da “turma da lira” ao cafejeste: a sobrevivência da capoeira no Rio de Janeiro na primeira república**. Tese (Doutorado) – IFCS/UFRJ, 2000.
- GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de Quilombolas. Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GUEDES, Jordânia R.Q. **As estatísticas e o processo de disseminação de escolas no município de Iguassú (1856-1870)**. Anais da XIII Semana de Educação da UERJ, Rio de Janeiro. Novembro de 2008.
- IPHAN. **Dossiê inventário para registro e salvaguarda da capoeira como patrimônio cultural do Brasil**. Brasília, 2007.
- LINS, Paulo. **Desde que o samba é samba**. São Paulo: Planeta, 2012, 304p.
- LOPES, Nei. **Enciclopédia da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LOPES, Nei. **O negro no Rio de Janeiro e sua tradição musical: partido alto, calango, chula e outras cantorias**. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **Negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1994.

Entrevistas

Arlindo Ribeiro Sampaio (Mestre Sampaio). Entrevista concedida na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em março de 2010.

Jorge Inês de Souza (Mestre Canela). Entrevista concedida na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em junho de 2010.

Jorge Porte (Mestre Portes). Entrevista concedida na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em maio de 2010.

Levi Tavares de Souza (Mestre Levi). Entrevista concedida na casa da Cultura, em São João de Meriti, em março de 2010.

Raimundo Silva Filho (Mestre Raimundo). Entrevista concedida na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em junho de 2010.

Reginaldo (Mestre Reginaldo). Entrevista concedida na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em março de 2010.

Rui Montanheiro (Mestre Rui Charuto). Entrevista concedida na Casa da Cultura, em São João de Meriti, em junho de 2010.

Warle Silva de Paula (Mestre Warle). Entrevista na Cada da Cultura, em São João de Meriti, em maio de 2010.

Júlio César Jugnático (Mestre Magal). Entrevista na Cada da Cultura, em São João de Meriti, em maio de 2010 e outubro de 2013.

CAPÍTULO 7

O TOMBAMENTO DO *ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ* PELO IPHAN: UM ESTUDO DE CASO

Luciane Barbosa de Souza,
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

INTRODUÇÃO

Os cultos e ritos de matriz africana foram trazidos pelos africanos e africanas, escravizados e escravizadas, por meio do tráfico transatlântico. E, aqui recriaram o seu legado ancestral e suas pertencas. Conhecido como Casa Branca ou Candomblé do Engenho Velho, tem como nome a seguinte designação *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, data a sua fundação do ano de 1735⁴³. Em seu grupo identitário ele é considerado uma casa matriz do Ketu, ou da nação Ketu. Situado no bairro do Engenho Velho da Federação, no município de Salvador na Bahia possui evidências documentais que o definem como um dos terreiros mais antigos da nação Ketu. Segundo o *Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil*, coordenado pelo Laboratório de História Oral e Imagem - LABHOI/ UFF, o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho - *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*,

Primeiro Monumento Negro tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 1986. Segundo a tradição oral, os primeiros axés do candomblé ketu-nagô teriam sido plantados, nas primeiras décadas do século XIX, na Ladeira do Berquió, próxima da Igreja da Barroquinha, centro de Salvador. Na segunda metade do século XIX, o terreiro se transferiu para o Engenho Velho da Federação, então subúrbio da cidade, onde hoje se encontra. As primeiras lideranças foram das africanas libertas da Costa da África, Francisca Silva, conhecida como Iyá Nassô (título mais alto do culto de Xangô do Império de Oyó), e Marcelina Silva (Obatossi), sua sucessora. Ambas foram juntas à África, na década de 1830, mas apenas Marcelina retornou. (3. Casas. Terreiros e Candomblés).

A identidade diversa dos povos de terreiro pode ser compreendida como um conjunto dos valores míticos que compõem o seu legado ancestral, ou seja, o seu patrimônio cultural, suas pertencas e memórias. Em suas inúmeras formas de resistência, ao longo de todo o processo de colonização

⁴³ Segundo o Mapeamento dos Terreiros de Candomblé de Salvador realizado pelas Secretarias Municipais da Reparação e da Habitação em parceria com o Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA - Universidade Federal da Bahia. Acesso: 05/01/2018. Disponível em: <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/terreiro/busca>

e de superação do racismo que estrutura a nossa sociedade, os povos tradicionais de terreiros fizeram dos seus lugares sagrados a sua pequena África, dando visibilidade às pluralidades.

A Casa Branca foi o primeiro terreiro protegido pelo IPHAN. De acordo com a documentação, presente em seu processo de tombamento (IPHAN “T” 1067/1982), é possível identificar, em sua abertura, a data do ofício que encaminha a “Documentação de Proposta para Tombamento da área do Terreiro da Casa Branca”, e, registra-se o ano de 1982. O processo teve início em 25 de agosto de 1982, tendo o seu tombamento ocorrido no ano de 1986.

Segundo o Dicionário do Patrimônio Cultural⁴⁴ do IPHAN, o instrumento de proteção, tombamento, é definido da seguinte forma:

instrumento criado em 1937 pelo Decreto-lei nº 25 (DL 25/37), foi recepcionado pela Constituição de 1988, na qual o conceito ampliado de patrimônio cultural insere esse instrumento como uma espécie dentre as diversas do gênero da preservação, dirigido a determinados tipos de bens. O tombamento é a forma mais antiga e consolidada de preservação do patrimônio cultural. O DL 25/37 mostrou ser um instrumento técnico-jurídico conciso, simples e eficaz, o que viabilizou sua permanência no ordenamento jurídico nacional por décadas, até os nossos dias. Neste artigo, adotamos o ponto de vista jurídico para abordar esse termo-chave da preservação cultural, partindo de três eixos principais: o tombamento como ato administrativo; seus efeitos sociais; e seu alcance tipológico. (RABELLO, 2015).

Construídas por um ideário nacionalista nos anos 1930, as políticas de proteção do patrimônio cultural estabeleceram e definiram o patrimônio cultural por meio dos conceitos de monumentalidade e excepcionalidade,

Nesse cenário, foi negado às populações afro-brasileiras o direito oficial de valorização de seus bens patrimoniais, pois, de acordo com as prerrogativas vigentes, seus bens não possuíam valor excepcional. De maneira que terreiros, territórios quilombolas, clubes negros, bairros e vilas operárias, entre outros, nunca foram reconhecidos enquanto tal, embora quando do período de institucionalização dos bens patrimoniais brasileiros, nas primeiras décadas do século XX, já fossem espaços de representatividade religiosa, ação política, resistência cultural e étnica, ou seja, verdadeiros núcleos de sociabilidade. (NASCIMENTO; NOGUEIRA, 2012, p. 72).

Em constante busca da identidade nacional, constituíram-se valores artísticos e históricos, prezando os aspectos coloniais desse patrimônio

⁴⁴ “O Dicionário é uma obra de caráter coletivo (...). Seu objetivo é dotar o campo da preservação do patrimônio cultural de uma obra de referência dinâmica e crítica, que privilegie, a partir da experiência institucional, as práticas, discursos e conceitos fundamentais que caracterizam a história desse campo no Brasil”. Ver: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1026> Acesso em: 05/01/2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/48/tombamento>

nacional. Antônio Gilberto Ramos Nogueira⁴⁵ (2008, p. 246), traz a seguinte reflexão dos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988: “Síntese da bandeira democrática que conduziu os movimentos populares, nos anos 80, na luta pela ampliação da noção de patrimônio, cultura e inventário, (...)”. E, foi por meio da luta dos movimentos sociais, sobretudo no campo da cultura, que as conquistas de ampliação do conceito de patrimônio foram consolidadas, ocorrendo assim, a reorientação das políticas públicas na área dos direitos humanos. Com a Constituição de 1988 foi possível introduzir instrumentos de preservação, de um patrimônio mais amplo, tais como o inventário⁴⁶ e registro⁴⁷, trazendo o conceito dos bens culturais intangíveis. Segundo CHUVA (2009, p. 47)⁴⁸,

Na verdade, a partir das décadas de 1970 e 1980, os domínios do social passíveis de gerar herança ampliaram-se significativamente. Esse processo calçou-se num conceito antropológico de cultura, pautado num olhar sobre o cotidiano e enfatizando as perspectivas processual da cultura, em que uma maior variedade de épocas históricas e de ambientes sociológicos passam a ser considerados, assim como as manifestações e os fazeres culturais, revelando-se as particularidades de grupos étnicos. (...) Dentre elas, ressaltam-se, em particular, aquelas ligadas a uma preocupação em relação aos diferentes sujeitos em jogo no processo de atribuição de significados e valores aos bens culturais selecionados, e, com isso, a relativização desse processo dentro dos próprios procedimentos da agência oficial de preservação.

No ano 2000 é instituído o Decreto 3.551, que regulamenta o registro e o inventário dos bens culturais de natureza imaterial⁴⁹, como instrumentos de proteção. É possível, diante das transformações na área do patrimônio, caminhar para a transformação do quadro conservador de silenciamento da diversidade do país, garantindo o direito à memória e à preservação do patrimônio cultural dos grupos invisibilizados que formam a sociedade brasileira. Isto posto, destacamos em Cardoso,

⁴⁵ Antônio Gilberto Ramos Nogueira é professor do Departamento de História da UFC. Doutor em História Social – PUC/SP. O texto é resultado das reflexões e demandas do Grupo de Estudos e Pesquisa em Patrimônio e Memória – UFC.

⁴⁶ Como a conceituação de patrimônio é dinâmica e passa por transformações ao longo do tempo, os trabalhos de inventário representam estratégias diferentes para atribuição de valor, pressupondo uma base sistemática de registro de informações, mais ou menos complexa, dependendo das diferentes concepções adotadas, de períodos históricos distintos, dos territórios delimitados e da diversidade de tipos de bens estudados.” (MOTTA e REZENDE. IPHAN/DAF/Copedoc: 2016).

⁴⁷ “O Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial é o instrumento criado por meio do Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, dirigido à salvaguarda de bens de caráter processual e dinâmico que foram e são fundamentais no processo de formação da nação brasileira. (...) Problemática as dimensões material e imaterial do bem cultural e, especialmente, os desafios que emergem com a implementação do registro, considerando a ampliação da noção de patrimônio cultural e tendo em vista a maior participação social nos processos de seleção e salvaguarda dos bens. (FONSECA. IPHAN/DAF/Copedoc: 2016).

⁴⁸ Márcia Regina Romeiro Chuva é professora adjunta do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da UNIRIO, também é professora do Programa de Mestrado Profissional do IPHAN.

⁴⁹ “O conceito de patrimônio, na cultura ocidental moderna, de modo geral, se refere a uma gama de coisas, bens de grande valor para pessoas, comunidades ou nações ou para todo o conjunto da humanidade. Patrimônio cultural remete à riqueza simbólica, cosmológica e tecnológica desenvolvida pelas sociedades, e que é transmitida como herança ou legado. Diz respeito aos conjuntos de conhecimentos e realizações de uma sociedade ou comunidade que são acumulados ao longo de sua história e lhe conferem os traços de sua identidade em relação às outras sociedades ou comunidades. A proteção deste patrimônio comum à toda a humanidade – a diversidade cultural – é desenvolvida por políticas públicas e instituições específicas em cada Estado-Nação, e por meio de organismos internacionais que promovem convenções, acordos e programas de cooperação internacional para este fim”. (VIANNA. IPHAN/DAF/Copedoc: 2016).

Nossa herança cultural está diretamente ligada à construção da cidadania, porque a noção de território compreende tanto o espaço particular, o corpo próprio, como o espaço coletivo da casa, do trabalho, da diversão e da devoção. (CARDOSO, 2012, p. 37).

Atualmente, na esfera federal são nove Terreiros de Candomblé tombados⁵⁰, em um percurso longo de três décadas. Nessas três décadas, é possível observar que grandes mudanças, no que diz respeito ao conceito (o que é compreendido por e como patrimônio cultural) e sobre a ampliação das práticas e dos instrumentos de proteção, ocorreram, promovendo mudanças nos paradigmas do patrimônio. E, sobretudo na efetivação das políticas públicas de preservação do patrimônio cultural nacional. É oportuno registrar que até o presente momento as políticas de proteção de comunidades tradicionais de terreiros de candomblé encontram-se no campo do patrimônio cultural material, de acordo com o Decreto-Lei 25/37. Portanto, não existem terreiros de candomblé protegidos em conformidade com o Decreto 3.551/2000, reconhecidos como patrimônio cultural imaterial brasileiro. A seguir, o panorama atual dos tombamentos dos Terreiros de Candomblé:

Tabela 1 - Listagem dos Terreiros Tombados pelo Iphan

Nome do Bem Cultural	Processo	Ano	Localização
Terreiro da Casa Branca	nº 1967 T 82	1986	Salvador, BA
Terreiro do Axé Opô Afonjá	nº 1432 T 98	2000	Salvador, BA
Terreiro Casa das Minas Jeje	nº 1464 T 00	2005	São Luís, MA
Terreiro de Candomblé Ilê Iya Omim Axé Iyamassá (Gantois)	nº 1471 T 00	2005	Salvador, BA
Terreiro do Alaketu, Ilê Maroô Lãji	nº 1481 T 01	2004	Salvador, BA
Terreiro de Candomblé do Bate-Folha	nº 1486 T 01	2005	Salvador, BA
Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumarê	nº 1498 T 02	2014	Salvador, BA
Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde (Rocha do Ventura)	nº 1827 T 11	2015	Cachoeira, BA
Terreiro Culto aos ancestrais - Omo Ilê Agbôulá	nº 1505 T 02	2015	Itaparica, BA

Fonte: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. Lista dos Bens Tombados e Processos em Andamento (1938 - 2018).

