

VOLUME 2, Nº 3 - 2020

CAETÉ

REVISTA DE CIÊNCIAS HUMANAS

(A)FIRMAÇÕES AFRO-BRASILEIRAS

ISSN: 2675-1666



CAMPUS
DO SERTÃO

revista.caete@delmiro.ufal.br



CAETÉ

Revista de Ciências Humanas

VOLUME 2, Nº 3 – 2020

ISSN: 2675-1666

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS

Reitor
Josealdo Tonholo

Vice Reitora
Eliane Cavalcanti

Pró-Reitor de Pesquisa
Iraildes Pereira Assunção

UFAL Campus Sertão

Diretor Geral
Agnaldo José dos Santos

Diretor Acadêmico
Thiago Trindade Matias

Coordenador de Pesquisa
Ismar Inácio dos Santos Filho

Curso de Licenciatura Plena em História
UFAL/Campus Sertão

Coordenador
Eltern Campina Vale

Vice coordenador
Flávio Augusto de Aguiar Moraes

Núcleo de Pesquisa e Estudos
Arqueológicos e Históricos-NUPEAH

Coordenador
Flávio Augusto de Aguiar Moraes

Vice coordenador
José Ivamilson Silva Barbalho

EDITORIAL – REVISTA DE CIÊNCIAS HUMANAS CAETÉ

Editores Responsáveis
José Ivamilson Silva Barbalho
Flávio Augusto de Aguiar Moraes

Conselho Editorial.
Vagner Gomes Bijagó Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Brasil

César Alexande Neri Santos, Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Brasil

Gabriel Soares Bádue, Universidade Federal de Alagoas (UFAL)

Rodrigo Lessa Costa, Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF), Brasil

Mauro Alexandre Farias Fontes, Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF), Brasil

Danúbia Valéria Rodrigues de Lima, Universidade Federal de Sergipe (UFS), Brasil.

José Roberto da Silva, Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Brasil

Pedro Jimenez Lara, Instituto de Investigaciones Historico-Sociales, Universidad Veracruzana, México

Pedro Abelardo Santana, Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Brasil

Editoração e Projeto Gráfico
Henrique Correia da Silva

SUMÁRIO

DOSSIÊ

ESCRITORAS NEGRAS DIASPÓRICAS: SABERES ANCESTRAIS FEMININOS EM POÉTICA DAS ÁGUAS.	10
Cristian Souza de Sales.	
MEMÓRIA, PATRIMÔNIO E IDENTIDADE: A SERRA DA BARRIGA E A PRODUÇÃO DE EPISTEMES NEGRAS.....	18
Rosa Lucia Lima da Silva Correia; Vanessa Silva dos Santos.	
COMUNIDADES QUILOMBOLAS: LUTAS E RESISTÊNCIAS	45
Regina dos Santos Gonçalves; Silvia Gêssica da Conceição dos Santos; José Ivamilson Silva Barbalho.	
RACISMO ESTRUTURAL NA EDUCAÇÃO INFANTIL: EXPERIÊNCIA EM UMA CRECHE NO MUNICÍPIO DE PAULO AFONSO-BA.	64
Andressa Laís Moreira Fernandes; Vagner Gomes Bijagó.	
NA GINGA DO TEMPO, AS LUTAS: CAPOEIRA E INDENTIDADES SOCIAIS.	84
Gustavo Manoel da Silva Gomes; Lino Eduardo Monteiro Pedrosa.	
A QUILOMBAGEM NO SÉCULO XXI: RECONHECIMENTO OU EMANCIPAÇÃO?	108
José Bezerra da Silva; Anderson de Alencar Bezerra; José Ivamilson Silva Barbalho.	
ANTES E HOJE: A COLONIALIDADE E OS PROCESSOS QUE PRODUZIRAM SIGNIFICADOS DA VIOLÊNCIA CONTRA A POPULAÇÃO NEGRA EM ALAGOAS.	121
Sergio da Silva Santos.	

ARTIGOS

NOTA PRÉVIA SOBRE A DESCOBERTA DO SÍTIO RUPESTRE CUEVA DE LAS CARITAS NA REGIÃO DE CHAVARRILLO PUEBLO, MUNICÍPIO DE EMILIANO ZAPATA, VERACRUZ – MÉXICO.	144
Sebastiao Lacerda Lima Filho; Pedro Jimenez Lara.	
TECNOLOGIA LÍTICA NO CERRITO PSGLF 02 (CAPÃO DO LEÃO - RS).	158
Anderson Marques Garcia.	
DECOLONIALIDADE: CONTRIBUIÇÕES PARA (RE)PENSAR A HISTÓRIA.	178
Ayrton Matheus da Silva Nascimento; Pedro Abelardo de Santana.	

RESENHA

ÍNDIOS COMO SUJEITOS SOCIOPOLÍTICOS PARTICIPANDO EM REVOLTAS LIBERAIS EM PERNAMBUCO E ALAGOAS (1817-1848).	192
Edson Silva.	

DOSSIÊ: (A)FIRMAÇÕES AFRO-BRASILEIRAS

APRESENTAÇÃO

(A)firmações Afro-brasileiras:

Caros leitores e caras leitoras da Revista de Ciências Humanas Caeté, é com muita satisfação que o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas, do *Campus* do Sertão da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) apresenta o dossiê “(A)firmações Afro-brasileiras”. Este dossiê vem no sentido de fomentar a afirmação da cultura do povo negro nas suas várias dimensões, enquanto fundante da sociedade brasileira. Esta afirmação se apresenta como uma exigência histórica e contemporânea da sociedade brasileira e, em particular, da população negra, posto que, as inequidades decorrentes de abolição da escravidão, ainda reverberam na contemporaneidade. Os negros e negras escravizados/as não foram integrados/as na sociedade brasileira na qualidade de sujeitos de pleno direito. Muito pelo contrário, o Estado historicamente intensificou políticas de impedimento dessa população recém-saída da escravidão, no que se refere à sua integração na sociedade, sem acesso à terra, educação, saúde, emprego e outros condicionantes culturais da dignidade humana.

No século XIX houve um intenso debate sobre a identidade do povo brasileiro, com a preocupação central focada na população negra enquanto contingente populacional indesejado na feitura da sociedade brasileira, suscitando todo um debate no sentido de embranquecer a sociedade, com políticas de Estado de incentivo a vinda dos Europeus para ocupar o lugar do trabalho assalariado que naturalmente deveria ser ocupado pela população negra então saída da escravidão.

Na contemporaneidade, observamos avanços recentes durante a Conferência Mundial contra a “Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata” ocorrida em Durban, no ano de 2001, na África de Sul, em que o Estado brasileiro reconheceu a existência do racismo na sociedade brasileira e se comprometeu em adotar políticas públicas para a sua superação. Logo em 2003, tivemos um importante avanço com a Lei 10.639 que instituiu a obrigatoriedade do Ensino da História e Cultura Afro-brasileira e africana nas escolas públicas e particulares.

Mesmo com os importantes avanços, a racionalidade eurocêntrica e racista imprimida na construção da mentalidade da sociedade brasileira, calcada em diferentes formas de aviltamentos, tais como: exclusão, invisibilidade, violência e mortes provocados pela mão visível do Estado, via “necropolítica” e/ou pelo racismo estrutural avulso, vem intensificando a morte da população negra, a exemplo do recente caso de assassinato de um homem negro, João Alberto Silveira Freitas, por dois seguranças brancos da Rede de Supermercados Carrefour, no Rio Grande do Sul, na véspera do dia da consciência negra, 20 de novembro. Atitudes como estas indicam o quanto é urgente uma educação para a igualdade racial em todos os âmbitos.

Com efeito, é salutar registrar que todas as conquistas são decorrentes de lutas históricas do movimento negro em prol de políticas públicas para a igualdade racial. Portanto, o NEABI/UFAL do *Campus* do Sertão, Núcleo de Pesquisa e Promoção da Igualdade Racial, é fruto dessas lutas e recepciona a tradição ancestral de recuperar e ampliar o conhecimento, a história e a cultura afro-brasileira e indígena historicamente sufocada por uma razão eurocêntrica.

Convidamos agora os leitores e leitoras para navegarem nas breves apresentações dos artigos que compõem esse dossiê.

O artigo de Cristian Souza de Sales intitulado “Escritoras Negras Diaspóricas: saberes ancestrais femininos em poética das águas”, apresenta uma discussão acerca dos saberes ancestrais femininos assentados por vozes de escritoras negras diaspóricas. A partir de aspectos da produção poética de Lívia Natália e Paula Melissa (Mel Adún), evidenciamos que os versos assentados na ancestralidade negro-africana in(corpo)ram elementos simbólicos, os quais reverenciam a deusa das águas doces, a orixá feminina Osun. Construído a partir de um debate contemporâneo e de grande importância para a produção acadêmica, o artigo nos conecta com importantes contribuições epistêmicas da filosofia africana.

O artigo “Memória, Patrimônio e Identidade: a serra da barriga e a produção de epistemes negras” das autoras Rosa Lucia Lima da Silva Correia e Vanessa Silva dos Santos nos apresenta uma importante abordagem em torno das trajetórias do movimento negro para capitalizar as múltiplas potencialidades do negro brasileiro em diáspora. A partir de uma abordagem em torno da memória e do patrimônio, as autoras destacam a Serra da Barriga, em União dos Palmares/Alagoas, um símbolo indispensável no reposicionamento social e econômico dos povos negros frente ao colonialismo. E apontam a necessidade de pensarmos e reconhecermos a Serra da

Barriga como espaço de resistência dos ancestrais negros. Por fim, as autoras destacam a proliferação de uma onda de emancipação e descolonização das epistemologias, destacando a premiada intelectual negra Conceição Evaristo.

O artigo intitulado “Comunidades Quilombolas: lutas e resistências” de autoria da Regina dos Santos Gonçalves, Silvia Gêssica da Conceição dos Santos e José Ivamilson Silva Barbalho é fruto de uma pesquisa bibliográfica e de campo, na comunidade quilombola Sítio Queimadas, observando as suas estratégias de resistência, os desafios da educação escolar quilombola, luta pela certificação e dinâmicas culturais de feitura de um caminho de volta para a recuperação de suas identidades étnicas sufocada historicamente por uma razão colonizadora.

O artigo de Andressa Laís Moreira Fernandes e Vagner Gomes Bijagó, intitulado “Racismo Estrutural na Educação Infantil: experiência em uma creche no município de Paulo Afonso-BA”, reflete sobre a formação da identidade da criança pequena, em especial a negra, no contexto do racismo estrutural da sociedade brasileira. A pesquisa abordou a relação entre as crianças de diferentes etnias, identificando os traços diacríticos, a construção de suas subjetividades, os marcadores da diferença, tanto dos professores/as, assim como das crianças, a atuação ou não da instituição no reconhecimento de diferenças identitárias, em busca de uma educação antirracista. Com efeito, o artigo apontou a necessidade de comprometimento do Estado e da sociedade como um todo para uma educação antirracista.

O artigo de Gustavo Manoel da Silva Gomes e Lino Eduardo Monteiro Pedrosa intitulado “Ginga do Tempo, As lutas: uma análise histórica das disputas por sentidos e usos da capoeira enquanto ícone de identidades sociais”, analisa algumas disputas históricas em torno prática da capoeira enquanto um ícone de identidades sociais. Apresentando uma abordagem plural sobre a capoeira, o artigo discute sobre os sentidos produzidos em torno da capoeira e as disputas em torno dela. Centrada numa perspectiva racial, os autores buscaram na história social da capoeira e nos debates em torno do poder, perceber as múltiplas disputas e interesses que envolveram a capoeira e que estiveram em voga no âmbito nacional.

Os autores José Bezerra da Silva, Anderson de Alencar e José Ivamilson Silva Barbalho investem no artigo intitulado “A Quilombagem no Século XXI: reconhecimento ou emancipação”. A partir de uma abordagem histórica em torno das lutas sociais encampadas pelo povo negro brasileiro diante das atrocidades praticadas no período colonial brasileiro, os autores debatem os processos sociais e políticos da Quilombagem.

Para os autores esse movimento político ultrapassou os séculos e chegou aos nossos dias como uma força, um ideário calcado na emancipação humana.

O artigo de Sérgio da Silva Santos intitulado “Antes e Hoje: a colonialidade e os processos que produziram significados da violência contra a população negra em alagoas”, apresenta uma reflexão de como a violência possui um vínculo afetivo com as dinâmicas do poder em Alagoas. O artigo apresenta uma reflexão sobre os processos culturais, sociais, políticos e econômicos que possibilitaram as diversas maneiras de produzir significados em torno das violências em Alagoas. Em particular, uma abordagem racial e os vínculos do período colonial que refletiram e refletem nas dinâmicas de produção de significações para os corpos negros. A partir de um diálogo com a autores que fazem parte da historiografia alagoana, o autor busca compreender, e no mesmo passo, apontar os principais elementos que potencializam as dinâmicas do racismo na violência em Alagoas.

Boa leitura.

Coordenadores do Dossiê:

Prof. Vagner Gomes Bijagó – UFAL/Sertão.

Prof. Sérgio da Silva Santos (SEUNE).

Prof. João Paulo Pinto Có - INEP/Guiné-Bissau.



Fonte: <https://www.pinterest.pt/pin/336784878388512269/>

DOSSIÊ

**ESCRITORAS NEGRAS DIASPÓRICAS:
SABERES ANCESTRAIS FEMININOS EM POÉTICA DAS ÁGUAS.**

**BLACK DIASPORIC WRITERS:
FEMALE ANCESTRAL KNOWLEDGE IN WATER POETRY.**

Cristian Souza de Sales¹
crissaliessouza@gmail.com

RESUMO

O artigo investe numa discussão acerca dos saberes ancestrais femininos assentados por vozes de escritoras negras diaspóricas. A partir de aspectos da produção poética de Livia Natália e Paula Melissa (Mel Adún), evidenciamos que os versos assentados na ancestralidade negro-africana in(corpo)ram elementos simbólicos, os quais reverenciam a deusa das águas doces, a orixá feminina Osun. Osun é uma divindade iorubana que representa a beleza, a feminilidade, a fertilidade, o amor, a maternidade, o poder feminino, a insubmissão feminina. Dessa maneira, fundamentado por contribuições epistêmicas da filosofia africana, o texto explora como esses saberes ganham potência na poesia negra feminina contemporânea. Para tal, a fim de buscar referenciais teóricos pertinentes à compreensão do *corpus*, dialogaremos Eduardo Oliveira (2007) e Adilbênia Freire Machado (2020).

Palavras-chave: literatura negra brasileira; poesia negra feminina; epistemologias negras; saberes ancestrais; assentamentos de resistência

ABSTRACT

The article invests in a discussion about female ancestral knowledge based on the voices of black diasporic writers. From aspects of the poetic production of Livia Natália and Paula Melissa (Mel Adún), we show that the verses based on the black African ancestry in (body) had symbolic elements, which revere the goddess of fresh waters, the orixá female Osun. Osun is a Yoruban deity who represents beauty, femininity, fertility, love, motherhood, feminine power, feminine insubmission. Thus, based on epistemic contributions from African philosophy, the text explores how this knowledge gains power in contemporary female black poetry. To this end, in order to seek theoretical references relevant to the understanding of the corpus, we will discuss Eduardo Oliveira (2007) and Adilbênia Freire Machado (2020).

Keywords: Brazilian black literature; female black poetry; black epistemologies; ancestral knowledge; resistance settlements.

¹ Doutora pela Universidade Federal da Bahia (UFAB).

DENTRO DESTA ÁGUA DOCE: UMA INTRODUÇÃO

Ori

Um rio não caminha só.
ele atravessa
rasga pedras e fere o chão com sua correnteza translúcida.
A água eu cabe apaziguada no copo.
dança macia nos corpos
e escapa sinuosa das mãos
está sempre caminhando.
Dentro do rio cabe um mais além das margens
[...]
Dentro desta água doce cabe a violência das torrentes.
Dentro da água há um espaço sempre preenchido
onde dança uma mulher castanha e bela.
No fundo, mais que limo e pedra,
Há pulseiras vivas e perfumes feitos de puro mistério.
[.]
(SOUZA, 2011, p.29)

De acordo com Adilbênia Freire Machado (2020, p. 30), “os saberes ancestrais femininos” são assentados por mulheres negras que tecem/bordam “experiências coletivas, irmanadas, ancestrais e encantadas desde com-partilhas de seus dons, suas vivências”. Por isso, a filósofa afro-brasileira assegura que “as mulheres negras carregam em si o encantamento” das sabedorias de suas mais velhas. (MACHADO, 2020, p. 30). Mulheres que herdaram as forças vitais dos povos negros da diáspora, bem como os ensinamentos dos povos de terreiro². Assim sendo, em uma dimensão ritualística, as nossas ancestrais nos ensinaram a louvar/saudar o *Ori* (cabeça). *Ori* é potência da vida! *Àgò! Osun Ora yèyè Ó!*

Neste trabalho, os saberes ancestrais femininos estão assentados numa cosmovisão africana ligada aos arquétipos de Osun. Osun é uma divindade iorubana que simboliza a beleza, a feminilidade, a fertilidade, o amor, a maternidade. Mas, por outro lado, Osun também simboliza a insubmissão feminina, o empoderamento e o poder feminino. Na tradição de origem iorubá, Osun é um *orixá feminino* que “habita as águas doces, condição indispensável para a fertilidade da terra e produção de seus frutos, donde decorre sua profunda ligação”, por exemplo, com “a gestação”. (CARNEIRO e CURY, 2008, p. 128).

²Segundo Muniz Sodré (1988, p. 53), os terreiros podem-se dizer de candomblé, “Xangô, pajelança, jurema, catimbó, tambor de mina, umbanda ou qualquer que seja o nome assumido pelos cultos negros”; são territórios em que se assentam um conjunto organizado de representações litúrgicas e práticas rituais.

Entre os muitos itàn, Osun morava perto da lagoa, perto de *ossá*. Todos os dias, Osun se dirigia à lagoa e se banhava³. Lá, ela polia suas pulseiras, seus *indés*. Cotidianamente, Osun, muito vaidosa e cuidadosa com a sua beleza, caminhava junto às margens, sobre as pedras brutas para alisar seus pés. Osun ia à lagoa “brunir os seus *indés*, e, na lagoa, lavava seu punhal, seu *idã*”⁴. Banhava o corpo arredondado, lavava seus cabelos, lixava seus pés nas rochas ásperas de *ossá*. “Dentro da lagoa, Osun dançava suas danças e cuidava de suas ferramentas. [...] Quando as águas estavam altas na lagoa, *Osun*, o peixe, nadava para as bordas da *ossá*”. (PRANDI, 2011, p. 317, grifos do autor).

Em um estudo sobre *O poder feminino no culto aos orixás*, Sueli Carneiro e Cristiane Cury (2008, p. 126), ao discorrem sobre os aspectos simbólicos e sagrados das Iabás (divindades femininas), lembram que a cor de Osun “é o amarelo-ouro, e gosta de adornos dourados”. Neste trecho, dizem que “quando dança, espalha o ouro e espelha-se no seu abébé”, sendo seus movimentos muito exultantes. (CARNEIRO e CURY, 2008, p. 128).

No estudo dos arquétipos, Sueli Carneiro e Cristiane Cury asseveram outras características marcantes de Yá Osun. As pensadoras brasileiras enfatizam que Osun não simboliza apenas a sedução, a elegância e a vaidade. Assim, tentando explorar outros traços e gestos peculiares, as autoras dizem que a ira de Osun “pode provocar o desencadeamento dos aspectos contrários às suas qualidades”. Dessa forma, é possível observar que, por trás de suas vestes e colares, como provedora da maternidade, Osun “pode trazer a esterilidade e os abortos sucessivos”. (CARNEIRO e CURY, 2008, p. 128).

Nesse universo mítico-simbólico, os poemas de Livia Natália e Paula Melissa (Mel Adún) transformam-se em um território de assentamento de saberes ancestrais: saberes ancestrais femininos e saberes de terreiro que se expressam enquanto epistemologias negras. Esses saberes são utilizados como referências e fundamentos epistêmicos na elaboração do pensamento crítico, teórico e em tessituras poéticas de autoria negra. Pois, como nos diz, Livia Natália: “[...] dentro da água há um espaço sempre preenchido/onde dança uma mulher castanha e bela/ uma luz dourada emana de seus limites”. (SOUZA, 2011, p.29).

³A palavra itan (nome singular e plural) é o termo de origem ioruba utilizado para representar um conjunto de todos os mitos, canções, histórias e outros. Os itan são transmitidos oralmente de geração a geração.

⁴Ver em Prandi, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 318-345.

Dessa maneira, o assentamento, portanto, relaciona-se intimamente com a ancestralidade negro-africana e os saberes ancestrais femininos⁵. Na liturgia de terreiro, os assentamentos são canais diretos com os orixás e os ancestrais. Em outra leitura, transformam-se em energia que circula através da palavra-ritual na poesia negra brasileira e na escrita feminina negra para reverenciar Osun. É a força ancestral que se manifesta nas formas de sentir, viver e escrever de Lívia Natália e Paula Melissa (Mel Adún).

Nas palavras de Eduardo Oliveira (2007a, p. 60), “a história dos ancestrais africanos permanece inscrita” e escrita nos “corpos dos afrodescendentes”. Por isso, é preciso ler o texto do corpo e no corpo do texto para vislumbrar “a cosmovisão que dá sentido à história dos africanos e afrodescendentes espalhados no planeta”. Segundo o autor, a “ancestralidade é um modo de interpretar, produzir a realidade”. (OLIVEIRA, 2007, p. 145). Por essa ótica, os assentamentos têm relação com a ancestralidade e a resistência negra diaspórica.

Sob tal perspectiva, os poemas de Lívia Natália e Paula Melissa (Mel Adún) assentam “a possibilidade de uma leitura do mundo a partir da matriz africana”. De forma singular, as vozes negras femininas encadeiam e desencadeiam uma rede de significações que nos conecta e reconecta a uma memória ancestral em diáspora⁶. Diante disso, em um duplo movimento, os saberes ancestrais femininos ganham potência e convertem-se em “assentamentos de resistência”. (SALES, 2020)⁷.

Nesse caso, ao reverenciar a ancestralidade negro-africana, os assentamentos de resistência são como cantos de louvor a todas as Yabás com seus arquétipos e espiritualidades. Ao mesmo tempo, notabilizam as histórias e os legados de luta e rebeldia de nossas ancestrais. Quando se insurgem nos versos, podem ser cantos de louvor a Yá Osun. A poesia negra feminina é como um ilá (choro, grito, brado) de um orixá:

⁵O assentamento possui uma relevância importante, uma vez que está ligado ao assentamento de orixá. “O orixá individual é fixado numa pedra – o otá – que é guardada ao interior de um pote ou vasilha (*ibá*), de louça ou barro, a depender do orixá”. (RABELO, 2011, p. 23).

⁶Diáspora se baseia na etimologia muito citada do termo do grego *dia* que significa “através” e *speirein* que significa “semear” ou “Dispersão”. O termo é encontrado no livro do Deuterônimo 28:25. Em outra perspectiva, os primeiros usos do conceito diáspora africana e atlântica estão ligados aos chamados Estudos Africanos surgidos também na década de 1960. Para além do sentido religioso, representa êxodo, expatriação, deslocamentos e migração não voluntária já, nos termos de Stuart Hall (2003), o termo diáspora tem designado a dispersão forçada do povo africano pelo mundo atlântico.

⁷Em minha tese de doutorado intitulada *Assentamentos de resistência: intelectuais negras do Brasil e Caribe em insurgências epistêmicas* (2020), busco tornar operatório o conceito de assentamento para ler, interpretar e traduzir a produção epistêmica e de conhecimento de mulheres negras em diáspora. Os assentamentos de resistência estão fortemente ligados à ancestralidade negro-africana e as histórias e os legados de resistência *de las ancestras*. Dessa forma, manifestam-se nas poesias, romances, contos e ensaios críticos de autoria negra através de saberes de ancestrais, saberes de terreiros e saberes ancestrais femininos: orikis, itan, provérbios, rezas etc.

Quando a água para
- aquietada na carne lívida das lagoas-
dentro dela há muita vida.
Uma luz dourada emana de seus limites
como de um ventre,
enquanto os peixes bebem de seu encanto silencioso.
(SOUZA, 2011, p.29)

DO LEITO DO RIO: ESCRITA NEGRA DIASPÓRICA E SABERES ANCESTRAIS

“O leito do rio, quase seco, sussurra que já foi correnteza”.
(Mel Adún, 2014, p. 149).

Do leito do rio que sussurra correnteza, buscamos pensar/refletir a ancestralidade na perspectiva de Eduardo Oliveira (2007a, p. 128). Na dobra de seus mistérios, de acordo com o autor, a ancestralidade era uma categoria explicativa ligada ao fazer/ existir do povo de santo, “considerada o princípio fundamental de organização dos cultos de candomblé”. Em seguida, torna-se “um termo em disputa [...] nos movimentos negros organizados, nas religiões de matriz africana, na academia e até mesmo nas políticas de governo”. Nesse sentido, “a ancestralidade é um território sobre o qual se dão as trocas de experiências: signicas, materiais, linguísticas”. (OLIVEIRA, 2007a, p. 141).

A partir desses pressupostos, Oliveira defende que a ancestralidade nos permite compreender as experiências, estratégias de luta e resistência negro-africana no Brasil. A ancestralidade se converte em uma referência extraordinária e fundamento da resistência de nossos antepassados (homens e mulheres). “A ancestralidade torna-se o signo da resistência afrodescendente” em diáspora. (OLIVEIRA, 2007a, p.3). Para falar de resistência, é necessário pensar em cosmovisões, formas de ser, agir e estar no mundo; memórias, gestos, liturgias etc. Acrescido a isso, também se conjugam saberes, espiritualidades, valores, princípios, práticas mítico-religiosas trazidas, herdadas e reinventadas.

Diante de tais considerações, a ancestralidade nos possibilita reconectar à memória do corpo que, embora “eivada de uma saudade da origem”, torna-se território de tanto de ressemantização quanto de continuidade dessa lembrança que tem no passado “a garantia de sua continuidade”. Ressaltamos aqui que é necessário se perceber dentro do próprio fluxo de continuidade de uma linhagem negra ancestral, considerando que a

“[...] travessia nos ‘negreiros’ nunca foi uma viagem solitária”. (OLIVEIRA, 2007a, p. 103, grifos do autor).

Tal particularidade pode ser explicada porque “a ancestralidade é uma categoria de relação, ligação, inclusão, diversidade, unidade e encantamento”. (OLIVEIRA, 2007a, p. 145). É uma categoria de reconexão, existência e partilha entre mulheres negras em diáspora. A esse respeito, o filósofo afro-brasileiro enfatiza que o encantamento é uma das funções da ancestralidade. O encantamento é uma palavra “mágica e potente”. “Encantar é a finalidade da ancestralidade”. (OLIVEIRA, 2007a, p. 146). Imediatamente, a poesia negra feminina faz recordar os fundamentos e o encantamento das quartinhas:

Quando a quartinha canta,
preenhe de Água absoluta,
um suntuoso aquário se tece
no breu de suas bordas.
[...]
ouço a água doce e fria.
(SOUZA, 2017, p. 37).

Assim sendo, “quando a quartinha canta”, Oliveira e Machado nos orientam a sentir a potência das palavras das escritoras negras diaspóricas Livia Natália e Paula Melissa (Mel Adún). Quando os versos se entrelaçam e juntas elas dançam/escrevem, “o leito do rio, quase seco, sussurra que já foi correnteza” ... “um Ori se planta no profundo”. O cenário lírico-poético nos confirma que as palavras de encantamento e os significados dos ritos são dirigidos a Osun: a orixá da sensualidade misteriosa e astúcia feminina. (OLIVEIRA, 2007, p. 146). Por esse motivo, essas expressões e os elementos sinalizados arrebatam os “nossos sentidos e nos impõe a sua maravilha”. (OLIVEIRA, 2007a, p.43).

Yá Osun

Nesta casa quieta onde vives,
As pedras, limosas e calmas,
São brutas de tanto afeto.
(SOUZA, 2017, p. 53).

É interessante perceber que o olhar encantado da poeta negra constrói “um mundo encantado” de Yá Osun. (OLIVEIRA, 2007, p. 146). “No território do encantamento cabe tudo: o visível, o invisível”, o que sussurra e, ao mesmo tempo, torna-se correnteza nos mistérios das quartinhas. Sem dúvida, nesse encantar o mundo, Mel Adún e Livia Natália referenciam e reverenciam o orixá feminino Osun. Para além da

racionalidade ocidental, ao som de águas dos rios, essa ligação com a natureza e os orixás nos convida a pressentir o mundo em outra dimensão.

Mais adiante, as escritas aquosas de Mel e Livia Natália nos convocam a “pensar de corpo inteiro, o cognitivo e sensorial, razão e emoção”. (MACHADO, 2020, p.38). “O corpo transa e entra em transe”. (MACHADO, 2020, p.32). Corpo e transe. Escrita em transe. Os versos nos comunicam que “é preciso aprender a lidar com o mundo de uma outra maneira que não aquela que nos circunda habitualmente”. Das pedras, limosas e calmas, torna-se imperativo “re-ver o mundo de ponta cabeça” para SER. (OLIVEIRA, 2007a, p. 103).

Dentre as formulações apresentadas, a ancestralidade negro-africana é vivida desde a matéria do corpo até o organismo da intelectualidade. De certa forma, é preciso destacar a relevância do trabalho intelectual realizado por escritoras negras diaspóricas como guardião da memória, dos saberes ancestrais e dos saberes ancestrais femininos. Ao tratar de uma conjuntura mais ampla, uma práxis intelectual guardiã das cosmologias africanas e dos saberes de terreiro com os seus assentamentos de resistência. Nesse caso, ainda é oportuno observar que, formando elos com o sagrado, resguardando segredos e valores civilizatórios por meio das práticas herdadas e reelaboradas, mais precisamente, suas vozes assumem a tarefa de estabelecer a reconexão dos povos diaspóricos com os seus ancestrais africanos (homens e mulheres). (SOUZA, 2017, p. 53).

Tendo em vista tais afirmações, esses saberes são tecidos pela ancestralidade negro-africana que nos “permite ser/estar no mundo”. São saberes “carregados de histórias, de filosofias e sentidos” assentados por vozes de mulheres negras com as suas escrevivências. (MACHADO, 2020, p. 32). Segundo Conceição Evaristo (2014, p.26), as escritoras negras diaspóricas entrelaçam essas “escrevivências nos gritos de Oxum”⁸. Mulheres negras que ecoam o falar de sua comunidade, de seu povo com as suas demandas específicas. A esse respeito, colaboram para o “fortalecimento da nossa existência, que permite a resistência, a re-existência” e ainda assentam outras epistemologias. (MACHADO, 2020, p. 32).

Sendo espaço de expressão do sagrado ancestral, Machado nos orienta que os textos de Livia Natália e Paula Melissa (Mel Adún) são saberes tecidos e assentados, fundamentalmente, “por mulheres negras que bordam suas experiências coletivas,

⁸Refiro-me ao depoimento/ensaio de EVARISTO, Conceição (2014). Nos gritos d’Oxum quero entrelaçar minha escrevivência. In: DUARTE, Constância Lima et al. (Org.). Arquivos femininos: literatura, valores, sentidos. Florianópolis: Mulheres, p. 25-33.

irmanadas, ancestrais e encantadas”. Consoante a tal perspectiva, suas escritas se transformam nas “tessituras ancestrais” que assentam os saberes historicamente silenciados. (MACHADO, 2020, p.30). Ao toque de um ijexá, os processos poéticos e criativos se banham e se fortalecem nos rios, lagos e em fontes de águas doces. Manifestam aquele “jeitinho” das artimanhas, das sutilezas, do feminino calcado na docilidade e insubmissão das filhas de Osun. (CARNEIRO e CURY, 2008, p. 128, grifos das autoras). Assim, esse encantamento tecido pela ancestralidade negro-africana se potencializa:

[...]
a minha alma escuta
lá longe,
do solo ancestral
um ijexá
(ADÚN, 2011, p. 153).

Segundo Oliveira, precisa-se “desconstruir o corpo que se tem e o corpo” das simbologias que carregamos para compreender as poesias de escritoras negras diaspóricas. “É preciso re-ver a cultura que lhe tece a pele” com as suas variadas tessituras; “necessário mergulhar naquilo que lhe é mais seu e despojar-se disso como uma serpente que troca de pele, ou como a ave que troca de penas”. “Doravante viver sem/com pele ou plumas” para experimentar todos os afetos possíveis: dor, alegria, esperança, amor, etc. (OLIVEIRA, 2007a, p. 103). Isso é “Encantamento Ancestral!”. (MACHADO, 2020, p.35). Isso é reverenciar a Yá Osun!. Esses são os assentamentos de resistência ritmados nas terras de Ijexá.

MEL ADÚN: POÉTICA DAS ÁGUAS

Omin

Sou enchente
Das águas profundas,
Escuras
Poço sem fundo
Fatal para os desavisados
Farta para os que com cuidado
Se agacham para pedir: “sua benção, minha
mãe!”
Ora rio Yê yê o, rio Ora yê yê ô, yalodê
Sou por vezes maré vazante
Com vontade de tirar tudo de dentro.
Os desatentos pensam que vou secar...

Mas é só o sol descer
Que volto a encher
Enchente, profunda, escura
Fatal e farta
Sou água.
(ADÚN, 2008, p. 91, grifos meus).

Filha de Osun, jornalista, fotógrafa, tradutora, contista e poeta, Mel Adún é o pseudônimo da intelectual negra diaspórica Paula Melissa Alves. Nascida em Washington D.C, nos Estados Unidos, em 1978, em razão do exílio dos pais que fugiam da ditadura militar, veio para o Brasil ainda criança em 1984. Em 1998, já adulta, regressa aos EUA para estudar, retornando ao Brasil em 2001, quando se naturaliza brasileira, fixando residência em Salvador (BA).

Percorrendo outros meandros de sua trajetória, Mel Adún participou de várias edições dos Cadernos Negros e faz parte do Coletivo Literário Ogum's Toques Negros. É idealizadora do webTV *Tobossis Virando a Mesa*, um programa que aborda questões relacionadas ao gênero e a raça. Foi uma das diretoras do Didá Associação Cultural Educativa de Mulheres fundada sem fins lucrativos em 1993. Ativista do Movimento Negro e feminista negra, “acredita que a militância como uma forma de ser, visível na postura, na escrita, no jeito de vestir, de agir e de discursar”. (ADÚN, 2016, p. 69).

Em 2010, a poeta Mel Adún deu à luz ao que considera como “sua obra prima em forma de menina”, sua filha Ominirê. (ADUN, 2011, p. 198). Com seu companheiro, o poeta negro brasileiro, Guellwaar Adún, idealizou a editora Ogum's Toques Negros. Em seguida, organizou e publicou a coletânea poética Ogum's Toques Negros (2011). Em 2015, publicou o livro infantil *A lua cheia de vento* (Ed. Ogum's Toques Negros) e, no ano seguinte, escreveu outro do mesmo gênero *Adumbi* (Ed. Ogum's Toques Negros).

Quanto à tematização dos saberes ancestrais femininos, revelando os muitos mistérios que nos envolvem, Mel Adún compartilha: “[...] venho de uma família de Candomblé da Bahia e eu não teria como me desvincular disso ou me separar do meu ativismo mesmo se quiser”. (ADÚN, 2016, p. 70). Nesse sentido, a escritora negra reconhece que não teve escolha. A ancestralidade negro-africana nos ensina e nos prepara aberturas. É questão de caminho (*Odu*)!.

Com abébé, Mel Adún (2011, p. 10) acredita que “toda vez uma mulher negra fala por si mesma em uma obra”, é um gesto de empoderamento de outras mulheres. É uma escrita negra feminina que traz consigo e compartilha a experiência da coletividade feita na comunhão de nossos afetos, crenças, memórias e histórias individuais, assim de

nossas “dores dolorosas” que cicatrizam no molhado. Essa escrita que dá “voz a milhares de outras mulheres, negras ou não”. Nos versos, o eu poético funde-se e confunde-se: “[...] das águas profundas... Sou água”. (ADÚN, 2008, p. 91, grifos meus). E, nesse encantamento e reencantamento:

Aguada

Minhas dores dolorosas morrem comigo.
Sou das águas e a cicatrização no molhado é mais difícil.
Por isso vide bula.
Nesse caso é melhor não agitar antes de usar.
(ADÚN, 2011, p.151).

Guiada pelas águas de seu Ori, Mel Adún costuma afirmar que “a sua escrita é negra porque vem de uma realidade negra”. (ADÚN, 2016, p. 69). “Eu escrevo poesia que tem muito a ver com a realidade da mulher negra”. (ADÚN, 2016, p. 72). Por isso, a intelectual negra transfigura poeticamente suas experiências enquanto mulher negra. A escrita *abébé* “das águas profundas e escuras” que pede a benção e faz a saudação a *Omin*: “[...] *Ora rio Yê yê o, rio Ora yê yê ô, yalodê*”. (ADÚN, 2008, p. 91, grifos da autora).

Dessa maneira, as águas se tornam um significante ancestral que integra as poesias Mel Adún. “É a espiritualidade entranhada em nosso viver/ser”. (MACHADO, 2020, p. 33). “As águas como símbolos do feminino, da vida, da maternidade e da fertilidade, reencenam na poesia *Irê!*: “[...] Nas águas de Oxum / sou peixe de barriga cheia/ atingida pela flecha certa/ Trago no ventre o poder de gerar, explodirei água explodirei /sorte Ominirê”. (ADÚN, 2012, fonte eletrônica).

De acordo com Machado, a “força das mulheres africanas, das mulheres negras, perpassa o tempo e o espaço”, porque manifestam uma energia “presente no cotidiano, no nosso falar, dançar, cantar, ouvir”. Essa energia está “em nosso paladar, nas religiões de matriz africana, no nosso modo de acolher, de ser”. (MACHADO, 2020, p.42). Ao tomar as águas de Osun como símbolo da vida, maternidade e fertilidade, através da voz poética, Mel Adún assenta “nossos saberes, nossos valores, nossos sentidos”. (MACHADO, 2020, p. 31). Saberes epistêmicos assentados na ancestralidade negro-africana.

