AFRO PATRIMÔNIO CULTURAL

Marlene Pereira dos Santos
Henrique Cunha Junior
(Orgs.)

Patrimônios culturais afrodescendentes constituem a base da identidade e da representação social da população negra na cultura brasileira. São importantes fatores de afirmação social de uma população participante na formação da identidade nacional e da cultura brasileira. Desigualdades sociais são combatidas inicialmente pelas representações sociais. Com este livro sobre Afro Patrimônio Cultural os leitores encontram elementos de reflexão sobre as expressões da população negra na cultura nacional feita dentro do horizonte dos patrimônios culturais e da valorização da diversidade cultural de uma nação. Neste livro autores de diversas regiões do Brasil agregam elementos a compreensão da constituição dos patrimônios culturais da população negra dentro da cultura nacional

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

PUBLIQUE CONHECIMENTO
INSTITUTO SUPERIOR DE ENSINO SEM FRONTEIRAS - ISESF

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-65-80609-00-0
9 786580 609000

CC BY SA

www.editoraviadourada.org

Afro Patrimônio Cultural

Série Conhecimento Africano e Afro-brasileiro

Diretores da série:

Prof. Dr. Henrique Cunha Júnior
Prof. Dr. Estanislau Ferreira Bié
Prof.ª. Me. Maria Saraiva da Silva

Comitê Científico e Editorial:

Ana Beatriz Souza Gomes
Universidade Federal do Piauí-UFPI

Cícera Nunes
Universidade Regional do Cariri-URCA

Cláudia Teixeira Marinho
Universidade Federal do Ceará-UFC

Eduardo Davi de Oliveira
Universidade Federal da Bahia-UFBA

Estanislau Ferreira Bié
Universidade Federal do Ceará-UFC

Francisco Valdemy Acioly Guedes
Universidade Federal do Ceará-UFC

Gustavo Henrique de Araújo Forde
Universidade Federal do Espírito Santo-UFES

Henrique Cunha Júnior
Universidade Federal do Ceará-UFC

Ivan Costa Lima
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira-UNILAB

Izabel Cristina Evaristo da Silva
Universidade Federal da Paraíba-UFPB

João Marcus Figueiredo Assis
Universidade Federal do Estado do RJ-UNIRIO

Kiusam Regina de Oliveira
Universidade Federal do Espirito Santo-UFES

Leandra Gonçalves dos Santos
SME/Vitória-ES

Marcilene Garcia de Souza
Instituto Federal da Bahia-IFBA

Maria Auxiliadora Martins da Silva
Universidade Federal de Pernambuco-UFPE

Maria de Fátima Vasconcelos da Costa
Un**iversidade Federal do Ceará-UFC**

Maria Saraiva da Silva
Universidade Federal do Estado do RJ-UNIRIO

Marizilda dos Santos Menezes
Universidade Estadual Paulista-UNESP

Rinaldo Pereira Pevidor
SME/Vitória-ES

Afro Patrimônio Cultural

Marlene Pereira dos Santos
Henrique Cunha Junior
(Orgs.)

Editora Via Dourada
Fortaleza - Ceará
2019

Diagramação: Estanislau Ferreira Bié

Capa: Francisco José Ribeiro Abreu

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Todos os livros publicados pela Editora Via Dourada estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Conhecimento Africano e Afro-brasileiro - 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SANTOS, Marlene Pereira dos; CUNHA JUNIOR, Henrique (Orgs.)

Afro patrimônio pultural [recurso eletrônico] / Marlene Pereira dos Santos; Henrique Cunha Junior -- Fortaleza, CE: Editora Via Dourada, 2019.

331.p.

ISBN - 978-65-80609-00-0

Disponível em: http://www.editoraviadourada.org

1. História; 2. Afro; 3. Patrimônio; 4. Cultural; 5. Brasil; I. Título. II. Série.

CDD:900

Índices para catálogo sistemático:

1. História 900

SÉRIE CONHECIMENTO AFRICANO E AFRO-BRASILEIRO

Os diretores

A história arqueológica das civilizações africanas remonta a mais de 10.000 anos e constituíram um grande acervo de conhecimento para a humanidade de onde reconhecemos às escritas, as filosofias, as matemáticas, a medicina e os urbanismos como invenções africanas. As sociedades africanas de uma maneira geral atingiram no passado grande nível de desenvolvimento cultural e intelectual que obteve o seu esplendor entre os séculos segundo e décimo sexto da era cristã. As invasões otomanas e depois europeias subdesenvolveram o Continente Africano nos séculos seguintes. Um dos fatores deste subdesenvolvimento foi à existência do sistema criminoso de escravismo nas Américas para onde imigraram pela força mais de 10 milhões de africanos. Como a principal mão de obra na formação da sociedade brasileira durante quatro séculos foi a do trabalho forçado da população negra, constituída de africanos e descendentes, os conhecimentos e práticas de vida destas populações irrigaram a vida brasileira. Os sistemas de dominação europeu e eurocêntricos produziram o escravismo criminoso e racismo antinegro, além de formas de desqualificação social da população negra no Brasil,

sendo que quem colonizou o Brasil foram africanos e seus descendentes. Como resultado deste imenso processo, tanto a flora quanto a fauna brasileira foram alteradas pelos produtos e conhecimentos africanos. A sociedade brasileira é debitaria das sociedades africanas nas suas tecnologias e modos de adaptação das populações à produção nos trópicos. Portanto definimos que: Africanidades é um conceito que marca a unidade do conhecimento africano mesmo na presença de uma diversidade de povos e populações. Existe um eixo civilizatório africano partindo das civilizações do rio Nilo, denominadas Etiopês, Núbias e Egípcias que dissemina e transforma o interior do Continente Africano. E Afrodescendência é a organização desta diversidade africana na diáspora brasileira. Refere-se às populações africanas transportadas para o Brasil, e que aqui reorganizaram os seus conhecimentos em novos moldes e possibilidades. São populações que vivenciaram o escravismo criminoso, e se inseriram no capitalismo racista antinegro de forma atuante procurando soluções possíveis para seus modos de vida. A população negra brasileira, a cultura negra e o protagonismo social desta população determinam o caráter particular da história afrodescendente. As especificidades da sociedade brasileira em relação às europeias são diversas levando a produção de cultura e histórias diferenciadas, sendo que estas especificidades são mais relevantes, quanto às populações africana e afrodescendente. Muitos conhecimentos

específicos sobre as populações africanas e afrodescendentes estão sendo produzidos pelas universidades brasileiras e por pesquisadores sem a devida circulação destas informações. A Série Conhecimento Africano e Afro-brasileiro é parte do esforço em divulgar a produção de conhecimento existente sobre as populações negras no Brasil e da sua interação com as demais populações.

SOBRE AUTORAS E AUTORES

Ana Paula da Conceição Ferreira

Possui Licenciatura em Pedagogia (2008) e Licenciatura em História (2015), ambas pela Universidade Federal do Amapá. Realizou especialização em Metodologia do Ensino Superior pela Faculdade SEAMA (2012) e Especialização em História e Cultura Africana e Afrobrasileira pela Faculdade Atual (2013). É Mestranda em Ciências da Educação na Universidade Tecnológica Intercontinental – UTIC (2019). Foi aprovada em concurso público para provimento de cargo de professora no ano de 1993. Pertence ao Quadro de Servidores do Ex- Território do Estado do Amapá, desempenhando suas funções laborais no Sistema de Ensino Fundamental Modular. Pesquisa e atua na área da Educação, com ênfase em Ensino-aprendizagem e História e Cultura Afro. Email: anaapcferreira@gmail.com

Célia Souza da Costa

Doutoranda vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica do Paraná (PUC/PR). Participa dos Grupos de Pesquisa: Políticas, Formação do Professor, Trabalho Docente e Representações Sociais; Fundamentos Epistemológicos das Políticas Educacionais e a Problemática da Escola na Contemporaneidade; Pensamento Educacional Brasileiro: História e Políticas e do grupo Bioética

e Educação na linha de pesquisa Bioética, ciência e sociedade. Mestre em Direito Ambiental e Políticas Públicas (PPGDAPP) pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). É especialista em Docência do Ensino Superior e especialista em Educação Especial e Inclusiva. Possui graduação em Licenciatura em Filosofia; graduação em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo; Bacharelado em Direito e Licenciatura em Pedagogia. Tem experiência na docência do ensino básico e ensino superior; elaboração de projetos, assessoria acadêmica, trabalha com educação especial e inclusiva, patrimônio cultural, educação profissional e mídia (Tv, rádio, impresso e rede sociais). Tem interesse nos seguintes temas: Educação Especial e Inclusiva, Pedagogia, Educação Profissional, Cultura e Escola, Educação Ambiental Patrimonial, Etnografia, Cultura Amazônica, Relações Étnico-Raciais, Práticas Sociais, Processos Educativos, Minorias, Educação Popular, Justiça Social, Direito Ambiental, Ética, Liberdade, Dialética, Hegel, Filosofia Política, Filosofia do Direito. Email: celia.amapa@hotmail.com

Fábio F. Gomes (Kwesi Ta Fari)

Historiador (Puc-Rio), pós-graduado em História da África e do Negro no Brasil (Universidade Cândido Mendes- RJ), mestre em educação (Universidade Federal do Ceará) e bibliógrafo. Mora em Cabo Verde. Possui experiência como professor em projetos educacionais governamentais e não governamentais.

Realiza investigações independentes nas áreas de musicologia, imagética e museológica. Atualmente é doutorando em educação pelo programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Ceará- Brasil. È coordenador do projeto Aksum-Livros & Cultura em Cabo Verde.

Henrique Cunha Júnior

Pesquisador sobre Populações Negras, História da Tecnológica Africana e Urbanismo Africano. Professor titular da área de engenharia elétrica, pesquisa e ensina sobre Planejamento de Energia e as relações entre Ciência, Tecnologia e Sociedade. Tem formações em engenharia (EESC-USP) e sociologia (UNESP-Araraquara), mestrado em engenharia e mestrado em história. Doutoramente em Engenharia pelo Instituto Politécnico de Lorraine – França 1983. Defendeu tese de Livre Docência na Universidade de São Paulo em 1993 e prestou concurso de professor Titular da Universidade Federal do Ceara em 1994. Orientou e co-orientou 25 trabalhos de doutoramento e 46 de mestrados. Email: hcunha@ufc.br

Julian Olaya Restrepo

Doutorando em Zoologia pela Universidade Federal do Paraná. Mestre em Biodiversidade e Conservação Marinha pela Ghent University (Bélgica), e graduado em Biologia pela Universidade de Antioquia (Colômbia). Tem experiência na área de zoologia,

ecologia marinha, ecologia de recifes de coral, analises de pescarias, e conservação, com ênfase na gestão de áreas protegidas. Além disso, tem um grande interesse no estudo de como as formas tradicionais de uso e exploração dos recursos naturais afetam a biodiversidade e os bens e serviços fornecidos pelos ecossistemas. Email: julianolaya80@yahoo.com.

Maria Alice Pereira da Silva

Possui graduação em Direito pela Universidade Católica de Salvador (1989), especialização em Direito Civil e Processo Civil (2002), especialização em Direito do Estado (2003), Mestrado em Arquitetura e Urbanismo pelo PPGAU-UFBA, na linha de Conservação e Restauro, área de concentração em Restauração, Conservação e Gestão dos Bens Patrimoniais (2017). Sócia efetiva do IAB - Instituto dos Advogados da Bahia; Membro do IGHB - Instituto Geográfico e Histórico da Bahia - da ABPN - Associação Brasileira de Pesquisadores Negros e do Grupo de Pesquisa EtniCidades - PPGAU-UFBA. Aluna do Doutorado do PPGAU-UFBA, Consultora Jurídica, Analista Comportamental. Experiência na área de direitos humanos, cidadania, racismo, negro - mercado de trabalho, inclusão social e políticas públicas.

Marlene Pereira dos Santos

Sou pedagoga, pesquisadora e danço há 10 anos em grupos afros, samba, maracatu, afoxé, e me apresento no carnaval neste

período todo. Fiz performances em teatros, desfiles de carnaval e formações de professores. Sou pesquisadora de dança afro, estou publicando um livro sobre Festas e Dança de Terreiro de Religiões de matriz africana. Como profissional sou formadora em cultura afro e contação de história. Tenho experiência como professora em educação e formadora na rede pública e particular. Pesquiso sobre a História e a Cultura africana e Afro-brasileira, pesquisa festas e danças de matriz afro e oralidade; Ministrando formações, palestras, seminários e oficinas nas escolas, com base no patrimônio cultura, e dança afro. Fui Rainha do afoxé por 10 anos de dança afro-brasileira. Especialista em cultura folclórica pelo IFCE. Sou Membro do Fórum Permanente De Ed. Étnico-Racial do Estado do Ceará-Brasil, e do Núcleo das Africanidades Cearenses (NACE) - UFC. Sou Membro da Academia Afro – Cearense de Letras (AFROCEL). Na atualidade estudo a cultura afro em programa de doutoramento da Universidade Federal do Ceará. Email: marpdosantos@gmail.com. : http://lattes.cnpq.br/0076431009890515

Márcia Aparecida de Souza

Possui graduação em Letras pela Universidade do Estado de Minas Gerais (2001), graduação em Pedagogia pela Universidade Metropolitana de Santos – UNIMES (2014), especialização em Planejamento, Implementação e Gestão da EAD, pela Universidade Federal Fluminense (2014), especialização em

Educação Infantil pela Universidade Castelo Branco (2007), especialização em Gestão Escolar pela faculdade de Ciências e Educação do Espírito Santo (2016). Mestrado em Ensino, pelo Programa de Pós-Graduação em Ensino - PPGEn da Universidade Federal Fluminense (2017). Foi integrante do Projeto de Pesquisa Núcleo de Estudos e Pesquisas Saberes, Conflitos e Territórios da Universidade Federal Fluminense. Atuou como professora de língua estrangeira no Município de Varre-Sai (2005-2014). Atualmente é professora da Rede Estadual de Educação do Rio de Janeiro. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Português, Inglês, Ensino Religioso, Desigualdades Sociais e Educação da População Negra. Na atualidade atua como pesquisadora na área de População negra e inserções urbanas. Email: profmarciasouza2016@gmail.com

Meryelle Macedo da Silva

Mestra em Educação pela Universidade Regional do Cariri-URCA (2109). Concludente do curso de Especialização em Geografia e Meio Ambiente pela Universidade Regional do Cariri. Graduanda em Pedagogia pela Universidade Regional do Cariri. Graduada em Geografia pela Universidade Regional do Cariri. Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa em Geografia Agrária da Universidade Regional do Cariri, Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Educação, Gênero e Relações Étnico-Raciais – NEGRER. Atualmente pesquisa a temática

das africanidades e afrodescendências no Cariri cearense, sobretudo, em relação ao patrimônio arquitetônico, e educação patrimonial. Email: meryellerodrigues@hotmail.com.

Raquel Costa da Silva

Mestre em Ecologia e Conservação pela Universidade Federal do Paraná e graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual do Centro-Oeste e Laurentian University (Canadá). Atualmente é colaboradora interna do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) atuando como auxiliar técnico-científico no Centro Nacional de Pesquisa e Conservação de Mamíferos Carnívoros (CENAP) no diagnóstico do estado de conservação, planejamento e implementação de ações de conservação e monitoramento da biodiversidade brasileira, com ênfase na fauna terrestre. Tem interesse nas áreas de Meio Ambiente e Desenvolvimento, Biologia da Conservação, Etnoecologia e Populações Tradicionais, voltadas à conservação aplicada à mastofauna. Email: raquelcostadasilva@yahoo.com.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO, 18
Os organizadores

CAPÍTULO 1, 22
DA PEDRA DE XANGÔ: PATRIMÔNIO CULTURAL DA CIDADE DE SALVADOR-BAHIA
Maria Alice Pereira da Silva

CAPÍTULO 2, 49
A ESPACIALIDADE URBANA DAS POPULAÇÕES NEGRAS: CONCEITOS PARA O PATRIMÔNIO CULTURAL
Henrique Cunha Junior

CAPÍTULO 3, 102
O CRIAR-SABER-FAZER DAS LOUCEIRAS DO MARUANUM COMO PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO DO AMAPÁ
Célia Souza da Costa
Ana Paula da Conceição Ferreira

CAPÍTULO 4, 130
O ESPAÇO URBANO DO CRATO-CE: A VISIBILIDADE DE UM PATRIMÔNIO AFROARQUITETÔNICO
Meryelle Macedo da Silva

Henrique Cunha Junior

CAPÍTULO 5, 169
A FARMÁCIA EM CASA: ANCESTRALIDADE E CONHECIMENTO EM BOTÂNICA EM HORIZONTE
Marlene Pereira Dos Santos
Henrique Cunha Junior

CAPÍTULO 6, 189
CABELOS AFROS PATRIMÔNIO ESTÉTICO E FORMAÇÃO DE EDUCADORES
Marlene Pereira dos Santos

CAPÍTULO 7, 232
FESTANÇA DE FAMÍLIA NEGRA TRADICIONAL DO INTERIOR DO RIO DE JANEIRO: MEMÓRIA, HISTÓRIA E PATRIMÔNIO CULTURAL DA POPULAÇÃO NEGRA
Márcia Aparecida de Souza
Henrique Cunha Junior

CAPÍTULO 8, 267
DIÁLOGO ENTRE MUNDOS: O CONHECIMENTO QUILOMBOLA INTEGRADO À CONSERVAÇÃO DE MAMÍFEROS. (BRASIL E COLÔMBIA)
Raquel Costa da Silva
Julian Olaya Restrepo

CAPÍTULO 9, 292

SENET - JOGO DE TABULEIRO AFRICANO: PATRIMÔNIO CULTURAL MILENAR DE BASE MATEMÁTICA

Fábio F. Gomes
Henrique Cunha Junior

APRESENTAÇÃO

Os organizadores

Patrimônios são consensos sociais sobre o direito de propriedade e uso de bens materiais e imateriais. Fazem parte dos acordos que regem as sociedades de democracia liberal nas quais estamos inseridos. São sociedade com interesses objetivos dispares entre os grupos sociais estabelecidos por questões históricas.

Territórios são espaços geográficos modificados ao longo da história pelos grupos sociais que os ocupam e estabelecem neles as suas formas de trabalho, os seus valores sociais e as suas identidades e que consistem em direitos sociais nem sempre reconhecidos e por vezes contestados pelas disputas sociais.

A cultura é um conjunto de bens materiais e imateriais produzidos dentro de um território e tendo como base origem da população que ocupa o território. Compreende os conhecimentos processados e desenvolvidos nesse território. É também uma espécie de herança social de uma população sobre o território.

Os patrimônios culturais são parte da identidade de populações, são processos fenômenos e resultados da história que produzem a afirmação social de uma população. Fazem parte da memória social coletiva das populações. Os patrimônios

são marcadores que produzem as identidades e também são produtos das identidades.

Nas sociedades de pluralidade de populações e de interesses sociais, políticos, culturais e econômicos o reconhecimento dos patrimônios culturais funcionam como um consenso de reconhecimento dos direitos avindos da existência de uma população especifica e dos trabalhos de transformação sobre um dado território.

As sociedades são regidas por instituições e reconhecimentos das culturas e as operações destas sobre as populações estão fortemente ligados ao estabelecimento e reconhecimento formas dos patrimônios culturais. Portanto os patrimônios culturais quanto ao seu reconhecimento implicam na inscrição oficial das populações de um território na história e nos direitos sobre esta história. As heranças econômicas são o reconhecimento mais contundente da importância do reconhecimento dos patrimônios culturais pelas instituições sociais.

Afros patrimônios culturais é o reconhecimento do direito das populações de origem africana sobre a cultura e a história nacional. Implica num processo de disputas e lutas pelo reconhecimento da população negra e dos territórios rurais e urbanos construídos por esta população. Trata-se de parte do processo de reconhecimento e de aplicação do direito de cidadania das populações negras. São atos que se inserem

no processo de reconhecimento da identidade, memória e história coletiva das populações negras. Processo que devido a existência do racismo anti negro estrutural e do eurocêntrico formador das nossas instituições levam a negação da existência da população negra, da nossa cultura e do nosso direito a nossa história. Esta publicação é resultado de pesquisas cientificas e trabalhos acadêmicos no sentido do reconhecimento dos afro patrimônios culturais através de longas historias e de longos períodos históricos. Faz parte de um campo de conhecimento em construção tardia na sociedade brasileira.

CAPÍTULO 1

DA PEDRA DE XANGÔ: PATRIMÔNIO CULTURAL DA CIDADE DE SALVADOR-BAHIA[1]

Maria Alice Pereira da Silva[2]

Resumo: O presente artigo constitui uma versão resumida e atualizada da dissertação "Pedra de Xangô: um lugar do sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador"3 encaminhado a Fundação Gregório de Matos com a finalidade de compor o material etnográfico do processo de tombamento do monumento lítico. Nele discorremos sobre a importância da pedra enquanto elemento aglutinador da teia de terreiros de terreiros de Cajazeiras e adjacências, entendendo ser esta lugar sagrado, palco de vivências, centro de convergência, o lugar e a linha em que é tecida a teia dos terreiros de candomblé do Miolo da cidade do Salvador, tornando-se a encruzilhada religiosa, comunitária e política do povo-de-santo da cidade.

Palavras chaves: Pedra de Xangô – lugar sagrado - patrimônio cultural afro-brasileiro da cidade de Salvador.

TOTEM DO SÁBIO

Pedra inerte /Solitária desértica,
Sobre a terra erguida jaz,

1 Dissertação de Mestrado apresentada em março de 2017, na Faculdade de Arquitetura da UFBA, sob orientação de Dr. Fábio Macedo Velame e coorientação de Drª. Odete Dourado. Membros da banca: Dr. Ângelo Szaniecki Perret Serpa (UFBA) e Dr. Wilson Penteado Júnior (UFRB)

2 Advogada, doutoranda e mestra em Arquitetura e Urbanismo, PPGAU-UFBA – e-mail: malice.advogada@hotmail.com

Tem como companheira a noite,
De dia os olhos perplexos a te contemplar,
Quem tu és/Porque aquiestás/ Sou força da
natureza/expressão viva de um Vodun/Inkice, Caboclo,
Encantado ou Orixá/Sou o próprio encanto, no canto,
O ponto de encontro do sobrenatural,
Não importa que seja Barú ou Dadá,
Aganjú ou Afonjá,
Não importa que seja Nzazi, Sogbo
Loko, Hevioso, Badé ou Akolombé,
Só é preciso ter fé,
Seja no Keto, Angola ou Jeje,
Sou a personificação do poder,
Rei do trovão/Sou totem do sábio,
Rei que manda o clarão do raio,
Sou a personificação de quem crê,
Na divindade que segura o oxê,
Que manda axé e muito owo pra você.
(SENA; SILVA, 2016)

1. INTRODUÇÃO

A Pedra de Xangô está localizada na avenida Assis Valente – principal logradouro que interliga Cajazeiras X, Fazenda Grande I, Fazenda Grande II, Boca da Mata e a Estrada Velha

do Aeroporto. Situada nos limites sul da Área de Proteção Ambiental Joanes-Ipitanga, mais precisamente na sub-bacia hidrográfica do ribeirão Itapuã, a área abriga remanescentes do bioma Mata Atlântica, com diversas fisionomias em diferentes estágios de regeneração, matas ciliares ao longo dos pequenos riachos, pântanos e afluentes presentes nos grotões e vales. Em toda a sua extensão há representações de espécies relevantes da fauna e flora.

Segundo inspeção geológica de superfície realizada pela Companhia Baiana de Pesquisa Mineral – CBPM, o monumento lítico afro-religioso Pedra de Xangô (figura 1) [...] tem coordenadas GPS 565.232/Oeste e 8.574.347/Sul, posiciona-se à margem de um pequeno vale, constitui-se de dois blocos que se unem formando um pequeno túnel, pertence ao Cinturão Salvador-Esplanada (CSE) e possui mais de dois bilhões de anos. (RIBEIRO; MORAES, 2015, p. 3)

Considerada, pelas comunidades de terreiros do bairro de Cajazeiras e adjacências, patrimônio cultural, simbólico, mítico da cidade de Salvador, Bahia, a Pedra de "Xangô" é um conceito polissêmico e, no caso em tela, o termo abrange as nações Ketu, Angola e Jeje. A escolha do nome Pedra de Xangô no título do presente artigo não se deve à suposta primazia da nação Iorubá (nagôcentrismo), mas por ser este, entre todos os outros, o mais conhecido pelo povo de santo da região e pela comunidade de Cajazeiras. A pedra é conhecida também

com outros nomes, assim, toda vez que mencionarmos Pedra de Xangô entenda-se Pedra de Xangô, Nzazi, Sogbo, do Buraco do Tatu, da Onça e do Ramalho, numa nítida demonstração do sentimento de pertença que as nações Ketu, Angola e Jeje e demais segmentos nutrem para com a pedra sagrada.

Rodeada de imensa área de Mata Atlântica, a Pedra de Xangô (figura 2) ficava escondida dentro da mata, conhecida por interessados e devotos zelosos, pois só havia vegetação e rio no local. Em 2005, a pedra foi completamente desnudada e por pouco não foi implodida para dar lugar à construção da avenida Assis Valente.

Inicialmente projetada para solucionar o problema do esgotamento sanitário da região de Cajazeiras X e seu entorno, a via foi construída sem consulta prévia à comunidade local. Assim, o governo do Estado, através do Programa Sanear, instalou lagoas de estabilização muito próximas ao monumento natural, alterando notadamente a paisagem da região. Pedras de perfil geológico raro foram subtraídas, árvores seculares e árvores frutíferas foram derrubadas, nascentes e mais nascentes aterradas. A vegetação local, arbórea-arbustiva, a exemplo das áreas de floresta tropical original, foi cruelmente dizimada. A fauna também foi duramente atingida; animais silvestres e animais domésticos morreram ou evadiram.

Figura 2: Localização da Pedra de Xangô, avenida Assis Valente
Acervo: Maria Alice Silva, 2014. (Foto Juscelino Pacheco)

Com o passar dos anos, as construções continuadas de dezenas de conjuntos habitacionais, as autoconstruções, a incidência de ocupação informal, além de atentados de grupos religiosos, que não respeitam a liberdade e diversidade de crenças, vêm degradando o lugar.

Por muito pouco, não foram destruídas "as territorialidades culturais, [...] o enraizamento, [...] as relações físicas e sagradas entre o indivíduo e o seu espaço circundante" (SODRÉ, 2002, p. 47), entre os adeptos do candomblé e a Pedra de Xangô.

Na contramão da tradição, o desenvolvimento econômico, a expansão urbana, o urbanismo demolidor, o progresso com todos os seus benefícios e mazelas bateram à porta das localidades de Cajazeiras e adjacências, provocando uma forte e "perversa" intervenção de impacto ambiental na região.

Espaço consagrado aos inquices, voduns, orixás e caboclos, a Pedra de Xangô é uma extensão territorial das comunidades de terreiros de Cajazeiras e adjacências. O monumento sagrado é cenário de inúmeras oferendas realizadas diariamente por adeptos do candomblé das mais variadas nações que, movidos por sentimentos religiosos, ali exercem seus atos litúrgicos para Xangô, caboclos, encantados e os demais integrantes do panteão.

A relevância deste trabalho está no fato de o candomblé e as comunidades de terreiros serem partes integrantes do nosso patrimônio e realidade cultural, muito embora não façam parte das discussões diárias nas esferas de poder e decisão. O descaso para com os povos e comunidades tradicionais de matriz afro-brasileira impossibilita a implantação de políticas públicas para esse segmento. A saída do isolamento e a adoção de estratégias coletivas, como a denúncia legal e a organização para reivindicação de seus direitos, são os mecanismos utilizados pelo povo de terreiro para evitar o desaparecimento dessa cultura.

O Miolo de Salvador, notadamente Cajazeiras, possui em seus espaços públicos, sítios e santuários consagrados ao candomblé cujo valor e existência permanecem na completa invisibilidade dos poderes públicos e da historiografia oficial.

Sobre o assunto, Ramos (2007, p. 98-99) é contundente ao criticar a postura do Estado. Vejamos: “[...] as práticas

urbanísticas brasileiras insistem em desconsiderar as referências históricas e identitárias registradas nos espaços urbanos e, por conta dessas omissões, territórios negros foram desconstruídos, parte da história, da cultura, da memória estruturantes de seus modos de vida feneceram".

Cunha Júnior (2007, p. 69) compartilha o mesmo sentimento, afirmando: "[...] ao rever a história do Brasil e analisar as políticas públicas para os espaços geográficos e urbanos, constatam-se centenas de políticas públicas contrárias aos interesses das comunidades afrodescendentes".

Duarte (2014), nesse aspecto, também é incisivo: "O Estado tem provocado mudanças nos rituais do candomblé em Salvador [...] Não se sabe se são ações propositais ou ocasionais, mas que enormes feridas têm sido abertas no peito de cada sacerdote e de cada adepto dessa nobre e sofrida religião, isso tem[4].

A invisibilidade à qual estão submetidos os espaços afro-brasileiros em Cajazeiras e seu entorno contrasta com o que dispõe a Constituição Federal e demais leis vigentes. Essas legislações tratam do reconhecimento, salvaguarda, proteção e preservação dos bens materiais e imateriais que integram as manifestações da cultura de origem africana e afro-brasileira e de suas comunidades. Isto porque elas possuem formas específicas de organização social e fazem uso de lugares e recursos

4 Trecho proferido na palestra "Santuários perdidos" por Everaldo Duarte, Agbagigan do Terreiro Bogum, no Seminário Pedra de Xangô: território sagrado, em agosto de 2014.

naturais para a reprodução dos seus valores socioeconômicos e culturais, através de técnicas e práticas geradas e transmitidas pela tradição.

O processo de urbanização do Miolo de Salvador não atendeu ao que preceituam os ditames legais e não priorizou as características do lugar, a memória ancestral e as vivências locais datadas de longos séculos.

A Pedra de Xangô, para os terreiros de Cajazeiras e adjacências, é um lugar sagrado. É uma das últimas reservas de Mata Atlântica utilizada para as práticas de atos litúrgicos na região. É um lugar imerso em experimentos espaciais distintos, onde sentimentos individuais e coletivos transitam, lutam cotidianamente para manter a tradição através da ritualização do mito e das múltiplas visões de mundo. "A Pedra de Xangô e os lugares sagrados do seu entorno merecem ser estudados e cartografados, sob uma ótica fenomenológica constitutiva de uma geografia mítica, cultural, 'resultado do casamento da sociedade com a paisagem'". (SERPA, 2015, p. 15)

Este estudo possivelmente revelou "o invisível espacial presente no 'visível' de cada paisagem, de cada aparição, enquanto 'essência'" (SERPA, 2015, p. 16). Assim, foi necessário incorporar aos estudos dos espaços a apropriação sociocultural que a comunidade faz, transformando a si e aos espaços continuamente. A junção dessas duas linguagens, além de contribuir para a ampliação da noção de cultura do espaço,

possibilitou que as comunidades se enxergassem no mapa, fortalecendo, desse modo, a sua cidadania, a sua luta pela implantação de políticas públicas que garantam a preservação do seu patrimônio.

A configuração dos espaços sagrados coletivos dos territórios afro-brasileiros, para além dos espaços internos das comunidades de terreiros, em escala urbana, tem sido objeto de pesquisas de muitos estudiosos. Sodré (2002, p. 23), por exemplo, em "O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira" enfatiza que "A história de uma cidade é a maneira como os habitantes ordenaram as suas relações com a terra, o céu, a água e os outros homens. [...]". O terreiro de candomblé, para o autor (2002) é um modelo sócio-multicultural negro de excelência, um lugar propulsor de forças para grupos étnicos fortemente discriminados e explorados num país historicamente marcado pela desigualdade racial e social. E finaliza pontuando que essa forma social possibilitou a percepção do fenômeno em que "o mito, o símbolo e o imaginário de um estilo de vida, com sua atmosfera particular, sua multiplicidade numa unidade e seu relacionamento com o espaço" (SODRÉ, 2002, p. 20) são ritualizados, permitindo num dado lugar geográfico as diversas manifestações culturais afro-brasileiras.

Rego (2006), por sua vez, em "Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia" afirma que devido aos contínuos processos de

segregação socioespacial, os terreiros sofrem contínuas perdas de seus ambientes internos (áreas privadas) e externos (áreas públicas) enquanto grupos religiosos de práticas coletivas, para outros grupos detentores de maior poder de pressão na luta pela apropriação e valorização do solo urbano.

Ramos (2013) e Rego (2006) reportam-se às perdas dos espaços verdes pelas comunidades de terreiros. Elas ressaltam que a integração do bairro com os terreiros era tão evidente que o Terreiro do Bogum, Casa Branca e o Patiti Obá possuíam uma grande extensão de áreas contíguas cujo domínio territorial se cruzava. Esses espaços territoriais, ao longo dos anos, foram reduzidos sensivelmente para abrigar moradia e o que era outrora extensão do bairro hoje são apenas caminhos.

Barros (2014), por sua vez, afirma que os rituais afro-brasileiras exige uma relação direta com o meio ambiente e que o povo de axé é cada vez mais obrigado a deslocar-se para fora dos limites das cidades, à procura de locais apropriados às suas práticas religiosas

O valor da ancestralidade afro-brasileira, como componente capaz de construir, no plano ideológico, os alicerces indispensáveis à identificação diferenciada do mundo, a partir de um sistema de valores que lhe é familiar, estimula os negros a empreenderem uma luta continuada em defesa do seu espaço social conquistado. (BRAGA, 1992)

Os adeptos das religiões afro-brasileiras, enquanto atores

sociais, produtores de espaços urbanos, como diria Ramos (2013, p. 246), possuem uma afro-consciência espacial que lhes permite dialogar "com os espaços para harmonizar (proteger) o todo (pessoas, plantas, animais e objetos)" com o propósito de "promover uma vida terrena em harmonia, em constante e recíproca interferência entre os planos terreno e metafísico". Assim, ao se colocar em marcha (figura 3), em prol da Pedra de Xangô, o povo de terreiro de Salvador busca essa interação, reproduz a estratégia de luta de seus ancestrais contribuindo, desse modo, "para desvendar e resgatar a verdade de eventos que passaram à história como epifenômenos de menor importância". (BRAGA, 1992. p. 125)

Estudar a Pedra de Xangô e seu entorno a partir da perspectiva cultural afro-religiosa foi necessário e teve como objetivo propiciar a compreensão das suas particularidades, suas diferenças e suas redes próprias de solidariedade a fim de possibilitar a construção de políticas públicas que atendam às demandas das comunidades de terreiros e que possam ser futuramente utilizadas como paradigma, ponto de partida para outras experiências.

O que faz com que a Pedra de Xangô tenha um valor cultural para a cidade? É importante para quem? Qual o público e quais agentes sociais valorizam o monumento religioso? Qual a relação da Pedra de Xangô com os demais locais sagrados existentes no seu entorno? Quais os usos, rituais, obrigações e

oferendas realizadas na Pedra de Xangô vinculados ao calendário litúrgico dos terreiros, às grandes festas que acontecem, principalmente, no mês de junho e também no cotidiano? Como pensar um espaço corrente de axé circunscrito à pedra, articulado com uma política mais ampla de preservação? Estes e outros questionamentos é o que trazemos para discussão e intervenção.

Ao elencar os terreiros em Cajazeiras e adjacências fez-se uma análise panorâmica e constatou-se que, nos tempos idos, os terreiros possuíam uma grande extensão de terras, muitos espaços verdes e seus rituais geralmente eram realizados nos interiores, espaços contíguos das casas. Estamos em 2016 e, sob este aspecto, o quadro é desalentador. Mais de 50% (cinquenta por cento) dos terreiros estudados neste trabalho são pejorativamente considerados "terreiros de laje", ou seja, aqueles que não possuem espaços verdes para a realização dos seus atos litúrgicos. Em consequência, têm dificuldade de alimentar o axé, que não é encontrado dentro de quatro paredes, na livraria, na prateleira de uma barraca de folhas ou gôndolas de supermercados. É encontrado no contato direto com a mãe natureza, ou melhor, é plantado e alimentado nas matas, nos rios, nos mares, nas pedras, nas encruzilhadas, nos espaços descontínuos dos terreiros.

Investigamos a importância da Pedra de Xangô enquanto elemento cultural na cidade de Salvador, aglutinador da teia de

terreiros de Cajazeiras e adjacências, entendendo ser esta um lugar sagrado. Examinamos especificamente a articulação das comunidades na defesa da reserva ecológica e suas dimensões simbólicas, ou seja, o mundo vivido e percebido pelo povo de santo.

Cartografamos os lugares sagrados circunscritos à Pedra de Xangô; investigamos, ainda, como a Pedra de Xangô é utilizada: nas festas públicas, dentro do calendário litúrgico dos terreiros e no cotidiano; como as manifestações culturais e as mobilizações viabilizam, juntamente com as demais táticas de resistência, a preservação do importante monumento sagrado.

Os momentos de observação direta e participante foram de máxima importância, principalmente durante as manifestações culturais, a exemplo do Ossé, da Caminhada e do Amalá da Pedra de Xangô para a familiarização, conhecimento e compreensão do fenômeno.

Adotaram-se a etnometodologia, corrente epistemológica que rompe com o pensamento sociológico tradicional, positivista e sugere ao pesquisador compreender, descrever e relatar as manifestações e desigualdades no seu devir, priorizando, a alquimia das práticas cotidianas, as suas peculiaridades e fenômenos sociais.

Utilizamos, também, a sociologia do olhar, sem a pretensão de intervir nas experiências vividas pelos atores. Com o diário de bordo, respeitando as regras das comunidades, inserimo-nos

como membro direto da coletividade, participando, até onde foi permitido, de atos que forneceram elementos para melhor desvelamento do fenômeno.

Através de uma narrativa densa, foram demonstrados os caminhos e as trilhas percorridas pelas comunidades de terreiros, nas datas festivas, no seu dia a dia e nos seus calendários litúrgicos, assim como nas esferas de poder lutando para garantir os exercícios de suas práticas religiosas e, sobretudo, a salvaguarda do monumento Pedra de Xangô enquanto patrimônio cultural.

2. O TOMBAMENTO MUNICIPAL DA PEDRA DE XANGÔ

O patrimônio cultural, histórico e paisagístico de uma cidade é constituído por uma série diversificada de produtos e subprodutos provenientes da sociedade. A cultura do ponto de vista antropológico constitui o elemento identificador das sociedades humanas e engloba o ethos, ou seja, a língua, os saberes e fazeres, a crença, a religião, as relações turísticas, arqueológicas, paisagísticas e naturais. Na história do nosso país, não houve uma tutela efetiva desses bens, o que dificultou a preservação do patrimônio nacional, notadamente da cultura afro-brasileira.

Editado sob a vigência da Constituição de 1937, na Era

Vargas, no Estado Novo, o decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, recepcionado pela atual Constituição, foi o marco legal que instituiu a proteção do patrimônio histórico, artístico e cultural do país.

Em 1938, surge o Serviço do Patrimônio Histórico e Nacional (SPHAN) – atual IPHAN – e foi instituído a figura jurídica do tombamento, que é uma política de acautelamento onde o Poder Público reconhece o valor cultural de determinado bem e a necessidade de preservá-lo, para o conhecimento das futuras gerações. Assim, o processo de patrimonialização dos bens nacionais deu-se a partir de 1938, um ano após a criação do SPHAN, tendo sido tombadas 292 propriedades como patrimônio nacional, a maioria exemplos de arquitetura Católica do século XVIII.

Convém ressaltar que o Brasil, antes da promulgação do decreto-lei nº 25 de 1937, foi signatário da Carta de Atenas de 1931 e do Congresso de Arquitetura Moderna e Internacional em 1933. Nesse período, em 1933, a cidade de Ouro Preto, em Minais Gerais, foi eleita ícone do barroco brasileiro, devido à arquitetura de suas casas e igrejas católicas.

O rol dos bens tombados reproduzia o universo simbólico da classe dominante. Embora, portadores de saberes e fazeres, de conhecimento, de experiências de vida próprias, os bens culturais do povo negro não foram contemplados. As práticas preservacionistas reproduziam o preconceito, as desigualdades

raciais estruturantes nos diversos aspectos das relações de poder. A cultura negra era tida como excêntrica e marginal. A coleção do Museu de Magia Negra foi a única referência à cultura negra classificada como património nacional de 1938-1984. As religiões afro-brasileiras eram consideradas bruxarias.

Na década de 1980, o Terreiro da Casa Branca localizado no Engenho Velho da Federação em Salvador, Bahia, corria o risco de desaparecer devido aos constantes conflitos fundiários. Preocupados em salvaguardar o terreiro mais velho do Brasil, o povo de terreiro foi instado a apoiar-se na única legislação federal vigente à época que tratava da questão, o decreto lei nº 25/37, que até então nunca havia sido aprimorado.

O caso do tombamento do Terreiro da Casa Branca constituiu-se num drama social. Inúmeros atores participaram ativamente das discussões. Políticos, intelectuais, artistas, jornalistas, sacerdotes de religiões afro-brasileiras, monges beneditinos fizeram campanha, mobilizando-se em favor do reconhecimento da Casa de Axé como patrimônio cultural. Houve vozes contrárias, e até quem a visse com desprezo e a considerasse um despropósito.

O conceito de patrimônio à época era limitado à propriedade “de pedra e cal”. Conforme o art. 1º do decreto-lei nº 25-37, o patrimônio histórico e artístico nacional seria constituído do conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua

vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, biliográfico ou artístico.

Isto significava que o patrimônio nacional se restringia apenas àqueles bens relacionados a fatos históricos de relevância nacional ou aqueles detentores de excepcionais valores artísticos ou arqueológicos.

Os processos de tombamento, à epoca, priorizavam tão somente a materialidade dos bens e não abrangiam as especificidades dos terreiros de candomblé, ou seja, as dinâmicas dos seus rituais litúrgicos. A presença da imaterialidade versus à visão cartesiana, positivista e eurocêntrica dos técnicos era um obstáculo ao enquadramento do terreiro na categoria de Patrimônio Cultural.

Gilberto Velho, ex-membro do Conselho do Patrimônio Histórico, Artístico e Nacional, relator do tombamento do Terreiro Casa Branca ocorrido em 1984, descreve no artigo "Patrimônio, negociação e conflito" alguns momentos vividos. [...] O Conselho encontrava-se bastante dividido. Vários de seus membros consideravam desproposital e equivocado tombar um pedaço de terra desprovido de construções que justificassem, por sua monumentalidade ou valor artístico, tal iniciativa.

O reconhecimento de terreiros de candomblé no Brasil como patrimônio cultural foi um processo longo. Entre a publicação do decreto-lei nº 25/37 e o tombamento do primeiro

terreiro, Casa Branca, em 1986, transcorreram quarenta e sete anos. Entre este tombamento e o segundo, do terreiro Axé Opô Afonjá (1999), decorreram quinze anos. Segundo Serra, "o processo de tombamento do Casa Branca enfrentou resistências fortes no início, mas criou um precedente poderoso e constituiu um grande avanço em termo de concepção do patrimônio cultural do Brasil". (SERRA, 2005, p. 194)

Não era comum no Brasil a expressão "patrimônio negro", "monumento negro". A negação sistemática de direitos e valores culturais dos bens de origem afrodescendentes prejudicou, ao longo dos anos, o reconhecimento de uma cultura tradicional, plural e diversa. (SERRA, 2005, p. 194)

Como agravantes, o Estado da Bahia e o Município de Salvador também não possuíam instrumentos legais específicos de proteção aos bens culturais, o que impossibilitou a sua salvaguarda.

A Constituição Federativa do Brasil de 1988 procurou, definitivamente, reparar essa lacuna ao estabelecer, no seu art. 215, § 1º: "O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional" (BRASIL, 1988).

Além da garantia de proteção, a Carta Magna de 1988, em seu art. 216, elencou os bens de natureza material e imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, tais

como: as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais e os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (BRASIL, 1988)

Com a finalidade de regulamentar o que preceitua o art. 216 da Carta Magna, foi sancionado o decreto nº 3551/2000, mais conhecido como Lei do Patrimônio Imaterial. Esta legislação instituiu o Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial, ou seja, de bens intangíveis, que não podem ser tocados, mas que possuem importância cultural, pois são percebidos e sentidos por significativa parcela da sociedade. Para atender à competência que a Constituição Federal lhes outorgou, o Estado e o Município sancionaram leis de tutela ao patrimônio cultural.

Os tempos mudaram, o Brasil é hoje detentor de uma legislação avançada referente à salvaguarda do patrimônio cultural afro-brasileiro nas três esferas de poder: federal, estadual e municipal. É modelo para o mundo, a ponto de cidades do outro lado do Atlântico virem beber na nossa fonte, a exemplo do sumo sacerdote de Xangô no mundo, proveniente da Cidade de Oyó na Nigéria, terra de Xangô.

Mas o drama continua. O locus do embate, como diria Gilberto Velho (2006), agora é a Pedra de Xangô, onde desde há

mais de uma década, as comunidades de terreiros lutam pelo seu tombamento. Temos muitas leis. A questão que enfrentamos é como trazê-las do mundo abstrato para o mundo concreto. Os avanços não foram gratuitos e sua implementação também não será.

Penteado Júnior(2015), no artigo "Entre vozes, enigmas e olhares: o processo patrimonial do jongo e a 'nação brasileira'", para explicar esse fenômeno, buscou em Marilena Chauí o conceito de semióforo em termos de mito fundador: "Semiophoros, palavra grega composta de duas outras: semeion 'sinal' ou 'signo', e phoros, 'trazer para frente', 'expor', 'carregar', 'brotar' e 'pegar' [...] (CHAUÍ, 2000, p. 11). Ele destaca que o jongo vingou enquanto sinal distintivo de brasilidade e elenca dois pressupostos: I - processo de mobilização com a presença de vários atores sociais; escolha de um conjunto prévio de elementos historicamente significativos.

A noção de brasilidade está muito longe de ser aquela defendida por românticos e folcloristas. Numa linguagem metafórica, a noção deve ser empregada como 'campo de batalha', isto é, para o enquadramento do bem como patrimônio cultural, uma infinidade de ações e discursos, não necessariamente consensuais, são travados. Ele exemplifica que a salvaguarda do jongo (dança de roda de origem africana) no Livro de Registro das Formas de Expressão, volume primeiro, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) deu-se em

15 de dezembro de 2005. Não obstante, os tempos tenham sido outros, numa época muito diferente da em que ocorreu o tombamento do terreiro da Casa Branca (1984), as dificuldades continuam e as leis vigentes não garantem o reconhecimento (PENTEADO JÚNIOR ,2015).

Desde 2005, com respaldo nas legislações em vigor, o Povo de Terreiro percorre os institutos de proteção cultural nas esferas dos três poderes (IPHAN, IPAC e FGM) a fim de realizar o tombamento do monumento sagrado Pedra de Xangô. Observou-se que, no âmbito das políticas e ações governamentais, o arcabouço jurídico que respalda a tutela dos bens culturais materiais e imateriais não é efetivamente posto em prática. A sua aplicação tem sido feita de forma fragmentada e desarticulada. Os órgãos públicos e os gestores responsáveis pela salvaguarda do patrimônio cultural, pela promoção da igualdade racial e pelo planejamento urbano, pela proteção do meio ambiente não dialogam entre si. Quando atuam, atuam de forma fragmentada, dificultando a transversalidade das políticas públicas.

No campo da batalha em defesa da Pedra de Xangô, muitos foram os enigmas, os olhares e as vozes. O patrimônio é uma construção social, política, econômica que requer a participação de todos. A atuação isolada de indivíduos ou entes federativos não é suficiente para atender à complexidade do problema. Faz-se necessário que os órgãos revejam as metodologias aplicadas

a fim de dirimir as sobreposições e as crescentes situações de conflito, sob pena da perda de bens culturais pela ausência de ações integradas.

No contato próximo, nas conversas estabelecidas a partir da pedra constatou-se o desejo de celebrar tudo aquilo que move o sagrado, o que para o povo de terreiro é a pedra, é a terra, o mato, a água, o fogo.

Junto ao grupo Baobá, composto por membros dos terreiros tradicionais: Agbagigan Everaldo Duarte, Makota Valdina, Ebomi Nice, Tata Anselmo e outros foi possível perceber o desejo do povo de santo de conservar vivas a fé e religiosidade dos seus antepassados. "A Pedra de Xangô [...] é um marco na história do desenvolvimento do povo brasileiro. [...] Ali se desenrolaram fatos notáveis no processo de escravidão/abolição que precisam ser conhecidos e divulgados pelos historiadores, para o bem da humanidade. (DUARTE, 2016)

Nos rituais realizados pelas comunidades terreiros na Pedra de Xangô, foram identificados os múltiplos elos e redes visíveis e invisíveis que se formaram. Divindade, tempo, lugar, povo de santo celebram juntos o sagrado e, assim, realimentam a fé no sistema de valores e crenças das religiões de matriz afro-brasileira.

Durante a visita do Alaafin de Oyó e sua comitiva real à Pedra de Xangô foi presenciada a coroação da luta das comunidades de terreiros da cidade de Salvador. É o sumo

sacerdote de Xangô no mundo a reconhecer a presença da ancestralidade naquele lugar, a reconhecer que ali se encontra um dos muitos palácios do Rei Xangô. A importância da Pedra de Xangô como lugar sagrado na cidade do Salvador se dá porque ela é um centro de convergência de diversos rituais privados, semi-públicos e públicos de uma gama de comunidades de terreiros que se comunicam e conectam-se em rede. Ao mesmo tempo é o lugar e a linha em que é tecida a teia dos terreiros de candomblé do Miolo da cidade do Salvador, tornando-se a encruzilhada religiosa, comunitária e política do povo-de-santo da cidade.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

> Art. 1º Ficam aprovados os Tombamentos do Movimento Afro Religioso, conhecido por Pedra Sagrada do Antigo Quilombo do Buraco do Tatu, "Pedra de Xangô" e da área considerada de Remanescente de Antigo Quilombo, de acordo com a delimitação assinalada em mapa, conforme processo nº86/215 e Anexos I e II deste Decreto, sito na Fazenda Grande II e Cajazeiras para efeito de suas inscrições no Livro de Tombamento dos bens Imóveis e Sítios. (SALVADOR, BA- Diário Oficial do Município. Poder Legislativo, 2017).

Decorridos 12 anos de lutas, finalmente, a Pedra de Xangô foi tombada pelo Município através da Fundação Gregório de Matos. O processo de tombamento municipal da Pedra de Xangô contou com a participação ativa da sociedade civil

organizada, notadamente das comunidades terreiros, em todas as suas etapas. Contou, ainda, com apoio da academia- através do Grupo de Pesquisa EtniCidades da FAUFBA e, sobretudo, da dissertação "Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador".

Tivemos outros desdobramentos auspiciosos: precederam o tombamento da Pedra de Xangô, a criação no Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano da cidade de Salvador da Área de Proteção Ambiental (APA) Municipal Vale da Avenida Assis Valente) e do primeiro Parque em Rede do município do Salvador (Parque em Rede Pedra de Xangô).