Nota: Dados sujeitos a retificação. Acesso em: 26/01/2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126>

⁵⁰ De acordo com a listagem de bens tombados e processos de tombamento (1938-2018 - Iphan). Acesso em: 06/01/2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Tabela%20de%20processos%20de%20tombamento%20-%20JAN%202018.pdf>

Diante disso, é importante ressaltar que os seguintes textos contribuíram para a construção desse trabalho: 1) *O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XX*, de João Pacheco de Oliveira; 2) *Política(s) Pública(s)*, de Antônio Carlos de Souza Lima e João Paulo Macedo;

3) *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes*, de Boaventura de Sousa Santos; 4) *Os arquitetos da Memória*, de Márcia Chuva; e, o 5) *Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil*, produzido pelo Labhoi/ UFF.

DESENVOLVIMENTO

O processo de tombamento do Terreiro da Casa Branca - *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, será analisado de acordo com a proposta do estudo etnográfico, presente no texto: *O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, século XIX e XXI*. O antropólogo João Pacheco de Oliveira⁵¹, analisa uma pintura de um menino Bororo, localizada no Museu Nacional. Assim, o autor reencontra estórias esquecidas e encobertas, propondo uma historização que discute o jogo de forças que estão em torno do objeto etnográfico, sua aquisição, classificação e exibição,

Trata-se de uma historicização radical e profunda, que reconstitui os jogos de força e as lutas por classificações. Procura desvendar as muitas histórias esquecidas e silenciadas, bem como explicita a individualidade dos personagens e a multiplicidade de suas orientações, resgatando também emoções e sentimentos (além de argumentos, estratégias e ideologias). (OLIVEIRA, 2007, p. 76).

A política governamental em questão será analisada de acordo com os debates trazidos por Antonio Carlos de Souza Lima e João Paulo Macedo e Castro⁵², em seu texto *Política (s) Pública (s)*, não deixando de ser uma etnografia de sua documentação/ implementação. Como uma real necessidade de estudo do Estado, o estudo se apresenta como estudo das elites. Observando o “processo contínuo de mudança estrutural e não como um evento singular no tempo” (2008, p. 371). Aqui, as políticas de patrimônio são lidas como um “movimento em transformação” (2008, p. 371).

Iniciado após reunião sobre o tema na sede da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - SPHAN e da Fundação Nacional Pró-Memória - FNPM⁵³, o processo de tombamento do Terreiro da Casa Branca

⁵¹ Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UF RJ.

⁵² Antonio Carlos de Souza Lima é Professor do Departamento de Antropologia da UFRJ, João Paulo Macedo e Castro é Pesquisador associado do Departamento de Antropologia do Museu Nacional da UFRJ.

⁵³ O órgão federal de preservação do patrimônio nacional ficou conhecido pela sigla SPHAN/Pró-Memória. Para maiores informações, ver: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/60/secretaria-e-subsecretaria-do-patrimonio-historico-e-artistico-nacional-1979-1990> Acesso em: 10/05/2018.

possui um único volume com 243 folhas, e, um apenso com 5 folhas de registro de correspondência sobre o trâmite administrativo do processo. É possível descrever que a organização processual revela as especificidades da área em questão, de acordo com o fazer técnico e administrativo, estabelecido por meio do Decreto-Lei nº 25 de 30 de novembro de 1937⁵⁴. O Ofício nº 518/82/FNPM/SPHAN inicial encaminha a “Documentação de proposta para tombamento da área do Terreiro da Casa Branca”, apresentando uma breve síntese explicativa que enumera as “seções” e divisões do processo.

Ampliando essa breve síntese, ao fim da leitura do processo, foi possível enumerar as seguintes “seções”:

Tabela 2: Síntese do processo nº 1063 T 82

Assunto	Folha (nº)*
1 - Ofício de Abertura	1
2 - Notícia Histórica	2-17
3 - Recortes de Jornais	18-29, 82-85, 131, 133, 150-159, 166, 187, 188
4 - Depoimento de entidades sobre o valor histórico	30-45
5 - Extensa documentação fotográfica	46-76
6 - Plantas de localização, situação e baixas	76 (?) -80, 132
7 - Comunicação oficial	81, 86-130, 133 (?), 134-149, 160-165, 166 (?), 167-166, 189-242

Fonte: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. Tombamento do Terreiro da Casa Branca. Arquivo Central do IPHAN. Processo nº 1063-T-82 IPHAN. Arquivo Noronha Santos.

Nota: *A numeração está de acordo com a apresentada no carimbo de autuação do MEC das folhas do processo. É preciso observar que em alguns trechos, o processo apresenta até três numerações divergentes de folha.

De acordo com os estudos do Ogan⁵⁵ Marcos Rezende⁵⁶, o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*,

⁵⁴ Decreto-Lei nº 25 de 30 de novembro de 1937 - Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Acesso em: 06/01/2018. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_no_25_de_30_de_novembro_de_1937.pdf

⁵⁵ De acordo com CARNEIRO (2008, p. 120 e 121): “ogãs são protetores do candomblé, (...) são tratados de meu pai pelas filhas, que lhes tomam a bênção quando o encontram. (...) Também entre os Ogãs - embora não haja distinções especiais - se leva em conta a antiguidade da confirmação, de nada valendo qualquer decisão dos ogãs, se estes não conseguirem a aprovação ou a condescendência do mais velho de todos.”.

⁵⁶ Marcos Rezende é Ogan do Ilê Axé Oxumarê, historiador, mestre em Desenvolvimento e Gestão Social pela UFBA, e coordenador-geral do Coletivo de Entidades Negras, desenvolveu em sua pesquisa de mestrado as ações de preservação em processo pelo Iphan nos terreiros tombados na Bahia.

Fundado provavelmente no ano de 1830, por três negras africanas - Adetá ou Iyá Detá, Iyá Kalá, Iyá Nassô - e dois babalawos - Assiká e Bangboshê Obitikô, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, conhecido como Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação, tem suas origens associadas à própria fundação do candomblé no Brasil, pois à sua matriz de tradição Ketu estão relacionados os terreiros do Gantois e do Opô Afonjá. O tombamento do Terreiro da Casa Branca, iniciado em 1982 e finalizado formalmente em 1986, foi um marco na política de tombamento do IPHAN, pois colocou em xeque os valores até então associados ao patrimônio brasileiro, bem como demonstrou como a pressão dos movimentos sociais é capaz de incidir sobre os processos burocráticos. O tombamento em nível federal levou ao tombamento estadual e municipal, e a inserção do terreno em área especial de uso e ocupação do solo pela Prefeitura Municipal. (CORREIA, 2017, p. 78).

Segundo CORREIA, em sua historiografia, o terreiro da Casa Branca tem a sua história contada a partir da sua instalação no bairro Barroquinha, localizado no que chamamos de Centro Histórico de Salvador, transferindo-se mais tarde para a localidade atual, o bairro do Engenho Velho da Federação. Correia também aponta para as questões que motivaram o tombamento do terreiro:

A disputa fundiária foi a motivação para o pedido de tombamento do terreiro, questão que permeou todo o processo no IPHAN, e que levou em 1985 a desapropriação do terreno pela Prefeitura Municipal de Salvador, barrando naquele momento, o avanço da especulação imobiliária que colocava em risco a permanência da comunidade (BRASIL, 2015). (CORREIA, 2017, p. 78 e 79).

As folhas do processo de tombamento, conseguintes ao ofício de abertura mencionado anteriormente, apresentam pesquisa historiográfica do terreiro *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, a partir dos estudos e citação de trechos de autoria de Edison Carneiro⁵⁷, Vivaldo da Costa Lima⁵⁸, Juana Elbein dos Santos⁵⁹, entre outros. Também é possível compreender as relações da comunidade de terreiro com os povos e territórios originários em África, antes, durante e depois da diáspora do tráfico atlântico:

Os Kétu, Sabe, Oyó, Egbá, Egbado, Ijesa, Ijebu importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica. E, sobretudo, trouxeram para o Brasil sua religião. Ora, segundo vimos acima, as tradições

⁵⁷ Etnólogo, historiador e folclorista.

⁵⁸ Antropólogo e professor emérito da UFBA. Para conhecimento, sugestão de leitura: Os escritos reunidos do antropólogo e obá Vivaldo da Costa Lima. USP. Acesso em: 08/01/2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912012000100007.

⁵⁹ Etnóloga, escreveu a tese de doutorado em etnologia, apresentada na Sorbonne, em 1972: Os nagô e a morte: Pâde, Àsêê e o culto Ègùn na Bahia. Para conhecimento, sugestão de leitura: SANTOS, Deoscoredes M. dos; SANTOS, Juana Elbein dos. A cultura nagô no Brasil - Memória e continuidade. Revista USP, Brasil, n. 18, p. 40-51, aug. 1993. ISSN 2316-9036. Acesso em: 08/01/2018. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25990/27721>.

da Casa Branca do Engenho Velho diretamente a relacionam a grupos de cultuo de Òyò e Kétu. (BRASIL, 1982, p. 5).

No histórico do processo de tombamento constam registros dos relatos de perseguição aos terreiros:

Por volta de 1826, a polícia da Bahia havia, no decorrer de buscas efetuadas com o objetivo de prevenir possíveis levantes de africanos, escravos ou livres, na cidade ou nas redondezas, recolhido atabaques, espanta-moscas e outros objetos que pareciam mais adequados ao candomblé do que a uma sangrenta revolução. (...) Um antigo Jornal da Bahia, de 3 de maio de 1855, faz alusão a uma reunião na casa Ilê Iyanassô: “Foram presos e colocados à disposição da polícia Cristóvão Francisco Tavares, africano emancipado, Maria Salomé, Joana Francisca, Leopoldina Maria da Conceição, crioulos livres; os escravos Rodolfo Araújo de Sá Barreto, mulato; Melônio, Crioulo e as africanas Maria Tereza, Benedita, Silvana... que estavam no local chamado Engenho Velho, numa reunião que chamavam de candomblé. (BRASIL, 1982, p. 6).

Às folhas 13, do processo de tombamento, é citada (em trecho dos estudos do etnólogo Edison Carneiro) a descrição do terreno e da edificação. O documento segue nesse sentido e discorre sobre: “o sentimento da importância extraordinária da Casa do Engenho Velho se reflete na tradição oral, (...) que faz remontar a sua origem aos primeiros tempos da introdução dos africanos no Brasil. “ (BRASIL, 1982, p. 15).

Em reportagem do Jornal *A Tarde*, de 21 de julho de 1982, é possível observar a preocupação com a questão fundiária, o comprometimento do governo municipal e a mobilização da sociedade civil:

A preocupação quanto a necessidade de preservação do tradicional terreiro baiano vem sendo apresentada ao governador antônio Carlos Magalhães e ao prefeito Renan Baleeiro por vários intelectuais e estudiosos da cultura negra - como é o caso do escritor Jorge Amado, - através de dezenas de telegramas, inclusive de outros estados. (BRASIL, 1982, p. 18).

Em outra reportagem, também do Jornal *A Tarde*, observamos que a especulação imobiliária somente perderia forças se de fato ocorresse a dissolução dos conflitos que giravam em torno da questão fundiária:

A especulação imobiliária parece não ter medo dos orixás. No entanto, as sobreviventes do Terreiro Casa Branca, (...) temem a remoção dos deuses do local, onde foram implantados pelos africanos, (...) É o presidente da sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, Antônio Agnelo Pereira, quem faz o paralelo entre o interesse de uma empresa imobiliária em erguer na área um “espigão” e a apreensão dos sobreviventes diante desta ameaça. Para o ogã Agnelo, é a ganância imobiliária a responsável pela situação e diz: “as sobreviventes ficaram em pânico

quando souberam disso, (...) apelando aos órgãos governamentais da sociedade beneficente para adotar medidas com vistas a desapropriar o terreno onde o terreiro deve continuar existindo”. (...) além disso, o ogã Agnelo anunciou a criação de uma comissão - integrada por ele e mais os professores Edvaldo Brito, Pedro Agostinho da Silva, dom Timótheo Anastácio e Olímpio Serra - que tem a finalidade de permanecer em contato com o prefeito para mostrar os dispositivos de lei aos quais ele pode se pautar a fim de usar o local, onde o terreiro funciona desde o tempo do governo geral. (...) Ele disse que o terreno foi doado aos africanos (...). Entretanto, por razões desconhecidas, uma vez que falta documentação nesse sentido, a área passou a pertencer a outra pessoa alheia ao culto. Ele conta que em 1925 começaram a cobrar uma quantia pela ocupação do terreno, (...). (BRASIL, 1982, p. 21).