No prolongamento entre o visível e o invisível, as simbologias e fundamentos epistêmicos podem ser reconhecidos na conexão mítico-religiosa e ancestral que se estabelece através da identificação com os arquétipos do orixá Osun: o peixe símbolo da

vida, da fecundidade, sedutora, fatal e acolhedora. É Osun com toda a sua ira: “enchente, profunda, escura /Fatal e farta / Sou água”. (ADÚN, 2008, p. 91). Por isso, a partir desse horizonte, ao contemplar tais saberes ancestrais femininos para que “nos dê a poção da resistência”, juntam-se outras vozes femininas. Em um Ajobó epistêmico⁹, assim como Mel Adún e Livia Natália, a escritora negra brasileira Esmeralda Ribeiro também reverencia a Yá Osun:

Mãe de todos os rios
Deságua em mim
Afluentes brios quilombolas
É tua, é nossa terra, nosso mar
Enfim, são décadas
[...]
Mãe Feiticeira
[...]
Iyalodê
Nos dê a poção da resistência
São tantas barreiras
No lago artificial dos nossos Rios
[...] (RIBEIRO, 2006, p. 115, grifos meus).

Segundo Machado, “a natureza é a ancestralidade em nós, o feminino criando, possibilitando a vida”. (MACHADO, 2020, p. 40). “Mãe de todos os rios”, Osun simboliza a natureza e os saberes ancestrais femininos dos “afluentes brios quilombolas”. (RIBEIRO, 2006, p. 115). Osun é a nossa Iyalodê (mais importante das mulheres, em iorubá) que controla as marés, os refluxos e influxos dos rios do mundo, mas, especialmente, o estado de *Oshogbo*:

Vou-me embora pra Oshogbo
Lá sou filha de rainha
Me deitarei só com quem eu quiser
Só se for vontade minha
Vou-me embora pra Oshogbo
Vou-me embora pra Oshogbo
lá vou ser feliz
não terei que me relacionar
com homens de qualquer lugar

⁹Ajobó é uma palavra em iorubá que significa assentamento coletivo. Uso essa expressão Ajobó Epistêmico como uma prática ritual para me referir à concentração de energia, a reunião, a partilha, a reconexão entre mulheres negras. O Ajobó se refere aos saberes ancestrais, saberes encruzilhados, saberes ancestrais femininos assentados coletivamente por mulheres negras com suas escrevivências e vivências diaspóricas. O Ajobó permite a reconexão entre mulheres, escritoras e intelectuais negras da diáspora, entrelaçando suas experiências históricas comuns. Assim, experimentamos uma sensação coletiva de assentamento dos saberes ancestrais femininos. No Ajobó, produzimos conhecimento juntas e também reverenciamos todas àquelas que vieram antes.

espanha, estados unidos, paris

Só se for vontade minha

[...]

(ADÚN, 2014, p. 154, grifos meus)

Oshogbo é a capital do estado de Òṣún da Nigéria e localiza-se entre *Ibòkun*, *Ikirun*, *Ede* e *Akodá*. Em *Oshogbo*, acontece, anualmente, um Festival de Osun (Festival sagrado de Osun), onde são feitas oferendas para reverenciar essa Rainha¹⁰. Como simboliza a beleza e a riqueza, as celebrações são sempre com danças, presentes, joias e flores etc. No Brasil, em ritmo de ijexá, as festas para Osun também se destacam pela devoção e rituais. De forma amorosa, é um momento de renovação e fortalecimento com os laços os orixás e os ancestrais através da reconexão com a divindade das águas doces.

Associado a isso, a voz poética lembra que Osun é uma orixá que defende distintas pautas relacionadas ao feminino. Em *Vou-me embora pra Oshogbo*, o sujeito lírico explora questões afetivas, relações de gênero, emancipação e empoderamento coletivo. Lembrando muitos orikis e itan que aprendi, a poeta negra diaspórica enfatiza que Osun se torna uma das porta-vozes contra o patriarcado, o sexismo e a dominação masculina etc.

Lá sou filha de rainha

Me deitarei só com quem eu quiser

Só se for vontade minha

[...]

lá vou ser feliz

não terei que me relacionar

com homens de qualquer lugar

espanha, estados unidos, paris

Só se for vontade minha

(ADÚN, 2014, p. 154, grifos meus)

Para Machado, “o feminino está em tudo, em todos os lugares”. O feminino é a “possibilidade de criar, de nascer, de renascer. É escuta, sensibilidade, motor da existência, inclusive, do próprio mundo” regido por Osun. “O feminino é a energia do encantamento” em *Oshogbo*. Nessa perspectiva, o feminino “é o que dá vida, permite a vida...”. (MACHADO, 2020, p. 44). Nesse feminino, a ancestralidade negro-africana está em movimento. Tudo se movimenta. Desse modo, perpassa o corpo e cria sentidos, “encantando”. Por esse motivo, o feminino atua de maneira a assegurar que a devoção a

¹⁰Mel Adún dialoga de maneira intertextual com a poesia *Vou-me Embora pra Pasárgada* do poeta modernista Manuel Bandeira.

Osun passe a simbolizar “resistência, cuidado, encanto”. (MACHADO, 2020, p. 44). Tais particularidades compõem uma gama de sentidos e significados reverberados na produção epistêmica e de conhecimento de mulheres negras (autoria, crítica, teoria e literatura).

Em *Vou-me embora pra Oshogbo*, o sujeito poético celebra a sua liberdade de escolha para sentir e amar. Osun representa o poder feminino através do arquétipo das mulheres insubmissas e corajosas: donas de seu corpo, de seu desejo, de suas vontades. Das terras de Ijexá, Osun transborda suas forças espirituais. Águas de um Rio que se expandem e tomam muitos contornos, que se transformam e se confundem que se ampliam e desaguam insurgentes. As águas aparentemente calmas que se levantam sinuosas: um dia em passos miúdos, outros insubmissos.

Sou d'água
Vivo na água
E a cada sol-estrela-sol-estrela
Crio labirintos
[...]
Sou capaz de sentir arder
Queimar meus limites e
Redesenhar meu corpo...
(LOURENÇO, 2014, p. 191, grifos meus).

Em represália aos homens, logo que o mundo foi criado, Osun vingou-se dos orixás masculinos, obrigando-os a buscar ajuda com Olodumare. Quando Olodumare soube que Osun havia sido excluída das reuniões, da divisão dos cargos e da tomada de decisões, aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras mulheres. Como Osun não se conforma com a situação, condenou todas as mulheres à esterilidade. Dessa forma, assim que pôde participar do processo decisório e ser ouvida, Osun com seu poder de fecundidade permitiu que as mulheres voltassem a gerar filhos.

Por fim, em outro itan, após desafiar o Rei Orixalá, denunciando as injustiças contra todas as mulheres, “os brados de Osun com as suas maldições causaram um grande alarido, uma confusa tamanha”. “Foi vencendo essas demandas que Oxum se tornou a dona de todo ouro e de toda riqueza”. (EVARISTO, 2014, p.25). Deste modo, Osun protege todas as mulheres negras insubmissas e insurgentes. Águas doces bem(dizem) nossas epistemes, poesias e saberes. Águas que assentam as nossas resistências.

LÍVIA NATÁLIA: POESIA NEGRA DE ABÉBÉ

Abebé Omin

Dança bruta e verdadeira no chão de minha alma,
prepara meu corpo para ser sua morada:
vomito quizilas e fico de novo límpida e casta.
Lava meus pés com seus cabelos de água,
**lava meu ventre,
minhas mãos...**
Se põe inteira ante mim
na proporção exata e necessária,
preenchendo tudo com seu castanho cristalino.
A mim tudo deu e tudo dará,
e entrego dourada e rubra minha cabeça a teus pés,
para que aqui caminhe,
**habite,
deite
e viva,
agora e sempre,**
dentro desta lagoa funda e branda,
neste rio que corre de mim a mim.
(SOUZA, 2011, p. 35, grifos meus)

Nascida em 25 de dezembro de 1979, baiana de Salvador, Livia Natália ou Livia Natália Maria de Souza Santos, *Omo òrìsà* de *Òsun* e de *Odé*¹¹, de fundamento Ketu, além de ser poeta, possui mestrado (2005) e doutorado (2008) em Teorias e Crítica da Literatura e da Cultura, pela Universidade Federal da Bahia, onde também é professora adjunta de teoria literária (2010). Para as mulheres negras, a relação com os orixás e os ancestrais está inscrita no Odu (destino). Refiro-me à espiritualidade nosso ser e existir. Livia Natália narra que suas conexões com os Orixás eram profundas, pois, “desde a mais tenra idade”, incorpora de Osun. Mas, somente aos trinta anos, a escritora, finalmente, foi consagrada ao Orixá, transformando suas percepções: “eixo do meu mundo se alterou por completo”. (SOUZA, 2018, p. 195). Esse evento permitiu re-existir e renascer.

Carrego comigo uma *Djina*, um *Orunkò*, um nome que me plantou dentro de mim e este nome me diz que sou parte da coroa que adorna e empodera a bela cabeça de Osun, minha Mãe. (SOUZA, 2018, p. 195). E este mesmo nome me promete a alegria. Como sabemos, o nome do nosso Orixá é um segredo de vida, portanto, revelo apenas o que este *orunkò* significa: “coroação da alegria”. (SOUZA, 2018, p. 195, grifos da autora).

¹¹Livia Natália é uma das *Egbomes* do Ilê Axé Opô Aganjú, já tendo feito a sua obrigação de sete anos (*odu ejé*). Segundo Mãe Stella de Oxossi, *egbon* “é o mais velho, mais maduro”. (SANTOS, 2010, p. 172). Ver o livro *Meu tempo é agora*.

Desde a sua estreia, a intelectual negra Livia Natália já publicou as seguintes obras: *Água Negra* (2011); *Correntezas e outros estudos marinhos* (2015); *Água Negra e Outras águas* (2016); *Dia bonito pra chover* (2017); *Sobejos do Mar* (2017); *As férias fantásticas de Lili* (2018). Participou ainda da coletânea poética *Ogums Toques Negros* (2014), da *Coletânea de Literatura Feminina Negra Louva Deusas* (2012) e da coleção intitulada *É agora como nunca: antologia incompleta da poesia contemporânea brasileira*, organizada pela cantora e professora Adriana Calcanhotto (2017). Conquistou prêmio de melhor livro de poesia em 2017, com a antologia *Dia bonito pra chover*, conferido pela APCA (Associação Paulista de Críticos de Artes).

Nas antologias *Água Negra* e *Correntezas e outros estudos marinhos*, os versos são feitos com muita doçura, elegância na proporção exata e necessária: [...] “Sou a Água eternamente translúcida. Precipício denso de onde estes peixes bebem... um silêncio delicado”, afirma voz literária. (SOUZA, 2015, p.31). Poemas feitos em transe...! “Dança violenta e bela na crista de minha alma. Uma voz de água doce sussurra”. (SOUZA, 2011, p. 35).

No poema-devoção, *Abébé omin* é o elemento religioso que alimenta a fé nos orixás e, especial, na *Orísá Osun*¹². Nele, cultuam-se outras formas de viver em sociedade, distanciadas dos padrões hegemônicos orientados por uma cultura ocidental judaico-cristã. Por outro lado, situam-se na perspectiva da cosmovisão africana de valores e crenças outras, conforme propõe Eduardo Oliveira (2003). Encantamento e “reencantamento do mundo”. (GARUBA, 2002). Nos versos, “o encantamento por nossa ancestralidade negro-africana nos leva a seguirmos numa luta engajada por nosso direito à vida, à existência em sua totalidade”. (MACHADO, 2020, p.36). A relação entre ancestralidade e espiritualidade é de corpo inteiro.

No poema *Abebé Omin*, o verbo dançar simboliza ação dos versos feitos em transe. Imortalizam o momento da chegada do *orísá* e o transe da filha de Osun que desce no corpo fictício da voz poética: “prepara meu corpo para ser sua morada” e entrega “dourada e rubra minha cabeça a teus pés”. Movimento de entrega total à energia ancestral: “[...] para que aqui caminhe, habite, deite e viva, agora e sempre”. (SOUZA, 2011, p. 35). Dança e movimento que se faz também com o leque ritual dourado nas mãos.

¹²Deusa do amor, terceira esposa de Xangô, quando vivia na terra, dizem ter sido sua preferida. Muito vaidosa e de temperamento voluptuoso, Oxum usou de todas as artimanhas para prendê-lo, tanto que, por meio de sutilezas, fez a sua rival, Obá, cortar a orelha e cozinhá-la, dizendo-lhe que com isso o agradaria. Sua cor é o amarelo-ouro, e gosta de adornos dourados.

Segundo Verger (1997, p. 70), a dança de Osun lembra “o comportamento de uma mulher vaidosa e sedutora que vai ao rio se banhar, enfeita-se com colares, agita os braços para fazer tilintar seus braceletes, abana-se graciosamente e contempla-se com satisfação” em um abébé. Com seus encantos, Osun é capaz de gerar a vida ou secar tudo, da terra ao ventre. Ela é a grande Mãe Feiticeira. Ser feiticeira também embute uma relação de poder que desperta, ao mesmo tempo, prazer e medo, pois confunde, seduz e encanta os homens.

Oriki para Osun

O rio se cala,
mas há quem não saiba
que é ele fundo.
(SOUZA, 2011, p.73)

Os versos de Lívia Natália possuem uma potência de múltiplos afetos que se espriam no aquoso e liquefeito terreno/território de emoções, sensações e devoções a orixá Osun. É extraordinária a qualidade de sua linguagem que desce às profundidades abissais dos rios, mares e cachoeiras, traz à superfície à densidade de seus segredos sempre férteis em significados. Assim, gota a gota... Eu bebo e encanto-me com as palavras-feiticeiras. No movimento de vidas-moléculas, vidas-correntezas, ao mesmo tempo... Neles, o eu lírico é mulher e menina, deusa-rainha, mãe e filha, donas de todos os dengos, segurando o abébé.

Abébé

Translúcida,
a Água dissimula no fundo calmo
a dobra de seu mistério.
(SOUZA, 2017, p. 49, grifos meus).

Onde o espelho-leque? Dobra a dobra, a criação estética para o labor epistêmico, crítico e teórico está “preenche de negruras”. As águas de Osun banham e assentam as nossas Riografias¹³. Das correntezas de conchas e búzios, as poesias de mulheres negras também dançam com o vento e resplandecem os saberes ancestrais femininos. Nas escritas da negrura, vislumbramos o poder das mulheres em todos os ciclos de evolução, a capacidade de acolhimento e gestação. Ao mesmo tempo, *sacralizamos* a conexão

¹³Cito trechos do poema *Riografias* de Lívia Natália publicado no livro *Correntezas e outros estudos marinhos* (2015, p. 45)

feminina com a potencialidade de *forças cósmicas, porque há um Rio que tem o seu nome e deságua “no fundo calmo”*.

“UM RIO NÃO CAMINHA SÓ”: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Minha fé é negra

e minha alma enegrece a terra
no ilá

que de minha boca escapa.

Sou uma árvore negra de raiz nodosa.

Sou um rio de profundidade limosa e calma.

Sou a seta e seu alcance antes do grito.

E mais o fogo, o sal das águas, a tempestade
e o ferro das armas.

E ainda luto em horas de sol obtuso
nas encruzilhadas

(SOUZA, 2011, p. 33, grifos meus)

Osun é vida pulsante nas poesias de escritoras negras diaspóricas. “Poesia negra de abébé nas mãos”. (SALES, 2018, p. 389). Nos versos de Mel Adún e Livia Natália, os rios de águas doces, negras, lodosas e profundas nunca se calam. São águas de variadas temperaturas que reviram tudo: passado, presente e futuro numa dimensão de tempo não linear: ora são águas calmas e pacientes... Ora são correntes oceânicas insurgentes, assim como são as mulheres negras que escrevem. Rios que também escondem correntezas perigosas e segredos milenares. “[...] E mais o fogo, o sal das águas, a tempestade”. “E ainda luto em horas de sol obtuso/ nas encruzilhadas”. (SOUZA, 2011, p. 33).

Através do espelho-leque, reexistimos belas, sedutoras, vaidosas, bem como produzimos conhecimento de outro lugar: de um território aquoso e negro assentado. No leque dourado de Osun que o eu-lírico segura com devoção, podemos exaltar os saberes ancestrais femininos; reverenciar as nossas antepassadas; professar a nossa fé nos orixás; e, além disso, compartilhar as nuances de nossa condição humana e espiritual. Assim sendo, restituímos a nossa humanidade violada pela dominação colonial e o protagonismo das nossas existências.

Em linhas gerais, em um Ajobó epistêmico, as poesias de Esmeralda Ribeiro, Mel Adún, Livia Natália e Valéria Lourenço se tornam um lugar simbólico de assentamento do sagrado, dos saberes ancestrais femininos, de itan, orikis e louvações ao Ori (cabeça). De águas criando correntezas nas fendas das rochas do pensamento

ocidental e racionalizante para “reencantar o mundo”. (GARUBA, 2002). No fluir de suas narrativas, consolidando uma forma de arte específica, suas escritas semeiam e cultivam a expressão dessa fé negra que sobreviveu ao cativeiro colonial e se ressignificou na diáspora. *As poesias negras femininas* são como oferendas a todas as Yabás.

Segundo Livia Natália (2018, p. 198), “para nós, representar Orixás e outros seres encantados constitui uma política de representação, não um artifício literário que constitui um universo representacional fantástico”. Ao trazer essa fala estrategicamente, quero reafirmar que essas poesias se transformam em territórios assentamento da produção epistêmica negra. Com isso, territórios assentados por saberes ancestrais femininos dos rios de Osun em Osogbo.



REFERÊNCIAS

ADÚN, Guellwaar; ADÚN, Mel; RATTTS, Alex (Org.). 2014. **Ogum's toques negros: coletânea poética**. Salvador: Ogum's Toques Negros.

ADÚN, Mel. 2011. Apresentação. In: SOUZA, Lívia Maria Natália de. *Água negra*. Salvador: EPP Publicações e Publicidade.

ADÚN, Mel. 2012. **Irê**. In: Ogum's Toques Negros. Disponível em: Acesso em: 19 jun. 2017.

ADÚN, Mel. 2014. **Vou-me embora pra Oshogbo**. Organização de Guellwaar Adún, Mel Adún e Alex Ratts. Salvador: Ogum's Toques Negros. 146-156.

CARNEIRO, Sueli e Cury, Cristiane Abdon. 2008. **O poder feminino no culto aos orixás**. Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente. Elisa Larkin Nascimento (Org.) São Paulo: Selo Negro.

EVARISTO, Conceição. 2014. Nos gritos d'Oxum quero entrelaçar minha escrevivência. In: DUARTE, Constância Lima et al. (Org.). Arquivos femininos: literatura, valores, sentidos. Florianópolis: Mulheres, p. 25-33.

FREIRE MACHADO, Adilbênia. Filosofia africana desde saberes ancestrais femininos: bordando perspectivas de descolonização do ser-tão que há em nós. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 12, n. 31, fev. 2020. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/835>>. Acesso em: 17 jun. 2020.

GILROY, Paul. 2001. **O Atlântico negro: modernidade de dupla consciência**. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes.

HALL, Stuart. 2009. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo horizonte: Editora UFMG.

GUIMARÃES, Geny Ferreira & CORDEIRO Hildália Fernandes Cunha. 2019. **Campo belo: narrativa insubmissa e insurgente**. Anu. Lit., Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 131-148.

GARUBA, Harry TRADUÇÃO. 2012. **Explorações no realismo animista: notas sobre a leitura e a escrita da literatura, cultura e sociedade africana**. Nonada: Letras em Revista, vol. 2, núm. 19, outubro. pp. 235-256.

LOURENÇO, Valéria. 2014. **Poemas afro-brasileiros**. In: Cadernos Negros: volume 37. Org. Esmeralda Ribeiro e Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje.

OLIVEIRA, Eduardo D. 2007a. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Ceará: Universidade Federal do Ceará.

OLIVEIRA, David. 2007b. **Ancestralidade na Encruzilhada**. Curitiba: Editora Gráfica Popular.

RABELO, Miriam C. M. 2011. **Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas.** Caderno CRH, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, Jan./Abr.

RIBEIRO, Esmeralda Ribeiro. 2006. **Poemas afro-brasileiros.** In: Cadernos Negros: volume 29. Org. Esmeralda Ribeiro e Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje.

SALES, Cristian Souza de. 2017. Da persistência de um esquecimento... a resistência de nossa. <http://correionago.com.br/portal/da-persistencia-de-um-esquecimento-a-resistencia-de-nossa-escrita/acessado> em de abril.

SALES, Cristian Souza de. 2018. Lívia Natália: poesia negra feminina de abebé nas mãos. In: AUGUSTO, Jorge (Org.). Contemporaneidades periféricas. Salvador: Segundo Selo, p. 389-415.

SALES, Cristian Souza de. 2020. Assentamentos de resistência: intelectuais negras do Brasil e Caribe em insurgências epistêmicas. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura. Salvador: UFBA.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. 2010. Meu tempo é agora. Assembleia Legislativa do Estado da Bahia.

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

SOUZA, Lívia Maria Natália de. 2016. **Água Negra e outras águas.** Salvador: Caramurê,

SOUZA, Lívia Maria Natália de. 2018. *Literatura adoxada: as formas de escrita poética da negritude na cosmogonia afro-brasileira.* Fólio – Revista de Letras Vitória da Conquista v. 10, n. 2 p. 193-204 jul./dez.

SOUZA, Lívia Maria Natália de. 2017. **Sobejos do Mar.** Salvador: EPP Publicações e Publicidade,

SOUZA, Lívia Maria Natália de. 2015. **Correntezas e outros estudos marinhos.** Salvador: Ogum's Toques Negros.

SOUZA, Lívia Maria Natália de. 2011. **Água negra.** Salvador: EPP Publicações e Publicidade.

MEMÓRIA, PATRIMÔNIO E IDENTIDADE: A SERRA DA BARRIGA E A PRODUÇÃO DE EPISTEMES NEGRAS.

MEMORY, PATRIMONY AND IDENTITY: THE SERRA DA BELLY AND THE PRODUCTION OF BLACK EPISTEMS.

Rosa Lucia Lima da Silva Correia¹⁴
rosa.correia@ichca.ufal.br

Vanessa Silva dos Santos¹⁵
vsilvasantos1@gmail.com

RESUMO

Neste artigo tratamos da importância da trajetória e esforços dos Movimentos Negros no Brasil para capitalizar as múltiplas potencialidades do negro brasileiro em diáspora. Destacamos o território da Serra da Barriga, em União dos Palmares/Alagoas, como memória e patrimônio indispensável no reposicionamento social e econômico dos povos negros frente ao colonialismo ainda vigente e a supremacia branca no Brasil. Partindo do patrimônio da Serra é possível não apenas restituir uma outra História brasileira dos negros e negras em diáspora, mas antes se mostra como a possibilidade da dignidade de identidades negadas e subalternizadas pela hegemonia branca, hetero e patriarcal que historicamente procuram apagar a cultura e valores afro brasileiros em prol da manutenção de seus privilégios de raça. Assim, pensar e reconhecer a Serra da Barriga como espaço de resistência dos ancestrais negros significa dignificar e empretecer a história negra alagoano que na maior parte das vezes é inscrita na orfandade de sua humanidade. Como consequência, assistimos à proliferação de uma onda de emancipação e descolonização das epistemologias, ou como ensina a grande intelectual negra Conceição Evaristo (2006), estamos diante da contaminação positiva na qual as nossas “escrevivências” plurais inaugura um maior acesso (coletivos negros) em espaços diversos.

Palavras- Chave: Patrimônio; Memória; Identidades; População negra; Serra da Barriga.

ABSTRACT

In this article we discuss the importance of the trajectory and efforts of the Black Movements in Brazil to capitalize on the multiple potentialities of the Brazilian black in diaspora. We highlight the Serra da Barriga territory, in União dos Palmares / Alagoas, as an indispensable memory and heritage in the social and economic repositioning of black people in the face of colonialism still in force and white supremacy in Brazil. Starting from the Serra's heritage, it is possible not only to restore another Brazilian history of black men and women in diaspora, but rather it is shown as the possibility of the dignity of identities denied and subordinated by the white, hetero and patriarchal hegemony that historically seek to erase culture and values Afro Brazilians in favor of maintaining their race privileges. Thus, thinking and recognizing Serra da Barriga as a space of resistance for black ancestors means dignifying and committing the black history of Alagoas, which in most cases is inscribed in the orphanhood of its humanity. As a consequence, we witness the proliferation of a wave of emancipation and decolonization of epistemologies, or as taught by

¹⁴ Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

¹⁵ Universidade Federal da Bahia (UFBA).

the great black intellectual Conceição Evaristo (2006), we are faced with the positive contamination in which our plural “registries” inaugurates greater access (black collectives) in different spaces.

Key words: Patrimony; Memory; Identities; Black population; Alagoas; Serra da Barriga.

Aconteceu no dia 20 último um evento da maior significação cívico-cultural e que merece ser registrado nos anais desta Câmara: o ministro da Cultura, professor Aluísio Pimenta, subiu a serra da Barriga, acompanhado do governador Divaldo Suruagi, de Alagoas, e do prefeito Rosiber Oliveira de Melo, de União dos Palmares, e, junto a alguns milhares de negros e representantes de organizações afro-brasileiras, celebraram a memória de Zumbi. Uma celebração vibrante e colorida durante a qual o ministro Aluísio Pimenta homologou o ato do Conselho do Patrimônio Histórico Nacional que tombou a serra, onde, de 1595 a 1696, existiu a República dos Palmares. Reconhecendo e honrando o valor do feito palmarino, o ato se traduz como uma releitura de nossa História, agora vista desde a perspectiva dos dominados. E nos vencidos de Palmares o exemplo do heroísmo negro expresso no amor à liberdade vinca um traço fundamental do caráter brasileiro (NASCIMENTO, 1997, p.23).

INTRODUÇÃO

O discurso proferido por Abdias do Nascimento na Câmara dos Deputados em 27 de novembro de 1985, à época deputado pelo Rio de Janeiro, por ocasião do Dia Nacional da Consciência Negra, 20 de novembro, resume no ato administrativo do Ministro da Cultura um longo processo de luta para alçar a Serra da Barriga, sede do antigo Quilombo dos Palmares, o maior assentamento de escravos sublevados das Américas, como patrimônio da nação. Esse ato foi o resultado do engajamento de diversos intelectuais e militantes negros contra o racismo¹⁶ e para ressignificar a participação do negro na História do Brasil, ambos fundamentos de uma identidade, étnica e política, que também se forja na memória da resistência aos açoites e flagelos do negro escravizado,

¹⁶ O racismo é um conceito derivado do termo raça, é “teoricamente uma ideologia essencialista que a divisão da humanidade em grandes grupos (...) [contrastados], que tem características físicas hereditárias comuns, sendo, estas últimas, suporte das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais”. A raça no imaginário racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos, é um grupo que se considera inferior em todas as dimensões sociais (MUNANGA, 2013)

que não cedeu, que escapou e que sobreviveu, ainda que precariamente, à sociedade branca.

Em março de 1988, quase três anos pós ser a Serra da Barriga ser inscrita no livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), foi-lhe conferido o título de Monumento Nacional, em caráter especial, pelo então Presidente José Sarney. A ação instituiu a área para fins de estudos científicos e para criação de um marco assinalador da “República dos Palmares” (BRASIL, 1988), o que corroborou para a criação de um local em memória ao negro e à cultura negra, um lugar prenhe de histórias e práticas de resistência às condições de miséria e marginalidade iniciadas ainda no período colonial, quando nossos ancestrais africanos chegaram ao país para compor a engrenagem das extensas lavouras canavieiras. Mais que um lugar de memória (NORA, 1993), o que se pretendia era um espaço com estatuto e poder de elevar o escravo e seus descendentes à categoria de sujeito histórico, destituindo-lhe do lugar de objeto (MOURA, 1983) e integrando-lhe no processo civilizatório brasileiro, não apenas como agente social, mas também como herói nacional (MUNANGA, 2004).

Porém, mais que atender ao Movimento Negro, o título, único até hoje, também atendia ao novo projeto de nação que emergia após 21 anos de regime ditatorial. A imagem do Quilombo dos Palmares como “República”, adotada no documento oficial, foi cunhada por Nina Rodrigues ainda em 1906, na época em que vigoravam as teorias racistas, portanto, não tinha significação positiva. O autor acreditava que o quilombo, como assentamento organizado para e pela liberdade de escravos e outros grupos descontentes com a Monarquia Portuguesa, queria se passar por uma República, mas era, na verdade, um Estado mal organizado. Esta ideia é resgatada, em outro contexto político e social, pelos historiadores Edison Carneiro e Décio Freitas e pelo sociólogo Clóvis Moura, ainda por volta da década de 60, para que o quilombo fosse lido como um símbolo de liberdade e luta contra a opressão, um exemplo histórico que mostrava a possibilidade de luta contra a ditadura e pela instauração da democracia. Assim, para além dos ensejos do Movimento Negro, o Estado também via na proteção da Serra da Barriga um sentido altruístico que lhe servia de emblema social.

Durante o período que precedeu à reelaboração da Constituição Federal de 1988 foram levantadas discussões, por intelectuais e militantes do Movimento Negro, que problematizaram o centenário da abolição da escravidão e reivindicaram políticas de valorização da cultura e de inclusão social negra. Isso influenciou diretamente,

juntamente com a mudança nas políticas patrimoniais iniciada desde a década de 70 com Aloísio Magalhães, o alargamento do entendimento e do exercício dos direitos culturais, a valorização e difusão de diversas manifestações das culturas nacionais e a formação do patrimônio cultural nacional a partir dos diversos grupos que formaram a sociedade brasileira, inclusive o nosso, o afro-brasileiro (Art. 215 e 216 da CF).

Isso permitiu a inscrição da Serra da Barriga como uma obra do passado, um lugar comemorativo de uma cultura da qual não se pode ser privado por riscos à história (CHOAY, 2006) e, para tanto, deve ser imortalizada, perenizada pelo seu legado (RIEGL, 1984), protegida do tempo que provoca o esquecimento e a perda (GONÇALVES, 2002).

Nesta perspectiva, o objetivo desta discussão é estabelecer a relação entre patrimônio, memória e identidade e refletir sobre a formação de epistemes negras a partir da Serra da Barriga, situada na cidade de União dos Palmares, estado de Alagoas, território que foi a sede, há mais de 300 anos, do Quilombo dos Palmares.

A RELAÇÃO ENTRE PATRIMÔNIO, MEMÓRIA E IDENTIDADE NEGRA

Inserir elementos da cultura negra no conjunto do patrimônio nacional, onde estão agrupadas as personalidades e os bens memoráveis da nação exclusivamente da etnia branca e da elite brasileira (FONSECA, 2009), foi para o Movimento Negro mais que proteger o legado e a herança da nossa população ou reorientar o discurso da historiografia nacional e do nosso lugar na História do Brasil, foi uma estratégia para bloquear o trabalho do esquecimento e imortalizar a luta, pois há nisso uma função identitária que se realiza no sentimento de partilha da memória, na recordação da história, que se apóia sobre o espaço e paisagem da Serra da Barriga e se reengendra no alargamento da cidadania e no combate ao racismo. Por outro lado, para o Estado, era o reconhecimento da unidade impetrada pela nação, que, mesmo formada pela mistura de raças e culturas diferentes, conseguia se fazer coeso, aparentemente, pelo estabelecimento de uma multiculturalidade ou pluriétnicidade (MOURA, 2001).

A Serra da Barriga, para o Movimento Negro, guarda a origem da luta, mantém vivo o Quilombo dos Palmares, que é um marco das manifestações contra a opressão, mais que isso, é o presente invocador dessa luta. E o quilombo, afirma Kabengele Munanga (2004), é a forma social primária de organização para o enfrentamento da opressão, que tem na quilombagem o cerne e a dinâmica permanente do protesto, a

mobilização política, tecnológica, econômica, psicossocial de combate às diversas expressões do racismo que impede a vivência da plena cidadania negra.

Assim, é mais pela presentificação¹⁷ advinda do combate ao racismo, pela nossa dignidade negra, que o patrimônio da Serra da Barriga funda-se nas lembranças de algo que aconteceu há mais de 300 anos, pois ali não há as marcas físicas, materiais, da sua origem, o que o coloca em um entre-lugar¹⁸, um espaço entre a imaginação e a história, recursos elementares para lhe fazer emergir como memória (CANDAUI, 2012). O patrimônio se torna, então, um símbolo da ação política do Movimento Negro, do nosso empoderamento - ideia que se reforça com a instituição do Dia Nacional da Consciência Negra e com a criação da Fundação Cultural Palmares¹⁹, ambos oficializados em 1988 sob a sua égide. Desta forma ele:

funciona (...) como um aparelho ideológico da memória: a conservação sistemática dos vestígios, relíquias, testemunhos, impressões, traços, ‘serve de reservatório para alimentar as ficções da história que se constrói a respeito do passado’ e, em particular, a ilusão da continuidade. (...) a história do patrimônio é a história da ‘construção do sentido de identidade’ (...) o relicário da memória se transforma em um relicário de identidade que se busca no passado. A reivindicação patrimonial se pensa a si própria como um elemento do patrimônio: ela é considerada como um investimento ‘identitário’ a ser transmitido” (CANDAUI, 2012, p. 158-159).

O que está expresso nesta afirmação é que a nossa identidade negra está não apenas ancorada na memória e em seus atributos, tais como a história e o patrimônio, mas na luta para constituí-los, para integrá-los como elementos do sistema simbólico que compõe a nação (povo, território, cultura) (GONÇALVES, 2002).

A Serra da Barriga, nessa perspectiva, se apresenta como um ancorador da identidade nacional, um lugar de celebração da nação²⁰, e é, então, investida de uma aura que limpa o passado e retira “dele toda a alteridade inquietante” (JEUDY, 1986 apud

¹⁷ A presentificação é uma habilidade instituída pela História de fazer emergir o passado na contemporaneidade, fixando-o no presente através de lugares de memória e dos patrimônios nacionais (HARTOG, 2006; HUYSEN, 2000). O presentismo faz alusão às razões pelas quais o mundo moderno é tão preocupado com a perda da memória (e, por consequência, da identidade), das suas origens, criando incessantemente espaços prontos a serem preservados por sua capacidade rememorativa (NORA, 1993).

¹⁸ Um entre-lugar segundo Homi Bhabha (1998) é o espaço, o intervalo entre ambivalências, entre dois polos diferentes.

¹⁹ Instituição criada para fomentar a cultura e as manifestações afrobrasileiras e para administrar todos os patrimônios de origem negra.

²⁰ Locais onde se cultua a nação através de seus atributos investidos nos objetos e lugares que compõem o conjunto do patrimônio cultural nacional (CHAUI, 2000, p.14).

CANDAU, 2012, p.148-149), ocultando, assim, as referências embaraçosas da história. Reforçam-se aí os laços sentimentais constituintes da brasilidade através de mais um mito fundador ou fundacional²¹ e se reatualiza ou se reinventa o passado com o objetivo de dar uma outra face, a nossa face negra, à identidade nacional.

Essa ideia de enegrecer a identidade brasileira ou de dar ao negro brasileiro um reflexo na história do país é o fator primordial da criação do patrimônio da Serra da Barriga. A reinvenção do passado, ou a sua deformação, como bem define o antropólogo Joel Candau (2012), é uma ação necessária quando se quer ser reconhecido através de uma nova imagem, diferente e contraposta à forjada pelo estigma²² do outro e pela sua memória – neste caso a memória da escravidão, que nos inferioriza, construindo para nós uma identidade a partir de lembranças de um passado onde nossos símbolos, parentesco e linhagem africanos são negados, onde, portanto, nossa cultura (e por conseguinte nossa identidade) é negada.

A cultura, nesse caso, aparece, então, como o elemento crucial e sumário para a (re) fundação da nossa identidade negra. A perda da capacidade de identificação do povo ou nação africana, bem como das diferenças e especificidades de cada uma, a ausência de um marco-zero ou de uma origem para os nossos antepassados fizeram com que alguns intelectuais pensassem na cultura brasileira como um sistema de apropriação que apagou as fontes da negritude no Brasil, uma estratégia para nosso branqueamento (PRANDI, 2000, p. 58-59).

Esses intelectuais, fundadores dos primeiros movimentos pela negritude (ORTIZ, 1985), acreditavam que a aceitação e ascensão do homem de cor (como éramos chamados até a primeira metade do século XX) nas Américas fez-se;

pela incorporação ou pela interiorização, nele, dos modelos brancos [...] esse processo de “branqueamento” do negro se faz, no domínio familiar, pela passagem da família maternal à paternal: no domínio religioso, pela passagem das igrejas de reestruturação a igrejas fundamentalista; no domínio enfim, do casamento, a passagem do casamento costumeiro ao casamento civil e religioso, da deserção ao divórcio legal, e essa passagem se simboliza na escolha do cônjuge (homem escuro mais instruído, tomando uma mulher mais clara para ter

²¹ “uma estória que localiza a origem da nação, do povo e do seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo ‘real’, mas de um tempo ‘mítico’” (HALL, 2006, p.55).

²² Estigma é uma marca distintiva negativa, um atributo pertencente a uma determinada identidade social que pode rechaçar ou alijar alguém do convívio social ou colocá-lo à margem de um sistema cultural (GOFFMAN, 1982).

filhos de cor mais próxima da dos brancos ao qual ele quer integrar-se) [...]. Na América Latina, o processo de integração do negro na sociedade nacional faz-se também pela aceitação do modelo dos brancos: o negro deve tornar-se, para ser aceito, “um homem de alma branca” (BASTIDE, 1971, p.98-99).

Acreditava-se que a construção da nossa identidade étnica estava comprometida, em virtude de estarmos sendo levados a assimilar costumes, valores e códigos do grupo dominante para sermos aceitos socialmente. A negação de si mesmo era, segundo Bastide, o resultado da incorporação de negros e mestiços na sociedade.

Ainda através da análise de Bastide é possível notarmos que, mesmo tomando-se como comprometida ou negada a identidade étnica dos negros brasileiros, há, nesse contexto, um choque cultural entre dois mundos, uma relação estabelecida entre eles proveniente do encontro entre negros e brancos. O choque, além da assimilação de peças do sistema cultural branco pelos negros e mestiços, também resulta na assimilação de peças do sistema cultural negro pelo branco. O que desestabiliza e nega a ideia passiva da apropriação cultural e demonstra, como afirma Reginaldo Prandi (2000), que a cultura embora tenha sido uma via de destituição identitária também foi, na contramão, uma forma de acesso à uma nova identidade, através da resistência e da incursão, não oficializada e nem legitimada por um bom tempo, de manifestações e símbolos culturais negros na cultura branca.

A reflexão sobre essa relação entre o mundo do outro e o nosso mundo e as diferentes condições de existência de um e outro foi o que nos permitiu visualizar a nossa cultura como objeto e elemento essencial na construção da nossa identidade, visto que a partir da sua (re) invenção ou restauração foi possível se propor não somente uma identidade étnica oposta à branca, mas também lançar mão de um verdadeiro agenciamento político. O retorno às origens africanas, a criação de uma África virtual (ORTIZ, 1985) e a construção de “um reservatório da cultura brasileira” mais próxima da origem primeira (PRANDI, 2000, p.63) foram, na verdade, uma estratégia de mobilização e articulação social para a luta por poder (HALL, 2003, p. 15-18).