O candomblé é ancestralidade, resistência, transmissão de saberes e tradições de um povo sofrido que na diáspora soube reelaborar a sua visão de mundo para continuar a sobreviver e crer no invisível. A Pedra de Xangô é um lugar sagrado, é ancestralidade. O sagrado "não precisa ser uma pessoa que conhecemos ou imaginamos. Pode ser uma árvore [...] É possível que seja um riacho correndo longe [...]" (SOMÉ, 2003, p. 28). É possível que seja uma vistosa pedra que aponta para o céu.

Assim, cada nascente, cada planta, cada espaço verde no entorno da Pedra de Xangô é uma ponta de lança, é o próprio terreiro, e é assim considerado porque possui íntima ligação com o ser e com o cosmo.

A Pedra de Xangô é o testemunho da presença,

permanência e resistência da cultura e religiosidade afro-brasileira na cidade de Salvador. Pedra de Xangô em Cajazeiras, palácio do rei, patrimônio cultural da cidade de Salvador. Um passado mítico, um passado histórico, um presente que está tecendo um futuro que está por vir.

REFERÊNCIAS

SENNA, Ivanise Barbosa; SILVA, Maria Alice Pereira. **Totem do sábio.** Salvador, Poema, 2016.

SILVA, Maria Alice Pereira da et al. **Apa Municipal Assis Valente e Parque em Rede Pedra de Xangô.** Trabalho apresentado à Câmara de Vereadores de Salvador como proposta de Emenda aditiva e modificativa ao artigo 135, inciso XVII do Projeto de Lei nº 396/2015 do Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano – PDDU – 2016. Sugerido a criação na área em estudo da APA Municipal Vale da Avenida Assis Valente e do Parque em Rede Pedra de Xangô.

SILVA, M. A. P. da. P**edra de Xangô: um lugar do sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador.** 2017. 405 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

BRASIL - IPHAN – **Portaria nº188, de 18 de maio de 2016.** DOU nº96.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 05 de outubro de 1988. Obra da autoria da Editora Atlas com a colaboração de Alexandre de Moraes.** 29 ed. atual. eampl. São Paulo: Atlas, 2008.

SALVADOR. **Lei nº 9609, de 01 de jul. de 2016. Dispõe sobre o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano do Município de Salvador – PDDU 2016 e dá outras providências.** Diário Oficial do Município. Poder Legislativo, Salvador, BA. Disponível em: <http://www.sucom.ba.gov.br/wp-content/uploads/2016/07/LEI-n.-9.069-PDDU-2016.pdf>. Aces-so em: 01 jan. 2017.

CAPÍTULO 2

A ESPACIALIDADE URBANA DAS POPULAÇÕES NEGRAS: CONCEITOS PARA O PATRIMÔNIO CULTURAL

Henrique Cunha Junior[1]

Resumo: O artigo apresente uma revisão dos conceitos ligados aos bairros negros e a espacialidade urbana da população negra com vista ao estudo de patrimônio cultural da população negra. Os conceitos são examinados com base na filosofia africana e na ótica do pan-africanismo dentro do parâmetro da produção de pesquisadoras e pesquisadores negros como processo de autorreferência na produção cientifica. O artigo examina o significado de produção de conceitos e trata dos conceitos de bairros negros, identidade negra, racismo antinegro, forma urbana negra, terreiro de Umbanda e Candomblé, memória de negros, afro-inscrições, patrimônio cultural da população negra e territórios negros.

Palavras chaves: patrimônio cultural negra, identidade negra, bairros negros, forma urbana negra, conceitos produzidos pela pesquisa cientifica negra.

1. DEFINIR OS CONCEITOS DA PERSPECTIVA DA POPULAÇÃO NEGRA

1 Pesquisador sobre Populações Negras, História da Tecnológica Africana e Urbanismo Africano. Professor titular da área de engenharia elétrica, pesquisa e ensina sobre Planejamento de Energia e as relações entre Ciência, Tecnologia e Sociedade. Tem formações em engenharia (EESC-USP) e sociologia (UNESP-Araraquara), mestrado em engenharia e mestrado em história. Doutoramente em Engenharia pelo Instituto Politécnico de Lorraine – França 1983. Defendeu tese de Livre Docência na Universidade de São Paulo em 1993 e prestou concurso de professor Titular da Universidade Federal do Ceara em 1994. Orientou e co-orientou 25 trabalhos de doutoramento e 46 de mestrados..

Um grupo expressivo dos movimentos negros da década de 1970 realizou uma pequena revolução cultural denominado como Movimento de Consciência negra (PEREIRA, 2000), (CUNHA JUNIOR, 2003). O movimento teve como uma das metas a autorreferencia negra. Nessa autorreferência negra existiu a proposta da valorização da Cultura Negra, do Ser Negro das realizações históricas da população negra (CUNHA JUNIOR, 2018). Uma das atitudes deste grupo foi a leitura sistemática de principalmente obras de escritoras e escritores negras. As universidades brasileiras no seu conjunto e com raríssimas exceções não leem escritores negros, não realizam acervos bibliográficos da produção negra. Resultante desta sistemática atitude de autorreferência é que se firmou um campo intelectual da literatura negra e também da pesquisa científica negra. Na pesquisa científica o exemplo principal da autoafirmação foi a realização do primeiro Congresso de Pesquisadores Negros, realizado na cidade do Recife, estado de Pernambuco, no ano de 2000 e a posterior fundação da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros.

No processo de auto inscrição negra na pesquisa científica fizemos alguns aportes importantes definindo terminologias próprias, criando palavras vinda da nossa experiência histórica e redefinido termos necessários para nossa incisiva expressão na área acadêmica. O conceito natural de escravidão negra foi suplantado pelo de Escravismo Criminoso. Que se tornou

um conceito chave e demarcador de análise. Africanidade e Afrodescendência foram incorporados ao coloquial, Racismo Antinegro Estrutural começou a fazer sentido como também o conceito de Quilombo fugiu a simplificação exaustiva de negros fugidos para o mato e migrou para uma proposta de comunidade de resistência ou comunidade de história autônoma e revolucionária Nesse sentido, Quilombo passou a ser entendido como espaço social, político e de produção cultural. Manutenção e perpetuação do fazer africano e afrodescendente no Brasil; continuidade de fazeres indentitárias de matriz africana (DOMINGOS, CUNHA JR., CALAÇA, 2011).

Quilombos e bairros negros foram conceitos introduzidos por literatura própria e controlados por pesquisadoras e pesquisadores negros. Certamente com muitos conflitos e oposições, serias perdas, devido às disputas políticas sobre a hegemonia brancocêntrica e eurocêntrica das ciências brasileiras. Estas, por sua vez muito atrasadas em relação às demais eurocêntricas no relativo às Culturas Negras e Africanas e quanto às considerações sobre populações da Diáspora Negra e Africana e principalmente quando a populações negras como produtores de conhecimento. As provas deste atraso científico, parte do Racismo Antinegro, são o da existência de centros de excelências sobre os temas de interesse das populações africanas e da diáspora em muitos países ocidentais e da inexistência quase total deles no Brasil.

A literatura sobre população negra utilizada nas universidades brasileiras foi sempre brancocêntrica, ou seja, aquela que pensa a população negra brasileira a partir das referências brancas brasileiras, que vão muito além do eurocentrismo como problema para renovação do conhecimento e de combate ao Racismo Antinegro e que produzem as ideias que as populações negras eram primárias quando aos processos civilizatórios, sem conhecimentos tecnológicos, ágrafas e desprovidas de competências profissionais, geridas sempre pelas ideologias da mestiçagem e hibridação cultural, compondo apenas uma cultura denominada de popular como sinônimo de cultura simples, singela ou rudimentar ou pouco elaborada na sua produção.

De forma errada e inviabilizado o pioneirismo das populações negras nessa literatura brancocentrica foi trabalhado com ponto de partida de estudos sobre população negra o péssimo livro Casa Grande e Senzala (CUNHA JUNIOR, 2013). Ignorando trabalhos seminais como os de Juliano Moreira (ODA; ALGALARRONDO, 2000), Manuel Raimundo Querino (QUERINO, 1918), (LEAL, 2009) e Guerreiro Ramos (RAMOS, 1957). A marca do atraso de teor científico universitário brasileiro pode ser exemplificado pela negação de Racismo Antinegro a sociedade brasileira, ou pela aceitação da sua existência apenas como problemas secundário às relações de classes sociais e não incluí-lo como problema de natureza estrutural da sociedade

brasileira. O estado brasileiro e o sistema legislativo nacional reconhecem a existência do Racismo Antinegro estrutural e estabeleceu políticas política de ações afirmativas, no entanto parcela dos pares acadêmicos ainda contesta a importância do racismo nas nossas relações sociais.

Este texto é um balanço das nomenclaturas oriundas a população negra, das pesquisadoras negras, para produção acadêmica no campo do Patrimônio Cultural Negro partir da visão de mundo negro. Certamente um texto com muitas reprovações e contestações, no entanto um texto necessário visto que a amplitude de novidades e que às vezes se perde em repetições e procuras desnecessárias, principalmente para os pesquisadores iniciantes. O texto revisita os conceitos de lugar, territórios negros, Racismo Estrutural Antinegro, bairros negros forma urbana negra, terreiros de umbanda e candomblé, sociabilidade e festas negras, memória negros, lugares de memória negra, identidade negra, Patrimônio Cultural Negro. Trata-se de um texto do pensamento negro vinculado ao pan-africanismo e escrito por pan-africanista membro de uma família que seguia esse mesmo viés epistêmico e analítico desde 1904, sendo os avós e pais pan-africanistas.

O texto utiliza a noção de população negra porque esta permite uma grande densidade analítica em relação a outras categorias e devido às facilidades empíricas e conceituais oferecidas por ela. Trata-se de uma categoria já incorporada

tanto no terreno da história nacional como dos censos populacionais. A categoria população negra é quantificada e bem consolidada nas ciências humanas brasileiras e muito respaldada pelos trabalhos do IBGE. População negra traduz a noção de coletivo e de grupo social específico. Importante entender que o conceito de População Negra é mais amplo no que tange a inserção de toda e qualquer população que traz em sua descendência uma herança africana no que se refere ao sujeito humano que engloba os grupos femininos e masculinos. Carrega poucas controvérsias e atalha caminho quando as discussões conceituais e epistemologias. Enquanto os termos negras e negros, questões raciais, raça social são mais frágeis quanto o uso consensual como conceitos e passíveis de ataques ideológicos produzindo perdas de tempo desnecessária no trabalho científico. Entendam que não se trata em negar estas categorias e sim de tornar menos polêmica a autodeterminação e produzir partindo da categoria que permite maior consenso sem ferir os princípios de autodeterminação do nosso grupo social. Vejam que quando o estado brasileiro nas suas políticas utilizou a designação de raça social, indígenas, ciganos, árabes e judeus se consideraram incluídos numa proposta que o movimento negro pretendia apenas a população negra. Questões raciais é um termo que data da década de 1950 que punha em questão a existia de racismo antinegro no Brasil. A questão pode ser pensada como uma interrogação. Nesse sentido que penso que

o uso população negra é menos frágil.

2. SOBRE AS TEORIAS E OS MODELOS TEÓRICOS

De início precisamos entender as abrangências e as limitações das teorias sociais de nossa época. Primeiro devemos lembrar que a teoria social é apenas uma abstração que tem por função, com base num modelo simplificado, explicar de uma maneira racional os fatos sociais. Tratando-se de um modelo científico, todo modelo teórico é simplificado, sendo que a realidade é sempre mais complexa que os modelos. Portanto todo modelo cientifico não comporta todos os fatos sociais. Existem fatos sociais de importância para determinado enfoque da sociedade que podem estar fora de um determinado modelo teórico em razão da metodologia e da necessidade para as quais foi construído. Sendo que seriam fundamentais e de importância em outros modelos. Devido à percepção necessariamente reducionista de modelos epistêmicos / científicos na sua elaboração foram eliminados e/ou ficaram de fora vários fatores sociais existentes na realidade e passiveis de análise, mas que eram essências a razão intrínseca do modelo. Devido às necessidades de construção simplificada do modelo os pressupostos iniciais eliminaram vários fatores sociais. População negra é um fator importante nos modelos científicos elaborados a partir da realidade brasileira e não figuram nas

teorias e modelos europeus. Não há como compreender determinados fatos sociais através de determinadas teorias, pois os modelos às vezes não os incorporaram em seus pressupostos de análise. Pode ser um modelo analítico que permite excelente explicação da realidade para um grupo social e torna-se insuficiente para os demais na mesma sociedade, ocupando o mesmo território e estando submentido as mesmas estruturas de poder.

Também se faz necessário não confundir o modelo teórico com a realidade social ou então inverte os papéis querendo que a realidade exista como o modelo e não esse segundo a realidade. Temos que admitir que os modelos teóricos científicos sejam sempre limitados às realidades (aos pressupostos) para as quais foram criados e não existe a possibilidade de modelos universais. Dentro das sociedades do Caribe e das Américas a formação social se estabeleceu com base na existência do modo de produção do escravismo criminoso da era moderna. Fator determinante que diferencia a formação das nossas sociedades com relação às sociedades europeias. Por outro lado, nas sociedades europeias existiu feudalismo como modo de produção, entre o escravismo e o capitalismo, modo de produção que não ocorreu nas Américas e Caribe.

Existem diferenças de formação sociais significativas que os modelos de análise de fundo de estruturas de classes sociais baseados apenas e exclusivamente na bipolaridade entre trabalho

e capital não conseguem incorporar de forma efetiva e explicativa da realidade brasileira. São modelos de análise epistêmica que excluiu fatos sociais específicos e seus respectivos agentes sócio-históricos, como população negra no Brasil. Negando, assim, composições sociais, culturais e políticas, existentes na estrutura dada na realidade da nossa sociedade brasileira (DOMINGOS, 2015). A realidade histórica existente se distanciou dos modelos teóricos europeus. Na formação social das Américas e Caribe a contradição de formação social foi entre o escravizado e o escravizador, que aparecem na literatura conservadora como senhor e escravo. Realidade da formação histórica da América Latina que contrapõe sistematicamente população negra escravizada de ascendência africana e escravizadores brancos de origem europeia. Escravizadas e escravizados negros, de origem africana e portadores de culturas africanas, praticantes de religiões de matrizes africanas e escravizadores brancos de cultura europeia e de religiões cristãs.

Nas Américas e principalmente no Brasil se desenvolveu uma situação interessante onde contraditoriamente ao que se pensa através dos modelos eurocêntricos os escravizados tinham o domínio das técnicas e culturas agropecuárias, dos conhecimentos que permitem a vida e a produção em regiões tropicais e os escravizadores apenas o domínio da imposição do poder e da dominação pela violência sistemática. Os escravizados e escravizadas vinham de cultura com formação

histórica muitíssimo mais longa e mais elaborada que os escravizadores, sendo que no processo de dominação não bastou a violência física, foi necessário para o escravizador a sistemática negação da competência das e dos escravizadas e escravizados. Negação sistemática que ocorre até no presente se examinarmos a história oficial nacional transcrita nos manuais aprovados e recomendados pelo ministério da educação. Neste sentido se explicam a formação do Racismo Antinegro como um processo de negação da humanidade e instrumentalizado pela sistemática violência física.

Para os modelos de explicação das sociedades contemporâneas se faz necessário à consideração do passado as implicações presentes, que chamamos neste artigo de Capitalismo racista. Portanto, os modelos explicativos sobre as sociedades que tiveram o escravismo criminoso europeu sobre as populações negras necessita incorporar as relações sociais entre populações denominadas negras e as denominadas brancas e concorrências como as relações de vida entre despossuídos do capital e seus possuidores. A nossa proposição é que as relações sejam examinadas por modelos de abstração que promovam a sinergia de análise entre os conjuntos de relações políticos, culturais, sociais e econômicas.

Estamos preconizando que a compreensão do Racismo Antinegro parte da produção das desigualdades sociais entre os contingentes de populações negras e brancas, sendo que também

implica na necessidade da superação do conceito de classe social na forma clássica do marxismo para o entendimento da história social do Brasil. Neste texto tratamos de alguns conceitos e de exemplificações que podem contribuir nestes modelos de explicação da realidade da sociedade brasileira como base na nossa história social, ou seja, na formulação de novos conceitos sobre as relações sociais que incluam o Racismo Antinegro como também uma das formas estruturais processadoras de desigualdades sociais.

Precisamos também levar em conta que a ciência ocidental, a matriz europeia, está passando no final de século 20 e início e 21 por muitos questionamentos importantes e inerentes a sua formulação cartesiana em vias de superação. O modelo de ciência específica de uma área disciplinar tornou-se insuficiente e aparecem os discursos da necessidade de ciências interdisciplinares, multidisciplinares, transdisciplinares, sem que os modelos teóricos antigos sejam todos adaptados às novas necessidades.

A teoria do caos, um modelo matemático das ciências físicas, produziu um imenso impacto sobre todas as racionalidades científicas do ocidente. A razão do impacto é sobre a generalidade e a complexidade dos modelos científicos. A teoria do caos mostrou a dificuldade em fazer uma ciência de grande amplitude e de previsibilidade dos fenômenos com modelos simples e que não levem em conta os fatores particulares do início dos

fenômenos. Passou-se a falar no fim da história feita na forma determinismo histórica como era feita pensando que todas as sociedades em todos os lugares do mundo um dia chegariam os mesmos fatores e estruturas sociais. Ficou na racionalidade científica impressa à necessidade de abordagens sistêmicas e especificas, passou-se a se falar em raciocínio não linear e de complexidade sistêmica. Foram conceitos vindos da matemática e transcritos de maneira empobrecida para as ciências sociais europeias, se transformando em discursos novos e de práticas difíceis. Práticas difíceis em razão de que não foram mudadas as bases filosóficas e lógicas das ciências humanas ocidentais para a maioria dos pesquisadores. A maioria ainda estuda a lógica e a filosofia com base na Grécia. Evoluem da Grécia para o eurocentrismo marxista, onde a limitação lógica e filosófica se mantém. A lógica na matemática e na engenharia ocidental teve uma grande evolução não seguida pelas ciências humanas. Apareceu à versão da lógica difusa ou nebulosa. Nesta lógica, entre o estado lógico verdadeiro ou falso existe um conjunto de estados e decisão sobre falso ou verdadeiro é conjunto de fatores e não apenas um fator. Podemos resumir que nenhuma certeza é absoluta e nem de possibilidade de transposição para outras situações, sempre existe uma probabilidade de erro, de incerteza rondando todas as certezas científicas. Podemos estar falando de uma era das incertezas científicas devido este resultado da lógica nebulosa. A lógica grega é a do certo e do

errado como conjuntos disjuntos, os fatos são ou não são e na lógica nebuloso entre o certo e o errado existem várias variantes de respostas dependendo de condições intervenientes, podendo o conjunto certo estar contido no errado e vice versa. Ocorre que passa a inexistir o certo absoluto ou o errado absoluto, sempre as considerações são relativas às condições do momento ou de como os fatos são considerados. O medo dos cientistas dessa onda de pensamento é que a filigrana que demarcava a ciência entre o conhecimento do censo comum e o científico desaparece ou torna-se frágil. Tanto o denominado censo comum como o denominado censo científico, ambos são limitados quanto à providência de produção de conhecimentos úteis a sociedade. Sendo que também o conhecimento teórico embora elegante e prestigiado nem sempre ele é útil para a sociedade e é passível de erros. Com esta nova visão concluímos que a ciência por mais rigorosa que seja esta é sempre imprecisa e que em certa proporção passível de erro, ou seja, apenas tem o acerto em certa proporção. Ocorre que nova ciência respeita em muito as sistematizações empíricas do que é denominado como censo comum. Sendo a antiga ciência cartesiana tinha como ponto importância o completo distanciamento do ela chamava de censo comum. Um exemplo de mudança de abordagem cientifica vem da medicina em muitos campos esta valorizando e reestudando os conhecimentos das medicinas tradicionais. São conhecimentos empíricos, vindos do censo tido como

comum, mas resolvem problemas e tornam-se equivalentes aos conhecimentos das ciências teóricas.

A nossa sorte histórica como pesquisadores baseados na matriz africana, nas filosofias, estéticas e lógicas africanas, é que elas sempre foram parte da teoria da complexidade sistêmica e incrustadas na transdisciplinaridade (CUNHA JUNIOR, 2010). As religiões africanas sempre partiram da ideia de que tudo é energia e as diversas formas de energia produzem interações dinâmicas complexas e sistêmicas. Os nossos arquétipos religiosos, Inquices, Vodus, Orixás e Irans (Iran é a versão de Guine Bissau de entidades religiosas tradicionais) sempre são seres de responsabilidades de comandos transdisciplinares. São conhecedores de mais de uma área do conhecimento e os opera de forma inter-relacionada. A nossa resposta para a moderna ciência é a velha ciência africana.

O que ocorreu é que muitos pesquisadores ocidentais perceberam de longe esses movimentos das ciências e correram para se apropriarem das ciências de base africana. Na ciência humanas partes desses corredores se intitularam descolonizadores, decoloniais e de diálogos sul-sul. Parte deles são leitores dos filósofos africanos dos anos de 1930 a 1960, como os Quenianos Jomo Kenyatta (1894-1978) (KENYATTA, 1938) e Henry Odera Oruka (1944–1995) (ORUKA, 1969). O teólogo também do Quenia John Mbiti (MBITI, 1969), de intelectuais caribenhos o mesmo período e/ou posteriores

e não os citam, apresentam ideias como novas e referidas a eles como revolucionários. Vejam que em 1981 o filosofo Ngugi wa Thiong'o já tinha um livro como título descolonizando as mentes, (NGUGI, 1981). A minha resposta é nós nunca fomos colonizados pelos europeus, fomos invadidos e destruídos, mas não colonizados. Portanto não existe nada a descolonizar e sim a retomar as bases africanas modificas no tempo e no espaço de maneira dinâmica como são as nossas concepções e energia. Sim existe uma reparação a ser feita e desconcentrar a riqueza e o poder que nos é imposto.

O fenômeno social talvez mais imponente do nosso período histórico sejam as cidades. Portanto estudá-las significa compreender uma parte significativa das relações sociais de importância do nosso período histórico e da sua formação social. As cidades refletem as concepções de vidas, os valores dos grupos humanos, as culturas e as relações sociais, neste sentido é que a compreensão da situação da população negra passa pela compreensão das cidades. Na produção das cidades figuram os bairros negros e deles emanam uma série de significados quanto à presença da população negra na sociedade brasileira. Por esta razão é estamos tratando de um feixe de conceitos relacionados às populações negras e aos bairros negros como processo de explicação das existências negras na sociedade brasileira. São conceitos que permitem a elaboração de um universo científico de inclusão da população nas preocupações da ciência brasileira;

sob a ótica nossa, de pesquisadoras e pesquisadores negros olhando para o nosso próprio umbigo e partir dele explicarmos a nossa inserção social com as nossas narrativas científicas e como os nossos próprios modelos explicativos da realidade.

3. BAIRROS NEGROS

Bairros negros são lugares físicos - conceituais para repensarmos o urbanismo brasileiro e as relações sociais brasileiras a partir da constituição das cidades formadas dentro da nossa realidade histórica. Lugar físico, pois é o real, são lugares onde habitam populações de pretos e pardos segundos os conceitos do IBGE e que designamos como negros. O lugar onde residem os herdeiros despossuídos do passado escravista criminoso, inseridos nos processos de urbanização brasileira do período do pós-abolição e vivendo a materialização do capitalismo racista. São lugares produzidos pelas relações entre populações negras e brancas dentro de uma estrutura racista e capitalista. São lugares conceituais visto que permite uma elaboração de modelos de análise para explicar a vida da população negra dentro de territórios negros, produzindo cultura negra, cerceados pelo racismo antinegro.

Bairros negros são lugares de formação de patrimônio cultura material e imaterial que orientam a produção de identidades negras. São territórios de reivindicação da

cidadania e de redistribuição dos resultados da produção social pelas formas de urbanização da cidade. São lugares onde um conjunto de instituições organizam a ocupação do solo urbano e a produção das desigualdades nas cidades brasileiras baseados em premissas de dominação ocidental. As desigualdades sociais são organizadas e construídas na arquitetura das cidades, na distribuição de códigos de construção e legalização do uso do solo e de onde se estabelecem as moradias e de como o direito sobre elas é exercida pelos moradores e interpretada pelos poderes públicos.

Embora que nas décadas de 1970 as práticas da atuação política dos movimentos negros dos estados de São Paulo e Rio Grande do Sul já eram de reconhecimento dos Bairros Negros a literatura acadêmica brasileira demorou muito em assimilar como modelo conceitual-teórico, como proposta epistemológica. O conceito de Bairros Negros se tornou sempre polêmico pois institui a necessidade e a possibilidade de pensarmos as populações negras dentro do direito as cidades e como especificidade que foge aos conceitos de universalidade, de apenas populações pobres ou de povo sofrido. Tal conceito, uma vez admitido, insere a população negra de forma específica nas discussões do urbanismo e das ideias urbanas, como também das relações sociais na sociedade brasileira. Entendam que população negra é um conjunto populacional como conceito, mas que possui no seu interior uma diversidade de

característica. A população mora em bairros e neste constroem as suas vidas e seus patrimônios culturais e de identidades.

A ausência de infraestrutura nos bairros negros é parte do controle social sobre as populações negras, pois produz a desigualdades sociais e as condições difíceis de vida. Estas condições difíceis não são resultado da pobreza população, pois a infraestrutura dos bairros ricos é produzida pelo estado, portanto, são problemas de ordem política e cultural e não apenas econômica como as ideologias as apresentam. Não se trata apenas de um resultado das relações de trabalho, da ordem capitalista, mas também das relações sociais entre populações negras e populações brancas mediadas pelas o racismo antinegro praticado pelas instituições do estado e dos municípios. A falta da infraestrutura de lazer e cultura cria desconforto e prejudica a saúde mental. A falta da infraestrutura de comercio produz a dependência do comercio dos bairros brancos e o comércios informal nos bairros negros gestando problema econômicos e de emprego. A dominação da população negra através do espaço urbano é processo complexo, contendo múltiplas característica somadas, de sutilezas, descasos, violências, legislações, formulações de gestão pública articulados e organizados e mesmo justificado pelo pensamento científico como não racistas.

Apesar do fato do racismo antinegro ser espacializado na produção dos bairros negros como parte da conformação

urbana, dos diálogos entre as partes das cidades formais e informais, das legalizadas e ilegalizadas, a natureza do processo se esconde como ideologia se explica, sempre justificando o injustificável como sendo uma relação de renda e de poder aquisitivo, e não como parte do racismo antinegro. Porque o racismo antinegro é negado como existente ou negado como importante para compreensão do sistema que produz as desigualdades socais (às vezes admitido como existente e apenas classificado como um problema apenas de ordem moral e ético das relações interpessoais, como parte da diversidade de preconceitos existentes na sociedade), não é pensado como estrutural as relações sociais da formação histórica do Brasil e menos ainda como cristalizado no espaço urbano pela forma urbana que conforma as cidades e segrega os privilégios e difunde as dificuldades. Também é necessário não confundir e nem generalizar a história do urbanismo nas Américas racistas na formação histórica da Europa, que é também racistas nas suas conjunturas no entanto produzindo uma história de resultados diferentes.

Bairros negros são lugares físicos reais, são lugares conceituais, parte da nossa reflexão e proposição de como entende a produção da situação da população através na formação da cidade. No entanto, bairros negros permanecem como um lugar fora das ideais acadêmicas, fora dos conceitos urbanos trabalhos pelo urbanismo brasileiro atual (CUNHA

JUNIOR, 2016).

4. IDENTIDADE NEGRA

Identidade de Populações Negras e Identidade de Pessoas Negras são conceitos que sintetizam os qualificadores de identidades coletivas e de identidades individuais. Vamos tomar a produção das identidades individuais e coletivas a partir da filosofia africana. Remetendo a noção de Muntu nas sociedades Bantu onde os seres humanos são considerados pessoas dentro das sociedades devido aos processos de socialização (CUNHA JUNIOR, 2010). Portanto as pessoas são Muntu em decorrência da relação com o meio ambiente, os territórios e o coletivo de pessoas. A pessoa é decorrente das relações sociais produzidas ao longo da sua história em constantes transformações e do ambiente que se encontra inserida.

A noção africana não é uma relação do eu e o outro, ou do eu e a natureza, é relativas aos seres da natureza, animados de voz ou não. A relação é sistêmica coletiva decorrente de todas as interações (CUNHA JUNIOR, 2010). Vamos tomar a identidade para a situação da população negra no mesmo sentido da constituição dos seres humanos no seu conjunto, produtos das relações entre os seres humanos, dos seres humanos com a localidade, da iteração de seres habitantes de um território. Vamos definir a identidade como o sentimento

de existir e de pertencer a um conjunto social. A identidade negra, individual ou coletiva, é a noção de existir e pertencer a um conjunto populacional na sociedade. Trata-se de uma noção em constante transformação, onde a identidade pode ser consciente ou não, reivindicada ou não, no entanto todas as pessoas possuem fatores os constituem como seres humanos, e estes fatores produzem as identidades (MARIOSA, 2016).

O racismo antinegro na sociedade é um dos fatores estruturais que condiciona parte da formação da existência da população negra. Não é o único, mas é um dos fatores que todos nós temos em comum. Na sociedade brasileira, conscientes ou não do racismo antinegro, todos os seres negros vivem na sua formação na sociedade as consequências do racismo. Fatores culturais, educacionais, de moradia e de condições de vida e de relações sociais, profissionais, regionais e ambientais também compõe a identidade. No meio urbano os bairros negros condicionam em grande proporção a formação da identidade da população negra. A identidade é formada e transformada no ciclo de vida, na relação tempo e espaço, processando as vivências dos indivíduos e tendo o meio cultural constituindo parte do processo onde absorvemos a cultura de maneira consciente e, também, inconsciente.

As identidades são dinâmicas, são sempre adaptações aos tempos e lugares históricos. A identidade é a intimidade com os patrimônios culturais, materiais e imateriais, deles

imana a noção de pertencimento, posse, ou apropriação de grupo social. Traduz o sentimento de fazer parte de um lugar, de uma memória lembrada e reavivada, de uma população e de um povo, e esse lugar produz vários dos sentidos da vida de uma pessoa e dela dentro de um grupo social. A existência da identidade é um fator de síntese histórica de cada indivíduo e da sua comunidade. A identidade não deve ser confundida com a reivindicação política da sua expressão ou do respeito provido pela cidadania a sua existência, manifestação e proteção. A identidade é parte do ser e estar em determinado lugar, espaço social, político, econômico e cultural, em um determinado tempo, e das relações objetivas e subjetivas estabelecidas com esta lugar e com as pessoas desse lugar e com a sociedade circundante. Existem e persistem fortíssimas contestação das identidades negras devido ao fato de o reconhecimento da existência nas democracias liberais confere direitos. Uma estratégia da negação de direitos é a negação das identidades. Outro problema de ordem política é que o reconhecimento de identidades diversas implica no reconhecimento de interesses sociais, políticos, culturais e econômicos diversos o que torna complexa a gestão democrática e também o processo de lutas sociais. As hegemonias culturais e sociais (principalmente a hegemonia ocidental) são contestadas pela existência das diversas identidades.

Durante muito tempo vigorou a existência de uma história

universal, de uma cultura universal e de direitos universais. Que eram a apenas ideais produtos da dominação ocidental sobre um conjunto povos e de populações. Entre a intelectualidade europeia a sensação de perda do poder intelectual sobre os povos levou a duas correntes de reorganização da dominação ocidental de forma mais branda. Estabelece-se o conceito de identificação móvel e provisória, somos mutantes sem identidades em razão que as identidades fixas não existem. Parece trata-se de um movimento de "identidade pós – moderna", vivendo a denominada crise da modernidade, que é principalmente a crise do poder de mando ocidental, procurando estabelecer uma nova ideologia de dominação. De forma paralela surge o conceito de entremeios ou entre lugares. Uma teoria de pertencimento à dois mundos dispares, que de certa forma atenua a existência de identidades. Parece também tratar-se de um movimento de "identidade subordinada" com um alto grau de sofisticação intelectual da declaração de subordinação ao mundo europeu.

5. RACISMO ANTINEGRO

Desde o século 16 formou-se uma um conjunto de ações europeia que permitiu a hegemonia econômica, política, cultural e social da Europa e dos europeus sobre os povos do mundo. Essa hegemonia ampla, em todos os setores da vida, dependeu de alguns pilares, sendo um deles a desqualificação social

das populações originarias do continente africano, asiático e americano. Da difusão da religião cristã como a religião evoluída e racional devido à existência de um texto escrito e ditado pela inspiração divina um outro pilar de natureza psicossocial. Deus representando e entendido como ser branco, fazendo os europeus a imagem e a semelhança desse ser divino. Outro pilar foi o da imposição da submissão pela coerção física e moral. Não faltam matanças e maldades sistemáticas na imposição da submissão aos europeus.

Dentro do mesmo processo realizou a outra faceta da crueldade sem fim que foi o aprisionamento e o sequestro de trabalhadores africanos para o escravismo criminoso nas Américas. Os 400 anos que seguem o século 16 podemos defini-lo como a era das catástrofes africana devida à sistemática destruição do continente imposta pelos europeus. A desumanidade e a violência sistemática europeia é transvestida e descaracterizada por uma ideologia da colonização, onde se destaca em que se afirmava a não sacralidade do povo africano, logo a necessidade de salvação dessas almas pelo fé cristã e de um discurso de "civilizar" o "não civilizado" (DOMINGOS, 2015). Nesse imenso processo histórico de lutas entre populações africanas e europeias e da imposição do mando europeu e da subordinação africana se refinaram os métodos de dominação e subordinação, constituído de ideias e práticas, que passamos a denominar de racismos contra as populações negras.

Racismo antinegro é um sistema de dominação executado pelas populações europeias, auto designadas como brancas e sobre as populações africanas designadas como negras. A ciência europeia do período da expansão e destruição das sociedades africanas produziram os conceitos de raças humanas, de culturas e através destes desqualificaram tudo o que tem relação com o continente africano. Sinaliza as raças africanas e as culturas como inferiores. Dos erros científicos foram feitas superações, sendo que permaneceram as estruturas sociais produzidas pelo sistema. O racismo antinegro não tem mais nada a ver com a inexistência de raça e sim com a ideologia de dominação entre os povos. A formação social brasileira é realizada pela sistemática oposição entre a população negra como escravizada dominada e a população branca como escravizadora e dominadora, estrutura que se mantém como relação social entre dominados e dominadores.

Portanto o racismo antinegro é estrutural a sociedade brasileira e trata-se de um sistema de dominações entre grupos sociais. O racismo é uma forma de poder e não deve ser confundido como preconceitos e discriminações. Embora como consequência do racismo antinegro exista as discriminações e os preconceitos, no entanto o racismo antinegro não é apenas uma atitude pessoal ou de um pequeno grupo na sociedade, ele faz parte da estrutura social o que o torna mais difícil de ser compreendido e em ser combatido e eliminado. Existe a

necessidade de especificação do racismo antinegro para não ser confundido como outras facetas das lutas sociais entre as diversas populações, devido à formulação histórica do processo e das consequências estruturais. A eliminação ou atenuação do racismo antinegro não dependem da boa vontade das pessoas ou apenas da mudança de conceitos morais e sim de mudanças estruturais produzidas por políticas públicas e ações reparadoras. Repetindo o racismo antinegro é estrutural a sociedade brasileira e trata-se de um sistema de dominações entre grupos sociais.

6. FORMA URBANA NEGRA DAS CIDADES BRASILEIRAS

O padrão de urbanização brasileira imprimiu as metrópoles e cidades conceitos e formas de conceber a cidade, no sentido europeu dos conceitos. Formalizou-se o conceito de padrão periférico que engloba loteamento ilegal, a autoconstrução e os distantes conjuntos habitacionais desprovidos de equipamentos urbanos e de espaços públicos. Formalizou a ideia de cidade como produzida por um espaço dual, repartido como a cidade informal, sem tecnologia, planejamento e investimentos públicos significativos e a cidade formal concentradora dos investimentos públicos, lugar de planejamento e de aplicação das tecnologias.

Os bairros e lugares onde se concentram as populações negras recebem as designações tais como: cidades clandestinas, cidades irregulares, cidades informais e cidades periféricas. Lugares que ficam a margem do pensamento e da prática de urbanização, portanto fora do desenho urbano e sem investimentos proporcionais a densidade de população e sem as características determinadas pelas necessidades objetivas e subjetivas dos habitantes. Lugares que ficam fora também do pensamento educacional quanto as suas especificidades próprias das populações negras. Não são abordados pelos teóricos da educação dentro de uma visão da importância da existência de populações negras num só território. Também as políticas públicas da educação não tratam em específico desses lugares.

Pensando na produção da desigualdade social no Brasil temos ela é defina por razões diversas e relacionadas de forma sistêmica. Dentro da estrutura social a relação entre a população negra e branca é um fator histórico e estrutural da produção da desigualdade social pela existência do racismo antinegro que herdou todas as energias sociais, econômicas e culturais do escravismo criminoso. O racismo antinegro faz parte de complexo sistema de dominação que soma os privilégios da população branca, materiais e simbólicos, ao sistema de dominação eurocêntrico. Fica difícil decodificar e entender os processos de produção da desigualdade social sobre a população

negra porque são diversas as razões e combinações regidas por interesses diversos.

Na produção da desigualdade social sobre a população negra opera de forma sistemática a produção da cidade. A cidade formal brasileira é produzida pela sistemática negação das expressões da população negra. Como expressão da população também se incluem as formas de trabalho. As formas de trabalho da população negra não são consideradas como importantes na história do Brasil. Como também os conhecimentos da população negra. As cidades brasileiras podem ser consideradas como a espacialização do racismo antinegro devido às formas das políticas públicas e urbanas sobre o espaço (VIDEIRA, 2005; SOUSA, 2010). A produção da desigualdade social possui relação com a formação das ideias acadêmicas porque em grande parte elas negam o protagonismo da população negra, impedem o reconhecimento da existência específica dessa população e invisibilizam as expressões negras.

O urbanismo e a arquitetura são áreas onde as ideias acadêmicas produzem forte negação da existência, como específica por conceito, da população negra. A produção e distribuição de valores sociais faz parte do processamento das desigualdades e dentro deles se esconde a formação das ideias acadêmicas. Ideias, conceitos e conhecimentos acadêmicos que se apresentam como tecnologias neutras, feitas para o bem comum de todos, universais, entretanto, não o são. Sendo

que parte das ideias acadêmicas é apresentada como de rigor crítico, com rigor conceitual e metodológico, revolucionária, transformadora e se constitui como grande meio científico de negação de expressões e direitos das populações negras.

Sobre a produção da cidade se fizermos uma relação do tratamento dado a estas áreas de vulnerabilidade social como os grupos sociais que ai habitam podemos inferir que a desigualdade social produzida sobre a população tem um componente especial urbano sintetizado no Bairro Negro. Assim a sistematização de "não lugar" nas ideias urbanísticas é parte da forma de produção da inclusão precária das populações negras na sociedade brasileira. Portanto a forma que a população negra aparece nas ideias urbanísticas retira a especificidade de ser um lugar de maioria de população negra e estigmatiza como lugar de produção espacial urbana informal. O informal, o inexistente oficialmente faz parte do processo de desqualificação social da população negra e do ato institucional de prática do racismo antinegro.

No entanto, independente da nomenclatura utilizada, o uso desta proposição nos ajuda a explicar a produção de desigualdade entre as populações negras e brancas na sociedade brasileira por meio da produção do desenho urbano das nossas cidades. Com a ideias de formas urbanas acompanham todos os serviços existentes e inexistentes. Educação, saúde, trabalho, lazer e direitos sociais, direito a cidade e demais denominações

legais ou legalizadas de constituir e administrar os espaços geográficos. Neste sentido a invisibilidade de população negra e das necessidades reais desta população, direitos etc., se incorporam a forma urbana negra e traduzem o racismo estrutural sofrido pela população negra.

Assim a forma urbana negra é um conceito para análise das relações sociais das populações negras no meio urbano, mas dentro de um parâmetro transdisciplinar, através de um modelo complexo de análise e síntese quando produzidos com base no Pan Africanismo, com base nos conceitos de africanidade e afrodescendência (GOMES, 2014). Precisa ficar explicitado que esta é uma dentre outras formas de abordagem possível, não estando em discussão se é a melhor ou não. Isto porque os critérios científicos de melhor ou pior são dependentes dos setores de interesse e dos pressupostos elencados na análise.

A Forma Urbana é muito além dos elementos visíveis e materializados no espaço urbano, preenche um universo ditado pela história, urbanizado ao longo dos processos de constituição e consolidação das cidades e em constante processo de transformações. Envolve o simbólico e os patrimônios culturais, materiais e imaterias. Na determinação propositiva das formas urbanas das populações negras no Brasil, pelo menos quatro elementos são intervenientes e condicionam o realizável possível, dentro de espectro de lutas desse segmento pelos direitos sociais, reconhecimento na sociedade, liberdade

de expressão e melhoria das condições de vida.

No Brasil não existe liberdade de expressão ampla das populações negras, visto tratar-se de um tema sempre condicionado pelos limites econômico, culturais e sociais impostos pelos grupos de poder, grupos estes diversos inclusive, principalmente, pelos grupos de poder da pesquisa acadêmica, que rejeitam ou limitam a amplitude de pesquisa necessária sobre a população negra, produto de diversas ideologias, como a democracia racial brasileira, o eurocentrismo e os condicionantes estritos as relações econômicas de duas classes em conflito, não sendo, nesta abordagem, a população negra um definidor das relações estruturais de classes sociais no Brasil.

Os quatros dimensões que determinam as formas urbanas negras são: a) Os elementos da história e cultura negra. O fato ser comunidade negra e produzir territorialidades negras. As expressões da identidade negra; b) As relações sociais entre as populações internas e externas ao território considerado; c) O racismo antinegro, nas diversas formas presentes na sociedade brasileira, institucional, ambiental e socioeconômico; d) As ações institucionais que antecipam as possibilidades das formas urbanas e as condicionam.

As pessoas vivem em bairros e estes condicionam em muito as possibilidades sociais dos grupos humanos. A forma urbana condiciona as condições de vida coletiva das populações, dos coletivos humanos dentro de um território urbano. Mesmo

que as promoções individuais possam transcender os sucessos ou insucessos coletivos, de uma maneira ou de outra o coletivo determina as ações individuais. Assim tratamos do coletivo, populações negra, compreendida na anatomia inicial das discussões dentro dos paramentos das designações de pretos e pardos dos censos do IBGE. População negra pode ser pensada simplesmente como o coletivo das pessoas autodeclaradas como pretos e pardos nos censo do IBGE, fórmula insuficiente para um conjunto amplo de análise das relações sociais, mas suficiente para caracterizar as condições urbanas que produzem os contornos urbanos das cidades brasileiras, dentro do âmbito das relações sociais entre populações negras e brancas na formação histórica da sociedade brasileira.

A forma urbana negra, bairros negros e população negra são entendidos como elementos conceituais para compreensão das relações sociais brasileiras e da inserção, controle, limitações e exclusões das populações negras no universo urbano brasileiro. Conceitos que tipificam as problemáticas sociais e históricas específicas das populações negras, que ressaltam as expressões negras indo além das análises sobre a pobreza, das análises baseadas na experiência humana universal, inscritas em marcadores que tornaram a história brasileira singular. Incluem as diversas as formas de letramentos de reexistência de maioria de população negra (SOUZA, 2011).

O capitalismo brasileiro é formado com base numa

sociedade de trabalho escravizado de africanos e descendentes. Sem a existência de medidas reparadoras no sentido da eliminação das consequências sociais do escravismo criminoso. Com agravante de terem sido realizadas políticas cotas centenárias de prestígio das imigrações europeias. Durante largo período da história foram realizadas, pelo estado brasileiro, ações afirmativas para as populações em sua maioria brancas as quais haviam relegadas ao abandono na Europa. O governo brasileiro financiou vinda dos imigrantes e promoveu políticas de terras e de educação. Em 1940 existia, somente no estado do Rio Grande do Sul, 500 escolas de ensino fundamental em alemão como exemplo das política de ações afirmativas para população branca imigrante. Entre 1935 e 1950 o governo do estado de São Paulo manteve uma rede de professores nas fazendas de imigração japonesa. Políticas que não foram oferendas as populações negras e nem as populações de quilombos.

A compreensão da forma urbana negra brasileira é um subsídio importante para todas as áreas do conhecimento que trabalhem com os diversos aspectos da população negra, em particular a saúde coletiva, o serviço social, a sociologia urbana e o urbanismo (CUNHA JUNIOR, 2007-1), (CUNHA JUNIOR, 2007-2), (CUNHA JUNIOR, 2017). Deveria ser matéria de conteúdo obrigatório nas diversas formações humanas sobre a sociedade brasileira em virtude de demarcar um dos elementos de importante diferenciação entre a sociedade brasileira e as

sociedades europeias. Produz também elementos importantes na crítica as formações eurocêntricas oferecidas de pelas instituições de ensino no Brasil.

Dentre as formas urbanas das populações negras uns dos elementos espaciais de importância são os terreiros de Umbanda e Candomblé. Importante não pelo aspecto religioso em si, mas pelos fatores de produção da cultura, de referencia a sociabilidade e ao pensamento africano e afrodescendente. Perpetuação de fazeres identitários africanos refeitos em territórios no Brasil, reconstrói e recria a história da África, espaços de reflexão entre os mundos material e imaterial, parte do mundo africano transferido e ressignificado em outro território, Brasil (DOMINGOS, 2015). Devido a esta importância na forma urbana das populações negras é conceituamos os terreiros de Umbanda e Candomblé a partir do pensamento africano neste texto.

7. TERREIROS DE UMBANDA E CANDOMBLÉ

Terreiro é o espaço do sagrado, da produção e reprodução das energias primordiais contidas e processadas pelos ritos das religiões de matriz africana. Seja energia fundamental do Ntu, nas religiões Bantu, ou energia análoga do Axé nas religiões iorubanas (CUNHA JUNIOR, 2010). Ocupa-se, se institui um lugar, procede-se as operações de reconhecimento e implantação

das energias que processam o espaço do terreiro de Umbanda ou de Candomblé. O Candomblé e a Umbanda são um mundo dentro do mundo, é a arte de refazer e reconstruir o mundo e os costumes africanos em território estranho. É luta pela permanência e existência, é o ato de resistir de uma cultura religiosa produzida em um mundo proibido, é conservação e reprodução de identidades. São lugares de produção do conhecimento africano, território de transmissão dos conhecimentos ancestrais, é harmonização social e dos humanos com a natureza, é relação com o mundo espiritual (DOMINGOS, 2011). Existe uma instauração de uma comunidade familiar religiosa que habita o espaço e constrói as moradias dos seres visíveis e dos seres invisíveis. Sendo que ao longo do tempo se processam a dinâmica das energias, os aprendizados, os trabalhos e a vida desta comunidade complexa, relacionando os seres da natureza no seu conjunto. Trata-se de uma comunidade que se instaura com base ancestral. Da ancestralidade é que se processa a identidade em transformação continua da comunidade de terreiro. Terreiro é uma forma negra de apropriação, de uso do espaço geográfico, no sentido simbólico, físico e prático que não possui equivalentes nas sociedades ocidentais. No caso urbano, o mais comum, o terreiro faz parte os elementos determinantes da forma urbana negra de inscrição na geografia urbana. Repensando os conceitos de Muniz Sodré cabe destacar as afirmações: “O Axé é algo que literalmente se

planta". "Existe axé plantado nos assentamentos dos orixás, dos ancestrais" (SODRÉ, 1988, p. 90). A família de santo, na forma que os membros da comunidade se autonomeiam, se forma a partir da energia implantada no terreiro e comunga afinidades e laços específicos de sociabilidade que identificam os territórios negros. A agregação da família de santo, dos membros do terreiro, é produto da energia vital plantada naquele lugar. O terreiro religioso muitas vezes também é denominado como roça.

8. MEMÓRIA DE NEGROS: UMA MEMÓRIA ESPECÍFICA DO GRUPO SOCIAL

As memórias é parte da cultura e parametrizada pela cultura (SOUZA; CUNHA JUNIOR, 2011). Trata-se de uma narrativa construída e compartilhada dentro de um grupo social, a partir dos indivíduos, e sempre assentada em fatores sociais comuns ao coletivo. O grupo social e cultura são fundamentais para determinação da memória coletiva e a memória é um valor cultural do grupo social. Toda memória coletiva tem um lugar no tempo e no espaço. A cultura, o espaço geográfico e o tempo são os cenários da memória coletiva. Sendo assim as memórias coletivas são territoriais e tem significado dentro do grupo social. A memória individual e coletiva é uma construção social, depende dos valores sociais estabelecidos dentro de uma

cultura.

Memórias de negras e de negros são narrativas de interpretação dos fatos pautados pela experiência social da população negra (SOUZA, 2010). Sendo que cada um dos fatos culturais pauta uma seletividade da memória com fator de importância. A memória coletiva e a individual são estabelecidas em consensos tratando do passado sempre numa perspectiva do presente. A memória coletiva reforça sempre a existência do grupo social e do pertencimento a um setor da sociedade, de forma consciente ou não. Sendo também um fato social dinâmico, marcados pelas necessidades de inscrição dos acontecimentos e da participação neles.

Estamos trabalhando com a hipótese de que as memórias negras coletivas e mesmo a individual sejam produto da cultura, portanto dos bairros negros, realizada numa determinada sociedade, num determinado período histórico. Neste enfoque os fatos (materiais ou imateriais) do cotidiano desses bairros que são importantes para a constituição da memória negra. São fatos que constituem o acervo da memória coletiva do bairro de maioria negra. Sendo assim a memória é em parte resultado do patrimônio cultural e histórico de uma localidade.

Os bens culturais de uma rua compõem o acervo cultural ou repertórios culturais dos seus habitantes e frequentadores. Este patrimônio de bens culturais e históricos é parte das operações da memória e constituem também uma das áreas

de formação das identidades coletivas. Quem morou a infância toda numa determinada rua ou num determinado bairro tem impressões e lembranças afetivas comuns a outros moradores do mesmo período e adquiram valores sobre estes fatos de forma muito semelhantes. Este conjunto de lembranças são fatos registrados na memória que tem operações sobre as ideias ou os sentidos de pertencimento ou não a determinada realidade social, econômica, política e cultural condicionada pelo bairro ou pela rua.

Embora a mobilidade entre áreas diversas possa ser grande numa sociedade e mesmo que os sistemas de informação sejam amplos ainda a vida de uma maioria de pessoas é condicionada pelas áreas das localidades de vida. Cada localidade teria nos seus habitantes as suas formas de cultura coletiva e produziram as suas identidades como também as suas memórias coletivas, assim estas se processam nos bairros negros. Portanto as memórias são nestas hipóteses um produto dos grupos sociais específicos e condicionados a territorialidade negra.