Os jornais *A Tarde*, *Jornal da Bahia*, *Jornal do Brasil* e a *Revista Veja* seguiram divulgando a campanha pela preservação do terreiro *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, durante vários meses do ano de 1982, mais especificamente durante os meses de julho e agosto. Em 02 de agosto de 1982, o *Jornal do Brasil* publica a seguinte notícia:

O mais antigo terreiro do Brasil, o Candomblé do Engenho Velho, (...) será o primeiro a ser tombado no país, por iniciativa da Fundação Pró-Memória. (...) também importante na preservação desse “monumento da cultura negra” na Bahia foi a atuação do falecido Secretário de Cultura, Aloísio Magalhães: ele ia assinar o tombamento no dia 2 de julho. (BRASIL, 1982, p. 28).

O então presidente do IPHAN, no período entre 1979 e 1982, citado no *Jornal do Brasil*, Aloísio Magalhães⁶⁰, implementou uma política de preservação e promoção do patrimônio cultural integradora e multidisciplinar. Aloísio Magalhães foi responsável pelo Centro Nacional de Referência Cultural⁶¹ (CNRC), instituição criada em 1975, com o objetivo de consolidar um sistema referencial para a análise e implementação das políticas na área da cultura. Do ano de 1979 ao ano de 1990, o IPHAN⁶² foi dividido em

⁶⁰ Aloísio Magalhães, o nome que inovou as políticas de patrimônio. Acesso em: 09/01/2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/3216>

⁶¹ Como resultado da fusão entre o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) e o CNRC, em 1979, foi criada a Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM). Acesso em: 09/01/2018 Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/3581>

⁶² Cronologia: 1) 13 de janeiro de 1937 – A Lei de nº 378, no governo de Getúlio Vargas cria o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan). 2) 30 de novembro de 1937 – O Decreto-lei de nº 25 organiza a “proteção do patrimônio histórico e artístico nacional”. 3) 1946 – O Sphan passa a se denominar Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Dphan). 4) 1970 – O Dphan se transforma em Iphan. 5) 1979 – O Iphan se divide em Sphan (Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) – órgão normativo - e Fundação Nacional Pró-memória (FNPM) – órgão executivo. 6) 1990 – Extinção da Sphan e da FNPM e criação do Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (IBPC). 7) 06 de dezembro de 1994 – A Medida Provisória de nº 752 determina que o Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural – IBPC e o Instituto Brasileiro de Arte e Cultura – IBA passem a denominar-se, respectivamente, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e Fundação de Artes – FUNARTE. Acesso em: 09/01/2018 Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/1774/iphan-completa-70-anos-de-protecao-da-memoria-brasileira>

SPHAN, cumprindo a função de órgão normativo; e, a Fundação Pró-Memória (FNpM), cumprindo a função de órgão executivo.

Em 1979, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) incorporou o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), criado em 1975, e o Programa das Cidades Históricas (PCH), criado em 1973. A partir dessas fusões o IPHAN transformou-se em Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). (REZENDE; GRIECO; TEIXEIRA; THOMPSON. IPHAN, 2015).

A documentação segue com manifestações de instituições em apoio ao tombamento do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (BRASIL, 1982, p. 30), em resposta à solicitação e consulta do professor Ordep Serra⁶³, coordenador do Projeto de Mapeamentos Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia - MAMNBA. A primeira delas é assinada pelo presidente da Associação Brasileira de antropologia, Gilberto Velho⁶⁴:

Qualquer descaracterização, mutilação, desfiguração e, obviamente, destruição do conjunto, representaria um grave desrespeito, um atentado à identidade de grupos sociais cuja memória é fundamental para a riqueza de sua identidade. Sem dúvida, não estamos nos referindo apenas a patrimônio cultural de um grupo mas de algo cujo significado tem consequências para toda uma concepção do que deva ser uma sociedade democrática e pluralista.” (BRASIL, 1982, p. 30).

O Projeto MAMNBA teve como objetivo mapear os terreiros e estudar os sítios sagrados de Salvador. Coordenado pelo Órgão Central de Planejamento (OCEPLAN), foi realizado em convênio entre a Prefeitura Municipal de Salvador e a FNpM, no ano de 1982. A prefeitura de Salvador elabora a proposta do tombamento do terreiro da Casa Branca em 1980:

(...) o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho foi também reconhecido patrimônio cultural da Cidade do Salvador pela PMS, que primeiro tombou e depois o tornou Área de Preservação Cultural e Paisagística deste município (Decreto Municipal 6.634 de 04.08.82, publicado em 08/08/82; Lei Municipal número 3.591, de 16/12/85). O terreno que encerra os seus principais templos foi desapropriado pela PMS para doação à associação civil que representa sua comunidade religiosa (Decreto Municipal número 7.321 de 05 de junho de 1985, publicado no Diário Oficial do Estado da Bahia em 08 e 09/11/85, retificado pelo Decreto

⁶³ Antropólogo e professor da UFBA. Ver: “Monumentos Negros: Uma Experiência”. Acesso em: http://www.repositorio.ufba.br:8080/ri/bitstream/ri/3583/1/afroasia33_pp169_205_Ordep.pdf

⁶⁴ Gilberto Velho foi um antropólogo e professor da UFRJ, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia do Museu Nacional. Foi Presidente da Associação Brasileira de Antropologia – ABA de abril/ 82 a abril/ 84. Em 1983 foi nomeado Membro do Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (vinculado à SPHAN). Acesso em: 10/01/2018. Disponível em: http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/cientistas_sociais/gilberto_velho/MemorialGilbertoVelho.pdf

Municipal de número 7.402, de 16/10/85, também publicado pelo Diário Oficial deste Estado). Posteriormente, o Governo do Estado desapropriou também, para o mesmo efeito (Decreto número 292 de 8 de setembro de 1987), um posto de gasolina que ocupava indevidamente a chamada Praça de Oxum, praça que integra o conjunto monumental deste famoso Terreiro. Tudo isso está bem documentado, é de conhecimento público e matéria de lei que não pode ser ignorada. Teve ampla divulgação na imprensa local e nacional. Tanto a União, através do IPHAN e da Fundação Palmares, como o governo municipal de Salvador investiram na restauração dos monumentos deste Ilê Axé, que agora a Prefeitura soteropolitana ameaça leiloar⁶⁵.

Segundo Jocélio Teles dos Santos⁶⁶ (2005, p. 177), as ações de preservação “objetivavam a defesa da diversidade e a ‘quebra’ do ‘etnocentrismo preservacionista’ (...) que tombava igrejas católicas ou conjuntos arquitetônicos relacionados à tradição colonial portuguesa”. Durante duas décadas de coleta de dados, a prefeitura de Salvador e as instituições parceiras, sistematizaram o projeto MAMBA. Se somarmos as décadas de ação desse trabalho, que envolveram estudos de identificação e o mapeamento desse patrimônio cultural, podemos pensar em seis décadas de pesquisa para a proteção desses bens. Podemos pensar em seis décadas de políticas públicas que resultaram em oito tombamentos na Bahia. Não há relatos no processo de ação semelhantes ao projeto MANMBA em outros estados da federação. Em concordância com SOUZA LIMA e CASTRO (2008, p. 374) é necessário compreender que políticas de governo não são políticas de Estado. Pois, elas se dividem de acordo com o grau que afetam a estrutura do Estado, alterando as expressões políticas. Sobretudo, é fundamental “fomentar, um conhecimento acumulado, tecnicamente qualificado, que permita entender os processos étnicos em jogo em cada região do Brasil”.

Segundo CHUVA (2009, p. 48), a ideia do nascimento da preservação no Brasil, tinha a função de manter o elo entre o Estado colonial o novo Brasil independente:

Embora a legislação brasileira tenha sido bastante abrangente ao definir subjetivamente a categoria de patrimônio histórico e artístico nacional, como se pode notar pelo texto legal, as coisas patrimoniais, inicialmente, restringiram-se, à semelhança de outros países, a monumentos e peças de arte, cuja origem remontava a um tempo histórico determinado, que se pretendia sacralizar. (CHUVA, 2009, p. 4).

⁶⁵ Ver: Verbete: 1986 - Fatos Relevantes - “IPHAN tomba Terreiro da Casa Branca”. Cronologia do Pensamento Urbanístico. Fonte(s): SERRA, Ordep. Terreiro da Casa Branca: patrimônio do Brasil, 2008, Salvador. Obs. O leilão em questão foi um entendimento equivocado diante da exigência da prefeitura em cobrar impostos retroativos da comunidade de terreiro, e, para um bem de interesse público e tombado. Acesso em: 11/01/2018. Disponível em: <http://www.cronologiadourbanismo.ufba.br/apresentacao.php?idVerbetes=1594>

⁶⁶ Doutor e mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) e professor da UFBA.

As disputas de narrativas no debate sobre o tombamento - as dúvidas do corpo técnico da SPHAN; a defesa dos intelectuais (antropólogos em maioria); algumas lideranças e intelectuais do movimento negro da época; a voz da comunidade de terreiro presente na documentação oficial do processo, representada pelo presidente da Associação Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, Agnelo Pereira; a ação da prefeitura municipal de Salvador, representada muitas vezes pela OCEPLAN; a mídia e a campanha pela defesa do terreiro e, conseqüentemente da identidade baiana, chamada de baianidade por Jorge Amado em correspondência Telex (BRASIL, 1982, p. 160); a defesa da classe artística; etc - nos mostra a sobreposição dos valores culturais atribuídos pela instituição patrimônio e, principalmente aqueles construídos em nome da resistência cultural dos grupos silenciados.

Conforme nos aponta Boaventura de Sousa Santos, as diferentes narrativas podem ser compreendidas por meio das definições das linhas cartográficas abissais⁶⁷: “subsistem estruturalmente no pensamento moderno ocidental e permanecem constitutivas das relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial contemporâneo” (SANTOS, 2007, p. 71). Cabe também observar a definição do valor atribuído ao bem cultural tombado, uma das grandes questões debatidas ao longo dos anos do processo de tombamento e inscrição do bem nos livros de tomo⁶⁸. Afinal, o bem em questão não possui valor artístico?

O professor de antropologia do Museu Nacional (UFRJ), Peter Fry, um dos intelectuais participantes do tombamento do terreiro, em atendimento ao pedido do diretor da Divisão de Conservação e Restauração da SPHAN, Augusto da Silva Telles, encaminhou em 25 de maio de 1984 um documento oficial, via Museu Nacional, com as seguintes contribuições:

Mas o tombamento não é apenas um ato simbólico. É um ato que tem conseqüências materiais profundas que poderiam ser negativas para o Terreiro em questão. Me refiro aos meus próprios comentários nas fls. 117 e 118 e dos do prof. dr. Gilberto C. A. Velho nas fls. 119 e 120, ambas provocadas pelas indagações da profa. Dora alcântara nas fls. 111 e 116 do processo, em que expressa uma certa preocupação com os efeitos de um ato de tombamento sobre uma instituição viva e dinâmica. A preocupação se derivou das possíveis dificuldades que poderiam surgir na contradição entre a imutabilidade de um tombamento e a mutabilidade que é um dos predicados estruturais do candomblé. Por mais que o candomblé nagô se legitime pela tradição num processo constante de inovação nas fls. 49 à 76 para verificar a constante incorporação de novas formas arquitetônicas e iconográficas ao longo do tempo e que certamen-

⁶⁷ “Defendo apenas que, abissais ou não, as formas de pensamento não-ocidentais têm sido tratadas de um modo abissal pelo pensamento moderno ocidental.” Nota de página. (SANTOS, 2007, p. 72).

⁶⁸ Ver: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/608> Acesso em: 12/01/2018.

te reflete mudanças internas na configuração da organização social do terreiro bem como mudanças no campo das religiões afro-brasileiras e da sociedade como um todo. (...) Por outro lado, as mesmas fotografias demonstram claramente que, se a arquitetura e iconografia do terreiro sofrem destruições e construções ao longo do tempo, o mesmo não é verdade para a vegetação que é resultante de um processo apenas cumulativo. As árvores sagradas, especificamente as gameleiras de Loko e de apaoká, jamais poderão ser cortadas e, desta forma, seu tombamento apenas faria realizar as intenções da comunidade do terreiro. Em conclusão, meu parecer é que o Terreiro da Casa Branca é, sem sombra de dúvida, um bem cultural, etnográfico, paisagístico e histórico da maior importância e que portanto o tombamento se justifica plenamente nestes termos. Embora reconheça também o valor artístico também presente, sugeria uma certa cautela no seu tombamento para não ferir a autonomia da comunidade do candomblé que poderá implementar modificações nesse acervo futuramente. (BRASIL, 1982, p. 137).

Antecedendo à documentação da listagem de arrolamento dos bens culturais que compõem o terreiro *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, às folhas 37 do processo, é iniciado o registro da solicitação, assinada pela comunidade de terreiro e representada pela Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho. Destinada ao prefeito da cidade de Salvador, a documentação é seguida de listagem de signatários da causa, entre eles artistas e intelectuais. A referida solicitação não apresenta data de emissão e, também não consta no documento o nome do destinatário, no caso o prefeito da cidade. Mais à frente, precisamente às folhas 109 e 110 do processo, há o registro de um documento oficial denominado *Informação nº 87/ 83 - Assunto: Pedido de Tombamento - Terreiro da Casa Branca - Salvador - BA*. A Informação nº87 consiste em documento assinado pela Arquiteta Dora Alcântara⁶⁹, constituindo sistematização das informações acerca da solicitação do tombamento e do trâmite técnico-administrativo, dos setores envolvidos nos estudos do tombamento do terreiro, a então SPHAN e a FNpM.