Para tanto, os vários movimentos pela negritude, por volta de 1970, buscaram expressões culturais que, integradas e reinterpretadas, pudessem fundar uma nova perspectiva histórica e memorial para nós negros.

Ao integrar em um todo coerente as peças fragmentadas da história africana (negra) - candomblé, quilombos, capoeira - os intelectuais

constroem uma identidade negra que unifica os atores que se encontravam anteriormente separados. A identidade é nesse sentido elemento de unificação das partes, assim como fundamento para uma ação política [...]. Na verdade, o que se propõe é uma [nova] interpretação do passado e da cultura negra (ORTIZ, 1985, p.144).

Essa nova imagem é, então, o resultado da reflexão sobre a relação que se mantém com o branco, da conscientização sobre a condição social, política e econômica vivenciada pelo nosso povo e uma estratégia para desconstruir a identidade negativa, estigmatizada (ORTIZ, 1985). Para forjá-la foi necessário debruçar-se sobre a contemplação de histórias análogas vivenciadas por outros grupos em outros espaços e das memórias tidas como originais. Esses elementos amalgamados criativamente deram emergência a uma nova identidade para nós negros (CANDAU, 2012, p.168).

Essa nova ou outra identidade étnica somente nos foi (e nos está sendo) possível pela manipulação deliberada da história e de artifícios e artefatos memoriais inventados ou criados para demonstrar a reinvenção da nossa cultura no Brasil como forma de avivamento das questões de origem e de luta contra a dominação cultural branca (PRANDI, 2000, p.64).

A invenção da nossa cultura negra é condição *sine qua non* para a (re) fundação da nossa própria identidade (PRANDI, 2000). A reconstituição do passado é, então, uma necessidade da invenção, que é nesse sentido, lembrando Roy Wagner (2010, p.94), a própria cultura desmascarada, explicitada, escancarada em seus padrões, regras, moralidades, costumes, modelos, tradições, gramática, idiossincrasias, detalhes e cacoetes. A invenção cultural é a restauração e o sustentáculo da identidade.

Inventamos e lutamos, então, por um o patrimônio cultural nacional para que isso nos conferira um passado digno de ser lembrado como um dever e um direito de memória. O patrimônio é uma forma de um grupo se instituir no tempo e no espaço; ele contribui para unir e diferenciar uma comunidade, para fundar sua identidade, torná-la visível e autoproclamá-la (CANDAU, 2012, p. 95 e 145).

Podemos inferir desta assertiva que o patrimônio é crucial para “inventar” a cultura, que é a chave para criar a identidade. Porém, o patrimônio é um atributo da memória assim como a história. Assim, pode-se sintetizar o discurso sobre identidade e cultura num único termo: a memória. Ela é permanentemente prenehe da origem, do ordenamento, da estruturação e do acontecimento do mundo, é quem promove a domesticação e a estruturação do tempo. Sem a memória e os recursos e jogos da memorialização nenhuma identificação seria possível.

Identidade e memória mantêm plexos profundamente arraigados. A primeira cuida da apresentação do indivíduo ou grupo por si mesmo e pelo outro, a segunda se concentra em fundar uma imagem de si mesmo a partir de elementos do passado que são pré-construídos “pelo que somos no momento da evocação” (CANDAU, 2012, p.7º e 77). Assim, é a relação memória-identidade que nos permite nos inventarmos, renascermos e nos (re) conhecermos. Através da memória forjamo-nos, recuperamo-nos e reconstruímo-nos. A memória é, portanto, o alimento da identidade e a própria fonte da existência humana. “É por isso a defesa, pelas minorias, de uma memória refugiada sobre focos privilegiados e enciumadamente guardados”, os chamados lugares de memória (NORA, 1993, p.13), posto que eles atuam como espaços de distinção social e de poder político (BOURDIEU, 1989), além de que correspondem ao conhecimento historiográfico das genealogias plurais que compõem a população brasileira.

A PLURALIDADE DE EPISTEMOLOGIAS NEGRAS E A SERRA DA BARRIGA

A esse respeito o pretense processo de descolonização intelectual a todo vapor na atualidade, exige dos coletivos negros tanto o mapeamento de suas memórias e histórias quanto o alargamento de perspectivas epistêmicas numa modalidade afrocentrada. Bem, se é a partir do conhecimento da história e da ancestralidade dos diversos grupos africanos que forçadamente chegaram ao Brasil em tempos coloniais que reside o desvendamento do que é ser negro no Brasil, nos parece indispensável ancorarmos na enigmática e ambígua Serra da Barriga. Pois, a “subida” a Serra nos leva ao encontro abstrato de tudo que nunca fomos ao passo que reverenciamos o preenchimento inesgotável do reconhecimento das identidades esculpidas na memória.

Destarte, são esses fios soltos ao desejo de trançar-se que lançado e elaborado pela filosofia da memória fazem eclodir os corpos negros que acessam o território da Serra da Barriga. Segundo a yalorixá Neide Oyá D’Oxum ²³ “quem vai para a Serra não escolhe chegar até o território, mas antes são escolhidos por ele [...]”²⁴. Nesse sentido, ser

²³ Mãe Neide, como é conhecida popularmente em Alagoas é uma das grandes yalorixás alagoana e também chefe de cozinha do restaurante tradicional Baobá raízes e tradições, localizado na Serra da Barriga.

²⁴ Fala de mãe Neide em entrevista a Portal Geledés em 14/11/2016. Para acessar o conteúdo na íntegra, pesquisar pelo título: Serra da Barriga se notabiliza como herança cultural em solo alagoano. <https://www.geledes.org.br/serra-da-barriga-se-notabiliza-como-heranca-cultural-em-solo-alagoano/>

“escolhido” pode dentre outras coisas, significar se reconhecer e compartilhar das memórias históricas que são diuturnamente mobilizadas para se referir ao local e seus agentes históricos. É um caminho, entre outros diversos, para a humanização da população negra, tendo em vista que pisar ali corresponderia ao conhecimento historiográfico das genealogias plurais que compõem a população negra brasileira a partir do contato ou “voltar ao útero de onde tudo surgiu”, para utilizar as palavras de mãe Neide.

Se uma das propostas centrais do giro decolonial é visibilizar e fazer emergir a pluralidade potente de epistemologias negras, é igualmente propício que o objetivo seja efetivado através tanto da imagem metafórica de que somos escolhidos para conhecer e estar no território quanto temos nosso referencial de negritude afrodescendente fortalecido e afro situado ao encontrar com as diferentes entidades que permeiam o lugar. Lembremos que a tradição Ocidental, como apontou Mbembe (2015, p. 370) quer se tratasse do continente negro ou outros “mundos não europeus” sempre recusam todo “eu” que não o seu.

E como afirma Mbembe (2015, p. 370-371), o ideário vulgar ou mesmo pretensamente científico, que encontra na África o berço primordial do caos, a nebulosidade, o território desconhecido em seu ponto máximo, resulta da ausência de discursos sobre a África por ela mesma. É justificável a execução do projeto que pretende tornar o continente africano em exótico e inacessível (ao invés de reconhecer suas potências humanas) como meios de afirmação da humanidade europeia irrevogável.

Para Mbembe (2015, p. 374), os discursos e as representações têm materialidade. Nessa perspectiva: é no encontro com a ideia a respeito da sagacidade empreendedora e gestora de centenas de pessoas advindas de Zumbi, Dandara e outros negros que não se pode nomear sem equívocos, assim como os resquícios materiais da existência de luta do legado epistêmico negro deixado por Abdias Nascimento, que a Serra da Barriga é constantemente alimentada. Do mesmo modo que o alimento de Exu é prerrogativa e antecipação indispensável para posterior ocorrência de outros ritos e atividades religiosas e sagradas nos candomblés do Brasil, a ancestralidade depositada historicamente ali parece ser uma das matrizes nacionais centrais na aceitação de nossas negritudes e conseqüentemente no conhecimento e disseminação de um legado negro.

É na subida à Serra da Barriga, no trajeto de conhecimento e reconhecimento de outras epistemologias, que encontramos ainda o restaurante de mãe Neide, Baobá: Raízes e Tradições, mais um espaço de referência e representatividade da cultura (culinária e

alimentos) ancestrais. O restaurante fundado e dirigido por uma chefe de cozinha mulher, negra e yalorixá da Umbanda em Maceió, Alagoas, pode ser conceituado como mais uma das materialidades forjadas para a alimentação epistêmica daquele território. Porém, esse conjunto de “alimentos” não pode e nem deve circunscrever-se apenas ao território, tendo em vista sua elaboração ser designada para alargar o processo de fortalecimento potencial aos quais múltiplos coletivos negros estão empenhados.

Ao tratar de um legado negro, tentamos nos afastar tanto da falácia hegemônica europeia sobre nossas vidas e histórias quanto das tragédias às quais nossos corpos foram submetidos num sistema que perdurou mais de 300 anos. Agora, já marcando mais de 130 anos após a abolição, projetamos deslocar o marcador para as epistemologias negras que povoam energicamente o território da Serra. Potência, vivacidade, morte, ancestralidade, política e organização social são apenas alguns das características que marcam a “existência” abstrata da Serra da Barriga ou dos traços evocados por ela.

Todas as potencializações que caracterizam a Serra não puderam ser silenciadas frente à dominação eurocentrada. Os lugares subalternizados aos quais nossas populações negras brasileiros foram forçadamente colocadas se tornam completamente questionados a partir da aceitação e reconhecimento das epistemes negras. Não se trata de descobrir, menos ainda inaugurar, tendo em vista que nunca houve uma passividade negra diante da subjugação estrutural racista. Antes, somos oportunizados pelas diferentes tradições na campanha de resistência, luta e profunda sabedoria desses coletivos que de forma cada vez crescente desenvolvem estratégias políticas e criativas na “institucionalização” de quilombagens ou aquilombamentos. Ou seja, pensar e reconhecer a Serra da Barriga como espaço de resistência dos ancestrais negros significa dignificar e empretecer a história negra alagoano que na maior parte das vezes é inscrita na orfandade de sua humanidade.

Um encontro metafórico que não ocorre meramente no dia 20 de novembro, nem apenas durante o mês de novembro, mas vem se dando a partir do crescente descortinamento de que há mais potencialidades sob o que a hegemonia branca determinou chamar de negro do que os idealizadores das escravizações flexíveis na contemporaneidade imaginaram ser possível. Assistimos à proliferação de uma onda de emancipação e descolonização das epistemologias, ou para citar a grande intelectual negra Conceição Evaristo (2006) estamos diante da contaminação positiva na qual as nossas “escrevivências” plurais inaugura um maior acesso (coletivos negros) em espaços diversos.

Nesse sentido, uma perspectiva decolonial pressupõe a desarticulação de uma hegemonia eurocêntrica que estruturam suas epistemologias nos modelos “norte-sul”, segundo uma divisão entre centro e periferias ao passo que reconhece e privilegia como nunca antes outros universos. Aqui, gostaria ainda de chamara atenção para as consequências perversas, em termos locais, quando levamos em consideração o desconhecimento proposital de nossa história negra em Alagoas, a exemplo do reconhecimento tardio e ainda bastante limitado das potencialidades que existem os territórios da Serra, como as próprias famílias camponesas, bastante ausentes dos discursos de mobilização negra no tocante a história da Serra.

O que também pode ser compreendido a partir das reflexões de Mbembe (2015) ao advertir como as descrições das teorias sociais modernas construíram concepções equivocadas e grosseiras sobre o continente africano, especialmente a África subsaariana. Numa tentativa de empreender uma *engenharia social* se limitaram a tratar de tudo que a África deveria ser, ou mesmo de tudo que os diferentes povos não o são, ao invés de embasar sua legitimidade teórica na produção de conhecimento acerca do mundo real africano.

Nesse sentido, como compreender e explicitar em nossas teorias sociais discursos potencializados a partir da materialização do território da Serra da Barriga, como verbalizado por Domingas Quilombola²⁵, uma mulher negra de Goiânia, que esteve ali pela primeira vez em 19 de novembro deste ano e descreveu sua experiência ao afirmar que “apenas chorava ao pisar no território, chorava de pisar no manto sagrado”. E que saiu de lá mais fortalecida do que chegara e que isto se dava em razão de ter sido aquele o momento no qual ela mais esteve consigo mesma, no mais profundo grau, em seus 47 anos de existência.

O caso etnográfico é citado no sentido de contestar as epistemologias eurocêntricas pelas quais o continente africano vem sempre sendo teorizado, de modo que explicitamos os dispositivos potentes que emanam daquilo que muitos homens e mulheres negras brasileiras conhecem e se reconhecem quando postos em contato direto com os objetos, espaços e as insígnias que materializam nosso sentimento de pertencimento e/ou descendência afro-brasileira ou negra. Desse modo, seja lá exatamente o que pensamos

²⁵ Domingas Quilombola como costuma se apresentar publicamente é a presidenta da associação quilombola de sua comunidade e também responsável pela construção do primeiro conjunto habitacional quilombola do Brasil, localizado em Goiás. Os trechos de sua fala acima citados foram retirados de uma conversa que tivemos durante o Vamos Subir a Serra, projeto que aconteceu em sua segunda edição entre 14 e 19 de novembro de 2018 em Maceió, AL.

ou nomeamos como continente africano, tão imaginado, “sonhado” e pensado pelos corpos que se vestem de negritude no Brasil e nunca antes teorizado socialmente no que é de fato, interessa que cheguemos à afirmação e ao reconhecimento da multiplicidade de formas de vida existentes no continente e no mundo global.

Reconhecer e compreender a existência de modos plurais de organização social nos leva, obrigatoriamente, aos questionamentos sobre os estatutos de veracidade única reivindicado diuturnamente pelo saber denominado científico. Se vislumbramos a robustez da existência com a qual diferentes agrupamentos humanos conseguem se organizar social, política e economicamente, assim como se referenciavam tanto os colonizadores eurocêntricos, não há razões para negarmos o poderio intelectual das epistemologias negras que sustentam esse vasto território denominado de “Brasilis”.

A importância de deslocar etnograficamente o relato de uma mulher negra quilombola para pensar as potencialidades que alimentam simbolicamente a negritude nesse país, à parte todo o racismo estrutural aos quais nossos corpos negros estão submetidos em cada faísca de tempo, reside no fato de entendermos como as identidades negras na atualidade podem ser forjadas a partir de “novos” materiais. As aspas destacam a criatividade hoje empregada nos “novos” que se referem à longínqua temporalidade.

Ao refletirmos acerca de conceitos complexos tais como o de negritude, racialidades e identidades afrocentradas no contexto brasileiro, é indispensável antes atentar para a existência histórica de lutas, sejam estas organizadas em termos institucionais, sejam quando nos referimos às batalhas diárias travadas por todas e todos que nascem negros nesse país.

Apontamos isso como ponto central na desmistificação do conhecimento e propagação de outras histórias que não àquela oficial nos contada numa perspectiva branca e exclusivista. Assim, compreendido os interesses sobre os quais se assentam a negação da teorização do que é a África em termos reais, tendo como não menos consequências o desconhecimento de nossos ancestrais, a Serra da Barriga personifica não somente epistemologias negras historicamente silenciadas, mas potencialidades energéticas não humanas que se perpetuaram através do solo, de vegetalidades milenares e seres que ali fizeram morada.

O solo de cor avermelhada, as ocas indígenas, a morada dos pretos velhos, a lagoa dos negros, o griô baobá, árvore sagrada, os pequenos pedaços de bambu que cercam o corpo negro das epistemes forjadas no orí de Abdias do Nascimento, enterrado no topo daquele lugar, eternamente retornadas ao grande assentamento anteriormente

presidido por Aqualtune, Ganga Zumba, Zumbi, são dispositivos constantemente reinventados na construção de humanidades negras em Alagoas. Materiais que nos possibilitam continuar a inventar a plural identidade negra em tempos atuais, já que inventar criativamente é uma das grandes habilidades que temos.



REFERÊNCIAS

- BASTIDE, R. 1971. **As regiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Edusp.
- BHABHA, H. K. 1998. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- BRASIL. Decreto nº 95.855, de 21 de março de 1988. Declara Monumento Nacional a Serra da Barriga, em União dos Palmares, Estado de Alagoas, e dá outras providências. In: **Consultoria Jurídica do Ministério da Cultura**, Poder Executivo. Brasília, 22 mar. 1988. Nº 55, p. 4723. Ver: arquivos do SPHAN - secção AL.
- BOURDIEU, Pierre. 1989. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- CANDAU, Joel. 2012. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto.
- CHAUÍ, Marilena. 2000. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- CHOAY, Françoise. 2006. **A alegoria do Patrimônio**. Tradução de Luciano Vieira Machado. 3ª ed. São Paulo: Estação Liberdade/UNESP.
- EVARISTO, Conceição. 2006. **Becos da memória**. Belo Horizonte: Mazza.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado". 2009. **Cadernos de Campo**, nº 13, p. 155-161, 2005.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. 2009. O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil. 3ªed. Rio de Janeiro: UFRJ.
- GONÇALVES, José Reginaldo S. 2002. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. 2ª ed. Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN.
- HALL, Stuart. 2006. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A.
- HALL, Stuart. 2003. Quem precisa de identidade. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**. Rio de Janeiro: Vozes.
- HARTOG, François. 2006. Tempo e patrimônio. **Revista Varia História**, Belo Horizonte, vol. 22, nº 36: p.261-273, Jul/Dez.
- HUYSSSEN, Andréas. 2000. **Seduzidos pela Memória. Arquitetura, Monumentos, Mídia**. Rio de Janeiro: Aeroplano.
- MBEMBE, Achille. 2015. O tempo que se move. **Cadernos de Campo**. São Paulo, n. 24, p.369-397.
- MOURA, Clóvis (org). 2001. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL.
- MOURA, Clóvis. 1983. **Brasil: as raízes do protesto negro**. São Paulo: Global.

MUNANGA, Kabengele. (org). 2004. **História do negro no Brasil: o negro na sociedade brasileira – resistência, participação, contribuição.** Brasília: Fundação Cultural Palmares-MinC, CNPq.

MUNANGA, Kabengele. 2013. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.** Disponível em: <https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>. Acesso em novembro.

NASCIMENTO, Abdias do. 1997. Frente negra brasileira. **Revista Thoth**, Brasília, n. 3, p.53-56, set/dez de.

NORA, Pierre. 1993. **Entre memória e história: a problemática dos lugares.** Projeto História 10. História e Cultura: São Paulo – PUC/SP.

ORTIZ, Renato. 1985. **Cultura brasileira e identidade nacional.** 4 ed. São Paulo: Brasiliense.

PRANDI, Reginaldo. 2000. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP.** São Paulo, n. 46, p. 52-65, junho/agosto.

RIEGL, Alois. 1984. **El culto moderno a los monumentos: caracteres y origen.** Madrid: Visor.

WAGNER, Roy. 2010. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify.

COMUNIDADES QUILOMBOLAS: LUTAS E RESISTÊNCIAS.

QUILOMBOL COMMUNITIES: STRUGGLE AND RESISTANCE.

Regina dos Santos Gonçalves²⁶
regina2000santos@outlook.com

Silvia Géssica da Conceição dos Santos²⁷
silviagessica_1992@hotmail.com

José Ivamilson Silva Barbalho²⁸
ivamilsonbarbalho@gmail.com

RESUMO

O presente estudo é resultado de pesquisa bibliográfica e trabalho de campo, acerca das contribuições e resistências das comunidades remanescentes de quilombo. Tem por objetivo discutir a questão étnico-racial e suas implicações na afirmação da identidade quilombola Queimadas, no sertão alagoano. Analisamos temas relacionados à educação escolar quilombola, a luta pela certificação, fortalecimento da identidade, história da comunidade e suas imbricações no campo das lutas locais e regionais.

Palavras-chave: Educação Quilombola; Políticas Públicas; Identidade; Igualdade étnico-racial.

ABSTRACT

The present study is the result of bibliographic research and fieldwork, about the contributions and resistance of the remaining quilombo communities, It aims to discuss the ethnic-racial issue and its implications for the affirmation of the Quilombola identity in Queimadas, in the Alagoas backlands, we analyzed themes related to quilombola school education, the struggle for certification, the strengthening of identity, the history of the community and its implications in the field of local and regional struggles.

Key words: Quilombola Education; Public Policy; Ethnic-racial identity.

²⁶ Graduanda em Pedagogia (UFAL), Campus do Sertão.

²⁷ Graduanda em Pedagogia (UFAL), Campus do Sertão.

²⁸ Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Campus do Sertão.

INTRODUÇÃO

As comunidades quilombolas no Brasil são símbolos de luta e resistência e estão presentes historicamente na memória nacional, muito embora, em diferentes situações, invisibilizadas. Com as lutas da sociedade civil organizada, a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, artigos 215 e 216 e artigo 68 das disposições transitórias, deu-se um passo importante no reconhecimento dos grupos étnicos no bojo da formação da sociedade brasileira; a CF (Constituição Federal) determinou que fossem emitidos títulos de posse para as terras ocupadas pelos quilombolas em território nacional.

O Brasil como país pluriétnico, abriga uma população, majoritariamente, constituída por pretos e pardos. Sabe-se que o povo brasileiro "nasceu" do entrelaçamento de raças: indígena, europeia e africana. Guardando suas especificidades, essas diferentes expressões culturais (artísticas, políticas, econômicas, religiosas) contribuíram para o fortalecimento das identidades no Brasil. Embora até hoje exista profunda desigualdade social no país, negros e indígenas permanecem discriminados, sofrerem com vulnerabilidade econômica, racismo estrutural²⁹, exclusão e violência, porém, continuam lutando pela superação de todas as formas de injustiças que são vítimas.

A Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPPIR) é um órgão importante à população negra, tem por objetivo, contribuir, articular, promover e garantir os avanços das políticas de promoção de igualdade racial, buscando a superação do racismo a fim de consolidar uma sociedade mais justa, harmoniosa e democrática. De modo geral, procura dar assistência à população negra, e consolidar a igualdade racial, no âmbito da prática social.

O SINAPIR³⁰ é, nesse sentido, uma estrutura organizacional que busca implementar um conjunto de políticas públicas e serviços de modo a superar desigualdades étnicas existentes no país; sejam aquelas prestadas pelo poder público federal, àquelas advindas das participantes do sistema a iniciativa privada ou sociedade civil, de modo geral, Lei nº 12.888/2010, Art. 47.

Na lei supracitada um dos destaques fala da destinação preferencial de recursos para ações afirmativas de enfrentamento ao racismo em projetos governamentais e da sociedade civil, estados e municípios. O estatuto estabelece que o SINAPIR é responsável

²⁹ Para uma discussão sistemática sobre o tema, ver Almeida, 2019.

³⁰ Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial.

por articular planos, ações e outros mecanismos voltados a promoção de igualdade racial, garantindo sua eficácia, e propõe a criação de fóruns governamentais e conselhos permanentes que tenham pelo menos 50% de representantes da sociedade civil com participação garantida.

A Constituição Federal de 1988, conforme destacamos, foi um marco legal importante sobre a questão quilombola no Brasil, pois a partir dela o estado nacional busca reparar injustiças contra grupos étnicos e a exclusão sofrida pelos remanescentes quilombolas. Até então, as comunidades se auto intitulavam negras, genericamente falando; não se caracterizavam como pertencentes de comunidades quilombolas, para que não fossem vítimas preconceitos ou perseguições. É importante lembrar conforme atesta Munanga, a quanto difusa são as lutas inter-classes na sociedade brasileira.

Os que pensam a situação do negro no Brasil é apenas uma questão econômica e não racista, não fazem um esforço para entender como as práticas racistas impedem ao negro o acesso na participação econômica. Ao separar "raça" e "classe" numa sociedade capitalista, eles cometem um erro metodológico que dificulta a sua análise e os condena no beco sem saída de uma explicação puramente economicista (MUNANGA, 1990, p.116).

Pouco tempo depois da CF (Constituição Federal) foi criada a Fundação Cultural Palmares (FCP), primeira instituição pública que buscava atender os grupos remanescentes de quilombos, cujo viés está voltado para a promoção e preservação da cultura e da arte Afro-brasileira.

COMUNIDADE QUILOMBOLA SÍTIO QUEIMADAS: CULTURA, LUTAS E RESISTÊNCIAS

A problemática que deu origem a essa pesquisa foi a falta de informações acerca das comunidades quilombolas certificadas recentemente, que é o caso da comunidade Queimadas, do sertão alagoano. Iremos analisar alguns dos aspectos constitutivos da identidade cultural dessa comunidade, destacando o lugar da luta pela defesa da especificidade cultural da mesma, como uma estratégia política e pedagógica de produção dos saberes comunitários, sejam eles escritos ou orais.

Atualmente existem diversas comunidades quilombolas espalhadas pelo estado de Alagoas com os direitos subtraídos, sobrevivendo com extrema fragilidade social.

Em nosso estudo, enquanto recorte temático, analisamos o contexto atual da comunidade Sítio Queimadas e suas lutas em torno da consecução de direitos.

LUTA PELA EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA

Segundo Munanga e Gomes (2004; in: Brasil, 2013, p. 428-429), a palavra quilombo é originária da língua banto umbundo, falada pelo povo ovimbundo, que se refere a um tipo de instituição sócio-política militar conhecida na África central, mais especificamente, na área formada pela atual República Democrática do Congo (Antigo Zaire) e Angola. Apesar de ser um termo umbundo, constituiu-se em um agrupamento militar composto dos jagas ou imbangalas (de Angola) e dos Lundas (do Zaire) no século XVII.

De acordo com O'Dwyer (1995) apud Brasil (2013, p. 429-430), a associação brasileira de antropologia (ABA) passa a ter, a partir de 1994, uma compreensão mais ampliada do termo quilombo.

O termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em regiões e contextos do Brasil. Contemporaneamente, quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea, nem sempre foram constituídas a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de seus modos de vida características e na consolidação de territórios próprio. A identidade desses grupos não se define por tamanho e número de membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Neste sentido constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento por meio de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão. (O'DWYER, 1995 apud BRASIL, 2013, p.429-430).

Sabe-se que a escola é um dos lugares privilegiados, se assim o quiser, para tratar de questões relacionados à importância das contribuições dos negros na história do Brasil, suas lutas, seus dilemas. De acordo com as deliberações da Conferência Nacional de Educação (CONAE, 2010), atendendo ao parecer CNE/CEB n 7/10 e à resolução CNE/CEB n° 4/2010, que instituem as Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica do Conselho Nacional de Educação, advogam, por meio da Portaria CNE/CEB n° 5/2010, uma comissão responsável pela elaboração das Diretrizes

Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola.

Assim como a escola, diferentes segmentos da sociedade, devem reordenar o lugar de fala e da história do negro brasileiro, colocando em evidência o racismo estrutural (ALMEIDA, 2019) que fundou a mentalidade colonialista luso-européia, instaurada em nosso território, desde os primórdios da colonização. Por isso uma educação antirracista se faz necessária em todos os âmbitos de expressões culturais, se quisermos reordenar mentalidades impregnadas por sectarismos e exclusões. Educação para emancipação de direitos e igualdades racial é uma dessas opções.

No âmbito escolar, encontramos ainda muitos livros didáticos, mostrando o lado folclorizado da cultura africana, ou negros sendo subjugados no processo escravista, passivos, humilhados, em situação de inferiorização. Pouco se fala das muitas formas de resistência, de lutas travadas por esses atores sociais. Um elemento complicador em relação a produção e reprodução de discursos, são os estereótipos subentendidos nesses materiais, alguns estudantes negros, principalmente crianças, acabem sentindo-se inferiorizadas e se rejeitem paulatinamente aspectos de sua identidade cultural³¹. Nesse sentido, Silva afirma:

A presença dos estereótipos nos materiais pedagógicos e especificamente nos livros didáticos, pode promover a exclusão, a cristalização do outro em funções estigmatizados pela sociedade, a auto-rejeição e a baixa auto-estima, que dificultam a organização política do grupo estigmatizados. (SILVA, 2005, p. 24).

O movimento negro brasileiro tem muito importante na busca pelos reconhecimentos dos direitos, todavia, ainda há muito a se alcançar, pois virá a página do racismo e da segregação não ocorre de uma hora para outra, principalmente num país com gravíssimos déficits educacionais como o nosso. De acordo com Gomes:

É sempre bom destacar que os movimentos sociais têm como intenção política atingir de forma positiva toda sociedade e não somente os grupos sociais por eles representados. Em sociedades pluriétnicas e multirraciais como o Brasil, os avanços em prol da articulação, diversidade e cidadania poderão ser compreendidos como ganhos para a construção de uma democracia, de fato, que tenha como norte político a igualdade de oportunidades para os diferentes segmentos étnico-raciais e sociais e supere o tão propalado mito da democracia racial. (GOMES, 2012, p. 106)

Embora com limites estruturais, as políticas de reparação voltadas para a educação

³¹ Para uma crítica acerca das formas sutis de racismo, ver Moreira, 2019.

dos negros são importantes para dar visibilidade as lutas do movimento, mas também podem se tornar apoio fundamental quanto à assistência no campo da formação escolar - ingresso, permanência e sucesso dos estudantes nos espaços formais de educação escolar. O que se objetiva é a constituição de uma educação voltada para valorização do patrimônio histórico-cultural afro-brasileiro, superar-se o viés etnocêntrico da educação bancária nacional, a desobstrução da alienação em relação aos direitos dos povos transplantados do continente africano para o Brasil; rediscutir o lugar da etno-história das religiões de matriz africana; e o fim do racismo estrutural que se instalou no seio da cultura brasileira³².

Munanga (2018), afirma que a cultura negra mesmo estando presente no dia a dia dos brasileiros ainda não faz parte do sistema educacional, embora se tenha avanços graças as reivindicações de entidades e organizações dos movimentos sociais e do movimento negro, ainda prevalece o eurocentrismo.

Uma ponte importante, embora não seja a única nesse processo de reordenamento socioeducativo, foi a promulgação da lei 10.639/2003, que alterou a lei 9.394/1996, ao estabelecer a obrigatoriedade do ensino da história afro-brasileira e africana, nas escolas públicas e privadas. Tal demanda faz parte das lutas do povo brasileiro, por uma educação que respeite as diferenças; uma sociedade que valorize as minorias, promova inclusão social.

CERTIFICAÇÃO E IDENTIDADE CULTURAL

Com a implementação do Quilombo dos Palmares no século XVI, localizado na serra da barriga, Alagoas tornou-se símbolo resistência negra no Brasil. Conforme a historiografia, Palmares resistiu por quase um século, tornando-se o maior quilombo do período colonial brasileiro. O líder Zumbi e mártir da luta, foi um dos símbolos e ícone de resistência ao sistema escravocrata da época. Até hoje Zumbi é um dos personagens mais importantes na representação para os povos negros brasileiros.

Em Alagoas existem 69 comunidades quilombolas certificadas, elas estão distribuídas em 35 municípios. A Comunidade Sítio Queimadas é a de número 69, reconhecida no Estado. O município sertanejo de Água Branca/AL, abriga,

³² Jesse Souza oferece uma excelente compreensão quanto à necessidade de romper com resquícios conservadores da formação cultural brasileira. Ver Souza, 2016, 2017.

respectivamente, as comunidades Lagoa das Pedras, Barro Preto, Serra das Viúvas, Cal, Moreira de Baixo e Queimadas, esta última foi a sexta reconhecida no município. De acordo com Brasil:

A certificação das comunidades quilombolas é o primeiro passo para a regularização fundiária e para o reconhecimento da identidade da comunidade enquanto remanescente de quilombo. A emissão do certificado é de responsabilidade da Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Cultura (FCP/MinC), que tem como atribuição legal realizar e articular ações de proteção, preservação e promoção do patrimônio cultural das comunidades remanescentes de quilombos, bem como das comunidades tradicionais de terreiros. O processo para essa certificação obedece a norma específica desse órgão (Portaria da Fundação Cultural Palmares nº 98, de 26/11/2007) (BRASIL, 2013a, p. 20).

Segundo dados da FCP (Fundação Cultural Palmares), entre 2004 e julho de 2015 foram emitidas cerca de 2.606 certidões, os anos de 2005 e 2006 foram os que mais se destacaram por apresentar uma quantidade expressiva de certificações. Em 2005, 343 e no ano de seguinte, 413, isso se deu pelo fato de terem sido criados órgãos para tratar da questão étnica, a SEPPIR (Secretaria de Políticas de promoção de Igualdade Racial) é um deles, que em 2003, com *status* de ministério, torna-se responsável pela coordenação e avaliação das políticas públicas que buscam a promoção de igualdade racial e ao combate à discriminação.

2.197 comunidades reconhecidas oficialmente pelo estado brasileiro, 2.040 comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares, sendo 63% delas no nordeste, 1.229 processos abertos para a titulação de terras no INCRA e 207 comunidades tituladas com área total de 995,1 hectares, beneficiando 12.906 famílias. Estimativa de 214 mil famílias e 1.17 milhão de quilombolas no Brasil (BRASIL, 2013a, p.16).

Esses dados revelam o expressivo quantitativo de comunidades certificadas no país, com destaque para região nordeste. Embora certificação não garanta, automaticamente, regularização nem demarcação de território, é passo, ainda que incipiente, necessário nas lutas de afirmação étnica e cultural que esses atores sociais estão travando.

COMUNIDADE QUILOMBOLA SÍTIO QUEIMADAS

Segundo moradores da comunidade, a luta pela certificação e pela construção de

identidade do Sítio Queimadas iniciou-se a partir do momento em que as pessoas da mesma começaram a questionar-se de onde vieram e sua relação com questões étnicas.

A dimensão da identidade local foi uma ideia em conjunto, num dado momento de uma reunião foi observado que nem todos conheciam sua própria história. A partir daí começou a busca pelo depoimento de moradores mais antigos em relação a história da comunidade, com isso foram discutindo o verdadeiro papel deles, desenvolvendo autonomia e se auto reconhecendo como descendentes de quilombolas, no entanto apesar dos relatos dos moradores serem de fundamental importância na constituição da identidade quilombola, não foi possível identificar de qual lugar específico da África os povos do quilombo Queimadas são necessariamente originários.

A história oral (THOMPSON, 2006) revelou ser muito importante nesse processo de afirmação identitária. De acordo com o depoimento oral da moradora mais antiga do quilombo Queimadas, a dona Alice, filha de Manoel Barbosa é que foi possível o resgate da história da comunidade.

Segundo Alice Barbosa (2016):

"A comunidade Queimadas originou-se por volta do século XVIII. Naquela época já existiam algumas pessoas na comunidade, Antônia Leandra, mais conhecida como mãe Totonha, cabocla bonita, de cabelos longos, que morava em uma casa de palha bastante simples. Numa época de inverno apareceu um escravizado fugitivo, onde o mesmo relatou que estava só de passagem, pois seu maior objetivo era chegar até a Serra da Barriga, para se juntar aos demais escravizados que estavam agrupados no quilombo de Palmares. O escravizado, por nome de Maximiliano Cacherengo pediu a mãe Totonha uma dormida na sua casa, a bela cabocla não resistiu aos encantos do negro forte e corajoso, começando ali um grande romance. Dessa união nasceu Luíza Leandra (conhecida como Du) que anos mais tarde iniciou uma vida de conquistas e romances. Em uma das suas aventuras amorosas, nasceu Manoel Barbosa da Silva, que foi criado por sua avó (Mãe Totonha) e sua mãe biológica."

Manuel Barbosa da Silva neto de Cacherengo tornou-se um jovem talentoso, cantador de tebei e coco de roda. Certa vez o jovem foi participar de um festejo de três dias numa aldeia Indígena no Brejo do Burgo-BA e, em troca de exposição do seu ilustre talento, o pajé o premiou com uma belíssima índia de treze anos. Manoel se casou com Maria Joaquina das Neves, tiveram oito filhos, inclusive Alice Barbosa da Silva, que era a moradora mais idosa do Sítio Queimadas, com 104 anos de idade; a mesma nasceu e foi criada dentro da comunidade; vindo a falecer no dia 20 de novembro (dia da consciência

negra), no ano de 2017.

Antigos moradores da comunidade relatam que o nome de Queimadas surgiu devido ao fato de Maximiliano ter dito que " mãe Totonha era quente igual a fogo de queimadas", daí surgiu o nome. Apesar de ser uma comunidade pequena, os moradores daquela época, brigavam muito, por isso, alguns acreditavam que a origem do nome queimadas também poderia ter surgido por que, desde o início da ocupação do território, as brigas pegavam fogo (no sentido figurado), havia excessiva valentia nelas.

Devido as reincidências dos desentendimentos, Manoel Barbosa da Silva abandonou suas terras e foi morar com a família na comunidade das três voltas, exceto Alice, que nessa época já estava casada com Cícero Amaro de Souza. A senhora Maria Joaquina, mãe de Alice Barbosa morreu no ano de 1960 com 122 anos.

A comunidade foi oficialmente certificada no dia 25 de julho de 2018, porém só no dia 16 de setembro de 2019, representantes da Fundação Cultural Palmares (FCP) trouxeram o documento de certificação, durante um evento que estava acontecendo na mesma em comemoração ao 20 de novembro.

Para os quilombolas o território é muito importante, porém apesar dos avanços em relação a territorialidade, não basta apenas titular as terras, mais também, dar-lhes suporte na garantia de todos os seus direitos, pois a luta quilombola vai muito além disso.

Atualmente vivem no quilombo queimadas aproximadamente 43 famílias, num total de 150 pessoas. Na comunidade sempre se trata da questão racial, a importância dos quilombolas e a luta pela superação do racismo; argumenta-se sobre a representatividade negra e realiza-se eventos com essa temática, onde participam moradores locais e pessoas de regiões circunvizinhas. São eventos animados e educativos, onde há exposição dos artesanatos e culinária local.

O Quilombo Queimadas possui uma associação que exerce importante elo de fortalecimento das lutas demandadas pelo grupo. Desde seu reconhecimento, a associação passou a lutar por direitos como bolsa permanência – MEC, advindas do Programa Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE); instalação de poço artesiano; educação diferenciada local; emprego e renda, segurança, saneamento básico, estradas, saúde etc. Os associados estão em luta também pela edificação de uma sede própria.

De acordo com Sommer (2005), a formação dos territórios negros no Brasil se deu com a chegada dos escravos forçados trazidos da África em decorrência do tráfico de escravos. O Brasil é o país que atualmente abriga a segunda maior população negra. Os territórios dos quilombolas se fizeram a partir das fugas das fazendas dos senhores de

engenho e os quilombos criados foram formas de cultura de resistência ao escravismo.