Teríamos no caso das populações vivendo em áreas de maioria negra a formação de uma memória negra, relacionada à cultura negra local e correlacionada a identidade negra. Estas memórias de negras e de negros são, portanto resultado das vivências em territórios de maioria negra (SOUSA, 2010; SILVA, 2011; LIMA, 2001). A memória de negros é constituída pela condição social da população negra, num determinado

lugar e num determinado tempo histórico, vivido dentro de uma cultura. No entanto a memória não apenas um documento oral de retrospectiva do passado. Esta dialoga com outros documentos, com as mudanças de ideias sobre o passado, e se constitui uma prospecção do futuro. As lembranças são feitas por diversas razões. Não são apenas saudosismos, glorificações ou lamentos do passado, mas contem reflexões, avaliações históricas e projeções do futuro. As memórias sempre contém projetos de vidas e de mudanças, tanto do presente como do futuro.

9. LUGARES DE MEMÓRIAS DA POPULAÇÃO NEGRA

Para definir lugares de memórias negras é necessário recorrer e reconhecer a importância desse conceito com relação à identidade negra. As identidades negras relativas os lugares de cultura negra e lugares de vivência de populações negras. As funções que os lugares de memórias negras exercem são relativas às denominações afetivas dadas a um lugar geográfico. Sempre quando vasculhamos a memória encontramos lugares portanto este é alicerce da memória coletiva e parte da afirmação da identidade individual e coletiva. O lugar presente na memória produz a inscrição num território físico e imaginário. Torna-se documentos orais para a história geografia, literatura e

urbanismo para produção da forma escrita.

Os lugares de memória são partes dos lugares das narrativas orais e da oralidade. Funcionam como lugares simbólicos em razão que são revestidos de valores de ícones. Fazem parte das manifestações de subjetividades sentimentais e das paixões humanas por lugares e pela cultura dos lugares. Os lugares de memórias fazem parte da construção histórica, formam um conjunto documental e são bem mais potentes que os lugares físicos de existência, pois são as revelações das consciências e das identificações de lugares. Podemos tomar ciência da existência de lugares e dos seus significados pelas operações sobre os lugares contidos dentro das memórias de seus habitantes. Os lugares de memórias são parte dos documentos orais contidos nas memórias coletivas (MARTINS, 2016). São lugares sobre os quais várias pessoas falam como dando sentido a suas próprias existências.

10. AFROS-INSCRIÇÕES

Trata-se do reconhecimento do que foi escrito pelas transformações realizadas nos bairros, cidades e territórios de maioria africana e afrodescendente. A afros-inscrição é mais um processo de leitura atenta e significativa do que foi escritos na história pela transformação dos territórios (SILVA, 2018). O que permanece escrito na história material e imaterial de produção

de africanos e afrodescendentes. As transformações implicam em conhecimentos, técnicas e tecnologias cujas inscrições são testemunhos da importância cultural de um povo. O fazer da inteligência humana criam inscrições históricas. As afros-inscrições são partes importantes dos acervos de patrimônio cultural das cidades e territórios de maioria negra. Como parte do patrimônio cultural são também partes essências da produção e reprodução de identidades positivas. As afros-inscrições fazem parte dos acervos de memórias de negras e negros sobre os processos de trabalho e de transformações dos territórios habitados pelas populações negras.

No entanto referindo a afro-inscrição estamos ressaltando o aprimoramento do conhecimento, estamos reclamando o detalhamento da importância dos conhecimentos empregados. Dizer que "o negro plantou café" é o que a história produzida pelo racismo antinegro tem dito e repetido. Entretanto, trata-se de uma história produzia baseado nas premissas de Hegel de Caio Prado que África não tinha cultura, era fora da história humana e que os africanos foram apenas força física na história do Brasil. É partes do racismo nosso científico de cada dia. Foram atos incorporados à nossa forma de fazer a história e que não foram suficientemente criticados. Trata de uma história que tornou invisível o pensar, o conhecer e o fazer da população negra. A história oficial que transformou o escravo num símbolo tosco de um ser sem cultura e de força apenas braçal.

A afro-inscrição diz sobre as origens do café e a complexidade de técnicas de escolha da terra para o plantio, das formas de como realizar a plantação, das ferramentas empregadas, dos cuidados e cultivo das plantas, das colheitas, secagem dos grãos, modos de torrefação e moagem dos grãos. Ou seja, dos processos de conhecimentos empregados na produção do café. As afros-inscrições explicam o detalhamento dos processos, a física e a química de cada processo, os conhecimentos necessários para a realização dos processos. Os acervos de conhecimentos impressos pela mão de obra especializada africana é que verdadeiramente colonizou as fazendas de café brasileiras. No processo de torrar os grãos se fazia a mistura deste com açúcar isto permitia um processo de torrar com maiores temperaturas o que produz uma diferença no sabor e aroma do café, isto é a afro-inscrição de importantíssimos conhecimentos técnicos.

As afros-inscrições são o acervo de conhecimentos transcrito para os espaços geográficos que criamos e recriamos nas cidades e territórios negros com base na cultura que herdamos e transformamos pelas nossas vivências. Afro-inscrições é um conceito importante para o conhecimento e reconhecimento da importância da cultura negra na sociedade brasileira.

11. PATRIMÔNIO CULTURAL DA POPULAÇÃO

NEGRA

Patrimônio cultural da população negra é tudo que confira valor a memória negra, a identidade negra e a produção da história e cultura negra. O conceito de patrimônio cultural é um acessório que auxilia na seleção e identificação dos bens culturais que sinalizam a cultura negra e produzem as identidades negras. Através do patrimônio cultural é possível constituir um acervo de bens culturais que permita a compreensão da cultura negra de uma localidade, de um bairro, de uma cidade ou de uma região geográfica. No cotidiano os destaques dados aos patrimônios culturais é o que produz a nossa identidade cultural e o sentido da nossa inserção na sociedade. Por outro lado o reconhecimento dos patrimônios culturais de uma população específica pela sociedade representa o reconhecimento que esta sociedade confere a população em questão. Por esta razão é que se realiza uma disputa política pelo reconhecimento dos patrimônios culturais da população negra. O reconhecimento dos patrimônios culturais negros é o que integra a cultura dos grupos sociais da população negra a cultura geral reconhecida da sociedade.

12. TERRITÓRIOS NEGROS E TERRITORIALIDADE DA POPULAÇÃO NEGRA

Territórios negros ou território de maioria negra, como também territórios de maioria afrodescendentes são conceitos sobre os espaços geográficos habitados ou produzidos pela população negra sobre um lugar de moradia e suas extensões de uso. Traduzir as ideias relativas a territórios é pensar de forma ampliada do espaço geográfico que nos circunda, nos evolve e delimita a nossa realização como ser coletivo. Pensar o espaço geográfico e todo sentido dado pela população negra que o habita. O conceito de território é uma visão ampliada do conceito de espaço geográfico em razão que da perspectiva do espaço geográfico podemos fazer várias leituras. Para a produção do conceito de território negro somamos os conceitos de lugar, com o de espaço geográfico e população negra. Nesse sentido a compreensão de território esta atrelado a constituição identitária da população negra, uma vez que se refere à demarcação de um locus em que só o é possível em relação a existência do outro, da diferença. Assim, se conhece a um determinado segmento social e seu pertencimento em que as atitudes desse segmento sugere, por conseguinte, localizá-lo em um determinado espaço territorial, seja cultural (simbólico), social, político e identitário. Destarte o território é, portanto, o lugar impresso de relações sociais e históricas elaborado por agentes sociais que neles vivem; realizando seus fazeres, dando sentido à vida, buscando direitos, manifestando aspirações a cidadania, edificando seus próprios formatos existenciais próprios, suas regras de forma a

permitir suas vidas nas suas plenitudes humanos. O território, nesse sentido, é um caleidoscópio representativo da vida, tem dimensões variadas no jogo das relações sociais, culturais e políticas (DOMINGOS, 2011). Nesse sentido a compreensão de território esta atrelado a constituição identitária da população negra, uma vez que se refere à demarcação de um locus em que só o é possível em relação a existência do outro, da diferença. Assim, se conhece a um determinado segmento social e seu pertencimento em que as atitudes desse segmento sugere, por conseguinte, localizá-lo em um determinado espaço territorial, seja cultural (simbólico), social, político e identitário. Destarte o território é, portanto, o lugar impresso de relações sociais e históricas elaborado por agentes sociais que neles vivem; realizando seus fazeres, dando sentido a vida, buscando direitos, manifestando aspirações a cidadania, edificando seus próprios formatos existenciais próprios, suas regras de forma a permitir suas vidas nas suas plenitudes humanos. O território, nesse sentido, é um caleidoscópio representativo da vida, tem dimensões variadas no jogo das relações sociais, culturais e políticas (DOMINGOS, 2011).

Espaço geográfico é um conceito da ciência geográfica se tornou utilizado por todas as áreas das ciências humanas. O conceito de espaço geográfico permite delimitar uma área física e compreender a realidade ali presente nos seus aspectos naturais como também nos aspectos sociais. O espaço geográfico

transcreve a relação entre a sociedade e a natureza. O espaço geográfico é um campo de abstração científica e de representações simbólicas que permite sintetizar e expressar as estruturas sociais em suas mais diversas dimensões, sócias, econômicas, políticas, ambientais, culturais e psicológicas. Pode ser definido como um conjunto de sistemas de objetos e ações, isto é, os itens e elementos artificiais e as ações humanas que manejam tais instrumentos no sentido de construir e transformar o meio ambiente seja ele natural ou social (SANTOS, 1997/ 1999).

Lugar é uma categoria objetiva e subjetiva. Diz sobre a matéria física de uma localidade e adorna esta localidade de fatores da percepção pessoal subjetiva. O lugar é um espaço geográfico de convivência, de uso frequente e de ampla familiaridade. Lugar é um espaço geográfico de pertencimento. O lugar é um espaço de convívio com um conjunto de pessoas com as quais se estabelecem laços de vizinhança e de solidariedade e também de elementos físicos da natureza ou criados pela ação humana. O lugar remete a um conjunto de significações insubstituíveis na formação da nossa identidade como indivíduos e como membros de uma sociedade tendo como das razões o fato de estar associado à moradia e permanência num período de tempo. O lugar faz parte da cultura afetiva de cada indivíduo e do grupo social, produz construções da memória, demarca temporalidades no curso da nossa vida. O espaço geográfico quando é inteiramente familiar a nossa história de vida, ele se

torna um lugar sem necessidade de ser definido através de uma imagem precisa ou de uma narrativa totalmente consistente. No entanto o conceito de lugar é necessário para estabelecermos uma relação pessoal do indivíduo e coletiva do grupo social com o espaço geográfico. A compreensão primeira da localização de uma pessoa no mundo é estabelecida a partir de um lugar.

O território negro pode ser pensado como o lugar coletivo, como o espaço geográfico coletivo onde uma determinada população negra realiza a sua vida. Compreende os locais de moradia e de uso coletivo. Tem um sentido de apropriação de uma região de produção da vida de uma coletividade negra.

13. OS SIGNIFICADOS DO TEXTO

Todo texto possui um significado e uma intenção. Muitas vezes os significados e as intenções pretendidas não são realizados, ficam incompletas, são desviadas nos arranjos textuais onde a coerência interna é um dos predicados do texto e nem sempre atingido. A ancestralidade é dos fios condutores do pensamento africano, pois expressa a existência dos seres e a sua formação, a identidade com um lugar e com tempos históricos. Expressa também uma racionalidade quanto a compreensão da vida e das relações entabuladas numa sociedade.

Os lugares e os espaços geográficos são importantes e constituintes da ancestralidade. Partindo deste princípio é que

neste texto foi elaborada a revisão de um feixe de conceitos ligados à experiência territorial de populações negras e importantes constituição de narrativas científicas sobre a população negra nos espaços urbanos e intra-urbanos.

A coerência é entender a experiência histórica da população negra como específica, produzida pela história de sociedades onde vigora hegemonias racistas e capitalistas, onde necessitamos gerir a nossa autonomia de pensamento e de construção histórica. Onde necessitamos produzir uma ciência que nos confira uma dignidade humana e produza a nossa felicidade coletiva. Opera como uma tentativa de síntese conceitual da espacialidade urbana da população negra dentro de um enfoque pan-africanista.

REFERÊNCIAS

BARROS, Fernanda Lícia de Santana. **Salvador e suas influências Bantu: As fusões culturais que se aprende e ensina no registro da história e da memória.** Fortaleza: Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Ceará. 2014.

BEZERRA, Amélia Cristina Alves. **Festa e cidade: entrelaçamentos e proximidades.** In: Revista Espaço e Cultura, UERJ. Rio de Janeiro, 23, p. 7-18, JAN./JUN. DE 2008.

CUNHA JUNIOR, Henrique. **NTU.** Revista Espaço Acadêmico. Número 108. Maio de 2010.

CUNHA JUNIOR. Henrique. **Africanidades, Afrodescendência e Educação.** Revista Educação em Debate, Ano 23, V. 2 - No. 42. Fortaleza: FACED/UFC, 2001. p. 05-15.

CUNHA JUNIOR, Henrique. **Racismo antinegro, um problema estrutural e ideológico das relações sociais brasileiras.** Política Democrática (Brasília), v. VII, p. 118-127, 2008.

CUNHA JUNIOR, Henrique. **Espaço Público, urbanismo e Bairros Negros.** Editora Agris. 2017. (no prelo desde dessa data).

_____. **Serviço Social e população negra: Conceitos para uma análise estrutural do racismo antinegro.** In: Ângela Ernestina Cardoso de Brito; Henrique Cunha Júnior. (Org.). Serviço Social e a população negra: a encruzilhada. 1ed. Montes Claros: Editores Caminhos Iluminados, 2015, v. 1, p. 15-36.

_____. **NTU.** Revista Espaço Acadêmico (UEM), v. 9, p. 81-91, 2010.

_____. **História e Memória de Bairros de Maioria Afrodescendentes.** In: José Gerardo Vasconcelos; Raimundo Elmo de Paula Vasconcelos Junior; Zuleide Fernandes de Queiroz; José Edvar Costa de Araújo. (Org.). Interfaces Metodológicas na História da Educação. 1ed. Fortaleza: Edições da UFC, 2007-1, v. 1, p. 77-89.

_____. **Educação, cidade e afrodescendência: As formas territoriais e políticas do racismo no Brasil.** In: Laura Cristina Vieira Pizzi e Neiza de Lourdes Frederico Fumes. (Org.). Formação do pesquisador em educação: identidade, diversidade, inclusão e juventude. Maceió: Edufal - Editora da Universidade Federal de Alagoas, 2007-2, v., p. -.

_____. **Críticas ao pensamento das senzalas e casa grande.** Revista Espaço Acadêmico. Nov. 2013.

_____. **Textos Para o Movimento Negro.** São Paulo – SP: Edicon, 1992.

_____. **Lugar Fora das Ideias Urbanísticas: População negra, Bairros Negros e a produção das cidades.** Brasília: Seminário Demode. 2016.

DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. **Pedagogias da transmissão da religiosidade africana na casa de Candomblé Yabasé de Xangô e Oxum em Juazeiro do Norte – Ce.** Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Ceará. Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza- Ce, 2011.

DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. 2015b, **Religiões tradicionais de base africana no cariri cearense: educação, filosofia e movimento social.** Tese (Doutorado). Universidade Federal do Ceará. Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza- Ce. (Tese Doutorado)

DZIEKANIAK, Gisele e ROVER, Aires. **Sociedade do Conhecimento: características, demandas e requisitos.** DataGramaZero - Revista de Informação - v.12 n.5 out/2011. http://www.dgz.org.br/out11/Art_01.htm. Consulta em 1 de fev.2016.

GOMES, Fabio Lourenço. **Pan-africanismo, historiografia e educação. Experiências de Cabo Verde e no Brasil.** 2014; Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Ceará. 2014.

GROSTEIN, Marta Dora. **Metrópole e expansão urbana. A persistência de processos "insustentáveis".** São Paulo

Perspec. vol.15. no.1 São Paulo Jan./Mar. 2001. http://dx.doi.org/10.1590/S0102-88392001000100003.

KENYATTA, Jomo. **Facing Mount Kenya.**1938.

ARIOSA, Gilmara Santos. **Memórias sociais e a construção da identidade em territórios negros.** Psicol. rev. (Belo Horizonte) vol.22 no.1 Belo Horizonte maio 2016.

MARIOSA, Gilmara Santos. **Memória e representações sociais de práticas religiosas de matriz africana.** Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. 2007.

MBITI, John. **African Religions and Philosophy.** African Writers Series. Heinemann [1969] (1990). ISBN 0-435-89591-5.

NGUGI, Wa Thiong'o. **Decolonising the Mind, London: James Currey; Nairobi and Portsmouth,** NH: Heinemann.1981.

RAMOS, Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira.** Rio de Janeiro: Andes, 1957.

SANTOS, Marlene Pereira dos/ CUNHA JUNIOR, Henrique. **Bairro rural negro quilombola: Conceito e educação. In: Afroceará Quilombola.** Fortaleza: Editora FI. Páginas 855-103. 2018.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado,** HUCITEC, São Paulo, 1988, (5ª edição: 1997).

_____. A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção. Hucitec, São Paulo, 1996. (3ª edição: 1999)

SILVA, Maria Nilza. **"População Negra: segregação e**

invisibilidade em Londrina". In: Tânia Mara P. Muller (coord.); Renato E. Santos (org.) Questões urbanas e racismo. Petrópolis, RJ:DP et alii; Brasília: ABPN, 2012.

_____. Ne**m para todos é a cidade: segregação urbana racial na cidade de São Paulo.** Brasília, Fundação Cultural Palmares, 2006.

SILVA, Renata Aquino da. **Afro inscrições Negras em Petrópolis - História Urbana, Memória e Territorialidade.** Fortaleza: Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Ceará. 2018.

SODRÉ, Muniz. **Terreiro e cidade: a forma social negro-brasileira.** Petrópolis, Vozes, 1988.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança: hip hop.** São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

Juliana; Henrique. **A inscrição de um território negro urbano: introdução a uma pesquisa em Carapicuíba - SP.** Revista África e Africanidades, v. 12, p. 01-14, 2011.

SOUZA, Juliana. M**emórias e histórias negras da cidade de Carapicuíba - SP: Uma abordagem para a educação escolar. 2010.** Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Ceará.

VIDEIRA, Piedade Lino Videira. **Marabaixo, Dança Afrodescendente: Significando a Identidade Étnica do Negro Amapaense.** Fortaleza: Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Ceará, 2005.

CAPÍTULO 3

O CRIAR-SABER-FAZER DAS LOUCEIRAS DO MARUANUM COMO PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO DO AMAPÁ

Célia Souza da Costa[1]

Ana Paula da Conceição Ferreira[2]

Resumo: As mulheres das comunidades de Santa Luzia e Carmo do Maruanum que pertencem ao Distrito do Maruanum localizado no município de Macapá no Estado do Amapá há séculos praticam a tradição do ofício ceramista. Baseado no estudo pioneiro realizado em 1989 pela pesquisadora Alícia Coirolo no Distrito do Maruanum. O objetivo dessa pesquisa é discutir os conceitos de patrimônio cultural e apresentar o criar-saber-fazer das louceiras como um patrimônio material e imaterial afro. A metodologia utilizada foi a qualitativa, com a utilização do método do tipo etnográfico e exploratório com a utilização de entrevistas e pesquisa de campo realizada nas comunidades de Santa Luzia e Carmo do Maruanum. A pesquisa apontou que a tradição ceramista é um patrimônio cultural afro, que obedece a uma lógica do mundo da vida, das crenças e da tradição ceramista repassada de geração para geração e aponta a necessidade de políticas públicas voltadas para a conservação desse ofício.

1 Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR). Mestra em Direito Ambiental e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Especialista em Docência do Ensino Superior e em Educação Especial e Inclusiva. Possui graduação em Licenciatura em Filosofia, Comunicação social com habilitação em Jornalismo e Bacharelado em Direito. Professora do Instituto Federal do Amapá (IFAP). Email: celia.amapa@hotmail.com.

2 Mestranda em Ciências da Educação pela Universidade Tecnológica Intercontinental (UTIC). Especialista em Metodologia do Ensino Superior e Especialista em História e Cultura Africana e Afro-Brasileira. Licenciada em Pedagogia e História pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Professora de História do Ensino Modular Fundamental. Email: anapcferreira@hotmail.com.

Palavras-chave: Louceiras do Maruanum. Amapá. Patrimônio cultural.

Abstract: The women of the communities of Santa Luzia and Carmo do Maruanum that belong to the District of the Maruanum located in the municipality of Macapá in the State of Amapá have practiced the tradition of the ceramist trade for centuries. Based on the pioneering study carried out in 1989 by the researcher Alícia Coirolo in the Maruanum Distric. The objective of this research is to discuss the concepts of cultural heritage and to present the creation-know-how of the crockery women as a material and immaterial Afro heritage. The methodology used was qualitative, using the ethnographic and exploratory method with the use of interviews and field research carried out in the communities of Santa Luzia and Carmo do Maruanum. The research pointed out that the ceramist tradition is an Afro cultural heritage, which obeys a logic of the world of life, beliefs and tradition of ceramics passed down from generation to generation and points out the need for public policies aimed at preserving this craft.

Keywords: Maruanum Louceiras. Amapá. Cultural heritage.

1. INTRODUÇÃO

O patrimônio material e imaterial tem conotação de herança, pois o patrimônio é resultado de construções passadas de um determinado grupo que são repassadas para a geração presente, que como detentora de tal patrimônio deverá repassar às futuras gerações. Por este motivo, o conceito de patrimônio

está ligado ao de cultura, pois o patrimônio traz inúmeros significados sejam sociais, de gênero e inclusive afetivos.

O patrimônio material por ser palpável e visualmente detectado tem um reconhecimento social quase que imediato, pois qualquer indivíduo ao visualizar a Fortaleza de São José de Macapá[3] já identifica tal monumento como patrimônio material. Diferentemente, o patrimônio imaterial, nem sempre é fácil de ser apreciado, apesar disso, ele se faz presente no patrimônio material. Pois, a imaterialidade também pode se manifestar por meio da memória coletiva de um determinado grupo, seja através de histórias locais, crenças, ou de costumes, saberes, tradições e lendas.

O patrimônio material e imaterial em nível nacional está referenciado na Constituição Federal de 1988, pelo Decreto 3.551/2000 que estabeleceu o procedimento administrativo de registro e o Programa Nacional do Patrimônio Cultural Imaterial e a Resolução nº 001/2006 do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural que regulamenta a instauração, instrução e tramitação dos processos de registro de bens culturais imateriais. Já no âmbito internacional, destaca-se a aprovação da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003 (UNESCO)[4].

Este artigo apresenta dados coletados na pesquisa de campo em 2012 e 2013 que culminaram na dissertação

3 Fortificação localizada ao lado esquerdo do Rio Amazonas, reconhecido como importante patrimônio material.

4 Documento publicado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência, e a Cultura.

intitulada Patrimônio Cultural do estado do Amapá: o caso das louceiras do Maruanum em observância do Princípio da Equidade Integeracional de autoria de Célia Souza da Costa, que foi mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

Desta feita, esse trabalho está dividido em quatro partes. A primeira trata sobre o percurso metodológico amparado por Teixeira (2012), Alami, Desjeux e Garabuau- Moussaoui (2010), Gil (2010) e Triviños (1987). A segunda aborda conceitos acerca do patrimônio material e imaterial. A terceira acerca do criar-saber-fazer das Louceiras doMaruanum, tendo como ênfase os passos da tradição ceramista e por último as considerações finais.

2. PERCURSO METODOLÓGICO

Para nortear essa escrita utilizamos a pesquisa qualitativa. Segundo Teixeira (2012, p.137) tem as seguintes: "a pesquisa busca uma profunda compreensão do contexto da situação [...] enfatiza o processo dos acontecimentos, isto é, a sequência dos fatos ao longo do tempo; a pesquisa geralmente emprega mais de uma fonte de dados".

Para Alami, Desjeux e Garabuau- Moussaoui (2010, p.19), a pesquisa qualitativa "permitem revelar dimensões que não são

diretamente visíveis mediante abordagens quantitativas, como a diversidade de práticas sociais". Por outro lado, a pesquisa qualitativa permite o emprego de "métodos exploratórios de um fenômeno social emergente".

De acordo com Gil (2010, p.40), o método do tipo etnográfico "tem como propósito o estudo das pessoas em seu próprio ambiente mediante a utilização de procedimentos como entrevistas em profundidade e observação participante". Além disso, esse método "volta-se para o estudo das múltiplas manifestações de uma comunidade ao longo do tempo e do espaço".

Em relação ao estudo exploratório, Triviños (1987, 109), "os estudos exploratórios permitem ao investigador aumentar sua expectativa em torno de determinado problema". Triviños (1987, p.109, 110) ressalta o estudo exploratório segue o rigor científico, pois é necessário realizar "revisão de literatura, as entrevistas, o emprego de questionários, etc., tudo dentro de um esquema elaborado com a severidade característica de um trabalho científico".

3. CONCEITUANDO PATRIMÔNIO MATERIAL E IMATERIAL

Para compreender toda a dinâmica cultural que envolve o criar-saber-fazer[5] das louceiras do Maruanum é necessário

5 Termo criado epistemologicamente por Costa (2014).

conceituar o patrimônio material e imaterial que ao longo dos anos vêm sofrendo modificações e ampliações, pois patrimônio está estritamente ligado a cultura. Assim, Gallois (2011, p.11) diz que patrimônio advém da palavra pater, que em latim significa 'pai'. Depois, a palavra patrimônio significou 'aquilo que se herda do pai', tudo que uma família recebia de seus ancestrais.

Souza (2008, p.38) destaca que o significado de patrimônio, por tradição está ligado à herança paterna, característica da transmissão da carga hereditária de um grupo social às gerações futuras. Assim, tudo que é repassado de pai para filho ou de um grupo ao outro para que não possa ser perdido, extinto, destruído deve ser considerado patrimônio, podendo ser material ou imaterial.

Apesar do patrimônio ter alcançado importância social, Gallois (2011) afirma que até o começo do século XX, o patrimônio nacional designava apenas bens materiais. Ainda se referindo à terminologia patrimônio, Souza (2008, p.39) diz que os povos ocidentais tinham como conceito de patrimônio histórico e artístico, os monumentos e obras de arte idealizadas por culturas europeias, eruditas e tidas como civilizadas, por este motivo os bens materiais produzidos pelas culturas que não eram eurocêntricas e não civilizadas foram desconsiderados, banidos do conceito de patrimônio histórico e artístico.

Porém, com a evolução social a homogeneidade cultural começava a mudar e a diversidade ganhava visibilidade,

tanto que Funari e Pelegrini (2008, p.30) acrescentam que a excepcionalidade do patrimônio não era mais a mesma, em vez de monumentos e obras de artes o que se destacava era a heterogeneidade baseadas em ações quotidianas únicas, como crenças, tradições, expressões, saberes e fazeres, onde também se valorizava a pessoa e a sua identidade.

Diante da nova concepção de patrimônio cultural surgiu uma nova vertente para além do patrimônio material, emergia o patrimônio imaterial que ampliou o conjunto de bens culturais, na qual as ações humanas coletivas que marcavam grupos nacionais enquanto a sua identidade e cultura passaram a ser reconhecidas como um fator relevante, o que inaugura um novo olhar acerca do patrimônio cultural. Inclusive o art. 216 da Constituição Federal é o reflexo da inserção da imaterialidade como bem cultural protegido pela legislação.

Assim, Marchesan (2006, p.52) ressalta que a Constituição Brasileira avançou quando inseriu a dimensão material e imaterial como atributos referenciais quanto à formação da identidade brasileira. Os bens criados pela ação humana e mesmo aqueles de origem natural passaram a ser valorados, o bem cultural foi reconhecido pelo seu valor intrínseco, necessitando apenas do aparato jurídico-institucional e de uma política de preservação.

A respeito do conceito de patrimônio cultural é importante compreender o que é patrimônio material e

patrimônio imaterial. Para Porta (2012, p. 28-29) o patrimônio cultural material são as edificações isoladas ou em conjunto, cidades, sítios, ruínas, embarcações e coleções arqueológicas, bens paleontológicos, objetos e demais peças que fazem parte de edificações, acervo de museus, coleções de arte, acervos arquivísticos, bibliográficos, fotográficos, mapas, plantas e mais recentemente lugares e paisagens.

De acordo com a Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Imaterial instituído em 2003, patrimônio imaterial deve ser compreendido como:

> [...] as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhe são associados às comunidades, grupos e em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante do seu patrimônio cultural (FEITOZA, 2006, p.04).

Complementam Pelegrini e Funari (2008, p.46) que o patrimônio imaterial é aquele repassado de geração a geração a partir da manifestação identitária de um grupo ou comunidade, sendo estes conhecimentos recriados no ambiente natural e cultural pela comunidade ao longo da história. Assegura Silva (2009, p.03) que é importante o reconhecimento do patrimônio cultural imaterial por assegurar o direito à memória, à cultura e ao princípio da equidade.

Neste contexto, a tradição da confecção de louças de barro

das louceiras do Maruanum é classificada como patrimônio imaterial, já que todo saber é repassado às mais jovens das comunidades para que haja a preservação da memória e da cultura de seus antepassados que utilizavam exclusivamente a cerâmica utilitária em seu cotidiano, pois o saber e os conhecimentos de um povo são bens referentes à memória, à diversidade e à identidade cultural, por isso são intangíveis.

Assim, os bens culturais, os patrimônios material e imaterial são indispensáveis à continuidade das tradições das comunidades tradicionais quilombolas, pois a arte da confecção das louças de barro é o resultado da identidade e memória das comunidades de Santa Luzia e Carmo do Maruanum, especificamente para as mulheres negras que são as detentoras e transmissoras destes conhecimentos tradicionais.

A este respeito, Oliveira (2004, p.03) diz que o patrimônio imaterial é formado por bens de natureza dinâmica e diversa, necessita de políticas específicas que correspondam a sua efetiva preservação e de estudos sobre bens culturais fomentadores das políticas que devem existir para tal preservação. Não obstante, o criar-saber-fazer das louceiras do Maruanum como patrimônio imaterial e como bem cultural sofreu modificações no decorrer do tempo, porém a essencialidade da tradição se mantém viva na memória coletiva das louceiras e das comunidades de forma material e imaterial.

Por se tratar de um criar-saber-fazer, a prática das

louceiras do Maruanum se manifesta através da cerâmica utilitária que carece de intervenção com vistas à preservação desta tradição secular que resguarda a história afro. Portanto, o criar-saber-fazer pertencente às louceiras do Maruanum é um bem cultural diferenciado na contemporaneidade social, por isso o poder público tem a responsabilidade de promover políticas que fortaleçam e incentivem a perpetuação desta tradição.

Superada esta concepção de que patrimônio cultural se refere às culturas europeias, Santos (2005, p.102) diz que o direito brasileiro reconhece e tutela seu patrimônio diferenciado de outros povos, para preservar a dinâmica cultural de todos os brasileiros demarcando a identidade nacional.

Assim, pode-se afirmar que as louceiras do Maruanum fazem parte do patrimônio cultural do Amapá e do Brasil, pois as louças de barro são referência de sustentabilidade ambiental, identidade e memória comunitária, atributos que integram a dignidade da pessoa humana, já que a cultura é aspecto essencial à qualidade de vida. A cultura da cerâmica utilitária é vista como um patrimônio familiar e comunitário que tem reflexos econômicos, pois a venda das peças de barro complementa a renda familiar das louceiras, que afeta diretamente na qualidade de vida dessas mulheres.

4. O CRIAR-SABER-FAZER DAS LOUCEIRAS DO

MARUANUM: PASSOS DA TRADIÇÃO CERAMISTA

O estado do Amapá possui ampla diversidade ambiental e cultural, por isso se torna um celeiro para a pesquisa especialmente de comunidades onde a tradição cultural se destaca. Assim é o Distrito do Maruanum, permeado de comunidades tradicionais que possuem modos de vida diferenciados marcados pela cultura.

Segundo Guimarães e Santana (1989, p.13) o Distrito do Maruanum está localizado as margens do Rio Maruanum, um dos afluentes do Rio Matapi. O rio Maruanum tem aproximadamente 15 km de extensão, é um dos afluentes do rio Matapi que deságua no rio Amazonas, como os rios Matapi e Maruanum estão próximos à foz do rio Amazonas, ambos sofrem influências das marés.

Figura 01: Comunidades que formam o Distrito do Maruanum.
Adaptado por: Célia S. Costa (2012

As comunidades ao longo do rio Maruanum estão distribuídas nas duas margens, porém as comunidades de Santa Luzia e Carmo do Maruanum estão situadas à margem direita, conforme demonstra a Figura 01.

Segundo a sabedoria local, o nome Maruanum é uma combinação dos termos MAR, devido ao tamanho do rio que corta a região e ANUM, proveniente da abundância do pássaro Anum, assim nasceu à expressão 'Mar! ... oh! ... Anum'. O senhor Matias Pereira Gomes, de 76 anos, um dos moradores mais antigos do Distrito fala sobre como surgiu o nome da localidade.

> Quando os primeiros moradores do Maruanum chegaram aqui, os meus treta avós encontraram um casal de índios. O índio chamava-se Maru e a índia Anum. Morreu Maru ficou Anum, o pessoal ficou visitando Anum que depois morreu. Aí o pessoal introduziu o nome Maruanum. Então ficou o nome dos dois, rio Maruanum. Os meus avós diziam que as primeiras louceiras do Maruanum foram esse casal de índios que eles encontraram. Com certeza o Maruanum foi primeiro habitado por índios, depois o jeito de fazer a louça foi repassado para os negros que foram os primeiros moradores depois dos índios. A minha avó paterna[6].

Outra versão para a origem no nome Maruanum é apresentado por Barbosa (2011, p.18) que fala sobre a existência de índios da nação Marauanu nas terras próximas ao rio Maruanum e o rio Matapi. Coirolo (1991, p.74) diz que as lutas

6 Entrevista concedida em 24 de novembro de 2013, na comunidade do Carmo do Maruanum.

entre franceses e portugueses no período de 1650 a 1750 na costa do Amapá resultaram na migração para o interior de variados grupos étnicos.

Grenand (1987) apud Coirolo (1991) diz que os Maraon têm grandes chances de ter habitado a região compreendida entre os rios Matapi e Maruanum, movimentando-se desde a costa até o rio Araguari. Coirolo assegura que a população cabocla contemporânea do Maruanum é o resultado da integração entre os descendentes desses grupos indígenas que ali se estabeleceram no passado com os remanescentes de escravos africanos trazidos no século XVII como mão de obra para a construção dos fortes em Macapá. Neste tempo, devido aos maus tratos, os negros fugiam para a floresta e nela formavam quilombos e mocambos.

Barbosa (2011, p.21) afirma que o surgimento das comunidades do Maruanum está atrelado às conquistas das fronteiras territoriais centradas no uso da mão de obra escrava, pois o Amapá devido a sua posição geográfica estava na rota dos mocambos e quilombos. Tanto que Gomes (1999, p.271-276) diz que existiam quilombos e mocambos em quase todas as áreas da Amazônia Colonial com destaque para o Amapá e que, na região de Macapá, índios da nação Marauanu estavam refugiados com pretos. Por isso, Barbosa (2011, p.19) acrescenta que o Maruanum representou uma via de fuga e de proteção natural para os escravos fugitivos que encontraram índios e

firmaram alianças e laços culturais.

Segundo Guimarães e Santana (1989, p.14), a comunidade do Distrito do Maruanum é formada por um povo extremamente místico que cultua o respeito aos mais idosos, principalmente através do pedido da benção dos mais jovens.

Para que a louça do Maruanum chegasse à contemporaneidade, Barbosa (2011, p.19) explica que esta aliança formada por índios e negros resultou numa troca de cultura entre os dois grupos, dentre essas técnicas se destaca a fabricação de utensílios domésticos, com o uso de argila por meio da técnica ceramista.

Coirolo (1991, p.78) descreve que para a fabricação da cerâmica, as mulheres do Maruanum iam procurar a matéria prima (argila) e o cariapé em lugares distantes das suas habitações. Sendo que a procura da argila e do cariapé[7] eram em mutirão, já que a fonte de argila estava localizada uma hora e meia de canoa das casas das louceiras. Já o cariapé era encontrado no meio da floresta e para extraí-lo levava um dia inteiro de trabalho. Para participar destas duas últimas tarefas citadas para o fabrico da cerâmica as mulheres deveriam obedecer às seguintes regras:

1. Devem levar em consideração a fase da lua tanto na extração da argila quanto no corte do cariapé. Somente três dias após a mudança de fase é que a tarefa pode ser

7 Árvore nativa do Amapá. Nome científico Licania scabra. Somente as cascas do tronco da árvore são retiradas e queimadas para serem transformadas em cinzas (o cariapé) que misturada com a argila dá consistência a massa para o preparo da louça.

realizada.

2. As mulheres que vão participar do mutirão não devem estar menstruadas, pois isso faria com que a argila ficasse "contaminada, quer dizer impura.
3. As mulheres grávidas também não podem participar dessas tarefas, pois poderiam "empanemar" a argila e a casca do cariapé.
4. As mulheres que participam do mutirão devem fazer abstinência sexual na noite que antecede à extração da argila (COIROLO, 1991, p.78-79).

No dia da retirada da argila, Coirolo (1991, p. 79) diz que as mulheres acordam cedo e vão para o barreiro[8], que está localizado no terreno que pertencia à Dona Alexandra (81 anos). Para extrair a argila, as mulheres abrem um buraco com a ajuda de pedaços de galhos de árvores. Os paus são utilizados para abertura do buraco porque as louceiras acreditam na crença que a terra utilizada para a fabricação da louça não pode entrar em contato com o metal, pois este ato deixaria a "terra impura", assim as peças de barro quebrariam durante a queima.

Em pesquisa de campo realizada em 05 outubro de 2012 foi constatada a presença masculina na retirada do barro, apesar de Guimarães e Santana (1989, p.42) enfatizarem que o homem não vai ao barreiro, porque a "mãe do barro"[9] faz a "veia do barreiro"[10] desaparecer. Por outro lado, Coirolo (1991, p.76) ressalta que a atividade cerâmica era tipicamente feminina.

8 Terreno de propriedade de Dona Alexandra, lugar de onde se extrai a argila.
9 Ser místico cultuado pelas louceiras do Maruanum, a guardiã do barreiro.
10 Fonte de argila, local com abundância de barro.

Antes a retirada da argila era realizada somente pelas louceiras, mas com o decorrer dos anos as mulheres que tiravam a argila foram envelhecendo, por isso foi necessário inserir os filhos e netos que ajudam principalmente na retirada da argila do buraco e no carregamento da matéria prima até as canoas e durante o transporte às casas.

Fotografia 02: Homens participando da abertura do buraco.
Autoria: Célia S. da Costa (2012).

As louceiras continuam com a tradição de abrir o buraco para a extração do barro com galhos de árvores pontiagudos. Nesta retirada do barro estavam as louceiras Marciana, Castorina, Irene, Maria José, Telma, Ana Rosa. Em relação a utilizar galhos de árvores para a retirada do barro, a senhora Marciana[11] disse:

> A gente tem que abrir o buraco com galhos da árvore, a tia Alexandra sempre falava isso, porque se não a mãe do barro, a vovozinha fica triste e quando ela fica triste a veia do barro pode ficar fraca porque a terra fica impura e as louças pode quebrar na hora

11 Entrevista concedida em 24 de novembro de 2013.

> da queima. Tem que fazer tudo direitinho para dar tudo certo com as louças.

Coirolo (1991, p.79-80) continua com a descrição da retirada do barro, onde a primeira camada de terra preta é retirada com cerca de 70 cm de espessura, como esta terra não serve para fazer louça, ela é retirada e deixada junto ao buraco. A segunda camada é de cor branca com aproximadamente 30 cm de espessura conhecida como tabatinga, sendo que este tipo de argila é apropriada para a fabricação de tijolos, não para louças de barro. Quando o buraco tem cerca de 110 cm chega-se à "veia do barro puro". Prosseguindo, Coirolo (1991, p. 80) relata que:

> Dona Alexandra, a louceira mais experiente é que experimenta a consistência do barro. Então as louceiras que estão dentro do buraco dão para ela um pouco de argila que ela aperta entre os dedos polegar e indicador e, em função da consistência, da plasticidade, ela sabe quando se atinge a veia de "boa argila". Nesse momento as louceiras sentam em torno do buraco e duas delas ficam dentro para continuar a extração. Elas passam o barro para as colegas que vão colocando a bola de barro empresada no centro de duas folhas de bananeira ou sororoca em cruz. Uma vez atingido o tamanho desejado, embrulham as bolas com as folhas que são presas com a própria nervura. Assim, fazem os pacotes que pesam mais ou menos uns dez quilos que são carregados sobre a cabeça até as canoas.

Com a morte da tia Alexandra que na época faleceu com

105 anos, a função de fazer a testagem da consistência do barro ficou sob a responsabilidade das louceiras mais experientes como é o caso da Dona Marciana (Fotografia 04) e Dona Maria José. Durante a pesquisa de campo foi verificado que para se chegar ao barro específico para a confecção da louça passa-se por três camadas como descreve Coirolo.

Fotografia 03: Louceira Marciana fazendo o teste da consistência da argila.N Autoria: Célia S. da Costa (2012).

Após a verificação da consistência do barro, uma ou duas louceiras (geralmente as mesmas que fazem o teste da consistência do barro) sentam ao redor do buraco e aguardam a pessoa que está dentro do buraco repassar o barro que imediatamente é enrolado como bolas em sacos plásticos. Coirolo (1991, p.80) descreveu que as bolas de argila eram enroladas em duas folhas de sororoca, porém elas foram substituídas por sacos plásticos grossos (Fotografia 04) que conservam a argila por mais tempo, por mais de ano, já que com as folhas da sororoca o ar entra mais rápido e o barro endurece.

Fotografia 04: Louceira Maria José armazena a argila de formato de bola em sacos plásticos. Autoria: Célia S. da Costa (2012).

Depois da retirada da argila e do cariapé, segundo Coirolo (1991, p. 82-83) é realizada a distribuição das bolas de argilas entre as louceiras, em seguida as mulheres pegam as suas canoas e vão para suas casas e fazem a limpeza da argila retirando da mesma todas as raízes e pedras que possam conter e depois o barro é amassado e misturado com as cinzas do cariapé em partes iguais, onde é adicionado um pouco de água para formar uma pasta homogênea de cor acinzentada. Para modelar a peça, as louceiras trabalham na "barraca" ou "casa-da-louça" numa bancada, onde formam roletes de barro que dão origem as peças.

Ainda Coirolo (1991) diz que, depois é a vez da secagem, em que as peças ficam expostas à sombra no verão e ao sol no

inverno. A outra etapa é o polimento da peça que é feito com um seixo rolado ou com uma semente de inajá[12]. Depois é a vez da queima da louça de barro que também é marcada por crenças que são respeitadas pelas louceiras.

1. Não podem participar da queima as mulheres grávidas, menstruadas ou que tiverem mantido relações sexuais na noite precedente; caso contrário existe o perigo de estourar as peças durante a queima.
2. As louceiras explicam que: "tem gente venenosa de fala" que quando falam muito alto ou perto da fogueira fazem estalar as peças. "Já aconteceu no Maruanum (conta-nos Dona Raimunda) que abriu ao meio um alguidar pela presença de um homem de má-fala que proferiu um palavrão na hora da queima".
3. O lugar para realizar a queima também é muito importante. Para fazer a fogueira deve ser escolhido um local onde não circulem pessoas. A cerâmica não pode ser queimada na beira do caminho, pois existe "gente de maus fluidos", os que ficam no ar e fariam a louça espocar. É aconselhável fazê-lo detrás das casas, onde não há circulação e com pouca gente presente.
4. Algumas louceiras fazem uma "cruz" com giz ou carvão no fundo dos potes ou panelas como proteção

12 Fruto da palmeira inajá, planta nativa do Amapá, nome científica Maximiliana maripa.

para que a louça não quebre no fogo[13].

Obedecidas às crenças é realizada a queima, o próximo passo deve ser realizado com o recipiente ainda quente que é imediatamente é impermeabilizado. Assim, a peça é recoberta no seu interior com uma resina vegetal conhecida como jutaicica[14]. Está resina (Fotografia 05) impede que os líquidos infiltrem nas paredes do recipiente e causa um aspecto brilhante e escuro à peça, sendo passada no recipiente cuidadosamente através de um bastão. A utilização da resina é realizada quando a peça ainda está quente para que ela possa ser bem distribuída.

Fotografia 05: Resina vegetal da jutaicica.
Autoria :Célia S. da Costa (2012).

13 Informações extraídas de depoimentos das louceiras em 2013.
14 Resina extraída do jutaizeiro, nome científico Hymenea courbaril, árvore nativa da Amazônia. A jutaicica é largamente usada como impermeabilizante nas tribos indígenas da Amazônia. Em contato com a chuva, o calor e vento, esse material endurece, tornando-se brilhante e transparente. Disponível em:<http://www.dicionarioinformal.com.br/jutaicica/> Acesso em: 20 mar. 2014.

A fonte de matéria-prima para a produção deste bem cultural produzido pelas louceiras é o meio ambiente. Dessa forma, a argila e os outros instrumentos utilizados pelas louceiras para a produção cerâmica advêm do ecossistema. Belas (2004, p.07) acrescenta que a natureza está ligada ao modo de vida do homem especialmente na forma cultural. Por isso, a autora demonstra que o meio ambiente biológico é fundamental para a diversidade cultural, a preservação dos recursos naturais significa a preservação e a salvaguarda dos bens culturais que precisam da biodiversidade para serem produzidos.

Fotografia 06: Louça do Maruanum.

Autoria: Célia S. da Costa (2017).

Assim, no decorrer deste estudo se puderam registrar

as modificações advindas do tempo e do espaço em relação ao conhecimento tradicional e cultural das mulheres do Maruanum, por isso esta pesquisa apresenta uma inovação em relação à temática, enquadrando o conhecimento tradicional no âmbito do patrimônio ambiental cultural. Há intimidade entre o criar-saber- fazer das louceiras do Maruanum com o meio ambiente, o respeito a natureza e a limitação da coleta da argila, tudo em função da tradição e conservação ambiental, pois o saber tradicional ensina que sem o meio ambiente é impossível manter a tradição cultural da cerâmica.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tradição do criar-saber-fazer das louceiras do Maruanum é um ofício secular que foi repassado de geração para geração. Trata-se de um patrimônio material que é representado pelas panelas, fogões de barro, tigelas, travessas, canecas, potes, alguidares e outros artefatos que estão impregnados por uma tradição que se constitui patrimônio em patrimônio imaterial por se tratar de saberes específicos, na qual as detentoras desse criar-saber-fazer são mulheres conhecidas como as louceiras do Maruanum.

Nesse sentido, o criar-saber-fazer ceramista é um patrimônio cultural afro, pois existem estudos históricos que comprovam a habitação de negros fugidos da escravidão que

formaram mocambos e quilombos na região do Maruanum. Para classificarmos a louça do Maruanum como um patrimônio cultural afro consideramos também o processo de reconhecimento de território quilombola pelo qual passam as comunidades de Carmo do Maruanum e Santa Luzia por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária- Amapá (INCRA/AP).

Segundo a relação de processos abertos (2018, p.99) organizada pelo INCRA/AP, a comunidade de Santa Luzia reivindica o reconhecimento de território quilombola desde 2012 e Carmo do Maruanum desde 2013. Portanto, a tradição ceramista certamente será um dos patrimônios culturais inventariados pelo futuro laudo antropológico que compõe o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) que reúnem "informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, econômicas, geográficas, socioeconômicas, históricas etnográficas e antropológicas, obtidas em campo" (INCRA/AP).

Enfim, a tradição do criar-saber-fazer das louceiras do Maruanum conserva as tradições, as crenças de um povo, representa a cultura afro do estado do Amapá, na qual podemos observar a manutenção cultural do ofício ceramista, com respeito ao meio ambiente com o uso consciente dos recursos naturais e a crença na "Mãe do barro" ou "Vovozinha". Pois, a louça do Maruanum traz consigo uma cultura, a tradição de um povo que respeita e conserva os saberes herdados.

Por outro lado, o ofício ceramista como patrimônio cultural afro necessita ser agraciado por políticas públicas específicas para que o criar-saber-fazer das louceiras do Maruanum seja reconhecido, valorizado e assim as presentes e futuras gerações consigam manter esse patrimônio conservando a tradição de seus antepassados.

REFERÊNCIAS

ALAMI, Sophie; DESJEUX, Dominique; GARABUAU-MOUSSAOUI, Isabelle. **Os métodos qualitativos.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

BARBOSA, Maria Inês Cardoso. A**rranjo Local de Produção de Louças na Comunidade Quilombola do Maruanum-AP.** Monografia do Curso de Especialização em Gestão de Arranjos Produtivos Locais. UNIFAP, Universidade Federal do Amapá: Macapá-Amapá. 2011.

BELAS, Carla Arouca. **Aspectos Legais do INRC: relação com legislações nacionais e acordos internacionais.** Belém: IPHAN, 2004.

BRASIL, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA/AP). **Passo a passo de titulação de território quilombola.** Disponível em:< http://www.incra.gov.br/passo_a_passo_quilombolas> Acesso em: 23 mar.2018.

_____, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA/AP). **Acompanhamento dos processos de regularização quilombola.** Disponível em:< http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas_quadrogeral.pdf>

Acesso em: 23 mar.2018.

COSTA, Célia Souza da. P**atrimônio Cultural do Amapá: o caso das louceiras do Maruanum em observância ao Princípio da Equidade Integeracional, 2014, 129f.** Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas) - Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2014.

COIROLO, Alicia Durán. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Atividades e Tradições dos Grupos Ceramistas do Maruanum** (AP). V. 7. Série Antropologia. Belém-PA. 1991.

FEITOZA, Paulo Fernando de Britto. **Patrimônio Cultural da Nação: tangível e intangível.** Revista Aboré. 2ª ed. Manaus: Escola Superior de Artes e Turismo da Universidade do Estado do Amazonas. 2006. Disponível em:<http://www.revistas.uea.edu.br/old/abore/artigos/artigos_2/Artigos_Professores/Paulo%20Feitoza.pdf>Acesso em: 20 mar.2018.

GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). P**atrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas: exemplos no Amapá e norte do Pará.** São Paulo: Iepé, 2011.

GIL, Antonio Carlos. C**omo elaborar projeto de pesquisa.** 5ª ed. São Paulo: Altas, 2010.

GOMES, Flávio dos Santos. **Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia Colonial. Povo Negro.** Revista da USP. São Paulo: 1996.

_____. N**as Terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira-séculos XVIII/XIX.** Belém: UFAP, 1999.

GUIMARÃES, Elza Correia Velasco; SANTANA, Shirley Barbosa. **A cerâmica utilitária do Maruanum. 1989. Trabalho de Conclusão de Curso.** Curso de Licenciatura em Educação Artística. UNIFAP, Universidade Federal do Amapá: Macapá-Amapá.