CONCLUSÃO

O Ofício IPHAN 107/83 (BRASIL, 1982, p. 111), assinado pela coordenadora do setor de tombamento, Dora Alcântara, enumera as principais questões a serem superadas para que o processo de tombamento se efetive. Em cinco de setembro de 1983, a equipe do Iphan - composta pela Assessora,

⁶⁹ No ano de 1983, a arquiteta e urbanista Dora Alcântara coordenou o setor de tombamento do Departamento de Tombamento e Conservação do SPHAN (DTC-SPHAN). O DTC foi o setor responsável pela documentação e estudos do tombamento do Terreiro da Cassa Branca, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Atualmente é representante do Instituto dos Arquitetos do Brasil – IAB/RJ no Conselho Estadual de Tombamento do Rio de Janeiro (CET/ RJ órgão consultivo do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural do RJ). Dora Alcântara é Professora Titular Aposentada da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Rio de Janeiro - FAU/Ufrj; Professora Aposentada da Faculdade de Arquitetura - Ferp/ Barra do Piraí e Consultora do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan. Acesso em: 13/01/2018. Informações disponíveis em: <http://www.inepac.rj.gov.br/index.php/composicao/index>

Jurídica Sônia Rabello e pelo subsecretário da SPHAN, Irapoan C. de Lyra - se reuniu com os antropólogos Vivaldo Costa Lima, Gilberto Velho e Peter Fry, solicitando colaboração para chegarem a uma conclusão quanto à aplicação do Decreto-Lei 25/37 acerca da forma de proteção do bem cultural, referido como etnográfico⁷⁰. O primeiro ponto estabelecido no ofício é a necessidade de precisar os “elementos”, ou seja, bens culturais móveis e imóveis, “que pudessem constituir-se em objeto de tombamento”. A segunda questão é o entendimento dos “elementos” serem mutáveis:

Pelo que nos foi dado compreender, sejam eles espaços arquitetônicos, objetos de culto, etc., por participarem intrinsecamente do ritual e da própria vivência da comunidade religiosa, tornam-se passíveis de todo tipo de mutabilidade e mesmo de destruição. (BRASIL, 1982, p. 112).

A afirmação acima nos traz uma reflexão acerca da palavra destruição: se o candomblé é um sistema cultural, político, de valores civilizatórios ancestrais e afro-diásporos - um sobrevivente de muitas formas de opressão e violência, manifestações do racismo; como podemos pensar o sentido da palavra destruição sem que seja a partir de conceitos coloniais? Como pensar as “zonas selvagens e zonas civilizadas” (SANTOS, 2007, p. 80)? Um apontamento possível é a partir do debate de SANTOS (2007, p. 80) sobre colonialismo: “As zonas civilizadas são as zonas do contrato social, e vivem sob a constante ameaça das zonas selvagens”. O terceiro ponto apresentado é a declaração do representante do ICOMOS⁷¹, Michel Parent, no desempenho da missão da instituição no país:

À propósito de problemas de preservação que surgem, mundialmente, referiu-se ao caso de expressões culturais análogas, que se caracterizam pela natureza dinâmica que possuem. Nestas, a aplicação do tombamento, legislação que pressupõem imutabilidade, ainda que em gradação variável, revela-se imprópria, porque incompatível com um dos atributos fundamentais das referidas expressões, que é, justamente, a mutabilidade. (BRASIL, 1982, p. 112).

⁷⁰ “O patrimônio etnográfico surgiu na proposta do SPAN sob a rubrica dos binômios primitivo/nacional e urbano/rural, que faz referência a um “Outro” distinto em sua produção cultural, em sua estética, ou ainda em decorrência da significação a ele atribuída pelos ideais modernistas de brasilidade. Assim, apesar de distinguir a cultura indígena da cultura popular, o interesse na criação de um Livro de Tombo Arqueológico e Etnográfico visava à incorporação do “Outro”, forjado numa relação de alteridade estabelecida entre polos que se encontravam distanciados na estrutura social e que, por isso, não se referia apenas a distanciamentos geográficos, mas, sobretudo, às distâncias sociais, temporais e econômicas. Isso denota a dimensão política implícita na constituição de um patrimônio etnográfico, principalmente considerando-se que essa construção está voltada para sociedades detentoras de uma herança colonial carregada de legados culturais que, por vezes, adquirem a tonalidade de culturas de resistência frente à cultura dominante.” GONÇALVES, 2015. Verbetes: Patrimônio etnográfico. Acesso em: 17/01/2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/32/patrimonio-etnografico>

⁷¹ “O ICOMOS, o Conselho Internacional de Monumentos e Sítios, é uma organização não governamental global associada à UNESCO. A sua missão é promover a conservação, a proteção, o uso e a valorização de monumentos, centros urbanos e sítios.” ICOMOS. Acesso: 15/01/2018. Disponível em: <https://www.icomosbr.org/>

Com isso, refletimos sobre o contexto e as disputas de memória (dominante), de acordo com OLIVEIRA (2007, p. 75), essa política governamental demonstra uma certa busca por “uma narrativa impositiva e autocentrada, que sob a aura das ciências produz discursos apoiados em dados novos, (...) jamais questionados”. De acordo com SOUZA LIMA e CASTRO (2008, p. 359),

(...) uma política pública consiste, pois, na identificação de um problema, na formulação de um argumento racional, ou em um conjunto de respostas científicas para o “problema” que acaba sempre sendo traduzido em última instância como problema de natureza essencialmente econômica.

Em função do debate exposto e das diversas narrativas acerca do tombamento, incluindo a principal delas, a forma adequada de proteção, é surpreendente observar que em nenhum momento a comunidade de Terreiro da Casa Branca responde às questões que poderiam auxiliar a compreensão do corpo técnico. O intenso debate de dúvidas poderia ter causado a frustração de esperanças da comunidade em ter o direito à cultura e ao seu território sagrado garantidos pelo Estado brasileiro.

Na documentação oficial, no campo das incertezas desse ineditismo, o Iphan não debate com a comunidade para o avanço das questões e compreensão do bem cultural⁷², apenas os intelectuais explicam o que é um terreiro de candomblé. É importante refletir sobre o debate do patrimônio, seus conceitos e o contexto do tombamento:

Bem sabemos que o conceito de patrimônio cultural é dinâmico, e muda no tempo e no espaço, sendo, na atualidade, a concepção tradicional, a “pedra e cal”, teoricamente superada, com a dilatação de conceitualização, ação e institucionalização de um novo conceito de patrimônio cultural, que tem no Decreto 3.551, de 4 de agosto de 2000, que estabelece o registro de bens culturais de natureza imaterial no Brasil, sua maior afirmação. O tombamento do Terreiro Casa Branca foi um marco, já que pela primeira vez o Estado reconheceu um bem patrimonial afro-brasileiro como digno de preservação, através da sacralização, enquanto um bem tombado. Entretanto, tal processo não foi consensual, uma vez que “o Conselho encontrava-se bastante dividido. Vários de seus membros consideravam despropositado e equivocado tomar um pedaço de terra desprovido de construções que justificassem, por sua monumentalidade ou

⁷² “No Brasil, a terminologia bem cultural, quando aplicada aos bens protegidos, também apresentou suas variantes, uma vez que o conceito igualmente passou por transformações na área do patrimônio. Até os anos setenta, o termo bem cultural, se utilizado no sentido de bem protegido, estava mais próximo da ideia de patrimônio vinculado às primeiras décadas do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), de acordo com o qual os bens são vistos como aqueles associados a “fatos memoráveis da história do Brasil, quer pelo seu excepcional valor arqueológico quer pelos valores etnográfico, bibliográfico ou artístico”, incluindo os monumentos naturais, os sítios e as paisagens, delimitação das primeiras décadas de atuação da instituição, citados do Decreto-lei n.25 de 1937. O conceito, portanto, passa a ter sua reelaboração no exercício das práticas de preservação a partir da proposta apresentada por Aloísio Magalhães e sua equipe na década de setenta, que inseriu a cultura no âmbito das políticas sociais (...)”. (GUEDES, IPHAN/DAF/Copedoc: 2016).

valor artístico, tal iniciativa” (VELHO, 2006). Segundo VELHO (2006), para a concretização do tombamento foi fundamental a atuação do movimento social, que reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas se mobilizaram em uma campanha em prol do reconhecimento do terreiro enquanto bem patrimonial, em um movimento de tensão, onde a oposição era declarada. (NASCIMENTO; NOGUEIRA, 2012, p. 72 e 73).

Para avançar no debate em torno das questões norteadoras sobre o Terreiro de Candomblé, Peter Fry (em correspondência do MUSEU NACIONAL), em resposta à solicitação da coordenadora do setor de tombamento Dora Alcântara (Of. SPHAN 191/83), o define como um bem de “valor cultural” com a seguinte redação: a) “símbolo da antiguidade como da vivacidade do candomblé no cenário da cultura brasileira”; b) “reconhecer algo constitutivo da formação social e cultural desta nação”.

Consequentemente, passível de patrimonialização, todavia, é necessária a urgência da “resistência epistemológica” (SANTOS, 2007, p. 83) e a compreensão dos saberes sem hierarquização,

Não somente no sentido de criar uma consciência preservacionista sustentável, mas sobretudo em garantir às comunidades o direito de intervir diretamente na seleção do seu patrimônio como importante elemento de fortalecimento das identidades e memórias locais. (NOGUEIRA, 2008, p. 252).

A preocupação do antropólogo e conselheiro Gilberto Velho era, em suma, a compreensão da SPHAN de tomar um bem - não se tratando de “um fato isolado de cultura material, mas sim um fato e/ou fenômeno social vivo e complexo. Assim, as medidas de preservação não devem se constituir em empecilhos (...)” (BRASIL, 1986, p. 119) - para que o Estado não fizesse interferência indevida. Desse modo, contribuiu com argumentos que apontaram para a adequação da SPHAN às demandas da sociedade brasileira.

Indo ao encontro das análises apresentadas, a principal defesa de Gilberto Velho, a ser destacada, contribuindo para o debate realizado nesse artigo, é a seguinte correlação dos seus argumentos em resposta à arquiteta Dora Alcântara: a) a necessidade de preservar para garantir a continuidade da existência do terreiro em seus próprios termos; b) o fenômeno social vivo, no caso, a religiosidade, não é sinônimo de imutabilidade; c) as ações do grupo deverão nortear as ações do Estado; d) ou o SPHAN flexibiliza a interpretação da legislação ou busca um outro instrumento mais adequado.

As considerações realizadas no presente artigo são apenas um recorte da grandiosidade desse debate presente no processo administrativo de tombamento, oficialmente materializado em quase trezentas páginas. O que

orientou a escolha do debate conceitual de patrimônio foram as seguintes questões: a) a ausência da participação da comunidade na identificação do bem patrimonializado; b) as disputas pela definição desses “elementos” móveis e imóveis; c) a certeza da importância da preservação para a identidade local, regional e nacional; d) a convicção da ausência de políticas governamentais, e, de políticas de Estado para a proteção do “patrimônio das camadas menos favorecidas da sociedade”; e) a evidência de ações isoladas para a efetivação das políticas de preservação do patrimônio e da cultura afro-brasileira, isto é, de políticas públicas.

Por último, como nos afirma SOUZA LIMA e CASTRO (2008, p. 360), “cada ação governamental no campo das políticas públicas vai ser disputada em arenas diferenciadas, tendo estas, apoios ou rejeições”. Resumidamente, em números, durante mais de trinta anos, considerando o marco temporal do primeiro tombamento, existem apenas nove comunidades tradicionais de terreiro protegidas, em âmbito federal, de acordo com a legislação brasileira de patrimônio cultural.

Referências

BRASIL. **Decreto-lei nº 25**, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro/Capital Federal, 1937.

_____. **Constituição Federal de 1988**. Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira...

_____. **Decreto nº 3.551**. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. 04 de agosto de 2000. Brasília/DF: 2000.

_____. IPHAN. **Processo nº 1067-T-82**. Terreiro da Casa Branca. Rio de Janeiro: Arquivo Central do IPHAN.

_____. IPHAN. **Processo nº 1432-T-98**. Terreiro do Axé Opô Afonjá. Rio de Janeiro: Arquivo Central do IPHAN.

_____. IPHAN. **Processo nº 1464-T-00**. Terreiro Casa das Minas Jeje. Rio de Janeiro: Arquivo Central do IPHAN.

_____. IPHAN. **Processo nº 1471-T-00**. Terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé. Rio de Janeiro: Arquivo Central do IPHAN.

_____. IPHAN. **Processo nº 1481-T-01**. Terreiro do Alaketu. Rio de Janeiro: Arquivo Central do IPHAN.

_____. IPHAN. **Processo nº 1486-T-01**. Terreiro de Candomblé do Bate-Folha. Rio de Janeiro: Arquivo Central do IPHAN.

_____. IPHAN. **Processo nº 1498-T-02**. Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumaré. Rio de Janeiro: Arquivo Central do IPHAN.

_____. IPHAN. **Processo nº 1627-T-11**. Terreiro do Zogbodo Male Bogun Seja Unde (Roça do Ventura). Rio de Janeiro: Arquivo Central do IPHAN.

_____. IPHAN. **Processo nº 1505-T-02**. Terreiro de Culto aos ancestrais - OMO Ilê Agbôulá.

Rio de Janeiro: Arquivo Central do IPHAN.