Segundo os moradores locais a territorialidade é muito importante, pois é lá que estão suas raízes, a terra do quilombo Queimadas foi herança deixada pelos seus ancestrais para as novas gerações, quando Cacherengo chegou na comunidade já existiam pessoas, então ele foi acolhido e começou ali uma nova história.

Achile Mbembe (2001), afirma que o território é a origem, é o que o fazem serem conscientes da própria identidade, seja ele herdado, adquirido ou pelo fato de o indivíduo ter se instalado no local e assim este começar a fazer parte da sua vida, de sua história, bem como de sua auto-representação, dessa forma a territorialidade e a identidade estão interligados.

TERRITORIALIDADE

A territorialidade faz com que os negros tenham um lugar seu, para que eles possam exercer sua cultura, sua fé e para que sejam livres nas suas decisões, sendo assim mesmo os que não conseguiram ainda as demarcações das terras seguem na luta pelos direitos que lhes foram roubados e negados.

De acordo com Lima (2018), heranças culturais dos povos africanas, contribuiu para a transformação e a criação de novos aspectos na sociedade brasileira. Os africanos trazem consigo conhecimentos fundamentais e serão responsáveis pela construção das identidades regionais da sociedade brasileira. Povos negros vieram de regiões diferentes da África, com línguas próprias, expressões e práticas culturais distintas. Como sabemos, as lutas de resistência negra brasileira criaram não somente quilombos, mais também se manifestou através da formação de comunidades religiosas de matrizes africanas, conhecidas como terreiro, que além de exercitarem sua fé e expressões interculturais, era também espaços de afirmação de identidades étnicas.

A história quilombola é contada da visão dos brancos e não da visão dos negros que eram escravizados, isso faz com que a ótica eurocêntrica prevaleça na sociedade brasileira. No período da escravidão no Brasil houve várias formas de resistências por parte dos negros, a fuga era uma dessas formas. Os negros sempre lutaram e resistiram, por isso, a luta deles no passado garantiu os direitos que as comunidades quilombolas têm hoje. A questão da terra é um direito dos quilombolas que, como ainda hoje atestamos, lhes é negado.

Os territórios de comunidades remanescentes de quilombos, originaram-se em diferentes situações, tais como doações de terras realizadas, a partir da desagregação da lavoura de monoculturas, como a cana de açúcar e o algodão, compra de terras, terras que foram conquistadas por meio da prestação de serviços, inclusive de guerra, bem como áreas ocupadas por negros que fugiram da escravidão. Há também as chamadas terras de preto, terras de santo ou terras santíssimas, que indicam uma territorialidade vinda de propriedades de ordens religiosas, da doação de terras para santos e do recebimento de terras em trocas de serviços religiosos (BRASIL, 2013a, p.14).

Os quilombolas no período escravocrata eram tratados como criminosos, perseguidos pelo Estado, pelos senhores de escravos e pela sociedade racista, situação que deu lastro e sustentação para o sistema escravocrata.

No ano de 1850, poucos anos antes da abolição, se instituiu a denominada lei de terras, que dava direito às pessoas terem propriedades de terras no Brasil, o governo dava as terras para quem quisesse trabalhar e para ser dono de terras no Brasil tinha que comprá-las do Estado então, as pessoas que eram marginalizadas, que não tinham condições e os quilombolas ficaram privados do direito de comprar e de possuir terras e muitos que as tinham não conseguiam regularizar a posse das suas terras.

O Estado deixou os negros largados sem assegurar seus direitos, abandonados à própria sorte pois, apesar da abolição eles não tinham para onde ir, o Estado não os acolheu e ainda os privaram dos seus direitos. O pós-abolição continuou sendo escravidão.

A Lei Áurea de 13 de maio de 1888 quase nada contribuiu para assegurar o direito dos negros. O Brasil manteve o regime escravocrata, e uma opressiva mentalidade patriarcal que perdura ainda hoje.

O território é base fundante para os quilombolas, no campo da sobrevivência física e reprodução cultural. De acordo com Silva e Menezes:

Quilombo significa para além do território, espaço onde se produz e se reproduz existências condicionadas pelo ideário de liberdade. As marchas praticadas pelos escravos e escravas em direção ao quilombo eram perpassada pelo ideário de construção de uma vida boa e que preponderava o sentido de retomar a própria personalidade danificada pelos horrores da escravidão. Não se pensava em ganhar a liberdade, mas em lutar para conquistá-la e para tanto arriscava a própria vida (SILVA e MENEZES, 2019. p.143).

Segundo Furtado, Sucupira e Alves (2014), atualmente, em diversas comunidades

quilombolas, os negros ainda são expulsos de suas terras por fazendeiros que moram em regiões vizinhas as suas ou por pessoas interessadas na expropriação fundiária.

Na atualidade os negros ainda sofrem muito com as formas de discriminações, racismo, violência, e isto precisa ser superado. É necessário que os quilombolas sejam respeitados e as políticas públicas venham potencializar a consecução de direitos, no campo da cidadania e justiça social.

PRODUÇÃO DE ARTESANATO

Nas comunidades quilombolas de Alagoas há grande tradição advindas de expressões culturais, o artesanato, nesse sentido, é uma delas. Nelas são produzidas cestos e bolsas de palha, crochês, bordados, redes de pesca, cerâmicas etc. Em algumas comunidades os produtos e alguns artesãos são reconhecidos nacionalmente, mas, muitas comunidades ainda enfrentam dificuldades em manter suas tradições tendo enorme dificuldade de comercialização inter-regional.

Na comunidade Queimadas existe artesãos que elaboram seus artesanatos com materiais primas local, crochê, biscuit, esteira com a fibra de bananeira, vassoura, cestos em palha de ouricuri.

Os artesãos da comunidade relatam que alguns deles aprenderam a fazê-lo com seus ancestrais, dessa forma vão repassando de geração à geração. Os artesanatos produzidos contribuem de algum modo, para complementar a renda doméstica, dado a escassez de trabalho no entorno regional.

Em conversa com membros da comunidade dois artesãos falaram da importância do artesanato. Uma das moradoras da relatou que o fazer artesanato é de grande importância, pois além de ser uma forma de manter viva suas raízes, é também fundamental para que as crianças aprendam, assegurando sua continuidade entre gerações (2020).

Outro morador destaca o lugar do artesanato como complemento à subsistência econômica doméstica, e que além da venda, sabe que seu trabalho será reconhecido e apreciado também por pessoas de fora da comunidade quilombola Queimadas (2020).

Para os moradores/as do Quilombo Queimadas, o artesanato é uma maneira de empoderamento, de fortalecer o resgate histórico da identidade local. Torna-se, portanto, uma herança cultural fundamental do grupo.

O LUGAR DA EDUCAÇÃO ESCOLAR

O professor que ensina na escola é morador na comunidade. Segundo ele, a questão dos conteúdos sobre o racismo, discriminação, memória, tradições, identidade e história afro, são debatidas no ambiente escolar, de forma lúdica. Aprofunda-se essas questões com os alunos em rodas de conversas, atividades pedagógicas, reuniões com os pais, destacando a importância de cada um, quanto a busca por empoderamento, segundo o ritmo de cada estudante ou morador. Na escola as aulas práticas são mediadas por estudos e coleta de dados, utilizando-se de livros, artigos, registros de memórias, aprofundando essas questões com os estudantes, de modo que possam ressignificá-los no cotidiano.

Sabe-se que o racismo no Brasil é mascarado, as pessoas dizem que não são racistas, porém, suas posturas e atitudes mostram o contrário; elas tratam essas questões como brincadeiras, desdém e irresponsabilidade. De acordo com Munanga (2017) apud Dantas, Ferreira e Vêras (2017, p.40):

[...]É como um carrasco que você não vê te matando, está com um capuz; você pergunta pelo racista e você não encontra, ninguém se assume, mas o racismo e a discriminação existem. Esse racismo matava duas vezes, mesmo fisicamente, a exclusão e tudo, e matava a consciência da própria vítima. A consciência de toda a sociedade brasileira em torno da questão, o silêncio, o não dito... Nesse sentido, era um crime perfeito, porque não deixava nem a formação da consciência da própria vítima, nem a do resto da população através do chamado mito da democracia racial.

É preciso discutir seriamente sobre o racismo, e suas implicações, de modo que a educação escolar possa vir a construir mecanismos cognitivos de uma verdadeira educação antirracista, em sua necessária amplitude.

O professor da comunidade afirma que muitas vezes quando os alunos começam apelidar-se uns aos outros ou discriminar o coleguinha ele os faz pedir desculpas e vai conversar com a turma sobre o acontecido, assim conscientizar as crianças sobre a questão do respeito ao próximo, a diversidade étnico-racial.

É fundamental garantir que o professor tenha uma formação continuada no campo da diversidade, aplicando novos saberes no lastro da prática docente. Para Henrique e Cavalleiro:

[...] No planejamento da gestão escolar é que são definidos os recursos destinados a formação continuada de professores, à elaboração e à distribuição de materiais didáticos e paradidáticos; as prioridades e as temáticas a serem abordadas no decorrer da sua gestão. Para que a temática étnico-racial seja contemplada, identifica-se a necessidade de um corpo técnico com conhecimento e experiência no trato dessa temática, pois o desconhecimento e, sobretudo, as ideias atreladas às ideologias racistas, impedem a elaboração de uma agenda de políticas educacionais afirmativas para o respeito e a valorização da diversidade étnico-racial (HENRIQUES e CAVALLEIRO, 2005, p. 213-214).

No ambiente escolar, algumas vezes, se pratica a opressão, discriminação e segregação. Determinados professores e instituições ignoram situações cotidianas de racismo, tratando-as de maneira superficial e natural, daí a importância da formação continuada no campo da prática antirracista. A educação escolar quilombola não pode se omitir de tratar dessas questões estruturais se quiser galgar um maior empoderamento intercultural.

A sociedade nacional deve entender que o Brasil é um país multiétnico, plurilinguístico e que o respeito às diferenças é essencial. O racismo deve ser compreendido em sua gênese para que possamos superá-lo em sua natureza nefasta.

PROBLEMAS ATUAIS

Em sua grande maioria as comunidades quilombolas enfrentam grandes dificuldades. Têm lutado contra o racismo, discriminação e exclusão; contra a falta de demarcação de territórios, a desvalorização cultural; por maior dignidade no campo da cidadania; pela implementação de políticas públicas que atendam às suas necessidades específicas e diferenciadas, seja na saúde ou educação.

A luta antirracista é um dos principais focos dos quilombolas, pois o racismo e as desigualdades ainda persistem na sociedade brasileira. O movimento negro e os líderes quilombolas permanecem lutando pela garantia de seus direitos historicamente subtraídos. No âmbito específico, as ações afirmativas são necessárias, para que a população negra seja reparada das injustiças sofridas no decurso de gerações consecutivas.

A implementação do direito à igualdade é tarefa fundamental à qualquer projeto democrático, já que em última análise a democracia significa a igualdade- a igualdade no exercício dos direitos civis, políticos, econômicos sociais e culturais. A busca democrática requer fundamentalmente o exercício, em igualdade de condições, dos direitos

humanos elementares (PIOVESAN, 2005, p.42).

Se faz necessário não somente formatar mais aplicar políticas públicas que atendam a população negra em todas as suas demandas, particularmente a educacional, para que as crianças e jovens possam dispor, na prática, de uma educação com maior qualidade, superando arremedos e improvisos, das muitas escolas estruturadas de maneira frágeis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os povos africanos trazidos à força para o Brasil influenciaram muito na cultura nacional, com a riqueza de elementos interculturais, resultando naquilo que podemos chamar de identidades nacionais do povo brasileiro.

Certamente há uma proximidade entre o Brasil e muitos países africanos, seja nas relações sociais, linguística, econômica, expressões artísticas, culinária, identidade étnica, porém, em relação a valores éticos de dignidade humana, o Brasil carece de uma segunda abolição. O racismo brasileiro é uma chaga que ainda não conseguimos superar na contemporaneidade.

No campo pedagógico, apesar de a cultura negra se fazer presente no dia a dia da cultura brasileira, não há uma densa discussão a respeito dessa temática no sistema educacional, de maneira transversal, embora devemos reconhecer os avanços legais, todavia, ainda há muito a se fazer para superar o racismo e a visão eurocêntrica dos conteúdos didáticos.

Os quilombolas ainda são invisíveis em algumas esferas sociais, mas como analisados ao longo do texto, gradativamente, mediante lutas coletivas, estão conseguindo conquistar espaços e reconhecimento no seio da sociedade nacional.

A escola juntamente com a sociedade em geral deve reeducar as crianças de forma que estas cresçam sabendo respeitar a pluralidade, a diversidade étnico racial, dessa forma desconstruir a visão elitista, eurocêntrica que ainda prevalece na sociedade.

O racismo no Brasil é mascarado, as pessoas dizem que não são racistas, mas suas posturas e atitudes mostram o contrário. Coletivos de sujeitos praticam o racismo em forma disfarçada de "brincadeira" e para que possam ser feitas ações em combate ao racismo é preciso que o Brasil acabe com o mito da democracia racial e passa a dar mais assistência e visibilidade aos negros. Muitas pessoas se dizem antirracistas, mas, não fazem nada quando veem um ato racista e o silêncio dessas pessoas só mostra que as

peessoas agem como se o racismo e a discriminação fossem algo normal.

O racismo e a discriminação racial existem e precisam ser combatidos e só se fará isso quando as pessoas assumirem que o Brasil é um país racista para que assim as pessoas possam mudar suas posturas. O racismo, a discriminação, a exclusão social matam as pessoas negras e faz com que essas pessoas negras sintam-se incapazes, inferiores.

A luta contra o racismo e a discriminação são expressões de lutas comuns entre aqueles/as que defendem pautas de liberdade e igualdade na sociedade brasileira. Construir, não obstante, uma perspectiva de educação antirracista cidadã é tarefa inadiável entre todos/as que defendem o estado de direito e a dignidade da pessoa humana. Ainda que fundamental, não é suficiente apenas falar da discriminação racial no dia 21 de março ou lembrar do dia consciência negra em 20 de novembro. Uma educação como prática de liberdade étnico-racial deve permear as instituições educacionais, cotidiana e transversalmente, se se quiser superar as raízes da herança da patriarcal, machista e eurocêntrica sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

ALAGOAS. Secretaria de Estado do Planejamento, Gestão e Patrimônio. 2015. **Estudo sobre as comunidades Quilombolas de Alagoas**/Alagoas. Secretaria de Estado do Planejamento, Gestão e Patrimônio. - Maceió: SEPLAG, 44p.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. 2019. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.

BEDER, Luciana. 2020. **Quilombolas contam histórias de luta e pertencimento**. 2017. Disponível em: <http://agenciaalagoas.al.gov.br/noticia/item/21880-quilombolas>. Acesso em: 14 de abril.

BRASIL. 2020. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. In: Brasil. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica**. Ministério da educação. Secretaria da Educação Básica. Diretoria de Currículos e Educação Integral. Brasília: MEC, SEB, DICEI. p. 496-513.

_____. 2013. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. In: Brasil. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica**. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. Diretoria de Currículos e Educação Integral. Brasília: MEC, SEB, DICEI. p.424-495.

_____. 2015. **Estatuto da igualdade racial** [recurso eletrônico]: Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, e legislação correlata. – 4. ed., 1. reimpr. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara.

_____. Ministério dos Direitos Humanos. Secretaria Nacional de políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Guia de Orientação para a criação e implementação de Órgãos, Conselhos e Planos de Promoção de Igualdade Racial** / elaboração de Helyzabeth Kelen Tavares Campos - Documento eletrônico - Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018, BRASIL.

_____. 2013a. Secretaria de políticas de Promoção de Igualdade Racial. **Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas**: Programa Brasil Quilombola. Brasília.

_____. 2012. Secretaria de políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Território quilombola**: Uma conquista cidadã. 44p.

DANTAS, Sylvia; FERREIRA, Ligia; VÉRAS, Maura Pardini Bicudo. 2017. **Um intérprete africano do Brasil**: Kabengele Munanga. Revista USP, São Paulo, n. 114, p. 31-44.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. 2020. **Certificação Quilombola**. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=52126. Acesso em: 14 de abril.

FURTADO, M. B.; SUCUPIRA, R. L.; ALVES, C. B. 2014. **Cultura, Identidade e Subjetividade Quilombola**: Uma leitura a partir da psicologia cultural. Psicologia & Sociedade, 26(1),106-115.

GOMES, Nilma Lino. 2012. **Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos**. Currículo sem Fronteiras. V.12, n.1, p. 98-109, Jan/Abr.

HENRIQUES, Ricardo; CAVALLEIRO, Eliane. Educação e Políticas Públicas Afirmativas: elementos da agenda do Ministério da Educação. 2005. In: **Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas**/ Organizador, Sales Augusto dos

Santos. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. p.211-228.

INSTITUTO DE TERRAS E REFORMA AGRÁRIA DE ALAGOAS. 2020. **Comunidades Quilombolas de Alagoas.** Disponível em: <http://www.iteral.al.gov.br/dtpaf/comunidade> HYPERLINK "http://www.iteral.al.gov.br/dtpaf/comunidades-quilombolas-de-alagoas/comunidades-quilombolas-de-alagoas" s-quilombolas-de-alagoas/comunidades-quilombolas-de-alagoas. Acesso em: 14 de abril.

LIMA, Monica. 2018. A diáspora africana: as influências culturais da África no Brasil e no mundo. In: **História da África e relações com o Brasil.** Nedilson Jorge(org). Brasília:FUNAG.

MBEMBE, Achille. 2001. As formas africanas de auto- inscrição. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 23, nº 1. p.171-209.

MOREIRA, Adilson. 2019. **Racismo Recreativo.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.

MUNANGA, Kabengele. 1990. **Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades.** Revista de antropologia, p. 109-117.

_____. 2018. Passado e presente nas relações África-Brasil. In: **História da África e relações com o Brasil.** Nedilson Jorge(org). Brasília:FUNAG.

PIOVESAN, Flavia. 2005. Ações afirmativas sob a perspectiva dos direitos humanos. In: **Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas/** Organizador, Sales Augusto dos Santos. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. p. 33-44.

SILVA, Ana Célia da. 2005. A Desconstrução da Discriminação no Livro Didático. In: **Superando o Racismo na escola.** 2ª edição revisada / Kabengele Munanga, organizador. – [Brasília]: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. p. 21-38.

SILVA, José Bezerra da; MENEZES, Anderson de Alencar. 2019. Educação escolar quilombola: do silenciamento à emancipação. In: **Educações & Resistências: diálogos, rupturas e alternâncias.** José Ivamilson Silva Barbalho, Giseliene Medeiros Almeida (orgs.). Curitiba: CRV.

SOMMER, Michelle Farias. 2005. **Territorialidade negra urbana a morfologia sócio-espacial dos núcleos negros urbanos segundo a herança histórica comum.** Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SOUZA, Jessé. 2017. **A Elite do Atraso: da escravidão à lava jato.** Rio de Janeiro: Leya.

_____. 2016. **A Radiografia do Golpe.** Rio de Janeiro: Leya.

THOMPSON, Paul. 2006. Histórias de vida como patrimônio da humanidade. In: **História falada: memória, rede e mudança social /** Coordenadores Karen Worcman e Jesus Vasquez Pereira. São Paulo: SESC SP: Museu da Pessoa: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. p.17-43.

VILANOVA, Aprígio. 2020. **Mais uma comunidade quilombola reconhecida em Alagoas.** 2018. Disponível em: <http://blogdobob.blogspotagazetaweb.com/2018/07/25/alagoas-tem-reconhecida-mais-uma-comunidade-remanescente-de-quilombo/>. Acesso em: 14 de abril.

RACISMO ESTRUTURAL NA EDUCAÇÃO INFANTIL: EXPERIÊNCIA EM UMA CRECHE NO MUNICÍPIO DE PAULO AFONSO-BA.

STRUCTURAL RACISM IN CHILDHOOD EDUCATION: EXPERIENCE IN A DAY CARE CENTER IN THE MUNICIPALITY OF PAULO AFONSO-BA.

Andressa Laís Moreira Fernandes 33
andressalmfernandes@hotmail.com

Vagner Gomes Bijagó34
vbijago@bol.com.br

RESUMO

Este artigo reflete sobre a formação da identidade da criança pequena, em especial a negra, em uma Creche do Município de Paulo Afonso-BA, partindo do pressuposto que o Brasil é um país fortemente marcado pelo histórico da escravidão, constituindo-se numa sociedade pluriétnica. Com efeito, considerando a creche como um espaço por excelência de produção e reprodução de conhecimento e de práticas sociais, o trabalho procura compreender o processo de formação das identidades étnicas das crianças, em especial a negra, num contexto do racismo estrutural da sociedade brasileira, no qual a creche não é imune. A pesquisa abordou a relação entre as crianças de diferentes etnias, identificando os traços diacríticos, os marcadores da diferença, tanto das professoras assim como entre as crianças, ancorados sobretudo no método da observação direta, da entrevista e de diálogos informais, contrastando com a compreensão das professoras sobre a consciência multiétnica e o racismo estrutural, observando a atuação ou não da instituição, no reconhecimento de diferenças identitárias, em busca de uma educação antirracista. Igualmente, sugere-se uma tomada de atitude de responsabilidade do Estado e da sociedade civil para uma educação antirracista.

Palavras-chave: Relações étnicos-raciais; Identidade; Prática docente.

ABSTRACT

This article reflects on the formation of the identity of the small child, especially the black child, in a nursery in the Municipality of Paulo Afonso-BA, assuming that Brazil is a country strongly marked by the history of slavery, constituting itself in a multi-ethnic society. Indeed, considering the daycare center as a space par excellence for the production and reproduction of knowledge and social practices, this paper seeks to understand the process of forming children's ethnic identities, especially black, in a context of structural racism in Brazilian society, in which the nursery is not immune. The research addressed the relationship between children of different ethnicities, identifying diacritical traits, markers of difference, both for teachers and for children, anchored above all in the method of direct observation, interview and informal dialogues, contrasting with the understanding of teachers on multi-ethnic awareness and structural racism, observing the institution's performance or not, in the recognition of identity differences, in search of an anti-racist education. Equally, it is suggested that the State and civil society take responsibility for an anti-racist education.

Keywords: Ethnic-racial relations; Identity; Teaching practice.

³³ Licenciada em Pedagogia pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Campus Sertão.

³⁴ Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Campus Sertão.

INTRODUÇÃO

O artigo reflete a sociabilidade da criança pequena e a prática docente desenvolvida na Educação Infantil, numa creche do município de Paulo Afonso-BA, enquanto locus privilegiado e de fundamental importância para a formação da identidade da criança pequena. Com efeito, a pesquisa busca analisar como se dá o processo de sociabilidade entre as crianças, observando a mediação docente, enquanto educador e autoridade da instituição num contexto do racismo estrutural no qual a escola não é imune. Nesse sentido, a nossa problemática se centra em perceber como se dá a construção da identidade de crianças pluriétnicas numa sociedade profundamente marcada pelo racismo, em uma Creche Municipal na cidade de Paulo Afonso- BA.

Consideramos que o racismo estrutural produz e reproduz uma lógica perversa de uma falsa harmonia social, sustentada pela ideia que o fato de pessoas de diferentes etnias conviverem em um mesmo território, possuírem relações comerciais, econômicas, políticas e afetivas configuraria uma “democracia racial”, onde esses mesmos gozam da igualdade de direitos que garante efetivamente o acesso aos recursos financeiros, educacionais, emocionais, entre outros. No entanto, o que de fato ocorre se sustenta numa relação assimétrica, desmedida assente num lugar social privilegiado para o branco e europeu, forjada na construção ideológica e eurocêntrica da razão negra que legitimou o processo da escravidão, imprimindo a cultura eurocêntrica o padrão a ser seguido, um lugar de prestígio social e privilégios, ao seus descendentes, em contraponto ao do ser negro e descendente de africanos inferiorizados, pensados para ocupar lugares de subalternos, pois uma razão ocidental os reserva uma narrativa imagética depreciativa, tendo a sua fossilização no processo de escravidão no qual é questionado até suas capacidades cognitivas, atrelando-os lugares de força bruta, isto é, o trabalho braçal, seu lugar é sempre a margem da centralidade, seja morando em favelas, nos bairro periféricos ou profissões socialmente reconhecidos como de baixo prestígio.

Houve levantes objetivos e epistemológicos dos africanos e suas diásporas no sentido de contrapor essa falaciosa narrativa criminosa. Na contemporaneidade, dentre vários artigos e livros, podemos lançar mão do renomado filósofo africano, de Camarões, Achille Mbembe (2018), no seu primoroso livro, cujo título “Crítica da Razão Negra” denuncia esse fenômeno. Portanto, é dentro desse contexto sócio-histórico de produção e de reprodução do racismo estrutural que essa pesquisa se enquadra. Desse modo, entendemos a criança como o sujeito em potencial a ser pesquisada, ao que se refere a

formação de sua identidade, em especial a negra, uma vez que a conformação social tende a silenciar os sujeitos com tais sinais diacríticos na sociedade e na educação formal, uma vez que a escola ou a creche, é uma instituição social, que serve a ideologia dominante prescrita na cultura socialmente cristalizada por meio de sua história. De forma que, a identidade se constitui um fator essencial dentro do contexto das relações inter-raciais e no desenvolvimento integral da criança pequena, visto que suas habilidades e processo de construção das funções superiores, que estão ligadas a todo processo cognitivo, está centrado no processo de aprendizagem que ocorre com a interação e apropriações da socialização. De maneira que a Educação Infantil se constitui a base de sustentação na formação do sujeito social, por ser o espaço favorável de produção e reprodução das vivências sociais, socialmente e pedagogicamente referenciadas (DURKHEIM, 2013).

A educação escolar prioriza determinados conhecimentos, exemplo, linguagem oral e escrita, subsidiando a função social da escola que é formar mão de obra para o mercado de trabalho, e ao cursar o nível superior torna-se ainda mais qualificada, contraditoriamente, deveria se desenvolver sujeitos críticos, atuantes e pensantes que reconheçam seu lugar no mundo e que é promotor de mudança no contexto onde se insere. Contrariamente, de maneira intencional estes debates mais amplos onde a questão da identidade é central, são simplesmente asfixiadas, movidos por uma lógica pragmática que exclui e/ou limita o processo inclusivo das pessoas.

Para analisar a referida circunstância, escolhemos uma creche pública situada em Paulo Afonso-Ba, em um de seus bairros urbano periférico, surgido por meio da construção da ponte metálica, com a intensa população de trabalhadores remanescente de Pernambuco, Alagoas e Sergipe que começaram a transitar e construir suas cabanas, que posteriormente tornou-se casas formando o bairro abrigando-os na época. Atualmente este bairro possui quadra esportiva, mercearias e um supermercados, panificadoras, lanchonetes, academia, salão de beleza, pequenas lojas, Posto de Saúde Familiar- (PSF), igrejas, creche, escola municipal e (outra) particular.

A instituição de ensino foi inaugurada em 21 de dezembro de 1996, construída a pedido de um morador e funcionário militar que reside próximo a localidade, por se tratar de uma creche municipal, sua única mantenedora é a prefeitura por meio da Secretaria de Educação. Atende ao público infantil, com cento e vinte e oito crianças matriculadas. Das quais setenta e oito ficam em período integral no ambiente escolar e os demais estudam apenas um turno, matutino ou vespertino. O direito a matrícula nesta instituição é garantido prioritariamente aos pais ou responsáveis que trabalham para

sustento da família. Sendo este um direito garantido pela Constituição Federal de 1988 em seu Artigo 208, inciso XXV, que rege a “assistência gratuita aos filhos e dependentes desde o nascimento até seis anos de idade em creches e pré-escolas” (BRASIL, 1988). Segundo o Projeto Político Pedagógico (PPP) a instituição atende também a filhos de pessoas com fragilidade na saúde, “devido as mães serem doentes, principalmente de problemas mentais” (BRASIL, 2007, p. 5).

Estes contingentes provêm deste bairro e de outros circunvizinhos, estão dividido em cinco turmas, sendo três diurnas, com um professor e um auxiliar por turma, procurando atender de forma mais significativa as necessidades psíquica, cognitiva, emocional e de higiene dos pequenos e duas turmas em período parcial, com um profissional da educação. Tendo como objetivo geral “a formação da criança, visando o desenvolvimento de suas potencialidades, como elemento de auto realização e preparo para o exercício consciente da cidadania” (BRASIL, 2007, p. 13).

No que tange o nível de educação ofertado, atende apenas a educação infantil, que enquanto nível, “é dever do Estado garantir a oferta [...] pública, gratuita e de qualidade, sem requisito de seleção” (BRASIL, 2010). Pois compreende-se a importância da educação desde os primeiros anos de vida da criança, corroborando com sua socialização e desenvolvimento de inúmeras linguagens.

No caso específico desta creche, a diretora também desenvolve as atribuições da coordenação pedagógica, pois não há recurso pessoal suficiente. Elevando ainda mais a necessidade de uma gestão colaborativa para que os processos não sejam fragmentados ou que sobrecarregue um ator escolar, até porque é de suma importância o envolvimento dos atores escolares.

No que concerne a formação da identidade, o PPP (2007) pontua rapidamente em sua introdução uma inferência, “o desenvolvimento da identidade e da autonomia está intimamente relacionado com os processos de socialização, pois propiciam o contato e o confronto com adultos e crianças de várias origens socioculturais, de diferentes religiões, etnias, costumes, hábitos e valores” (BRASIL, 2007, p. 5). Ancorando-se numa outra concepção, em que se reconhece a subjetividade das crianças numa perspectiva antirracista.

FORMAÇÃO DA IDENTIDADE DA CRIANÇA PEQUENA

A educação infantil que compreende a educação ofertada fora do espaço domiciliar da criança (BRASIL, 2010), oferecida aqui no Brasil em creche e pré-escolas, onde a primeira é responsável pelo o atendimento a faixa etária de zero a três anos, já a pré-escola atende crianças de 4 e 5 anos, onde por muitos anos a primeira esteve vinculado a uma visão assistencialista, ou seja, que as recebia objetivando apenas o cuidado, sendo este destinado a alimentação e higienização, em especial (KRAMER, 1999). Aos sujeitos com idade escolar de quatro e cinco anos, era oferecida uma educação voltada a preparação para o ensino fundamental, por isso, recebia o nome de pré, pela prática pertencer a uma visão futurista, do que a criança poderá ser (ARROYO, 1994).

Hoje, com as proposições da Lei de Diretrizes e Bases LDB de 1996, utiliza-se apenas o termo educação infantil, justo por visar o desenvolvimento da criança pequena, e não uma preparação para o que virá, pelo menos no que tange a lei. Os estudos do desenvolvimento da criança pequena relacionados ao seu cognitivo, junto as ideias do construtivismo³⁵ deram vasão a pensar a educação ofertada a criança pequena sobre outro viés, o que valoriza seu desenvolvimento integral, como sujeito social, ativo e produtor de cultura. Essa concepção, atreladas a inúmeras teorias são contempladas pelos documentos oficiais nacionais para Educação Infantil, é com base nessa perspectiva que se pensa a singularidade que é a formação da identidade da criança pequena. Pois, nas perspectivas sociointeracionista e construtivista que a legislação brasileira pensa a criança, sendo que este trabalho prioriza a primeira teoria, por acreditar que seu pensamento filosófico e epistemológico tem maior fundamento, considerando a contribuição do Russo Lev S. Vygotsky.

Tendo como base, Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Infantil – DCNEI e Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil – RCNEI, bem como uma gama de leis que visam uma política pública para uma educação de qualidade, o município de Paulo Afonso, por meio Secretaria de Educação, legisla sobre a mesma, cuidando para que estas normas sejam cumpridas. Porém, foi notório inúmeras

³⁵ As concepções construtivistas com base em Piaget, pensa a interação da criança com objetos que possibilitará o desenvolvimento em determinadas fases. Na perspectiva sociointeracionista esta visão é bem mais ampla e social. É este fundamento que usaremos para a análise desse trabalho, no entanto, não refutamos a contribuição do construtivismo que em alguma medida é válida ao se pensar o desenvolvimento da criança.

discrepâncias no que concerne uma educação substancial para os pequenos através da observação para a concretização dessa pesquisa.

Na creche pesquisada, é atendida crianças entre dois anos a cinco anos completos, ambos, até 31 de março (BRASIL, 2007), comprimindo com o que concerne os documentos legais com referência a faixa etária (BRASIL, 2010). Trinta e nove por cento das crianças matriculadas na creche, estudam em jornada parcial, disponibilizadas então em apenas um turno. Na instituição recebem o nome de primeiro e segundo período (onde um grupo estuda no turno matutino e o segundo no vespertino). Essa nomenclatura é consonante com as demais Escolas Municipais de Educação Infantil - EMEI da referida cidade, bem como a jornada de hora aula. Foi justamente essas turmas que foram observadas durante duas semanas.

A escolha dessa faixa etária, se deu, por acreditar que essas crianças subsidiam melhor a pesquisa, uma vez que elas já tiveram outras experiências na instituição, podendo ser uma amostra de como a educação está formando a identidade da criança, uma vez que cinquenta por cento dos observados no próximo ano letivo já estarão nos primeiros anos do ensino fundamental, onde os objetivos escolares são distintos e diferentes da Educação Infantil, e também já eram discentes da casa.

Outro motivo é que por entender a criança como um ser atuante, crítica e reflexiva, esta é capaz de aprender e colaborar com a aprendizagem dos seus pares e professores, tal qual, após o seu nascimento já inicia seu processo de desenvolvimento com o mundo. Assim as interações sociais, e em especial as ocorridas no contexto da creche, local destinando a corroborar com a aprendizagem da mesma, é que ela estará se reconhecendo, e desenvolvendo um olhar para cada característica própria, bem como, a do seu colega (MARTINS et al., 2011). Por isso, a imprescindibilidade de escolher esse grupo como objeto da pesquisa, pois são eles que tem um caminhar direcionado, ou não, na construção da sua imagem individual e do coletivo.

Com base na teoria supracita, e sabendo que a criança no seguimento da educação infantil, inicia o processo do reconhecimento de si como já exposto, e que este compõe as primeiras impressões de sua identidade, como do seu lugar social no mundo, observou-se crianças³⁶ na faixa etária citada acima, divididas em duas turmas, deste grupo

³⁶ Quando for citar a fala das crianças, tanto nas repostas da entrevista, como em fala obtidas durante a observação e registrado em diário de campo. Para preservar a identidade da criança como consta no Termo de Consentimento de Livre Esclarecimento, seus nomes foram substituídos por nomes criados pela pesquisadora, assim os nomes que são utilizados no corpo do texto, não correspondem ao nome verdadeiro das crianças, assim como dos demais profissionais.

sete foram entrevistadas. Estabelecemos uma dinâmica na conversa acerca de duas bonecas que eram utilizadas para que a criança pudesse relacionar a si e ao outro (familiar ou amigo) envolvido na entrevista. As perguntas que foram introjetadas nessa conversa foram pensadas anteriormente com base nos objetivos a serem alcançados (GIL, 2010).

No que tange ao documento norteador da creche, a pesquisa observou que o PPP pressupõe uma formação concisa para a criança em sua totalidade, “é contribuir com programas de educação infantil, socializando, considerando as especificidades afetivas, emocionais, cognitivas, como também a qualidade das experiências oferecidas, para educar no exercício da cidadania” (BRASIL, 2007, p. 5).

E que essa ocorrerá de modo que o trabalho pedagógico do docente não vise a alfabetização e numeração das crianças, com atividades voltadas diretamente para apropriação das letras e números, mas que pense em um trabalho contextualizado, onde a criança aprenda por meio da brincadeira, da interação e socialização, do faz de conta, do contato com a literatura infantil. Ocorrendo por meio dos eixos pontuados no RCNEI (1998), onde também contém sugestões de conteúdos que ampliaram o olhar da criança para o mundo, como também, proporcionara a apropriação de conteúdos científicos. Claro que com a transposição didática para a idade deles, ou seja, usando de métodos que facilitem a aprendizagem, mas não esvazie o conteúdo.

Esta efetivação é o que Kramer (1999), Arroyo (1994), Vygotsky, Mello (2004) acreditam ser o ideal para atuação na Educação das crianças. No entanto, por diversos motivos, constatou-se que a efetivação é discrepante com o que tange o PPP, aliás, ressalta-se que isso pode ser consequência da falta de atualização do documento, da ausência de coordenação pedagógica que colaboraria com o planejamento e os encaminhamentos necessários para docência, a sobrecarga que o professor encara em sua realidade, pois cumpre com o trabalho pedagógico e burocrático, sabe-se que ambos fazem parte de suas atribuições e que sem um desses os resultados seriam ainda mais comprometidos.

Mas defende-se que na carga horária deste, deveria ser destinado mais tempo para pensar as aulas, preparar material e cumprir com requisitos burocráticos e avaliativos. Assim, almeja-se políticas que se efetivem em prol dessa realidade. O que por meio dos contornos políticos vigentes está longe de concretizar, pois cada vez mais somasse atribuições ao docente, bem como o discurso de culpabilização apenas dele enquanto ator escolar.

Assim em sala de aula efetiva-se um exercício distante do que aludir-se, as docentes realizam atividades prontas impressas e do livro, que em sua maioria almeja a apropriação das vogais e dos números, ou a pintura de desenhos relacionados a temas ou datas comemorativas, que passam a ser o conteúdo trabalhado, tornando-os do livro didático a matriz curricular. Recorda-se a fala da professora Gisele ao dizer que “*trabalham de forma interdisciplinar*” para justificar que a identidade da criança é trabalhada no interior dos eixos.

Contraopondo a justificativa, não foi observado em nenhum momento a autoestima da criança sendo explorada, tampouco, atividades, rodas de conversas, explanação de assunto que remetesse a temas que aludem a valorização do povo negro. Coincidentemente em um dos dias observados no calendário escolar e nacional era comemorado o “dia do índio”, este foi abordado por meio de uma música, onde conta a quantidade em um bote, as crianças foram pintadas e vestidas remetendo aos costumes tradicionais, e foi falado apenas o conteúdo que está escrito no livro didático, que dissesse de passagem era esvaziado de sentidos e possibilita a propagação de estereótipos.