OLIVEIRA, Ana Gita de. S**alvaguarda do Patrimônio Cultural.** Belém: IPHAN, 2004.

PELEGRINI, Sandra C. A.; FUNARI, Pedro Paulo. **O que é Patrimônio Cultural Imaterial.** São Paulo: Brasiliense, 2008.

PORTA, Paula. **Política de Preservação do Patrimônio Cultural no Brasil: diretrizes, linhas de ação e resultados: 2000/2010.** Brasília: IPHAN/Monumenta, 2012.

SANTOS, Luzia do Socorro Silva. T**utela das Diversidades Culturais Regionais à luz do Sistema Jurídico-ambiental.** Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2005.

SOUZA, Carla Gabrieli Galvão de. P**atrimônio Cultural: o processo de ampliação de sua concepção e suas repercussões.** Revista dos Estudantes de Direito da Universidade de Brasília. N. 7, p.37-66, 2008.

TEIXEIRA, Elizabeth. **As três metodologias: acadêmica, da ciência e da pesquisa.** 9ª ed. Petropólis, RJ: Vozes, 2012.

TRIVIÑOS, Augusto Nibaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação.** São Paulo: Atlas, 1987.

CAPÍTULO 4

O ESPAÇO URBANO DO CRATO-CE: A VISIBILIDADE DE UM PATRIMÔNIO AFROARQUITETÔNICO

Meryelle Macedo da Silva[1]

Henrique Cunha Junior[2]

Resumo: O racismo anti-negro está fundamentado na estrutura social do Brasil através de um pensamento eurocentrado presente na historiografia dita oficial, que perante a elite branca, concebe a população negra como inferior, marginalizando-a quanto ao processo de produção do espaço geográfico, ao passo que dificulta sua ascensão social. O fato de não termos consciência do papel da negritude na constituição do território brasileiro decorre de uma teorização que mascara a realidade, onde, africanos/as são vistos/as como a-históricos/as, e os afrodescendentes não têm espaço de fala. É preciso refletir sobre o que é posto como verdade absoluta e buscar o entendimento real dos fenômenos. A abordagem crítica geo-histórica mostra o protagonismo socioespacial de africanos/as e afrodescendentes, responsáveis pela existência de artefatos materiais e imateriais da cultura negra, em especial, de um patrimônio histórico

1 Mestra em Educação pela Universidade Regional do Cariri-URCA (2109). Concludente do curso de Especialização em Geografia e Meio Ambiente pela Universidade Regional do Cariri. Graduanda em Pedagogia pela Universidade Regional do Cariri. Graduada em Geografia pela Universidade Regional do Cariri. Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa em Geografia Agrária da Universidade Regional do Cariri, Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Educação, Gênero e Relações Étnico-Raciais – NEGRER. Atualmente pesquisa a temática das africanidades e afrodescendências no Cariri cearense, sobretudo, em relação ao patrimônio arquitetônico, e educação patrimonial. Email: meryellerodrigues@hotmail.com.

2 Pesquisador sobre Populações Negras, História da Tecnológica Africana e Urbanismo Africano. Professor titular da área de engenharia elétrica, pesquisa e ensina sobre Planejamento de Energia e as relações entre Ciência, Tecnologia e Sociedade. Tem formações em engenharia (EESC-USP) e sociologia (UNESP-Araraquara), mestrado em engenharia e mestrado em história. Doutoramente em Engenharia pelo Instituto Politécnico de Lorraine – França 1983. Defendeu tese de Livre Docência na Universidade de São Paulo em 1993 e prestou concurso de professor Titular da Universidade Federal do Ceara em 1994. Orientou e co-orientou 25 trabalhos de doutoramento e 46 de mestrados.

arquitetônico. Nesse sentido, fundamentados na concepção de pesquisa afrodescendente e tendo como método a observação participante, analisamos as edificações antigas, encravadas no meio urbano da cidade do Crato-Ce, de modo específico, no Bairro Centro, este, núcleo embrionário citadino e o Bairro Seminário, de maioria populacional afrodescendente. A urbe cratense localiza-se ao Sul do Ceará e integra a Região Metropolitana do Cariri-RMC. Nosso intento foi o de investigar a arquitetura antiga a fim de identificar um patrimônio afroarquitetônico. Tendo como recorte temporal o Século XIX vislumbramos "materialidades de imaterialidades negras", dentre estas, selecionamos, o engenho de tração animal e a Casa de taipa de dois andares- Bairro Seminário, a antiga Casa do Júri-Bairro Centro, o Seminário São José-Bairro Seminário, a antiga Casa Câmara e Cadeia-Bairro Centro e a Feira Livre-Bairro Centro. Acreditamos ainda que o estudo acerca do patrimônio arquitetônico dos lugares permite a consciência espacial, e no caso da afroarquitetura a apreensão do legado africano e afrodescendente para a memória urbana, o que representa uma ação afirmativa de superação do racismo. Para tanto é necessária à atuação de pesquisadores/as comprometidos/as com a temática das africanidades, no sentido de visibilizar as populações oprimidas, como fator pertinente para obtenção de políticas públicas.

Palavras-Chaves: Racismo anti-negro. Patrimônio afroarquitetônico. Crato-Ce.

1. INTRODUÇÃO

O Brasil tem o racismo anti-negro como marca de sua estrutura social. Através de mecanismos ideológicos de poder, o europeu incutiu no meio social sua "superioridade" em relação

aos povos africanos que foram escravizados e mais tarde, aos afrodescendentes, estes, detentores da cultura ancestral. A ideologia racista em território brasileiro propagou e propaga a inferioridade da população negra perante a elite branca, fato que propicia dominação e a marginalização social da negritude.

Nesse sentido, nos conta Cunha Junior (2013) que o pensamento eurocêntrico, é forjado no etnocentrismo, onde vigora uma superioridade do europeu em relação ao negro, enquanto que no Brasil, partimos da própria negação do outro, da sua inferioridade, esta, causa da não ascensão social negra. Videira (2012) sinaliza que a marginalização da população negra esta no fato da nossa história ser contada pela classe detentora de poder.

Desse modo não é questionado a estrutura social do país, não se explica, na historiografia que se diz oficial, como se deu a formação do espaço geográfico brasileiro, onde os africanos e afrodescendentes tiveram papel de preponderância, a ação destes, sempre é limitada a força de produção desconectada de conhecimento sobre o que se realiza. Cunha Junior (2013) nos incute a repensar criticamente os saberes conceituados como oficiais, não analisando o escravismo criminoso apenas como fator de produção, pois o trabalhar exige o pensar, este, tendo em essência o conhecimento cultural, trazido dos lugares de origem.

Assim, encontraremos povos escravizados, trazidos de

vários lugares de um mesmo continente, com culturas diversas, que carregaram em sua bagagem a memória ancestral de sua terra, onde está presente a cosmovisão africana como legado cultural, mas, também, fatores, intimamente ligados à materialidade, como as várias tecnologias de produção socioespacial. Cunha Junior (2010) aborda que os africanos empreenderam no Brasil técnicas de construção, de uso da madeira, da tecelagem, metalurgia, culinária, dentre outros exemplos, que disseminados culminaram numa cultura afro-brasileira, hoje, representada pelo patrimônio cultural africano e afrodescendente.

Dentre os artefatos da cultura negra, nosso escopo é o de investigar a arquitetura antiga, conceituada aqui como patrimônio afroarquitetônico. Acreditamos que a partir da análise da forma-essência de tais construções, é possível apreender os fazeres sociais que a constituem, o que é imprescindível, para o entendimento da realidade dos lugares, representados, muitas vezes, por uma memória silenciada.

Nesse tocante discorremos sobre o patrimônio arquitetônico da Cidade do Crato em meados do Século XIX. A escolha da urbe decorre por se tratar do nosso espaço de pesquisa, referente ao Mestrado Profissional em Educação, bem como, por tal lugar ser lócus da nossa cotidianiedade, por qual temos apreço e pertença. Assim, objetivamos analisar a geo-história citadina no intuito de visibilizar a socioespacialidade

negra presente na memória edificada urbana.

Tendo como concepção metodológica a pesquisa afrodescendente e como método a observação participante, identificamos como patrimônio afroarquitetônico, sobretudo, os engenhos, as construções residenciais e institucionais e a Feira Livre.

Não se trata apenas de indicar a forma, mas buscar sua essência, e nesta, sabemos que existe uma ação africana e afrodescendente, que se mantém escondida ou é escondida, nosso intento é de descortinar a história, como afrodescendentes sabemos da importância da nossa ancestralidade na construção do Brasil e de modo específico do espaço urbano cratense, então, fundamentados na pesquisa científica, devemos buscar visibilizar a população negra, para que seja-nos permitida a ascensão social.

2. METODOLOGIA

Para construção desse trabalho, nos respaldamos na concepção da pesquisa afrodescendente, esta, busca descolonizar o conhecimento, tendo como desenlace a quebra do mito da neutralidade científica, onde a transformação da realidade decorre da inserção do pesquisador/a na ambiência estudada. Assim, é pertinente para o reconhecimento social negro, visibilizando-o através da pesquisa acadêmica, o que

favorece a obtenção de políticas públicas (CUNHA JUNIOR, 2013).

Através da pesquisa afrodescendente o pesquisador/a apreende a cultura afro, e nela fundamentado/a, busca superar o eurocentrismo presente na sociedade brasileira, rompendo com o racismo. Tem ainda como característica a abrangência dos métodos interpretativistas, a exemplo da observação participante, da pesquisa-ação, e da pesquisa participante (CUNHA JUNIOR, 2007, apud JUCÁ; NUNES, 2016, p. 22-23).

Diante do contexto, utilizamos como método a observação participante, à medida que nossa observação não se limita a coleta e interpretação dos dados, tendo uma postura apolítica, mas ao contrário, coletamos e interpretamos os dados sem desconsiderar o sentido político de nossa práxis, que é o de criticizar a realidade, tendo em vista a superação dos problemas encontrados. E nesse intento, nos diz Cunha Junior (2013) é necessário um olhar de inclusão sobre a população negra, esta, não deve ser vista como "o outro" da pesquisa.

Nesse tocante, tivemos como procedimentos metodológicos, a revisão bibliográfica e a prática in loco, esta ocorrida na cidade do Crato, localizada ao Sul do Estado do Ceará, que hoje integra a Região Metropolitana do Cariri- RMC. Nossa análise empírica compreendeu o espaço urbano, em específico, o Bairro Centro, como núcleo de formação citadino e o Bairro Seminário, constituído por uma maioria populacional

negra.

Dentre os exemplares afroarquitetônicos, ilustramos iconograficamente, na ordem que aparece nos resultados e discussões desse artigo: o engenho de tração animal e Casa de taipa de dois andares- Bairro Seminário, a antiga Casa de Júri- Bairro Centro, o Seminário São José- Bairro Seminário, a antiga Casa Câmara e Cadeia- Bairro Centro e a Feira Livre tradicional-Bairro Centro.

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Ao contextualizar a cultura encontramos os fazeres espaciais de um povo, suas materialidades e imaterialidades sociais presentes no espaço geográfico. Magalhães (2006) nos fala sobre o conceito de cultura, explicativo de todo fazer humano sobre o meio geográfico, e como diz Cunha Junior (2013) permite a existência de artefatos materiais e imateriais, que são reelaborados ao longo do tempo, haja vista que a cultura não é estática. Para Videira (2012) a cultura deve ser compreendida como teia de significados construídos pelos seres humanos tendo como mecanismos referenciais a história e os vieses sociológicos

Oliveira (2013) corrobora com a questão ao afirmar que a cultura é dinâmica, mas, ao mesmo tempo guarda uma essência, ligada a ancestralidade, permitindo a existência de

um patrimônio cultural. Desse modo existe um patrimônio cultural brasileiro, pois tivemos a disseminação cultural pelos africanos. Os artefatos da cultura negra foram reelaborados mantendo sua essência.

Entendemos por patrimônio cultural, a produção material e imaterial fruto da atuação de determinada sociedade em tempo e espaço específicos decorrentes das experiências compartilhadas, das práticas cotidianas, o que permite o fomento da identidade, do sentimento de pertencimento, da memória individual e coletiva (OLIVEIRA, 2013).

Tempo e lugar definidos, respaldados nos sentimento de pertença e nos laços identitários, é o que nos permite categorizar o lugar. No campo da geografia o lugar é apreendido como lócus da cotidianiedade onde se celebra a afetividade, o continum cultural, como conta Santos (2006, p. 218) é "[...] o teatro insubstituível das paixões humanas, responsáveis, através da ação comunicativa, pelas mais diversas manifestações da espontaneidade e da criatividade."

No estudo apresentado, esse lugar é o espaço urbano, onde podemos averiguar a efervescência social, carregado de símbolos da memória que vislumbram o resgate do que outrora foi à cidade, da nossa ancestralidade e dos usos simbólicos. A cidade é lócus de um patrimônio cultural específico à organização social urbana.

Entendemos o espaço urbano para além da existência

de um conjunto definido de edificações, mas, em razão de sua predominância sobre o meio rural. A cidade, consequência do fenômeno urbano, se apresenta como local de moradia e trabalho, este, gera excedentes, não destinados às situações imediatas locais e ao mesmo tempo em que consome a produção agrícola decorrente do campo a impulsiona. Diante das especificidades do urbano temos na construção das cidades uma forma de escrita (ROLNIK, 1998). A cidade expressa à organização social da urbanização, onde se inclui a economia, a política e a cultura, esta, manifestada nos artefatos materiais e imateriais inerentes a cada lugar, onde se vislumbra a cultura como patrimônio.

A Constituição Federal de 1988 sinaliza sobre a necessidade de salvaguardar os bens culturais, como memória social brasileira. Versa no Art.216, que o Patrimônio Cultural se constitui de "bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto" (BRASIL, 1988).

Nesse contexto, os bens materiais, podem ser móveis, a exemplo de coleções arqueológicas, acervos museológicos, fotográficos e documentais, ou imóveis, como "cidades históricas, sítios arqueológicos e paisagísticos e bens individuais". Por sua vez, o patrimônio imaterial, é caracterizado por práticas sociais, perpetuadas ao longo do tempo, representadas pelos saberes, "celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas" (IPHAN, 2017).

O espaço urbano reflete realizações do passado que se configuram no presente na forma de objetos espaciais (CORRÊA, 1997). Diante desse enfoque os objetos espaciais representam a arquitetura urbana, esta, entendida como escrita cultural, assim, reflexo da sociedade. Temos nesse víeis a concepção de patrimônio arquitetônico, cuja preservação é relevante para a conservação da memória coletiva (ROLNIK, 1998).

O patrimônio arquitetônico é entendido por sua materialidade enquanto ação humana, imbuída de cultura, em lugar e tempo específico. Sendo culturalmente produzido no espaço geográfico, o patrimônio guarda em si uma imaterialidade presente no ato de sua edificação, sendo marca social realizada por determinado grupo, é carregado de subjetividades e no seu víeis atual, permite a permanência da memória individual e coletiva, à medida que desperta o sentimento de pertença com o lugar.

O patrimônio arquitetônico pode ser compreendido como uma "rugosidade" do passado sendo constituído de "[...] restos de divisões do trabalho já passadas [...] restos dos tipos de capital utilizados e suas combinações técnicas e sociais com o trabalho [...]" (SANTOS, 2006, p.92). Como um concreto-social do passado que se mantem no presente, o patrimônio arquitetônico torna-se alvo de uma análise geográfica, pois através dele podemos analisar o passado no presente, onde encontramos categorias de valor de uso e valor de troca, em

específico no espaço urbano.

O valor de uso no espaço urbano se dá em consonância com o cotidiano da cidade, na relação da população com o espaço e seus signos, no sentido da identidade e do pertencimento, enquanto que o valor de uso incute ao consumo da cidade, visto pela compra e venda de produtos e bens, do solo urbano e até mesmo das simbologias (LEFEBVRE, 2001). Assim, analisamos a arquitetura antiga através da categorização do valor de uso e de troca do espaço urbano.

Inserida na lógica do uso pela população, precisamos abordar os aspectos construtivos do patrimônio, os grupos sociais que o fomentou em determinado contexto social, posteriormente podemos enfatizar a quem se destina o patrimônio e o que pode ser dito como patrimônio. O valor de troca se explica pela destruição ou mercantilização do patrimônio, porém, não deixa de incutir sobre quem pensa a sociedade na forma de historiografia oficial e ai questionamos quais histórias não foram oficializadas.

Sendo a totalidade inapreensível (SANTOS, 2006), necessitamos espacializar nossa pesquisa para uma compreensão mais apurada da temática abordada. Mais uma vez referenciamos o lugar como mecanismo de análise, onde se verifica a dinâmica local-global, o valor de uso e o valor de troca.

O lugar é também espaço urbano, como nos diz (ROSA,

2012, p. 112) é perceptível da transformação humana sobre o meio e em momentos específicos. Desse modo o percurso urbano permite a apreensão contrastante do novo com o velho, da qual podemos "captar os múltiplos detalhes de uma paisagem cotidiana transformada pelo homem".

Para nós, o lugar de afetividade, convergências e divergências entre o que é tido como antigo e moderno, entre a história oficializada e a não oficializada, é a cidade do Crato-Ce.

O Crato está localizado ao Sul do Estado do Ceará, sendo inerente a microrregião do Cariri, composta pelos municípios de Crato, Barbalha, Juazeiro do Norte, Nova Olinda, Santana do Cariri, Porteiras, Jardim e Missão Velha.[3] Comparado a outros lugares do Nordeste, o Crato possui condições geoambientais diferenciadas, tais como, clima ameno, maior índice de pluviosidade e uma maior disponibilidade hídrica, sobretudo, subterrânea.

O território cratense se encontra no centro da chapada do Araripe (ABREU; OLIVEIRA, 2010), formação geomorfológica, constituída geologicamente de rochas sedimentares. Cordeiro (et al 2015, p. 149) nos conta que no topo da chapada praticamente não há drenagem superficial, porém "[...] as camadas sotopostas apresentam uma leve inclinação para leste, favorecendo a ocorrência de fontes naturais de água cristalina, o que permitiu o desenvolvimento de uma exuberante vegetação[...]", bem

3 A Região do Cariri cearense é composta por 25 municípios, porém o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE, a compreende como mesorregião do Sul Cearense, subdividindo-a em 5 microrregiões, das quais, se encontra o Cariri (GULGEL, 2012).

como a presença de água nas “depressões periféricas”

O meio ambiente natural teve influência quanto à produção econômica do Cariri que se desenvolveu através da agricultura. De acordo com Farias Filho (2007) o processo de ocupação do interior do Nordeste se dá em princípio do Século XVII através das fazendas de gado, tendo como centros irradiadores, a Bahia e o Pernambuco, respectivamente sertão de dentro e sertão de fora. Em específico, o interior do Ceará é povoado a partir da Região do Cariri e do sertão dos Inhamuns, neste, houve expansão significativa da pecuária.

No Cariri, em decorrência das condições geoambientais já citadas o cultivo da cana-de-açúcar torna-se preponderante. Porém, diferente das zonas canavieiras litorâneas, impelidas da produção e exportação do açúcar, aqui, se produzia predominantemente rapadura e aguardente. Nos conta Farias Filho (2007) que no Crato, até a primeira metade do século XIX, a rapadura era o principal produto de fabricação, permitindo a estagnação ou crescimento favorável, conforme sua circulação no mercado interno.

É necessário frisar que o processo de ocupação do interior nordestino, inclusive do Ceará, pela pecuária foi irradiador de vários conflitos entres os invasores portugueses e os nativos indígenas, quando não dizimados, os índios se permitiam aldear-se, aculturando-se em torno de novos saberes e vivência social.

Desse modo é a partir do aldeamento dos índios cariris, sob a incumbência do padre capuchinho Frei Carlos Maria de Ferrara que surge a cidade do Crato. Gurgel (s/d) sinaliza que a chamada Missão do Miranda ou Aldeia do Brejo foi fundada as margens do Rio Granjeiro, por volta de 1740, tendo como referência uma capela de taipa, onde hoje está fundamentada a Matriz de Nossa Senhora da Penha, por sua vez, as habitações indígenas ocuparam o espaço hoje correspondente a Praça da Sé. De acordo com Farias Filho (2007) o Crato ganha a titulação de Vila Real do Crato em 1764 e nesse período ocorre à expropriação dos índios cariris de suas terras, e os mesmos são levados ao litoral.

A Vila Real do Crato, em termos de espaço urbano, teve um crescimento lento, fruto de uma opulência rural. As transformações urbanas tornam-se mais significantes na Segunda Metade do Século XIX, quando ocorre o desenvolvimento comercial (FARIAS FILHO, 2007).

No que tange a espacialização negra no Cariri, citamos Oliveira (1979), o autor sinaliza que a primeira inserção organizada de negros escravizados no Cariri Cearense ocorreu com a criação da companhia de ouro de São José dos Cariris, no ano de 1756, tendo curta duração, foi extinta em 1758. Após o fim da companhia, os cativos voltaram para o domínio de seus senhores, se desconhecendo o destino dos mesmos.

Analisando as palavras do autor supracitado vemos

que o negro surge no Cariri cearense em 1756, 16 anos após o surgimento do aldeamento Missão do Miranda, ocorrido em 1740 e 8 anos, antes da elevação da Missão a Vila Real do Crato, em 1764. A população negra africana, mesmo sob a égide do escravismo criminoso, resignificou o espaço, ao mesmo tempo em que disseminava sua cultura sobre o meio geográfico, tendo preponderância na transformação do espaço urbano e rural do Crato e continua a ter sob o legado da população afrodescendente.

É relevante dizer que a companhia de ouro de São José dos Cariris se localizava na atual cidade de Missão Velha (GURGEL, 2012). Em épocas precedentes o Crato possuía um território administrativo vasto, tanto que alguns dos municípios caririenses conseguiram emancipar-se, desmembrando-se do Crato. Nesse contexto Pasquale (1955) enfatiza o Crato como "cidade-mãe" da Região do Cariri, dela, sendo desmembrados os municípios de Juazeiro do Norte, Barbalha, Jardim, Caririaçu e Missão Velha.

Nesse sentido podemos inferir que a inserção dos africanos no Cariri se dá a partir do Crato. A produção espacial desses povos permite-nos vislumbrar artefatos materiais e imateriais da cultura africana, o que nos faz enxergar o espaço cratense e caririense como uma "África viva".

Rememoramos Oliveira (1979) no que tange ao "desconhecimento" sobre a localização dos africanos

escravizados após a dissolução da Companhia de Ouro de São José dos Cariris. Acreditamos que nas entrelinhas da realidade escrita existe um mecanismo ideológico de negação da presença negra no Ceará, bem como, no Cariri. Negar a existência africana significa camuflar sua historicidade sobre o espaço geográfico, transformado através da cultura, legado, dos afrodescendentes. Assim, o desconhecer acaba por ser significante de marginalização social.

Entretanto há uma ação afirmativa sobre a presença e atuação dos africanos escravizados no Cariri que nos incute a apreender a história de modo crítico. Ainda a respeito da mineração, Cortez (et al, 2011), afirmam que o fim da exploração do ouro permitiu a inserção do trabalho escravo na zona rural e urbana. Conta-nos Figueiredo Filho (2010) que no ano 1766 o governo português instituiu o fim da exploração aurífera, bem como da sua profissão. Entretanto, o cariri continuou a exercer tal função, haja vista que, o "[...] Crato, entre os séculos XIX e princípios do século XX, chegou a possuir rua inteira de ourives [...]".

O racismo científico foi utilizado como mecanismo ideológico para a escravidão de grupos sociais considerados inferiores pelos europeus. Nesse contexto se forjou a escravidão dos povos africanos. A força bruta era tida como característica necessária para a aquisição dos escravizados. Porém existe algo que a historiografia considerada oficial não conta, o fato

dos africanos/as serem conhecedores/as de várias tecnologias, desconhecidas por seus dominadores, a exemplo da atividade mineradora.

Figueiredo Filho (2010) salienta que as técnicas de mineração no Brasil decorreram da ação lusitana. Desmistificamos o pensamento supracitado através de Gonçalves (2004, p. 21) para quem, os africanos da África Central e da Costa Ocidental "[...] foram excelentes trabalhadores e que o subregistro da sua contribuição aos métodos de minerar deve ser creditada a fatores estranhos à magnitude dessa contribuição".

Após o fracasso da atividade mineradora e em razão da disponibilidade hídrica e do solo fértil, os habitantes se detêm a pecuária e a agricultura, tendo como base o cultivo da cana-de-açúcar, o que permitiu uma maior integração com a zona da mata pernambucana (GURGEL, 2012).

Além da monocultura açucareira, o Crato teve como atividade econômica a pecuária e agricultura de subsistência (FARIAS FILHO, 2007). Os principais produtos de comercialização foram à rapadura e a cachaça, distribuídos não apenas para o Cariri cearense, mas para áreas dos sertões de Pernambuco, Paraíba, Piauí e Rio Grande do Norte. A atuação da urbe no sentido comercial, agropastoril e cultural-educacional permitiu que recebesse o pomposo nome de "Princesa do Cariri" (OLIVEIRA; ABREU, 2010, P. 249).

Ao problematizar a questão da produção agrícola, em

específico, a da açucareira, percebe-se a existência de um patrimônio cultural africano caririense, haja vista a introdução de técnicas africana na tritura da cana em moendas de pau, na arte de preparar a rapadura e aguardente (NUNES; CUNHA JUNIOR, 2011). Conseguimos desvendar ideologias europeizantes quando referenciamos Cunha Junior (2010, p. 22), ao tratar sobre a cultura canavieira.

> [...] as culturas da cana-de-açúcar e do café são culturas de complexidade na sua base técnica, envolvendo diversas etapas e diversos conhecimentos, quanto à escolha do solo, ao plantio, tratamento da planta, colheita e processamento do produto estes conhecimentos foram importados da África, através da mão de obra africana. No caso do açúcar a complexidade aumenta quando da produção do açúcar, que era um segredo dos portugueses, obtido da mão de obra africana já em Portugal, nos açores, e aperfeiçoado no Brasil. Segredo que foi transmitido para os holandeses quando estes invadem Pernambuco, região na época com grandes engenhos.

Os artefatos da cultura negra estão presentes também, na arquitetura colonial, típica da civilização do Couro, ainda presente na cidade do Crato. Tais edificações conhecidas como casas de sítios, possuem características semelhantes às Casas Grandes da zona da mata açucareira. A arquitetura da civilização do couro decorre do saber popular, no uso de materiais existentes no ambiente, como as construções de adobe, taipa de pilão e pau-a-pique. O engenho, os currais

de gado e as lavouras, constituíram e ainda constituem essas pequenas e médias propriedades (FARIAS FILHO, 2007).

As casas de engenhos, apesar, de rudimentares, em termos arquitetônicos, expressavam o poder aristocrático local, que não se pautando no esplendor das grandes construções, mas na posse de escravos e mobílias de luxo (OLIVEIRA, 2008).

As técnicas empreendidas nas construções arquitetônicas, como o adobe e a taipa de pilão, decorrentes da terra crua, foram difundidas no Brasil pelos africanos, no período da colonização. O adobe é um tijolo produzido a partir da terra crua e da mistura da "argila, fibra vegetal, estrume de gado e óleos vegetais ou animal". Possui um tamanho maior se comparado com tijolos atuais, sua peculiaridade é a secagem a sombra e posteriormente ao sol. Por sua vez a taipa de pilão, "[...] utilizada para alicerce e para paredes, se produz da massa de terra crua socada como no pilão. À massa de terra crua se acrescentam esterco animal, fibras vegetais, óleos e sangue de animais [...]". A taipa de mão, também chamada de pau-a-pique, é uma técnica menos elaborada em razão da taipa de pilão, onde, "[...] sobre a trama de galhos de árvores amarrados com arame, cipó ou fibra vegetal, é aplicada massa igual à da taipa de pilão, mas com a mão tendo uma menor compactação" (CUNHA JUNIOR, 2010, p.29).

Atentamos ao fato do Crato ser chamado por seus habitantes e por aqueles que lhe tem apreço de "Cratinho de

Açúcar", acreditamos que tal denominação decorre da intensa produção canavieira, tendo como principal produto a rapadura. Como já dissemos, no cultivo da cana-de-açúcar, na arquitetura dos engenhos e na arte de fazer a rapadura, existem tecnologias africanas, então, a nomenclatura "Cratinho de açúcar" se constitui como artefato imaterial afro, materializado no espaço através dos objetos geográficos.

Embora a maioria das casas de sítios e dos engenhos antigos se localize no meio rural do Crato, identificamos representações na zona urbana, encravadas no Bairro Seminário. O local é o Parque Estadual do Sítio Fundão, que integra o Geosítio Batateiras do Geopark Araripe. O processo de urbanização do Seminário possibilitou a incorporação de áreas verdes, em específico da supracitada. Atentamos que tal espaço guarda na materialidade do Engenho e da Casa de taipa, a imaterialidade das relações sociais da população negra que o historicizou.

Imagem 1: Engenho de tração animal
Fonte: https://viajenachapada

Imagem 2: Casa de taipa com dois andares
Fonte: http://geoparkararipeoficial.blogspot

Sabe-se que os negros escravizados exerceram vários ofícios no Brasil, como o de "ferreiros, carpinteiros, sapateiros artistas, pedreiros, marceneiros" (DIAS, 1995; CASTELLUCCI, 2008 apud OLIVEIRA, 2013, p. 105). Assim consideramos africanos e afrodescendentes como produtores de um patrimônio arquitetônico urbano, como no Crato, mas que se constitui como uma memória silenciada por conta das ideologias de poder tendo como fundamento o eurocentrismo.

No começo do Século XIX, "eram as casas do Crato de telhas e tijolos de adobe, de taipa, ou de palha de babaçu, de cima abaixo [...]" (PINHEIRO, 1955 apud FARIAS FILHO, 2007, p.77). Temos como marca desse tempo a Antiga Casa do Júri,

localizada no centro citadino, local de julgamento e condenação à morte do líder monarquista Joaquim Pinto Madeira. Hoje o espaço abriga o Museu de Fósseis pertencente ao Departamento Nacional de Produção Mineral- DNPM. De acordo com Gurgel (2012) a Casa do Júri, por muito tempo foi chamada de Casa da Câmara, pelo fato de não existir no Crato, quando da sua elevação a Vila, o prédio de Câmara e Cadeia.

Imagem 3: Antiga Casa do Júri

Fonte: http://cearaemfotos.blogspot.com

No que tange a configuração arquitetônica urbana na segunda metade do Século XIX, nos conta Oliveira e Abreu (2010, p. 248) “Gradualmente, a vila vai mudando de feição. Pouco a pouco, as casas de pau e barro vão sendo construídas de tijolos crus ou cozidos, com detalhes retangulares em seus

formatos".

Imagem 4: Casa do Júri atual
Fonte: Autores (2016).

A produção econômica das pequenas propriedades do Cariri, inclusive do Crato, na segunda metade do Século XIX, continuava, sobretudo a cargo da rapadura e aguardente. As fazendas de criar existentes remete-nos a figura do vaqueiro negro, haja vista que os escravos desempenhavam função doméstica e de ganho (CORTEZ et al, 2011).

Ao refletirmos sobre a cultura do gado, é necessário compreendê-la como parte do conhecimento africano, principalmente, no que toca a intensidade do trabalho escravo necessário a sua propagação. "[...] Esta mão de obra é vista como uma produção de africanos e seus descendentes, portadores

deste conhecimento de base africana" (CUNHA JUNIOR, 2011, p. 102).

O Crato é concebido como Cidade em 17 de outubro de 1853. O desenvolvimento da agricultura permitiu a intensificação do comércio de alimentos com o sertão árido, e, sobretudo, com Recife, que a essa época, detinha o maior porto do Nordeste. Em termos urbanos a urbe alcança uma nova configuração com o estabelecimento das primeiras grandes lojas e dos primeiros sobrados (FARIAS FILHO, 2007).

Oliveira (2008) destaca que o aspecto urbano do Crato é modificado através dos senhores de engenhos, quando, sob a posse de melhor condição financeira, passam a investir na cidade, a partir de construções residenciais, o que denota a urbe características de modernidade.

Acreditamos que em específico, para investir na cidade é redundante o uso de tecnologias e a presença de trabalhadores qualificados. Mas a essa época quem detinha essa tecnologia e qualificação? Que grupo social foi significante para a edificação dos sobrados cratenses, que, em acordo com o pensamento de Oliveira Filho (2014) tratava-se de um ambiente de elite. Será que foram os donos de engenhos que derramaram suor para edificar o patrimônio edificado presente no Crato?

Considerando os dados do Ensaio Estatístico da Província do Ceará, de 1854, vislumbramos a existência de 8362 habitantes no Crato, sendo "2590 brancos, 5151 pardos

e 621 negros" (FARIAS FILHO, 2007, p. 109). Interpretando a estatística podemos considerar que um ano após a emancipação municipal cratense, havia uma maioria de pessoas negras, em decorrência da soma do número de "pardos" e "negros", que nos termos atuais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE são enquadrados na categoria de grupos negros, ainda que, tendo certa diferença fenotípica quanto à melanina da pele. Por conseguinte concluímos que 5772 habitantes pertenciam a grupos sociais negros, que através do trabalho produzia cultura, reelaborava cultura e a edificava como arquitetura.

Ressaltamos que no Crato os pobres tinham como moradia casas de palha ou trabalhavam nas fazendas ou nos sobrados locais (OLIVEIRA FILHO, 2014). Partimos do pressuposto que os pobres do Crato, mesmo na Segunda Metade do Século XIX, eram negros africanos e seus descendentes e reverberamos que o processo de ocupação do solo urbano teve como característica segregação socioespacial dessa população. A elaboração de tal pensamento nos instiga a reflexão sobre a desigualdade de tratamento dos lugares e das pessoas, do que se considera patrimônio cultural e principalmente que grupo social é visibilizado como construtor desse patrimônio.

Ao investigar a participação da comunidade negra na edificação do patrimônio cultural cratense, como significância identitária, comtemplamos a construção do Seminário São José, erigido entre 1874 e 1875 por ordem do 1º Bispo do Ceará, Dom

Luís. O Seminário, considerado uma obra imponente para a época, permitiu a formação de uma elite intelectual, respaldando a preponderância cultural citadina. O Seminário foi construído no "alto do Granjeiro", que posteriormente recebe o nome de "Alto da Matança", e hoje é intitulado Bairro Seminário (FARIAS FILHO, 2007, p, 117). Hoje, o polo educacional cratense fica a cargo da Universidade Regional do Cariri-URCA, alcançando os Estados vizinhos (GURGEL, 2012).

O Seminário é o bairro mais populoso do Crato (OLIVEIRA FILHO, 2014), povoado em decorrência da edificação do Seminário São José, nas proximidades deste, construiu-se casas de palha, "[...] sendo que do lado sul, margeando um caminho de acesso ao Sítio Lameiro, essas casas deram origem à primeira rua do bairro; era uma rua tortuosa denominada de Rua da Misericórdia" (SILVA; PEREIRA, 2005, p.16 apud FARIAS FILHO, 2007, p. 117).

O Bairro Seminário, considerado como periférico (FARIAS FILHO, 2007), é constituído por população de maioria afrodescendente. Segundo Pasquale (1955, p.43), de um modo geral as periferias do Crato possuíam "[...] Ruas irregulares e empoeiradas, ladeadas por pequeninas habitações de pau-a-pique, baixas, de plantas quadrangulares, com uma ou, no máximo, duas dependências e cozinha [...]".

Salientamos que o Seminário São José está em processo de instrução pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico

Nacional-PHAN. A análise do mesmo pode nos levar a essência social da sua forma, e, sobretudo, conhecer possíveis referenciais arquitetônicos, concebidos pela realização cultural.

Imagem 5: Antigo Seminário São José
Fonte: https://cariricatolico.com.br

Imagem 6: Seminário São José atual
Fonte: https://facebook.com/historiadocrato

A Casa Câmara e Cadeia também é considerada como um patrimônio afroarquitetônico. Hoje a construção é um espaço museológico, localizado no centro da cidade. De acordo com Gurgel (2012) a construção da Casa Câmara e Cadeia deveria se dá quando da elevação do Crato a categoria de Vila, o que só aconteceu em 1877. As Casas Câmaras e Cadeias eram "um dos principais equipamentos urbanos da cidade colonial e do império no Brasil [...] a materialização física da aquisição, por uma determinada localidade, de um status urbano privilegiado, que a distingue das demais." (TEIXEIRA, 2006, s/p apud GURGEL, 2012, p. 57-8).

Gurgel (2012) nos fala sobre os pontos de acesso ao referido prédio, denotando a imponência de sua edificação para a época, assim, "[...] a porta de ingresso à escada que leva ao pavimento superior, onde se localizava a Câmara, encontra-se na fachada que se volta para a praça[4]; e, o acesso à cadeia é feito na outra fachada [...]", esta, estando na Rua do Fogo[5].

Cabe-nos o resgate histórico da Casa de Câmara e Cadeia, no intuito de compreender as relações sociais nela materializadas. A inquietude nos compete ao vislumbrar, sobretudo, a parte térrea, por haver a existência de um tronco de madeira onde eram amarrados escravos, bem como correntes. As próprias grades, perceptíveis ao passar na rua, nos leva a um cenário silencioso de memórias que desejam falar.

4 Praça da Sé
5 Atual Rua Senador Pompeu

Sabendo que a essa época ainda havia mão de obra escrava foi utilizada por seus dominadores nas construções urbanas, então podemos dizer que, ao construir a Casa Câmara e Cadeia o escravo africano e afrodescendente construía seu próprio espaço de aprisionamento, consequências dolorosas do escravismo criminoso.

Imagem 7: Casa câmara e Cadeia
Fonte: https://www.facebook.com/historiadocrato

Em nosso caminhar geo-histórico não deixamos de visibilizar a mulher negra cujo, trabalho era expressão cultural. Na segunda metade do século XIX, mulheres negras escravizadas desempenhavam funções informais, entre elas, a de vender doces de tabuleiro, fazer rendas, costurar e lavar roupas (PEDROZA, 2012, p. 12).

Imagem 8: Casa Câmara e Cadeia atual
Fonte: Autores (2016).

No que se refere à venda de doces temos uma realidade semelhante ao que acontecia em solo africano, quando da ocorrência das feiras livres. Cunha Junior (2010) ressalta sobre a atividade de lavar roupas, que o Brasil importou sabão constituído por técnicas africanas, com uso de gordura vegetal. E o trabalho têxtil também é artefato africano, utilizado para fabricação de tecidos. As redes de dormir, representativas do Nordeste brasileiro são consequência de tal tecnologia.

Aqui percebemos a necessidade de uma consciência espacial sobre a produção do espaço urbano. Não é apenas quem "pensa" a sociedade que o constrói, mas todos nós, que agimos sobre ele, com materialidades e imaterialidades. Conhecer

o espaço urbano cratense significa perceber que somos reais transformadores do mesmo, também, no sentido de sermos afrodescendentes, de ter um legado dos nossos ancestrais que espacializaram sua cultura. A superação do racismo antinegro passa também pela emergência dessa consciência espacial.

As africanidades cratenses são percebidas também através da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos. Segundo Marques (2013), essa instituição, foi uma tendência, quando da chegada dos africanos, representando as marcas do negro na história do Ceará. A presença das irmandades foi vislumbrada em Fortaleza, Aracati, Crato, Sobral, Barbalha, Icó, etc, por meio delas, a negritude escrava e livre, buscava liberdade e visibilidade social. A elaboração de estatutos fundamentados nos interesses dos irmãos negros era direcionada a Assembleia Provincial, hoje, legislativa. A manifestação festiva da irmandade exercia devoção a Nossa Senhora, venerada pela Igreja Católica, ao mesmo tempo, possuía respeito à ancestralidade, cristalizada através da coroação dos reis congos.

Na Cidade do Crato, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, tentou edificar uma igreja na esquina da Rua do Fogo com o Fundo da Maca6. No entanto esse templo nunca saiu dos alicerces (FARIAS FILHO, 2007, p.121). O início da obra se deu em 1872. “[...] Sendo abandonada, caiu em ruínas ficando apenas os alicerces que continuam no lugar.

6 Atual Rua Almirante Alexandrino

A irmandade que a construía, a do Rosário, ainda possui de patrimônio uma casa na rua da Vala" (FIGUEIREDO FILHO, 1968, p. 144 apud FARIAS FILHO, 2007, p. 121).

Consideramos também como legado arquitetônico a feira tradicional do Crato, por um lado temos a materialidade de cada rua onde se realizava a feira, de outro temos a imaterialidade, vista nas disposições dos produtos, nos comportamentos individuais e coletivos. Menezes (1960, p. 38), nos fala sobre a efervescência social urbana, quando ocorrida a Feira Livre do Crato, nas segundas-feiras. Trabalhadores de engenhos e sítios, em grande número se dirigiam as localidades da feira no intuito de comercializar seus produtos.

A feira corria animadíssima. A travessa da Califórnia, nos cruzamentos com as Ruas da Vala, do Fogo, Grande, Formosa e Pedra Lavrada, completamente cheia. Estendiam-se no chão todos os produtos da fértil região, sem falar de outros artigos que, mui naturalmente, ali eram expostos.

A feira livre, comum no Nordeste brasileiro, é carregada de africanidades, no que se refere ao aparato produtivo e de comercialização. Os africanos escravizados vendiam os produtos do seu trabalho nas feiras, fato ocorrido também em território africano, dotado de relevância econômica e cultural (OLIVEIRA, 2013).

A feira tradicional do Crato continua a existir, ocorrendo nas segundas-feiras, este é o dia preferido da população

residente no campo, que transforma o espaço urbano em expressão de compra e venda, mas também de encontros. Embora, comparada a épocas precedentes, a feira tenha um tamanho diminuto, as africanidades continuam expostas, cabe a nós, atentar a sua existência.

Imagem 9: Antiga Feira livre
Fonte: blogdocrato.blogspot.co

Imagem 10: Feira livre atual
Fonte: www.facebook.com/historiadocrato

4. CONCLUSÃO

A realização desse trabalho culminou na identificação de um acervo patrimonial afroarquitetônico inerentes ao espaço urbano do Crato-Ce, ao passo que permitiu uma nova visão acerca da geo-história citadina, onde a população negra figura como protagonista, o que, em geral, não é visibilizado pela historiografia oficializazada.

Acreditamos a análise do patrimônio arquitetônico fomenta a consciência espacial, permitindo no que tange a afroarquitetura, o conhecimento e/ou reconhecimento do legado ancestral de africanos/as e afrodescendentes tornando uma ação afirmativa para a superação do racismo. Por conseguinte, é necessária a atuação de pesquisadores/as comprometidos com as pesquisas afrodescendentes, no sentido de visibilizar as populações marginalizadas, como fator pertinente para obtenção de políticas públicas.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Constituição Federal de 1988.** Disponível em:< http://www.planalto.gov.br> Acesso em: 22. mar. 2017.

CORDEIRO, Monteiro Nunes et al. **Potencial geoturístico do Cariri cearense: o caso do Geopark Araripe.** ACTA Geográfica, Boa Vista, v. 9, n. 9, p. 146-163, jan./abr., 2015.

CORRÊA, Roberto Lobato. **O espaço urbano: notas teórico-metodológicas.** In: Trajetórias geográficas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 145-152.

CORTEZ, Ana Isabel R. P.; CORTEZ, Ana Sara R. P.; IRFFI, Guilherme Diniz. **Atividades Econômicas e trabalho escravo no sul do Ceará: Uma análise da segunda metade do século XIX.** In: VII Encontro de Economia do Ceará - IPECE, 2011, Fortaleza. Economia do Ceará em debate. Fortaleza: Edição do Ipece, 2011.

CUNHA JUNIOR, **Henrique. Afrodescendência e Africanidades: Um dentre os diversos enfoques possíveis sobre a população negra no Brasil.** Interfaces de Saberes (FAFICA. Online). v. 1, p. 14-24, 2013.

CUNHA JUNIOR, Henrique. **O Ceará é bom laboratório das questões conceituais sobre relações étnicas.** In: Artefatos da cultura negra no Ceará. CUNHA JUNIOR et al (Orgs.). Fortaleza: Edições UFC, 2011.p. 102-132.

CUNHA JUNIOR, Henrique. **Tecnologia africana na formação brasileira.** Rio de Janeiro: CEAP, 2010.

FARIAS FILHO, W. A. **Crato: Evolução Urbana e Arquitetura 1740- 1960.** Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2007.

FIGUEIREDO FILHO, José de. **História do Cariri. v. I.** Coedição Secult. Edições URCA. Fortaleza: Edições UFC, 2010.

GONÇALVEZ, Adréa Lisly. **Escravidão, herança ibérica e africana e as técnicas de mineração em Minas Gerais no século XVIII.** In: XI Seminário sobre a economia Mineira, 2004, Diamantina. Seminário sobre a Economia Mineira: Diamantina, MG. Belo Horizonte: CEDEPLAR/ UFMG, 2004. v. XI. p. 01-24.

GURGEL, Ana Paula C. **Entre Serras e Sertões: a(s) (trans) formação(ões) de centralidade(s) da Região Metropolitana do Cariri/CE.** Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). –Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2012.

GURGEL, Ana Paula Campos. A **compreensão do centro histórico de Crato/Ce a partir de sua formação e transformações morfológicas:** Disponível em: <https://www.researchgate.net>. Acesso em: 24.mar.2018.

IPHAN. **Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional.** Disponível em <http://portal.iphan.gov.br>. Acesso em: 22. mar.2017.

LEFEBVRE, Henri. **O direito a Cidade.** São Paulo: Centauro, 2001.

MAGALHÃES, Solange Maria Fustinoni. **Educação Patrimonial através da compreensão da Arquitetura de museus na cidade de São Paulo.** Dissertação (Mestrado em Arquitetura). 167P. Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo- Universidade São Judas Tadeu. São Paulo, 2006.

MARQUES, Janote Pires. A **invisibilidade do negro na história do Ceará e os desafios da Lei 10.639/2003.** Poiésis, Tubarão. V.7, n.12, p.347 – 366, Jun./Dez. 2013.

MENEZES, Paulo Epídio. **O Crato do meu tempo.** Disponível em:< http://ufdc.ufl.edu>. Acesso em: 30.nov.2017.

NUNES, Cicera; CUNHA JUNIOR, Henrique. **Os congos de Milagres: a escola e o ensino da cultura de base africana no Cariri cearense.** In: Artefatos da cultura negra no Ceará. CUNHA JUNIOR et al (Orgs.). Fortaleza:

Edições UFC, 2011.p. 41-55.

OLIVEIRA FILHO, João César Abreu de. **Movimentos Sociais Urbanos: A produção do espaço e a luta por moradia na cidade do Crato-Ceará.** 241p. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Paraíba-(PPGG-UFPB), João Pessoa/PB. 2014.

OLIVEIRA, Alexsandra Flávia Bezerra de. **Feira Livre de Bodocó: Memórias, Africanidades e Educação.** Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Fortaleza: 2013. 151p.

OLIVEIRA, António José de. **Casa de engenho, sobrados e mobílias: a formação do poder da aristocracia rural e urbana de Crato -1790-1890.** Anais do II encontro internacional de história colonial. Mneme – Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008.

OLIVEIRA, João César Abreu; ABREU, Roberto Cruz. R**esgatando a história de uma cidade média: Crato capital da cultura.** Revista Historiar, ano II, n. I. p. 244-262, 2010.

OLIVEIRA, Pedro Alberto de. **As origens da escravidão do Ceará.** Rev. Inst. do Ceará, Fortaleza, 99, p. 325-338, jan/dez. 1979.

PASQUALE, Petrone. **Crato, "capital" da região do cariri.** BOLETIM PAULISTA DE GEOGRAFIA, n. 20, jul., 1955.

PEDROZA, A. M. N. **Estratégias de vida: histórias de mulheres escravas na cidade do Crato (Ceará) na segunda metade do século XIX.** In: V Encontro Estadual de História - ANPUH, 2012, Caicó. V Encontro Estadual de História - ANPUH, 2012. p. 1-13.

ROLNIK, Raquel. **O que é cidade.** 3.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998. p. 11-29.

ROSA, Odelfa. **Geografia escolar: estudo do bairro, cidade e município.** Espaço em Revista, vol. 14 nº 2 jul./dez, p. 96- 94, 2012.

SANTOS, Milton. A **Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção.** 4. ed. 2. reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. (Coleção Milton Santos; 1).

VIDEIRA, Piedade Lino. **Batuques, folias e ladainhas: a cultura do quilombo do Criaú em Macapá e sua educação.** Fortaleza, 2012, 260p. Tese (Doutorado em Educação Brasileira) - Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará- UFC, 2012.

CAPÍTULO 5

A FARMÁCIA EM CASA: ANCESTRALIDADE E CONHECIMENTO EM BOTÂNICA EM HORIZONTE

Marlene Pereira Dos Santos[1]

Henrique Cunha Junior[2]

Resumo: Ancestralidade pode ser compreendida como um processo de inscrição no tempo e no espaço de uma comunidade negra através da memória dos seus antepassados e pessoas mais velhas. A territorialidade do quilombo implica na ocupação pratica ou simbólica de uma localidade. Dentro do território existem os espaços do grupo social e da família. As pequenas cercas e portões que fazem a casas da comadre e do compadre interligada a sua. Dentro deste espaço encontramos um em particular o da botânica onde o conhecimento transmitido de geração em geração e produz uma farmácia viva dentro do quintal. O objetivo do trabalho é exposição da existência

1 Pedagoga, pesquisadora e danço há 10 anos em grupos afros, samba, maracatu, afoxé, e me apresento no carnaval neste período todo. Fiz performances em teatros, desfiles de carnaval e formações de professores. Sou pesquisadora de dança afro, estou publicando um livro sobre Festas e Dança de Terreiro de Religiões de matriz africana. Como profissional sou formadora em cultura afro e contação de história. Tenho experiência como professora em educação e formadora na rede pública e particular. Pesquiso sobre a História e a Cultura africana e Afro-brasileira, pesquisa festas e danças de matriz afro e oralidade; Ministrando formações, palestras, seminários e oficinas nas escolas, com base no patrimônio cultura, e dança afro. Fui Rainha do afoxé por 10 anos de dança afro-brasileira. Especialista em cultura folclórica pelo IFCE. Sou Membro do Fórum Permanente De Ed. Étnico-Racial do Estado do Ceará-Brasil, e do Núcleo das Africanidades Cearenses (NACE) - UFC. Sou Membro da Academia Afro – Cearense de Letras (AFROCEL). Na atualidade estudo a cultura afro em programa de doutoramento da Universidade Federal do Ceará. Email: marpdosantos@gmail.com - Lattes: http://lattes.cnpq.br/0076431009890515.