CARDOSO, Marcos Antônio. Patrimônio Cultural Negro-Africano: Desafios Contemporâneos “A força de lembrar a própria força”. In: NOGUEIRA, João Carlos; NASCIMENTO, Tânia Tomázia do (orgs.). **Patrimônio cultural, territórios e identidades**. Florianópolis: Atilênde, 2012.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.

CHUVA, Márcia. **Os Arquitetos da Memória**. Sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940). Rio de Janeiro: ed.UFRJ, 2009.

CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. In:

_____. (org.) **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. v. 34 - IPHAN, 2012. ISSN 0102-2571.

CORREIA, Marcos Fábio Rezende. **Patrimônios negros, instituições Brancas: uma análise sobre gestão integrada e planos de salvaguarda de terreiros tombados**. Dissertação. Mestrado Interdisciplinar e Profissional em Desenvolvimento e Gestão Social do Programa de Desenvolvimento e Gestão Social da Universidade Federal da Bahia, Escola de Administração, Salvador, 2017.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. **Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo**. *Mana*, Out 2004, vol.10, no.2, p. 287-322. ISSN 0104-9313 Acessado em: 10/04/2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000200003#back_0

FONSECA, Maria Cecília Londres. Registro. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (termo chave Registro). ISBN 978-85-7334-279-6.

GONÇALVES, Ana. Patrimônio etnográfico. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (verbetes). ISBN 978-85-7334-279-6.

GUEDES, Maria Tarcila Ferreira; MAIO, Luciana Mourão. Bem cultural. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbetes). ISBN 978-85-7334-299-4.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha; GURAN, Milton. **Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil**. Niterói, LABHOI /PPGH - UFF, 2014.

MOTTA, Lia; REZENDE, Maria Beatriz. Inventário. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (termo-chave Inventário). ISBN 978-85-7334-299-4.

NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos. Diversidade e sentidos do Patrimônio Cultural: uma proposta de leitura da trajetória de reconhecimento da cultura afro-brasileira como patrimônio nacional. **Revista Anos 90**, Porto Alegre, v. 15, n. 27, p.233-255, jul. 2008.

NOGUEIRA, João Carlos e NASCIMENTO, Tânia Tomázia do. Patrimônio Cultural e Cultura Afro-Brasileira: Conflitos e Mediações. In: NOGUEIRA, João Carlos; NASCIMENTO, Tânia Tomázia do (orgs.). **Patrimônio cultural, territórios e identidades**. Florianópolis: Atilênde, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O retrato de um menino Bororo**: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI. *Revista Tempo*, n.23/2007.

RABELLO, Sonia. O tombamento. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed.

Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (termo chave Tombamento). ISBN 978-85-7334-279-6.

REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia. Fundação Nacional Pró-Memória. In: _____. (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (verbete). ISBN 978-85-7334-279-6.

_____. Secretaria e Subsecretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. In: _____. (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (verbete). ISBN 978-85-7334-279-6.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. **Novos Estudos**, 79, Novembro de 2007.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2005. 264 p. ISBN 978-85-232-0895-0. Acesso em: 08/01/2018. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/hqhrv/pdf/santos-9788523208950.pdf>

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nãgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égún na Bahia**. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SERRA, Ordep. Monumentos Negros: uma experiência. Revista AFRO-ÁSIA, Salvador: Ed. Centro de Estudos Afro Orientais (CEAO), UFBA, n° 33, dez. 2005. p. 169-205.

_____. **Ilê Axé Iyá Nassô Oká, Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Laudo Antropológico**. 2008. Acesso em: 16/01/2018. Disponível em: <https://ordepserra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf> e <http://www.cronologiadourbanismo.ufba.br/arquivo.php?idVerbetes=1594>

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; CASTRO, João Paulo Macedo e. Política(s) Pública(s). In. PINHO, O. A.; SANSONE, Lívio (orgs.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

VIANNA, Letícia C. R. Patrimônio Imaterial. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbete). ISBN 978-85-7334-299-4.

CAPITULO 8

O “PRETUGUÊS”: VOCALIDADES DA PERSONA MÃE PRETA DA CANÇÃO BONEQUINHA DE SEDE DE FRANCISCO MIGNONE

Antonilde Rosa Pires,
Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Andrea Albuquerque Adour da Câmara,
Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Vou aqui quebrar o protocolo desse modelo engessado imposto na produção de um artigo acadêmico e científico. Vou começar esse trabalho falando na primeira pessoa do singular. Vou sim explicitar algumas lembranças tatuadas em minha mente, alma e coração e pô-las em evidência na produção deste trabalho dentro de uma proposta contra-hegemônica. A propósito, pessoas negras sempre são desqualificadas em bancas examinadoras, quando propomos projetos que buscam estudar dilemas que atravessam nossas vidas, muitos até nos chamam de panfletárias, alegando que a condição de negra nos destitui da racionalidade, inteligência e habilidades de construir um trabalho respeitável e científico.

Início esse trabalho falando *In memoriam* da minha mãe Izaura e da minha avó Neném, e em reconhecimento a grandiosidade da existência da Mãe Velha na minha vida. Falo aqui de mães pretas que os olhos das Bonequinhas de Sedas vendados pelos ditos racialistas sempre reduziram a mulher negra à insignificância intelectual e social, indigna de reconhecimento e direitos humanos e que nunca conseguiram e conseguirão ver.

Quero com isso, chamar atenção para aquilo que a Chimamanda Ngozi Adichie escritora nigeriana, chama de “*perigo da história única*” cujas histórias legítimas e naturalizadas, são as ditas pelo colonizador e por quem tem voz e poder.

As mães pretas as quais referencio aqui são as minhas, das quais tenho muito orgulho, a leveza e felicidade de falar. Voltando às memórias familiares da minha infância, especialmente de quem teve a glória de ser criada por avós, sempre que ponho a minha cabeça no travesseiro antes de dormir, às vezes as primeiras imagens que vem são das minhas mães pretas: Mãe Velha - Gregória Silva, mãe da minha mãe Izaura e da Neném/Dona/

Doninha - Maria Morais, mãe do meu pai. Ah, não posso esquecer de dizer que elas não gostavam de ser chamadas de avó, porque segundo elas, não eram velhas o bastante para serem avó!

Quando a minha mãe grávida de mim entrou em trabalho de parto e abriu a porta do mundo e da vida para mim, o meu primeiro olhos-nos-olhos, embora, ainda de olhos fechados, foi com a minha mãe preta Neném. Foi ela que viu primeiro a minha intimidade e respondeu a pergunta que a maioria das pessoas em uma sociedade sexista faz: *é menina ou menino?*

Quando vejo hoje mulheres grávidas; mães, lutando por direito a um parto humanizado e seguro, em seu próprio lar, dentro desse sistema capitalista predatório que comercializa e lucra com os partos cesarianas, realizar um parto assistido por uma Doula é praticamente um privilégio. Sendo assim, posso dizer que fui duplamente privilegiada, pois, vir ao mundo sob os cuidados de uma Doula que era a minha própria avó e a quem era muito apegada. Eu organizava a agenda diária dela, fazia a lista de compras, calculava e anotava tudo que ela achava importante em seu caderninho. E, todas as vezes que ficava para passar dias na casa dela, ela chamava para ajudar a cuidar da sua horta onde plantava diversas espécies de hortaliças, ervas medicinais e especialmente sua roseira de cachos em diversas cores. As rosas eram as que eu mais gostava de cuidar. Ela me ensinava o período certo de fazer as mudas e colher os legumes e verduras. A casa dela ficava em um terreno muito grande que ocupava uma quadra inteira de comprimento e a metade em largura. O seu quarto ficava do lado que nasce o sol e que tinha muitas árvores e no período chuvoso do verão, se transformava em um jardim cheio de flores. Eu adorava dormir com ela nessa época porque era o período que aparecia panapanã de borboletas lindas e de várias cores e tipos. De manhã acordávamos com ela nos chamando para vermos as borboletas e ela nos dizia qual era o tipo das borboletas, de onde vinham de acordo com a posição da brisa gostosa porque nos contemplavam mutuamente ali entre flores, borboletas e os raios frescos do sol matinal.

Sempre depois do almoço ela fazia a sesta - dormia; aí, ela vinha com um pente, me sentava na cama, deitava sua cabeça nas minhas perninhas e pedia para eu penteá - la até que pegasse no sono. Quando ameaçava parar de pentear e sair, ela acordava e pedia para eu continuar até que ela acabasse de dormir. Aí, ao mesmo tempo que estávamos imersas a um momento tão íntimo de compartilhamento de afeto e conforto entre nós, porém, este ato de *“pentear o cabelo dela”*, era também um dispositivo de controle criado por ela para controlar as minhas peraltagens enquanto dormia.

Na casa da minha mãe morava conosco a minha mãe preta *Mãe Velha*, que até hoje sobrevive aos seus 106 aninhos e ainda se move com certo vigor. A minha mãe preta materna sobreviveu à exploração extrema

do trabalho doméstico pós abolição da escravidão em uma casa de família branca, ela sempre falava o nome da família mas eu nunca fiz nenhum esforço para lembrar os nomes de tais pessoas.

Ela era uma leitora voraz, devorava livros todas as noites. Debaixo de seu travesseiro, em sua cama, tinha sempre um livro. Foi ela quem me ensinou os primeiros estudos de alfabetização e também para minha irmã caçula; quando aos quatro aninhos entrei para o Jardim de Infância, já conhecia as letrinhas do alfabeto e já sabia formar palavras, porque a minha Mãe Velha me ensinava todos os dias e me ajudava a fazer as tarefas escolares. Ela lia e contava historinhas para eu e minha irmã, e demais crianças da família quando estavam na minha casa para dormir. Foi através dela que conheci todas as estórias clássicas de contos de fadas, pois, ela sempre comprava dos vendedores viajantes muitos livros (tinha uma coleção) e todo final de tarde e à noite na hora de dormir, ela reunia não somente suas/os netas/os, bisnetas/os e crianças da vizinhança, mas também jovens e adultos que gostavam de vê-la e ouvi-la contar estórias narradas em livros, de escravidão, lendas, mitos de origens africanas, indígenas e principalmente aquelas criadas por ela mesmo de espíritos vagantes, visagens e, no final quando chegava a hora de dormir, ela tinha duplo trabalho: me fazer parar de chorar de medo e me fazer dormir. Toda noite ela esgotava seu repertório de canções de ninar comigo, pois, sempre fui essa tal pessoa noturna que troca o dia pela noite.

Quando tive contato e fiz as primeiras leituras sobre a teoria da complexidade de Morin, logo percebi que tanto a minha Neném quanto a minha Mãe Velha, estavam simplesmente estimulando em mim e nas outras crianças da família, uma vivência complexa do aprendizado sistematizada por Morin, cujo mito e a compreensão integrada dos saberes e da vida, são a base primária.

Durante a minha graduação na Escola de Música e Artes Cênicas da UFG, nas aulas das disciplinas do Curso de Artes Cênicas que eu sempre fazia como optativas, vi atores/alunos estudando e tendo que aprender a contar histórias com muita dificuldade, e foi aí que não tive dúvidas que a minha mãe preta foi uma grande intérprete e contadora de história. Às vezes até me pergunto, se essa minha paixão pela performance e arte da interpretação não é algo herdado da minha Mãe Velha.

Pois bem, a mãe preta que tratarei daqui pra frente não são as minhas, e sim a da canção Bonequinha de Seda do Francisco Mignone⁷³, mas, a partir do lugar de uma filha preta de três mães pretas, sobretudo através das leituras e olhares sistematizados por algumas intelectuais negras que compõem a referência deste ensaio, dentre: *Angela Davis*, *Luciana de Oliveira Dias*, *Lélia Gonzalez*, *Tânia Ferreira Rezende*, *Neusa Santos Souza*, *Helena Theodoro*, acerca

⁷³ Link da canção: <https://www.youtube.com/watch?v=HyDmxRjIYsM>

da produção de conhecimento de intelectuais engajada e contra hegemônica, sobre os estereótipos construídos sobre a pessoa mãe preta e das questões da mulher negra em geral.

Os procedimentos metodológicos aqui adotados são os mesmos utilizados no Projeto de Pesquisa Africanias da UFRJ, para o qual fui aprovada para desenvolver a pesquisa cujo caminho percorrido partiu do critério de análise da presença de africanias em traços linguísticos (presença de léxico africano, ou presença de modificação morfofonêmica e morfossintática), traços discursivos (presença de temáticas e ou personagens que marquem a presença africana no Brasil).

DIÁLOGOS TEÓRICOS

Os padrões sociais, musicais e composicionais dos séculos XIX e XX, que se constituem em um extenso período histórico e cultural de novas tendências e experiências, que culminaram em técnicas, séries e novas formas de fazer música, estão presentes até os dias atuais. No final do século XIX, vários compositores buscaram uma música que representasse a identidade coletiva nacional, a defesa dos interesses da nação e, sobretudo, de sua preservação no campo cultural. Dentre eles está Mário de Andrade, Francisco Mignone, Heitor Villa-Lobos, Camargo Guarnieri, Lorenzo Fernandez, Brasília Iúberê da Cunha, entre outros.