Houve decoração no pátio, e eles foram cantar a música para as demais turmas, apenas isso ocorreu no que consideram um projeto, contido dentro do plano de curso. Ainda com menção a projetos pedagógicos, durante a investigação foi elucidado a existência anual de um projeto voltado a diversidade racial. Realça-se que no Plano de Curso anual de 2018 da referida instituição, esse projeto deveria ter ocorrido em março do ano correte. Colocado no calendário como dia contra a discriminação racial, objetivaria:

1. Despertar o respeito a diversidade racial, a compreensão de que todos, antes de quaisquer coisas, pertencem a mesma raça, a raça humana, e tem os mesmos direitos e deveres independentemente de sua etnia, crença ou quaisquer outras características.
2. Sensibilizar as crianças a respeito da cultura e da riqueza da herança cultural do negro africano e do índio no Brasil;
3. Respeitar os outros individuo valorizando sua cor, cultura e sua identidade étnico-racial. (BRASIL, 2018)

Para que viabilizasse a obtenção dos objetivos, os professores iriam ter uma formação (ainda segundo o plano anual), por meio de filmes e grupo de estudo, e com as crianças fariam dramatização e confecção de cartazes exposto a comunidade escolar. E de convir que esse projeto foi citado pela professora Gisele, quando disse: “*na creche trabalhamos bem a diversidade, vem projetos da prefeitura e realizamos, nem lembro quando o faremos, mas iremos*” (2018) es que a secretaria contribuiu aludindo a

atividades que fizeram durante várias edições do mesmo. Ao solicitar o conhecimento do projeto, não havia registro de sua construção pedagógica, para o ano corrente e ao contrastar com o plano anual, o mesmo deveria ter sido feito em março do corrente ano, como citado anteriormente (diário de campo, 2018).

Ao analisar os objetivos do projeto da creche para esse ano, percebemos que adotam o conceito raça, como a uso político, ao contribuir para a reivindicação da identidade (CAVALLEIRO, 2001). Desse modo, o silêncio e a falta de tratamento adequado da questão racial, mostra que a educação é sim conivente ou mesmo em certo sentido, reprodutora e perpetuadora de estereótipos que ferem a identidade individual da criança negra. O dia 20 de novembro acaba servindo como uma data “folclórica” esvaziada de uma reflexão profundo sobre a questão racial, que aliás, deveria ser trabalhada o ano inteiro em diferentes âmbitos como indica a lei 10.639/2003. Em seguida traremos alguns dados da pesquisa decorrente das observações no campo.

Percebemos durante a pesquisa que algumas crianças não se reconhecem em um primeiro olhar enquanto pertencente a determinado grupo étnico, quando o fator preponderante é a cor da pele. Criança branca responde ser negra e se identifica com a boneca preta (um caso), mas ao se autorretratar em forma de desenho ela pinta seu corpo com o lápis rosa claro, chamado por eles como “*cor de pele*” (imagem 01), e em grande maioria as negras se identificam a etnia dominante, pitando sua cor com o lápis amarelo e rosa claro (Imagem 02 e 03).



Imagem 01: Autorretrato de Nívia. (Fonte: arquivo pessoal da pesquisa).



Imagem 02: Autorretrato de Natalia. (Fonte: arquivo pessoal da pesquisa).



Imagem 03: Autorretrato de Mara. (Fonte: arquivo pessoal da pesquisa).

Duas crianças parecem demonstrar um reconhecimento de pertença ao pintarem seu autorretrato com a cor marrom e amarelo queimado (imagem 04 e 05). Esses desenhos foram feitos por todas crianças observadas que possui 5 anos, após uma conversa sobre o que é uma foto, foi solicitado que desenhasse sua própria foto, para dar aos pesquisadores como recordação, desse jeito, solicitou-se uma representação como eles são (ou pensam que são). Exercício esse que embasou a consideração que as crianças se reconhecem enquanto a cor que elas representaram, pois segundo Vygotsky (2009, p.107) “um marco essencial dessa idade é que a criança desenha de memória e não de observação. [...] Ela desenha o que sabe sobre a coisa, e não aquilo que vê ou o que imagina sobre a coisa”.



Imagem 04: Autorretrato de Helena. (Fonte: arquivo pessoal da pesquisa).



Imagem 05: Autorretrato de Alineide. (Fonte: arquivo pessoal da pesquisa).

Ou seja, com isso, pode-se idealizar o quão importante é a fala das professoras e atitudes delas para com as características de cada criança e primordial para que quando a criança consiga desenvolver a própria consciência, ou seja, quando suas falas e desenho passar a ser a expressão do que acredita e do significado específico que a simbologia

social passou para ela. Utilizou o recurso do desenho devido a sua importância no desenvolvimento da criança, por ser uma das formas com a qual ela melhor se expressa nesta idade escolar, por se tratar de um símbolo. Corroboramos com Santos e Rosin (2014, p.102),

A escolha do desenho infantil como instrumento de análise se deve a importância que este apresenta para o desenvolvimento da criança, assim como por se tratar de um recurso simbólico, utilizado pela criança desde muito cedo como forma de comunicação, ou seja, para expressar o que pensa, sente e conhece a respeito do mundo que a rodeia.

Na teoria do desenvolvimento de Vygotsky, a criança primeiro aprende a pronunciar para comunicar apenas, o significante da palavra ainda não é parte de sua consciência e construção singular do que a historicidade do meio o transmite por meio da cultura, nas relações sociais. A linguagem assim é própria da criança, uma habilidade inata, mas que só se manifestará por meio da mediação do outro, é este que proporcionará o conhecimento do significado social dos enunciados, porém, esses são dinâmicos, assim como a forma que cada sujeito corresponde a esse. Desse modo, o mesmo não reproduz as palavras, como gesto e qualquer forma de representação, tal como foi lhe ensinado, ele tem a capacidade criar significados próprios (MARTINS et al., 2011). O que seria o desenvolvimento do pensamento crítico.

No que tange os enunciados das pesquisadas, das sete crianças pesquisadas, quatro se identificaram com o boneco corresponde, deste uma demorou a responder, as outras três crianças não correspondem ao boneco apontado, dessas quatro que identificam a sua cor, Laís apontou para a boneca negra, quando se inqueriu a qual cor da boneca, ela baixou a cabeça, na segunda tentativa disse: *“é de macaco”* (Laís, 4 anos, negra)

Paula (2005) associa essas relações aferidas a pessoa negra com o macaco, pela relação espetacularizada que se faz do continente africano com animais como, macaco, leão e outros, e ao processo de escravidão, na esteira do racismo estrutural como forma de retirar a sua humanidade, e rebaixar a animalidade. A resposta da criança dói na alma, pois podemos indagar sobre qual contexto essa criança ouviu essa comparação? Quanto isso já cicatrizou em sua psique?

Provavelmente Laís já possui uma imagem ruim de sua própria cor, por isso ela perde o sorriso ao ser perguntada, abaixa a cabeça ao dizer que *“é de macaco”*, o preto perde o sentido, e passa a ser ligado ao animal, selvagem e primitivo. É assim que esta poderá se enxergar no mundo, considerando o fato do processo de construção de sua

autoimagem e a identidade será um caminhar para vida, pois estará em constante mudança (OLIVEIRA, 2015). Mas qual a possibilidade de uma mudança positiva? Se o espelho que os ambientes racistas oferecem é o de uma imagem negativa, destrutiva e avassaladora.

Ela é a prova viva do silêncio que entoa nas creches e escolas, criança tímida ao necessitar se expor pela oralidade, de poucas palavras, simpática quando confia na pessoa e rica em expressividade até mesmo ao calar e ficar quieta em seu lugar. São crianças como ela que passam despercebidas pelos docentes e profissionais da educação, como uma conversa rápida dá vasão a inúmeras possibilidades de trabalhos pedagógicos, como a construção da autoestima está sendo desvalorizada.

Mara, outra criança negra que teve seu desenho analisado, nele ela pinta sua pele com a cor rosa claro, responde a entrevista e diz que se parece com a boneca branca, se reconhecendo como tal. Na conversa ela percebe que sua cor parece com a outra boneca (a negra) e diz então gostar de sua cor e de sua aparência, depois relata que fez chapinha no cabelo e que o cabelo voltou ao normal depois que lavou, demonstrando que esperava que o resultado do procedimento estético não saísse. Essa é uma das facetas do racismo, impelir o negro que o seu corpo não corresponde a um padrão, criado ou melhor difundido pela elite dominante, padrão esse o qual eles fazem parte. Desse modo,

Características ligadas ao corpo são negadas, pois o preconceito racial no Brasil está baseado em traços fenotípicos, aqueles que não conseguem escapar dessas “marcas” visíveis, como cabelo, nariz, lábios e tom de pele, podem experimentar o conflito, a não aceitação do corpo (PAULA, 2005, p.192).

Mara em sua consciência gostaria de parecer com a boneca branca (apontada primeiro), porém ao avançar o desenvolvimento do sentido do signo, comparando com sua própria pele percebe ser negra. Tenta proferir palavras que demonstra aceitação, dizendo que se acha bonita, que não quer mudar, mas por fim, se contradiz, dizendo que já fez chapinha, que outra colega é bonita e que parece com a boneca que se considerou comum a ela, que é a boneca branca, mostrando que o ideal de beleza para ela, é o vigente na sociedade.

Mara, ao ver as bonecas diz antes de qualquer conversa: “*tia, minha mãe não gosta de menina preta*”. Este possivelmente é um indício do motivo que ela não se reconhece enquanto negra, pois a identidade é o resultado da percepção que tem de si

próprio, somado ao que pensa que o outro vê na gente. Assim é entendida individualmente sobre a percepção do coletivo. Se a mãe gosta dela, logo ela não é “preta”.

Bem como todas as pesquisadas, 2 crianças querem ser diferentes, justamente as crianças negras. Dizendo: *Natalia (5 anos): “quero ser branca igual a minha mãe”*. Já *Diego (5 anos): “quero ser igual a esse”* (apontou para boneca branca). Porque? “*Porque quero ser branco*”. Porque você quer ser branco? Pensou, baixou a cabeça, e não justificou, quando já ia avançar a conversa, ele disse “*porque eu queria*” e deu de ombros.

A identidade é dinâmica a criança pequena, bem como os adultos estão se conhecendo diferentemente por inúmeros motivos, na infância, o que colabora para essa efetivação são os símbolos, que a sociedade é carregada. Martins et al., (2011) afirma que essa apropriação ocorre por meio das funções interpsicológicas da função ontogenética que o indivíduo tem em seu desenvolvimento. Que em determinado momento da vida, interpreta os símbolos e constrói sua interpretação para tal. Lógico que o valor social atribuído tem valor em sua concepção, por isso, aprende-se a ser racista, e a negar característica que o coloque em situação de inferioridade, por isso também o querer parecer com a mãe, pessoa com a qual se tem laços afetivos, e que é um ideal, no que tange a estética, ainda faz parte da cultura dominante.

Assim, funciona também com Diego, que não justifica o porquê de querer ser diferente, para ele, é apenas uma ideia em sua consciência, mas que não possui ideologia para tal, pois o mesmo ainda não construiu a criticidade para ser conhecedor do motivo pelo o qual não quer ser negro.

Para Oliveira (2015, p. 65) “diante do qual a pessoa vai elaborando os seus símbolos, vai construindo a sua identidade e assumindo a sua corporeidade”. Pensando assim, entende-se a necessidade de contemplar símbolos relacionados a história dos negros no Brasil e na África, para que valorizem desde pequenos símbolos que remetem a valorização do que compõe a sua história. As características das crianças devem ser ressaltadas com ênfase positiva, precisa ajudar a visualizar suas especificidades, a apreciar, aceitar se necessário for. Deste modo, as diferenças serão exaltadas com um olhar positivo e respeitoso, e os sentimentos contaram como a base das relações, bem como a autoestima favorecerá o olhar de todos, em especial de si próprio, daquele que antes não se reconhecia e não valorizava outrem.

As crianças escolhem suas amigas por proximidade igualmente com referências ensinadas pela família, essa premissa se evidenciou na resposta de duas meninas que disseram não serem amigas e nem brincar com os meninos, porque os pais

não permitem. No primeiro olhar, a cor não parece ser o critério de escolha, porém quando questionados, os pequenos classificam e reconhecem o outro, aqueles que são negros e possuem amigos brancos, criam meios de proximidade entres eles, pois respondem, “*mas tia, a mãe dele é preta*” (Mara, negra, 2018), “*mas se parece comigo*” (Natalia, negra, 2018) ou “*esse negócio de cor não tem nada né!*” (Arthur, branco).

Dessa forma, eles criam laços afetivos, por meio da linguagem que legitime a afinidade com o outro. Demonstrando que há uma preocupação com isso, “[...] destacam que as diferenças corporais são utilizadas desde a infância para a construção de estereótipos culturais, criando uma intensa angústia nas crianças e influenciando na construção de suas identidades” (GAUDIO E ROCHA, 2013, p. 43).

No tocante as falas das professoras, por mais que se tenha o cuidado com o fato da observação, ainda assistimos flagrantes termos fossilizados que denotam a discriminação tais como; “*esse neguinho, tem que trabalhar mesmo, para ver se para*” e “*vai levar peia viu, se não fizer as coisas direito*” (Professora Gisele, morena, 2018), olhando para a criança negra e referindo caso ele não realize a atividade como esperado. Esses pronunciamentos carregados de valores preconceituosos e racistas são ainda ecoantes, “*neguinho tem que apanhar mesmo viu*”, de modo naturalizado, remete-se a inferioridade, e minimiza a criança negra. Segundo Vygotsky traduzido por Martins et al., (2011), acredita que “o pensamento não apenas se expressa na palavra, mas nela se realiza” (MARTINS et al., 2011, p. 173).

Demonstrando que a discriminação racial permeia relações sociais entre sujeitos envolvidos com a educação, por diferentes formas de linguagens, comportamentos e atitudes que inferiorizam e encobrem conhecimentos a respeito da cultura negra, em especial por meio das palavras, que são em sua maioria consideradas inocentes, mas que exprimem vivências que machuca e corrói a autoestima e a subjetividade da criança negra. Estas falas, vão de encontro com o que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2004), “tendo como princípio para, ao que concerne o fortalecimento a identidade e direitos apontam, o rompimento com imagens negativas forjadas por diferentes meios de comunicação, contra negros e os povos indígenas” (BRASIL, 2004, p. 504).

A educação deve partir das vivências cotidianas e das visões de mundo que a criança possui (FREIRE, 1996), pois a criança precisa adquirir conhecimentos para usufruir no tempo presente, pois ela já é um cidadão, um sujeito atuante e produtor de tudo com o qual estabelece relação, é um leitor do mundo. Assim, que proporcionar uma

imagem positiva de si é essencial para se ter uma boa autoestima. O trabalho na creche e nas EMEI com espelhos neste sentido é essencial, uma vez que “é um importante instrumento para a construção da identidade. Por meio de brincadeiras em frente a ele, a criança começa a reconhecer sua imagem e as características físicas que integram a sua pessoa” (BRASIL, 1998).

E neste momento que a verbalização a valorativa são imprescindíveis, pois assim a criança tem acesso a uma perspectiva diferente do que as mídias, as pessoas desavisadas, os textos em diversos suportes, e todo material social que é racista expõe, desse modo a biografia que reconhece a importância dos grupos historicamente excluídos é apresentado, com isso a criança acessa o outro lado da moeda escondido e minimizado pelo eurocentrismo. Esse dialogismo e contexto extraverbal observado por Bakhtin, que a criança pode compreender a aceção dos enunciados, pois à medida que fala o que se pensa, contrapõe-se com os sentidos dos outros, incorporando-os (SUASSUNA, 2003). Assim velam a uma autoimagem benéfica a si. Se a criança é segura de si, se aceita e respeita-se, tende a reproduzir esse *ethos* com o próximo, respeitando assim a diferença.

Do contrário, continuará havendo crianças que acreditam ser brancas, ou que pensam ser a piores pessoas do mundo, simplesmente por pertencer a um grupo étnico. Como admirar sua cor e se sentir pertencente com ela, se ser negra é sinônimo de tudo que não presta? Se não há uma representatividade dos personagens negros que assumam papéis sociais memoráveis, nem imagens nas atividades, nos livros, no filme ou até nas músicas cantadas e nas expressões faladas?

A representatividade é essencial. E com relação a esse item, na sala de aula observada, foi constatada a presença de cartazes exposto na parede com a presença de crianças negras, estes fazem parte do material das atividades permanentes, como “a chamada” e outros que os professores utilizam para os combinados, “palavras mágicas³⁷”, ambos em suas imagens prezam pela diversidade racial. O que mostra um contraste as observações obtidas por Cavalleiro (2017) em sua pesquisa, “no decorrer do trabalho de campo, foi possível constatar, no espaço de circulação das crianças, a ausência de cartazes ou livros infantis que expressassem a existência de crianças não brancas na sociedade brasileira” (CAVALLEIRO, 2017, p. 44). Assim, inquire-se; a presença deste material aponta um avanço?

³⁷ Como por exemplo: bom dia, por favor, obrigada, etc.

Em parte, pois a presença não significa dizer que estes são utilizados na rotina da creche, ou mesmo que já foram apresentados ou explorados. Pois ao serem questionados se a professora já falou sobre pessoas negras, brancas, indígenas, asiáticas e outras (forma de citar a diversidade a criança na entrevista) todos os pesquisados afirmaram que nunca ocorreu, comprovando que a existência do material por si só não indica melhorias na educação pluriétnica.

Reportando aos livros literários observou-se que alguns possuem personagens negros, sendo que em determinados exemplares, estes só compõem o elenco, pois a história não contempla o assunto, e ainda apresenta uma imagem deturpada do negro ou o coloca em ocupações sociais relacionada a base da pirâmide colaborando com os estereótipos aviltantes. Em consonância com a assertiva de Cavalleiro (2001), “além das ilustrações lamentáveis – depreciativas, caricatas, animalizadas – do ponto de vista da narrativa a personagem negra é descrita exercendo funções sociais consideradas inferiores – sendo estigmatizada; além disso, aparece como minoria e desumanizada” (CAVALLEIRO, 2001, p. 195). Os livros supracitados da creche pesquisada também não tratam a diversidade e os poucos que a literatura se reporta a temática são até expostos, mas não contemplados no planejamento das aulas, ficando restrito apenas a ocorrência de um projeto pedagógico (2017) no qual todas as salas utilizaram o livro “menina bonita do laço” de fita de Ana Maria Machado.

No entanto, a formação da identidade da criança pequena não ocorre apenas quando a mesma está na escola, é constituída a todo momento, em todos os ambientes e com todas as instituições. Assim, a família também possui grande relevância nesse aspecto. Sendo essa um referencial para criança (Rocha, 2005) será assim um parceiro ou não no processo em consonância com a escola;

Isso, dependendo da forma como é trabalhada sua auto-estima; dependendo de como os familiares lidam com as diferenças (próprias e dos outros); dependendo do enfoque que é dado nos meios de comunicação a que a crianças têm acesso; e dependendo do conhecimento dos educadores sobre a questão (ROCHA, 2005, p. 214).

Por isso, em casa a educação é constante, assim como na escola é carregado de meios de comunicação, símbolos culturais e significantes em que a criança vai estar o tempo todo se familiarizando e interiorizando, a mediação assim deve ser criteriosa e eficaz. Importante sublinhar que se entende a família, “o conceito de família não pode ser considerado unívoco, pois ao longo da história da humanidade é possível descrever as

várias estruturas e modalidades assumidas por essa instituição” (SANTOS E ROSIN, 2014, p. 104) considerando assim todos os formatos existentes de família, como instituição que enquanto núcleo social é responsável ativo na formação da identidade do sujeito, assim como a sociedade.

É notório que a lei 10.639 trouxe à tona o debate sobre a questão racial e o currículo eurocêntrico na educação brasileira como um todo. Promovendo algumas mudanças de posturas epistemológicas no seio da educação. Mas ainda são insignificantes quando comparado com o grosso do sistema educativo. Ainda persiste o apagamento e/ou silenciamento das disciplinas que abordam os conteúdos africanos, indígenas e afro-brasileira enquanto centrais na construção da sociedade brasileira. Portanto, na prática pouco avançou, as creches e EMEI ainda possuem currículos cristalizados, práticas discriminatórias e tratam os temas relacionados a temática como enfadonho e “desnecessário”, a ênfase ainda está voltada para alfabetização e numeração da criança. Mal se importa com a identidade, afetividade e a criança como sujeito integral, ativo e crítico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho possibilitou confirmar o quanto a Educação Infantil é importante no desenvolvimento da criança, principalmente quando a base são as relações sociais, porque são essas que possibilitam aos pequenos o reconhecimento de si, uma vez que a identidade é relacional, baseada diretamente na diferença.

A diferença então deve ser viés para construção do respeito a si e ao outro, isso, se a criança compreender que o fato do outro não ser igual a ela não o torna melhor ou pior, que não deve existir parâmetros que impõe a alguém a superioridade e/ou inferioridade, seja em qual for o aspecto, que pode ser racial, econômico, de gênero, etc. de modo que a educação deve possibilitar caminhos que favoreça ao sujeito uma formação crítica e reflexiva, pois durante a vida o olhar para si, vai promover o encontro com diversos eu, assim sendo, se faz necessário para a autonomia, inclusive a emocional para minimizar os abalos emocionais e ou psicológicas. Desse modo, se faz necessário o reconhecimento do grupo étnico negro nesses espaços, fomentando o sentimento de pertença, assim como de todos os grupos que formam as minorias étnicas e sociais no Brasil.

Nesse sentido, o respeito a identidade deve ser fomentado em todo processo da educação infantil, momento em que a criança aprende a respeitar as diferenças, e sobretudo, reconhecer a si, com base no sentimento de pertença, que é gerado no momento em que ela se enxerga como pertencente de determinado grupo.

Constatou-se que as práticas docentes não demonstraram ter como objetivo de aprendizagem, contribuir com a formação da identidade da criança pequena, porém, a interação cotidiana entre a criança e seus pares, bem como, na relação criança-adulto, tem colaborado para a constituição dessa identidade.

A pesquisa remete e comprova a carência teórica dos professores, pois eles demonstraram não compreender, de forma consciente e crítica, o que é o racismo e suas faces, o qual está presente em todos os âmbitos sociais, pois a relação entre as etnias no Brasil se constitui de forma desigual, desumana e demasiadamente marcada em todos os aspectos, interferindo diretamente na educação que deve promover a equidade, para isso, os docentes devem estar capacitados, no entanto a formação inicial não tem fornecido subsídio para essa abordagem, mesmo com a promulgação da Lei 10.639/2003, sua implementação ainda não se efetivou de forma eficaz atingindo todos os aspectos necessários para a sua efetivação. Caberia perguntar se essa falta na formação dos professores não está diretamente ligada ao racismo institucional?

Para tal, se faz necessário a formação continuada para aqueles que já atuam na educação, que deve ser ofertada pelas Secretarias de Educação, porém, com sabe na intencionalidade da educação do Brasil, as questões da diversidade étnico racial não são uma prioridade para o estado. Aliás, vezes é entendida como perda de tempo e de recurso financeiro que deve ser evitado, em detrimento de outras áreas do saber.

Com efeito, por forma contrapor esta situação crônica, se faz necessário um levantar de voz da sociedade civil de maneira mais enérgica, cobrando a responsabilidade do Estado na gestão da coisa pública e na política da igualdade racial em todas as dimensões da vida, no qual a educação se constitui a pedra angular.

Diante da atual conjuntura social revelada pela pesquisa, podemos compreender que estamos perante a ponta de iceberg, uma vez que a questão é estrutural e como tal, requer projetos estruturantes que envolvam diferentes instituições, família, escola, Estado, governos, igrejas, coletivos, associações, etc. visando um combate efetivo a tais práticas. Sem uma sinergia com diferentes atores, calcada numa educação antirracista, com foco na igualdade aliado a funcionalidade da justiça, visando punir exemplarmente

os praticantes deste mal, o combate ao racismo estrutural vai continuar a se configurar como uma miragem.



REFERÊNCIAS

ARROYO, Miguel. 1994. **O significado da infância**. Anais do Seminário Nacional de Educação Infantil. Brasília: MEC/SEF/COEDI, p. 88-96.

BRASIL. 1988. **Constituição da República Federativa de 1988**. [online]. Presidência da República Legislação-Constituição. [Consultado em 21-03-2018]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acessado em:

BRASIL. 2010. **Ministério da Educação**. Secretaria de Educação Básica. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil. – Brasília: MEC, SEB.

BRASIL. 2004. **Conselho Nacional de Educação**. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e cultura Afro-Brasileira e Africana. Parecer n°. CNE/CP 003/2004. Brasília – DF.

BRASIL. 1996. **Lei n. 9.394, 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases para a educação nacional. [Online]. Diário Oficial da União, Brasília, DF. [Consultado em 30-03-2018]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/leis/L9394.htm.

BRASIL. 2003. Lei n. 10.639 de 9 de janeiro de 2003. Altera a lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. [Online]. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 9 de janeiro de 2003. [Consultado em 28-04-2018]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm.

BRASIL. 2007. **Projeto Político Pedagógico**. Paulo Afonso-Ba.

BRASIL. 2018. **Plano de Curso Anual da Creche Municipal**. Paulo Afonso-Ba.

BRASIL. 1998. **Ministério da Educação e do Desporto**. Secretaria de Educação Fundamental. Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil. Brasília: MEC/SEF.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. 2017. **Do Silêncio do Lar ao Silêncio Escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil**. 6 Edição, 3 reimpressão. São Paulo: Contexto.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos (org.). 2001. **Racismo e Anti-racismo na Educação: repensando nossa escola**. 6 edição. São Paulo: Sele Negro.

DURKHEIM, Émile. 2013. **Educação e Sociologia**. Editora vozes.

FREIRE, Paulo. 1996. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários a prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra.

GAUDIO, Eduarda Souza; ROCHA, Eloisa Acires Candal. 2013. **Relações étnico-raciais num contexto de educação infantil**. Momento. V. 22, n.1, p. 35-5, jun./jul.

GIL, Antonio Carlos. 2010. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 5 Ed., São Paulo: Atlas.

KRAMER, Sonia. 1999. O papel social da educação infantil. **Revistas e textos do Brasil**, n° 7 Brasília.

MARTINS, Lilian Cassia Bacich; et al. 2011. **Psicologia sócio-histórica e psicopedagogia**. In: BARONE, Leda Maria Codeço; et al. *Psicopedagogia: teorias da aprendizagem*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

MBEMBE, Achille, 2018. **Crítica da Razão Negra**. Editions La Découvert, Paris, n-edições.

MELLO, Suely Amaral. 2004. **A escola de Vygotsky**. In: CARRARA, Kester (org.). *Introdução à psicologia da educação: seis abordagens*. São Paulo: Avercamp.

OLIVEIRA, Irene Dias de. 2015. **Qual a cor da sua pele? povo negro construindo identidades na diáspora**. São Paulo: Fonte editorial.

PAULA, Claudia Regina de. 2005. **Magistério, reações do feminino de da brancura: a narrativa de um professor negro**. In. ROMÃO, Jeruse. *História da educação do negro e outras histórias*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.

ROCHA, Lauro Cornélio da. 2005. **A formação de educadores(as) na perspectiva etno-racial na rede municipal de ensino de São Paulo (2001-2004)**. In. ROMÃO, Jeruse. *História da Educação do Negro e outras histórias*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.

SANTOS, Vanilza Valentim dos; ROSIN, Sheila Maria. 2014. **A importância da família no processo de aprendizagem e desenvolvimento da criança**. In. CAETANO, Luciana Maria; YAEGASHI, Solange Franci Raimundo (orgs.). *Relação escola e família: diálogos interdisciplinares para a formação da criança*. São Paulo: Paulinas.

SUASSUNA, Livia. 2003. **A teoria sócio-intacionista de Mikhail Bakhtin e suas implicações para a avaliação educacional**. [Online]. Rio de Janeiro, v.15, p. 69-84. [Consultado em 18-04-2018]. Disponível em: <http://www.pgletras.uerj.br/matraga/matraga15/matraga15a09.pdf>.

YVYOTSKY, Lev S. 2009. **Imaginação e criação na infância: ensaio psicológico: livros para professores**. Apresentação e comentário: Ana Luiza Smolka, tradução: Zoia Prestes. São Paulo: Ática.

NA GINGA DO TEMPO, AS LUTAS: CAPOEIRA E IDENTIDADES SOCIAIS.

IN THE GINGA OF TIME, FIGHTS: CAPOEIRA AND SOCIAL IDENTITY.

Gustavo Manoel da Silva Gomes³⁸
gustavo.gomes@delmiro.ufal.br

Lino Eduardo Monteiro Pedrosa³⁹
linoeduardo98@gmail.com

RESUMO

O presente artigo analisa disputas históricas em torno da capoeira enquanto um ícone de identidades sociais. Ao longo do tempo os discursos produzidos por capoeiristas e pelo Estado brasileiro produziram sentidos e interesses políticos, econômicos e socioculturais nos quais a perspectiva racial foi uma mediadora fundamental. Isso se deu também durante o processo de registro da capoeira como patrimônio cultural imaterial brasileiro. Apoiamo-nos na história social da capoeira e em discussões sobre cultura e poder em perspectiva racial. Como fontes utilizamos o inventário da capoeira; o parecer técnico e a certidão de titulação. Ambos disponibilizados na plataforma digital do IPHAN. Apoiamo-nos na metodologia da análise do discurso conforme Eni Orlandi (1999; 2001), a qual nos ajudou a perceber as múltiplas disputas de interesses e poder imersos nesse processo histórico.

Palavras-chave: Capoeira; História; Identidade Nacional; Cultura Negra.

ABSTRACT

This article analyzes the historical disputes surrounding capoeira as an icon of social identities. Over time, the speeches produced by capoeiristas and the Brazilian State produced political, economic and socio-cultural meanings and interests in which the racial perspective was a fundamental mediator. This also happened during the process of registering capoeira as a Brazilian intangible cultural heritage. We rely on the social history of capoeira and discussions about culture and power from a racial perspective. As sources we use the capoeira inventory; the technical opinion and the title certificate. Both are available on IPHAN digital platform. We rely on Eni Orlandi discourse analysis methodology (1999; 2001), which helped us to understand the multiple disputes of interests and power immersed in this historical process.

Keywords: Capoeira; History; National Identity; Black Culture.

³⁸ Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Campus Sertão.

³⁹ Graduado em História, (UFAL), Campus Sertão.

AGACHADO AO PÉ DO BERIMBAU, O JOGO⁴⁰ QUE SE INICIA

Para os pesquisadores não há como datar com exatidão o surgimento da capoeira. Originalmente ligada aos modos de viver enunciados através da oralidade e das performances corpóreas, não existem documentos escritos que comprovem objetivamente o seu primeiro exercício. As imagens desta prática cultural são atravessadas narrativas fundadoras produzidos por alguns memorialistas e mestres tradicionalistas baianos. Entretanto, parece haver um consenso entre os pesquisadores a respeito da tese de que essa prática cultural surgiu no Brasil como estratégia de reinvenção das tradições dos africanos e seus descendentes diante da condição de escravizados. Para autores como Oliveira e Leal (2009), a capoeira seria o resultado criativo de articulações feitas entre as memórias de tradições africanas e os cruzamentos, adaptações e criações culturais “crioulas” conforme as necessidades de reconstrução de identidades e laços no Brasil. Contudo, pela sua origem racial e social, a maioria dos discursos que a tematizaram associaram-na, durante muito tempo, ao mundo da desordem e do crime⁴¹.

Até o início do século XX a capoeira foi uma manifestação cultural oficialmente desvalorizada, perseguida e punida. No discurso jurídico do Estado, elaborado por elites brancas, os capoeiristas eram classificados como arruaceiros, violentos e vadios, entre outros adjetivos pejorativos⁴². Devido à origem social e racial da capoeira a sociedade reforçava ainda mais esses estigmas, afinal, estamos falando de uma sociedade profundamente estruturada em critérios raciais para distribuição de bens e privilégios de um lado e de segregação e desvantagens para o outro (ALMEIDA, 2019). Nesse sentido podemos dizer que, discutir a história da capoeira significa discutir também a historicidade das relações raciais no país. Processo composto como um jogo assimétrico de poder. Um jogo constituído entre diferentes óticas e narrativas, idas e vindas, altos e baixos, golpes e defesas, perguntas e respostas.

⁴⁰ Termo usado pelos capoeiristas para designar o conjunto de movimentos aplicados durante a roda de capoeira, um jogo de pergunta e resposta, ataque e defesa.

⁴¹ BRASIL. **Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil-1890**. Capítulo XIII – Dos vadios e Capoeiras.

⁴² Os discursos condenavam os populares, os capoeiristas, mas sem necessariamente explicar os motivos e contextos daquilo a que chamavam de “arruaça”. Em seus estudos Carvalho (1987) percebeu que muitas vezes as arruaças e agitações populares eram motivadas por políticos durante a Nova República que contratavam os capoeiristas como capangas para causar confusões e desordens em dias de votação, provocando assim distrações para possíveis alterações de resultados.

Desde finais do século XIX até o início do século XX, os projetos políticos de modernização das cidades brasileiras estavam apoiados em discursos médicos e sanitaristas embasados na eugenia (busca em estabelecer a pureza e a hierarquia entre as raças) e nos grupos de líderes políticos católicos. Nessa perspectiva, havia um compromisso em “higienizar”, tanto em níveis biológicos quanto culturais, a presença de povos considerados “inferiores”. Foi neste contexto que espaços, comunidades e práticas culturais negras foram classificadas pelos discursos médico-sanitaristas; estereotipadas pelos discursos midiáticos; perseguidas e encarceradas pelas forças policiais (GOMES, 2013).

Entretanto, na década de 1930 houve um processo de ressignificação das leituras sobre a capoeira, o que fez com que ela deixasse de ser considerada uma abominação moral ou um perigo à ordem (VIDAL; REIS, 2013). Fatos cruciais para isso foram as reformulações feitas tanto por intelectuais quanto pelos próprios capoeiristas no período, ao criar-se a modalidade chamada de “capoeira regional” e ao reestruturar-se o estilo angolano.

Ainda nos anos 1930, se havia as heranças das discussões eugenistas de um lado, de outro, havia as discussões nacionalistas, selecionando símbolos para compor a tela miscigenada a que chamar de cultura e identidade nacional, da qual o povo brasileiro deveria se orgulhar. Em 1933, foi publicado o livro *Casa Grande e Senzala* do sociólogo Gilberto Freyre. Nesse texto, o autor buscou demonstrar, mesmo que de forma hierarquizada e estereotipada, algumas práticas culturais de origem negra na cultura nacional, e com isso projetou uma ideia de democracia racial (GOMES, 2013). Ao contrário das teses eugenistas de Nina Rodrigues, a tese de Freyre afirmava que havia algo da negritude em nossa miscigenação que deveríamos reconhecer e nos orgulhar. O que não estava claro no discurso de Freyre é como as suas metáforas suavizaram a hierarquia que ele mesmo reforçava na leitura sobre a cultura afro-brasileira em comparação com a cultura portuguesa.

Apenas em 1937 a capoeira foi retirada do código penal brasileiro, durante o governo de Getúlio Vargas. Ainda assim, essa prática cultural era vista como “coisa de preto”, malandragem e violência. As academias de capoeira que foram fundadas já durante esse período, eram vigiadas pela polícia (VIDOR e REIS, 2013).

Nesse contexto, reestruturou-se a capoeira Angola, uma modalidade de jogo que se aproxima mais das antigas tradições e formas de capoeira elaborada pelos escravos (SOARES, 1999). Esse estilo é caracterizado por ser um jogo lento e rente ao solo, porém,

muito eficaz no combate. Temos como principal divulgador dessa modalidade Vicente Ferreira Pastinha (Mestre Pastinha, 1889-1981)⁴³. A mandinga⁴⁴ do angoleiro⁴⁵ é uma das principais características dessa modalidade de jogo. Para muitos espectadores, os angoleiros aparentam estar “dançando” em um diálogo de corpo baseado em perguntas e respostas, ataque e defesa. A música e/ou ladainha cantada neste estilo não é acompanhada de palmas, pois os capoeiristas presentes demonstram respeito à letra. O ritmo dos instrumentos (berimbau, pandeiro e atabaque) são identificados por serem lentos, fazendo com que os capoeiristas apliquem os golpes na mesma sintonia (IPHAN, 2007).

Já a capoeira regional foi um estilo de jogo criado por Manoel dos Reis Machado, conhecido como Mestre Bimba (1900-1974). Caracterizado por ser uma modalidade mais rápida no combate em pé. Bimba foi inicialmente praticante da capoeira angola, mas considerava que esse estilo precisava de algumas modificações para efetivar golpes “mais contundentes” em uma possível luta. Para tanto, criou os sete toques da capoeira regional (Iúna, Amazonas, Cavalaria, Santa Maria, Banguela, Idalina e São Bento Grande de Bimba)⁴⁶. Nesses toques ficaram marcantes as variações rítmicas e as sequências dos estilos no momento do jogo (CAMPOS, 2009).

Para Oliveira e Leal (2009), o processo de valorização e reconhecimento da capoeira foi iniciado pelos próprios mestres Bimba e Pastinha e não pelo Estado. Essa consideração é importante para não reduzirmos esse processo a uma leitura em que o Estado seja revestido de total poder e consiga manipular os capoeiristas. Precisamos perceber as estratégias e táticas produzidas pelos sujeitos comuns enquanto agentes

⁴³ Pastinha foi um importante mestre praticante do estilo angolano. Ele exercia outros serviços profissionais em Salvador e costumava pintar quadros a óleo (VIDOR e REIS, 2013), pois a prática da capoeira não garantia o sustento da família, além de que durante uma parte de sua vida ela ainda estava criminalizada. Mesmo com toda a sua contribuição para o cenário da capoeira e sendo conhecido internacionalmente como referência cultural negra da Bahia, Mestre Pastinha, ao final dos seus dias, sofreu com o descaso e abandono dos poderes públicos, falecendo pobre e com cuidados médicos precários.

⁴⁴ Nome dado às habilidades dos capoeiristas na hora do jogo de estilo angola, mostrando sempre sagacidade e alegria nos movimentos.

⁴⁵ Capoeiristas que praticam da modalidade da capoeira angola.