2 Pesquisador sobre Populações Negras, História da Tecnológica Africana e Urbanismo Africano. Professor titular da área de engenharia elétrica, pesquisa e ensina sobre Planejamento de Energia e as relações entre Ciência, Tecnologia e Sociedade. Tem formações em engenharia (EESC-USP) e sociologia (UNESP-Araraquara), mestrado em engenharia e mestrado em história. Doutoramente em Engenharia pelo Instituto Politécnico de Lorraine – França 1983. Defendeu tese de Livre Docência na Universidade de São Paulo em 1993 e prestou concurso de professor Titular da Universidade Federal do Ceara em 1994. Orientou e co-orientou 25 trabalhos de doutoramento e 46 de mestrados.

do conhecimento sobre as plantas e o registro dos espécimes cultivados. O método da pesquisa é o da afrodescendências voltado para a memória e oralidade. No trabalho apresentados os conceitos de base e os resultados da pesquisa quanto aos conhecimentos sobre as plantas e o registro fotográfico dos espécimes.

Palavras chaves: Quilombo; ancestralidade; botânica; conhecimento; botânico.

1. INTRODUÇÃO

Quilombos no Ceará é um tema de forte presença devido aos movimentos sociais e ao movimento negro estando recenseadas pelo menos 80 comunidades, em todas as regiões do estado. Sendo no campo acadêmico partido dos trabalhos pioneiros de Sulanina Bezerra (BEZERRA, 2002) e Alex Ratts (RATTS, 1996), (RATTS,2001) temos número reduzido de dezesseis trabalhos (abrangendo as áreas de nutrição, geografia, sociologia, história, serviço social e educação) mas suficientes para demonstrar a importância dos quilombos no estado do Ceará. No programa de Pós-graduação em Educação existem até o presente 5 dissertação mestrado em uma tese doutoramento sobre quilombo no Ceará.

No âmbito da pesquisa de mestrado foi estudado o Quilombo de Horizonte com enfoque indisciplinar na história econômica, geográfica, social e cultural, onde a patrimônio

cultural foi um dos pontos importantes do trabalho. Sendo que um dos patrimônios culturais é o acervo botânico e sua utilização no âmbito da medicina tradicional.

Patrimônio cultural é um conceito importante na atualidade nos processos de reconhecimento das comunidades de quilombo e um item reconhecido como estrutural da formação da identidade coletiva e individual. Relativo ao quilombo de Horizonte destacamos neste artigo a importância do patrimônio botânico de uso da medicinal tradicional ou alternativa presente no quintal de uma das moradoras desta comunidade.

O patrimônio cultural material das comunidades de quilombo apresenta como parte importante a cultura botânica e em particular da cultura medicinal farmacêutica tradicional, também denominada de fitoterápica tradicional ou popular. A medicina tradicional quilombola no tempo presente foi substituída, em parte, pela medicina da farmácia comercial e do médico de formação universitária. Para um número de casos de problemas de saúde a procura do conhecimento local ainda é grande na comunidade. Esta procura do recurso medicinal tradicional justifica a existência de manutenção da cultura de produtos medicinais na comunidade de Horizonte. O Ministério da Saúde e Organização Mundial da Saúde utilizam a nomenclatura de medicina tradicional, a classificam como medicina complementar ou alternativa, além de recomendar

os estudos e a integração da medicina tradicional aos sistemas oficiais de saúde, como foco da atenção primaria a saúde (Brasil. Ministério da Saúde, 2012). O trabalho pesquisa procurou entender o conhecimento sobre esta farmácia caseira, também recensear e registrar os espécimes cultivados na localidade.

2. LOCAL DA PESQUISA

A estrada BR- 116 é muito movimentada e dá acesso a várias localidades do Ceará, para praias e os município do interior, como outros estados. O caminho é bonito devido a vegetação forte e o horizonte de serras, com uma visão diversa e mais da metade do percurso de Fortaleza para Alto Alegre é pela BR-116 que também é via de acesso à rota do turismo praiano. É uma região relativamente próxima do litoral, sendo que a serra avança, mas sem grandes elevações. Por esta razão a estrada BR- 116 é relativamente plana, mas com alguns trechos com serras na paisagem. Assim, ao longo do percurso visualizamos muitas mangueiras, coqueiros, cajueiros e alguns trechos com carnaubeiras, estas são típicas vegetações do Ceará. Foi assim que conhecemos o quilombo de Alto Alegre e é assim que a maioria das pessoas saindo de Fortaleza tomam contacto com esta localidade. O quilombo de Alto Alegre fica no distrito de Queimada, pertencente ao município de Horizonte, distando apenas 50 km da capital Fortaleza, vizinho aos municípios de

Itaitinga, Pacajus e Aquiraz.

Durante a pesquisa era interessante observar o percurso, ao longo da BR-116, que devido às chuvas a paisagem se encontra mais verde e mais bonita, ao longe a serra parece um tapete verde, se veem lagoas mais cheias e as árvores rasteiras, estas árvores geralmente são muito seca. Mas no período de chuva desabrocha num vivo verde. Também entremeando a vegetação rasteira há carnaubeiras, árvore da qual tudo se aproveita. Ainda percorrendo a BR-116, passamos pelo Instituto Penal Paulo Sarassati, o maior presidio do Ceará, várias fábricas, dentre elas há a de fazer tijolos, a Trole, a fábrica Santana têxtil, Vulcabrás e têxtil Vicunha que fica quase em frente à entrada de acesso a comunidade quilombola de Alto Alegre. A esquerda se encontra a fábrica Rigesa, uma fábrica de reciclagem de papelão. Para ir para o Alto Alegre depois que saímos da BR -116 existem duas opções. Uma é escolhendo a entrada em frente a fábrica Rigesa, Ao saímos do asfalto e entrar numa estrada de paralelepípedos. A outra é indo pelo cajueiro da Malhada. Neste entramos numa estrada de terra, ladeada de cajueiros. Assim passando o ginásio esportivo da comunidade, temos o canal do trabalhador, o mercantil e então chega - se a Rua Chagas Bentos onde se encontra a associação de moradores e mais a creche de educação infantil a qual atende às crianças quilombolas.

Ai se encontra a comunidade quilombola com sua história, cultura, saberes, educação, e um povo hospitaleiro,

povo quilombola.

3. CONCEITOS UTILIZADOS

A afrodescendência como método de pesquisa requer o conhecimento da história e cultura africana, a inserção anterior dos pesquisadores no tema e o uso de abordagem interdisciplinar. Assim o nosso estudo sobre o quilombo do Alto Alegre abrangem a perspectiva da geográfica, cultural, econômica, política e histórica de população negra quilombola. População negra ou afrodescendente cuja definição é demarcada pela história de um conjunto social resultante das imigrações forçadas vindas de diversas nações africanas, tendo sofrido o escravismo criminoso e estando imersa no capitalismo racista antinegro. Definição de afrodescendência que especifica e não torna toda a humanidade afrodescendente por ter sido a África o berço da humanidade. Nossa afro perspectiva de estudo parte da sociedade atual como uma sociedade racista que produz e opera cotidianamente formas de dominação especificas da história brasileira voltadas determinadamente para controle da população negra. A nossa perspectiva perpassa conjuntamente os campos da geografia, história, política, economia e cultura, as vendo de maneira articulada, integradas na produção da realidade e voltadas na sociedade brasileira para produção especifica de controle da população negra. Traduzindo é uma

perspectiva interdisciplinar e dissecadora da ideologia das diversas formas que se apresentam os racismos anti negro.

Trabalhamos com o conceito de Bairro rural negro quilombola. Isto se faz necessário visto que as definições sobre urbano e rural estão relacionadas com a densidade da população e com as formas de trabalho executadas pela população. Como o quilombo de Alto Alegre tem uma densidade elevada da população e da mesma ordem dos bairros das cidades brasileiras do interior, sendo que as atividades de trabalho mesclam as agrícolas com as industriais e urbanas, como o serviço doméstico, se fez necessário um conceito especifico. Encontramos esta especificidade no conceito de bairro rural (SANTOS, 2012) e acrescentamos o quilombola. O crescimento populacional da comunidade, como o crescimento da cidade de Horizonte fez com as características essenciais rurais desaparecessem.

Assim, quilombo abrange um conjunto de comunidades afrodescendentes que podemos classifica-las em três categorias: rurais em sua maioria, semi-rurais, como a estudada neste artigo, e urbana (CARVALHO, 2006). Atualizações do conceito de quilombo têm ocorrido com certa constância na literatura devido ao dinamismo da geografia e as particularidades dos momentos históricos (SCHMITT / TURATTI / CARVALHO, 2002). As mudanças das fronteiras geográfica, dos interesses sobre a terra e da expansão das cidades e das áreas econômicas emergem novas percepções e interesses sobre as áreas

quilombolas e produz mudanças que os conceitos procuram classificar. Desta forma a abordagem como semi-urbana, bairro rural negro quilombola é uma nova atualização e ampliação do conceito.

Identidade do bairro rural quilombola pode compreendida pelo uso do território e da convivência com o patrimônio cultural material e imaterial. Território é núcleo determinante para constituição da identidade coletiva quilombola e no nosso caso do bairro rural quilombola. A existência de um lugar com ocupação humana sofre uma dinâmica de alterações e constitui um território pelos valores que são atribuídos pelos usos realizados e pelas relações sociais estabelecidas. O território pode ser visto como o lugar por excelência da coexistência solidaria, da cooperação e dos modos de vida com relações em comum (HASBAERT, 2002). As identidades das pessoas usuárias do território são configuradas numa relação mutua com este lugar. Olhando o território tanto do ponto de vista histórico como geográfico ele se configura como espaço de produção cultural, econômica, social e política. Os seres humanos ficam vinculados ao meio ambiente, ao uso da terra, e as relações desta com o restante da sociedade. Existe sempre uma dimensão simbólica estabelecida com o território e seu entorno, ou seja, uma territorialidade. Todo território vivido constitui um patrimônio cultural material e imaterial. O uso coletivo deste patrimônio define a identidade cultural

(CARVALHO,2005), (SANTOS, 2012).

Memória coletiva de negros quilombolas é uma memória especifica, referencias na história e na cultura vivida, traduz um conjunto de experiências sociais comum ao grupo social, relembradas dentro de um universo de valores sociais. O território geográfico ou território ancestral, aquele que se produz em reproduz através de gerações entra como uma categoria importante para se pensar as representações da memória, pois ele se constitui como perspectiva de elaboração da identidade, da cultura, da sociabilidade, de resistência e da afirmação de existência do grupo social quilombola. Assim, trabalhando com a hipótese de que as memórias coletivas, mesmo a individual, sejam produto de uma cultura realizada numa determinada sociedade, num determinado período histórico e num determinado lugar. Neste enfoque os artefatos (materiais ou imateriais) do cotidiano, o patrimônio cultural, são importantes para a coletividade, guardam uma relação intima com a cultura e constituem um acervo de memória. Sendo assim a memória é em parte resultado do patrimônio cultural e histórico de uma localidade. (CUNHA, 2011, p. 5). A memória coletiva é especifica de cada grupo social e é pautada pela história e pela cultura, cada grupo social possui a sua memória particular, diferindo seu uso e acesso dentro da sociedade.

Ancestralidade é um conceito útil da história e cultura africana e afrodescendente para a análise de comunidades

tradicionais (SANTOS, 2013). Pelo fato das comunidades tradicionais serem parte dos fenômenos sociais, serem uma qualidade de energia no sentido africano, elas estão em constante transformações, sofrem atualizações, no tempo e no espaço. Ancestralidade é uma ferramenta conceitual geracional que associa fatos e construções do passado, na produção do presente e na elaboração do futuro. Na ancestralidade pesa a mitologia e a história preservam uma relação entre um passado distante mítico, um passado próximo histórico, aliados na construção de um presente e ponto de partida para o futuro. A ancestralidade pode ser pensada em quatro tempos/lugares históricos, passado distante, passado próximo, o presente e o futuro. A ancestralidade contém conhecimentos que transferidos de geração para geração, guardo um sentido de tradição do conhecimento na comunidade. Portanto as plantas, a farmácia e a medicina tradicional são partes dos conhecimentos que podemos denomina-los como ancestrais.

4. Os conhecimentos apreendidos

Os conhecimentos da tradição cultural de base africana no passado foram fundamentais para as populações devido à ausência de assistência médica e estão sendo perdidos por vários motivos, sendo o principal a existência de hospitais e

médicos do sistema público de saúde, os laboratórios químicos farmacêuticos e também pelas campanhas das igrejas evangélicas contra a cultura negra, tida como crendice e confundida com a bruxaria europeia (NOGUEIRA, 2004). Entretanto como vemos nas andanças pela comunidade quilombola, algumas coisas ainda existem e têm importância para a população de Alto Alegre e para comunidade vizinha, a comunidade quilombola da Base.

Então, encontramos no quilombo, forte e viva a presença da medicina tradicional, seu uso é praticado por maior parte da população do quilombo, e não é por falta da medicina dita moderna. É por acreditarem, é por valorizarem e respeitarem os saberes ancestrais, e principalmente por que através da medicina tradicional, que chamamos de medicina de base africana, os quilombolas são beneficiados com bem-estar, o estado de saúde alcançado por meio dos medicamentos naturais a base de plantas, esses medicamentos são manipulados pelas sabias mãos de senhora quilombola.

O título de medicina de base africana vem do livro de Maria Camargo (CAMARGO, 1998) onde está classificada a maioria destas plantas como de medicinais e de ritual afro-brasileiro.

Na nossa pesquisa foram registradas a cerca de 20 espécimes, algumas com várias variações como é o caso da hortelã. Neste artigo a título de demonstração o registro

fotográfico de seis dos espécimes.

As exemplos das fotografias das plantas na pesquisa e na catalogação:

Figura 45: Boldo- das folhas se faz chás que é indicado para azia, má digestão e prisão de ventre. Foto: Marlene P. Santos, 2011.

Figura 46: Corama- É indicada para inflamação no útero. Foto: Marlene P. Santos, 2011.

Figura 47: Cidreira - O chá relaxa o sistema nervoso, ajuda no alívio da cólica (dor de barriga). Foto: Marlene P. Santos, 2011.

Figura 48: Linhaça Foto: Marlene P. Santos, 2011.

Figura 49: Malva – É indicada para dor no estômago. O lambedor feito da folha e é indicado para tosse e dor de garganta. Foto: Marlene P. Santos, 2011.

Figura 50: Mastruz – É indicada para inflamação no pulmão, machucados e contusões. Foto: Marlene P. Santos, 2011.

5. AS CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa se desenvolveu em um território de quilombo e apresentou os resultados do trabalho sobre patrimônio cultural botânico relativo a medicina tradicional, presentando o acerto sobre plantas dona? parteira e rezadeira conserva em sua casa.

Utilizamos nas entrevistas semiaberta o conceito de memória de negros quilombolas. Tratamos a memória como uma categoria condicionada à cultura, referentes a um território e um modo de vida. Portanto a memória como uma categoria especifica desta comunidade de quilombo e dos membros desta.

Embora as condições de vida, meios de comunicação e informação tenham alterado em muito a vida da comunidade nos últimos 20 anos, sendo que a comunidade de Alto Alegre passa de totalmente rural a condição de bairro rural, próximo à cidade, devido à expansão destas, limitada em suas terras pela implantação da rodovia e do canal do trabalhador, dependente da cidade para parte dos empregos assalariados, sofrendo a modificação da profunda redução da produção de farinha e das roças de mandioca, as medicina tradicional ainda esta muito presente e não foi abolida pela medicina dos médicos e a farmácia.

Os impactos maiores sobre a medicina tradicional ocorrem vem das opções religiosas recentes, evangélicas, onde a cultura de base africana é tratada de forma racista tida como

coisa do mal, como manifestação do diabo, como uma cultura indesejável. A denominada modernidade, dos novos meios de acesso a medicina formal é desejada, mas restrita e difícil. No entanto o uso da medicina tradicional não é apenas em razão das dificuldades, mas memória e cultura em torno dela. São salvaguardados os valores da medicina tradicional e do seu uso. A amplitude numérica das espécimes cultivadas e reconhecida o seu uso traduz de alguma forma a importância cultural da mesma e do lugar de importância no patrimônio cultural da comunidade.

BIBLIOGRAFIA

BEZERRA, A. S. B**astiões: memória e etnicidade.** Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Sociologia), CH - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002.

CARVALHO, A. P. C. de. **Emergência de etnicidade: dos territórios negros aos "quilombos urbanos". 2004.** Dissertação (Mestrado) - PPGAS/UFRGS. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/oq/pop_ensaio5.htm. Acesso em: 25 jun. 2006. (Quilombos urbanos).

COSTA, Thaís Cristine de Queiroz. **Mulheres quilombolas e o pertencimento étnico-racial: elementos para uma análise da constituição dos perfis identitários na comunidade de quilombo sítio Veiga em Quixadá/ce.** Dissertação submetida ao Mestrado Acadêmico em Serviço Social. FORTALEZA – CEARÁ. 2015.

CUNHA Junior. Henrique **Africanidade, Afrodescendência e Educação. Educação em Debate.** Fortaleza, Ano 23, v.2,

n. 42, 2001.

_____. **Memória, História e Identidade Afrodescendente: As autobiografias na pesquisa científica.** Notas de aula. 2011.

Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. P**ráticas integrativas e complementares: plantas medicinais e fitoterápica na Atenção Básica/Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. – Brasília: Ministério da Saúde, 2012.** 156 p.: il. – (Série A. Normas e Manuais Técnicos) (Cadernos de Atenção Básica; n. 31) ISBN 978-85-334-1912-4.

FONTELES, Lidianny Vidal. **Da invisibilidade ao reconhecimento: regularização fundiária e a questão quilombola no Ceará / Lidianny Vidal Fonteles.** Salvador, Mestre em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. 2009. 176 f.: il.

FURTADO, Marcella Brasil / PEDROZA, Regina Lucia Sucupira /ALVES, Candida Beatriz. **Identidade, cultura e subjetividade quilombola: Uma leitura a partir da psicologia cultural.** Psicologia e sociedade. 26(1); 2014.

SANTOS, Marlene Pereira dos. **Incursões na História e Memória da Comunidade de Quilombo de Alto Alegres -Município de Horizonte -CEE**. Fortaleza-CE: Mestrado em Educação.UFC.Ano de Obtenção: 2012.

SANTOS, Magnaldo Oliveira dos. **Ojo Oruko:um reencontro com a ancestralidade africana.** Salvador: Dissertação de mestrado. UNEB. 2013.

MARTINS, Paulo Henrique de Souza. **Escravidão, abolição**

e pós-abolição no Ceara. Sobre histórias, memórias e narrativas dos últimos escravos e seus descendentes no sertão cearense. Niteroi. Dissertação de mestrado em história, UFF. 2012.

MORENO, D. C. G. A **Dança de São Gonçalo na Comunidade Quilombola Sítio Veiga (CE).** In: IV Reunião Equatorial de Antropologia. Fortaleza, 2013.

_____. **A Identidade da Comunidade Quilombola Sítio Veiga no Contexto Pós-colonial.** Fortaleza, 2013.

NASCIMENTO, João Luis Juventino. **Dos processos educativos: as lutas das mulheres pescadoras do mangue do Cumbe contra o racismo ambiental. 2014.** Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Ceará. 2014.

RATTS, Alex. **Fronteiras Invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará.** São Paulo: Mestrado em geografia. USP. Ano de Obtenção: 1996.

RATTS, A. J. P. **O mundo é grande e a nação também: identidade e mobilidade em território negros.** Tese de doutorado, USP orientador: Kabenguele Munanga, 2001.

_____. **Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas. F**ortaleza: Museu do Ceará: Secult, 2009, 123p.

SÁ, Maria Lucia Barreto. **Saberes e práticas alimentares em uma comunidade quilombola no Ceará.** Tese de Doutorado. Nutrição. Faculdade de Saúde Pública- USP. 2010.

SCHMITT, Alessandra / TURATTI, Maria Cecilia Manzoni / CARVALHO, Maria Cecilia Pereira de. **Atualização do conceito de quilombo: identidade e território das**

definições teóricas. Ambiente & Sociedade - Ano V – No. 10 - 10 Semestre de 2002.

SILVA, Claudia de Oliveira da. **Comunidade Quilombola e Escola: Uma relação necessária para construção da autonomia identitária.** Início: 2013. Dissertação (Mestrado profissional em Educação) - Universidade Federal do Ceará.

CAPÍTULO 6

CABELOS AFROS PATRIMÔNIO ESTÉTICO E FORMAÇÃO DE EDUCADORES

Marlene Pereira dos Santos[1]

Resumo: O artigo traz vivências e práticas de formação de professoras, professores e gestores sobre cabelos afros e patrimônio cultura afro-brasileira, visando uma estética que seja vista e respeitada no âmbito educacional. Onde se busca refletir uma educação que dialogue com o patrimônio histórico cultural afrodescendente de forma positiva e, assim contribua na educação escolar, num fazer educacional, prática pedagógica e arte educação, onde acorde a sensibilidade e criatividade dos docentes, para que estes se permitam buscar conhecimentos e, assim vêm a retirar o "véu" da invisibilidade os conhecimentos. Então possa contribuir no aprendizado intelectual, histórico e sociocultural dos discentes, também uma aprendizagem que ajude a elevar à auto-estima dos alunos e alunas afro descendentes, conhecendo e respeitando sua cultura e história, esta perpassa pelos nossas negras raízes, nossos caracóis, salvaguardando o patrimônio material e imaterial. O trabalho é um recorte de minhas experiências e práticas como professora formadora de 2009 a 2017, as formações de professoras e professores em cultura afro-brasileira e indígena. A pesquisa trabalha com os elementos materiais e imateriais refletindo os

1 Pedagoga, pesquisadora e danço há 10 anos em grupos afros, samba, maracatu, afoxé, e me apresento no carnaval neste período todo. Fiz performances em teatros, desfiles de carnaval e formações de professores. Sou pesquisadora de dança afro, estou publicando um livro sobre Festas e Dança de Terreiro de Religiões de matriz africana. Como profissional sou formadora em cultura afro e contação de história. Tenho experiência como professora em educação e formadora na rede pública e particular. Pesquiso sobre a História e a Cultura africana e Afro-brasileira, pesquisa festas e danças de matriz afro e oralidade; Ministrando formações, palestras, seminários e oficinas nas escolas, com base no patrimônio cultura, e dança afro. Fui Rainha do afoxé por 10 anos de dança afro-brasileira. Especialista em cultura folclórica pelo IFCE. Sou Membro do Fórum Permanente De Ed. Étnico-Racial do Estado do Ceará-Brasil, e do Núcleo das Africanidades Cearenses (NACE) - UFC. Sou Membro da Academia Afro – Cearense de Letras (AFROCEL). Na atualidade estudo a cultura afro em programa de doutoramento da Universidade Federal do Ceará. Email: marpdosantos@gmail.com - Lattes: http://lattes.cnpq.br/0076431009890515.

seus significados, ligando patrimônio cultural a pertencimento e a africanidade. As formações foram realizadas como ações para implementar a lei 10.639/03, teve como cenários o estados do Ceará.

Palavras-Chave: Cabelos afros; Estética; Patrimônio e educação; Formação de Professores; Identidades negras.

1. INTRODUÇÃO

Neste artigo apresento alguns aspectos e reflexões em relação aos cabelos afros, patrimônio estético, formação de educadores, formação docente sobre a cultura afro-brasileira. Elementos que fazem parte da nossa história e cultura, assim devem ser levados em consideração nas salas de aulas pelos professores (as), falando da formação cultural local, regional e nacional.

Vejo a introdução tema dos cabelos como elementos do pertencimento a uma população negra e que se faz necessário a discussão pedagógica e uma abordagem de forma positiva nas escolas. Assim a educação e os educadores deveriam tratar de questões que abrange um largo leque de aspectos históricos, culturais, sociais, econômicos e políticos, respeitando as particularidades de cada grupo social, sendo que os dados aqui tratados são referentes às formações e oficinas sobre cabelos no âmbito educacional e social na promoção da igualdade de

oportunidades na sociedade e, fortalecimento do pertencimento "afro", como designativo da identidade cultural da população negra. Pois embora a Constituição garanta que a educação brasileira é para todos e todas, no dia-a-dia nas salas de aulas não produz tratamentos iguais e democráticos, a população negra sempre é vítima de racismo institucional, de discriminações pejorativas e sendo ridicularizados e excluídos nas salas de aulas por conta da cor da pele e dos cabelos crespos. O racismo institucional referido a práticas estruturais como a ausência do tema afro nos livros didáticos, nos projetos políticos das escolas e nas preocupações dos municípios quanto a formação de professores. As discriminações referidas as agressões cotidianas como os apelidos e ofensas pessoais, ou as exclusões devido a formação religiosa.

Desde começo da história da educação no Brasil, esta é construída de forma excludente da população negra e indígena, controladora dos conteúdos sobre a cultura indígena e africana, opressora sobre a negritude, pois segundo dados da história oficial, "nossa educação" inicia com os jesuítas vindos da Europa, uma educação com base na catequese, no controle social, e ministrada por quem não conhecia a cultura local, nem a via com bons olhos, pretendeu a europeização e submissão dos povos indígenas e africanos. A educação durante o período colonial escravista proibia a instrução dos escravizados, que significava uma parcela importante da população negra e da

população economicamente ativa no país. Mesmo no período do pós-abolição as experiências e necessidades da população negra não foram contemplados pela educação formal. Assim é sempre necessário a indicar os pontos fundamentais do debate sobre a formação de professores e a cultura afro-brasileira. Sendo um desses pontos os cabelos afros, pois precisamos soltá-los das amarras dos preconceitos e discriminações presentes na sociedade. Precisamos desatar os laços do racismo institucional onde os cabelos afros não fazem parte dos currículos e nem das práticas escolares.

Mostramos neste artigo que um enfoque reparador dos erros é necessário e possível. A abordagem desenvolvida é dentro da abordagem em termos do patrimônio cultural afro descendente e da relação deste com a formação de professor e a prática docente. Trata-se de como processar informação, aprender e ensinar a cultura afro-brasileira através dos cabelos afro pelo viés da história e cultura do patrimônio cultural. Processo que necessita da exposição sobre o que vem a ser a cultura afro-brasileira, o que são os cabelos afros, sua beleza estética e diversas formas de arranjo de cabeça, penteados e representação iconográficas possíveis. De como se pode processar e como trazer estas abordagens para educação escolar, pois os corpos negros com seus cabelos afro e as representações sobre estes fazem parte da cultura afro-brasileira e oferecem dignidade aos seres humanos.

Então partindo de estudos históricos e sociológicos sobre a inserção da população negra e tendo como base as pesquisas sobre cabelos afros, cabelos crespos, somadas as minhas experiências de educação inclusiva e quilombola formulei um repertorio de elementos para tratar o tema dos cabelos afros na formação dos professores e nas práticas escolares. Esse conjunto de informações que quando as coloco como elemento e prática pedagógica e, percebo como fazem as alunas e alunos se sentirem confiantes por ver uma mulher e professora preta mostrar diversas formas de ter e manter nossos cabelos livres, então formar os educadores com estes conhecimentos é de suma importância impar para educação, fortalecimento do pertencimento étnico e da identidade da população negra, e para reconhecer o nosso pertencimento histórico-cultural.

Começamos por uma reflexão histórica para compreendermos melhor o porquê de trabalhar a relação cabelos afro, patrimônio afrodescendente e educação, por que da formação de docentes se encontrar nesta fase de elaboração dos conteúdos. Há necessidade de formação dos diversos corpos docentes, e de conhecimentos relativo a cultura afro-brasileira para a prática educacional. Também necessidade de orientação e conhecimentos com relação nossa herança africana, assim como a origem e cuidados dos cabelos afro, educadores devem ser orientados no sentido desta identificação e mesmo da organização da prática docente quando estas práticas cotidianas.

Também não se deve ignora que os corpos da população negra com seus negros cabelos, estes são zombados, ridicularizados, xingados, como hábito deplorável da nossa convivência social e escolar. Sendo que modificar o habito é necessário discutir os problemas, e introduzir e visibilizar a representação estética da população negra, nossa beleza.

Neste artigo apresento o percurso de conhecimentos elaborados a partir de diversas formações realizadas para professores e alunos tendo como temas principais os seguintes títulos: Eu amo meus cabelos crespos; Trançando Poéticas: cabelos e educação; Cabelos e turbantes: as afros estéticas do cotidiano histórico; a cultura afro- brasileira. São temas que formaram ou longo de uma década de trabalho um conjunto consistente de oficinas e palestras sobre cabelos afros voltadas para o fortalecimento da identidade cultural-social e pertencimento a um grupo social.

No conjunto de formações realizadas se observou a mudança de perspectiva dos professores quanto a cultura afro brasileira, cabelos, beleza das pretas e pretos e, quanto aos alunos e seus cabelos afros, cabelos afro/crespos. Por esta razão é que proponho aos educadores, aos professores um papel a desempenhar em função do cumprimento e respeito aos direitos e igualdade dos educandos. E as alunas e alunos negros após participarem das oficinas se mostram mais confiantes, elevam sua autoestima e reconhecem seu pertencimento afro.

2. DOS DISCURSOS AS PRÁTICAS EFETIVAS

A necessidade da educação com base na cultura afro-brasileira encontra-se muito em voga em discursos dos professores, das pesquisas acadêmicas, nas leis produzidas pela educação no sentido da sua democratização. Uma mudança de atitudes se encontra em processo no nosso país. O conjunto de educadores apercebendo-se cada vez mais a importância que este campo da educação afro-brasileira constitui para uma real evolução do fazer democrático do país. Na apresentação do percurso das formações realizadas espero contribuir no esclarecimento de algumas dúvidas que ainda perduram e emperram o processo de ensino aprendizagem com o tema dos cabelos afro e patrimônio cultura afro-brasileiro. O problema é como tornar o discurso uma pratica efetiva em sala de aula ultrapassando o discurso que a "cultura afro" é uma cultura linda.

No processo de trabalho acerca de cabelos crespos, cabelos afro patrimônio, educação e formação do docente, trago uma prática pedagógica que conceituo, prática afrodescendente, esta aplico nas oficinas com professoras, professores e também com as crianças e adolescentes de algumas escolas localizadas em municípios do Estado do Ceará, observei as reações dos grupos trabalhados e produzir uma experiência no ensino tendo em conta os vários aspectos abordados neste trabalho.

Tais atividades realizadas tiveram como sentido o de proporcionar as crianças e adolescentes a percepção da diversidade cultural existente em todos os lugares do Brasil e beleza estética das culturas africanas, a importância das experiências sociais de luta e resistência da população negra, enfim, valorizando os patrimônios culturais africanos e afrodescendentes. Pensando os patrimônios culturais como ancoras da formação da identidade cultural. A identidade como forma de localização positiva do grupo social no mundo. Atingindo por este caminho a autoafirmação étnica dos membros da população negra e que é a base principal do meu projeto "Fazer a Cabeça Fazendo os Cabelos". Esse é um projeto meu criado e posto em pratica em 2007, onde parto das minhas vivências e experiências com o ímpeto de valorizar a população negra, nossa história, nossa cultura, estética e saúde.

Através do projeto "Fazer a Cabeça Fazendo os Cabelos" desenvolvi um conjunto teórico e prático de informações sobre estética negra, saúde, artes, identidade e pertencimento étnico, história e cultural africana e afro-brasileira. O conjunto de informações é relativa a diversos territórios, rurais e urbanos, de diversos estados do nordeste brasileiro, tendo como principais focos os estados do Ceara, Piauí e Maranhão. O projeto que tem como objetivos específicos: despertar na criança e adolescente, mulheres e homens a vontade de contar suas próprias experiências, fazendo-os descobrir-se valioso

(a), estimulando-o (a) a resgatar sua autoestima, dando-lhe argumentos e segurança para se auto afirma, e buscar seu pertencimento étnico sem vergonha, também discutir temas como racismo, beleza negra, além de despertar uma visão crítica para que a criança cresça percebendo o processo de castração do corpo preto/negro, e exploração dos povos africanos e suas consequências, podendo contextualizar, historicamente, situações sociais atuais e ter embasamento para discutir questões que atualmente provocam bastante polêmica, como é o caso das belezas negra, dos cabelos afro, as discriminações contra negras e negros e saber exigir seus direitos constitucionais de igualdade e respeito para com a população negra. Assim tenho a certeza de nossos cabelos nem são ruins nem bons, são cabelos, e estes são de farias formas e arranjos. Trata-se de um projeto em todos os aspectos ligados a patrimônio cultural e as expressões das populações afrodescendentes, colocando os cabelos com uma parte importante desse patrimônio. E pensando o patrimônio cultural com eixo formador da identidade cultural.

3. DESPENTEANDO E TRANÇANDO VISIBILIDADE DA HERANÇA CULTURAL AFRO-BRASILEIRA: FORMAÇÃO DE PROFESSORAS E PROFESSORES

Ao longo dos últimos 50 anos a população negra tem lutado e buscado o direito sociais em sermos como somos, com

nossa cor, com nossos cabelos como são e como quisermos, esta luta perpassa pelos movimentos sociais. Na busca pela a liberdade dos nossos cabelos cito alguns movimentos marcantes como Black Power, rastafáris, estes influenciaram gerações da população negra, e continua servindo de modelos para refletimos nossos cabelos afro.

Eu vejo meus Cabelos Black Power com belezas que leva a história, a cultura e o patrimônio para o ambiente educacional formal e informal, então devemos pensar em um ambiente educacional onde veja as alunas e alunos afrodescendentes com seus cabelos crespos/afro e, respeitá-los. Tem-se debatido sobre os novos rumos que a educação precisa tomar para dar conta das características e necessidades que essa nova sociedade exige e precisa. Mas na prática o ensino tem permanecido aos moldes do ensino tradicional, centrado na figura do professor e não do aluno. E que lugar ocupa as alunas, os alunos e os alunos afrodescendentes, a população negra? E sua história, sua cultura, nosso legado afro ocupam algum lugar nas escolas brasileiras? Está na hora da estética e patrimônio cultural afro ser respeitado nas nossas escolas e sociedade.

A minha reflexão tem como referência em algumas questões que marcaram e marcam os estudos científicos e a formação de professores durante décadas, destacando aqui inquietações sobre posicionamento acerca de “professor”, que de um lado produz um discurso que não está preparado para

o ensino da cultura afro-brasileira e que existe uma falta de material. Entretanto, e do outro lado este professor não se permitir "prepara-se" para o ensino pretendido. Os professores de maneira geral se encontram no lugar de quem obteve uma formação eurocêntrica, e não produz os exercícios de mudança com relação aos aprendizados anteriores. Pelo contrário muitas vezes reforça todos os problemas desta formação e reforças todos os seus preconceitos com relação a cultura afro brasileira e a população negra. Duas das formas de racismo antinegro presentes na formação eurocentrica são: considerar as culturas africanas como ágrafas, as populações africanas como ignorantes e analfabetas; pensar que os africanos não tinham o domínio da matemática e dos conhecimentos da filosofia e das ciências. Pelo estudo da história da educação no Brasil podemos entender como se formou a base atrasada que ainda opera as mentalidades dos professores quanto a relação da população negra e da educação.

Transitar neste período da nossa formação histórica através de estudos bibliográficos percebe-se que prática da leitura e da escrita, como se observa, era considerada perigosa e ameaçadora, não sendo permitida sua difusão entre os escravizados. É uma perspectiva em que a educação é vista como fator de perturbação e ameaça à ordem. Isto leva a perceber a grande necessidade de reformular a nossa educação.

A partir do século XVIII procedeu-se a uma grande

mudança no ensino. Este passou das mãos do Clero para o poder do Estado. Esta mudança não foi estabelecida de uma maneira muito brusca. Necessário lembrar que o clero sempre combateu as culturas africanas vistas como incivilizadas e anti-cristã e com necessidade em catolicizá-las. Mas o estado português e depois o brasileiro não desenvolveram visões diferentes e executaram praticas semelhantes de desvalorização e condenação das culturas das populações negras. Foi o Marquês de Pombal quem inaugurou na Europa do lado português as reformas estatais de ensino. A sua grande preocupação foi a de constituir um corpo laico de professores que pudessem servir de agentes do estado nas diversas localidades e povoações do país, essencialmente passar a tutela do ensino para o Estado. A intervenção do Estado vai provocar uma homogeneização, uma unificação e uma hierarquização à escala nacional, de todos estes grupos, os professores aparecem, então como corpo profissional. Ai também aparece o controlo político e ideológico exercido sobre o ensino e os próprios professores. A elaboração de um conjunto de normas e de valores é largamente influenciada por crenças e atitudes morais e religiosas. A princípio, os professores aderem a uma ética e a um sistema normativo essencialmente religiosos.

No século XIX a expansão escolar acentua-se sob a pressão de uma procura social cada vez mais forte: “a instrução foi encarada como sinónimo de superioridade social, mas era apenas o seu corolário” (Furet e Ozouf, 1977). As escolas

responsáveis pela formação dos professores começam a surgir e os professores adquirem um estatuto social. Este estatuto não está inserido nos outros já presentes, visto eles não estarem propriamente relacionados com o clero, nobreza, povo ou burguesia. Mas a comunidade tem bem presente a sua importância e a necessidade de criar boas condições para eles. A escola e a instrução incarnam o progresso: os professores são os seus agentes.

> Ao longo da sua história de vida, o professor é, em cada momento, o resultado do seu "vivido" pessoal e profissional, ocorrendo as suas mudanças conceptuais em dois contextos interactivos: o da prática quotidiana e o dos grupos reflexivos, preferentemente constituídos pelos seus pares (Keiny, 1994).

Neste período da história nacional as realizações da população africana e afrodescendente não eram consideradas pela educação. A cultura nacional sempre deu visibilidade as realizações da Europa e dos portugueses no Brasil.

Os trabalhos realizados pela população negra, que sustentavam o sistema produtivo receberam tratamento como coisas desprezíveis, sem importância, produto de pessoas ignorantes, formando uma base do que é hoje o processo de desconhecimento da cultura afro brasileira.

No sentido de romper com a tradição ruim da invisibilidade dos patrimônios cultural produzido pelos afro-brasileiros é que foram produzidas as leis que obrigam o ensino desta cultura. Para então situarmos que hoje o problema é do reconhecimento de como se processou e processa a cultura afro-brasileira, reconhecer que ela faz parte do nosso cotidiano.

Na minha formação através do processo de formação de professores esta ruptura como relação a invisibilidade da cultura afro-brasileira se deu no processo de dentro para fora, começa com meu "Eu", mulher negra que sofreu e sofre racismo, mas não abaixei a cabeça, eu a levantei, ergui minha corou para todos verem, pois gosto de variar os meus penteados, percebo nos meus cabelos afro mil e duas possibilidades para resaltar e valorizar minha beleza negra. Desde 2007 é que trabalho nossos cabelos afro e crespos como parte da afirmação e pertencimento afro, assim contribuo no meu papel para a construção da identidade da população negra, meu povo e a sociedade brasileira.

Tenho realizando oficinas, seminários, formações sobres Cabelos afro/crespo, também sobre cultura afro-brasileira e educação quilombola. Também ministro a disciplina: Seminário transdisciplinar: cultura afro-brasileira e nos cursos de pedagogia, de história, Recursos humanos e na especialização habilitação em educação infantil, em uma faculdade em Fortaleza Ceará. Então passo a usar os cabelos afros de forma

positivas como estética, como elemento histórico-social que pode trazer conhecimento para nossas salas de aulas e diminuir a discriminação racial imposta a população negra.

Reconheço sempre a necessidade de conhecimento sobre cultura afro-brasileira, enquanto professora pesquisadora, penso na mudança educacional e busco levar para as salas de aulas práticas pedagógicas que desenvolva à aprendizagem através da valorização da estética, dos Cabelos afro patrimônio histórico material e imaterial, assim buscando da visibilidade ao patrimônio histórico-cultural local como elemento valioso e positivo na nossa herança cultural. Herança que herdamos dos africanos que foram escravizados, a partir destes identificamos a cultura afro-brasileira e sua grande influência, um patrimônio que está presente no nosso cotidiano.

Como fazer as formações e despertar e desenvolver a aprendizagem de nossos professores para ministrar aulas melhores, com conhecimento, mas também instigar a criatividade, a prática pedagógica que transite pelo mundo de nossos alunos, ou seja, apresentarmos as culturas, incluindo a cultura local, pois esta apresentada de forma adequada, positiva pode promover um pertencimento que eleva a autoestima. Vendo a população negra com seus conhecimentos científicos, tecnológicos, culturais e estéticos. Discutindo a quebra de preconceitos como da inferioridade, da feiura, dos cabelos ruins.

Proponho práticas pedagógicas voltadas para os alunos

(as) como um todo, com igualdade, e respeitos às diferenças. Pois segundo Paulo Freire (1996); o docente deve saber que ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua construção. Quando a professora e o professor possibilita aos estudantes a troca de experiências, onde todos são capazes de ensinar e aprender, o ensino torna-se mais produtivo e o aprendizado mais interessante, busco contemplar uma proposta metodológica que permita relacionar o ensino com a realidade dos alunos e alunas.

Assim, com estas reflexões ministrei formações com base na cosmovisão africana, na tradição oral, promovendo uma inserção da população negra com nossos cabelos, nosso corpo, nossa cultura e história, o patrimônio histórico cultural material e imaterial, buscando contribuir com a formação qualificada dos discentes, e vi minha pratica como proposta de desenvolvimento dos conteúdos de cultura afro-brasileira, utilizando diferente estratégia pedagógica e, como mais expressiva, destaca a mandala com pessoas mostrando os cabelos afros e suas histórias e beleza, que represente o patrimônio cultural, também estações, que são locais preparados estrategicamente com objetos, textos, contos, citações, usar elementos que possam propor um olhar reflexivo e o ensino-aprendizagem, onde não inclua o ser negro, mas sim o veja, respeite, e nos permita transitar, está e ser como quisermos. E também ajudar a população negra a se encontrar enquanto

protagonista da história.

5. TRANÇANDOS PRÁTICAS MULTIDISCIPLINAR: PATRIMÔNIO CULTURAL, ESTÉTICO E FORMAÇÃO DE EDUCADORES

O sistema educacional nos apresenta várias disciplinas com muitos conteúdo a serem ensinados, ministrados nas escolas, apresenta-se os conteúdos, mas que conteúdos ensinar? Como estão sendo apresentados aos alunos e, os conteúdos promover ensino-aprendizagem? São alguns questionamentos, porém o que mais me preocupa e inquieta foi a fragilidade da construção histórica e didática dos nossos conteúdos que são ministrados em salas de aulas, pois nas formações dos docentes não os prepara para ver os discentes como principal, como seres humanos diferenciados, assim sem se preocupar com os alunos como um todo, sem ver as alunas e alunos com seus cabelos afros sendo atacados, assim fazendo-os se sentirem inferiores, diminuindo sua autoestima, logo afetando seu desenvolvimento intelectual e social.

Então enquanto professora e formadora trabalhar didaticamente envolvendo os cabelos afro, patrimônios culturais histórico, estética cujo tem como diferencial encontrar e trazer para as salas de aulas estes elementos vistos como simples, porém ricos enquanto legado histórico que contribuirão para

firmar o pertencimento afro a identidade, é proporcionar o reencontro ou encontro pertencimento e resignificação da identidade individual e coletiva da população negra, pois esta sempre se viu negada e excluida.

Nas oficinas, formação, seminário e palestras que ministrei tralhei temas e conteúdo como:

- O que são cabelos afro / crespos; O ser negro?
- O que é ser afrodescendente /afroacensdentes;
- Identidade / pertencimento / africanidades;
- O que é cultura afro-brasileira;
- O que é patrimônio; Que é patrimônio cultural;
- O que é o continente africano; o que herdamos da África;
- O Egito e os cabelos afros.

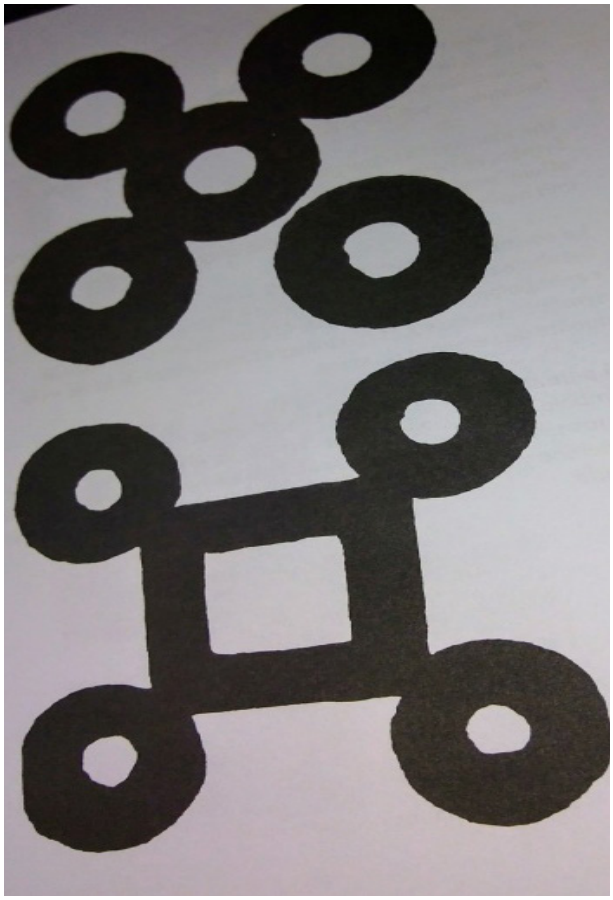
Como trazer o tema cabelos e a cultura afro-brasileira para a sala de aula através do patrimônio cultural. Este conhecimento se faz necessário para todos e não só para a população negra.

6. ADINKRA: OS CABELOS E CULTURA

Falando de patrimônio cultural, encontrei em símbolos Adinkra herança cultural afro, os símbolos são linguagem, são patrimônios imaterial. E três em particular me chamou

atenção, pois entre os símbolos Adinkra encontrei três que falam de cabelos, assim mais uma veze mostro aos professores e alunos cabelos ensinam história, geografia, matemática, artes, religiosidade, cultura, estética, saúde.

Então conheçamos os símbolos 1, 2 e 3, representado abaixo:



Figuras: 1, Mpuannum - penteado tradicional
Fonte: SANTOS, M.P.

2. Nktimsfo Mpua – servoço e lealdade.

Fonte: SANTOS, M.P.

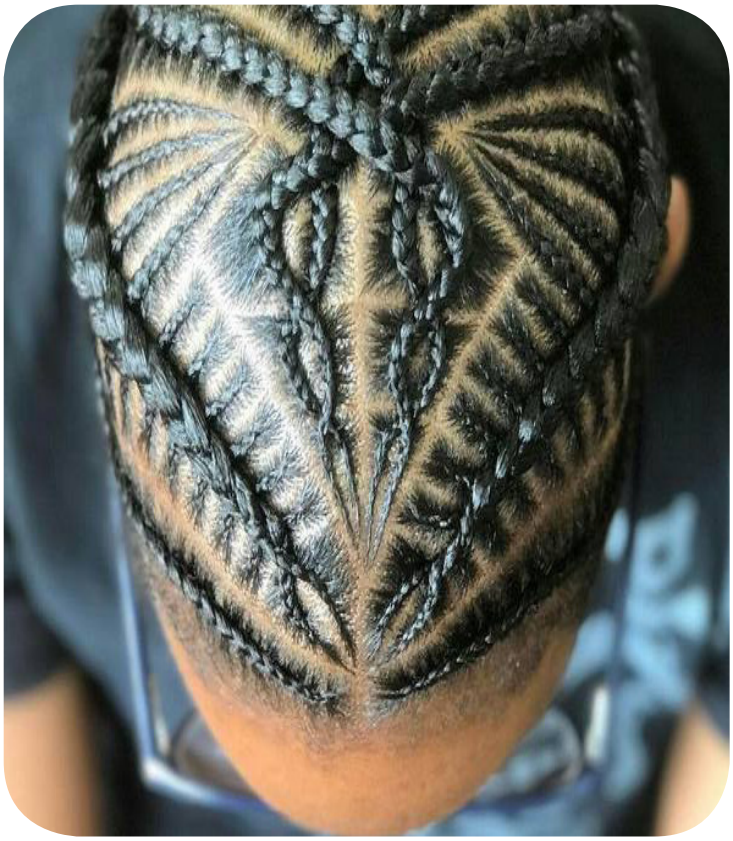
3. Kwatakye ou Gyawu Atiko – penteado de herói.
Fonte: SANTOS, M.P.

Segundo Nascimento (2009), trago de três símbolos Adinkra que sua representação revela história e cultura através dos cabelos; primeiro Símbolo Mpuannum – É um estilo de penteado tradicional, de cinco tufos de cabelos, usados pelos os atendentes do rei. Este símbolo do oficio espiritual, da lealdade, da habilidade e da esperteza, representa lealdade. Segundo Nktimsfo Mpua – representa o penteado dos atendentes da corte. Símbolo de serviço e leadade. Baseado no penteado cerimonial dos atendentes da corte real. Também simboliza as essências feminina e masculina da vida – a dualidade da essência da vida. E terceiro Kwatakye ou Gyawu Atiko – Este é um estilo de penteado de herói guerreiro Kwatakye. Sendo o símbolo da bravura sem temor. Então percebe se que cabelos podem representar diversas coisa, de acordo com a história, cultura, e também dependendo do tempo histórico cultural.

Cabelos trançados, tranças denominadas no Brasil como "Tranças Nagô" e que lembram os símbolos Adinkra mostrados acima, vejam as imagens 4,5 e 6 abaixo:

Figuras: 4. Várias formas de tranças nagô.
Fonte: SANTOS, M.P.

5. Trança Nagô com seis tufos no alto da cabeça.
Fonte: SANTOS, M.P.



6. Trança Nagô seguindo o símbolo adinkra Nktimsfo Mpua.
Fonte: SANTOS, M.P.

6. TRANÇA NAGÔ SEGUINDO O SÍMBOLO ADINKRA NKTIMSFO MPUA.

Os cabelos representam povos, culturas, história, estética, cabelos no continente africano, cabelos na arte, cabelos Brasil. A iconografia com base nos cabelos é um patrimônio da cultura e como exemplos podemos tomar as figuras 7,8 e 9, todas retiradas da internet:

Figuras 7: Fotografia de africana com trança. Fonte: SANTOS, M.P.

Figura 8: Quadro com mulheres trançando os cabelos.

Fonte: SANTOS, M.P.

Figura 9: Quadro com forte alusão aos cabelos trançados.
Fonte: SANTOS, M.P.

Figuras do nosso cotidiano com elementos que representam os cabelos e estão incorporadas ao patrimônio cultural. As figuras contidas na promoção de produtos de estética como cabelos para apliques, produtos como champoos e cremes para cabelos. Figuras como pinturas da arte de rua. A figura 10 retrata o rótulo de um produto comercial e a figura 11 um grafite pintado no campus do Benfica em 2015.

Figuras 10: Embalagem de cabelos
Fonte: SANTOS, M.P.

Figura 11: grafite sobre cabelos e Eu os meus cabelos
Fonte: SANTOS, M.P.

Figura 12: Fotos de alunos depois da oficina de cabelos.