Durante o século XX, os estudiosos brasileiros e latinoamericanos, de um modo geral, encararam as músicas dos seus países de acordo com a ideologia prevalente numa época determinada que influía na percepção da constituição dos grupos sociais. (BEHAGUE, 2006, p. 59)

Nesse cenário, a apropriação da cultura e da arte da população negra e indígena por esses compositores foi expressiva. Considerados em termos de origem ou herança étnica e cultural, dentro de uma determinada estratificação social, e/ou a sua localização geográfica, esses grupos mantiveram pontos de vista bastante eurocêntricos sobre as fronteiras e limites dessas músicas nos seus respectivos países. (BEHAGUE, 2006, p. 59)

Para inferir alguns apontamentos sobre a interação desses artistas com as expressões culturais negras, é preciso salientar que a posição de subalternidade e subjuço em que se encontravam e se encontram atualmente as pessoas negras brasileiras, é meramente consequência do projeto de colonização e dominação europeia que “ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior (SOUZA, 1983, p. 19).

A sociedade da época assim como hoje, molda-se em princípios coloniais as relações interraciais pautando-se na lógica do racismo, embora

biologicamente raças humanas não existam sempre são expressas referências às diferenças entre negros e brancos no campo da racialidade. O termo “raça” é compreendido aqui, no sentido utilizado por Guimarães (1999) que:

Para uma definição mais precisa de raça: para sumariar a discussão feita até aqui, afirmo que o conceito de raça não faz sentido senão no âmbito de uma ideologia ou teoria à qual chamarei de racialismo. No seu emprego científico, não se trata de conceito que explique fenômenos ou fatos sociais de ordem institucional, mas de conceito que ajude o pesquisador a compreender certas ações subjetivamente intencionadas, ou o sentido subjetivo que orienta certas ações sociais. Tal conceito é plenamente sociológico apenas por isso, porque não precisa estar referido a um sistema de causação que requeira um realismo ontológico das raças para fundamentar a utilização do conceito em estudos sociológicos. (GUIMARÃES, 1999 p. 28/29)

Dentro dessa dimensão racialista e sociológica do termo que embasa imaginário social brasileiro, os negros são posicionados à margem e conseqüentemente toda a sua produção intelectual, científica e cultural reflete aos olhos da hegemônica elite cultural, econômica e social, a expressão da marginalidade, inculto e incivilizado e quando os olhos dessas elites possam ver, não passam daquilo que não há de mais legítimo do que é folclórico e exótico. Quando muito, essas narrativas explicitam de forma bastante imprecisa as influências da cultura negra e indígenas, geralmente o que se ressalta é a tradição européia desenvolvida no Brasil, vale sublinhar que o movimento nacionalista tinha como objetivo central a construção da identidade nacional da elite e não de todos os grupos integrantes da sociedade brasileira.

A propósito, podemos por meio das impressões sensíveis visuais, sonoras, auditivas e cognitivas, palpar as imagens estigmatizadas as quais estão aprisionadas os negros e indígenas nesse movimento artístico, cultural e intelectual; modernista - nacionalista.

A MÃE PRETA SOB OLHARES DE FRANCISCO MIGNONE: UM HORIZONTE DE POSSIBILIDADES

Francisco Mignone foi um regente, pianista, professor e usava o pseudônimo Chico Bororó. Ele teve uma atuação artística bem abrangente, além de todas as apontadas acima, ele também atuou no cinema como ator e principalmente como compositor de trilha sonora e um dos filmes para quais ele fez a trilha sonora foi “*Bonequinha de Seda*”, em 1938. Esse é um filme brasileiro dirigido pelo diretor, produtor e roteirista de teatro e cinema brasileiro Oduvaldo Vianna. O filme tornou-se um clássico do cinema brasileiro.

Partindo dos princípios fundamentais do movimento modernista que se expressa na base da tensão com o intuito de romper com o tradicionalismo e buscava a libertação estética, a experimentação constante e, acima de tudo, a independência cultural do país e romper com os paradigmas (modelos) impostos. Inferimos que o conteúdo desta canção expresso pela figura da persona mãe preta, configura-se como um significante onde cada grupo atribui sentidos e significados a partir do campo simbólico que se propaga através do discurso que caracteriza a disputa de narrativas no campo das lutas emancipatórias. Isso é um fenômeno relevante porque gera as tensões necessárias para o debate das questões raciais no Brasil, um país racista onde segundo Guimarães:

Qualquer estudo sobre racismo no Brasil deve começar por notar que, aqui, o racismo é um tabu. De fato, os brasileiros se imaginam numa democracia racial. Essa é uma fonte de orgulho nacional, e serve, no nosso confronto e comparação com outras nações, como prova incontestada de nosso status de povo civilizado. (1999, p. 37)

E assim perpetua o racismo marginalizando negros, indígenas de diversos grupos étnicos. Atualmente, no imaginário coletivo, os estereótipos atrelados aos negros são justificados pelo fato destes serem negros e não pelo fato de serem marginalizados pelas representações socioculturais que se sedimentaram no regime escravocrata (DIAS, 2012, p. 12). Buscamos aqui nesse contexto refletir sobre as zonas de contatos estabelecidas entre a cultura negra, hegemônica dos ideais do nacionalismo, da sociedade, dos compositores e principalmente das pessoas negras.

Embora tendo ciência que a cultura dos negros e indígenas são inseridas no processo de construção da identidade nacional dentro de uma perspectiva do olhar do outro - eu hegemônico, que as posicionam na condição de primitivas, exóticas e incultas, buscamos estabelecer um olhar dentro de uma perspectiva que fuja do reducionismo ou até mesmo do lugar de denúncia. O autor com essa canção promove na verdade, uma zona de contato multidimensional. A zona de contato implica em uma perspectiva que segundo a Mary Pratt (s/d):

“uma perspectiva do contato tira a comunidade do centro para perceber como a significação se movimenta por entre essas linhas de diferença e hierarquia, ou através delas. Essas linhas então não circunscrevem o objeto de estudo; está dentro dele. A ideia é capturar a relacionalidade do sentido não como um fenômeno estrutural, como acontece na *langue* saussuriana, mas capturá-las em dimensões sociais e históricas. Em suma, podemos dizer que uma perspectiva da comunidade pode identificar sexo, classe ou identidade nacional, mas só uma perspectiva do contato pode

revelar a dinâmica do rac-ismo, do sex-ismo, do class-ismo ou do nacional-ismo. Quanto a língua, por exemplo, uma linguística do contato poderia pôr de lado a homologia uma pessoa / uma língua / uma comunidade e enfrentar o fato de que muitas pessoas no mundo, talvez a maioria, são falantes nativos de mais de uma língua; o fato de que para ninguém o mundo e linguística ou socialmente homogêneo; O fato de que saberes e modos de vida, dominantes ou não, estão co-presentes nos espaços sociais comunitários (ou nacionais); e o fato de que as variedades de língua que uma pessoa é capaz de entender são muito mais numerosas do que as que ela pode produzir. (PRATT, s/d, p. 13)

Entrando no campo da construção do sentido em zona de contato é possível inferir relacionalidade quando colocamos em foco as relações que se estabelecem pela representação cujos “os sistemas simbólicos fornecem novas formas de se dar sentido à experiência das divisões e desigualdades sociais e aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados” (WOODWARD, 2011, p. 20) e que orienta tanto de forma explícita, quanto subliminarmente os moldes de marcar a diferença para se estabelecer e manter as hierarquias.

Ao trazer para as dimensões sociais e históricas sobre a atuação dos negros no campo da música “erudita”, vamos encontrar relatos de suas performances em vários autores como Adriano Balbi, Rogério Budaz (2008), Auguste de Saint Hilaire (1817), Antônio Carlos Santos (2004), Nireu Cavalcanti. Os negros sempre estiverem presentes com seus corpos, suas identidades e culturas, onde em algum momento sua presença foi dominante e com a chegada da corte portuguesa no Brasil que trouxe consigo as companhias artísticas européias, os negros foram empurrados para as margens desse campo, mas, não excluído totalmente dele.

O que se faz pertinente pontuar, é que nessa zona de contato são as formas como as expressões hegemônicas se afirmam. Sendo assim, pensamos que com essa canção, Mignone possibilita um confronto que não se resume somente à exposição da cultura negra, mas também a possibilidade de expressão do próprio pensamento racista, as fragilidades da busca por vivências das alteridades nas quais os compositores do nacionalismo se aventuraram, e nesse trânsito expressam muito mais seus lugares de privilégios que de ativistas da luta emancipatória e, bem como o eurocentrismo da sociedade brasileira, não somente daquela época, mas da sociedade contemporânea que ainda estabelece suas relações raciais pautadas em princípios coloniais calcados em estigmas e estereótipos dos grupos historicamente marginalizados.

Essa canção de Mignone se configura como um horizonte de possibilidade de estudo da sociedade contemporânea um *locus* interessante

de apuração empírica dessa temática. Os cursos de canto lírico das Universidades, Conservatórios e Escolas Técnicas, onde há predominância das elites e professores e alunos cristãos neopentecostais, concebem a cultura negra e indígena como uma expressão demonizada e além desses dilemas: político, racial, moral, religioso, epistemológico, psico-socio-histórico, jurídico, ideológico e colonizador; temos o fato de o repertório ser majoritariamente europeu de temporalidades muito distante da qual vivemos e onde não há abertura para diálogos com o contemporâneo, o “popular” e nem com a diferença.

Vale ressaltar que na área da música de concerto, cujos pensamentos ainda são pautados nos ideais dos séculos XIX e XX, atualmente uma das fontes principais de acesso das músicas e cultura negra dos séculos passados, são os registros realizados pelo movimento modernista nacionalista e compositores correspondentes a essa época, pois, sabemos que sempre houve por parte das elites projetos de silenciamentos e apagamentos históricos, culturais e sociológicos dos negros desde o sistema escravocrata operados de várias formas, tais como a prática do Black Face onde os negros eram obrigados a se pintarem de branco ou pessoas brancas de preto bem como a não inclusão dos nomes dos artistas negros na ficha técnica dos programas dos concertos, recitais e récitas de óperas.

Além desses intentos, temos também projetos eugenistas extremamente refinados e legitimados por quase todas as áreas de conhecimento e ciência que posiciona os brancos como grupo racial superior aos demais. E assim, os descendentes de africanos no Brasil são emoldurados em estigmas e estereótipos que lhes aprisionam até os dias presentes. No campo da música de concerto a música negra ainda é vista como folclórica; sub-música de subgrupo, sub-seres humanos que não produzem cultura e sim, folclore, ou seja, de um grupo primitivo. Mas, é necessário problematizarmos esses moldes “pois não podemos esquecer como a vida cultural, sobre tudo no Ocidente e também em outras partes, tem sido transformada em nossa época pelas vozes das margens.” (HALL, 2003, p. 338)

Sendo assim, a canção Bonequinha de Seda se configura hoje como uma ferramenta de problematização não só do movimento, os limites e superficialidade do modernismo nacionalista, mas também dos males ditos sobre a mulher negra personificada na persona mãe preta e, bem como o epistemicídio ocorrente desse modelo de sociedade e Universidade que se estrutura na unilateralidade e não se abre e nem têm disposição para compreender que há outras formas de saberes, por isso, tudo que estiver fora das expressões hegemônicas são denominadas e tratadas como não-saber, incivilizado, e logo; ignorados e discriminados pela supremacia hegemônica.

Mesmo consciente das limitações e os sentidos questionáveis que foram atribuídos tanto para a cultura negra quanto à cultura indígena dentro do movimento modernista - nacionalista, propomos aqui estabelecer um olhar capaz de visualizar algumas possibilidades, pois, quando tratamos das abordagens dicotômicas de exclusão e inclusão, é importante ressaltar que os sujeitos subalternizados não estão fora do processo e sim, em lugares, situações ou condições de invisibilidade e silenciamento; às margens. A hegemonia cultural nunca é uma questão de vitória ou dominação pura [...]; nunca é um jogo cultural de perde-ganha; sempre tem a ver com a mudança no equilíbrio de poder nas relações da cultura; trata-se sempre de mudar as disposições e configurações do poder e não se retirar dele. (HALL, 2003, p. 339)

MÃES PRETAS: MULHERES EMBLEMÁTICAS QUE NÃO CABEM EM ESTEREÓTIPOS

Sem dúvida, nossas avós e mães não eram santas, mas artistas, arrastadas para uma loucura entorpecida e sangrenta pelas fontes das criatividadeas nelas existentes e para as quais não havia escapatória! Sua arte não foi traduzida em poemas, músicas ou danças, mas na arte diária do cozinhar, do costurar, do bordar e de plantar jardins, que enfeitaram nossa infância e embelezaram nossas vidas. (THEODORO, 1996, p. 119)

Essa citação de Helena Theodoro é salutar porque vai ao encontro à abordagem que propomos aqui, pois, parte de um lugar de quem é neta e filha de mãe e avó negra, e de quem pode de fato contar uma história das mulheres negras fora das estórias únicas narradas por vozes hegemônicas. Podemos fazer isso, não somente pela questão do parentesco, mas principalmente pela relação diferenciada que se estabelece entre uma filha de uma mãe e avó negra, e de uma criança branca criada por uma mulher negra em uma sociedade racista.