⁴⁶ O mestre Bimba dizia que a capoeira perdia espaço para as artes marciais estrangeiras e que precisava ser reestruturada (VIDOR e REIS, 2013). Ele nomeou sua modalidade de “luta regional baiana” e depois de “capoeira regional”. Outros mestres baianos não concordavam com essa “modernização” da capoeira, pois consideravam que a luta regional perdia a ancestralidade africana (ASSUNÇÃO, 2012). Mestre Bimba divulgou a capoeira como uma arte marcial brasileira. Ele aparecia em manchetes de jornais desafiando lutadores estrangeiros. As lutas de que ele convocava publicamente ficavam cercadas de curiosos (VIDOR e REIS, 2013). As vitórias de Bimba eram também a vitória dos regionalismos e nacionalismos da época. Isso não quer dizer que o Estado brasileiro fosse um aliado do Mestre Bimba, afinal, o Mestre aparecia também nos jornais em cenas de luta contra a polícia, enquanto ela ainda era criminalizada. Em 1937 o Mestre Bimba conseguiu uma licença oficial e criou a primeira academia, o *Centro de Cultura Física e Capoeira Regional*, onde atuou de forma vigiada.

históricos que lutaram pela dignificação dessa tradição. Entretanto, isso não quer dizer que não houvesse influências das práticas discursivas do Estado. Bimba e Pastinha remodelaram, não só as formas de se jogar a capoeira, mas também os discursos sobre ela, deslocando-a simbolicamente do campo do “lazer” para o campo da educação física, profissão liberal. Isso foi estratégico para desconstruir estereótipos antigos como o da criminalidade e ajudasse na leitura social da capoeira como meio de construção de um “bom cidadão”, educado. Bimba, por exemplo, só aceitava em sua academia aquele que apresentasse algum documento comprobatório de que estivesse matriculado em escola formal ou trabalhando. Neste caso, a imagem do capoeirista enquanto “vagabundo” era substituída pela imagem de um cidadão disciplinado e produtivo, o que compactuava com a política do Estado Novo de formar “bons cidadãos” aptos ao progresso. Para começar a ser aceita como símbolo de nacionalidade e não mais de marginalidade, a capoeira teve de adequar-se aos moldes das instituições formativas ocidentais.

Foi nessa nova rede de significação valorativa que a capoeira foi disputada por diferentes forças: Estado, intelectuais, coletivos negros e diversos grupos de capoeira. Em meados do século XX as culturas de matrizes africanas passaram de alvos da discriminação racial aos negros a símbolos nacionais, sendo disputadas e apropriadas estrategicamente pelo Estado que desejava conquistar maior visibilidade e confiança internacional, reforçando o estereótipo de que o Brasil vivia uma “democracia racial”. Neste sentido, o Estado “colaborou” com práticas culturais de origem negra, tais como a capoeira, mas essa forma de colaboração sempre foi submetida às críticas e disputas com os coletivos e intelectuais negros, bem como os capoeiristas que se embatiam justamente contra a tutela governamental. Eles ratificavam a capoeira enquanto ancestralidade e representatividade negra, e não nacional. Para Santos (2005), tratava-se de uma “disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil”.

Durante a Ditadura Civil-Militar, sobretudo entre os anos 1960/70, o Estado brasileiro utilizou da tese da democracia racial para se aproximar de países do continente africano que estavam acabando de se tornar independentes a fim de estabelecer sobre eles a sua política econômica internacional de forma hegemônica. O discurso afirmava que o Brasil era um país mestiço, portanto, igual para todas as raças e que era uma nação irmã das nações africanas devido ao reconhecimento público da forte cultura negra herdada dos escravizados como foi o caso do candomblé, do samba, da capoeira, do frevo etc. Esses argumentos funcionavam para criar sentimentos de fraternidade dos dois lados do atlântico e acordos de cooperação política e econômica internacional (SANTOS, 2005).

Mas não só o Estado teve força nessa disputa, afinal, a capoeira figurou não somente como símbolo da identidade nacional, mas também baiana e negra, o que a fez flutuar em contextos voláteis nos quais se cruzam, também, os interesses dos próprios segmentos negros que praticavam a capoeira, organizavam novos movimentos sociais e criavam diferentes estratégias de penetração nos órgãos públicos. Se entre 1960/70 a capoeira foi contemplada por algumas políticas públicas, enquanto alvo de valorização e publicidade, entre o período final da ditadura e a redemocratização do país, anos de 1980/90, ela foi deslocada no interior dessas políticas públicas pelos discursos e práticas ativistas de sujeitos negros que adentraram nos órgãos oficiais do poder público (SANTOS, 2005). Eles influenciaram na criação de programas políticos de caráter contínuo com ênfase não só na valorização da cultura negra, mas também contra a apropriação⁴⁷ dela, e ainda em favor da superação do racismo e das desigualdades raciais no Brasil (SANTOS, 2005). O Estado não conseguia total apropriação e manipulação da cultura afro-brasileira, pois os agentes negros com suas pautas antirracistas já vinham ingressando no interior de suas engrenagens e instituindo práticas políticas distintas das pretendidas pelos grupos brancos e elitistas que dominavam essa mesma engrenagem.

Nesse contexto as histórias e os costumes da África passavam a ser destaques na mídia brasileira da época que divulgava constantemente alguns costumes e tradições dos povos africanos, a fim de plasmar massivamente uma pretensa ideia de igualdade racial⁴⁸. Entretanto, esse feixe de imagens e relações de encontros, trocas, eliminações e apoios entre discursos em lutas (ORLANDI, 1999) atendia a múltiplos interesses em que não só a identidade nacional, mas também o debate sobre desigualdade racial e os propósitos capitalistas se cruzavam e tencionavam delineando as práticas discursivas e não discursivas dos sujeitos históricos.

Contudo, o Estado brasileiro não se rendeu fácil às resistências populares negras. Durante a Ditadura Civil-Militar o Estado fomentou deliberadamente não somente a nacionalização, mas também o embranquecimento das práticas culturais afro, deslocando

⁴⁷ Para Chartier (1990) o conceito de apropriação cultural está ligado às lutas de representações. Representação é o instrumento pelo qual um indivíduo ou um grupo constrói/cria/produz significados numa cultura. A disputa (cultural e política) por esses sentidos acarreta em um conjunto de interesses pela legitimação e exercícios diferenciados de poder no tecido social. É nessas interações que ocorrem as apropriações dos instrumentos ou produtos que foram produzidos por outrem. Para Willian (2019), quando analisamos o caso da cultura afro-brasileira em sua diversidade de práticas, a apropriação cultural serviu para expropriação, subalternização, exploração e dominação das populações negras.

⁴⁸ Ainda de acordo com Santos (2005), também era comum que nas manchetes de jornais brasileiros fossem divulgados algum tipo de discriminação para com pessoas ou grupos negros, logo, a democracia racial que até então era a ideologia de “namoro” do Estado brasileiro, tornava-se mito para quem de verdade sofria o descaso do racismo estrutural.

limites, formas, conteúdos e objetivos no desenvolvimento de algumas manifestações culturais negras no Brasil. Exemplo disso foi o caso da exigência de diploma de curso superior em Educação Física para poder abrir academias de capoeira. Isso ocorreu num país e numa época em que, consideravelmente, a maior parte da população negra não tinha acesso ao ensino superior. Deste modo, as normas do Estado impuseram novos limites institucionais e raciais a essa prática cultural, favorecendo a criação de um contingente com novo perfil social (classe média) e racial (branco) como referências de mestres capoeiristas. Também nos anos 1970 houve outro deslocamento de sentidos em relação à capoeira. Do folclore nacional à luta marcial nacional, inicialmente vinculada à Confederação Brasileira de Pugilismo, fato bastante reivindicado pelos capoeiristas, tendo em vista a total diferença dos estilos e das regras entre boxe e capoeira (SANTOS, 2005). Vale ressaltar que a confederação de boxe durante aquele período foi coordenada por militares. A capoeira era autorizada desde que monitorada.

No final dos anos 1970 e no decorrer dos anos 1980, houve muitas tensões políticas entre os capoeiristas e o Estado Brasileiro. A visibilidade que a capoeira ganhou em nível internacional não a retirou totalmente do status de folclore e objeto turístico. Em Salvador era comum encontrar apresentações de capoeira em forma de espetáculos. Em decorrência disso, as mobilizações dos capoeiristas, com apoio de Mestre Pastinha, organizaram reuniões com a prefeitura, no intuito de retirar a capoeira dessa circunstância, atestando que muitas academias estavam sendo fechadas por esse tipo de atitude (SANTOS, 2005).

Na década de 1980, e de forma mais incisiva na década de 1990, o discurso de esporte nacional se ampliou ainda mais, possibilitando que grupos de capoeira do Brasil fundassem filiais em outros países (IORIO e DARIO, 2005). Outro fator determinante para essa difusão foi a criação em 1992 da *Confederação Brasileira de Capoeira*, organização criada com objetivo de regulamentá-la enquanto esporte em todo Brasil. Para Queiroz (2014), essas ações afirmativas na política cultural tinham como discurso uma melhor valorização internacional, mas para que isso ocorresse, primeiramente o Estado teria que rever as práticas antigas. Pelo desenvolvimento do processo histórico, essa revisão não inibiu os propósitos materiais e simbólicos do Estado sobre as práticas culturais negras, mesmo em meio às resistências.

Queiroz (2014) afirma que na década de 1990 aconteceram novos incentivos políticos, passando a concretizar a importância cultural no desenvolvimento do país, a exemplo disso foram os programas de patrimônio histórico e a política de patrimônio

imaterial. Mas foi a partir do início do século XXI que ações sobre políticas de patrimônio imaterial se consolidaram de forma mais visível.

Portanto, as práticas culturais negras no Brasil foram disputadas politicamente de diferentes formas em cada momento histórico. O Estado ditatorial assumiu o discurso de democracia racial para se apropriar das práticas culturais negras, visando uma política externa de cunho internacional, mas reproduzindo deliberadamente as estruturas de segregação racial internas ao país. Diferentemente aconteceu no período do Estado democrático, que, paulatinamente, a partir de 1985, procurou se modernizar frente às exigências dos órgãos internacionais para o combate ao racismo e xenofobia. Desta forma, abriu-se espaços para debates políticos democráticos que possibilitaram avanços sobre a temática da diversidade e multiculturalismo no Brasil. Nesse processo, o conjunto de ações de resistência e resignificação de mestres tradicionalistas baianos, dos movimentos e intelectuais negros foram fundamentais, embora constantemente ameaçados.

“SERÁ QUE NO PASSADO PUDERAM IMAGINAR, QUE A CAPOEIRA CHEGARIA ONDE ESTÁ?!”⁴⁹: A CAPOEIRA COMO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL DO BRASIL

No início do século XXI, outro modelo de Estado brasileiro, de inspiração socialdemocrata é construído e, com ele, novas formas e conteúdos das políticas culturais são implementadas. O conjunto de ações desenvolvidas sobre os bens de natureza imaterial durante o governo Lula impactaram no desenvolvimento da capoeira no Brasil. Foi através desses procedimentos que a capoeira recebeu o título de patrimônio cultural imaterial.

Em 2004 o Ministro da Cultura Gilberto Gil participou de um show promovido pela Organização das Nações Unidas (ONU) em Genebra, na Suíça, para homenagear o embaixador brasileiro Sérgio Vieira de Mello, morto em um atentado terrorista em Bagdá⁵⁰. A ideia principal de Gil, era formar “uma roda Internacional de capoeira pela paz” (GIL, 2004). A homenagem ao embaixador serviu também para impulsionar o projeto brasileiro de valorização da capoeira. Na ocasião foi lançado o *Programa*

⁴⁹ Quem sabe responder? - Música do Grupo Abadá Capoeira.

⁵⁰ Sergio Vieira de Mello (1948-2003), trabalhava na ONU como Alto Comissário das Nações Unidas para os Direitos Humanos. Morreu em um atentado a bomba contra a sede local em Bagdá.

Nacional da Capoeira, uma série de projetos que auxiliariam o progresso dessa prática no Brasil.

Um ano depois do ocorrido, foram anunciadas quinze atividades de incentivo na Bahia. Esse fato fez com que muitos capoeiristas questionassem o porquê desse auxílio só ser aplicado na Bahia, uma vez que a capoeira já se fazia presente em todo território nacional (CID; CASTRO, 2013). Percebe-se que novas disputas desenhavam-se em torno da capoeira, nas quais os dispositivos de localidade e nacionalidade entravam em choque. Questionava-se a associação aligeirada da capoeira ao estado da Bahia e o consequente beneficiamento apenas dos capoeiristas baianos por meio das políticas públicas. Isso demonstra as tensões e limites na manutenção da capoeira como ícone de nacionalidade.

Em 2006 concretizou-se a primeira plataforma nacional de financiamento público: a primeira versão do programa Capoeira Viva⁵¹. Inicialmente causou desconfiança aos capoeiristas por ser algo novo, como também por ser controlado pelo Estado. Segundo Cid (2016), os editais desse programa contemplavam as áreas: produção de pesquisa (360 mil reais anuais), estudo/ações socioeducativas (300 mil reais anuais) e publicação de livros (900 mil reais anuais), os recursos eram pagos pelo Petrobrás Cultural⁵². Ainda em 2006 foi lançado o programa Galeria dos Mestres⁵³, em que foram premiados 50 mestres durante seis meses com uma bolsa no valor de novecentos reais. Era um esforço para evitar que acontecesse com os mestres ainda vivos, a experiência dolorosa que acometeu o Mestre Pastinha. Isso mostra que havia diálogos entre pesquisadores e capoeiristas nesse novo formato de Estado nacional e suas decorrentes políticas públicas.

Contudo, a escolha dos mestres que receberam as bolsas não foi uma unanimidade dentre os capoeiristas. Informalmente, diversos mestres, com os quais tive contato, falavam à época de nomes que não “mereceriam” a honraria, ainda que entendessem a importância do programa e reconhecessem os nomes de uma maneira geral. Apontou-se à época desconforto no fato de que alguns mestres participantes do Conselho também pudessem ser contemplados. (COSTA, 2012 *apud* CID, 2016 p. 109).

⁵¹ Foi uma plataforma construída durante o Governo Lula cujo objetivo era preparar e lançar editais que ajudassem no desenvolvimento da capoeira pelo Brasil.

⁵² O Programa Petrobrás Cultural baliza as ações de patrocínio da Petrobrás em torno de uma política cultural de alcance social e de afirmação da identidade brasileira.

⁵³ O edital “galeria dos mestres” tinha como intuito premiar mestres que fizeram parte da história da capoeira no Brasil, levando em consideração os feitos pela capoeira. Para isso, teria que ser elaborados dossiê que comprovasse tais eventualidades (CID, 2016).

Havia já inúmeros mestres espalhados pelo Brasil. Todos contribuindo de alguma forma para a perpetuidade da capoeira, mas, na medida em que o Estado impõe limites, acaba reconfigurando formas de segregação e produzindo novos conflitos.

Em 2007, a segunda versão do programa *Capoeira Viva* não teve a mesma renda que no ano anterior. As áreas continuavam sendo as mesmas, porém, com modestos recursos financeiros. O movimento dos capoeiristas reclamou dos atrasos de pagamentos e da falta de continuidade de alguns editais. Diante disso, elaborou um manifesto para demonstrar o descaso em que o programa estava se tornando:

Enfim, escrevemos esse manifesto para registro de uma grande insatisfação da comunidade que assina este documento. Apesar do repasse ter começado a ser efetuado, a comunicação com os contemplados deixou a desejar. O que chamou a atenção do poder público em relação à capoeira, além da sua história e cotidiano de resistência, foi exatamente a rede informal pela qual a capoeira se espalhou pelo mundo. É comum o apoio de um grupo de capoeira a outro ou de um capoeirista ao outro, por meio de combinações informais, que passaram e passam longe de cartório e outras instituições burocráticas. Isso funciona há décadas. Essa rede auxilia capoeiristas jovens e velhos. O ex ministro Gilberto Gil, chegou a comentar que o capoeirista se colocou na sociedade sem ajuda de ninguém... Ninguém nesse caso, reforço, significa órgãos do poder público (MANIFESTO DO CAPOEIRA VIVA, 2007 apud CID, 2016, p. 110).

O limite orçamentário restringiu a quantidade de capoeiristas a serem contemplados. Mesmo que o valor da bolsa não garantisse o total sustento de uma família, pareceu-lhes importante pressionar o poder público pela melhoria do programa, pois essas ações, mesmo que modestas, foram algo que eles conquistaram e não poderia ser acabado. Anos depois o programa *Capoeira Viva* perdeu recursos e a falta desse incentivo frustrou vários capoeiristas.

Apesar disso, outro fator importante foi o processo de inventário da capoeira, o que legitimou o registro da capoeira, no ano de 2008, como patrimônio cultural imaterial brasileiro. Antecederam ao processo de inventário três seminários que reuniram os capoeiristas destacando a importância do tema e o desenvolvimento de políticas públicas após o registro (CID; CASTRO, 2013).

Para Vassalo (2008), a noção de patrimônio está historicamente anexada à ideia de propriedade privada e de herança de um indivíduo ou de um grupo social. Transformar

uma prática cultural, um bem de natureza imaterial⁵⁴, em patrimônio é algo muito recente, incluído na Constituição de 1988⁵⁵. Esse debate é ainda mais novo se levarmos em consideração a patrimonialização das práticas culturais negras, visto que a história do Brasil foi estruturada sob o racismo. Nesse sentido, o discurso de patrimônio passa a ser também um artefato de produção de identidades sociais e de processos de auto reconhecimento, pois atravessa uma barreira em que minorias políticas passam a se sentir representantes da cultura nacional. As manifestações culturais passaram a se enquadrar nessa nova perspectiva das políticas de patrimônio.

Diferente do tombamento de bens materiais, os bens de natureza imaterial são registrados, protegidos e fomentados pela ação de salvaguarda⁵⁶ para auxiliar na perpetuação, preservação e “salvamento” desses bens a fim de que não deixem de ser praticados, nem sejam esquecidos.

O registro de patrimônio cultural imaterial da capoeira se deu pelo decreto nº 3.551/00, mas não aconteceu de forma fácil e harmônica. Apesar de ser uma mudança histórica significativa na forma de representar a capoeira, a maneira como foi conduzido o registro não agradou todas as partes.

O REGISTRO

Castro (2007), Cid (2016) e Vassalo (2008) informam que o processo de patrimonialização da capoeira iniciou-se em 2004, quando o ministro da cultura Gilberto Gil convidou um grupo de capoeiristas para se apresentarem em um show em Genebra/Suíça. Dentre tantas manifestações culturais, a capoeira foi escolhida pelo ministro como representante icônica de brasilidade. Disso enxergamos que, surgiram num só gesto, quatro movimentos: a) recorreu-se a uma prática cultural referenciada como brasileira e que já se fazia presente em muitos países ao redor do mundo. b) o Estado

⁵⁴ “Os bens culturais de natureza imaterial dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas)” (IPHAN. Patrimônio Imaterial).

⁵⁵ Em 1988 foi incluído na constituição federal art. 215 e 216 a definição de patrimônio cultural para bens de natureza imateriais “veio a incluir documentos, antigas tecnologias, artesanato, festas, material etnográfico, várias formas de arquitetura e arte popular, religiões populares” (BRASIL. Constituição Federal (1988)).

⁵⁶ O IPHAN define a palavra como apoio e fomento de bens culturais. “Quando o bem cultural é inscrito em um dos Livros de Registro do Iphan, dá-se início a execução de um conjunto de ações estratégicas de curto, médio e longo prazo, visando à sustentabilidade dos bens culturais reconhecidos como Patrimônio Cultural”.

brasileiro afirmava publicamente a consciência de nacionalidade da capoeira. Isso inibiria algum outro país de requerer sua possível origem e patente. c) buscou-se garantir políticas públicas de proteção e fomento à capoeira. d) plasmava-se internacionalmente a imagem progressista do Brasil como um país preocupado em proteger a cultura e garantir cidadania cultural. O ato ganhou muita proporção. O ministro lançou nesse show a base para o Programa Brasileiro e Internacional para a Capoeira. Após os devidos estudos e trabalhos que envolveu muitos intelectuais, políticos e capoeiristas, em um período de tempo muito curto, o processo culminou no registro da capoeira como patrimônio cultural imaterial do Brasil. O ministro falou em seu discurso:

A capoeira deixa entrever em cada gesto o jogo de lendas e histórias heroicas do martírio do povo negro no Brasil. Chegou o momento de potencializar essa prática cultural milenar, vista apenas como esporte. Que possamos nós, em vez de desapropriar, valorizar essa base cultural imensurável. [...] Dizem que a capoeira engravidou em Angola, mas foi nascer no Brasil. Ninguém sabe ao certo sua história. Mas parece mesmo que é uma criação bem brasileira a partir de elementos africanos, como o samba (GIL, 2004).

A abordagem de Gil funciona com base no discurso fundador⁵⁷ da própria brasilidade. Mesmo se tratando de uma prática cultural de matriz africana, o ministro defende os mesmos discursos de pesquisadores nacionalistas e memorialistas sobre a identidade da capoeira ser brasileira. Assim, o Estado nacional tratou logo de legitimá-la como um bem cultural, tendo em vista a expansão que estava ganhando no mundo. Perceba-se que o discurso de Gil pretende ampliar a noção de capoeira como um “esporte”. Sua linguagem a define, de forma oficial, como “manifestação cultural” originalmente brasileira, maneira pela qual dever mundialmente reconhecida. Para além de corpos, ela seria, também, um conjunto orgânico de memórias e saberes construtores uma identidade que é brasileira, porque nesse país se deu a sua origem, mas também afro, porque de matriz africana/angolana. A capoeira era afirmada no discurso de Gil, não apenas como nacional, mas também como negra.

Naquela mesma oportunidade, Gil lançou o *Programa Brasileiro e Internacional para a Capoeira*⁵⁸, um momento importante para o processo de registro. A antropóloga

⁵⁷ Para Orlandi (2001), os discursos fundadores com relação a história de um país, são discursos que atuam como referências basilares no imaginário constitutivo do país.

⁵⁸ Programa que tinha como objetivo a preservação da prática da capoeira. Propostas lançadas pelo Ministro Gilberto Gil.

Maria Paula Fernandes Adinolfi⁵⁹, uma importante personagem para legitimidade do registro da capoeira, comentou no seu parecer:

Além da imensa repercussão simbólica do fato, enquanto reconhecimento pelo Estado da importância da capoeira como “um ícone da representatividade do Brasil perante os demais povos” e uma das “grandes contribuições do Brasil ao imaginário do mundo”, naquela oportunidade, o Ministro também anunciou a futura criação de um Programa Brasileiro e Mundial da Capoeira (ADINOLFI, 2008, p. 01).

A antropóloga foi uma das responsáveis pela juridicidade do registro da capoeira junto ao IPHAN. Ela reconheceu no parecer que elaborou o quanto foi importante esse momento para história da capoeira, afirmando que essa prática cultural de fato é oriunda do Brasil. Já o ministro da cultura lançou em determinado momento da sua fala os planos para o programa brasileiro e internacional da capoeira.

Diante das propostas levantadas por Gil, a patrimonialização da capoeira começou a ser discutida definitivamente no cenário brasileiro. Em 17 de fevereiro de 2006, apenas dois anos após a iniciativa do ministro, o presidente do IPHAN, Luiz Fernando de Almeida, iniciou as tratativas legais e deu entrada no processo de solicitação para o registro da capoeira como patrimônio cultural imaterial brasileiro. Mas para que essa ação fosse aprovada pelo Conselho Consultivo de Patrimônio Cultural⁶⁰, seria necessário um documento que descrevesse a história e a prática da capoeira pelo Brasil, desde as suas narrativas fundadoras até à consolidação como símbolo nacional. Uma pesquisa de cunho acadêmico que auxiliou na fundamentação histórica desse bem, resultou no inventário (dossiê) da capoeira pelo Brasil.

O dossiê foi elaborado por uma equipe de pesquisa do IPHAN, era composta pesquisadores e personagens que conviviam com a prática da capoeira. O coordenador de pesquisa foi o antropólogo Wallace de Deus Barbosa, tendo como assistente de coordenação o historiador Maurício Barros de Castro. Fizeram ainda parte do grupo os consultores Frederico José de Abreu, Mathias Rohring Assunção e o mestre em Ciência da Arte e também mestre de capoeira do Rio de Janeiro, Carlos Alexandre Teixeira (Mestre Carlão). Por se tratar de um inventário extenso, levando em consideração o

⁵⁹ Antropóloga do IPHAN. O parecer técnico nº 031/08 que ela desenvolveu, junto com o inventário, contribuíram para legitimação da capoeira como patrimônio cultural imaterial.

⁶⁰ Este Conselho é formado por 22 representantes de entidades diversas, chefiado pelo presidente do IPHAN, com nove representantes de instituições públicas e privadas, e 13 da sociedade civil indicados pelo IPHAN e Ministério da Cultura (CID, 2016).

ambiente a ser pesquisado (todo território nacional), a equipe decidiu focar em cidades portuárias, com maiores registros sobre a escravidão, foram elas: Rio de Janeiro, Salvador e Recife.

Optou-se por adotar um recorte histórico, dando ênfase aos locais normalmente apontados como berço desta prática, embora sua genealogia definitiva ainda esteja longe de ser completamente remontada: Bahia e Rio de Janeiro. Posteriormente, como decorrência da realização do inventário do Frevo, evidenciou-se a necessidade de incluir Pernambuco neste estudo, como outra potencial localidade matriz da capoeira (2008, p. 05).

Entretanto, a maior parte dessa comitiva era composta por pessoas do sudeste do país, consideravelmente do Rio de Janeiro. Mais uma vez as disputas regionais se desenharam nessa trama.

O inventário foi publicado em 2007, um ano antes da confirmação do registro da capoeira como patrimônio cultural. Divido em seis capítulos: 1. As referências históricas; 2. O aprendizado e as escolas de capoeira; 3. Descrição das rodas de capoeira; 4. Os instrumentos; 5. Os mestres e as rodas: patrimônio vivo; 6. Recomendações para prática e difusão da capoeira no Brasil. Segundo Cid (2016), o dossiê fez abordagens metodológicas em três bases: trabalho de campo, pesquisa historiográficas e abordagens multidisciplinares de temas relacionados à capoeira. Nesse momento, os autores procuraram contextualizar os importantes momentos que a prática cultural passou no Brasil, de uma prática marginalizada a símbolo de representatividade nacional.

O inventário serviu para descrever e documentar em caráter acadêmico a legitimidade do registro da capoeira como patrimônio cultural. A meta principal foi alcançada levando em consideração que o registro da capoeira foi aprovado pelo conselho consultivo do IPHAN.

Além do dossiê produzido pela equipe técnica do IPHAN, outro documento fundamental para validação da patrimonialização da capoeira foi o parecer técnico da Antropóloga Maria Paula Fernandes Adinolfi. A avaliação foi escrita em 19 páginas e apoiada ao dossiê, atestou o registro da capoeira como patrimônio cultural imaterial.

Este conjunto de ações constitui uma resposta do Estado brasileiro às demandas sociais por reconhecimento e valorização de práticas culturais de matriz africana e indígena, secularmente excluídas das políticas públicas e que, por um longo período, foram vistas como um estorvo ao projeto civilizatório pautado na ideologia do branqueamento

da sociedade nacional. Apenas recentemente, desde o início da década de 1990, em virtude da grande pressão exercida por segmentos da sociedade civil organizada, o Estado tem a tarefa urgente de reverter o quadro da exclusão social de parcela expressiva da população do país (2008, p. 03).

No parecer, observamos como a antropóloga justifica a importância de valorizar um bem cultural de matriz africana e fundamenta a sua fala na contribuição dos movimentos sociais na tarefa de pressionar o Estado por reparação e igualdade racial e social. É sabido que mesmo se tratando de um avanço para a história, como também para a preservação desta prática cultural, a “tarefa urgente” exercida pelo Estado em reconhecer essas manifestações culturais contribuíram diretamente na divulgação e aceitação do Brasil que até então almejava liderar o bloco dos países em desenvolvimento.

O registro da capoeira como patrimônio cultural imaterial do Brasil aconteceu em 15 de julho 2008. O conselho consultivo do IPHAN se reuniu na cidade de Salvador, um evento lotado por capoeiristas e pela mídia nacional. A capoeira foi registrada em duas categorias: 1. *A Roda de Capoeira*, no livro de registro das formas e expressão; 2. *O Ofício dos Mestres de Capoeira*, no livro de registro dos saberes. Perceba-se que tal registro deu-se em apenas quatro anos após o início da mobilização. Período curto quando se pensa no processo e tempo levado para a salvaguarda de outros bens culturais como o Teatro de Bonecos do Nordeste que levou onze anos para ser registrado (em nível regional) desde a solicitação realizada ao IPHAN. Isso seria justificado enquanto estratégia interessada da comunidade negra em salvaguardar uma tradição cultural de origem social e racialmente demarcada e cuja existência era ameaçada pelas apropriações que a desfavorecem. Essa comunidade contou com a representatividade política de um ministro cujo pertencimento cultural e racial enquanto homem negro ajudou nesse processo de aceleração da patrimonialização. Sem essa “pressa” da comunidade e lideranças negras, quanto tempo levaria para que a capoeira fosse registrada? Aliás, seria de interesse o seu registro caso os sujeitos fossem outros?

O registro agradou grande parte da população e dos capoeiristas, entretanto, a maneira como foi conduzido o processo fez com que alguns mestres conceituados no meio, como por exemplo o Mestre Curió⁶¹, questionassem a metodologia utilizada. Nas

⁶¹ Jaime Martins dos Santos, negro, 80 anos, natural do estado Bahia, conhecido no cenário da capoeira como Mestre Curió. Iniciou a prática da capoeira no ano de 1942, adepto da modalidade angolana. Foi aluno e recebeu a graduação atual do Mestre Pastinha. Atualmente faz parte do grupo *Escola de Capoeira Angola Irmãos Gêmeos do Mestre Curió*. Segundo dados do portal do IPHAN, Mestre Curió já formou cerca de seis mestres e contramestres.

reuniões que existiram para o processo de inventário produzidas pelo IPHAN, o referido mestre e alguns capoeiristas que participavam da bancada, solicitaram que a capoeira fosse registrada como patrimônio cultural afro-brasileiro, por se tratar de arte de origem negro-africana. Ao rebater o processo de registro, a fala do Mestre Curió apontou limites de como o Estado lidaria com a multiplicidade cultural dentro da capoeira. O coordenador do inventário Maurício Barros de Castro comentou a respeito dessas indagações:

Na verdade, quem levantou esta questão foi Mestre Curió, que achava que a capoeira tinha que ser registrada como patrimônio afro-brasileiro. Ele organizou um evento, levou a gente para discutir isso e reuniu o pessoal do movimento negro da Bahia. Mas a gente argumentou duas coisas: 1) O registro como patrimônio cultural do Brasil faz parte de um decreto presidencial, não tem como mudar, não dá para tirar uma palavra e colocar outra, o bem é registrado a partir deste decreto e uma mudança nestes termos também sugeriria uma relação bilateral com a África que também não existe. É um processo de patrimonialização do governo do Brasil. 2) Dissemos também que o fato da capoeira ser registrada como patrimônio do Brasil não impede de ser afro-brasileiro. Pelo contrário, a presença, a contribuição, a herança africana, está mais do que constatada, ninguém discute. A questão é que não dá para mudar o decreto presidencial (CASTRO, s/d apud CID, 20016, p. 126).

O coordenador baseou-se no decreto presidencial⁶², dando como ilegais tais alterações textuais sugeridas pelo mestre – o que de fato é. Contudo, observamos que a proposta alavancada por Curió também é legítima no que se diz respeito ao enaltecimento da cultura negra do país. O discurso do mestre reitera questionamentos sobre as políticas de patrimônio imaterial que são espaços de disputas de saber e de poder. No entanto, até que ponto a despreziosa inalteração textual não favorece uma prática já antiga e denunciada pelo MNU desde os anos 1970, de tornar nacional, entendido enquanto mestiço, os elementos culturais cujas memórias são marcadas fortemente pela raça negra? Raça situada entre formas de exclusão e resistência. Até que ponto registrar um bem apenas como brasileiro não apagaria o pluralismo dos pertencimentos raciais, não omitiria conflitos, não estaria reabrindo interpretações sobre a democracia racial? Mais uma vez a capoeira se configura como mediadora dos debates públicos sobre as relações raciais no Brasil.

Com o registro, o Estado democrático passou, teoricamente, a intervir na preservação e salvaguarda da capoeira, tomando decisões em todos os aspectos.

⁶² BRASIL. Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.

Entretanto, são justamente muitos desses critérios governamentais que os capoeiristas e o movimento negro contestam. O Estado passa a intervir diretamente nas demandas culturais, tutelando e disciplinando. Deste modo, mesmo que por uma lógica contrária à do Estado ditatorial, a identidade da capoeira, mais uma vez, foi deslocada.

Os objetos simbólicos produzem sentidos entre interlocutores, emergindo na forma como cada um interpreta o discurso (ORLANDI, 1999). Assim que a capoeira recebeu o título de patrimônio cultural imaterial, os efeitos dos sentidos diferiram para cada grupo de pessoas. Os movimentos negros e os capoeiristas, buscam combater o racismo⁶³, assim como, lutam pela identidade das manifestações culturais negras. O Estado assumiu nova política afirmativa sobre essa prática cultural a fim de reparar dívidas históricas sobre essa categoria social, mas ainda o faz de forma tutelar. Os ganhos políticos e econômicos são diferentes para cada lado. É possível notar o quão desiguais são as relações de poder construídas nesse processo. Ainda assim, foi importante essa patrimonialização para a história da capoeira. Para alguns capoeiristas, o registro serviu para expandir ainda mais o nome dela pelo mundo.

Os meios de divulgação da capoeira ganharam novos patamares e a imagem de símbolo brasileiro foi representada na indústria cultural, produzindo discursos cujo efeito foi criar um interesse na esfera pública em conhecer a capoeira. O que por sua vez, ampliou e produziu novas práticas discursivas sobre ela. Depois da lei 10.639/03, que tornou obrigatório o ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira na educação básica, a capoeira passou a ser tema de práticas pedagógicas de muitas escolas, embora ainda de forma folclórica e insuficiente. Ela também virou tema de reportagens, livros, artigos em revistas científicas, em canais de mídias on-line e filmes. No ano de 2007, por exemplo, com apoio do Governo Federal foi lançado o documentário *Mestre Bimba: capoeira iluminada*, que narra a biografia do mestre e sua contribuição para a capoeira. Podemos destacar também a 16ª edição da novela *Malhação* exibida no ano de 2009 (um ano após a capoeira se tornar patrimônio) na Rede Globo de Televisão, exibida todas as tardes em que a capoeira foi representada por meio de um dos personagens principais da

⁶³ Embora sejamos conscientes de que nem todos os grupos de capoeira objetivem e/ou realizem discussões sobre relações raciais e racismo. Alguns podem centrar-se em perpetuar a prática entendida como desportiva. Nesses casos há maior prioridade de discussões técnicas sobre movimentos do que sobre a presença negra, reportada como pretérita, alusiva à origem da capoeira. Enquanto pesquisadores negros e alunos/capoeiristas percebemos que as discussões sobre raça tem sido mais comuns em grupos com maior presença de pessoas negras, pois as próprias experiências de racismo pelas quais passam cotidianamente se tornam substrato das discussões grupais.

trama. Ainda em 2009 estreou nos cinemas o filme de grande repercussão nacional, *Besouro*.

Dirigido por João Daniel Tikhomiroff, com recurso do governo através do Petrobras Cultural, o longa-metragem conta a história do famoso capoeirista baiano Besouro Mangangá⁶⁴. Na narrativa fílmica, bem como nas memorialísticas, Besouro é representado como um herói negro que lutava contra a tirania dos seus malfeitores, para vingar a morte do seu mestre, vítima de uma emboscada, e para libertar o seu povo do trabalho exploratório do coronel da região. Um filme com várias cenas de lutas acrobáticas, que reforça o status de luta marcial nacional, trazendo um personagem que até então não vivenciamos com frequência nos enredos nacionais: um herói negro, capoeirista e candomblecista. A trama é repleta de representações e falas dos próprios orixás. Além de produzir toda essa representatividade negra no cinema, o longa fez muito sucesso nas bilheterias, em cartaz por um mês, vendeu cerca de 481.381 ingressos, com arrecadamento de R\$ 3.769.206,75 segundo dados da ANCINE, ficando em terceiro lugar nas bilheterias nacionais.

Entendemos que os discursos de nacionalidade produzidos no interior desse processo histórico atendem a diversos anseios, mas de formas distintas. São bastante vantajosas para o Estado, estabelecem garantias para a própria prática da capoeira e aos capoeiristas, movimentam demandas contemporâneas das indústrias culturais e dos mercados globais, afirma memórias coletivas, pertencimentos raciais etc. Todavia, os benefícios não são vivenciados da mesma forma pelos sujeitos que ocupam diferentes lugares na teia social. Grande parte dos capoeiristas não se sentem plenamente contemplados pelas políticas públicas e entendem que o governo se beneficiava muito mais delas do que cedia.

Os sentidos e usos da capoeira refazem as lutas políticas, sociais e raciais no Brasil. Mesmo durante os governos democráticos as atuações do Estado movimentaram-se em favor, mas às vezes se contrapuseram à interpretação dos capoeiristas. O processo de registro como patrimônio foi conduzido de maneira tensa, construindo ambiguidades nas negociações de sentidos e consequências políticas concretas entre avanços e limitações. A partir disso, destacamos a seguir, algumas ações estatais previstas pós-registro e aplicadas para preservação da capoeira no Brasil.

⁶⁴ Manoel Henrique Pereira (1895-1924) mais conhecido como Besouro Mangangá, tornou-se uma lenda no mundo da capoeira por ser um exímio lutador. Seu nome é rodeado de mistério, seu legado é lembrando até hoje nas músicas e/ou ladainhas e rodas de capoeira.

NO FINAL DO JOGO, UM APERTO DE MÃO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS LIMITES DA SALVAGUARDA PROMOVIDA PELO ESTADO

Salvaguardar um bem cultural imaterial é “apoiar sua continuidade de modo sustentável, atuar para melhoria das condições sociais e materiais de transmissão e reprodução que possibilitam sua existência” (IPHAN, 2010). O decreto de lei 3.551/2000 responsabiliza o Estado em proteger o patrimônio cultural imaterial.

Uma das primeiras ações governamentais pós-registro foi o projeto chamado *Programa Nacional de Salvaguarda e Incentivo à Capoeira (Pró-Capoeira)*. Plataforma construída para preparar e lançar editais que ajudassem no desenvolvimento da capoeira pelo Brasil. Seria uma continuação do programa Capoeira Viva, promovendo encontros/seminários em todos os estados do país. Nessas reuniões, os capoeiristas participavam das decisões que estavam para ser tomadas. Em virtude da participação deles, foram criados os grupos de trabalho Pró-Capoeira (GTPC) conduzidos por mestres que lutam pelos direitos dos capoeiristas⁶⁵.