Fonte: SANTOS, M.P.

Figura 13: Oficina com crianças em escola, tema Cabelos afro, crespos. Fonte: SANTOS, M.P.

A produção de imagens sobre os cabelos afros podem ser produzidas dentro das próprias formações ou das práticas implantadas na escolas. Como são os casos das figuras 12 e 13.

7. CABELOS CRESPOS, A FORMAÇÃO DE PROFESSORES, OFICINAS E LEI 10.639/2003

O trabalho em curso enfatiza a atenção para palavra "Cabelos Afro/Crespos" e patrimônio cultural, mais precisamente para a palavra "Cabelos Afros", para refletir a importância da formação dos professores em cultura afro-brasileira, pois os professores devem buscar conhecer, entender, respeitar e valorizar a cultura afro-brasileira e, de pose do conhecimento podem proporcionar aos alunos uma aprendizagem com base na diversidade cultural e das relações étnico racial, de forma positiva, diminuindo seus preconceitos e racismos contra a população negra.

Cultura afro-brasileira é um conjunto de formas materiais e imateriais produzidos na vida da população negra brasileira, em todas as áreas do conhecimento, nas diversas profissões e nos vários processos de socialização. As construções das casas nos quilombos, ou das casas nos bairros de maioria afro-brasileiro também fazem parte desta cultura como exemplos a serem abordados.

Não possível conceituar a cultura afro-brasileira sendo

uma cultura puramente transplantada da África porque a cultura não é estática, sobre transformações com lugar e o tempo histórico, assim há comunicação, fusão e inovação da cultura, isso dar origem a novas culturas, esta edificada na base das culturas africanas, ou seja, nas vivências dos africanos e seus descendentes em variadas situações e localidades brasileiras.

Falar de cultura afro-brasileira não é ficar preso somente ao passado, mas buscar esta cultura que hoje estar no reggae maranhense, no maracatu, no funk, no culto aos Orixás, na tecnologia, nas artes, no hip hop, na língua portuguesa, no vestir, e no ensino de matemática, em todas estas manifestações culturais em que na sua construção a participação do legado cultural africano.

Então cultura afro-brasileira é originada ou nascida das culturas de matriz africana, também se define como a cultura produzida pelas contribuições das diferentes culturas trazidas pelas populações africanas trazidas para o Brasil, pois herdamos muitos traços originários das culturas africanas e, sua presença é muito forte e visível quando se tem a intencionalidade em revê-la. O problema principal é a intencionalidade em revê-la, quando durante séculos a intenção foi de omita-la e desvaloriza-la.

Logo se faz necessário a intenção na revelação da cultura e a necessidade em estudarmos a cultura afro-brasileira para compreendê-la enquanto cultura importante e formadora da

cultura brasileira e também compreendemos nossa história e construção sociocultural do Brasil. São dois processos o conhecimento da cultura e o reconhecimento da formação cultural do país.

O ensino de cultura afro-brasileira vem com a conquista da lei 10.639/03. A lei tem como objetivo a reparação da história brasileira, valorização do patrimônio cultura negro no Brasil e a superação das desinformações sobre as quais se constroem os preconceitos e atitudes discriminatórias com os negros, o racismo estrutural nas instituições. A lei é um caminho para que as populações negras apareçam na cultura da educação e visando que as pessoas se reconheçam na cultura local, regional e nacional sentindo-se parte importante da mesma.

A responsabilidade pelo cumprimento e manutenção da lei fica a cargo dos conselhos de educação municipal, estadual e do conselho federal. Sua aplicação, porém, esbarra em muitas dificuldades como o despreparo dos professores, o preconceito arraigado em muitas instituições e a falta de materiais qualificados para o estudo da temática africana e afro- brasileira.

Divulgando a influência que as culturas africanas, afro-brasileira e indígena exercem sobre nossa cultura, promovendo uma maior integração dos descendentes destes povos no convívio social em nosso país.

Por meio do conhecimento das descendências dos grupos étnicos que constituem a população brasileira e das

suas culturas podemos integrar melhor as pessoas e eliminar barreiras produzidas pela desinformação ou pela informação destorcida e racista. Permitindo assim que os alunos tenham um maior contato com a história de suas raízes, sensibilizando-os e conscientizando-os quanto à discriminação racial, discutido o que é racismo e promovendo a cidadania e a questão da igualdade entre os povos. Fazendo uma educação étnica e de qualidade para todos onde permita o ser se afirmar sua identidade, e o ensino da cultura afro-brasileira se faz necessário, pois como diz Joseph Ki-Zerbo:

> Sem identidade, somos um objeto da história, um instrumento utilizado pelos outros, um utensílio. E a identidade é o papel assumido: é como numa peça de teatro em que cada um recebe um papel para desempenhar (KI-ZERBO, 2010).

Desta forma é que vejo a necessidade das disciplinas de História e Cultura Africana nas escolas para restituir o que foi negado durante séculos, e para minimizar o racismo na sala de aula. Entendo que dentro as manifestações que muito prejudicam as alunas e alunos negros encontramos a realidade dos cabelos, os desconhecimentos e falares sobre estes. Principalmente para diminuir os xingamentos e as "brincadeiras" de mal gosto feitas com a população negra nas salas de aulas.

Figuras: 14. Mostram final da formação e produção de uma jovem, 2013.
Fonte: SANTOS, M.P.

Em uma das formações pedi as jovens que fizesse uma produção artística ou literária como o tema: "Eu e meus cabelos". Poderia ser desenho, poesia, música, parodia, acróstico e frase. Algumas falas das meninas sobre seus cabelos:

"Eu e meus cabelos
Crespos, liso, enrolados, cacheados
Preto, loiro, rosa, azul
Curto, longo
Raspado trançaçados
Com cabelos, sem cabelos
Não tem forma, não tem regra, não tem moda
Cabelos!
Livres como eu quero ser!
Quanto mais diferente, mais você".
Uma jovem, 2013.

Para nortear o cumprimento da legislação, o Conselho Nacional de Educação aprovou em 2004 e o Ministério da Educação (MEC) homologou as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) para educação das relações ético-raciais. Pelas diretrizes, o ensino deve ter três princípios: consciência política e histórica da diversidade; fortalecimento de identidades e de direitos; ações educativas de combate ao racismo e às discriminações.

Os princípios se desdobram em diversas ações e posturas a serem tomadas pelos estabelecimentos de ensino. Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileira.

As Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) para educação das relações ético-raciais apresenta normas e ações que podem fazer a educação acontecer, abordando a cultura afro-brasileira nas aulas, porém na prática ainda não acontece de forma satisfatória, uma boa parte das escolas trabalham somente nas datas comemorativas, um exemplo é o vinte de novembro, muitas escolas fazem de palestra, festa.

É necessário o conhecimento da cultura afro-brasileira por parte dos docentes, para uma boa prática pedagógica, e o ensino e aprendizado, para deixar de pensar a cultura só da capoeira, da feijoada, pois a cultura afro-brasileira é rica e no dia-a-dia sempre vivenciamos através da linguagem, do vestir,

da comida, da música, da arte.

8. CABELOS AFROS E CRESPOS TRANÇANDO DIÁLOGOS E RELATOS DAS FORMAÇÕES

As oficinas foram momentos de viagens pelo saber e conhecer através da estética e do patrimônio afro, patrimônio material e imaterial, partindo da busca e valorização das belezas negra e da valorização do ser negro, sua história e cultura.

Quando iniciei a formação as professoras e professores demonstravam estranhamento, mas no decorrer da formação se familiarizava e, se encantavam com a descoberta, pois percebiam que com elementos simples do dia-a-dia, até mesmo elementos que não valorizam como cabelos crespos, cabelos afros e o ser negro, são todos elementos de grande importância, pois fazem parte de uma história, da cultural, do patrimônio, e usados de forma positiva, contextualizada, são patrimônios histórico didático, pedagógicos de grande relevância na sala de aula, são parte do ser humano e não deve ser dissociado.

Assim com uso destes patrimônios, realizei formações que proporcionou aos docentes participantes se permitirem quebra as amarras do racismo e dos preconceitos, e buscar ampliar o aprendizado, melhorar suas práticas pedagógicas, também valorizar a população negra e nossa cultura, a cultura afro-brasileira. As figuras 15 e 16 ilustram os resultados de oficinas

sobre a beleza negra, são materiais sobre pertencimento ao grupo social negro e é uma produção didática lúdica.

Figura 16: Um desenho resultante da oficina sobre cabelos.
Fonte: SATOS, M.P.

Na prática mostrei como dar uma aula com embasamento teórico, lúdico, prazerosa, usando estética através dos cabelos afro, o patrimônio afrodescendente, como herança africana, hoje cultura afro-brasileira. Assim trago os relatos dos participantes das formações através de suas falas e material produzidos durante as formações.

Temos depoimentos riquíssimos a respeito da aprendizagem através do pertencimento e identidade afrodescendente, o patrimônio cultural e o patrimônio material

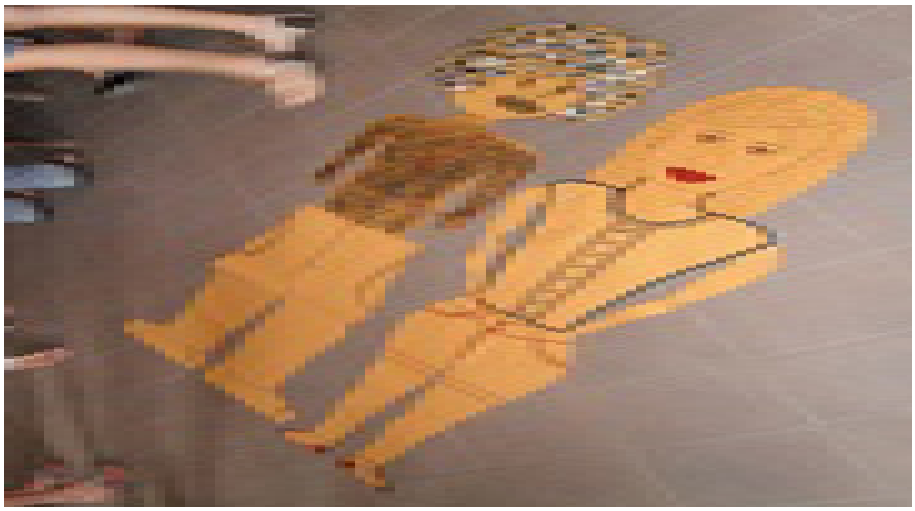
e imaterial nos dar contribuições na formação da identidade da população afro-brasileira.

> Ao chegamos nesta formação tínhamos uma perspectiva de construímos conhecimento que venha auxiliar nas nossas práticas pedagógicas, porém vinha a nossa mente muitas indagações, se este curso não seria mais um dos cursos teórico que nós já tivemos e que não nos ajuda muito. No entanto nossos questionamentos e ansiedades foram saciados. Tivemos uma oficina muito proveitosa, vamos levando uma bagagem muito boa de conhecimentos para repassamos a nossa comunidade escolar e tentar mudar as ideias preconceituosos e estimular a auto aceitação dos afrodescendentes. Professora que participou da formação em 2011.

No final da formação, da oficina aplico uma avaliação através das seguintes perguntas:

- Como Cheguei? (Como estar o grupo no início da formação);
- Como estou? (Como estão se portando durante a formação);

Professoras que participaram da formação em 2011 e sua produção sobre pertencimento afro cultural através do corpo é apresentada na fotografia da figura 17. O desenho apresenta a figura com um cabelo estilo “Black Power” e traz a referência a uma identidade de pertencimento a um grupo social negro.



Figuras 17: Desenhos resultantes das oficinas de 2011.

Fonte: SANTOS, M.P. 2011.

Ilustrando outros resultados criativos das oficinas apresentamos nas figuras 19,20 e 21, fotografias da oficina Estética negra: Cabelos e turbantes, com jovens de uma escola pública do Ceará no ano de 2011.

Figuras: 19. Cabelos árvore e meu Black Power

Fonte: SANTOS, M. P. dos. 2017.

Figuras: 20. Cabelos árvore e meu Black Power
Fonte: SANTOS, M. P. dos. 2017.

Figura 21: A realização de turbantes. Fonte:
SANTOS, M. P. dos. 2017.

Trago a fala de um dos participantes:

> "Este momento foi único de importância na minha vida como seres negros que somos, momento libertador e de aceitação sobre nosso caráter, nossas raízes e nossa identidade. Oportunidade para nos fazer perceber da grande importância que temos, e quão é importante o som de nossa voz, do nosso poder e de nossa representação". Jovem aluno (a).

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As experiências de trabalho sempre comportam reflexões de servem de orientações e ideias para os demais professores e gestores da educação. Em áreas de novos conhecimentos a apresentação da experiência permite discutir as formulações que produzem um conjunto de conhecimento que orienta a implantação do campo de trabalho. Ministra as oficinas e formação de professores sobre cabelos afro/crespos, a e cultura afro-brasileira, num tempo de quase 10 anos e em diferentes municípios e estados permitiu configura de maneira empírica como sendo formulada a problema de formação de professores para o ensino de história e cultura negra, ou afro-brasileira. Os problemas apresentados são principalmente de entendimento do que significa e como se caracteriza os cabelos afros patrimônio cultural afro-brasileiro. Também de pensar sempre que estes cabelos são visibilizados, não está presente na realidade que

vivemos, se trata de coisas do passado escravista ou de coisa sem importância. Muitos preconceitos e falsas hipóteses estão no imaginário dos professores. Portanto em apresentar o percurso de uma experiência apresento com se apresentam as dúvidas e também com elas podem ser superadas. A intenção deste artigo é incentivar os formadores a executarem uma reflexão mais aprofundada sobre as suas crenças e práticas, e passarem a procurarem ver a população negra, o quando os patrimônios afro-brasileiros estão presentes em nosso cotidiano, e também como eles podem ser motivos para afirmação e pertencimento afro, elevando a autoestima da população negra.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Constituição (1988).** Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado, 1988.

_____. **Lei nº 10.639, 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 União. Brasília, DF, 10 jan. 2003. _____. Parecer do Conselho Nacional de Educação/Conselho Pleno/DF n. 3, de 2004 (Relatora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva).

_____. **Resolução N. 1, de 17 de junho de 2004, do CNE/MEC,** que "institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro- Brasileira e Africana".

_____. **Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais** para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, 2009.

_____. **Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs)** para educação das relações ético-raciais.

FEREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

Furet e Ozouf, apud Java, Antonio Sara. **História da carreira docente. 1977.** GONÇALVES, Maria Alice Rezende. Educação, cultura e literatura afro-brasileira: contribuições para a discussão da questão racial na escola. Rio de Janeiro: Quartet: NEAB-UERJ, 2007.

NASCIMENTO, Elisa Larkin; Gá,Luiz Carlos, org. **Adinkra: sabedoria em símbolos africanos.** Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

NETO-MENDES. **Profissionalismo docente em debate,** in Cadernos de Análise Sócio-Organizacional da Educação, n.º10; 19.

NÓVOA, A. **Profissão Professor,** Colecção Ciências da Educação, Porto Editora; 1991.

PARDAL, L.A. **A escola, o currículo e o professor in Cadernos de Análise Sócio-Organizacional da Educação,** Universidade de Aveiro; 1993.

PARDAL, L.A. (1992). **Traços principais do perfil do professor do ano 2000.** In Inovação. Lisboa, Vol.2, n.º3.

SANTOS, Marlene Pereira dos. **Eu Amo Meus Cabelos Crespos:** In Henrique Cunha Junior ... [et al.]. Artefatos da cultura negra no

Ceará (2013): formação de professores, 10 anos da lei 10.639/2003: cadernos de textos; Fortaleza, 2013.

_____, **Cabelos e turbantes: As afro estéticas do Cotidiano histórico.** Imperatriz –MA. FIPED, 2016.

VANSINA, J. **A tradição oral e sua metodologia.** IN: KI-ZERBO, Joseph. (Editor). História Geral da África. Volume I. Metodologia e pré-história da África. Brasília: Unesco, 2010.

CAPÍTULO 7

FESTANÇA DE FAMÍLIA NEGRA TRADICIONAL DO INTERIOR DO RIO DE JANEIRO: MEMÓRIA, HISTÓRIA E PATRIMÔNIO CULTURAL DA POPULAÇÃO NEGRA

Márcia Aparecida de Souza[1]

Henrique Cunha Junior[2]

Resumo: As Festanças de família negra traduzem a memória das famílias negras que residiam nas fazendas brasileiras do início do século passado e representam, por isso, uma parte importante da história de um território de grande população negra, o Brasil. Este estudo busca refletir sobre essas Festanças de família negra tradicional, usando como caso os Souzas, uma família negra de Natividade, cidade do interior do Estado Rio de Janeiro. Essa família realiza uma Festança há décadas, e a comemoração se tornou um patrimônio cultural da população negra e do município. A família Souza é referência para a comunidade negra local devido à unidade organizacional,

1 Possui graduação em Letras pela Universidade do Estado de Minas Gerais (2001), graduação em Pedagogia pela Universidade Metropolitana de Santos – UNIMES (2014), especialização em Planejamento, Implementação e Gestão da EAD, pela Universidade Federal Fluminense (2014), especialização em Educação Infantil pela Universidade Castelo Branco (2007), especialização em Gestão Escolar pela faculdade de Ciências e Educação do Espírito Santo (2016). Mestrado em Ensino, pelo Programa de Pós-Graduação em Ensino - PPGEn da Universidade Federal Fluminense (2017). Foi integrante do Projeto de Pesquisa Núcleo de Estudos e Pesquisas Saberes, Conflitos e Territórios da Universidade Federal Fluminense. Atuou como professora de língua estrangeira no Município de Varre-Sai (2005-2014). Atualmente é professora da Rede Estadual de Educação do Rio de Janeiro. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Português, Inglês, Ensino Religioso, Desigualdades Sociais e Educação da População Negra. Na atualidade atua como pesquisadora na área de População negra e inserções urbanas.

2 Pesquisador sobre Populações Negras, História da Tecnológica Africana e Urbanismo Africano. Professor titular da área de engenharia elétrica, pesquisa e ensina sobre Planejamento de Energia e as relações entre Ciência, Tecnologia e Sociedade. Tem formações em engenharia (EESC-USP) e sociologia (UNESP-Araraquara), mestrado em engenharia e mestrado em história. Doutoramente em Engenharia pelo Instituto Politécnico de Lorraine – França 1983. Defendeu tese de Livre Docência na Universidade de São Paulo em 1993 e prestou concurso de professor Titular da Universidade Federal do Ceara em 1994. Orientou e co-orientou 25 trabalhos de doutoramento e 46 de mestrados.

profissional e solidária dos filhos e netos do casal Luiza e Bernardo, ela com 82 anos e ele com 90 anos de idade. A mais recente Festança realizada por eles aconteceu na virada do ano de 2019 e representa as reminiscências das festas realizadas pela mãe da matriarca Dona Luíza. Este artigo retrata e explora os diversos aspectos da memória, do patrimônio cultural e da identidade dessa grande família negra tradicional do interior. O artigo narra e analisa aspectos documentais da Festança através de imagem fotográfica e filmagem, acrescidos de depoimentos espontâneos e entrevistas. Ainda desenvolve o conceito de sociabilidade africana e afrodescendente, que é o combustível que fazem com que as Festanças das famílias tradicionais e matriarcais negras resistam em meio às mudanças da sociedade industrial capitalista. Traduz narrativas das cidades tornadas invisíveis pelas práticas de pesquisa eurocêntricas hegemônicas na ciência brasileira. Reafirma a Festança como patrimônio cultural de família negra, como parte constitutiva do ser negro e como expressão da cultura do povo africano.

Palavras-chave: Festança; Sociabilidade; Patrimônio; Negros.

1. INTRODUÇÃO

Estamos numa escrita de pesquisadores afrodescendentes preocupados com as manifestações culturais que formatam a identidade da população negra e com fatos relacionados com as suas famílias, com a memória e história da população negra e com a nossa inscrição nas cidades brasileiras no período da pós-abolição. Estamos realizando uma história sociológica da população negra neste período histórico da República no Brasil.

O material deste artigo é um registro de uma festança de

família negra tradicional do interior do Estado do Rio de Janeiro. Festança que tem vínculo com eventos festivos que eram muito comuns no passado e hoje estão em vias de desaparecimento devido a diversos fatores relacionados com a desagregação das culturas negras tradicionais. Dentre esses fatores, estão as novas opções religiosas da população negra, as dificuldades urbanas e de local para festanças e força da modernidade individualista e capitalista que vivemos em diversas proporções.

As festanças negras diversas e principalmente das de famílias que persistem no tempo são, portanto, um fenômeno expressivo de resistência cultural com relação às formas hegemônicas de desenvolvimento social.

Este artigo busca refletir sobre uma dessas festanças da família, tomando os Souzas do município de Natividade como objeto de estudo, observando a distribuição das famílias negras no território em questão ao longo da história, situando a referida família e como as suas festanças sobrevivem ao longo de aproximadamente 80 anos.

2. SOCIABILIDADE COMO VALOR CULTURAL TRADICIONAL AFRICANO E AS FESTANÇAS

Iniciamos a discussão tratando de um conceito importante para o estudo, que é o da sociabilidade africana e afrodescendente, um combustível que faz com que as festanças

das famílias tradicionais e matriarcais negras resistam em meio às mudanças societárias.

Nas filosofias africanas desde o antigo Egito até as filosofias dos povos Bantu estudadas no século passado há o princípio de que tudo é composto por energias que têm origem na energia primordial divina (OBENGA, 2004), (ALTUNA, 2006). Essa perspectiva adquiriu uma importância na organização das sociedades, devido à ideia da existência de um relacionamento sistêmico entre todos os seres da natureza, seres humanos, seres minerais e seres animais e botânicos. A vida dos seres formam um sistema complexo de interações energéticas. Existe nessa concepção a necessidade do ser humano, ser falante, promover o contínuo equilíbrio do sistema social.

A sociabilidade, as tarefas de trabalho em conjunto, as festanças da sociedade e as atividades cerimoniais conjuntas fazem parte do processamento da energia que promove o equilíbrio dinâmico desse sistema. Elas possibilitam o equilíbrio desejado, como parte da justiça e da verdade. Na filosofia egípcia, o conceito de Maat refere-se à promoção do equilíbrio, e é sinônimo de justiça e de verdade (OBENGA, 2004).

Comunitarismo e a sociabilidade, como valores sociais africanos, foram utilizados por líderes africanos na construção de uma proposição de estados nacionais com leis e valores africanos tradicionais. Julius Nyerere (1922–1999), no início dos anos de 1960, foi o intelectual da Tanzânia que mais bem expressou

as ideias da importância da sociabilidade tradicional africana na reorganização dos países independentes. Ele elaborou uma teoria política do socialismo africano (NYERERE, 1977). Nyerere foi educador, como presidente da Tanzânia era conhecido como o mestre escola. Na elaboração do pensamento africano, ele apontou a sociabilidade africana como marca distintiva dos povos africanos com relação aos demais povos. Ujamaa é um termo vindo da língua Swarili que Nyerere recupera para definir o comunitarismo e sociabilidade africana. O termo se refere ao padrão moral e ao sistema de valores das sociedades africanas tradicionais e que tem como objetivo a predominância do ideal do coletivo em detrimento do individual; da fraternidade e da cooperação em oposição as lutas internas; e a desunião social e a democracia em oposição ao totalitarismo.

Entre os filósofos africanos contemporâneos dois, Kwasi Wiredu (WIREDU, 1980) e Gyekye (GYEKYE, 1995; 1997), ambos do Gana e também ambos religiosos católicos, destacam a importância da sociabilidade como eixo central da vida das comunidades africanas tradicionais. Eles propõem releituras do cristianismo com base nos ensinamentos de sociabilidade africana.

Dessas considerações podemos concluir a relevância da sociabilidade na vida e no pensamento africano. Podemos também propor que a sociabilidade das festanças de descendentes de africanos no Brasil seja uma parte da herança histórica.

A festança faz parte da memória das populações negras, embora estando na atualidade afetada pelas forças sociais do presente que impõem uma perda contínua de identidade e um individualismo como ideal de vida social.

A sociabilidade africana é ainda prática social corrente nos terreiros de Umbanda e Candomblé. Essa sociabilidade também é preservada em festas de famílias tradicionais negras brasileiras.

3. NATIVIDADE O PALCO DA HISTÓRIA DE UMA POPULAÇÃO NEGRA

A colonização das terras que hoje fazem parte do município de Natividade, situado na Região Noroeste do Estado do Rio de Janeiro, se deu no período entre 1821-1831. Essa localidade foi por um tempo distrito do atual município de Itaperuna/ RJ. A história 'oficial' conta que o 'desbravador' pertencia à Milícia de D. João VI ou seria um desertor da força pública de Ponte Nova, em Minas Gerais. De qualquer forma, sabe-se que era um militar que se estabeleceu na localidade próxima ao Rio Carangola e que trouxe, mais tarde, outros familiares, como irmãos e pais, para também explorarem a região e dominarem os índios Puris que nela habitavam.

Sobre população negra na região, há dados que revelam que o quantitativo de negros escravizados era bastante significativo.

Em 1872, Itaperuna, na época denominada Paróquia de Nossa Senhora de Natividade do Carangola possuía uma população livre de 3.803 indivíduos e de pessoas escravizadas 1.832. (CARVALHO,2001 p.34)

Essa população escravizada era explorada como mão de obra escrava nas fazendas, em princípio na produção de cana de açúcar, plantação de mandioca, milho, arroz, algodão, e depois nas lavouras de café que aumentavam cada vez mais, tornando-se o motor da economia do município e sua tradição.

Até hoje, no século XXI, a pequena cidade de Natividade, com uma área de 386,7 km^2 de extensão, apresenta uma concentração de terras expressa por suas fazendas, como a Fazenda São José, Fazenda Taboca, Fazenda Conceição, Fazenda Santa Rosa, Fazenda Bela Vista, Fazenda Mutuca, Fazenda Bananeiras, Fazenda Monte Alegre, Fazenda Boa Vista, entre outras. Também esse seu perfil é o responsável pela forte presença de população negra na localidade, dados visíveis, porém sem registros oficiais.

Natividade tem uma população de 15.082 pessoas, segundo o Censo de 2010, subdividindo-se nos distritos de Natividade, Ourânia e Bom Jesus do Querendo. A sede fica em um vale, numa altitude de 182 metros, cercada por morros e dividida pelo Rio Carangola, que a atravessa.

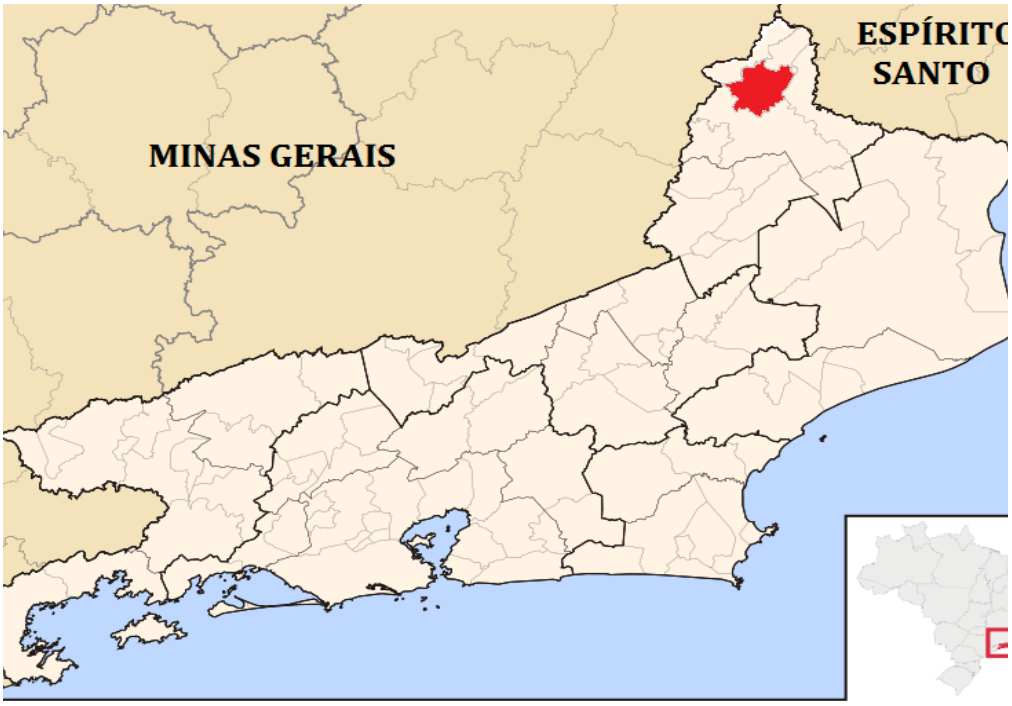


Figura 1: Localização de Natividade no interior do Estado do Rio de Janeiro. Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/o/oc/RiodeJaneiroMunicipioNatividade.svg

O traçado urbano central a partir do qual o município de Natividade originalmente se desenvolveu é constituído pela Avenida Amaral Peixoto, que antigamente possuía uma arborização no canteiro central com uma função simbólica bastante peculiar. Havia árvores plantadas no meio da avenida principal, em toda a extensão do centro da cidade, que, de acordo com relatos dos moradores negros mais antigos, dividia a comunidade negra da comunidade branca (à direita era a rua dos negros, na qual esses transitavam; à esquerda era a rua dos brancos, na qual transitavam apenas os brancos de boa situação econômica).

Figura 2: Centro de Natividade/ RJ. Década de 80.

Fonte: Só Natividade Tem.

Figura 3: Centro de Natividade/ RJ. 2019.

Fonte: http://g1.globo.com/rj/norte-fluminense/noticia/

Não era apenas a posição da rua que era um espaço restrito à parcela da população. Os negros também eram barrados em algumas instituições urbanas, como o Clube Lítero

Esportivo (CLEN) da cidade conforme relata o entrevistado A.N. F (bancário, negro, aposentado,70 anos), estava em um barzinho no centro da cidade junto a alguns amigos e certa hora decidiram ir ao baile no CLEN, os amigos(brancos) foram comprando os ingresso e entrando, A.N.F foi o último a pedir o ingresso e quando pediu o atendente disse-lhe: você não! Você é negro. O depoente relata que se afastou bastante constrangido. Episódio que se repetiu uma segunda vez quando o mesmo tentou novamente entrar no baile, só que pediu a compra do ingresso antes dos amigos e na presença desses, mas a resposta foi a mesma negativa anterior.

Atualmente, a cidade não mantém a antiga morfologia urbana, os paralelepípedos foram trocados por asfalto, as árvores que dividiam a avenida Amaral Peixoto foram cortadas, somente há arborização nas laterais. Ainda que não haja mais evidências tão explícitas de racismo, há outras formas que reservam aos negros um espaço delimitado.

Uma parte da população negra do município se concentra em dois bairros: um mais antigo localizado próximo ao centro, no conglomerado chamado popularmente de Morro dos Cabritos; outro localizado em região periférica, na extremidade do município, chamado de forma informal de Vila da Paz.

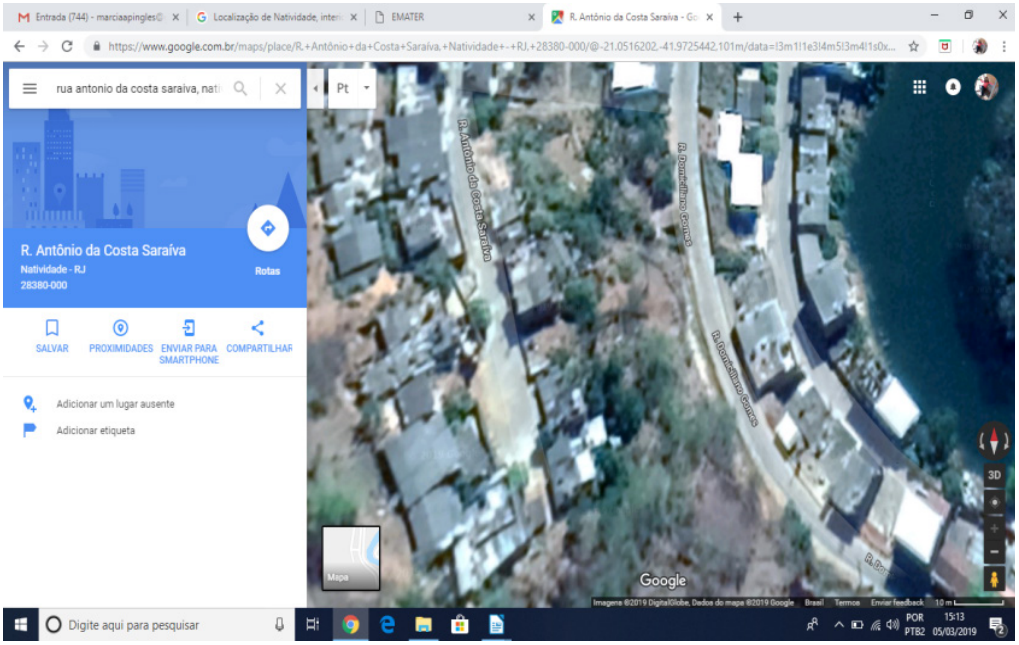


Figura 4: Morro dos Cabritos.
Fonte: Google Maps 2019.

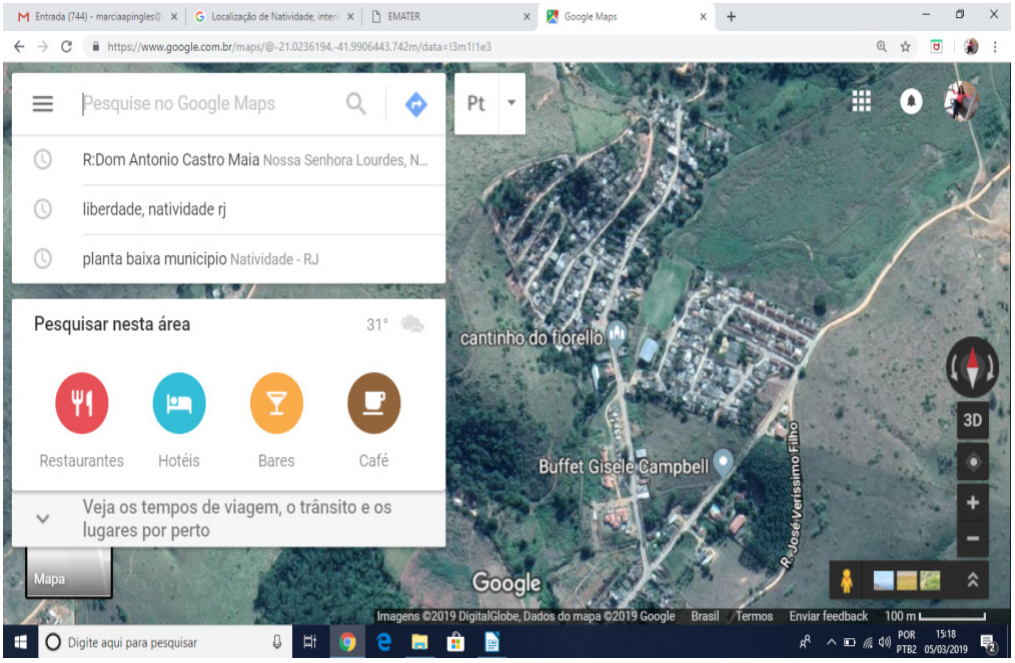


Figura 5: Vila da Paz.
Fonte: Google Maps 2019.

O nome Morro dos Cabritos (posteriormente chamado

de Morro São Pedro), de acordo com relatos orais de antigos moradores negros, deve-se ao fato de que essa localidade, nos tempos antigos, era utilizada como área de pastagem de caprinos. A entrevistada A. J. (professora negra, aposentada de 76 anos) lembra "quando a gente olhava daqui de baixo da rua do sapé, o que se via no morro era muitos cabritos, lá havia uma criação de cabritos". O prefeito da época foi quem tomou a iniciativa de construir casas naquele morro, apesar da preocupação de muitos, pois o morro é/era bastante íngreme. Por volta de 1963 o morro foi cortado e as posses foram doadas para construção de casas. Segundo J. (Maratonista negro, Servidor da Defesa Civil,70 anos), a distribuição dessas posses se deu devido a promessas do prefeito no período eleitoral do pleito que o elegeu.

Quanto aos moradores que povoaram a comunidade do Morro dos Cabritos, eram e continuam sendo predominantemente negros. Antes, muitos desses trabalhavam e moravam nas fazendas da região. O trabalho ficou escasso devido ao declínio da atividade cafeeira e isso os levou ao êxodo rural e a procura da cidade em busca de trabalho e moradia. Apenas uma pequena parte já morava de aluguel na zona urbana, mas também trabalhavam plantando e colhendo algodão ou nas pedreiras quebrando pedras com marretas ou no armazém de café (separando, enchendo sacos e carregando-os para os caminhões).

Nas primeiras décadas do Morro dos Cabritos, a população local não pode contar com fornecimento de serviços básicos como coleta de lixo, água potável, energia elétrica e asfaltamento. No 'pé' do morro havia um chafariz que a prefeitura abastecia de água e os moradores com seus baldes e latas aguardavam a vez para pegar água para utilização em casa. As lavadeiras que prestavam serviços para as famílias mais ricas ou que cuidavam apenas da própria família, desciam o morro para lavarem roupas no Rio Carangola.

Com o passar dos anos, outras posses foram doadas ou vendidas e chegaram novos moradores, que passaram a ocupar espaços ainda mais inadequados para a habitação. Essa expansão nas encostas criou situações de deslizamentos nos períodos de chuva, causando perdas materiais significativas e riscos à população.

Figura 6: Vista atual do Morro dos Cabritos (Morro São Pedro) 2019. Fonte: Própria

Na década de 80, devido à incidência de deslizamentos, parte dessas habitações foi considerada oficialmente como de risco e, como medida preventiva, os moradores foram retirados, ficaram por algum tempo alojados em colégios e depois em barracas de lona, que foram armadas em um terreno baldio existente no bairro Balneário, e aguardaram a conclusão das casas populares que estavam sendo construídas para esses pelo Poder Público Municipal, na localidade hoje denominada Vila da Paz. Outra parte, cujas casas não apresentavam situações de urgência, continuou do Morro dos Cabritos.

A Vila da Paz, assim, tornou-se outra área da cidade com grande número de habitantes negros, incorporando a princípio, parte dos moradores oriundos do Morro dos Cabritos e de outras localidades de riscos, abrigando famílias que perderam suas casas pela erosão causada pelas chuvas ou pelas enchentes e outras calamidades.

A população predominantemente negra da Vila da Paz recebeu as chaves de suas casas ainda na década de 80, residências na época ainda sem saneamento básico. Hoje, as residências já contam com saneamento básico. Mas a população vive em situação de extrema pobreza. O desemprego e a informalidade são problemas que fazem persistir as condições de miserabilidade das famílias da Comunidade. Há moradores que prestam serviços temporários em época de colheita em Varre-Sai, município vizinho. Muitos sobrevivem

com auxílio dos recursos provenientes de programas sociais de transferência de renda, como o Bolsa Família. Quanto a outras formas de obtenção de renda, há moradores que prestam serviços a prefeitura municipal de natividade, outros às firmas de limpezas urbanas contratadas pela Prefeitura do município, alguns trabalham no comércio e muitos fazem 'bicos', trabalho temporário e incerto. Algumas mulheres fazem faxinas, outras trabalham de empregada doméstica sem carteira assinada, entre outras atividades A população sofre com a distância dessa comunidade ao centro da cidade, cerca de 5 km, do local onde precisam se deslocar para terem acesso ao serviço bancário e ao comércio.

Quanto ao lazer, há uma quadra de esporte, com manutenção bastante precária, e os botequins acabam sendo a opção de divertimento bastante frequentada pelos moradores.

Figura 7: Vila da Paz -2019. Fonte: Própria

Muitos dos habitantes negros de Natividade-RJ passaram a residir nos dois bairros acima citados após a saída da zona rural. Outros resistiram mais tempo e continuaram nas fazendas até mais velhos, como é o caso da família Souza, que é objeto desse estudo por suas tradições de festanças, a qual passamos a abordar no próximo tópico.

4. TRADICIONAL FAMÍLIA NEGRA DE NATIVIDADE/RJ

Dona Luíza e Sr. Bernardo são, respectivamente, a matriarca e o patriarca da família Souza. Bernardo Miranda de Souza nascido em 21 de fevereiro de 1929, na Fazenda São Sebastião, pertencente ao município de Itaperuna/RJ. Aos 08 meses de idade, mudou-se com os pais para a Fazenda Santa Rosa, zona rural de Natividade/RJ. Filho de João Miranda de Souza e Eugenora Maria Eugênia, é o quinto de nove irmãos.

Sr. Bernardo conta que não conheceu os avós paternos, apenas conheceu a avó materna. Não frequentou os bancos escolares devido às dificuldades da época, como por exemplo, a escassez de escolas na zona rural. Lembra que aos 6 anos de idade já acompanhava o pai para a roça e ajudava nos afazeres rurais.

Viveu na Fazenda Santa Rosa por mais de sessenta anos. Trabalhava na lavoura no plantio de milho, arroz e feijão,

recebendo pelo dia trabalhado ou trabalhando 'à meia'. Também plantava para o consumo da sua família. Sempre ouviu histórias dos africanos escravizados que trabalhavam na Fazenda Santa Rosa, mas que não dormiam lá. A noite eles subiam para a Fazenda Monte Alegre, onde era localizada a senzala.

Figura 8: Família Souza - Filhos (Iniciando pela esquerda: Maria Eugênia,Odair,José Bráz, Ludimila, Amarildo, Bernardo(patriarca), D.Luiza (matriarca), Ana, João, Luiz, Antônio Marcos e Sebastião. Fonte: Própria

Nessa mesma Fazenda conheceu e aos 23 anos se casou com Maria Luíza de Souza (com 16 anos), nascida em 1936. Dona Luíza, como gosta de ser chamada, relata que nasceu, cresceu, casou-se e teve os 12 filhos na Fazenda Santa Rosa (11 nascidos com parteira e a mais nova nasceu no hospital de Natividade). Filha de Gabriela Maria Catarina (também nascida e criada na mesma fazenda) e Basílio Domingos de Souza. Seus avós maternos eram Ananias José Antônio e Luíza Catarina,

não conheceu os avós paternos e teve oito irmãos.

Lembra que na fazenda havia 55 casas de colonos que roçavam, capinavam, plantavam, colhiam, trabalhavam no Moinho d'água e na máquina de arroz. Sobre o produto final da colheita, relata que uma parte era para o patrão e outra parte para os trabalhadores. Da fração dos trabalhadores, eles precisavam entregar uma parcela para os armazéns em troca dos produtos que precisavam para despesas e não eram produzidos por eles, como o sal e o querosene.

Dona Luíza não frequentou escola devido a distância dessas instituições e a falta de conduções para trazer as crianças para as escolas. Trabalhara na roça para ajudar no sustento da família até os 45 anos de idade, quando os filhos mais velhos passaram a assumir essa responsabilidade junto com o pai.

Conta que por muitos anos morava em uma casa de pau-a-pique e sapé. Móveis, só os de fabricação própria, como a cama de forquilha, esteira, banco, mesa e prateleira. Depois de algum tempo trocaram o sapé por telhas, inclusive a imagem abaixo retrata o dia em que a família acabara de concluir mais dois cômodos, de pau a pique, na casa em que habitavam como colonos da Fazenda Santa Rosa.

Figura 9: Casa da Família Souza na Fazenda Santa Rosa Figura

Fonte: Arquivo da família.

10: Sr. Bernardo e o filho João - Indo vender cereais

Fonte: Arquivo da família.

Usavam roupa simples, às vezes até de saco e

normalmente andavam descalços. Utilizavam remédios caseiros que Dona Luíza mesma fazia com as ervas que cultivava no quintal da casa. Lembra que eram raríssimas as visitas de médico àquela localidade, esses em último caso viajavam de cavalo à roça para ver o paciente. Comenta também sobre o trabalho das benzedeiras que havia na localidade. Ela diz que não fazia as benzeduras, apenas produzia as infusões e chás, ajudando os doentes.

As rezas e benzeduras também têm tradição nas religiões de matriz africana. O preconceito e discriminação sobre essas atividades fazem com que muitas vezes elas sejam realizadas no secreto.

Com o correr do tempo, os filhos mais novos do casal deslocavam-se para virem estudar na cidade. Os mais velhos frequentaram pouco tempo as escolas rurais que começavam a serem implantadas naquela região, pois precisavam trabalhar.

Ela e o marido deixaram a fazenda quando Dona Luíza completou 62 anos de idade e o Sr. Bernardo 70 anos. Aceitaram se mudar porque os filhos preferiram que os pais, já com mais idade, estivessem próximo à rede de atendimento médico-hospitalar, caso precisassem. E, então, mudaram-se para a zona urbana do município, residem no Bairro Balneário, porta de entrada para o bairro Vila da Paz, em uma área mais bem avaliada.

O casal mora em uma casa simples e confortável, que os

filhos e netos reuniram-se e construíram tendo o cuidado de deixá-la nos moldes da casa da roça, com varandas nos fundos, na frente e na lateral e um enorme quintal, onde Dona Luíza e Sr. Bernardo plantaram e colhem diversos produtos.

A ideia de preservar costumes e até mesmo aspectos da casa rural leva-nos a refletir sobre como isso se distancia dos comportamentos contemporâneos que valorizam o dinheiro e o conforto que ele traz, desprezando momentos e prazeres mais espontâneos e simples.

No quintal, são diversos os temperos que ela também cultiva, como salsa, cebolinha, pimentas, hortelã-pimenta, entre outros. Nessa área, há também cana-de- açúcar, batata doce, inhame chinês, inhame rosa e mandioca plantados. Até na parte de fora da cerca de bambu, na área reservada para calçada, há uma bela plantação de mandioca.

Dona Luíza diz sempre que gosta de ter no quintal uma variedade de verduras, raízes e legumes para despesa diária e para oferecer para a família e visitantes. Aprecia muito chegar no quintal escolher, colher, preparar e saborear.

Frutas também não faltam no quintal. Lá tem uva, banana, abacaxi, goiaba, carambola, romã, laranja, mexerica, acerola, cajá, jabuticaba, limão, araruta, entre outras. As crianças dos vizinhos, os netos, os visitantes e até mesmo pessoas que passam na rua e veem o pequeno pomar costumam pedir e se deliciar com as frutas do quintal. A doce Dona Luíza sente

prazer em distribuir frutas para a criançada.

Essa empatia com o outro é uma característica de alguns povos africanos. Bem diferente do modo urbano e eurocêntrico de viver, que preza a individualidade e a competição.

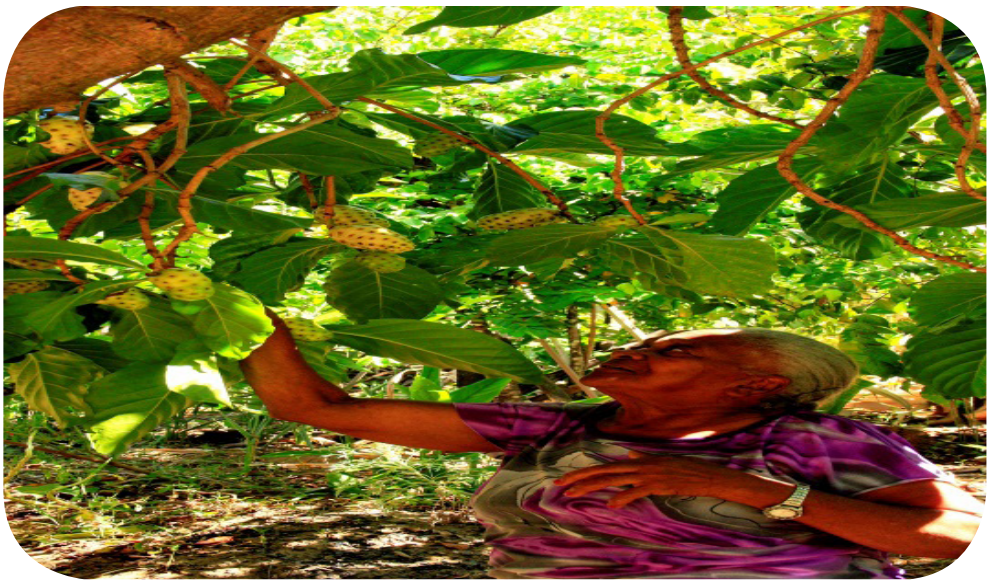


Figura 11: D. Luíza colhendo none. Fonte: Própria.

Figura 12: D. Luíza colhendo camomila. Fonte: Própria.

Dos hábitos que ela preserva desde os tempos da roça,

um é o de preparar farinha de mandioca. Ela mesma arranca as raízes de mandioca no quintal, descasca, pica, rala, torce e espalha a massa no jirau para secar e depois torra. O polvilho que sobrou da agua da mandioca ela aproveita para fazer biscoitos.

Outro costume é o de fazer conservas, como de abobrinha, de jurubeba e de jiló. Também gosta de preparar broas de fubá, bolos de mandioca, doces variados (de mamão, abóbora, laranja, abóbora com coco, jiló), sucos naturais (de manga, laranja, limão, carambola, acerola) e melado (com cana de açúcar do próprio quintal).

Desde os tempos da roça D. Luíza era muito procurada devido aos famosos xaropes caseiros que ela preparava. Ainda são frequentes as visitas de pessoas da cidade e até mesmo de outros Estados que recorrem aos preparados da 'medicina' caseira dela. Segundo relatos de pessoas da cidade, a 'medicina' da Dona Luíza cura principalmente bronquite, certas tosses e gripes fortes. Para as suas receitas, cultiva ervas, como: poejo, levante, alfavaca, arnica, confrei, arruda, trançagem, erva cidreira, camomila, hortelã, assa-peixe, rosa branca, cebola roxa, guaco, entre outras que junta à outras folhas, raízes e mel (colhidas na época certa, utilizadas na lua apropriada) para preparar as receitas dos remédios caseiros. Muitos também já foram beneficiados com as famosas garrafadas para mulheres com dificuldade de engravidar, as quais são preparadas seguindo todo um cuidadoso procedimento, além da utilização

de adequadas ervas como: beijo, rosa branca, hortelã miúdo, raiz de salsa, perpétua, raiz do algodão entre outras.

Há também os banhos, preparados através da utilização das folhas de determinadas plantas, como folha do algodão e de amoreira, que D. Luíza afirma que se utilizados corretamente surtem magníficos efeitos em contenção de certas complicações em época de menopausa ou situações pós-parto.

D. Luíza faz questão de salientar que há a época e lua certa para a colheita de determinadas ervas, bem como a forma apropriada de preparo, às vezes as folhas utilizadas precisam estar secas, outras vezes precisam estar verdes e até mesmo torradas e transformadas em pó. Faz este cuidadoso esclarecimento para evitar usos inadequados das plantas citadas, bem como efeitos indesejados.