Sobre as mães pretas, males foram e são ditos e construídos pelo olhar do colonizador a partir de estereótipos e estigmas para manter a mulher negra na subalternidade. A imagem que permeia o ideário brasileiro ainda é essa da mãe-preta figurada na história, nas artes e na literatura brasileira, idealizada no período colonial e de escravidão. Momento em que a elas não foi atribuído a condição de mulher e ser humano, “sendo elas consideradas *breeders*, em oposição de mães, as suas crianças podiam ser vendidas para longe delas como se vendiam as crias de animas” (DAVIS, 2013, p. 12). Foi essa situação de negação e desumanização da mulher negra que levou a Sojourner Truth no contexto estadunidense ao questionamento: “*Ain't I a woman?* (Idem, p. 50).

Essa condição das mulheres negras domésticas constata também a exploração extrema da mulher negra no sistema escravocrata onde a ama-

de-leite era impedida de amamentar seu próprio filho para amamentar os filhos das sinhás por recomendação médica e assim, as mulheres negras não exerciam a maternidade e seus filhos ficavam abandonados à própria sorte e à morte. Havia a recusa da troca de saber resultante dessa relação ama negra e filha/o de leite, por isso, foi construído uma narrativa de negação da atuação da mãe preta como protagonista da construção da história e cultura brasileira, segundo Theodoro (1996).

Diante das narrativas desqualificadoras das mães pretas, feministas negras em diversos contextos e países cujas sociedades se estruturam nas vivências de escravidão e discriminação racial, buscam outras narrativas dentro do contexto das lutas e pautas emancipatórias para que haja uma ressignificação das histórias e representações das amas-de-leite. Essa busca, porém, não parou no tempo; continuamos nessa caminhada porque somos as tataranetas, bisnetas, netas e filhas de mães pretas que conseguiram romper com esse ciclo histórico que aprisionou as mulheres negras por séculos nesse lugar. Seguimos porque somos “mulheres como Maria Beatriz Nascimento que ousaram pensar, discordar, contestar e criar um modo próprio de ser no mundo, pagando preço alto por esta ousadia” (THEODORO, *Op. cit.*, p. 28).

Contrapontando essa condição de burro de carga da mãe preta ao qual infere a comunidade branca, para nós mulheres negras, essas imagens destorcidas não são nada mais que mecanismo para deslegitimar o lugar de resistência, luta, sabedoria e a força vital que tão cabem às amas-de-leite na sociedade brasileira. Para nós, as mães pretas são como a “Iyá-mi – grande mãe, geradora de todas as coisas vivas, que tudo transforma, [...] Refazendo tudo, nossas ancestrais caminharam [...] criaram novos laços e uma nova concepção de família, na qual as crianças da comunidade sempre encontram acolhida” (*Idem*).

Aqui no Brasil, uma das feministas negra que levantou o debate sobre a ressignificação imagética, discursiva e simbólica da mãe preta foi a antropóloga Lélia Gonzalez na década de 1980. Segundo a antropóloga, essas mulheres simbolizavam a resistência cotidiana no ambiente doméstico da casa grande dentro da relação hierarquizada senhor e senhoras donos/as de escravos/as. Uma das formas de resistência para a Lélia era a transmissão da cultura negra para as crianças brancas através das cantigas de ninar vocalizadas em sua maioria com palavras dos vocabulários das línguas africanas e isso, para ela, afirmava as línguas africanas como constituidoras da cultura e da sociedade brasileira. As reverberações das vocalidades das amas-de-leite tiveram um alcance incomensurável, e por isso, ela afirmava que a língua brasileira deveria ser denominada “pretuguês”. Segundo Gonzalez (1984):

E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito prá

criança brasileira, como diz Caio Prado Júnior. Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente (Gonzalez, 1979c). Ela passa prá gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai. (p. 235)

Dialogando com a citação de Theodoro epigrafada no início desse tópico, podemos afirmar sem receios que as artes das nossas ancestrais de fato ainda não receberam até hoje o reconhecimento justo, mas, nós somos herdeiras também do que chamamos aqui em referência, às cantoras líricas e compositoras negras da diáspora de “*líricas ancestrais da diáspora*”. Podemos dizer que a arte de nossas matriarcas, criadas das fontes de suas criatividade”, foram traduzidas em poemas, músicas ou danças. Apesar da condição de “*de arte contra hegemônica*”; marginal, elas deixaram suas marcas e algumas conseguiram ir além dos limites impostos nas expressões artísticas e culturais da supremacia e mesmo com toda tentativa de apagamento, elas sobreviveram e sobrevivem e hoje podemos construir nossos referenciais artísticos a partir delas.

Sua Majestade e toda a Corte foram tomados de surpresa a primeira vez que ouviram a missa na Igreja de Santo Inácio de Loiola, em Santa Cruz, em função da perfeição com que a música vocal e instrumental era executada por negros de ambos os sexos, os quais haviam se aperfeiçoado nessa arte, seguindo o método introduzido, vários anos antes, pelos antigos proprietários desse domínio, e que, felizmente, se conservou. Sua Majestade, que ama a música, querendo aproveitar essa oportunidade, criou escolas de Primeiras Letras, de composição musical, de canto e de vários instrumentos na sua casa de lazer, e, em pouco tempo, chegou a formar, entre os negros, instrumentistas e cantores muito hábeis. (BALBI, 1822, t. 1, p. CCXIV; T. do A.; grifo nosso *apud* BITTENCOURT-SAMPAIO, 2010)

Podemos aqui citar alguns nomes de algumas mulheres negras musicista e cantoras líricas, poetas e dançarinas que carimbaram seus nomes na história. Dentre os nomes conhecidos na diáspora na música temos: Anne Brown, Grace Bumbry, Martina Arroyo, Shirley Verret, Leona Mitchell, Barbara Rendricks, Betty Allen, Mattiwilda Dobbs,

Jessye Norman, Leontyne Price, Kathleen Battle, Reri Gristi, Nora Holt, Eva Jessye, Shirley Graham Du Bois, Florence Price, Jeanne Lee, Julia Perry, Undine Smith Moore, Pamela Z, Sassy Black, Stas Thee Boss, Zaíra de Oliveira, Aída Batista, Josy Santos, Marly Montoni,

Ana Lia, Edna de Oliveira, Edineia de Oliveira, Chiquinha Gonzaga, Francisca de Assis,

Francisca de Paula, Ignês, Jenoveva, Joaquina Maria Conceição, Luisa, Lobato Maria Cândida, Maria Jacinta, Paula, Rita Felicianna, Betty Garcés, primeira soprano negra colombiana.

Na poesia: Conceição Evaristo, Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus,

Elizandra Souza, Jenyffer Nascimento, Jarid Arraes, Ana Maria Gonçalves, Alzira Rufino,

Geni Guimarães, Miriam Alves, Lia Vieira, Cristiane Sobral, Bianca Santana, Cidinha da

Silva, Esmeralda Ribeiro, Mel Duarte, Nina Rizzi, Luz Ribeiro, Ana Paula Maia, Reimy

Solange Chagas, Kiusam de Oliveira, Maria Gal Quaresma, Roberta Estrela D'alva, Lélia Gonzalez, Érica Peçanha, Jarid Arraes, Elizandra Souza, Jenyffer Nascimento, Maya

Angelou, Anna Julia Haywood Cooper, Toni Morrison, Phillis Wheatley, Gwendolyn

Brooks, Alice Malsenior Walker, Sonia Sanchez, Angelina Weld Grimké, Rita Dove, Audrey

Geraldine Lorde, Lucille Clifton, Natasha Trethewey, Ntozake Shange, Anne Spencer, Ruby Dee, Gayl Jones, Thylas Moss, Nancy Morejón, Shirley Campbell, Magia López, Eloy

Machado, Georgina Herrera, Victoria Santa Cruz, Carmen González, Victoria Santa Cruz. No ballet: Jenelle Figgins, Janet Collins, Raven Wilkinson, Lauren Anderson, Aesha Ash, Misty Copeland, Céline Gittens, Michaela DePrince, Precious Adams, Isabela Coracy, Ingrid Silva, Carmen de Lavallade, Bethânia Gomes.

O “PRETUGUÊS” CONSTITUIDOR DA PERSONA MÃE PRETA DA CANÇÃO BONEQUINHA DE SEDA

[...] aquilo que chamo de ‘pretuguês’ e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de “pretos” e de “crioulos”, os nascidos aqui no Brasil) é facilmente constatável, sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o l ou o r, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isto sem falar nos dialetos ‘crioulos’ do Caribe). (GONZALEZ, 1988, p. 70)

O conceito de analfabetismo é estrangeiro às sociedades da África profunda, onde a comunicação é elemento estruturador, construído a partir

de valores próprios (THEODORO , Op. cit., p. 121). As citações da Lélia e da Helena são necessárias para pensarmos o processo complexo que se configura o sistema de aprendizagem e comunicação da população negra inserida em um contexto linguisticamente e cultural plural. Podemos também a partir delas compreendermos “como funciona a diglosia e como permite aos grupos linguisticamente subalternos moverem-se estrategicamente de um lado a outro no cenário social, motivado a transpor o conceito ao âmbito cultura em geral”. (GARCÉS, 2007, p. 232)

A partir da canção Bonequinha de Seda, podemos fazer uma leitura ampliada que não se limita apenas ao entendimento do vocabulário linguístico e musical, pois, é possível inferir as múltiplas vocalidades, o universo das mães negras e a sociedade que se projetam. A língua de promoção de letramento seja ela majoritária, a subalternizada ou ambas, é praticada em sua inter-historicidade e como estratégia de interação, de luta política e de participação social e política. (REZENDE, 2017, p. 15)

Na música de concerto, para qual essa canção foi composta, o contato com os vocabulários e as línguas africanas registradas no Brasil, acontece diretamente com os registros realizados pelos compositores do movimento nacionalista. A vocalidade linguística expressa na canção Bonequinha de Seda é a língua Bantu, grupo étnico que ocupou o sudeste do país, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e o Espírito Santo. Vale ressaltar primeiramente que além de falarem suas próprias línguas, elas tinham que desenvolver habilidades para se comunicarem com pessoas negras de outros grupos étnicos africanos que falavam línguas distintas e o português; a língua do colonizador.

Nas sociedades decorrentes dos processos de colonização, como a brasileira, apesar dos projetos de homogeneização da nação, ancorados na ideologia do monolinguismo e do monoculturalismo, houve e há resistências e resiliências dos povos subjugados pelos processos colonizatórios (*Idem*, p. 04). Dessa forma, refletir as articulações de aprendizagem das línguas distintas das suas e o processo de comunicação das amas-de-leite é automaticamente falar da sociolinguística em uma perspectiva da diglosia cultural. Garcés (2007) afirma:

A sociolinguística tem desenvolvido o conceito de diglosia, primeiro, pensando em variantes de uma mesma língua, logo, em distintas línguas dentro de um determinado território. Por diglosia geralmente se entende a coexistência conflitiva, dentro de um território, de duas ou mais línguas, ou variantes de línguas, em condição assimétrica de uso e valorização. Desta maneira, uma das línguas em questão monopoliza para si todos os usos e funções, enquanto as demais restringe seus usos e funções ao âmbito doméstico e agrícola. (p. 232)

Referenciando as afirmações de Rezende e Garcés, percebe-se que não cabem reflexões simplistas à compreensão do universo das mães pretas, bem como seus sistemas educacionais e da população negra daquela temporalidade, tendo em vista que “campos sociolinguisticamente plurais e epistemicamente diversos são campos com estratégia de aprendizagem linguística e epistemicamente complexas; são, portanto, campos educacionais complexos” (REZENDE, *Op. cit.*, p. 06). Sobre os vocabulários africanos apropriados como patrimônio linguístico do português do Brasil que potencializa simbólico e politicamente a língua portuguesa, Yeda Castro (2011) pondera:

São marcas lexicais portadoras de elementos *culturais* compartilhados por toda a sociedade brasileira e que transitam no âmbito da recreação (samba, capoeira, forró, lundu, maculelê), dos *instrumentos musicais* (berimbau, cuica, agogô, timbau), da *culinária* (mocotó, moqueca, mungunzá, canjica), da *religiosidade* (candomblé, macumba, umbanda), das *poéticas orais* (os tutus dos acalantos, o tindolelê das cantigas de roda), das *doenças* (caxumba, tunga), da flora (dendê, maxixe, jiló, andu, moranga), da *fauna* (camundongo, minhoca, caçote, marimbondo), dos *usos e costumes* (cochilo, muamba, catimba), dos *ornamentos* (miçanga, balangandã), das vestes (tanga, sunga, canga), da *habitação* (cafofo, moquiço), da *família* (caçula, babá), do *corpo humano* (bunda, corcunda, banguela, capenga), dos *objetos fabricados* (caçamba, tipóia, moringa), das *relações pessoais de carimbo* (xodó, dengo, cafunê), dos *insultos* (sacana, xibungo, lelê), do *mando* (bamba, capanga), do *comércio* (quitanda, bufunfa, muamba, maracutaia). (p. 02)

Esse fragmento de Castro expõe as múltiplas vocalidades as quais se pretende aqui sublinhar. Quando nos propomos refletir sobre a língua e a fala de um grupo específico, devemos ter o entendimento de que a nossa leitura sobre, deve ser pluralizada e que se trata de uma compreensão de mundo e não puramente dos termos etimológicos. O que vimos aqui é um universo simbólico; são as vocalidades culturais, artísticas, gastronômicas, religiosa, poética e literária, tempo, espaço, histórica, saúde, meio ambiente e demais expressões que cabem a todo e qualquer ser humano.