Um dos editais produzidos ao longo do programa foi o *Viva Meu Mestre*, que concedia prêmios para mestres com idade acima de 55 anos. No total foram distribuídos 100 prêmios no valor de R\$10.800,00 líquidos segundo o IPHAN. Não se conseguiu atender todos os mestres e, para os que foram premiados, o dinheiro não durou por muito tempo. Vale destacar que no momento do inventário, um dos projetos solicitados ao Estado foi a aposentadoria para os antigos mestres em vulnerabilidade social. O IPHAN informou que houve uma consulta ao Ministério da Previdência Social e ao Instituto Nacional do Seguro Social (INSS), entretanto, colocaram obstáculos recorrendo a inconstitucionalidade do ato (CID, 2016). Infelizmente vários mestres encontram-se em situações de precariedade.

Outra demanda produzida pelo programa foi o mapeamento dos grupos de capoeira, assim como o cadastro de capoeiristas. Esse levantamento é realizado através de plataformas digitais do IPHAN a fim de documentar o número de grupos e capoeiristas no Brasil. Apesar de ser uma ferramenta importante para caráter de informação, o site apresenta algumas falhas na apresentação dos dados obtidos como a vaga demonstração de resultados. Não conseguimos constatar na plataforma atalhos/filtros para pesquisas

⁶⁵ O pró-capoeira por alguns anos parou de funcionar, em virtude de troca da ingerência administrativa e falta de recursos financeiros.

mais específicas (países, estados, cidades), ficando a mercê de outros caminhos para conseguir obter as fontes necessárias.

Nas escolas, por outro lado, permanecem voluntarismos e ações ainda muito desarticuladas. Não há um incentivo oficial do Estado para a prática da capoeira nas escolas, sobretudo, nas do interior. Atualmente as instituições do Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV), os antigos PETIs⁶⁶, constituem uma das poucas ações sistemáticas que identificamos em favor da prática da capoeira de forma mais ativa em algumas cidades interioranas. Entretanto, quando pensamos no Alto Sertão Alagoano, por exemplo, temos dois casos emblemáticos: no município de Delmiro Gouveia houve um projeto de incentivo ao jiu-jitsu nas escolas municipais como parte integrante da educação física, formação de atletas e melhoria do desempenho escolar dos alunos. Embora existam vários grupos de capoeira nesse mesmo município, a capoeira até hoje não é contemplada como prática pedagógica na rede municipal. Já no município de Piranhas a capoeira não é uma prática abraçada nem pelas comunidades escolares. Atualmente existe apenas um grupo nesse município, Capoeira Brasil, sob a liderança do monitor⁶⁷ Neginho, que realiza seus treinos no pátio de uma escola municipal, três dias da semana, com a permissão da gestão escolar, mas sem o envolvimento direto desta. Nas demais escolas, a capoeira só é requisitada na semana da consciência negra.

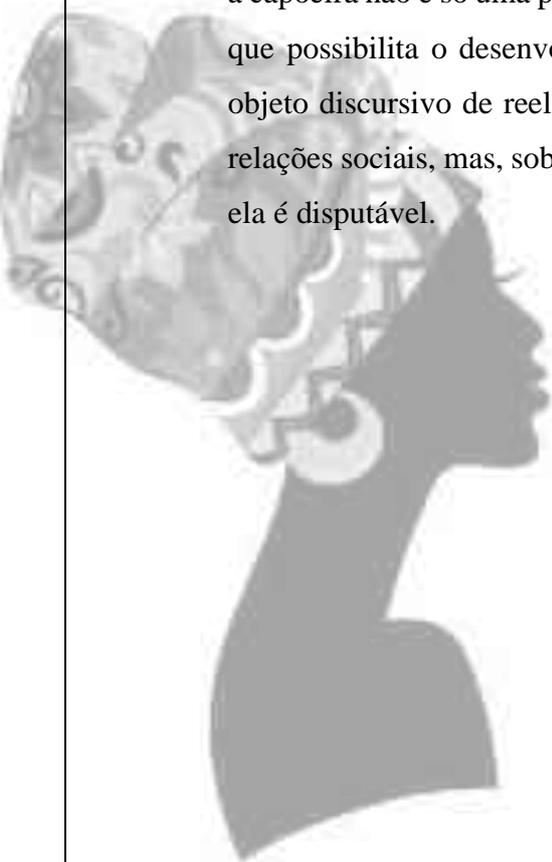
Alcançando o status de patrimônio cultural imaterial, a capoeira tornou-se tema de sistemático cuidado do Estado que passou a ter o compromisso de proteger, salvaguardar memória e fomentar política, cultural e economicamente a sua prática. Mas não é bem isso que vem acontecendo, visto a falta de continuidade de recursos financeiros. Obviamente esse contexto piorou muito após o agravamento da crise política e econômica em 2015 no Brasil, o conseqüente golpe de Estado em 2016 e a instalação do governo autoritário a partir das eleições de 2018, dedicado a desmontar as políticas culturais de cunho democrático que vinham se desenhando no país apesar das reconhecidas limitações.

⁶⁶ Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI), é uma ação governamental que objetiva retirar crianças e jovens das ruas e do trabalho precoce. A capoeira no PETI é uma prática ativa de grande importância no combate a ociosidade desses jovens, por possuir uma didática e dinamismo em todas as áreas, seja: luta, dança, ritmo, filosofia, esporte, cultura entre tantos outros segmentos, resultando no crescimento e no amadurecimento do indivíduo.

⁶⁷ Existe uma hierarquia na capoeira, sendo assim, os grupos possuem uma graduação para diferenciar os capoeiristas, por exemplo: aluno iniciante, graduado, monitor, instrutor, professor, mestrando e mestre. Vale lembrar que alguns grupos seguem nomenclaturas e ordem diferentes.

Se para os capoeiristas, a patrimonialização da capoeira concretizou o quão importante ela é, dando-lhe maior visibilidade no mundo, eles mesmos identificam e criticam as fragilidades decorrentes da salvaguarda da capoeira, apesar das obrigatoriedades instituídas por lei. É que enquanto Estado, indústria cultural e grupos brancos defendem certas noções de identidade através da capoeira e lucram, os capoeiristas negros e pobres ainda vivem em status de vulnerabilidade social.

Ao final desse estudo entende-se que a capoeira foi mediada/apropriada por diferentes sujeitos históricos, conforme seus respectivos objetivos políticos. Desta forma, a capoeira não é só uma prática cultural centrada no corpo, um jogo, uma luta ou uma arte que possibilita o desenvolvimento do praticante em diversas áreas. Ela é também um objeto discursivo de reelaboração e afirmação de projetos políticos que medeia não só relações sociais, mas, sobretudo, raciais. A capoeira é um saber-poder e, por isso mesmo, ela é disputável.



REFERÊNCIAS

ADINOLFI, Maria Paula Fernandes. 2008. **Parecer n° 031/08, sobre o registro da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil**. Brasília, IPHAN. Consultado em 16-04-2019. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/66>.

ADINOLFI, Maria Paula Fernandes. 2018. A Salvaguarda da capoeira na Bahia: processo de construção de uma política pública. **Revista Íbamò**. Rio de Janeiro, vol. 01, n. 01, p. 34-60.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. 2012. **Ringue ou academia?** a emergência dos estilos modernos da capoeira e seu contexto global. Reino Unido, University of Essex.

BESOURO. 2009. Direção de João Daniel Tikhormiroff. [s/l]: Globo Filmes; Mixer, TeleimageSee More. (1h 34min).

BRASIL. **Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil-1890**. Capítulo XIII – Dos vadios e Capoeiras. Consultado em 20-06-2019. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>.

BRASIL. **Constituição Federal (1988)**. Consultado em 08-07-2019. Disponível em: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/CON1988_05.10.1988/art_216_.asp.

BRASIL. **Decreto n° 3.551, de 04 de agosto de 2000**. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Consultado em 08-07-2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm.

BRASIL. Ministério da Cultura. 2004, **Discurso em ocasião da homenagem ao embaixador morto em atentado**. Genebra, Suíça. Consultado em 16-04-2019. Disponível em: <http://abadacapoeiraentornogo.blogspot.com/2010/12/discurso-de-gilberto-gil-na-onu.html>.

CAMPOS, Hélio. 2009. **Capoeira Regional: a escola de Mestre Bimba**. Salvador, EDUFBA.

CARVALHO, José Murilo de. 1987. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo, Companhia das Letras.

CASTRO, Maurício Barros de. 2007. **Na roda do mundo: Mestre João Grande entre a Bahia e Nova York**. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; FONSECA, Maria Cecília Londres. 2008. **Patrimônio Imaterial no Brasil: legislação e Políticas Estaduais**. Brasília, UNESCO, Educarte.

CHARTIER, Roger. 1990. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa, Difel.

CID, Gabriel da Silva Vidal. 2016. **A memória como projeto: tensões e limites da patrimonialização da capoeira**. Tese (Doutorado em Sociologia), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CID, Gabriel da Silva Vidal; CASTRO, Mauricio Barros de. 2013. Processos de patrimonialização e internacionalização: algumas reflexões iniciais sobre o caso da capoeira entre o nacional e o global. **Seminário Internacional-Políticas Culturais**, 4, Rio de Janeiro. Consultado em: 05-08-2019. Disponível em: <http://culturadigital.br/politicaculturalcasaderuibarbosa/files/2013/11/Gabriel-da-Silva-Vidal-Cid-et-alii-.pdf>.

GOMES, Gustavo Manoel da Silva. **A Cultura Afro-Brasileira como Discursividade: histórias e poderes de um conceito**. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife.

IORIO, Laércio Schwantes; DARIO, Suraya Cristina. 2005. Educação Física, Capoeira e Educação Física: possíveis relações. **Revista Mackenzie de Educação Física e Esporte**, São Paulo, v. 04, n. 04.

IPHAN. 2007. **Inventário para registro e salvaguarda da capoeira como patrimônio cultural do Brasil**. Brasília. Consultado em 16-04-2019. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/66>.

IPHAN. 2008. **Certidão de registro**. Brasília. Consultado em 16-04-2019. Documento disponível em http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/certidao_roda_de_capoeira.pdf.

IPHAN. 2010. **I Reunião de Avaliação da Salvaguarda de Bens Registrados**. Consultado em 16-04-2019. Documento disponível em <http://portal.iphan.gov.br/ma/pagina/detalhes/547>

IPHAN. **Apoio e fomento de bens culturais**. Consultado em 27-07-2019. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>.

IPHAN. **Patrimônio Imaterial**. Consultado em 27-07-2019. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>.

IPHAN. **Roda de Capoeira**. Consultado em 15-06-2019. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/66>.

MESTRE BIMBA: CAPOEIRA ILUMINADA. 2007. Direção de Luiz Fernando Goulart. [s/l]: Lumen Produções. (1h 17min.). Consultado em 19-07-2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=G8Tn4Ls_TYI.

NETO, José Olímpio Ferreira; FILHO, Humberto Cunha. 2013. Capoeira, Patrimônio Cultural imaterial: Críticas e reflexões. **Políticas Culturais em Revista**, Salvador, v. 06, n. 01.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. 2009. **Capoeira, identidade e gênero**: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil. Salvador, EDUFBA.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. 1999. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. Campinas, Pontes.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. 2001. **Discurso fundador**: a formação do país e a construção da identidade nacional. Campinas, Pontes.

PASTINHA, Mestre. 1984. **Capoeira Angola**. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia.

QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. 2014. Ações afirmativas no âmbito da política cultural: algumas possibilidades de ação. In: SILVA, Cidinha da (Org). **Africanidade e Relações Raciais**: insumos para políticas públicas na área do livro, leitura, literatura e bibliotecas no Brasil. Brasília, Fundação Cultural Palmares.

QUEM SABE RESPONDER - Ladainha do Grupo Abadá Capoeira. Consultado em 15-06-2019. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/abada-capoeira/quem-sabe-responder.html>.

RÊGO, Waldeloir. 1968. **Capoeira Angola**: ensaio sócio-etnográfico. Salvador, Itapoã.

SANTOS, Jocélio Teles dos. 2005. **O poder da cultura e a cultura no poder**: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador, EDUFBA.

SILVA, Jorge Silveira. SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos. MILDNER, Saul Eduardo Seiguer. 2014. A prática da capoeira enquanto patrimônio cultural: trajetórias afrodescendentes e multiculturais no Brasil. **Estudos Históricos**, Uruguai, v. 04, n. 12.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. 1999. **A negrada instituição**: os capoeiras na corte imperial (1850-1890). Rio de Janeiro, Access.

VASSALO, Simone Ponde. 2008. O Registro da capoeira como patrimônio imaterial: novos desafios simbólicos e políticos. Encontro Anual da ANPOCS, 32, Caxambu-MG. Consultado em 08-07-2019. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/papers-32-encontro/gt-27/gt29-8/2581-simonevassalo-a-capoeira/file>.

VIDOR, Elisabeth; REIS, Letícia Vidor de Sousa. 2013. **Capoeira**: uma herança cultural afro-brasileira. São Paulo, Selo Negro.

WILLIAN, Rodney. 2019. **Apropriação Cultural**. São Paulo: Pólen.

A QUILOMBAGEM NO SÉCULO XXI: RECONHECIMENTO OU EMANCIPAÇÃO?

QUILOMBAGEM IN THE 21 ST CENTURY: RECOGNITION OR EMANCIPATION?

José Bezerra da Silva⁶⁸
filosofojb@hotmail.com

Anderson de Alencar Bezerra⁶⁹
anderufal@gmail.com

José Ivamilson Silva Barbalho⁷⁰
ivamilsonbarbalho@gmail.com

RESUMO

Este artigo discorre sobre o cenário da sociedade brasileira durante os tempos de colônia e de império marcados pela escravidão negra, bem como a reação rebelde dos escravizados e escravizadas contra a escravidão. O termo que melhor expressa esta realidade rebelde é quilombagem, com significado de processo revolucionário, pois os quilombolas, à medida em que se opunham ao sistema escravagista criavam uma nova sociabilidade alternativa, marcada pelo sentimento de liberdade, de convivência pacífica e uso coletivo do solo e dos bens produzidos. A quilombagem então, iniciada nos tempos da escravidão ultrapassou os séculos e alcançou os nossos dias, constituindo-se de uma prática voltada à transformação social radical, conseqüentemente almeja alcançar a emancipação. Por isso será comentada, mesmo que sucintamente a emancipação iluminista, emancipação política e a emancipação humana, com vistas a enfatizar o tipo de emancipação que a quilombagem melhor se coaduna. No mais, este artigo trata desse processo revolucionário presente no contexto do século XXI, trabalha o conceito de reconhecimento e destaca a sua importância e os seus limites, apesar da sua imensa importância para o estabelecimento da dignidade humana quilombola.

Palavras-chave: Escravidão; Quilombagem; Emancipação; Reconhecimento.

ABSTRACT

This article discusses the scenario of Brazilian society during the times of colony and empire marked by black slavery, as well as the rebellious reaction of the enslaved and enslaved against slavery. The term that best expresses this rebellious reality is quilombagem, meaning a revolutionary process, as quilombolas, as they opposed the slave system, created a new alternative sociability, marked by the feeling of freedom, peaceful coexistence and collective use of the soil and the goods produced. The quilombagem, which started in the times of slavery, surpassed the centuries and has reached our days, constituting a practice aimed at radical social transformation, consequently aiming to achieve emancipation. That is why it will be commented, albeit succinctly on Enlightenment emancipation, political emancipation and human emancipation, with a view to emphasizing the type of emancipation that quilombagem best suits. Furthermore, this article deals

⁶⁸ Faculdade São Tomás de Aquino (FACESTA).

⁶⁹ Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Campus A. C. Simões.

⁷⁰ Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Campus Sertão.

with that revolutionary process present in the context of the 21st century, works with the concept of recognition and highlights its importance and its limits, despite its immense importance for the establishment of quilombola human dignity.

Keywords: Slavery; Quilombagem; Emancipation; Recognition.

QUILOMBOLAS: ORIGENS E CONCEITOS

No cenário social brasileiro emergiram, desde o início da colonização, as comunidades quilombolas, cujo nome, elaborado pelo Conselho Ultramarino, em 1740, como sendo "toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nela" (SCHMITT, 2002).

A palavra quilombo, da qual deriva quilombola e quilombagem, surgiu em ambiente africano. Precisamente em Angola e regiões próximas. É originária da língua umbundu e falada pelo povo ovimbundu e segundo Munanga (2001, p. 25) significa:

Associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos.

Portanto, o nome quilombo se consagrou na historiografia brasileira com o sentido de luta emancipatória, consubstanciada no enfrentamento diuturno à escravidão e as suas consequências: discriminação, invisibilidade e privação de reconhecimento.

Há de considerar que tanto a discriminação e a invisibilidade, bem como o não reconhecimento dos afro-brasileiros quilombolas se fizeram presentes durante todo o período colonial, imperial e republicano, vindo a se modificar somente a partir da promulgação da Constituição Federal, em 1988, que no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), passou a normatizar a posse das terras onde vivem "os remanescentes de quilombos".

Por este tempo, foi criada a Fundação Cultural Palmares (FCP), através da Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988, que recebeu o acréscimo do inciso III ao artigo 2º por meio da Medida Provisória nº 2.216-37, de 31 de agosto de 2001, para "*realizar a identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, proceder ao*

reconhecimento, à delimitação e à demarcação das terras por eles ocupadas e conferir-lhes a correspondente titulação”.

Esse processo histórico, desde os tempos da escravidão aos nossos dias, foi marcado por intensas lutas dos quilombolas, certamente contra a escravidão e suas consequências, fato que denota a presença de um ideário transformador, de uma predisposição direcionada à construção de uma sociabilidade plenamente humanizada. Vê-se então que este ideário se plenifica na desorganização do modelo social imposto pela elite dominante, como também na adequada maneira de abertura de espaços significativos para a construção de uma sociabilidade firmada pelo uso coletivo do solo, pela solidariedade grupal e pela paz social (CARNEIRO, 2001, p. 14).

Reis e Gomes (1996) informa ter sido a constituição de comunidades quilombolas a forma de resistência que mais produziu consequências satisfatórias no tocante à destruição do sistema escravocrata e suficiente para suscitar questionamentos substanciais quanto ao modo de produção capitalista, cuja base foi, por muito tempo, o trabalho escravo. (WILLIAMS, 2012).

Esse esforço físico e mental de protesto contra a escravidão e suas sequelas recebeu o nome de quilombagem (MOURA, 2001). E enquanto motivação contra certo modelo social, permeia de algum modo as cabeças dos indivíduos quilombolas, vindo a se constituir numa prática social radical, mesmo que latente atualmente, porém direcionada a transformar radicalmente a formação socioeconômica vigente, cujos tentáculos foram lançados em épocas passadas da nossa história e da história do ocidente.

A sociabilidade escravagista praticada no Brasil e em toda a América possibilitou a concentração de imensa quantidade de riqueza em ambiente europeu, suficiente para desencadear a Revolução Industrial que se tornou, por si mesma, em agente fundamental e impulsionador da formação socioeconômica capitalista e por consequência se tornou no modelo básico de utilização da força de trabalho do citado modo de produção.

O Estado brasileiro, historicamente manejado pela elite dominante, impôs uma política de perseguição e de destruição das comunidades quilombolas. Agiu em dois sentidos. No primeiro, visava aprisionar os quilombolas e fazê-los retornar ao âmbito da escravidão, pondo fim ao modelo incipiente de vida em liberdade. No segundo depôs contra a quilombagem, que de luta radical contra o sistema, foi transformada numa espécie de luta comedida em busca de direitos, cuja concessão sempre coube ao ente estatal através de suas políticas públicas.

A quilombagem, portanto, ora pende para a obtenção do reconhecimento, concedida e garantida pela legislação estatal e efetivada mediante melhorias sociais, participação democrática e igualdade na fruição dos bens e direitos sociais. Ora pende para a emancipação, que por sua vez, se conduz sob as formas iluminista, política e humana.

O tópico a seguir discorrerá sobre o reconhecimento e suas consequências, pondo em destaque a sua imensa importância para os quilombolas e também os seus limites.

RECONHECIMENTO E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Como a quilombagem visava a destruição da sociabilidade escravocrata e indicava estabelecimento de uma sociabilidade caracteristicamente humana, os seus praticantes foram acometidos de intensa perseguição. Mas por necessidade adaptativa às alterações sociais emanadas das movimentações do capital, aos poucos os quilombolas foram aceitos na sociedade brasileira, porém de maneira invisibilizada, sem a fruição de direitos, especialmente os de participação ativa na vida política do país.

A partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, além da visibilidade, os quilombolas adquiriram também uma grande diversidade de direitos no seu aspecto formal e a quilombagem, que foi historicamente reprimida, é retomada e se desdobra sob dois vieses: o do reconhecimento e o da emancipação.

Segundo Honneth, a necessidade de reconhecimento se exprime na luta permanente dos indivíduos, por merecer o respeito e a estima de seus parceiros. As teorias das lutas sociais são, diz ele, limitadas aos conflitos de interesses e à maximização das vantagens estatutárias próprias. Para ele, entretanto, a luta por reconhecimento tem uma dimensão moral - o indivíduo deve aceder à liberdade, mas também ser capaz de agir socialmente. (d'ADESKY, 2018, p. 159).

É evidente que os quilombolas e os afrodescendentes em geral padeceram e ainda padecem pela falta de estima e consideração por parte de seus parceiros brancos. Daí porque as constantes denúncias de práticas racistas e discriminatórias na sociedade brasileira. Fala-se inclusive de racismo institucional, quando praticado por servidores no exercício de funções públicas, como nas abordagens policiais.

A quilombagem em prol de reconhecimento se traduz no alcance da igualdade e do respeito sociais mediatizados pela ação estatal e o direito adquire efetividade material. Se até então os quilombolas são tidos como indivíduos de segunda classe, isto se deve tanto pelo fato de os direitos legalmente garantidos não serem devidamente postos em prática, como ainda pelo fato de padecerem uma diferenciação inferiorizadora com relação a população branca.

Os indivíduos compromissados com o reconhecimento assumem uma postura crítica frente à sociedade, pois “o reconhecimento deve estar associado à ideia de aperfeiçoamento duradouro da autonomia dos membros da sociedade, e não ser vinculado ao conformismo e à sujeição do indivíduo” (d’ADESKY, 2018, p. 160).

O reconhecimento induz tomada de consciência, fruição dos direitos legais e extinção de práticas sociais de conformismo e de submissão dos indivíduos.

Pelo viés do modelo teórico hegeliano de reconhecimento, está claro que a passagem do desprezo ao respeito, conquistado mediante uma luta de morte entre o senhor e o escravo, pode levar a um estado de reconhecimento recíproco que se manifesta pela outorga de um status de liberdade mútua, assim como pela dotação de direitos idênticos. Além disso, a luta por reconhecimento é, segundo Hegel, motivada pela busca de um aspecto da liberdade até então negligenciado pela sociedade. (d’ADESKY, 2018, p. 160).

A quilombagem ou luta por reconhecimento tem seus contornos determinados pela figura do Estado no tocante a elaboração das leis e a concessão de direitos. Seu alcance, porém, é possibilitado por meio da quilombagem, por isso “é possível ver na luta por reconhecimento uma força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais, políticos e institucionais” (MENEZES, 2019, p. 4).

O reconhecimento se traduz também no embate contra a cultura dominante e no acesso à cultura afro-brasileira, pois “o reconhecimento do outro pressupõe que se respeite sua alteridade, sua diferença” (d’ADESKY, 2018, p. 180).

O reconhecimento sugere vivências sociais dialógicas centradas na estima e na consideração de indivíduos componentes de agrupamentos humanos até então excluídos socialmente, ou tingidos pelas marcas do preconceito e da discriminação, como tem sido o caso dos quilombolas.

Alcançar reconhecimento é o indicativo de que determinados indivíduos foram favorecidos por meio de políticas públicas estatais de inclusão social, e que o diálogo entre Estado e sociedade surtiu efeitos positivos. A sociedade não somente depositou

confiança e esperança no Estado, mas sobretudo concedeu-lhe o encargo para administrar as relações humanas.

As lutas por reconhecimento e o interesse estatal na sua concessão se misturam a ponto de formarem uma única agenda. De modo que a reivindicação por reconhecimento se dilui na expectativa de quando o Estado concederá os meios necessários à sua obtenção, quer no atendimento com políticas inclusivas ou normatizando comportamentos sociais lesivos ao bem estar de agrupamentos humanos marginalizados.

A quilombagem por reconhecimento apresenta as seguintes consequências: manutenção do *status quo*, com a prevalência do Estado sobre a sociedade, a naturalização da compra e venda da força de trabalho, a alienação e ainda perde sua força radical voltada à emancipação como será visto logo a seguir.

EMANCIPAÇÃO E SEUS RESPECTIVOS TIPOS

O conceito de emancipação exprime diversos significados, mas carrega em si o sentido de estar livre, de não depender de outrem para gerir seu destino, bem como o sentido de alforria, de independência. A emancipação sugere tomada de consciência frente ao mundo da vida, pois se reporta a um passado de opressão, de tutela, sem gozo de direitos que é deixado para trás e no seu lugar desponta o sentido consciente da vida, constituído por uma compreensão crítica do mundo, e que objetiva transformá-lo a fim de deixá-lo de acordo com os sentimentos humanos e o sentido da vida.

A emancipação não será obtida mediante concessão estatal, mas em muitos casos, ele (o Estado) gere os meios que facilitam a sua obtenção. A emancipação é resultante da ação consciente de indivíduos frente aos fios ideológicos que permeiam a sociedade e o Estado com fins claros de manter formas opressivas, desumanas, racistas e discriminatórias de agrupamentos humanos historicamente vilipendiados.

A quilombagem é a ação consciente de indivíduos historicamente reprimidos. Por isso sugere mudança ou transformação significativa da sociabilidade vigente. Para tanto, dividimos este ponto em emancipação iluminista, emancipação política e em emancipação humana. Cada uma requer um elemento significativo: razão, inclusão social e revolução respectivamente. Veremos a seguir cada uma nas suas particularidades.

EMANCIPAÇÃO ILUMINISTA

O fenômeno iluminista surgiu na Europa a partir do século XVIII, por isso chamado de o século das luzes ou do esclarecimento. Suas elucubrações vieram da cabeça de vários filósofos, com destaque para John Locke (1632-1704), considerado o pai do iluminismo, Immanuel Kant (1724-1804) e Voltaire (1694-1778), além de vários outros. Desafiava as explicações sobre o mundo elaboradas pelo cristianismo e propunha o uso exclusivo da razão como fundamento do entendimento e direcionamento humanos, porque como esclarece Duchesneau (1982), ao comentar o pensamento de Locke, não há ideias inatas, pois o conhecimento provém apenas da sensação e da reflexão, que deverão estar embasadas na experiência sensível. Consequentemente, somente a razão é o dispositivo capaz de empreender uma compreensão coerente do mundo e guiar a vida social, que será melhor e devidamente gerida pelo liberalismo, no campo filosófico, e pelo capitalismo, no campo econômico, por serem ambos autenticamente racionais.

Há que considerar a imensa importância do século das luzes para a humanidade em geral, por ter despertado nos indivíduos ao menos a curiosidade quanto ao possível estabelecimento de maneiras humanizadas de se viver. Embora o iluminismo tenha despertado nos indivíduos estas possibilidades e a razão vir a ser questionada somente a partir do fim da segunda guerra mundial, em 1945 (HORKHEIMER, 2002; FEYERABEND, 2010), o iluminismo manteve a escravidão como modelo padrão de uso da força de trabalho para a produção de riquezas, bem como inspirou a elaboração de leis voltadas aos direitos do homem e do cidadão sem maiores consequências, visto que tais leis conservaram a escravidão por ser do entendimento que o escravo/escrava era apenas uma mercadoria. Assim, o iluminismo europeu enalteceu o liberalismo no campo filosófico e o capitalismo no campo econômico. A racionalidade iluminista deu azo a concepção burguesa de ver o mundo.

Os quilombolas e interessados em geral podem desenvolver a quilombagem com vistas a obter a emancipação do tipo iluminista. Há variadas formas de seguir este caminho, pois a aquisição de conhecimentos firmes e seguros são disponibilizados em livros, artigos, ambientes virtuais, na roda de amigos, além de outros. Destacamos os movimentos sociais e a escola como meios possibilitadores para a aquisição de informação e de conhecimentos. Mas como a emancipação exige uma postura crítica, certamente há outros meios formadores e o esforço de cada um individualmente.

Vale salientar que o iluminismo europeu veio como uma bênção para a população africana submetida à escravidão. Este modo de pensar corrobora com o discurso de menosprezo da história e da cultura africanas e enfatiza a predominância branca da história e cultura brasileira.

Desse modo, os quilombolas optantes da quilombagem tanto podem como devem ressignificar o iluminismo europeu, ou então se apoiar numa espécie de iluminismo afro-quilombola, gestado no contexto dos embates da sociedade brasileira, consubstanciado na memória histórica daqueles antepassados que impuseram a quilombagem como prática de transformação social.

EMANCIPAÇÃO POLÍTICA

A emancipação política exprime, no caso brasileiro, uma espécie de independência de uma região para formar um estado ou município novo. Continuamente se comemora esse tipo de emancipação. No nosso caso em estudo, ao tratarmos de indivíduos e comunidades quilombolas, acertamos que a emancipação política é resultante das políticas públicas de inclusão social, elaboradas no âmbito federal, estadual e municipal e direcionadas aos quilombolas.

Persiste no âmbito quilombola diversas carências com seus indivíduos vivendo abaixo da linha de pobreza. Por este motivo, são privados de ascender socialmente e de participar de maneira ativa da vida política do país, permanecendo em segundo plano na fruição dos direitos legalmente dispensados a todos e a todas.

O Estado, por meio de suas políticas públicas, busca corrigir as desigualdades sociais, com o permissivo direcionado a equiparar a população afrodescendente e quilombola dos demais membros da sociedade brasileira. Porém, como tais políticas inclusivas tardam a chegar ou chegam em doses homeopáticas, a situação social dessas populações tende a se agravar, fato que passa a exigir organização e reação quilombola, ou seja, a quilombagem, não de maneira radical com vistas a transformar a realidade social, mas apenas no sentido reivindicatório, marcado pelo diálogo, porque a situação quilombola já está inclusa na agenda do ente estatal e o manejo da referida agenda é, na maioria das vezes, feita por pessoa eticamente comprometida com as lutas reivindicatórias dos quilombolas.

A emancipação política se vincula ao Estado democrático de direito, que por sua vez garante a cidadania participativa, a democracia e a identidade afro-quilombola. Todas

contribuem para a instituição da dignidade humana, valor supremo da sociabilidade capitalista. “A emancipação política é, sem dúvida, um grande progresso; ela não é, decerto, a última forma da emancipação humana em geral, mas é a última forma de emancipação no interior da ordem mundial até aqui” (MARX, 2009, p. 52; BERTOLDO, 2015, p. 147). Desse modo, cabem aos homens em geral e aos quilombolas em particular, decidir se confirmam com o seu silenciamento este tipo de emancipação, ou se aspiram seguir adiante em busca da emancipação humana.

Este tipo de emancipação requer que o Estado a conceda aos seus cidadãos, pois “o Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem” (MARX, 2009, p. 49). Como esta concessão padece dos limites inerentes ao próprio Estado, é possível existir um Estado livre sem que o homem seja um homem livre. (MARX, 2009, p. 48). Assim, a emancipação política concedida pelo Estado brasileiro aos seus cidadãos negros induz participação ativa na ordem política e fruição de direitos, porém condicionados à manutenção do cenário social marcado por condicionantes opressivas, fruto de um processo histórico no qual a relação capital/ trabalho é e permanece essencialmente desumanizante.

EMANCIPAÇÃO HUMANA

A emancipação humana condiz com uma sociabilidade diversa da existente atualmente, pois é caracterizada pelo trabalho livre e associado (BERTOLDO, 2015).

Segundo nosso entendimento, a quilombagem, apesar de não dispor de uma teoria revolucionária, e a articulação comunicativa entre os sujeitos dos diferentes agrupamentos quilombolas espalhados pelo território brasileiro não ser suficiente para a implantação de uma revolta conjunta (GENOVESE, 1983), foi fundamental para a extinção da sociedade escravista, fato que segundo Reis e Gomes (1996) contribuiu decisivamente para a negação da formação socioeconômica capitalista, a qual, segundo Williams (2012), colhera os frutos do trabalho escravo.

Portanto, a quilombagem foi não somente um ideário, mas uma postura revolucionária, pois à medida que desorganizava a produção, firmava maneiras humanizadas de gerir a existência. Assim, a quilombagem se constituía antecipadamente como ideário. As fugas para o mato não eram marchas à toa. Continham em si a vontade de desmanchar a sociabilidade vigente e embutida nela estava a perspectiva de outro modo de convivência dos indivíduos entre si e em relação com o ambiente natural.

A quilombagem foi e permanecerá sendo “um protesto radical” contra o modo de produção capitalista, bem como contra as práticas sociais contributivas desse sistema: racismo e discriminação (MOURA, 2001). Conseqüentemente os “fiéis” da quilombagem se habilitam conscientemente para a construção da emancipação humana por conta própria, mediante contínuo processo de articulação e denúncia da circularidade do capital voltada à manutenção do *status quo* (MARCUSE, 1973).

Contemporaneamente não está claro quem é o sujeito revolucionário, pois o conceito de trabalho que marcou a divisão de classes sociais do século XIX e das primeiras cinco décadas do século XX tem se diluído por causa das intensas críticas, motivadas, sobretudo, pelas modificações recorrentes no setor produtivo (ANTUNES, 2009), condicionadas pelos avanços tecnológicos em favor do acúmulo de capital (MARCUSE, 1973). Neste diapasão, faz-se necessário e urgente retomar à quilombagem, agora devidamente teorizada, e por meio do elemento humano descendente histórico dos indivíduos - homens e mulheres negros - colaboradores da formação do capitalismo, possam articulados com os seus ancestrais originários, atuar contra o referido sistema, tanto porque mantém a escravidão como modelo padrão de sociabilidade, como porque permanece retirando do povo negro a sua humanidade.

CONCLUSÃO

O conceito de quilombagem, cunhado por Clóvis Moura, expressa segundo o entendimento aqui consolidado, o sentido de revolução conforme delineado no pensamento marxiano. Como foi visto, a quilombagem não contou com uma teoria revolucionária e nem com meios articulativos suficientes que motivasse a implementação de uma ação conjunta de todos os escravizados em terras brasileiras durante o período colonial. Nem por isso perdeu o sentido de transformação social radical, pois se contrapôs à escravidão através da formação de comunidades livres ocasionadoras da desestruturação interna do próprio sistema.

As perseguições desmedidas contra os quilombolas redundaram no enfraquecimento da quilombagem e por ter sido coisa de “negro/negra pobre escravizada”, a própria história se encarregou de negar sua existência, ou quando não, enfatizou as lutas quilombolas como sendo pontuais, ora de enfrentamento aos caçadores de gente para escravizar, ora como imposição do próprio sistema que não entendia conviver com negros/negras livres.

Portanto, os quilombolas não foram apenas negros fugitivos, ou simplesmente agrupamentos humanos escamoteados da convivência social e invisibilizados nos guetos ou nos assombros das matas. Pelo contrário, expressaram sentimentos de sociabilidade verdadeiramente humana, cuja continuidade permanece ainda hoje, mas lapidados pela intransigência opressiva da elite dominante, cujos parâmetros de relação social são ativados por sentimentos escravocratas. Vale ressaltar, enfim, que a classe trabalhadora, agente histórico de transformação social qualitativa, é composta na sua grande maioria de afrodescendentes, os quais podem buscar inspiração no ideário de quilombagem, bem como se articularem com a Terra Mãe e assim imprimir lutas para repor aos homens a sua humanidade.



REFERÊNCIAS

ANTUNES, Ricardo. 2009. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo.

BERTODO, Edna. 2015. **Trabalho e Educação no Brasil**: da centralidade do trabalho à centralidade da política. São Paulo: Instituto Lukacs.

BRASIL. 2020. **Constituição Federal de 1988**. Disponível em: www.stf.jus.br. Acesso em: 05 jun.

_____. 2020. **Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988**. (Lei criadora da Fundação Cultural Palmares). Disponível em: www.stf.jus.br. Acesso em: 05 jun.

CARNEIRO, Edison. 2001. Singularidades dos Quilombos. In: MOURA, Clóvis. **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Maceió: Edufal.

d'ADESKY, Jacques. 2018. **Recursos para o Reconhecimento, Igualdade e Respeito**. Rio de Janeiro: Cassará.

DUCHESNEAU, François. John Locke. 1982. In: CHATELET, François. **O Iluminismo**: o século XVIII. Rio de Janeiro: Zahar editores.

FEYERABEND, Paul. 2010. **Adeus à Razão**. São Paulo: UNESP.

GENOVESE, Eugene. 1983. **Da Rebelião à Revolução**. São Paulo: Global.

HORKHEIMER, Max. 2002. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro.

MARCUSE, Herbert. 1973. **A Ideologia da Sociedade Industrial**: o homem unidimensional. Rio de Janeiro: Zahar editores.

MARX, Karl. 2009. **Para a Questão Judaica**. São Paulo: Expressão Popular.

MENEZES, Anderson de Alencar. 2019. **O SISTEMA SOCIOEDUCATIVO ALAGOANO**: a importância do Projeto Político Pedagógico para a consolidação do Reconhecimento dos Adolescentes que cumprem medidas socioeducativas. Texto cedido gentilmente pelo autor. Maceió: UFAL.

MOURA, Clóvis. 2001. A quilombagem como expressão de protesto radical. In: MOURA, Clóvis. **Os Quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: Edufal.

MUNANGA, Kabengele. 2001. Origem e histórico dos quilombos em África. In: MOURA, Clóvis. **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Maceió: Edufal.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. 1996. **Liberdade por um fio**. São Paulo: Companhia das Letras.

SCHMITT, Alessandra, et al. 2020. **A atualização do conceito de quilombo**: identidade e território nas definições teóricas. Revista Ambiente & Sociedade nº 10 Jan/June 2002. Disponível em: < scielo.br/scielo.php? Acesso em: 08 jun.

WILLIAMS, Eric. 2012. **Capitalismo & Escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras.



ANTES E HOJE: A COLONIALIDADE E OS PROCESSOS QUE PRODUZIRAM SIGNIFICADOS DA VIOLÊNCIA CONTRA A POPULAÇÃO NEGRA EM ALAGOAS.