As receitas de Dona Luíza, suas garrafadas, sua culinária, seu carinho e receptividade. Tudo isso a fez ficar conhecida e seus amigos se juntaram a sua família. Esse povo todo se reúne em momentos marcados, nas ocasiões em que realiza suas Festanças. Essas comemorações acontecem desde quando ainda moravam na roça, quando promoviam uma Festança que ficou famosa na cidade, a Festança da família Souza, uma tradição contada a seguir.

5. A FESTA E A SUA ORGANIZAÇÃO

Figura 13: Filhos, netos, parentes e conhecidos da família Souza
Fonte: Acervo da família

A tradicional festa iniciou com D. Gabriela Maria Catarina, mãe de Dona Luíza, que reunia seus filhos, parentes e vizinhos para comemorar o seu aniversário. A festa da D. Gabriela tinha muita comida... tachos de comida... Todo o pessoal comia, bebia e dançava a noite toda. Segundo Dona Luíza, tudo em paz e harmonia, nunca houve uma confusão sequer nessa festança. Quando D. Gabriela faleceu, a família esmoreceu por um pequeno período, mas resolveram dar continuidade a festança que demarcava o aniversário de D. Gabriela, de D. Luíza e início de ano. A foto acima retrata a casa de D. Luíza(lenço branco) e Sr. Bernardo (Sem camisa, atrás de D. Luíza) na roça, na Fazenda Santa Rosa em um dia de festa da família na década

de 90.

Todos os anos reúnem-se os filhos do casal Dona Luíza e Sr. Bernardo: Ana Maria, Sebastião, Luiz, José Braz, Amarildo, João, Maria Eugênia, Odair, Antônio Marcos e Ludimila. Em 2019, a mais velha completará 66 anos e a mais nova 40 anos.

Nos dias dos festejos, a família toda se organiza para estar em Natividade-RJ. Dificilmente falta algum dos netos ou dos bisnetos.

Figura 14: Família Souza - Netos. Iniciando pela esquerda: Luiz Carlos, Hiago (bisneto), Luan, Míriam,

Paulo Eduardo (no colo), Raphaela (bisneta), João Lucas, Homero, Priscila, Hadassa (no colo), Arthur (bisneto), Iara (Bisneta), Patrícia, Gabriela, Magno (bisneto), Anna Luísa, Vicente (no colo- bisneto), Bráulio e Jairo. Fonte: Própria

Na foto de família representada pela figura 14, não estavam presentes alguns netos e bisnetos. Não figuram na foto: Karoline, Tatiane, Viviane, Stephany, Stella, Laílton, Gilmar, Cleber, Rosane, Rosemary, Carol, Ígor, Regilaine e Merilaine. Bem como os bisnetos: Gabriel, Luanne, Davi e Mírian, Bernardo, Maria Clara, Eduarda, Matheus, Lucas, Gabriela, Isabele, Yan, Letícia, Pedro, Maria Luíza, Stephanie, Riane e Miguel.

Nessas ocasiões se fazem presentes também quase todos os vizinhos e ex-vizinhos (pessoal que já comemorava quando a festa acontecia na roça, na Fazenda Santa Rosa). Prefeito, ex-prefeito, médicos da cidade, se fazem presente também à festança da família Souza.

Já a muitos anos não é mais preciso convidar, as pessoas da cidade já sabem e vem chegando, cada ano aumentando o número de participantes com as crianças que nascem/nasceram mais recentemente. A rua da casa do casal anfitrião fica repleta, são carros, vans e micro-ônibus recebendo parentes e amigos do Espírito Santo, Rio de Janeiro, Macaé, Vila Velha, Niterói, Quissamã, São Paulo e outras localidades.

A comilança é muito farta, na mesa há macarronadas, arroz, tutu e carnes diversas (assadas e cozidas); Cervejas, refrigerantes, vinhos, cachaças típicas, sucos naturais e águas são servidos todo o tempo.

Os preparativos da festança começam alguns dias antes e é uma organização natural. Cada um dos filhos e netos chega

e traz sua contribuição. O que falta é comprado e depois a conta final é dividida entre os filhos. Dona Luíza deixa claro que não há cobrança de valores determinados entre eles. Cada um contribui com o que pode naquele momento. Há filho que chega com um porco (abatido) no ombro e coloca na tábua; o outro já vem destrinchando o animal; as mulheres acendem o fogo e preparam os tachos para preparar e fritar as carnes e torresmos e chouriços que serão servidos nos almoços e jantares da festança.

Outro filho ou filha chega com doces diversos. É grande a variedade de doce servida (doce de mamão, abóbora, coco, amendoim, laranja, figo, doces em calda). Também servem pudins e o tradicional bolo de aniversário.

Figura 15: Doces oferecidos - Da esquerda para a direita: Jairo e Luiz Carlos (netos) e Amarildo (filho) Fonte: Própria

Figura 16: Preparação das carnes. Fonte: Própria

Há alguns dos familiares que já há anos vem para preparar o arroz da festa, o feijão tropeiro, entre outros pratos. Há os que aguardam para lavar pratos e panelas, os que revezam para servir as mesas e limpáas, visando manter a organização do ambiente.

Após a comilança há o momento musical, o casal, filhos, netos e participantes cantam e dançam ao som dos instrumentos que alguns dos membros da família tocam. E a cantoria e dança às vezes dura toda a noite.

E no dia seguinte da Festança, quando se aproxima o horário do almoço, novamente se reúnem os familiares. Muitos dos amigos que foram para suas casas dormir também retornam

para continuar a festança. E aproveitam esse momento para relembrar histórias diversas do passado, apresentar uns aos outros os novos membros da família e comemorarem o segundo dia da festança. Após o almoço a festa continua e se inicia o momento musical. Na varanda e calçada da casa os filhos, netos e demais participantes cantam, tocam e dançam. Há filhos e netos com muita habilidade principalmente no vilão, mas outros instrumentos também como pandeiro e chocalhos são usados até mesmo pelas crianças que participam de todos os momentos do evento.

Figura 17: Filhos e netos tocando violão. Fonte: Própria.

Figura 18: A noite na varanda da Família Souza-2019. Fonte: Própria

Nesse momento vespertino os que não dançam apreciam a boa música e/ou se reúnem para jogar cartas, senhoras conversam sob a parreira de uvas, crianças menores dormem e alguns se preparam para retornar às suas cidades.

A ornamentação da festa fica por conta principalmente das filhas e netas, que são muito criativas e gostam de inovar, todo ano apresentam um novo e criativo motivo original de decoração. Como a família é mesmo muito grande na varanda já faz parte da mobília conjuntos de mesas e cadeiras de plástico, além de bancos e mesas de madeira, de diversos tamanhos, que são utilizados para os dias festivos e no cotidiano da família.

Reafirmando o propósito de solidariedade e coesão da família Dona Luíza diz com ênfase e orgulho:

"O que é que a gente leva dessa vida? Nada. O que a gente leva é isso aí, você come, você, bebe, você convive muito bem com todo mundo. Porque dinheiro vale, mas não é tudo na vida. O que mais vale é a amizade que você tem do que muito dinheiro. Sou mãe de 12 filhos, criei eles todos na roça, trabalhando, tudo com união, não criei meus filhos desunidos, não. E essa união eles têm até hoje, qualquer coisa que eles querem, consultam um ao outro. Combinam entre eles o que eles acham que convém fazer. Meus filhos não sabem o que é desunião, não. Foi o que eu ensinei pra eles, foi a união."

6. AS CONSIDERAÇÕES FINAIS

As festanças das famílias negras tradicionais, aquelas que foram e são consideradas referências paras as populações negras de lugares como bairros negros ou cidades do interior, estão cada dia mais raras e como menor participação dos núcleos familiares devido a diversos fatores como imigração e desintegração social dos núcleos familiares face aos novos desafios da sociedade. As festanças tradicionais de famílias não religiosas (as religiosas de terreiros e catolicismo de preto) são em parte um exercício da memória de família, elas sempre reatualizam o passado da família e do lugar através de lembranças, conversas e descrições de fatos. São também parte de um patrimônio cultural diverso, material e imaterial, possuem

uma colunaria especifica, envolvem laços de solidariedade e familiares, comportam músicas e cancioneiros próprios e seguem a direção de matriarcas e patriarcas reconhecidos.

A festança e o seu registro é um trabalho de pesquisa documental importante para a memória e história da população negra. Através deste fato social podemos conhecer diversos aspectos da socialização da população negras e das nossas manifestações sociais.

REFERÊNCIAS

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Banta.** Editora Paulinas. Prior Velho. Portugal. 2006.

CARVALHO, Rosane Aparecida Bartholazzi. I**migrantes italianos em uma nova fronteira: Noroeste Fluminense (1896 – 1930).** Dissertação (Mestrado) Universidade Severino Sombra – Vassouras. 2001.

GYEKYE, Kwame. **An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme.** 2nd rev. ed. Philadelphia: Temple University Press, 1995.

_____**Tradition and Modernity: Philosophical Reflectionson the African Experience.** New York and Oxford: Oxford University Press, 1997.

MASOLO, D. A. **“Western and African Communitarianism: A Comparison.”** In A Companion to African P...

OBENGA, Théophile. **African Philoso´hy: The Pahraonic Period 2780 - 330 BC.** Parias: Editora L’Harmattan e Edi-

tora Per Ankh. 1990.

WIREDU, Kwasi. **Philosophy and an African Culture.** Cambridge University Press, Cambridge 1980, ISBN 0-521-22794-11

CAPÍTULO 8

DIÁLOGO ENTRE MUNDOS: O CONHECIMENTO QUILOMBOLA INTEGRADO À CONSERVAÇÃO DE MAMÍFEROS. (BRASIL E COLÔMBIA)

Raquel Costa da Silva[1]

Julian Olaya Restrepo[2]

Resumo: Atualmente as estratégias políticas para a conservação da biodiversidade estão baseadas principalmente na delimitação de áreas protegidas. A sobreposição entre áreas protegidas e territórios de comunidades tradicionais pode gerar uma série de conflitos sociais, culturais e de conservação resultantes da falta de um diálogo entre o sistema de conhecimento técnico-científico, que é base principal utilizada pelos tomadores de decisão, e o conhecimento local/tradicional. Neste trabalho apresentamos dois relatos de nossas experiências envolvendo pesquisa participativa voltada para a conservação de mamíferos onde foi possível, através do Conhecimento Ecológico Local (CEL), promover o diálogo entre os saberes técnico-científico e saberes tradicionais quilombolas locais. Na primeira

1 Mestre em Ecologia e Conservação pela Universidade Federal do Paraná e graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual do Centro-Oeste e Laurentian University (Canadá). Atualmente é colaboradora interna do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) atuando como auxiliar técnico-científico no Centro Nacional de Pesquisa e Conservação de Mamíferos Carnívoros (CENAP) no diagnóstico do estado de conservação, planejamento e implementação de ações de conservação e monitoramento da biodiversidade brasileira, com ênfase na fauna terrestre. Tem interesse nas áreas de Meio Ambiente e Desenvolvimento, Biologia da Conservação, Etnoecologia e Populações Tradicionais, voltadas à conservação aplicada à mastofauna. E-mail: raquelcostadasilva@yahoo.com.br.

2 Doutorando em Zoologia pela Universidade Federal do Paraná. Mestre em Biodiversidade e Conservação Marinha pela Ghent University (Bélgica), e graduado em Biologia pela Universidade de Antioquia (Colômbia). Tem experiência na área de zoologia, ecologia marinha, ecologia de recifes de coral, analises de pescarias, e conservação, com ênfase na gestão de áreas protegidas. Além disso, tem um grande interesse no estudo de como as formas tradicionais de uso e exploração dos recursos naturais afetam a biodiversidade e os bens e serviços fornecidos pelos ecossistemas. E-mail: julianolaya80@yahoo.com .

sessão é apresentado o relato de pesquisa participativa para o levantamento das espécies que ocorrem no território do quilombo de Ivaporunduva inserida no Vale do Ribeira, São Paulo, Brasil. E na segunda sessão, o relato de criação de um refúgio de fauna silvestre por parte de um grupo de caçadores quilombolas na comunidade afro-colombiana El Valle, Chocó. Ambos os territórios estão inseridos em regiões reconhecidas como áreas com alta diversidade de espécies endêmicas e classificadas como hotspot prioritário para conservação.

Palavras chave: Conservação, Quilombo, Conhecimento Ecológico Local.

Abstract: Currently the political strategies for biodiversity conservation are based mainly on the delimitation of protected areas. The overlap between the protected areas and territories of traditional communities can lead to series of social, cultural and conservation conflicts resulting from the lack of dialogue between the technical-scientific knowledge used by the decisions-makers and the traditional knowledge from local people. Here, we present two reports about our own experiences involving participatory research focused on the conservation of terrestrial mammals through Local Ecological Knowledge (LEK), promoting the dialogue between the technical knowledge and the LEK from quilombola people. The first session reports the process by which the terrestrial mammal species that occur in the quilombola community of Ivaporunduva, located on the Ribeira Valley, Sao Paulo, Brazil, were inventoried. The second session, it's about the delimitation of a wildlife refuge from a group of local traditional hunters in the Afro-Colombian community of El Valle, Chocó. Both territories are in regions recognized as areas with high diversity of endemic and endangered species and are classified as priority hotspot for biodiversity conservation.

Key words: Conservation, Local Ecological Knowledge,

Quilombo.

1. APRESENTAÇÃO

Neste trabalho apresentaremos a participação de biólogos em dois projetos diferentes de conservação de mamíferos silvestres na América Latina, que desenvolveram o diálogo com comunidades tradicionais quilombolas na Colômbia e no Brasil.

Quando o assunto é conservação da natureza existem diversos pontos de vista que vão desde ações individuais no âmbito doméstico até fóruns globais de discussão cientificas, políticas e sociais. É bastante divulgado nas mídias a enorme e preocupante pressão sobre a biodiversidade e os recursos naturais, que ameaça a existência de diversas espécies de fauna e flora, assim como de inúmeras comunidades tradicionais que dependem e interagem com a natureza.

O modelo atual de desenvolvimento baseado na exploração dos recursos naturais, a crescente explosão demográfica humana, o consumo exagerado e descontrolado, sistematicamente vem aumentando as áreas desmatadas, modificando e fragmentando nossas florestas e mantendo populações humanas abaixo da linha da pobreza. Assim, fica evidente a necessidade de estratégias de conservação in situ em áreas reconhecidas por seus altos índices de biodiversidade para manter o controle dessa progressiva destruição e consequentes

impactos ambientais.

Uma das atuais estratégias de conservação in situ é a criação de áreas protegidas que refletem modelos políticos de gestão ambiental de países desenvolvidos. No Brasil, as Áreas de Proteção Ambiental (APAs) e demais unidades de conservação foram criadas com o intuito de manter e proteger os bens e serviços ecossistêmicos, e muitas vezes, estas áreas estão sobrepostas aos territórios de comunidades tradicionais.

Antes da criação de uma APA é imprescindível reconhecer a presença de comunidades tradicionais e suas práticas, como a caça e a pesca de subsistência e a existência de um território de identidade onde essas comunidades contam pelo direito próprio - ou adquirido em muitos casos – com sua autonomia para definir prioridades em questão de organização e uso de seu território, como é o caso do relato da pesquisa realizada na Colômbia.

A sobreposição entre áreas protegidas e territórios de comunidades tradicionais gera uma série de conflitos sociais e culturais resultantes da falta de um diálogo entre o sistema de conhecimento técnico-científico (base principal utilizada pelos tomadores de decisão) e o conhecimento local/tradicional. O conhecimento ecológico local (CEL), também conhecido como conhecimento ecológico tradicional, possui importantes implicações para a conservação e o manejo ambiental (POSEY, 1983), por englobar uma série de conhecimentos da fauna,

flora e ecologia dos ambientes biótico, abiótico e cultural. Esses conhecimentos transmitidos de geração a geração são desenvolvidos através de observação e das experiências de vida das pessoas que habitam o território e que respeitam os ciclos ambientais.

Assim, é necessária uma articulação das diferentes compreensões sobre o uso do território e propostas de manejo, que podem gerar um equilíbrio entre os sistemas de conhecimento, possibilitando o planejamento de estratégias contextualizadas e efetivas para o manejo e a conservação das espécies (POSEY, 1987; MOURÃO; NORDI, 2006). O compartilhamento de informações e experiências entre o conhecimento técnico-científico e o CEL pode criar propostas de conservação que tragam maiores benefícios sociais, administrativos e financeiros.

Dentro deste contexto, os quilombolas podem ser considerados um grupo promissor em CEL por possuírem uma relação direta com os biomas em que estiveram inseridos nos últimos séculos (CONDE; PIMENTA, 2015). Comunidades quilombolas podem ser descritas como comunidades negras rurais habitadas por descendentes de africanos escravizados com trajetória histórica própria, que mantêm laços de parentesco e vivem da agricultura de subsistência. Estão localizadas em terras que foram doadas, compradas ou secularmente ocupadas por seus antepassados, onde conservam suas tradições culturais e

suas histórias e código de ética que são transmitidos oralmente de geração a geração (ISA, 2008, SEPPIR, 2014).

As comunidades quilombolas possuem uma relação muito próxima com várias espécies de mamíferos de porte médio a grande, seja a partir da segurança alimentar dessas populações humanas ou através da relação cultural e religiosa de suas crenças e mitos tradicionais. Assim, as informações provenientes do CEL quilombola podem auxiliar na compreensão do estado de conservação dessas áreas e da biodiversidade local, conforme relato da pesquisa realizada no Brasil, apresentado a seguir.

Algumas espécies de mamíferos tem sido foco de ações de conservação por desempenharem um papel fundamental na manutenção do equilíbrio das comunidades biológicas e ecossistemas, assim como por estarem envolvidas em inúmeros processos ecológicos, como, por exemplo, no controle populacional de suas presas e na constante regeneração das matas por promoverem a dispersão de sementes das mais variadas espécies vegetais (TONHASCA, 2005).

É urgente o olhar para a conservação étnica-cultural, pois com a modernização do campo, o aumento do contato com a sociedade urbana e o êxodo rural, a transmissão do CEL quilombola vem perdendo intensidade pela diminuição de interesse e necessidade de aprendizado dos mais jovens.

Neste trabalho apresentamos dois relatos de experiências de pesquisa participativa de conservação de mamíferos, onde

houve o diálogo entre os saberes técnico-científico e saberes tradicionais quilombolas locais. Na primeira sessão é apresentado o relato de pesquisa realizada na comunidade quilombola de Ivaporunduva inserida no Vale do Ribeira, São Paulo, Brasil e na segunda sessão o relato de pesquisa na comunidade afro-colombiana do povoado El Valle, Chocó, Colômbia. Ambas as regiões são reconhecidas como áreas com alta diversidade de espécies endêmicas (espécies que só existem nestes locais do mundo) (HERSHKOVITZ, 1982; CRACRAFT, 1985), e são classificadas como hotspot prioritário para conservação (MYERS et al., 2000).

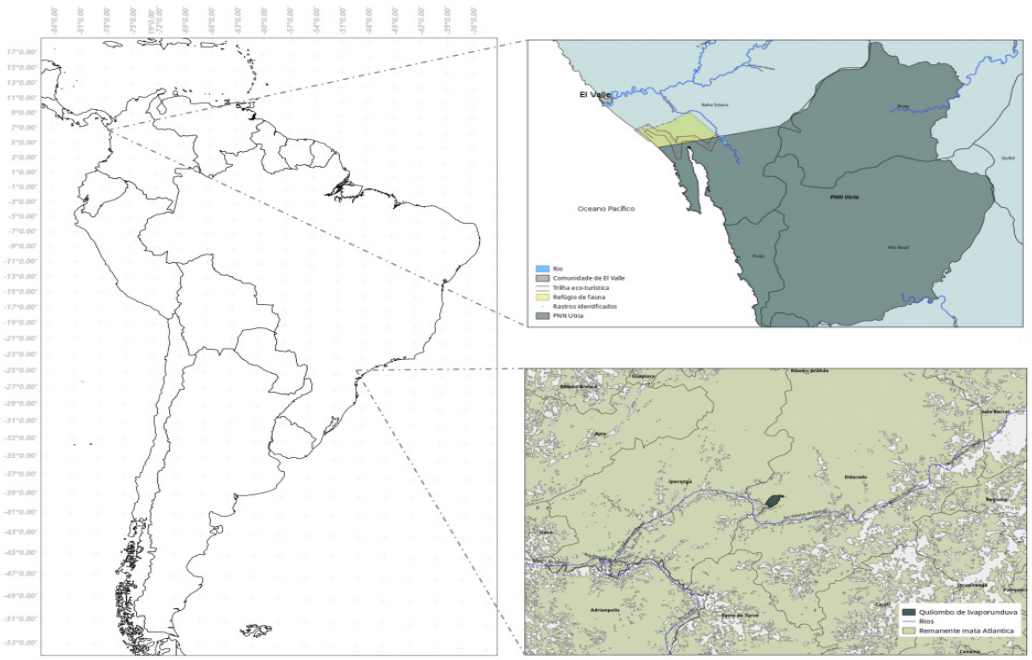


Figura 1. Localizações das comunidades quilombolas onde foram realizadas as pesquisas na Mata Atlântica no Brasil e na província biogeográfica do Chocó-Magdalena na Colômbia.

2. MAMÍFEROS NO QUILOMBO DE

IVAPORUNDUVA: RELATO DE UMA PESQUISA PARTICIPATIVA E CONHECIMENTO ECOLÓGICO QUILOMBOLA

"E mais uma vez retornamos seguros e a Natureza nos abençoa".

- mateiro quilombola.

Em 2016 foi iniciada a pesquisa "Projeto Click Animal: Nossos Bichos do Mato" que, com o suporte de diversos grupos de pessoas realizou levantamento (I) das espécies de mamíferos de porte médio e grande que ocorrem em território quilombola e (II) do conhecimento ecológico tradicional dos quilombolas sobre os animais silvestres em questão. O estudo realizado durante o período de dezembro/2016 a novembro/2017 se caracterizou como uma pesquisa participativa e exploratória na comunidade quilombola de Ivaporunduva, localizada na cidade de Eldorado, no Vale o Ribeira, Estado de São Paulo.

O Vale do Ribeira é caracterizado por um grande paradoxo por dispor de enorme biodiversidade natural e cultural e por apresentar os mais baixos Índices de Desenvolvimento Humano do estado de São Paulo. A região está inserida na maior área contínua de Mata Atlântica no Brasil e é reconhecida como Patrimônio Natural da Humanidade pela UNESCO por possuir 60% de toda a sua área recoberta por vegetação nativa e por sua alta biodiversidade protegida por unidades de conservação

estaduais (UC) (Resende, 2002).

O quilombo de Ivaporunduva tem seu território sobreposto com a APA Quilombos do Médio Ribeira, que no total abrange outras 13 comunidades quilombolas. Este quilombo é considerado o mais antigo da região e preserva mais de 80% da Mata Atlântica em seu território.

Historicamente, teve início com a exploração de ouro nas terras às margens do Rio Ribeira do Iguape com a chegada dos irmãos Cunha e seu grupo de escravos e com a posterior chegada de Joana Maria que, em 1802, libertou seus escravos e doou-lhes suas terras. Desde então, foi referência para os negros libertos ou fugidos que estabelecerem suas casas e áreas de cultivo na região, fazendo com que a formação do povoamento de Ivaporunduva ocorresse antes da abolição dos escravos em 1888 (ISA, 2013). A comunidade somente foi reconhecida como remanescente de quilombo em 1991 pelo Itesp, conquistou a titulação de parte de suas terras em 2003 e o registro em cartório ocorreu em 2010.

O diálogo entre os sistemas de conhecimento iniciou a partir da identificação de um mateiro quilombola experiente que estivesse disposto a indicar pontos estratégicos na mata para o registro fotográfico das espécies. A partir do seu conhecimento sobre a ocorrência e trilhas de passagem dos animais, foram instaladas duas câmeras automáticas que registravam qualquer movimento. Em seguida, ele indicou um segundo mateiro

quilombola para acompanhar o reconhecimento de outros pontos de instalação.

Foi este segundo mateiro quilombola a pessoa referência para todas as etapas da pesquisa: da definição de locais para a instalação de câmeras, indicação de outros mateiros para as entrevistas até o acolhimento da pesquisadora em sua casa junto à sua família. Foram durante diversos cafés naquela casa, na varanda, na cozinha ou vendo TV, que foi possível o encontro e o diálogo dos dois mundos diferentes.

Durante as conversas com as três gerações de mateiros quilombolas dessa família é que a pesquisa participativa foi se consolidando onde a pesquisadora, no contato com a realidade pesquisada, entrou em transformação pessoal por refletir sobre essa realidade. Ao final de cada dia, as informações e impressões pessoais foram anotadas em diário de campo para posterior análise.

Através do primeiro contato com mateiros quilombolas de várias idades, foi possível reconhecer certo receio da parte deles em falar sobre os mamíferos devido aos conflitos existentes em relação à proibição da caça de subsistência no Brasil. Mas após a explicação dos objetivos da pesquisa, reparou-se que eles se sentiram reconhecidos e felizes em contar suas histórias de vida e falar sobre os animais que conheciam. É importante ressaltar aqui que até aquele momento nenhum pesquisador havia incluído o CEL destes quilombolas em pesquisas sobre os

mamíferos de seu território.

Os mateiros quilombolas mais experientes (de 50 a 80 anos) foram os primeiros entrevistados. Demonstraram total abertura para falar do assunto, abrindo suas casas para as conversas, que eram acompanhadas por suas esposas. Entre cafés e risos todos colaboravam contando suas histórias:

> "Uns 20 anos atrás a gente 'via' grupos de porco do mato [queixada – T. pecari] aqui pertinho de casa e nesse córrego aqui [citando o riacho da vila]. Hoje em dia é difícil de ver viu, tem muito menos e eles ficam lá no sertão, já os 'cateto' hoje em dia tão mais perto".

Durantes essas conversas, a intensa relação de interdependência deles com a comunidade de mamíferos foi sentimentalmente refletida em suas histórias e 'causos'. Assim como também foi possível reconhecer que o CEL quilombola é chave essencial para manter o equilíbrio da relação quilombolas-mamíferos devido às falas que expressam o enorme respeito à Natureza:

> "Tem muitos de nós que respeita muito a natureza. Eu mesmo sempre peço licença e 'bença' [faz o sinal católico da cruz no peito] antes de entrar na mata".

O conhecimento quilombola abrange temas desde a ocorrência das espécies nas diferentes estações do ano até interferência do ciclo lunar no comportamento desses animais, conforme pode-se observar na tabela abaixo.

Categoria	Citações
Habitat	"As lontras [Lontra longicaudis] preferem água fria. No verão ficam no ribeirão e no inverno sobem o rio. Dependem muito do alimento, então no inverno é mais fácil de encontrar com elas na pesca pelo alimento delas ser mais fácil". "Onça [Panthera onca] anda no divisor [topo de morro que divide as terras entre as comunidades quilombolas] não na grota/piramboia [baixo de vale]". " quati [Nasua nasua] no inverno anda pela lomba [topo do morro] devido a ser mais quente".
Sazonalidade	"No meio do ano 'os gato 'vem tudo atrás de comida então elas vem mais pertinho, porque o que eles comem tão tudo mais próximo da gente" [Referente às espécies predadoras] "Junho e julho os animais estão mais gordos, porque tem mais comida no mato, não chegam perto das casas".
Dieta	"A raposinha [Lycalopex gymnocercus] come caranguejo". Os bichos menores vem nas plantação comer raiz e fruta, ai chama 'os gatão' que 'vão tá' onde a comida deles 'tá' né". [Referente à paca (Cuniculus paca), cateto (Pecari tajacu) e queixada (Tayassu pecari) e consequente predadores].
Horário de atividade e interferência do ciclo lunar	"Ah a paca [C. paca] anda de noite né, e é mais fácil de ver na minguante (...) três dias depois da lua crescente". "O quati [N. nasua] na lua minguante fica mais parado, escondido no topo da árvore".
Comportamento	"Os arranhões no chão são do xixi dos gatos". [Felinos] "Onça [P. onca] lambe as patas para não fazer barulho".

Reprodução [Referente à Onça- -pintada (Panthera onca) e Onça-parda (Puma concolor)]	"Lá por agosto/setembro você consegue ouvir as onça gritando lá no mato [entrevistado faz onomatopeia do som] e a gente vê um monte de arranhão no chão e nas 'madera' [tronco de árvore], porque elas tão entrando na época de reprodução" "Quando tem arranhão na madeira [tronco das árvores] a onça está no cio". "As onça tão tudo criando no final do ano, ficam lá pro sertão [mata virgem]".

Tabela: Citações dos quilombolas da comunidade de Ivaporunduva sobre a ecologia de mamíferos de médio a grande porte. As citações estão apresentadas em categorias temáticas.

Observou-se que, após os primeiros meses de pesquisa, começaram a aparecer jovens quilombolas, com idades entre 17 a 29 anos, que buscavam contato pessoalmente ou via redes sociais para saber mais do projeto. Começaram a participar e contar sobre avistamentos recentes de espécies. Através do contato com a realização da pesquisa foi despertado o interesse dos jovens filhos e netos de mateiros quilombolas sobre o conhecimento obtido através das experiências e das práticas diárias de seus familiares e ancestrais.

O contato entre os dois mundos trouxe aprendizagem e crescimento. Um jovem quilombola, ao final de alguns meses da imersão da pesquisadora na comunidade, manifestou seu desejo em estudar e gostaria de cursar Ciências Biológicas. Isso aconteceu devido ao tempo de contato que teve com a pesquisa, observando e conversando sobre o campo e produção de conhecimento científico.

Figura 2. Levantamento de mamíferos no Quilombo de Ivaporunduva. a) Busca por rastros e vestígios com mateiro; b) Identificação de pegadas de mamíferos, pesquisadora com mateiro quilombola; c) Pegadas de Guaxinim sulamericano (Procyon cancrivorus); d) Câmera automática instalada na mata.

Foram identificadas, a partir das fotos e das entrevistas, o total de 30 espécies de mamíferos de médio a grande porte, sendo que dentre elas, 18 espécies estão sob ameaça de extinção. Do total de espécies, apenas 9 foram registradas a partir das câmeras automáticas. Todas as espécies listadas

foram identificadas por no mínimo 55% dos entrevistados e 71% do total de espécies foram registradas somente a partir do conhecimento ecológico quilombola. Além disso, todas as espécies identificadas pelos quilombolas como ocorrentes no território do quilombo de Ivaporunduva constam em inventários da mastofauna realizados anteriormente em áreas preservadas no interior ou entorno da APA-QMR (PRADO et al., 2014; BRESSAN et al., 2009), o que reafirma a importância da inclusão do CEL para a melhor compreensão da biodiversidade local.

Figura 3. Registro fotográfico de cateto (Pecari tajacu).

A sobrevivência das populações dessas espécies depende da preservação de seu habitat natural, que é o mesmo local que as populações humanas tradicionais também dependem e

interagem.

Tanto a conservação da cultura material e imaterial quilombola, quanto das espécies de mamíferos, dependem do diálogo na implementação de ações de conservação na região.

3. CRIAÇÃO DE REFÚGIO DE FAUNA SILVESTRE

Outro exemplo de articulação positiva entre o conhecimento técnico-científico e o tradicional ocorreu durante a criação de um refúgio de fauna silvestre em território quilombola na Colômbia, na região do Pacífico. Um grupo de caçadores quilombolas da comunidade de El Valle, Chocó, que, preocupados com a diminuição dos mamíferos silvestres, propuseram a delimitação de uma área específica de seu território que garantisse a proteção de todas as espécies que ali ocorriam.

A caça de subsistência para a segurança alimentar é uma atividade autorizada e praticada há várias gerações pelas comunidades afro-colombianas que habitam a região do Pacífico colombiano. A comunidade El Valle, onde aconteceu a pesquisa, é uma das comunidades negras localizada no limite com o Parque Nacional Natural Utría (PNN Utría), que faz parte da província biogeográfica do Chocó-Magdalena (figura 1).

O PNN Utría adota oficialmente a Política de Participação Social na Conservação, desde 2001 (SUT 2010), levando em

consideração a interação de vários ecossistemas e paisagens com diversos grupos humanos, como indígenas, afro-colombianos, camponeses e colonos. Neste cenário há a necessidade de se coordenar funções e competências entre a autoridade tradicional e a autoridade ambiental, funções essas orientadas para a conservação da biodiversidade e a preservação étnica e cultural dessas comunidades.

Foi realizada uma atualização do plano de manejo do PNN Utría, que propiciou o diálogo entre as autoridades administrativas e as comunidades afrocolombianas, que tiveram a iniciativa em propor o refúgio de fauna. Esse processo fortaleceu a capacidade de organização das comunidades e os critérios de relacionamento foram construídos em conjunto.

A partir de então foram iniciados os procedimentos de monitoramento e pesquisa participativa que permitiram um levantamento técnico sobre a riqueza de espécies e suas abundâncias no território. Como resultado surgiu uma proposta de gestão da vida silvestre elaborada pelo conselho comunitário e aprovada pela comunidade, que define:

> "Uma parte da terra na qual um grupo humano decide parar de caçar e extrair animais, para que suas populações sejam mantidas ou aumentem de tamanho e sirvam como locais de origem para áreas de caça e como locais de interesse turístico e observação da vida silvestre. Para definir a área, devem ser contemplados espaços para as atividades produtivas, sociais e simbólicas deste grupo, além de possuir o habitat necessário para os animais de

> interesse. Além disso, deve ter um tamanho que garanta a existência de recursos suficientes, áreas de reprodução, alimentação, descanso e proteção, bem como zonas de migração sazonais para alimentação ou reprodução". (Tradução livre do espanhol - Fonte: Conselho comunitário El Cedro, relatório do processo de consolidação da proposta de refúgio de fauna, El Valle, Dezembro 2007).

Esta proposta foi muito bem aceita pelos membros da comunidade, principalmente devido ao interesse de conservação da fauna silvestre incluir, além da segurança alimentar, uma proposta de criação de uma trilha eco-turística com o propósito de servir como uma "trilha ao conhecimento e resgate dos valores tradicionais". De forma geral, a proposta do grupo de caçadores visava: o fortalecimento da educação ambiental na escola local e da investigação participativa, além da formação de um corredor ecológico com o PNN Utría, por ser privilegiada a localização da região estipulada para criação do refúgio. Essa região foi caracterizada como uma zona de amortecimento dos impactos negativos provenientes das atividades da ocupação humana.

Na etapa de colocar em prática a proposta, reuniram-se os membros de conselhos comunitários, comitês locais de flora e fauna, caçadores organizados e não organizados, donos de propriedades particulares, assim como os líderes de comunidades tradicionais. Assim, em conjunto, todos os participantes discutiram e conscientizaram-se sobre os

impactos ambientais advindos da pressão exercida sobre o PNN Utría pelas diferentes atividades produtivas, como por exemplo, a extensão e aumento da atividade pecuária e a extração de madeira. Esses exercícios de diálogo foram acompanhados pelas autoridades administrativas do PNN Utría e por outras entidades e organizações não governamentais, que também disponibilizaram recursos logísticos, econômicos e técnicos.

As propostas regulatórias para o refúgio surgiram de um longo processo de reuniões e pesquisas (de 2003 a 2012), podendo ser agrupadas nos objetivos de: I) proibir a atividade de caça; II) permitir a extração de madeira apenas para fins locais e familiares; III) proibição da produção agrícola baseada no estabelecimento de monoculturas, respeitando a forma tradicional; e IV) proibição da produção pecuária.

Uma das atividades que mais atraiu a atenção dos participantes foi a criação da trilha eco-turística, pois esta proposta atendia aos interesses primários da comunidade em proteger um recurso alimentar, além de promover uma nova fonte de renda e fortalecer a transmissão de conhecimento tradicional quilombola dos membros mais velhos e experientes aos jovens e crianças sobre seu território, a biodiversidade local e práticas tradicionais de produção.

Levando em conta o conhecimento dos caçadores sobre a área e as espécies na trilha, determinar a localização de pontos estratégicos para observação da fauna e pensar as infraestruturas

necessárias que facilitassem o acesso aos turistas.

Figura 4. Reconhecimento do território e delimitação da trilha eco-turistica na comunidade de El Valle. Foto: Estefania Salazar.

A metodologia utilizada para a identificação de mamíferos foi por meio de pegadas e rastros e, em alguns casos, observação direta dos indivíduos. Sabe-se que existem pelo menos 150 espécies de mamíferos na área abrangida pela pesquisa.

Entre os rastros identificados, os mais comuns foram rastros de tatus, áreas de alimentação de guaguas (capivaras - Cuniculus paca), ñeques (cotias - Dasyprocta punctata) e zainos (porcos da família Tayassuidae). Suas localizações foram geolocalizadas e assim como foi realizado o registro fotográfico destes animais. Os macacos de cara branca (Cebus capucinus) foram avistados e os caçadores ouviram os macacos michichi (saguis - Saguinus geoffroyi). Depois do trabalho de campo foi

preparado um mapa de mão livre com auxílio de mapas técnicos determinando a delimitação do Refúgio de Vida Silvestre, as rotas e trilhas pelas quais o passeio foi feito e os diferentes rios que servem como pontos de referência.

Durante a consolidação da proposta de refúgio ficou claro que esta é uma tarefa de médio a longo prazo, na qual os esforços das instituições governamentais presentes na área devem ser combinados.

Figura 5. Identificação de pegadas de mamíferos na comunidade de El Valle - Esquerda pegada de cotias - Dasyprocta punctata; Direita registro fotógrafico de pegada. Foto: Estefania Salazar.

A proposta de criação do Refúgio de Vida Silvestre vem sendo implementada pelas comunidades e apoiada pelas autoridades ambientais do PNN Utría no território coletivo autônomo administrado pela comunidade. Este processo serviu para o fortalecimento organizacional do conselho comunitário,

principalmente dos comitês de Fauna, Flora e Pecuária e permitiu a criação de laços de trabalho entre comunidades e autoridades municipais, que incluíram o apoio ao refúgio da Vida Silvestre em seu programa.

4. NOTA

O "Projeto Click Animal: Nossos Bichos do Mato" foi uma ação de financiamento coletivo (crowdfunding) em plataforma online que contou com a colaboração de um grande grupo de pessoas. A equipe agradece a todos (as) os (as) parceiros (as) que se sensibilizaram com a causa da pesquisa e que de alguma forma contribuíram para tornar essa experiência possível.

A proposta de implementação do refúgio de fauna silvestre contou com a participação de múltiplas organizações comunitárias, governamentais e privadas, mas principalmente foi resultado do interesse particular dos membros do grupo de Caçadores del Valle que estavam sempre dispostos a trabalhar para proteger seu território.

REFERÊNCIAS

BRESSAN, P.M.; KIERULFF, M.C.M.; SUGIEDA, A.M. **Fauna ameaçada de extinção no Estado de São Paulo: Vertebrados**. Fundação Parque Zoológico de São Paulo: Secretaria do Meio Ambiente, 2009.

CONDE, B. E.; PIMENTA, D. A. **Conhecimentos tradicionais x modernidade: enfrentando a escassez dos recursos naturais do planeta.** In: BRUNET, K.; RENNÓ, R. (Ed.). Tropixel: as artes e as ciências, Salvador: EDUFBA, 2015.

CRACRAFT, J. **Historical biogeography and patterns of diversification within South American areas of endemism.** Ornithol. Monog. v.36, p. 49-84, 1985.

HERSHKOVITZ, P. **The recent mammals of the Neotropical region: a zoogeographic and ecological review.** In: KEAST, A.; ERK, F.C.; GLASS, B. (Eds.). Evolution, mammals and Southern Continents. Albany: State University of New York Press, 1982. p. 311-431.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. **Agenda Socioambiental de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira.** São Paulo, 2008.

MOURÃO, J. S.; NORDI, N. **Pescadores, peixes, espaço e tempo: uma abordagem etnológica.** Interciência, v. 31, n. 5, p. 1-7, 2006.

MYERS, N.; MITTERMEIER, R.A.; MITTERMEIER, C.G.; DA FONSECA, G.A., KENT, J. **Biodiversity hotspots for conservation priorities.** Nature, v. 403, p. 853-8, 2000.

PRADO, H. M.; MURRIETA, R. S. S.; ADAMS, C.; BRONDIZIO, E.S. **Local and scientific knowledge for assessing the use of fallows and mature forest by large mammals in SE Brazil: identifying singularities in folkecology.** Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine, v. 10, 2014.

POSEY, D. A. **Indigenous ecological knowledge and development of the Amazon.** In: MORAN, E. F.(Ed). The dilemma of Amazonian development. Westview,

Boulder, 1983. p. 225-257.

POSEY, D. A. **Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó).** In: RIBEIRO, D. (Ed). Suma etnológica brasileira. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 173-185.

RESENDE, R. U. **As regras do jogo: legislação florestal e desenvolvimento sustentável no Vale do Ribeira.** 2002. Dissertação (Mestrado em Ciência Ambiental) – Instituto de Energia e Ambiente, Universidade de São Paulo, São Paulo.

SISTEMA NACIONAL DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL – SEPPIR. **Comunidades Quilombolas.** Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/programa-brasil-quilombola>. Acesso em: 13 de maio de 2018.

TONHASCA JR., A. Ecologia e história natural da Mata Atlântica. Rio de Janeiro: Interciência, 2005. p. 197.

UAESPNN. **Lineamientos para la Planeación en áreas traslapadas o relacionadas con comunidades étnicas del Sistema De Parques Nacionales Naturales.** Subdirección Técnica Grupo de Planeación y Manejo – SUT, Colômbia, 2011.

CAPÍTULO 9

SENET - JOGO DE TABULEIRO AFRICANO: PATRIMÔNIO CULTURAL MILENAR DE BASE MATEMÁTICA

Fábio F. Gomes[1]

Henrique Cunha Junior[2]

Resumo: Os patrimônios culturais africanos e da diáspora africana possuem bases históricas entre civilizações do Vale do Nilo, como o antigo Egito, edificado há mais de 4 mil anos antes da era denominada cristã pelas sociedades ocidentais. Dentre os patrimônios culturais materiais do antigo Egito figuram jogos de tabuleiros, artefatos que abrangem conhecimentos diversos de matemática, filosofia e astrologia. O Senet é, por exemplo, um jogo de tabuleiro originário do antigo Egito. Este artigo tem por finalidade apresentá-lo como subsídio possível para o ensino de temáticas inerentes à história e cultura africanas na educação brasileira, tal como está determinado pela Lei Federal 10.639/2003.

Palavras-chave: patrimônio; ancestralidade; jogos; educação; história; África.

1 Historiador (Puc-Rio), pós-graduado em História da África e do Negro no Brasil (Universidade Cândido Mendes-RJ), mestre em educação (Universidade Federal do Ceará) e bibliógrafo. Mora em Cabo Verde. Possui experiência como professor em projetos educacionais governamentais e não governamentais. Realiza investigações independentes nas áreas de musicologia, imagética e museológica. Atualmente é doutorando em educação pelo programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Ceará- Brasil. È coordenador do projeto Aksum-Livros & Cultura em Cabo Verde.

2 Pesquisador sobre Populações Negras, História da Tecnológica Africana e Urbanismo Africano. Professor titular da área de engenharia elétrica, pesquisa e ensina sobre Planejamento de Energia e as relações entre Ciência, Tecnologia e Sociedade. Tem formações em engenharia (EESC-USP) e sociologia (UNESP-Araraquara), mestrado em engenharia e mestrado em história. Doutoramente em Engenharia pelo Instituto Politécnico de Lorraine – França 1983. Defendeu tese de Livre Docência na Universidade de São Paulo em 1993 e prestou concurso de professor Titular da Universidade Federal do Ceara em 1994. Orientou e co-orientou 25 trabalhos de doutoramento e 46 de mestrados.

1. INTRODUÇÃO

Os conceitos de africanidade e continuidade histórica são de suma importância para ensinar e aprender a história da África. Esses conceitos traduzem a existência de elos culturais compartilhados entre civilizações da antiguidade histórica africana (tais como Núbia-Kush e antigo Egito) e sociedades contemporâneas em África e na diáspora (a exemplo do Senegal e da Martinica, respectivamente). Essas conexões de longa duração na história africana formam um amplo conjunto de patrimônios culturais, materiais e imateriais.

A atual diversidade de patrimônios culturais africanos está integrada em um mesmo paradigma civilizacional, caracterizado por ser meridional, matrilinear, comunitário, sedentário e com uma matriz geográfica localizada no Vale do Nilo. A historiografia denomina esse paradigma de unidade cultural africana (DIOP, 2014; CARRUTHERS, 1999). No sentido diaspórico, a nossa africanidade no Brasil pode ser referenciada pelo conceito de afrodescendência (CUNHA JR., 2001).

A unidade de base cultural africana que possuímos foi produzida no Vale do Nilo e, posteriormente, reproduzida e adaptada às diversas expressões culturais africanas. As investigações pluridisciplinares que desencadearam a construção do paradigma da unidade cultural africana e da ideia de unidade na diversidade foram introduzidas na historiografia

por Cheikh Anta Diop, historiador africano do Senegal. O antigo Egito foi conhecido pelos seus habitantes pelo nome Kemet (“Terra/Nação do povo preto”) e o seu significado como patrimônio cultural é importante para a população Negra no Brasil, assim como para o ensino de história e cultura africanas e afrodescendentes.

Patrimônios culturais são entendidos neste artigo como o conjunto de conhecimentos, criações e fatos históricos fundamentais na construção da identidade e da expressão de uma população ou de um povo. Os patrimônios culturais são marcadores que permitem dar sentido à existência de um povo e reconhecê-la. No caso das populações africanas e afrodescendentes, os patrimônios culturais produzidos no antigo Egito constituem a herança cultural mais antiga.

Na primeira parte deste artigo fazemos uma breve apresentação do contexto histórico de promoção de jogos africanos no Brasil e algumas observações sobre os benefícios da sua prática. Na segunda parte, apresentamos o Senet, jogo africano de tabuleiro criado pelos antigos egípcios, e comentamos elementos estruturais da prática do Senet, realçando suas possibilidades de utilização didático-pedagógica.

2. PRIMEIRA PARTE

O Pan-Africanismo é um movimento social e nacionalista

africano formalizado no final do século XIX e afirmado na primeira metade do século XX como agenda política internacional dos povos africanos ao redor do mundo. O fim do colonialismo e o combate ao racismo foram dois dos tópicos centrais na agenda do movimento Pan-Africanista entre 1900 e 1950. Porém, foi a partir da década de 1950 que o Pan-Africanismo assumiu o projeto político de construir uma ampla rede de solidariedade voltada à justiça social na diáspora africana e à construção da unidade federal do continente africano. A historiografia, os movimentos sociais anticoloniais, as artes engajadas e uma série de entidades educacionais foram decisivas para esse projeto político Pan-Africanista de unidade africana.

Entre as décadas de 1950 e 1980 a historiografia africana renasceu com as obras publicadas por Cheikh Anta Diop (Senegal), J. C. de Graft-Johnson (Gana), Joseph Ki-Zerbo (Burkina Faso), Ivan Sertima (Guyana Inglesa), Djibril Tamsir Niane (Guiné-Conacri), Walter Rodney (Guyana Inglesa), Chancellor Williams (Estados Unidos) e com a produção da História Geral da África pela UNESCO. Esse renascimento historiográfico ocorreu em um contexto internacional Pan-Africanista, em que escolas africanas de pensamento histórico, como as de Dakar (Senegal), Dar es Salaam (Tanzânia) e Ibadan (Nigéria), geraram subsídios epistemológicos para a descolonização da história africana, e, acrescentamos, da história africana na diáspora.

No que se refere aos subsídios gerados por essas escolas, a conexão entre Pan-Africanismo e historiografia é um deles. Essa conexão é essencial para que se evitem equívocos do racismo eurocêntrico contra a história africana, como a desafricanização do antigo Egito e o apagamento das mulheres africanas na organização de movimentos sociais contemporâneos de resistência anticolonial. Além disso, a comunhão entre Pan-Africanismo e historiografia colabora com a reposição da importância da história da diáspora africana no conhecimento da história da África sem hierarquização (GOMES, 2016).

No Brasil, a educação e o ensino da História da África estão na gênese da organização social da população afrodescendente, tanto na teoria, com a literatura e a escrita, quanto nas práticas culturais e artísticas. Essa gênese permeou a organização psicossocial, identitária e política da população Negra no país através de instituições como quilombos, religiões de matriz africana, escolas alternativas, associações comunitárias, entidades políticas, livrarias, campanhas, grupos teatrais, imprensa, clubes e movimentos sociais. Essas iniciativas, em seus devidos períodos e contextos, permitiram à população Negra no Brasil enfrentar o escravismo criminoso e o racismo em suas versões estrutural, institucional, epistemológica e econômica.

No Brasil, a homologação da Lei Federal 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino de história e cultura africana

e afro-brasileira, foi resultado da militância política realizada pelo Movimento Negro organizado desde a primeira metade do século XX. O processo de construção da Lei 10.639/2003 passou por um período de longas negociações com os governos e partidos políticos desde as Assembleias Constituintes de 1987 até o governo de 2002. Nesse período de mais de dez anos houve diversas ações do Movimento Negro para inserir temáticas de interesse da População Negra na Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), nos projetos de lei compensatória e de mudança curricular, encaminhados para o Senado Federal brasileiro pelo Partido Democrático Trabalhista através do Senador Abdias Nascimento, e na criação da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade no Ministério da Educação. Esse trabalho de militância política sedimentou o caminho para a promulgação da Lei Federal 10.639 em janeiro de 2003. A inserção da história e cultura africana e afro-brasileira no currículo escolar nacional foi uma grande conquista do Movimento Negro, apesar das dificuldades de implantação efetiva dela. O principal obstáculo que dificulta o cumprimento da lei é o permanente eurocentrismo racista no sistema educacional brasileiro.

Os indicativos de mudanças no sistema educacional surgem, por isso, nas escolas alternativas e nas práticas educacionais elaboradas pelo Movimento Negro, ou por militantes de movimentos sociais. Essas ações são muito

importantes porque criam novos conceitos, metodologias e práticas educativas condizentes com realidades sociais específicas em contextos globais. Quanto aos recursos para professores em sala de aula, é crescente a utilização de antigos jogos africanos de tabuleiro, conhecidos no Brasil por Mancalas, termo árabe utilizado de forma genérica para categorizar antigos jogos de tabuleiro.

No Brasil das últimas duas décadas (1990-2000), os jogos africanos de tabuleiro mais divulgados foram a Borboleta, Umlabalaba, Oware, Bao, Zamma, Tsoro Yematatu, Kharbag e Dara. Todos esses jogos são praticados no território continental africano, principalmente a Mancala Walé (PERVIDOR; CUNHA JR., 2017). Ainda existem outros jogos, menos conhecidos, mas referidos na história milenar africana, como nos casos do Senet, Mehen e Seega, os três advindos do antigo Egito.