A letra da canção se constitui em um significante plural dentro dessa diversidade e podemos ver um misto do português arcaico: “*drume*” e outras palavras pronunciadas da forma como as mães-pretas assimilavam através da escuta; a oralidade. À vocalidade textual destas falantes, muitas vezes consideradas verdadeiros atentados ao português europeu, nada mais é do que uma manifestação do preconceito e racismo linguístico, visto que, este falar apontado pelo senso comum como matuto ou rural, nada mais é do que a maneira pela qual as negras e os negros valeram-se de uma segunda língua (o português) para se comunicar.

É salutar destacar que tal aprendizado, não envolvia a cultura

grafocêntrica; se deu pela oralidade que possui um sistema de letramento específico. Desta forma, tais falantes que, diga-se de passagem, eram a maioria e ainda são, foram justos os que possibilitaram que se falasse o português em todo o território nacional. Além disso, boa parte desta vocalidade transformou a língua falada no Brasil na época e hoje constitui o português brasileiro. O texto poético verbal da música é:

Drume, drume, bonequinha, *calunguinha* de *sinhá* Drume, *fais favô*, drume
pra sonhá com seu *amô*. Quem nasceu *pra padecê*, *inda* pode *remediá*

Fecha os *oio* *pra esquecê*. *Sonha inte a dô passá*

Drume, drume, bonequinha, *calunguinha* de *sinhá* Drume, *fais favô*, drume
pra falá com seu *amô*.

(Letra: Narbal Fontes)

Faremos aqui o caminho metodológico utilizado na pesquisa que se configura pela busca primeiramente no texto, da presença de palavras africanas ou de africanias. Para definir o que são estas africanias, busca-se primeiramente: traços lingüísticos e traços discursivos.

Por traços lingüísticos, compreendemos a presença de léxico africano. Yeda Castro no “*Falares Africanos na Bahia*” *Drume* (metátese de r quando não vem em sílaba tônica. (RAYMUNDO, 1933, p.71) *Calunguinha* (diminutivo da palavra *calunga*). *Calunga* (banto, do quimbundo, kikongo e umbundo). *Kalunga*: mar, fundo da terra, divindade poderosa. Na terceira acepção, segundo o *Falares Africanos na Bahia* de Yeda Pessoa de Castro: *bibelô*. Na quarta, cada uma das duas bonecas eminentes do maracatu. *Favô* (favor) *Sonhá* (sonhar) *Amô* (amor) *Padecê* (padecer) *Remediá* (remediar) *Passá* (passar) todas em variação morfofonêmica respeitando a regra Vogal, Consoante Vogal, com aférese. *Oio* (olho), variação morfofonêmica substituindo o *lh* inexistente nas línguas bantu pela sonoridade mais próxima: letra *i* (CASTRO, 2005, p. 116/117)

Os traços discursivos são vocalidades cujos textos encontram-se temas da personagem que expressa todas as articulações e estratégias de resistência, sobrevivência e suas subjetividades. Dentre as diversas vocalidades expressas na música, daremos um enfoque àquela que expressa a condição de mãe dessas mulheres negras. Alguns trechos da letra apontam para uma suposta narrativa de si. A maioria das amas-de-leite eram mães e obrigada a abandonar seus filhos e muitos deles morriam, por isso, as expressões de dor e angústia traduzidas em música, representam também o sofrimento e a dor de mães aflitas por serem impedidas de dar amor, carinho e criar os filhos que saíram de seus próprios ventres para serem esbofeteadas pelos filhos de seus algozes. A música apresenta uma dramaticidade que nos leva sentir essa aflição. Considerando a poesia da letra, o que se revela é como a personagem estivesse falando de si; dos seus sentimentos, amores; das suas subjetividades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que haja uma compreensão do universo no qual as mães pretas se inserem, é preciso se repensar o conceito de letramento e analfabetismo os quais são emblemáticos na canção de Mignone, pois, estes se limitam à formação escolar e não considera as outras epistemologias e formas de saberes. Resume-se ao grafocentrismo e isso se configura em um instrumento de exclusão em uma sociedade multicultural que congrega vários grupos étnicos e raciais que possuem suas especificidades lingüísticas e de letramento.

Essa forma eurocêntrica, além de reforçar as lógicas colonizadoras, gera também o epistemicídio já que não aceita as diferentes línguas e suas variantes, da mesma forma que gera violência no seu sistema de imposição aos demais grupos que não correspondem aos europeus. Vale ressaltar que a construção dos intentos colonizatórios pauta-se ainda nos ideários eugenistas. No processo de imposição de suas línguas e cultura, os subalternizados são sempre considerados como incivilizados, sem desenvolvimento intelectual e a partir disso, os europeus se afirmam como indivíduos superiores.

Referências

- BÉHAGUE, Gérard. **Música “erudita”, “folclórica” e “popular” do Brasil: Interações e inferências para a musicologia e etnomusicologia modernas.** Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana. Austin: University of Texas, 2006. Vol. 27, No. 1 (Spring – Summer), pp. 57-68
- BITTENCOURT-SAMPAIO, Sérgio. **Negras Líricas.** Duas intérpretes negras brasileiras na música de concerto (séc. XVIII-XX). Rio de Janeiro: 7Letras. 2010
- CASTRO, Yeda Pessoa. **Falares Africanos na Bahia. Um vocabulário Afrobrasileiro.** Topbooks. Rio de Janeiro; 2005
- _____. **Das línguas africanas ao português brasileiro.** Afro Ásia, n. 17. 1983.
- CÂMARA, Andrea Albuquerque Adour da. **Vocabulário Banto na Música de Câmara Brasileira: Francisco Mignone** In: Anais do IV Seminário da Canção Brasileira da Escola de Música da UFMG / Organizado por Luciana Monteiro de Castro Silva Dutra e Marcus Vinicius Medeiros Pereira. Belo Horizonte: Escola de Música da UFMG, 2015.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe.** São Paulo: Boitempo, 2016.
- DIAS, Luciana de Oliveira. **Desigualdades Étnico-raciais e Políticas Públicas no Brasil.** Revista da ABPN. Vol. 3. n.º 7. Mar. Jun./2012. pp. 07-28. Disponível em: <<http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/view/286/187>>
- GARCÉS, Fernando. **Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica.** Em: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Eds). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 217-242.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação de identidade deteriorada.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade.** In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, N.º. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

- _____. **Racismo e sexismo na cultura brasileira.** In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil.** São Paulo: Editora 34, 1999.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.
- REZENDE, Tânia Ferreira. **Letramento Intercultural no Pluralismo Sociolinguístico.** Goiânia, 2017
- RAYMUNDO, Jacques. **O elemento afro-negro na língua portuguesa.** Renascença. Rio de Janeiro; 2005
- SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- THEODORO, Helena. **Mito e espiritualidade: mulheres negras.** Rio de Janeiro: Editora PALLAS; 1996.
- WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual.** In: SILVA, Tomaz Tadeu (org). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais.* Rio de Janeiro: Editora Vozes. 2000.

SOBRE OS/AS AUTORES/AS

Andrea Albuquerque Adour da Câmara

Doutora em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (2013), Mestre em Música (Canto) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1998). Professora Adjunta no Departamento de Vocal da Escola de Música da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Africanias UFRJ. Áreas de interesse: Africanias, Línguas Africanas, Canção Brasileira, Etnomusicologia, Canto, Educação Vocal, Educação Musical, Música Contemporânea e Estética. E-mail para contato andreaadour@musica.ufrj.br

Antonilde Rosa Pires

Mestranda em Musicologia no Projeto de Pesquisa Africanias, sob orientação da profa. Dra. Andrea Albuquerque Adour da Câmara, no Programa de Pós-Graduação em Música da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Graduada em Canto Bacharelado pela Universidade Federal de Goiás UFG. Foi bolsista do Programa de Iniciação Científica -PIBIC, CNPQ no período de 01 de agosto de 2014 a 31 de julho de 2015, com a pesquisa “Um estudo sobre o impacto do estresse e ansiedade na atividade de cantoras em 4 Universidades do Centro Oeste e Triângulo Mineiro”, sob a orientação da professora Dra. Sonia Ray. Pesquisadora do Laboratório de Estudos de Gênero, Étnico-raciais e Espacialidades-IESA/UFG é integrante da Rede Sonora - música (s) e feminismo (s) e do Coletivo Rosa Parks que desenvolve Estudos e Pesquisas sobre Raça, Etnia, Gênero, Sexualidade e Interseccionalidades. É colunista do Portal Catarinas. E-mail para contato nildeantoniufrjmestrado@gmail.com

Delton Aparecido Felipe

Professora do Mestrado Profissional e História e da Graduação da Universidade Estadual de Maringá – Paraná, Doutor em Educação com estágio de doutoramento junto ao Centro de Investigação Didática e Tecnologia na Formação de Formadores (CIDTFF) da Universidade de Aveiro- Portugal. Mestre em Educação e Graduado em História e Pedagogia. Pós-Doutor em História, na linha de Fronteiras, Populações e Bens culturais. Núcleo de Estudo Interdisciplinar Afro-Brasileiro da Universidade Estadual de Maringá-Paraná e membro da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as - ABPN. E-mail para contato ddelton@gmail.com

Giane Vargas Escobar

Professora da Universidade Federal do Pampa (Unipampa), Campus Jaguarão no curso de História-Licenciatura; Doutora em Comunicação pela Universidade Federal de Santa Maria. Mestre em Patrimônio Cultural e Especialista em Museologia. Pesquisadora de Clubes Sociais Negros, associada à Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN). Coordenadora do IV Copene Sul. Idealizadora do Museu Comunitário Treze de Maio de Santa Maria e agraciada pela Fundação Manneby com o “Museum Prize Winner 2014”, prêmio recebido na cidade de Gotemburgo, na Suécia. Idealizadora de *Atinúkê* – Grupo de Estudos sobre o Pensamento de Mulheres Negras, junto de Nina Fola e Fernanda Oliveira. Coordenadora do NEABI Mocinha, do Projeto de Ensino *AFROnteiras Negras Unipampa*, do Projeto Pesquisa *Rainhas Negras do Clube 24 de Agosto* e do Projeto de Extensão *Atinúkê*. Email: gianeatinuke@gmail.com

Lourrana dos Santos Gonçalves

Graduanda em História pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará e desenvolve pesquisa na área de História Política; Africanidades; Identidades Negra e Ideologias. E-mail para contato – E-mail para contato lourrana7@gmail.com

Luciane Barbosa de Souza

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade - PPGPACS/ IM/ UFRRJ, pesquisadora do Grupo de Estudos Patrimônio e Cultura Afro-Brasileira - CNPq (GEPCAfro) e do LEAFRO - Laboratório de Estudos Afro-Brasileiro e Indígenas da UFRRJ. Atua como pesquisadora no campo do patrimônio cultural e da memória, com ênfase em políticas públicas para a salvaguarda do patrimônio cultural. Integrou a equipe técnica do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC/ SEC-RJ) de 2009 à 2017, foi assistente do Departamento de Pesquisa e Documentação e coordenou a área do Patrimônio Cultural Imaterial. É Pedagoga pela FEBF/ UERJ e atualmente desenvolve pesquisa sobre a preservação do sagrado das comunidades tradicionais de matriz africana na área do patrimônio cultural. E-mail para contato: llucianebarbosa@gmail.com

Marcelo Cardoso da Costa

Graduação em Geografia (2014) e Sociologia (2000) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Possui Licenciatura em Ciências Sociais (2002) e mestrado em Planejamento Urbano (2005) pela mesma instituição. Atualmente é professor efetivo do Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ). É membro participante do Núcleo de Estudos e Pesquisa Afro-Brasileiro (IFRJ/NEABI), do qual já foi coordenador (2015/2016). Desenvolve estudos e pesquisas sobre os temas: Capoeira, Cultura Afro-brasileira, Cultura Popular e CTS (Ciência, Tecnologia e Sociedade). E-mail para contato marcelosociologia2011@hotmail.com

Otaír Fernandes Oliveira

Professor associado da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), lotado no Departamento Educação e Sociedade (DES), no Instituto Multidisciplinar - Campus Nova Iguaçu/UFRRJ. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade (PPGPACS/UFRRJ). Coordenador do Laboratório de Estudos Afro-Brasileiro e Indígenas (LEAFRO-UFRRJ), Líder do Grupo de Estudos Patrimônio e Cultura Afro-Brasileira - GEPCAfro (CNPq - Líder). E-mail para contato otairfernandes@gmail.com

Sirlene Ribeiro Alves dos Santos

Mestre em Relações Etnicorraciais no Cefet-RJ. Tem experiência na área de Arte/Educação, graduada em Educação Artística (UERJ), especializada em Educação de Jovens e Adultos (UFRJ). Participa como pesquisadora voluntária no grupo de pesquisa: Fontes para o ensino/pesquisa em História da Educação: inventariando as instituições escolares do Rio de Janeiro (1870-1930) – Proped/UERJ. Trabalha como professora de Arte da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro desde 2003, atendendo à crianças, jovens e adultos. Pesquisa as relações entre memória e identidade em práticas pedagógicas, a Educação de Jovens e Adultos, e as relações étnico-raciais implicadas no campo educacional e artístico. E-mail para contato - sirlenealvesbr@yahoo.com.br

impresso por:



R. Estevam Marcolino, 561 – Vl. Santos Dumont
14405-333 – Franca, SP – Pabx (16) 3722-8237