A eficácia educacional dos jogos africanos de tabuleiro em sala de aula pode ser constatada por meio da apreciação de investigações acadêmicas, de projetos em curso para o uso didático de Mancalas em escolas e do crescente interesse pedagógico de professores. Há exemplos importantes de pesquisas recentes sobre o uso pedagógico de jogos africanos em sala de aula entre os anos de 2000 e 2016, como as de Regina Célia Grando, Gustavo Forde, Rinaldo Pevidor e Maria Teresa Santos. Ao lado dessas pesquisas, existem iniciativas como a do professor Alberto Chirinda (Moçambique) que, além

de investigador de Mancalas, é um fabricante do jogo africano Ntxuva no Brasil. O Ntxuva é um jogo tradicional africano de tabuleiro e com provável origem no antigo Egito, segundo Alberto Chirinda (PAIVA, 2015).

3. OS BENEFÍCIOS DOS JOGOS DE TABULEIRO

O desafio de completar um percurso determinado pelo enredo de um jogo de tabuleiro e por um conjunto de regras pré-estabelecidas é um treinamento que habilita a mente humana a práticas de raciocínio matemático. Os jogos de tabuleiro também podem ser um recurso pedagógico importante para aprendizagem e manutenção de uma mente saudável. Pesquisas realizadas pela Universidade Putra (Malásia) e pelo grupo Real Networks Inc. (Estados Unidos) indicam que os jogos são importantes na formação da memória e das capacidades cognitivas do ser humano. Nesse sentido, os jogos podem até ser eficientes para construção de uma proficiência em línguas estrangeiras, por exemplo (YONG; YEO, 2016). Investigadores do Instituto de Psicologia da Educação da Universidade Ulm (Alemanha) argumentam que os jogos representam uma potencial ferramenta para a saúde da estrutura cerebral humana, um meio de aprimorar o funcionamento equilibrado do cérebro (KOLASSA; FISSLER; SCHERER; 2015).

As estratégias, o cálculo, a projeção, a concentração, a

lógica, a criatividade, a crítica e a paciência que envolvem as múltiplas movimentações dentro de um tabuleiro de jogo agem em benefício de duas áreas do cérebro, o Hipocampo (memória, emoção e comportamentos sociais) e o Córtex Cerebral (memória, atenção, consciência, linguagem e percepção). É nesse âmbito que a prática dos jogos se faz eficiente para a vitalidade do cérebro. A figura 1 mostra um desenho representativo das áreas do cérebro humano acima mencionadas:

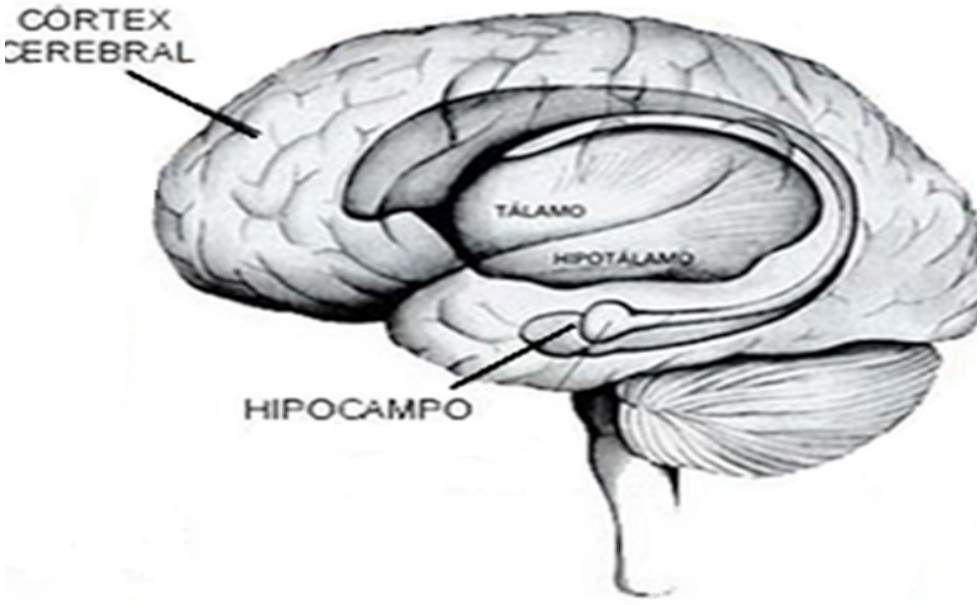


Figura 1 - Desenho representativo de áreas do cérebro humano.

Os jogos de tabuleiro são úteis como precaução contra os desequilíbrios cognitivos responsáveis por gerar inúmeras doenças mentais, como o Alzheimer, uma doença neurodegenerativa que reduz drasticamente o tempo de vida humano (KOLASSA; FISSLER; SCHERER; 2015; BECIC, 2017).

Os jogos estão relacionados à diminuição da pressão arterial e do estresse em razão da liberação de endorfina, que provoca a descontração muscular, evitando assim o desenvolvimento da hipertensão arterial e dos seus efeitos em todo o corpo humano. A endorfina é uma substância natural produzida pelo cérebro na glândula hipófise que, por sua vez, está conectada com a prática regular de exercícios e atividades cerebrais.

O jogo, como uma atividade, proporciona uma sensação de bem-estar que é útil para o sistema imunológico, servindo, portanto, como tratamento terapêutico à saúde cerebral, às habilidades cognitivas, ao equilíbrio emocional e à motivação (VOOGT; GOBET; RETSCHITZKI, 2004). No campo educacional, os jogos africanos de tabuleiro também podem ser capazes de ajudar a enfrentar o grave problema da evasão escolar e da falta de interesse pelas aulas de Matemática, situações decorrentes de currículos desmotivadores e eurocêntricos. Existem, aliás, dois tipos de genocídio infringidos contra a população Negra de uma forma geral: o físico, perpetrado pelo racismo, exploração econômica, violência militarizada e desnutrição; e o genocídio cultural curricular (Ben-Jochonnan, 2004), responsável por um processo paulatino de deseducação e alienação na formação do professor, que acaba atuando como um multiplicador de distorções e silêncios.

Os estudos da Ulm (KOLASSA; FISSLER; SCHERER; 2015) apresentam dados importantes que atestam que os

jogos, de uma forma geral, estão sendo capazes de promover mais conhecimentos e habilidades para os praticantes do que os métodos educacionais padronizados e convencionais. Entretanto, os jogos não são substitutos de livros, pois são ferramentas didáticas complementares e dotadas de um caráter atraente para professores e estudantes. Regina Célia Grando (2000) apresenta as vantagens do uso de jogos na sala de aula, das quais destacamos seis delas:

1. Fixação de forma motivadora para o aluno de conceitos já aprendidos;
2. Introdução e desenvolvimento de conceitos de difícil compreensão;
3. Desenvolvimento de estratégias de resolução de problemas (desafio dos jogos);
4. Aprender a tomar decisões e saber avaliá-las;
5. Significação para conceitos aparentemente incompreensíveis;
6. Relacionamento das diferentes disciplinas (interdisciplinaridade).

Objetivando ilustrar exemplos materiais sobre jogos africanos de tabuleiro, apresentamos e exploramos, a seguir, características do jogo Senet.

4. SENET: UM JOGO AFRICANO MILENAR DE TABULEIRO

O Senet é um jogo de tabuleiro originário do antigo Egito, voltado a dois jogadores e que foi praticado há mais de 4 mil anos a.C. O jogo foi popular em todo esse território e se tratava de um objeto comum em diversos grupos e ambientes sociais, como revelam papiros, gravações de imagens em paredes e exemplares de tabuleiros identificados em cidades do antigo Egito pela arqueologia contemporânea. A mais completa linha de exemplares do Senet está exposta no museu do Cairo, no Egito.

Figura 2 - Tabuleiro de Senet exposto no Brooklin Museum (Estados Unidos da América)

O Senet é um jogo de percurso constituído por um tabuleiro

e por 10 (dez) peças que servem como peões e 4 (quatro) peças para determinar o movimento destes no tabuleiro. O tabuleiro do Senet possui 30 (trinta) casas distribuídas em três fileiras. As casas do tabuleiro representam o caminho a ser percorrido pelos peões distribuídos entre os dois jogadores. A figura 2 mostra um exemplar do tabuleiro de Senet, com gaveta lateral para o conjunto de peças do jogo:

O objetivo do jogo Senet é retirar as peças do tabuleiro após cada uma completar o percurso de trinta casas e vence o jogo aquele jogador que conseguir fazê-lo primeiro. Cada jogador tem direito a 5 (cinco) peças que serão deslocadas como peões pelas casas do tabuleiro. Os peões podem ser movimentados um de cada vez e ocupar somente as casas vazias, pois dois peões não ocupam juntos uma mesma casa. Na figura 2 é possível visualizar peões justapostos sobre o tabuleiro, cada um em uma casa.

O número de casas a serem percorridas por um peão será determinado pelo lançamento de 4 (quatro) peças, que denominamos varetas. A posição das varetas após o lançamento indicará quantas casas o peão do jogador A ou do jogador B deverá percorrer. 6 (seis) das trinta casas do tabuleiro possuem gravações com hieróglifos que marcarão uma nova situação de jogo.

5. ANCESTRALIDADE E A REPRESENTAÇÃO HISTÓRICA DO SENET

As evidências arqueológicas de artefatos e gravações do Senet no antigo Egito vão do período Pré-dinástico (4500-3000 a.C.) ao Império Novo (1560-1070 a.C.), o que o torna um objeto ainda mais importante do ponto de vista histórico, geográfico e cultural. O período Pré-dinástico do antigo Egito é geralmente compreendido entre a era do Neolítico, a partir de 6.000 a.C., e o início das dinastias faraônicas em 3.100 a.C., começando por Menés, ou Narmer, identificado como unificador do Alto e do Baixo Egito em uma mesma nação e como possível precursor das dinastias faraônicas.

O Senet foi produzido em argila e madeira e algumas dezenas de artefatos do tabuleiro foram identificados em cidades como Tebas, Abusir, Abidos e Aketaton. A diversidade de registros do Senet catalogada indica que camponeses, sacerdotes, escribas e faraós foram adeptos da prática do jogo.

Figura 3 - O hieróglifo representando o jogo Senet em um cartucho Real com onome do Faraó Tut Ankh Amon. O símbolo do Senet está circulado do lado superior esquerdo.

O nome Senet pode ser escrito por um hieróglifo que representa o tabuleiro do jogo, e na figura 3 é possível ver o hieróglifo do Senet na composição do nome do Faraó (Per aat) Tut Ankh Amon.

Os hieróglifos Medu Netcher/Medu Neter, que significam escrita sagrada, representam o sistema de escrita do antigo Egito, formado por símbolos que representam a fauna, a flora, a arquitetura e a arte do interior do continente africano (DIOP, 1979). Os hieróglifos possuem correspondentes sonoros de letras transliteradas, em que a transliteração do hieróglifo do Senet é Mn/Men. A representação hieroglífica do Senet está presente em uma série de documentos escritos pelos antigos egípcios, na escrita de nomes de faraós como Miquerinos (Men-Kaow-Ra/Mn-k3w-R) e Tut Ankh Amon e nos indicativos para monumentos (menoo) e para lugares, a exemplo do nome da cidade de Memphis (Men-nefer/Mn-nfr).

A palavra Senet significa passagem, uma alusão ao caminho percorrido pela alma humana (Ba/plural Baw) fora do corpo físico (Khat), em migração pelo mundo invisível (Duat) e rumo ao universo astral da vida eterna. Ba (alma) foi simbolizada pelos antigos egípcios por um pássaro (falcão) com cabeça humana. A concepção dessa simbologia era de que a passagem da alma se dava através de uma jornada oposta ao caminho das trevas, da morte e do esquecimento, do estado físico e animal do homem. Uma parte do percurso da alma

seria realizada através do voo de Ba (alma) e a outra parte por meio do barco cósmico de Ra (a potência astral mais poderosa do universo na cosmovisão dos antigos egípcios).

A alma (Ba) necessita realizar um caminho desafiador fora do corpo físico (Khat) no mundo invisível (Duat/ Dewat), retornando às tumbas periodicamente para receber oferendas (PICCIONE, 2007). Molefi Kete Asante, estudioso de assuntos africanos, narra detalhes de como os antigos egípcios compreendiam o percurso de migração de Ba (alma) para o reino divino:

> [...] acreditava-se que o ba visitava seu corpo no túmulo. Sepulturas foram construídas para que o ba pudesse encontrar o seu caminho através das passagens estreitas nos poços. Nas pirâmides de Meroé, na Núbia, aberturas eram deixadas nas pedras que cobriam o topo das pirâmides, de modo que os ba podiam entrar nelas. Esse mesmo padrão pode ser visto em algumas das pirâmides Egípcias. Uma borda para ficar sobre as pirâmides também foi colocada abaixo de cada abertura para que o ba pudesse ter um lugar para descansar e pelo qual entrar na tumba. O ba, isto é, a alma, foi entendida como capaz de visitar lugares que o falecido ama visitar e fazer coisas que o falecido desfrutava na vida, como pescar, caçar, andar de carruagem, velejar pelo Nilo e assim por diante. O ba era uma força animadora, capaz de levar o falecido aos seus locais de caça favoritos e visitar as casas de pessoas especiais. (ASANTE, 2014, p. 51)

Contudo, durante essa migração, Ba (alma) vagava

enfrentando forças malignas das trevas até o Amentet, o reino de Ausar (Osíris), a deidade do antigo Egito que dominou a sua trágica morte física para reinar vitoriosamente no mundo das almas, em Amentet. Ba é, então, conduzida pela deidade Inpu (Anubis) ao grande tribunal, ou sala de julgamento, perante Maat. Na cosmogonia e ontologia do antigo Egito, a deidade Maat é a justiça, o equilíbrio, a verdade e a complementaridade entre forças, a representação da ordem do equilíbrio universal (Somet, 2018),.O filósofo Marcien Towa (1931-2014) nos ajuda a compreender Maat como a "(...) racionalidade da norma suprema de comportamento (...) no plano físico , Maat é exatidão, medida correta; no plano social ético, ela é verdade, justiça e ordem (...) ela deve ser conhecida e aplicável às situações concretas" (TOWA, 2015, p. 36).

A ideia de Maat esteve organicamente conjugada à ordem social, ao meio ambiente e à concepção cósmica dos antigos egípcios. No sentido social do termo, havia um conjunto de quarenta e dois princípios regentes que fizeram de Maat um código de justiça, verdade e moral no antigo Egito. Os antigos egípcios possuíam um conceito para o oposto à Maat, que era Isfet, a desordem, a violência e o caos, tanto cósmico quanto social (SOMET, 2018).

A consciência de Ba (alma), simbolizada por um coração (Ib), seria pesada em uma balança por Inpu (Anubis), e o seu peso seria contrabalanceado pelo peso de uma pena, em alusão

simbólica à Maat. A deidade Tehuti (Thoth) seria responsável pelo registro da medição – é creditada à Tehuti a natureza intelectual da escrita e dos conhecimentos científicos, inclusive da concepção do calendário egípcio. Durante a pesagem, caso o peso do coração de Ba fosse mais elevado do que o peso da pena de Maat, o significado da pesagem indicaria que Isfet prevaleceu nas ações da alma e, portanto, o seu destino será a aniquilação. Caso o coração fosse tão leve quanto a pena de Maat, Ba estaria apta para penetrar na essência divina do universo cósmico de Ra.

Toda essa simbologia mística sobre o Senet possui relação com a astrologia e a matemática criadas pelos antigos egípcios (MBELEK, 2014). Nesse sentido, as trinta casas do tabuleiro faziam alusão aos trinta dias do calendário de doze meses do antigo Egito. A partir do alinhamento astrológico das trinta casas, a região central do tabuleiro representa a localização da constelação de Orion, compreendida pelos antigos egípcios como uma manifestação de Ausar (Osíris) no mundo físico. A matemática foi fundamentalmente necessária para criação do calendário egípcio, que exigiu dos seus compiladores milênios de observações e cálculos (DIOP, 1979). A arqueologia identificou tabuleiros de Senet no tradicional templo de Dendera (PICCIONE, 2007), a marca institucional Pré-dinástica da astrologia no antigo Egito.

As correspondências do Senet com astrologia e com

deidades correspondiam à sua derivação para o oráculo espiritual divinatório, um portal de acesso a profundas regiões da mente WHITE,2012). Os praticantes do ritual do Senet teriam como benefício o contato com o mundo invisível e a oportunidade de preparar o caminho para a futura migração da sua Ba (alma), passando pelo julgamento de Maat e em direção ao universo de Ra (PICCIONE, 2007). Na função ritualística do Senet, todas as trinta casas eram preenchidas com imagens de deidades e hieróglifos do antigo Egito, em que a combinação das casas apresentava significados divinatórios para o seu praticante.

Na cosmogonia do antigo Egito, o Senet resguardava em seu interior conhecimentos matemáticos e científicos utilizados por Tehuti. Um desses conhecimentos era de um padrão geométrico que está na origem de todos os seres e coisas físicas no universo, a geometria sagrada (WHITE, 2012). O Senet teria sido construído seguindo esse padrão geométrico distribuído em toda a sua estrutura física. O domínio sobre os conhecimentos do Senet possibilitou ao Faraó Kufu/Quéops (2551 a.C. a 2528 a.C.) projetar e calcular as medidas fundamentais da Grande Pirâmide de Gizé/Gizá durante a sua regência na Quarta Dinastia (WHITE, 2012).

A pirâmide de Kufu está localizada no planalto de Gizé com mais duas pirâmides de menor proporção, a do faraó Khaf-Re (Quéfren) e a de Menkauré (Miquerinos), provavelmente datadas da Quarta Dinastia. Na figura 5, a seguir, é possível

visualizar o planalto de Gizé com as suas três pirâmides alinhadas com a constelação de Orion. A primeira, na parte superior esquerda, é a grande pirâmide de Kufu, alinhada com o sistema estelar Mintaka, seguida pela pirâmide média construída pelo faraó Khaf-Re (Quéfren) e alinhada com a estrela Alnilan, e no canto inferior está a menor pirâmide, construída pelo Faraó (Miquerinnos) e alinhada com a estrela Alnitak.

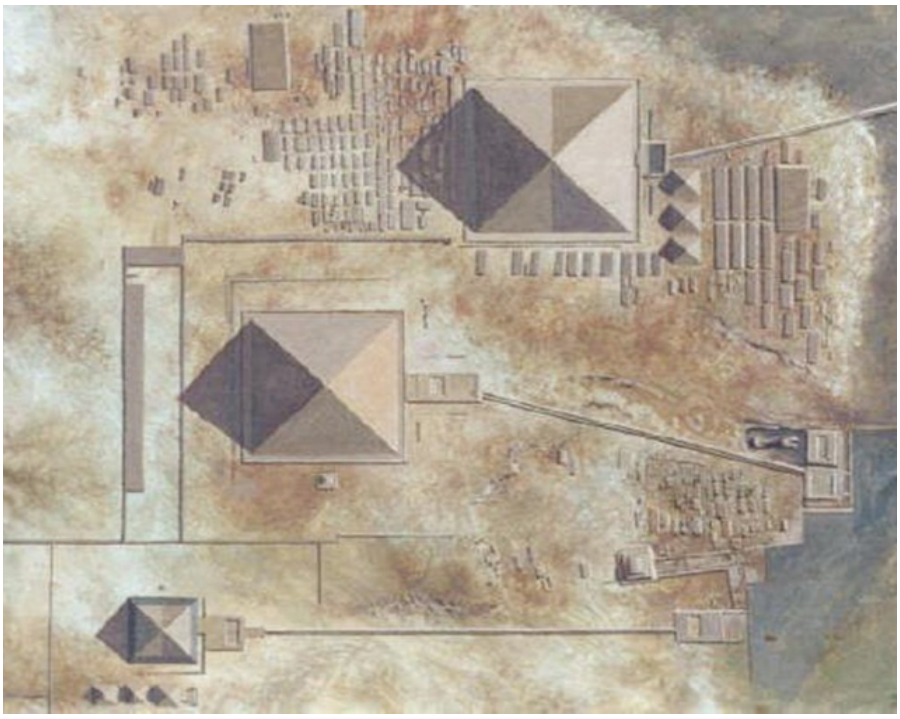


Figura 4 – Alinhamento das três pirâmides do planalto de Gizé

A imagem do Senet foi gravada em paredes de tumbas como forma de proteção para Ba (alma) no mundo invisível, prática que possui ocorrências desde a primeira Dinastia faraônica (PICCIONE, 2007). A literatura em papiros no antigo Egito é uma das fontes mais utilizadas para investigações sobre

o Senet.

Uma das mais antigas referências ao Senet está retratada na coletânea de escritos denominada o **Livro de Sair à Luz,** compilada entre 2.300 e 1.700 a.C. (SOMET, 2016) e equivocadamente batizado pela egiptologia moderna como o **Livro dos Mortos** (BUDGE, 1993). No final da década de 1880, o inglês Ernest Wallis Budge contrabandeou para Europa papiros de 23 metros em que a jornada de Ba (alma) era narrada de forma abrangente e complexa, revelando com detalhes a cosmovisão dos antigos egípcios sobre o mundo espiritual e invisível. O "sair à luz" diz respeito ao desencarne de Ba (alma), anteriormente enclausurada na imensa escuridão do Khat (corpo físico), as entranhas do corpo humano. A função principal dos escritos que integram o livro foi guiar Ba à luz de Amentet perante Maat (o equilíbrio universal), Ausar (a eternidade) e Ra (a potência cósmica do universo).

O Senet pode, portanto, ser compreendido como a reprodução física da cosmovisão dos antigos egípcios sobre a mente e a vida espiritual em suas transições, migrações e imortalidade (BUDGE, 1993). Os capítulos do livro são compostos por textos e vinhetas (ilustrações), que são mensagens alegóricas de sabedoria e de procedimentos que integram todo o caminho de migração da escuridão para a luz. O enredo do livro retrata os cuidados, a preparação e a proteção de Ba (alma) antes e durante o seu percurso. As vinhetas ilustram as fases, símbolos,

perigos e desafios da jornada de Ba, com ilustrações e textos que fazem menção a Ani e a sua jornada como Ba (alma). Ani foi um escriba no antigo Egito que viveu por volta de 1800 a.C.

Atualmente, os manuscritos originais do **Livro de Sair à Luz** encontram-se no Museu Britânico. A publicação de Wallis Budge em inglês foi traduzida para o francês, espanhol e português, atingindo alta popularidade ao longo do século XX. No Brasil, a obra foi publicada tardiamente em 1990 pela editora Pensamento (São Paulo). O livro foi dividido em três volumes, distribuídos em dezenas de capítulos, vinhetas e um apêndice.

No Capítulo XVII do referido livro há uma vinheta com Ani e sua esposa Tutu, em que Ani está sentado com Tutu e manuseia peões do Senet sobre um tabuleiro. O texto que acompanha a vinheta diz: "Aqui começam os louvores e glorificações do sair e ao entrar no glorioso mundo inferior, situado no belo Amentet, do sair à luz em todas as formas de existência que lhe agradam, do jogar Senet e sentar-se na sala, como a alma viva" (BUDGE, 1993, p. 184). O texto é uma indicação da vinheta de abertura do Capítulo XVII, em que Ani e Tutu são representados em forma humana e em forma de Ba (alma). Na vinheta o Senet está localizado em uma espécie de "torre de comando", em uma posição de fronteira entre o Khat (corpo) e o Ba (alma).

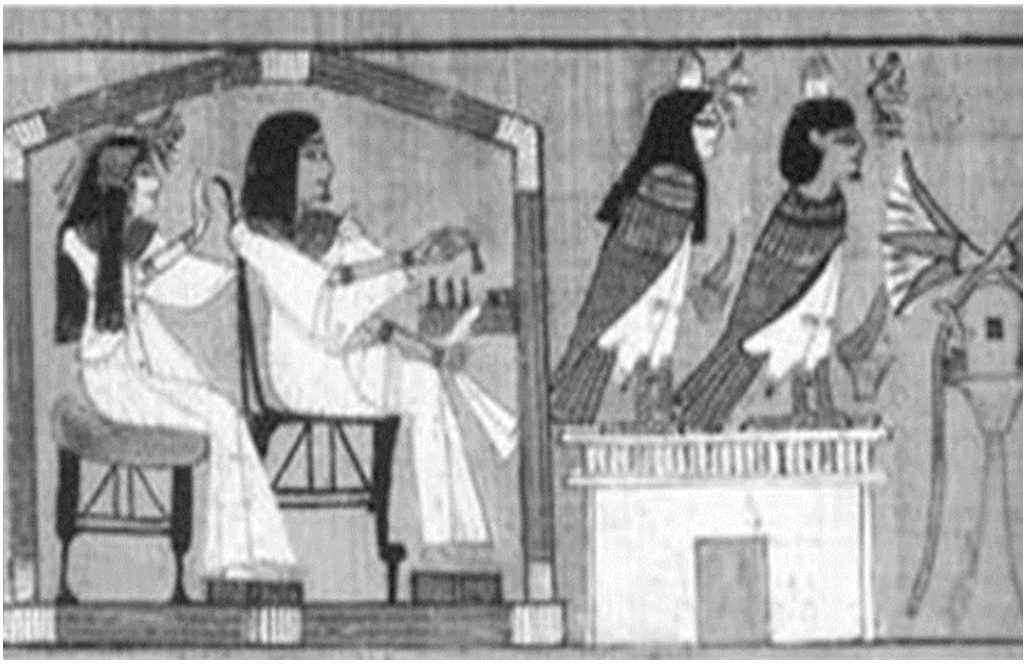


Figura 5 - Vinheta de abertura do Capítulo XVII do Livro de Sair à Luz

Na vinheta podemos identificar Tutu e o escriba Ani sentados em uma sala, onde Ani está movendo uma peça do Senet sobre o tabuleiro. Fora da sala, encontram-se as almas (Baw, plural de Ba) de Ani e de Tutu sobre um templo denominado Re-stau, traduzido ou interpretado como "a porta dos corredores do túmulo". O Re-stau é a entrada de Ba (alma), o ponto de início para a sua migração. Mais adiante, vê-se uma mesa de oferendas com uma flor de lótus e um vaso para libações. As libações foram cerimônias dedicadas ao ciclo ancestral da vida e realizadas com utilização de água, na maioria das vezes. A substância água para os antigos egípcios representava o componente de origem primordial da vida (SOMET, 2016).

A jornada de Ba (alma) no **Livro de Sair à Luz**

representa não apenas os embates do espírito no percurso rumo à Maat e a Ausar, como também é uma referência ao caminho de um iniciado nas escolas sacerdotais do antigo Egito. Essas escolas de formação eram conhecidas como Casa da Vida (Per Ankh), onde escribas, astrólogos, médicos, matemáticos e vizires recebiam treinamento dos mestres do conhecimento (Sebaw). Tehuti foi uma das deidades reverenciadas nesses ambientes, que resguardavam livros e artefatos como o Senet.

Aos adeptos da iniciação em uma Per Ankh eram exigidos o conhecimento de técnicas de medição, o domínio sobre os segredos da razão áurea, além do conhecimento de astrologia, química e meditação. O **Livro de Sair à Luz** expõe esse processo de transitoriedade e conhecimento, revelando a dualidade eterna entre Ba (alma) e Khat (corpo), entre o mistério e as ciências sacerdotais, entre o social e o espiritual, entre a "morte" e o renascimento de Ba (alma) na vida eterna (Ankh neheh).

No contexto ritualístico, imagens do Senet foram gravadas em inúmeras tumbas, formando uma incomensurável riqueza iconográfica. O ritual do Senet foi registrado em tumbas como a de Kaemankh (figura 6) no cemitério de Gizé, pertencente a V ou VI Dinasti

Figura 6 - Senet nas paredes da tumba de Kaemankh.

A prática do Senet no antigo Egito foi extinta no Novo Império (1580 a.C. – 715 a.C.) após sucessivas invasões estrangeiras de assírios (670 a.C.), persas (525 a.C.), gregos (332 a.C.), romanos (30 a.C.), cristãos (séc. I d.C.) e, finalmente, do mundo árabo-muçulmano por volta de 639–642. A cosmogonia simbólica do Senet na versão jogo e a sua função como oráculo divinatório eram completamente incompatíveis com os ensinamentos religiosos do islã e do cristianismo, dominantes na sequência das dominações do território do antigo Egito. O islã e o cristianismo são dois dos prováveis contribuintes para a extinção das práticas do Senet na região do Vale do Nilo.

O jogo de tabuleiro Senet começou a receber maior visibilidade e atenção museológica na década de 1920, quando

a egiptologia colonial europeia identificou a tumba do Faraó Tut Ankh Amon. Na ocasião, foram pilhados luxuosos exemplares de tabuleiros do Senet, um deles com partes de ébano, marfim e ouro. A partir da década de 1970, o jogo Senet passou a ser fabricado por empresas nos Estados Unidos e na Europa. As regras não foram completamente recuperadas, mas estipuladas por pesquisadores como Peter A. Piccione, da Universidade de Chicago e do Institute's Epigraphic Survey at Luxor (Egito).

6. SEGUNDA PARTE - O TABULEIRO DE SENET

A seguir, apresentamos um apanhado das regras fundamentais do Senet com as alterações a partir de uma perspectiva "Maatiana" do jogo, que denominamos Regra Maat. Nós pensamos em Maat para as regras e a contextualização do Senet com o intuito de torná-lo um exercício filosófico africano, capaz de estimular a concentração, o raciocínio e a estratégia entre os jogadores, atributos necessários para resolução de problemas concretos do cotidiano. A nossa referência em Maat também objetiva deslocar o Senet das teorias egiptológicas eurocêntricas contemporâneas para o universo cultural e histórico milenar africano.

Como salientamos, o Senet é um jogo de percurso, uma corrida entre dois jogadores que receberão cinco peças, ou peões, que podem variar em cores, tamanho ou estética para

diferenciar a sua correspondência com o respectivo jogador durante o percurso.

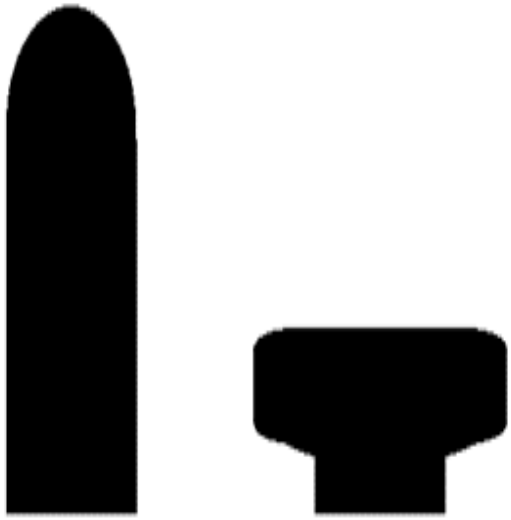


Figura 7 – Formas dos peões do Senet.

Para a movimentação dos peões no jogo são necessárias quatro varetas e cada vareta deve possuir um lado branco e um lado preto, na relação frente e verso. Em um lançamento das varetas, cada lado preto virado para cima indica uma casa que o jogador deve percorrer, enquanto os lados brancos são nulos. Os lados da vareta também podem ser diferenciados por formas e desenhos.

No exemplo seguinte (figura 8), é possível visualizar o resultado do lançamento de varetas, em que três lados pretos ficaram para cima, significando que o jogador deverá percorrer três casas.

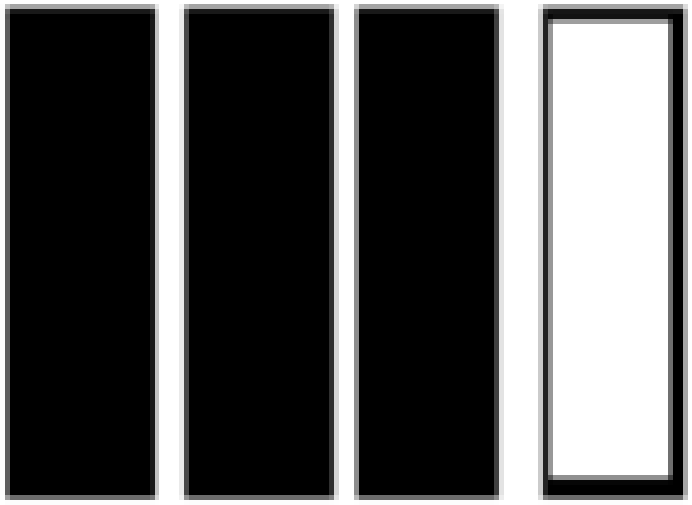


Figura 8 – Indicação de três casas a serem percorridas pelo jogador.

Caso o lançamento de varetas apresente quatro lados brancos para cima, o jogador terá direito a percorrer cinco casas. A figura 9 exemplifica essa situação:

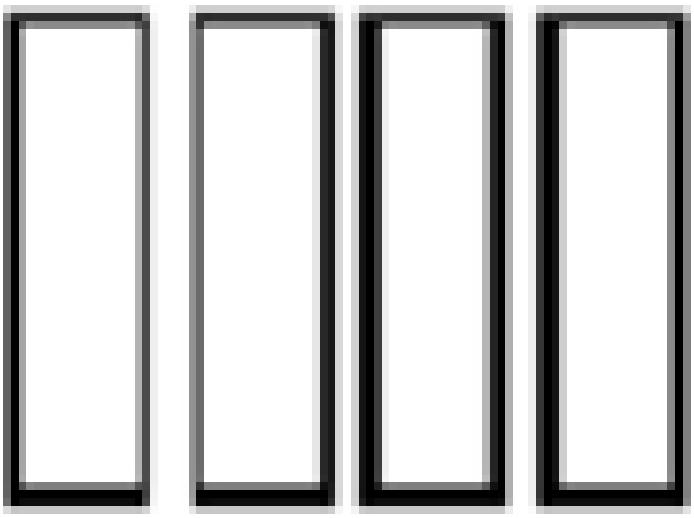


Figura 9 – Indicação de quatro lados brancos para cima.

As quatro varetas do Senet poderão, portanto, marcar números de 1 a 5 para indicar quantas casas o jogador deve percorrer em uma jogada. Caso o jogador atinja os números 1, 4 ou 5 no lançamento de varetas, ele terá o direito de fazer mais um lançamento. Porém, ao tirar os números 2 ou 3 no lançamento de varetas, o jogador percorre as casas indicadas sem direito de lançar novamente as varetas.

Inicialmente, antes de começar uma partida do Senet, o tabuleiro deve estar vazio, sem nenhum peão na sua superfície. Os dois jogadores (A e B) lançam as varetas um de cada vez e aquele que tirar o número mais elevado tem o direito de posicionar seus peões na primeira fila do tabuleiro em casas alternadas, ficando à sua escolha a posição inicial em números pares ou ímpares.

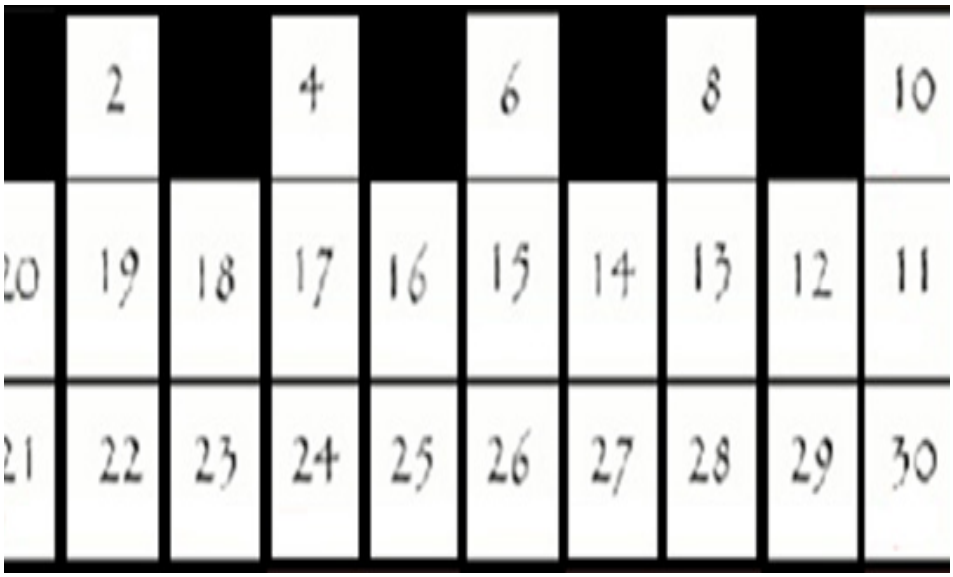


Figura 10 - Ordem de arrumação alternada dos peões na primeira fileira do tabuleiro de Senet.

Após o jogador B posicionar suas peças nas casas alternadas da primeira fileira do tabuleiro, o jogador A, que iniciou o posicionamento dos peões no tabuleiro, lança novamente as varetas, movimentando-se de acordo com a regra geral de pontuação destas. No tabuleiro, os peões devem seguir o percurso a partir do sentido horário, como indicado pela ilustração abaixo:

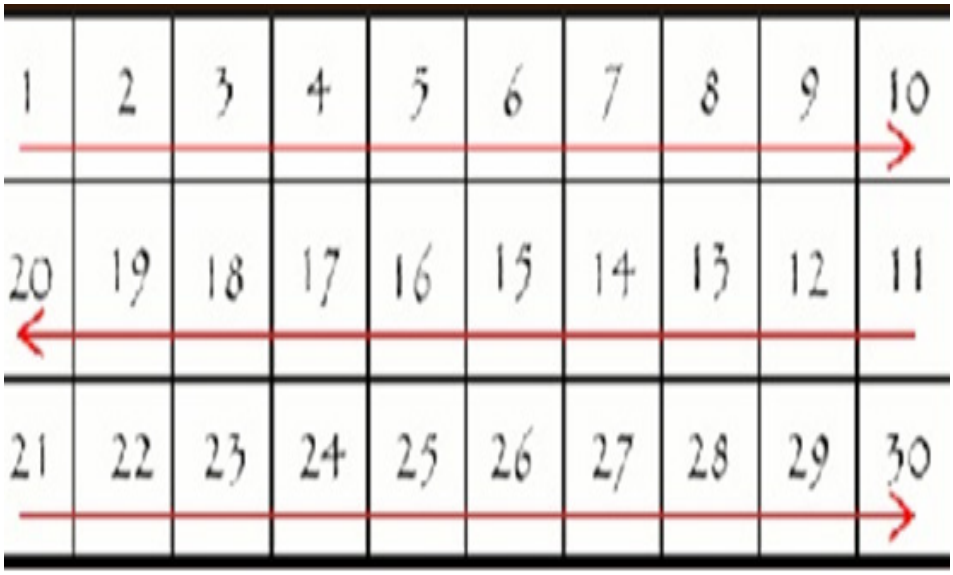


Figura 11- Ilustração do tabuleiro de Senet e o sentido da movimentação dos peões

O movimento do jogo continua com a alternância entre os dois jogadores através do lançamento e da leitura das varetas. As casas são ocupadas por somente um peão de cada vez. Caso o peão do jogador A, por exemplo, caia em uma casa ocupada pelo peão do jogador B, os peões trocam de posição no tabuleiro. Nessas situações, o peão obrigado a se deslocar (B) sofreu um

ataque de captura. Os ataques de captura não podem ocorrer se um dos jogadores ocupar duas ou três casas seguidas, pois ele estará protegido de ataques.

O jogador que ocupar uma ou duas casas seguidas com seus peões poderá ser ultrapassado pelo outro jogador, mas caso o jogador sob iminência de ultrapassagem ocupe três casas seguidas ele não poderá ser ultrapassado, pois as ultrapassagens serão proibidas. O jogador impedido de ultrapassar poderá retroceder e, se for o caso, realizar capturas a partir das regras estabelecidas. Caso não seja possível avançar ou retroceder, o jogador deverá passar a vez de lançamento das varetas.

O tabuleiro de Senet possui 6 (seis) casas especiais: a Casa 15 representa o Renascimento (figura 12) e nela o jogador estará protegido de capturas; a Casa 26 representa a Felicidade e, ao entrar nessa casa, o jogador também estará protegido de ataques. A Casa 27 representa a Água (figura 14) e o jogador que entrar nessa casa será direcionado para a Casa 15, a do Renascimento. Porém, se a Casa do Renascimento (15) estiver ocupada, o jogador que entrar na Casa da Água será obrigado a regressar para a Casa 1, na primeira fileira do tabuleiro.

Figura 12 - Casa número 15, Renascimento

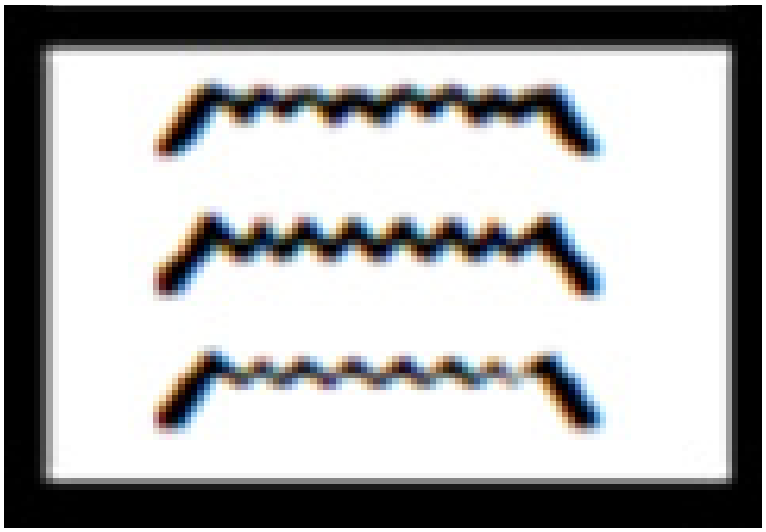


Figura 13 – Casa número 27, Água

Ao retornar para a Casa do Renascimento, o jogador tem a oportunidade de encerrar a partida automaticamente se chegar à Casa 30, com a condição de não ser capturado e de não se deslocar no sentido contrário ao fluxo do jogo. Esse procedimento especial estabelecido pela Regra Maat altera

a contagem das casas para o jogador em questão após a sua transição da Casa da Água (27) para a Casa do Renascimento (15). Na alteração, a Casa do Renascimento (15) passa a ser contabilizada como Casa 27, a Casa 16 como 28, a Casa 17 como 29 e assim sucessivamente até chegar na Casa 30, que passa a ser a Casa 42. A Casa 42 representa o conjunto de 42 princípios de Maat e, ao entrar nela, o jogador poderá anunciar o encerramento da partida.

Fora da contagem de casas alteradas na Regra Maat, a Casa 28 simboliza Três Verdades e nela o jogador está protegido, mas terá que alcançar o número 3 no lançamento de varetas para poder seguir em frente. A Casa 29 representa Dualidade e nela o jogador também está protegido; contudo, terá que alcançar o número 2 no lançamento de varetas para poder continuar o percurso. A Casa 30 simboliza a Proteção e nela o jogador não poderá ser capturado, tendo que alcançar o número 1 no lançamento de varetas para poder retirar o seu peão do tabuleiro.

A partida do Senet é finalizada pelo jogador que conseguir realizar a jogada especial que representa os 42 princípios de Maat, ou pelo jogador que conseguir retirar todos os seus peões do tabuleiro em primeiro lugar. Em ambos os casos, o jogador só poderá retirar os peões do tabuleiro se não possuir peões na primeira fila, nas Casas 1-10.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na sala de aula, o Senet é capaz de assumir novos aportes temáticos em disciplinas como História, auxiliando professores no ensino e alunos na aprendizagem. Nos conteúdos disciplinares sobre o antigo Egito, os professores podem dividir os seus estudantes em duplas para pesquisar imagens do Senet produzidas pelos antigos Egípcios, desenhar tabuleiros no papel e criar narrativas que possam ilustrar o contexto histórico de utilização do Senet como jogo, por exemplo. O Senet pode também ser praticado como um exercício filosófico africano atrativo para a exploração da cosmovisão dos antigos egípcios a respeito da sua espiritualidade, de Maat, da cosmogênese e da organização social.

Jogar o Senet nas aulas de Matemática é, por exemplo, uma forma lúdica e pedagógica de introdução do raciocínio lógico e do exercício de habilidades matemáticas básicas, tais como soma, subtração, divisão, multiplicação e geometria. As dificuldades no aprendizado do jogo e do desenvolvimento das partidas pelos jogadores é um motivo de observação e reforço das intenções da educação matemática. O ensino do jogo entre os alunos também poder ser um exercício de cooperação e de sociabilidade, no sentido do diálogo e da troca de conhecimentos. Além disso, as temáticas suscitadas pelo Senet estão conectadas a um amplo campo disciplinar, passando pela sociologia das

religiões às áreas da língua e escrita hieroglífica dos antigos egípcios.

No entanto, é necessário tomar cuidado com os erros do eurocentrismo sobre o antigo Egito. Parte considerável dos livros didáticos e acadêmicos utilizados na educação brasileira aderiu a narrativas racistas que atribuem a origem populacional e cultural do antigo Egito a povos da Ásia e Europa. Sugerimos que familiares e professores trabalhem em diálogo com dicionários técnicos, como o Dicionário da Antiguidade Africana, e com as teses de autores confiáveis como Cheikh Anta Diop (Senegal), Théophile Obenga (Congo Brazzaville), Babacar Sall (Senegal), A. Moussa Lam (Senegal), Kimani S.K. Nehusi (Guiana Inglesa), Felix A. Chami (Tanzânia), Ivan G. Van Sertima (Guiana Inglesa) e Yoporeka Somet (Burkina Faso).

O Senet é um patrimônio cultural milenar dos povos africanos e a sua reabilitação como jogo pode ser um recurso didático para professores, escolas e projetos educacionais. Este artigo é uma primeira exploração do contexto, dos símbolos, da história e das possibilidades de utilização do Senet como recurso educacional atual em espaços formais e informais de ensino.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASANTE, Molefi Kete. **A ideia de alma no Antigo Egito.** Gaudium Sciendi,Philadelphia , n. 6, pp. 43-52, jun. 2014.

BEN-JOCHANNAN, Yosef A.A. **Cultural Genocide in the Black and African Studies Curriculum;** Baltimore: Black Classic Press, 2004.

BESIC, Samir. **ReSYNC Your Life: 28 Days to a Stronger, Leaner, Smarter, Happier You.** Tenessee: Thomas Nelson, 2017.

BUDGE, Ernest Alfred Thompson Wallis. **O Livro Egípcio dos Mortos (The Book of the Dead, 1895).** Trad. Octavio Mendes Cajado. 9ª ed. São Paulo: Pensamento, 1993.

CARRUTHERS, Joseph. **Intellectual Warfare.** Chicago: Third World Press, 1999.

CUNHA JR., Henrique. **Afroetnomatemática: da filosofia africana ao ensino de matemática pela arte.** Revista ABPN, São Paulo, v. 9, número 22, pp. 170-122, 2017.

_____. **Africanidade, Afrodescendência e Educação.** Educação em Debate, Fortaleza, v. 2, n. 23, pp. 5-15, 2001.

_____. **Racismo antinegro, um problema estrutural e ideológico das relações sociais brasileiras.** Política Democrática, Brasília, v. 8, número17, pp. 118-127, 2008.

DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra.** Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade

clássica. Luanda: Mulemba, 2014.

_____. **Nations Nègres et Culture.** De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui. Paris: Présence Africanine, 1979.

GERDES, Paulus. **Geometria Sona de Angola: Matemática duma Tradição Africana.** Boane: Centro de Investigação Etnomatemática & ISTEG, 1994.

GOBET, Fernand; VOOGT, Alex; RETSCHITZKI, Jean. **Moves in Mind: The Psychology of Board Games.** London: Psychology Press, 2004.

GOMES, Fabio. (Kwesi Ta Fari). Didática Pan-Africana. **Experiências de uma proposta educacional.** In: OLIVEIRA, Alexandra Flávia Bezerra de; NUNES, Cícera; CUNHA Jr., Henrique; DOMINGOS, Reginaldo Ferreira (Org.). Educação e Africanidade: propostas para formação sobre a Lei n. 10.639/03. Curitiba: CRV, 2016.

GRANDO, Regina Célia. **O conhecimento matemático e o uso de jogos na sala de aula.** Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, 2000.

KOLASSA, Iris-Tatjana; FISSLER, Patrick ; SCHRADER, Claudia. **Educational games for brain health: revealing their unexplored potential through a neurocognitive approach.**In: EVERSON, Howard T.Front . Psychol. New York: City University of New York, 2015.

MBELEK, Jean-Paul. **A história das ciências e das técnicas na África negra.** In: DIOP, Babacar Mbaye; DIENG,

Doudou (org.). A consciência histórica africana. Luanda: Mulemba, 2014.

PERVIDOR, Rinaldo; CUNHA JR., Henrique. Mancala. **O jogo africano no ensino da Matemática.** Curitiba: Apprie, 2016.

PICCIONE, Peter. **The Egyptian Game of Senet and the Migration of the Soul.** In: FINKEL, I(org.). Board Games in Perspective: Proceedings of the Colloquium on Board Games of the Ancient World. London: British Museum Publications, 2007.

SAMPAIO, Antônio Luiz; CHAVES, Sandra Maria. **Jogos e teoremas da matemática.** 9ª ed. São Paulo: Ática, 1997.

SOMET, Yoporeka. **A África e a Filosofia.** SÍSIFU-V, vol. 1, n. 4, Feira de Santana , pp. 80-101, 2016.

_____. **L'Egypte ancienne, Un système Africain du monde.** França: Tehan, 2018.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana.** Trad. Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: Neab-Ufpr, 2015.

WHITE, Douglas A. **The Cosmic Game. Secrets of the Senet Oracle Board.** Atlanta: Delta Point Educational Technologies,2012.

YONG, Mei Fung; YEO, Li Min. **Effects of board game on speaking ability of low-proficiency ESL learners.** International Journal of Applied Linguistics & English Literature, Australia, v. 5, n. 3, pp. 261-271, 2016.

Web sites consultados:

HEALTH FITNESS REVOLUTION. **Top 10 Health Benefits of Board Games.** Health Fitness Revolution, May 15, 2015. Disponível em: <http://www.healthfitnessrevolution.com/top-10-health-benefits-board games/htm>. Acesso em: 17 jan. 2019.

TOKARNIA, Mariana. **Intelectuais negros estão fora da bibliografia, criticam especialistas.** Agência Brasil, Goiás, 19/12/20016. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2015-05/pesquisadores-negros-estao-fora-da-bibliografia-criticam-especialistas>. Acesso em: 15 fev. 2019.

PAIVA, Thais. **Ntxuva, o xadrez africano, ensina matemática de forma lúdica.** Geledés, São Paulo, 24/11/2018 Disponível em: <https://www.geledes.org.br/ntxuva-o-xadrez-africano-ensina-matematica-de-forma-ludica>. Acesso em: 4 mar. 2019.

BEAD GAMES. **8 reasons why you should play board games regularly.** Bead Games, 12/06/ 2017. Disponível em: <https://www.bead.game/blog/item/11-8-reasons--why-you-should-play-board-games-regularly>. Acesso em: 13 abr. 2019.