**BEFORE AND TODAY: COLONIALITY AS A PROCESS OF PRODUCING
MEANINGS OF VIOLENCE IN ALAGOAS.**

Sergio da Silva Santos⁷¹
sergiosantosciso@gmail.com

RESUMO

É por meio da economia açucareira que se expande a colonização do território alagoano, mas é também por meio das relações de parentesco, utilizadas nos processos de constituição de Sesmarias, que o território se expande dentre a mata densa existente. Os banguês, ou engenhos, tornaram-se central na constituição social de Alagoas. Neles se agruparam indígenas, negros e portugueses, no entanto, era esse último que detinha o poder social, cultural, político e econômico. Este artigo apresenta uma reflexão sobre os processos culturais, sociais, políticos e econômicos que possibilitaram as diversas maneiras de produzir significados em torno das violências em Alagoas. Em particular, abordo as dimensões raciais e os vínculos do período colonial que refletiram e refletem nas dinâmicas de produção de significações para os corpos negros. A partir de um diálogo com a autores que fazem parte da historiografia alagoana, busco compreender, e no mesmo passo, apontar os principais elementos que potencializam as dinâmicas do racismo na violência em Alagoas.

Palavras-chave – Racismo; Violência; Processos de Significação; Representações Sociais.

ABSTRACT

It is through the sugar economy that the colonization of Alagoas territory expands, but it is also through kinship relations, used in the processes of constitution of Sesmarias, that the territory expands among the existing dense forest. Banguês, or engenhos, became central to the social constitution of Alagoas. Indians, blacks and Portuguese came together in them, however, it was the latter who held social, cultural, political and economic power. This article presents a reflection on the cultural, social, political and economic processes that made possible the different ways of producing meanings around the violence in Alagoas. In particular, I address the racial dimensions and the ties of the colonial period that reflected and reflect on the dynamics of producing meanings for black bodies. Based on a dialogue with authors who are part of Alagoas historiography, I seek to understand, and at the same step, point out the main elements that enhance the dynamics of racism in violence in Alagoas.

key words – Racism; Violence; Significance Processes; Social Representations.

⁷¹ Universidade de Brasília (UnB).

INTRODUÇÃO

Pensar sobre os processos sociais e culturais da violência em Alagoas, é resgatar a vivência negra neste lugar. A vida como ela é hoje, valorizada e tida como o principal bem que o ser humano pode ter, produziu sua porção de significados, ainda no período colonial. São as vidas brancas que possuem valoração, enquanto outros corpos foram empobrecidos, desprovidos de capitais, e de posituação. É comum, o discurso de alguns intelectuais, por vezes brancos (as), das ciências sociais, enfatizando que não se pode afirmar que há um genocídio da população negra, pelo fato de que o significado da palavra *genocídio*, ordenado e produzido através de um lugar e um tempo específico, não correspondem ao que ocorre atualmente com a população negra no Brasil. Limitação do olhar sociológico?

É preciso apresentar as versões sobre essas questões. Por que é preciso resgatar a todo instante os fatos produzidos cotidianamente pelo colonialismo e eurocentrismo para que a narrativa intelectual e da militância negra seja observada e analisada por intelectuais brancos(as)? Porque ainda desconfiam do genocídio ocorrido e que ainda ocorre nas cidades brasileiras. Sendo assim, é por necessidade que apresento através da historiografia o cotidiano de Alagoas e os processos sociais do colonialismo que edificaram as representações sociais em torno da população negra e definiram o valor das nossas vidas.

A HISTORIOGRAFIA ALAGOANA E A PRODUÇÃO DOS SIGNIFICADOS.

Em *O Banguê das Alagoas* (2006), Manoel Diéguas Júnior apresenta de forma temporal as etapas do povoamento do território alagoano e as dimensões dos engenhos de açúcar nos processos de constituição de riquezas e exploração de africanos(nas). A colonização em Alagoas, segundo Diéguas Júnior (2006), dá-se através da agricultura da cana-de-açúcar. É por meio da economia açucareira que se expande a colonização do território, mas é também por meio das relações de parentesco, utilizadas nos processos de constituição de Sesmarias, que o território se expande dentre a mata densa existente. Os banguês, ou engenhos, tornaram-se central na constituição social de Alagoas. Neles se agruparam indígenas, negros e portugueses, no entanto, era esse último que detinha o poder social, cultural, político e econômico.

Diégues Júnior (2006) afirma que “vem do tronco português a formação da sociedade alagoana” (p.85) e aponta a importância lusitana para a constituição de uma sociedade agrária, patriarcal e baseada na grande propriedade. É importante compreender que o olhar do autor sobre essas questões se baseia nas perspectivas que orientavam as leituras sobre a formação social e econômica do Brasil no período, e certamente foi influenciado por alguns autores, principalmente por Gilberto Freyre (1900-1987) que escreveu o prefácio do seu livro.

Segundo as pesquisas realizadas por Alfredo Brandão (1935) e publicadas no livro *Os negros da História de Alagoas*, há uma ênfase no registro da primeira presença negra em Alagoas e da presença branca, no mesmo tempo e espaço. Ou seja, há por parte de Diégues Júnior (2006), uma supervalorização da influência portuguesa em detrimento da influência africana na constituição social e cultural de Alagoas. A posição de escravo na composição social, certamente, é a principal questão endossada pelo autor.

Diégues Júnior (2006) expõe sua posição sobre o negro, destacando que ele foi um elemento que colaborou de forma fundamental na obra colonizadora. É na economia, especificamente no engenho de cana-de-açúcar, que se dá a centralidade da presença negra no território. O autor sugere que:

[A partir da] integração social na terra, os negros e as negras trazidas como escravas tiveram também o papel de colorir a população através da mestiçagem, apesar dos preconceitos criados com a distinção de classes sociais. (p.87)

As dimensões sociais, culturais, políticas e econômicas foram de fato determinantes para pôr a população negra no lugar de subalternidade. No entanto, as interpretações que são construídas por alguns historiadores e cientistas sociais alagoanos, em particular por Diégues Júnior (2006), reproduzem a naturalização do processo de exclusão. Assim, os significados produzidos na literatura historiográfica, tais quais os referidos anteriormente, que apontam para uma população africana reprodutora de mestiços e para uma distinção social através das classes sociais, devem ser observados de forma crítica.

A África como lugar de origem, a língua falada, as práticas religiosas, o fenótipo, para além das classes sociais, produziram as distinções no período. Ser africano era ser negro e, conseqüentemente, escravo. Essas são dimensões representativas até hoje imaginadas e reproduzidas no Brasil; em Alagoas não foi/é diferente.

É na literatura que trata sobre a formação social e econômica de Alagoas que encontramos as elaborações sociais distintivas das elites que escreveram sobre o período, como também sobre suas impressões em torno do papel da população negra. E de fato, não é a classe social o mediador das representações e dos significados construídos em torno da população negra. As marcas no corpo negro, sendo as “mãos e os pés do senhor”, estão estampadas nas passagens dos livros que tratam de castigos e nos anúncios de jornais da época colonial.

Ainda que diante de todos esses elementos, Diégues Júnior (2006) se questiona e lamenta, afirmando que Alagoas não se “beneficiou” com a mão-de-obra estrangeira no século XIX. O lamento do autor se refere ao fato de que não foram recebidos aqui europeus. (p. 87) É o “negro”, o “outro”, o “diferente”, o “submisso”, o “escravo”, que funda o território alagoano em conjunto com as populações indígenas. No entanto, o valor do corpo branco ecoa no imaginário quando se trata da presença imigrante, das classes sociais e da miscigenação. O invasor português é entendido como o “motor da história” e do empreendedorismo, enquanto à população negra cabe o papel de bengala.

O açúcar, o trabalho forçado e a escravidão, constrói os elementos simbólicos que orientam a formação da sociedade alagoana no que se refere à constituição da representação e do imaginário em torno da população afro-brasileira. Os elementos que constituem as sociabilidades em Alagoas expõem um processo cíclico e sem freios.

Segundo Diégues Júnior (2006), “é o açúcar e a instituição da escravidão, que assegura a prosperidade dos senhores de engenho”. (p. 44) Não há fato novo existente sobre essa questão. O autor vai além e enfatiza que para isso contribuiu a “*importação* de escravo negro e que o *português* é a figura dominante, e que o negro com sua inestimável colaboração foi integrado na formação social da terra”. (p. 85) E segue, afirmando que “o português pronto para todo o serviço se desdobrou na cultura da cana-de-açúcar” (p. 86). A citação recortada é uma tentativa de contribuição para o nosso raciocínio. A data da primeira publicação do livro é de 1949, ao que se seguem três edições, sendo a última de 1980.

O português é o colonizador. São repetidas vezes citadas, em especial na produção de Diégues Júnior (2006), a representação da população africana como *negro*. Ao português não é necessária a utilização da palavra “branco”. O autor julga redundante a utilização da palavra a quem domina pelo lugar de origem e seu papel social, e não pelas características fenotípicas.

É intrínseca à população africana escravizada a relação com o solo e com a terra, ou melhor, como enfatiza o autor, essa população “foi integrada a formação social da terra”. A afirmativa diz muito sobre a presença africana em Alagoas, ou não diz nada. Primeiro, é importante destacar o significado do que seria a integração social da terra, e depois tentar imaginar os resquícios dessa representação. Ser negro significa ser “os pés e as mãos do português”⁷². Essa é a afirmativa que resume a ideia central da integração social à terra. Mas é claro que não se resume algo dessa magnitude. A percepção do autor sobre a lógica do trabalho no período, século XVI, é a tentativa de ilustrar o Português como o empreendedor. No entanto, os registros que são destacados pelo autor em todo livro nos dizem o contrário, que os africanos foram os grandes empreendedores no processo de constituição e povoamento de Alagoas.

Toda a produção cultural e intelectual africana é desprezada, restando apenas o trabalho braçal e a instituição escravista e o folclore como marcas dessa população para serem analisadas nas literaturas que contam a história de Alagoas ou analisam os processos sociais. É a representação social de um povo, que na literatura é recorrente, mas também, e principalmente, nos registros jornalísticos produzidos entre os séculos XVI e XIX. A relação açúcar, trabalho e escravidão permeia o imaginário social e expõe as inúmeras fronteiras de poder que uma pessoa de tronco africano encarou no cotidiano daquele período. Essa tríade não apenas impactou negativamente no processo de inclusão da população negra noutras formas de trabalho e acesso ao conhecimento, mas também os colocou na posição de estigmatizados.

Como pensar a população de tronco africano atualmente sem pensar nas relações sociais existentes entre os séculos XVI e XIX? Mas como imaginar que uma literatura que narra a presença africana em Alagoas produzida já no século XX apresenta esta população desprovida de cultura, tendo apenas o trabalho forçado e os “crimes” como elementos para sua reflexão? As narrativas em torno do trabalho, da escravidão e dos crimes, formam outras maneiras de pensar sobre a presença africana em Alagoas.

⁷² Diégues Júnior (2006) utiliza essa expressão em seu livro, tendo como referência André João Antonil em seu livro: *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo, 1923. No livro, Antonil faz referências ao Padre Antônio Vieira que proclamava serem os escravos os pés e as mãos do senhor.

PRODUÇÃO DE SIGNIFICADOS EM TORNO DA VIOLÊNCIA EM ALAGOAS.

Assim narra o autor: “Nas Alagoas, como para as demais partes do Brasil, é a lavoura canavieira que *atrai o escravo negro*.” (JUNIOR, 2006. p. 163). A história foi mudada? Não. Destacamos mais uma dentre as várias formas de representar socialmente a ideia do período escravocrata. Os portugueses foram atraídos para esta costa marítima por extensão de poder; os diversos seres humanos de origem africana de inúmeros grupos étnicos, não. Esses não foram atraídos, foram sequestrados. O período colonial não possibilitou um processo emigratório para os africanos. Diégues Júnior (2006) aponta que os documentos, como inventários e testamentos de senhores rurais alagoanos, citam os principais grupos étnicos que foram sequestrados e trazidos para alagoas: “africanos de Angola, Congo, Rebôlo, Costa da Mina, Benguela, Caxangue; raros os de Moçambique ou da Cabinda”. (p. 164)

As marcas produzidas através do sequestro e da prisão atravessaram séculos. A população africana se tornou vítima do cárcere e esse regime impulsionou a representação do aprisionamento sobre estes sujeitos. As narrativas sobre os quilombos, principalmente, o de Palmares, surgido em Alagoas e Pernambuco, é sem dúvida a melhor experiência para compreendermos as dimensões simbólicas produzidas sobre os africanos e afro-brasileiros.

O Quilombo dos Palmares surgiu, no final do século XVI. A narrativa da liberdade, a fuga como alternativa ao cerceamento da vida, é, ante a atualidade, símbolo de resistência, principalmente para os movimentos sociais. Para a época, configurava-se crime absolutamente grave. É importante trazer esta reflexão porque ela apresenta alguns elementos que nortearão o conjunto das representações que demarcam as produções sobre os africanos e afro-brasileiros em Alagoas, tais quais, o modo como os jornais da época representavam as relações entre os “criminosos” e a polícia.

O “negro”, representação produzida pelo outro, repetidas vezes citadas na literatura alagoana como sinônimo de escravo, é palavra por vezes ressignificada pelo Movimento Negro. Ainda disputada, em torno dos significados do passado e do presente, ela é uma peça fundamental para compreendermos a construção das sujeições produzidas em torno do ator-crime.

A busca insaciável pelos africanos escravizados era representada pelo “Fugitivo”, designação não apenas pelo ato de praticar a fuga, mas pelo fato de se negar a ser explorado de forma sumária pelo senhor de engenho. A ideia de negação em torno

do *status quo* de “negro escravizado” mobilizou o enfrentamento à estrutura colonial e suas regras estabelecidas. Por isso, tornou-se inimigo, perseguido incansavelmente por seus algozes. A representação mais cruel de todos esses significados foram as diversas mobilizações da colônia e suas inúmeras tentativas de entrada no Quilombo dos Palmares.

Segundo a historiografia, foram 14 tentativas de entrada no Quilombo dos Palmares por luso-brasileiros. De acordo com a cronologia apontada por Diégues Júnior (2006), essas tentativas aconteceram entre os anos de 1667 a 1694 – período de grande repressão a outros quilombos existentes, menores em comparação com Palmares em Alagoas. Não era a constituição dos quilombos o ponto nevrálgico, mas sim a possibilidade dos africanos escravizados se tornarem livres. A mão de obra escravizada mantinha o funcionamento e o *status* das famílias açucareiras, de tal modo que não era possível o crescimento da produção sem as atividades realizadas de forma obrigatória e não remuneradas. A única saída dos colonos era reaver “seus escravos”.

É no século XIX que se pode encontrar registro frequentes sobre o cotidiano de afro-brasileiros em Alagoas, nos períodos anteriores e posteriores à Lei Áurea. É possível, a partir dos anúncios de jornais e regras sociais instituídas nas cidades alagoanas, identificar como os processos de socialização e produção de sentidos em relação aos afro-brasileiros se mantiveram. É possível ainda identificar como as relações poderiam ser “institucionais”, e ao mesmo tempo “autônomas”. A Polícia e os Capitães do Mato aparecem como atores dessas mediações.

Diegues Júnior transcreve uma notícia vinculada pelo Diário de Alagoas, em de 2 de janeiro de 1866:

(...) num lugar na Gruta do Timbó, ao norte das cidades das Alagoas, um grande quilombo, composto talvez de trinta pretos, os quais vivem assaltando a quem passa e aos diversos engenhos daquela costa. Os pobres senhores de engenho e lavradores por tanto reverses sofrem no seu modo de vida, que tão pesados tributos pagam ao estado, estão agora sujeitos a novo tributo, que sobre eles derrama um bando de bárbaros salteadores. (2006, p. 174-175)

É importante destacar que esse registro acima não representa uma época específica, mas uma representação que percorre séculos. Não é uma representação somente construída para aquele momento histórico. A nota jornalística não é uma informação, mas uma reclamação. Traduzimos da seguinte maneira: “o noticiante reclama que existem pretos soltos atrapalhando o lucro dos pobres senhores de engenho e que

certamente clama por providências”. A notícia aponta para o fato de que um organismo paralelo ao Estado está sendo organizado para cobrar tributos do pobre senhor, sendo esses, bárbaros salteadores. Não importa a época, os afro-brasileiros carregam consigo esse peso. É importante compreendermos como as representações funcionaram no período, justamente para que as reflexões contemporâneas possam ser ainda mais ricas no que se refere às questões das (os) jovens negros, dos espaços públicos, dos processos interacionais com a polícia e com outras instituições.

Vejamos um exemplo: “nenhum escravo, qualquer que for o sexo, poderia habitar fora da casa do seu senhor ou administrador sem o consentimento deste ou da Polícia”. Esse é um dos artigos do Código de Postura aprovado pela Câmara Municipal de Maceió em junho de 1851. Essa lei aprovada em Maceió, em 1850, foi reflexo do impedimento do tráfico negreiro. A polícia era, naquele tempo, o acionamento “institucional” que garantia que os “fugitivos” seriam caçados. Logo, o acionamento da polícia, e não apenas dela, era uma forma de, em um primeiro momento, institucionalizar a criminalização dos afro-brasileiros; e em um segundo, de garantir que não houvesse perda de mão de obra, já que não mais era permitida a realização do tráfico de pessoas para serem escravizadas.

Os fatos sociais apresentados até o momento são cadeias de informações que elaboram estruturas de representações que fomentaram inúmeras formas de regulação em torno da liberdade e participação dos africanos e afro-brasileiros na vida social daquela época. Mas, sobretudo, definiram e definem questões que alimentam as estruturas político-sociais da sociedade brasileira. A frase: “Achei esse escravo no fumódromo! Quem for o dono avisa!”⁷³ não foi dita ou divulgada em 1850, mas em 2018. É importante a compreensão de que as construções sociais e culturais dos afro-brasileiros estão conectadas por esta linha imaginativa e representacional, em que a pessoa branca identifica a pessoa preta como escrava. Mas, para além de um processo individual, essa perspectiva é coletiva e toma contornos institucionais.

Félix Lima Júnior (1975), apresenta em seu livro *Escravidão em Alagoas*, publicado em 1975, uma série de relatos e anúncios de jornais do período escravocrata e pós-escravocrata na cidade de Maceió. Logo no início da obra o autor pergunta: “O que

⁷³ No dia 10 de março de 2018 o sítio virtual do Geledés Instituto da Mulher Negra reproduziu a seguinte notícia: “FGV suspende aluno por 3 meses após ofensa racista”. Um aluno da instituição destacada na matéria teria fotografado um estudante preto e compartilhado na rede social *WhatsApp* o adjetivando como escravo. O fato nos diz muito sobre as representações sociais em torno de pessoas de pele preta, e como a memória social, cultural e política da época ainda se encontram, de alguma maneira, enraizados.

fizeram os governos imperial, provincial e municipal por esses pobres pretos e pardos? Nada. Infelizmente. Não abriram escolas e nem oficinas onde eles apreendessem a ler e a trabalhar” (p. 9). A negação do direito ao conhecimento e ao trabalho remunerado era uma forma de potencializar as representações negativas dos afro-brasileiros. Os trabalhos eram forçados. Sem direitos de circular pelos espaços da cidade, os africanos e afro-brasileiros estiveram vigiados e anunciados como mão-de-obra. Os registros jornalísticos apresentados por Lima Júnior (1975) em seu livro retratam uma parte da história de Alagoas que se tornou tabu e esquecida, mas que se perpetuaram como marcas profundas para os afro-brasileiros residentes em Alagoas.

Situações envolvendo a atuação da polícia alagoana estiveram em muitos registros apresentados por Lima Júnior (1975), retirados do Instituto Histórico de Alagoas, tanto em formato de documentos oficiais quanto de anúncios de jornais da época. É importante compreender como e porque a polícia era acionada; e quais os elementos simbólicos e de representações que foram construídos em relação a ela naquela época. O fato é que há um conjunto de relações e interações que envolvem afro-brasileiros, polícia, senhores de engenho, relatos de jornais e uma elite política. Assim é possível que, diante dessa conjuntura, consiga-se definir a base da pirâmide hierárquica:

O Dr chefe de polícia da então província mandou recolher à cadeia, sete escravos do engenho Satuba, então pertencente à firma Felix Bandeira, Coutinho e Cia; presos pelo tenente da polícia militar, Laurindo Barbosa de Melo, pois preparavam um levante contra o administrador do mesmo. (JÚNIOR, 1975, p.30)⁷⁴

É um relato importante no que se refere ao papel desempenhado pela polícia naquele período. A notícia aponta para uma ação em que tem como objetivo o atendimento a uma demanda do “senhor de escravos” em que se supõe que haveria naquele momento um levante de escravizados. A narrativa oficial da Polícia Militar de Alagoas é que ela tenha sido fundada em 3 de fevereiro de 1832⁷⁵, recebendo o nome de Corpo de Guardas Municipais Permanentes e teve como primeira missão a manutenção da ordem na província de Alagoas e debelar os adeptos da Guerra dos Cabanos. A manutenção da ordem era na verdade o sustentáculo do *status quo* dos senhores de

⁷⁴ Anúncio descrito a partir do Livro Escravidão em Alagoas de Félix Lima Júnior, 1975. Notícia do Jornal “Diário da Manhã”, de 03 ou 05 de março de 1883.

⁷⁵ Essa é uma narrativa da história da Polícia Militar do Estado de Alagoas que consta no seu site: <www.pmal.al.gov.br> Essa narrativa foi reproduzida no livro escrito pelo, atualmente, Capitão Silvio Teles que narra a partir da historiografia e de recortes de jornais a história da PMAL.

engenho e do império, e isso incluía, como de fato apresenta a narrativa da história da Polícia Militar do Estado de Alagoas - PMAL, a perseguição às manifestações políticas, culturais e sociais dos africanos, afro-brasileiros e pobres.

Os chamados “levantes” eram comuns nas diversas regiões de Alagoas e eram, segundo a historiografia, vistos como crimes graves. Os castigos eram recorrentes e as perseguições a africanos e afro-brasileiros que buscavam liberdade através da fuga eram realizadas através do uso da polícia e dos capitães de campo. As mediações entre os regramentos sociais estabelecidos pelos colonos, e posteriormente pelo reinado, e as “transgressões” cometidas pelos indivíduos submetidos aos regimes foram produzidas pelo uso da violência. É, aliás, a violência que, de alguma maneira, funda os processos de sociabilidade, atuando como uma marca e um elemento importante para a constituição cultural, social, política e econômica do estado de Alagoas, inclusive no que diz respeito às instituições, principalmente a polícia.

Lima Júnior (1975) apresenta relatos recorrentes de acusações de levantes retirados de anúncios de jornais e nesses relatos consta a participação efetiva da polícia como o ator responsável pelo reordenamento social.

A ré Lina, em fins de março deste ano, tentou envenenar a senhora do Delegado Manoel José Teixeira de Oliveira, de quem ela era tida como escrava porque pertencia a uma filha do mesmo Teixeira, mulher do Sr. Dourado. Em vez de ser entregue à polícia, e ser processada, a escrava Lina apenas foi surrada por seu senhor. Nos fins, porém, de agosto, o Sr. Neiva, chefe de polícia, instaurou o processo e em menos de 51 dias tudo se deu por acabado, sendo o processo levado a Júri e a ré absorvida (, p.32)

O relato do jornal apresenta de forma absoluta que a violência era, antes de qualquer ação, a prioritária. O jornal estranhou o fato de *Lina* não ser encaminhada para as “autoridades policiais” e processada antes de sofrer atos de violência pelo senhor. Parece razoável o estranhamento do jornal, se de fato o “crime” fosse constatado. Mas a questão em jogo não é a sanção sem violência, mas talvez a legitimidade do uso da violência por parte das autoridades policiais. A autoridade do Senhor é institucional, a polícia tornou-se um instrumento dessa legitimidade, assim como a justiça. No caso citado, o Júri absorveu não pelo fato de não existir provas contra *Lina*, mas pelo fato de o senhor *Dourado* não reconhecer o Júri como o local institucional para punir “sua escrava” e certamente não permitir nova punição para ela. Poderíamos dizer que houve

uma desregulamentação dos processos criminais. Mas mais do que isso, torna-se um exemplo de que o corpo negro era representado naquele momento como um corpo de castigo indiscriminado, como parte de uma estrutura imaginativa de negação da existência da dor, do direito, da vida e da liberdade.

A relação trabalho, escravidão e crimes, apresentam elementos importantes de como naquele período as representações em torno dos corpos dos africanos e afro-brasileiros como escravos, era comum ao cotidiano. Por exemplo, o jornal “O Tempo” noticiou que estava preso na cadeia da cidade de Porto Calvo (AL), um preto livre de nome Venâncio, “donde só sai para carregar água e fazer outros serviços com corda ou pescoço”, pois queriam reduzi-lo novamente à escravidão (JÚNIOR, 1975, p.35). Preso pelas autoridades policiais pelo cometimento de algum crime, Venâncio, homem livre, não pode ser realmente livre pelo simples fato de ser o outro, o diferente, o negro. E como pena deverá voltar a condição de escravo, porque esse direito não lhe pertencia. Não é apenas a polícia que lhe devolve o status de escravo, a sociedade da época pensava dessa maneira e por isso tonou-se comum tal arbitrariedade. O lugar de Venâncio não era a liberdade, mas sim o encarceramento, a posição de escravo. O trabalho forçado, a escravidão e o crime eram impulsionados pela estrutura social, e nesse caso, postos em prática pela polícia.

Não é apenas em Porto Calvo, afirma Lima Júnior (1975), que foram constatados casos dessa natureza. Em Maceió isso ocorria constantemente. A manutenção da ordem pública passava por essas dimensões “estamentais”, ou seja, não se verificava a permissão de uma mudança de comportamento em relação aos africanos e afro-brasileiros que não fosse de mantê-los dominados e cerceados dos processos de participação plena do cotidiano das províncias. As dimensões simbólicas foram mantendo um estilo de vida comum no período, encampando algumas lutas diárias dos subalternizados diante de algumas maneiras de que foram submetidos à negação dos espaços públicos. A vigilância não era apenas das autoridades policiais ou dos senhores, mas de um conjunto social que indicava a impossibilidade de acesso à liberdade. Não há como não pensar sobre essas questões observando como eram estrategicamente orientadas as autoridades. Viam os africanos e afro-brasileiros como escravos, negros, mercadoria, sem alma, sem sentimento, bichos, etc.

A Câmara Municipal de Maceió estabeleceu, em 1828, que levaria 50 bolos na primeira vez e 100 na segunda, o escravo que lavasse roupa nas cacimbas abertas na Várzea por trás do Parque da Artilharia. Entretanto, pessoa livre que cometesse a mesma

falta, pagaria, de multa, 1\$000 e, na reincidência, 2\$000 quantia regular para a época. (JÚNIOR, 1975, p. 43)

A narrativa que Lima Júnior (1975) apresenta é uma das muitas restrições criadas no período que colocavam africanos e afro-brasileiros em situação de desigualdade. Como justificar uma pena por proibição através do uso da violência para uns e através de pagamento monetário para outros? A única justificava é a de que o corpo dos subalternizados é parte do processo de sociabilidade da violência, e não apenas isso, que esses corpos são também significantes da violência. É para isso que esse corpo existe e só. De 50 ou 100 bolos tomados por conta do uso do açude, se tem um jovem afro-brasileiro vítima da violência nas cidades nos dias atuais.

Existiam diversos tipos de violências sofridas por africanos e afro-brasileiros que ainda hoje não são incomuns. Usar o aprisionamento em lugares públicos com placas indicando “ladrão” era uma forma de castigar seres humanos acusados de furto. O que remete a um caso ocorrido no estado do Rio de Janeiro em fevereiro de 2014, onde um jovem afro-brasileiro foi amarrado sem roupas a um poste, no Flamengo, zona sul da capital.⁷⁶ Lima Júnior (1975) afirma que os castigos aos indivíduos sujeitos a institucionalidade da escravidão e da violência tinham, quando cometiam faltas graves, as orelhas cortadas, os seios amputados, os dentes quebrados e as costas marcadas. (p. 30) A exposição aos seus pares e para a comunidade servia como um exemplo com o objetivo de consolidar uma forma de pensar em torno da constituição de uma ética para a justiça. O senso coletivo em torno da justiça e a violência como sinônima foram se consolidando e se transformando em um modelo comum ao cotidiano.

O caso do jovem amarrado no Rio de Janeiro apresenta um dado interessante. É preciso voltar nesse caso para evidenciar mais uma representação consolidada no imaginário social. Os “Justiceiros”⁷⁷, assim denominados os homens que espancaram e amarram o jovem em um poste, obtiveram na mídia e nas redes sociais um clamor popular. A notícia jornalística apresentada pelo Jornal do SBT no dia 4 de fevereiro de 2014 apresenta uma reportagem sobre o fato. A senhora Yvone, artista plástica e moradora do bairro em que o fato ocorreu, define o acontecido como uma barbárie: o

⁷⁶ O portal de notícias G1 publicou no dia 03 de fevereiro de 2014 a seguinte manchete: *Adolescente é espancado e preso nu a poste no Flamengo, no Rio*. A notícia aponta para um jovem que seria suspeito de cometer roubos na localidade e por este motivo foi espancando e amarrado sem suas roupas a um poste. Além da matéria do G1, outros veículos de comunicação noticiaram o fato. <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/02/adolescente-e-espancado-e-preso-nu-poste-no-flamengo-no-rio.html>>

⁷⁷ Sobre o assunto consultar Jacqueline Sinhoretto (1988); José de Souza Martins (2015).

jovem estava amarrado a um poste, com um ferimento profundo na nuca, com metade da orelha decepada e vários hematomas nas costas. Após a apresentação da reportagem, a jornalista Rachel Sheherazade, apresentadora do jornal, fez seus comentários em formato de editorial: “a atitude dos vingadores é compreensível, já que a polícia e a justiça são desmoralizadas.” Segue dizendo que “o que resta para o cidadão de bem é se defender dos ataques dos bandidos e que a violência cometida é um ato de legítima defesa coletivo”.

A senhora Yvone constitui sua ética de justiça a partir de uma experiência social diferente da de Sheherazade. A última segue orientada pelos mecanismos representacionais produzidos outrora, estruturada no imaginário social cotidiano violento das províncias. Os comentários nas redes sociais, não precisam entrar aqui como exemplo, basta o leitor visitar os anais da internet e tomar a prova para si mesmo. O fato primeiro, narrado por Lima Júnior (1975) é ocorrido em meados de 1852 e o segundo em 2014. Existe algo comum nas orientações e nas práticas ocorridas nos dois casos? É possível que haja um senso de justiça orientado por práticas violentas para jovens brancos que comentem o mesmo tipo de crime? Não precisamos responder imediatamente, posteriormente apresentaremos pistas sobre os processos que constituíram e constituem as impressões sociais em torno dos afro-brasileiros.

Apresento agora parte de uma publicação do Major Bonifácio Silveira, no jornal *Gazeta de Alagoas* de 9 de outubro de 1938, sob o título *Velharias*.⁷⁸ Nessa publicação, o autor discorre sobre a sentença proferida pela justiça ao escravizado Thomaz no ano de 1864 em Alagoas. O réu foi condenado no dia 20 de outubro a 250 açoites, sendo essa punição realizada em dias diferentes, e depois deveria usar por três anos, um Argolão de Ferro ao pescoço. As etapas são apresentadas da seguinte maneira:

⁷⁸ *Gazeta de Alagoas* de 9 de outubro de 1938, sob o título “*Velharias*”. Citação retirada do livro de Felix Lima Júnior, *Escravidão em Alagoas* (1975).

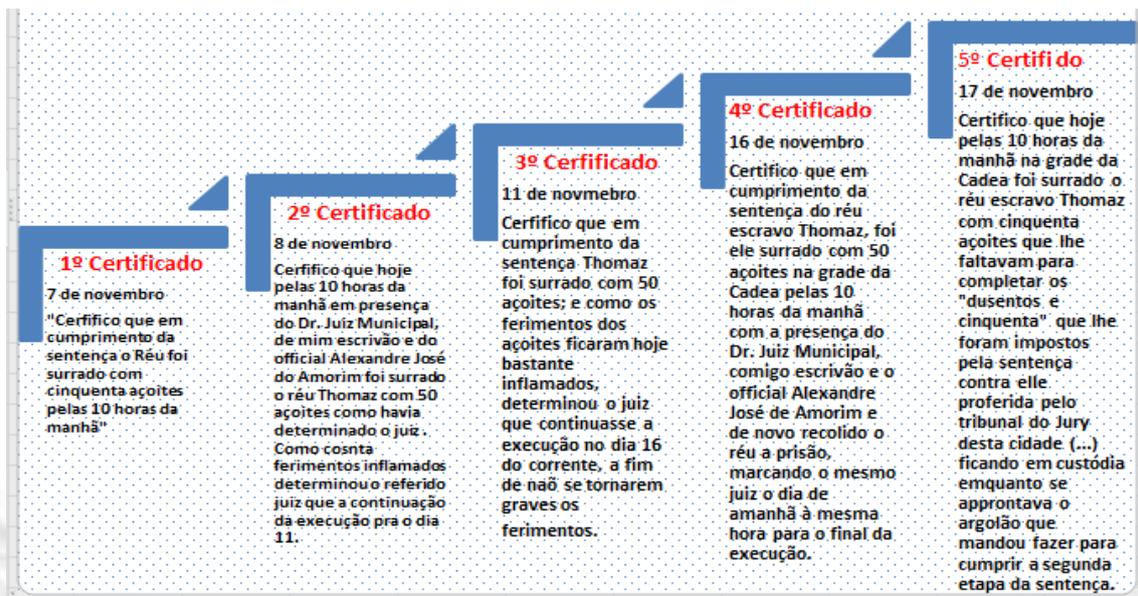


Figura 1: Etapas da sentença proferida pela justiça ao escravizado Thomaz no ano de 1864 em Alagoas. Fonte: JÚNIOR, F. *Escravidão em Alagoas* (1975).

Depois de ler esse relato intitulado Velharia, imagino o quanto isso é presente atualmente. A representação do corpo negro como um espaço ou território de violência tem uma ancoragem nesse relato. Foram 250 açoites em 11 dias, com as costas inflamadas e sem qualquer piedade, ou sentimento de culpa por parte dos seus algozes. Não é possível imaginar a dor de ser violentado psicológica e fisicamente durante o período de encarceramento e de sofrimento diário ao ter seu corpo invadido por uma ideia moral e política de justiça. Lima Júnior (1875) apresenta um anúncio jornalístico do *Jornal do Comércio* de 11 de janeiro de 1862 que nos chama a atenção:

Escravo fugido – Fugiu do engenho, no dia 13 de dezembro de 1859, um moleque creoulo, por nome José Gregório, idade de 20 a 24 anos, bem preto, altura regular, alegre e regrista, ofício de carreiro, o qual foi prêso na Bahia, em fevereiro de 1860, e remetido para Pernambuco em um vapor, de onde tornou a fugir e supõe-se estar na Bahia; roga-se às autoridades policiais e capitães de campo que o apreendam e o remetam a Pernambuco, a entregar ao Sr. João Pinto de Lemos Júnior e que pagará qualquer despesa que se fizer – Umbelino de Paula Souza Leão. (JÚNIOR, 1975, p. 52).

O ato de fugir representava uma das maiores desordens que um africano e afro-brasileiro poderia cometer, depois, claro, do assassinato do senhor de escravos. Nesse contexto de crime, os relatos apresentados por Lima Júnior, no seu grande trabalho de coleta nos anúncios de jornais da época, apresentam inúmeras questões, desde um simples

anúncio até o pagamento de recompensas. No anúncio acima percebe-se que havia o entendimento dos senhores de escravos de que a polícia era um ator social fundamental no processo de captura de fugitivos, mas também reconheciam os capitães de campo como outros atores que exerciam essa atividade. O acionamento da polícia tinha um aval institucional da província para realizar buscas e efetivar as penas determinadas pelo juiz provincial, noutro lado os capitães de campo exerciam um poder autônomo, semelhante ao exercido pela polícia. Apontar para uma separação dessas suas atividades é uma tarefa arriscada, então prefiro apresentar esses dois atores como sendo responsáveis pelas atividades de vigília.

“A quem competia prender esses foragidos?” Pergunta Lima Júnior ((1975). E ele mesmo responde: “Decerto aos Capitães do Mato e à Companhia de polícia.” (p. 55) Não havia qualquer outro ator que tivesse a incumbência de realizar tal tarefa, e sendo essa uma tarefa que rendia dinheiro aos seus cumpridores, parecia algo extremamente interessante. Não quando eram abatidos por grupos de africanos e afro-brasileiros reunidos em quilombos. São muitos os relatos sobre as tentativas de buscas em quilombos e a morte de grupos de captura.

Para além da questão das fugas, a polícia tinha a função de vigiar lugares, a exemplo da vigilância em torno do uso da maconha e das cacimbas em Maceió. Várias eram as leis provincianas, a tarefa da polícia, portanto, era regular e cumprir as penas. O Parágrafo Primeiro do Artigo Quinto da lei provincial de Alagoas de 1859, por exemplo, proibia africanos livres de negociarem com gêneros alimentícios, sob pena de levar 50 chibatadas. Em situação semelhante está o caso de Penedo (AL), datado de 1861, no qual “escravos encontrados nas ruas depois do toque de recolher eram conduzidos para a cadeia”. Durante festas de carnaval, se um escravo “saísse mascarado ofendendo a religião ou pessoas designadas, levava duas dúzias de bolos.” (Lima Júnior, 1975, p.95-96)

A polícia agia e vigiava a partir das noções produzidas através das leis que reproduziam o modo de representar um criminoso da época. Não muito diferente de hoje. No entanto, diferentemente da atualidade, o regime escravocrata determinava, a partir de leis, que africanos e afro-brasileiros eram ou criminosos ou sujeitos criminais em potencial. A vigilância era permanente: os feitores, a polícia e os capitães do mato eram os atores que exerciam essa atividade.

Pensando sobre esses aspectos da escravidão, é possível identificar, através de exercícios, os elementos atuais exercidos pela polícia para identificar os sujeitos

criminais. Os processos representacionais em jogo cotidianamente tendem a indicar, como alguns estudos já apresentaram, que homens afro-brasileiros possuem “potencial criminal” para o olhar policial. Ou seja, são mecanismos estruturados de representações que foram construídos e selados através de imaginários e do desenvolvimento cognitivo de alguns grupos sociais.

No livro *Mitos da Escravidão* (1989), Moacir Medeiros Sant’ana, um historiador alagoano sem formação – título recebido por ele próprio com base em seu notório saber –, apresenta, assim como Lima Júnior (1975), relatos e anúncios de jornais para revelar a realidade vivida pelos africanos e afro-brasileiros no período escravocrata. Nesse trabalho de Santa’ana, destaco algumas passagens importantes. A primeira delas diz respeito à percepção do autor em torno da continuidade das práticas violentas sofridas por afro-brasileiros após 13 de maio de 1888. Na oportunidade, o autor aponta que a “sociedade branca foi complacente e que a opinião pública também ajudou”. Diz ainda que “havia uma sensibilidade reduzida e uma conivência das próprias autoridades” (Sant’ana, 1989, p. 21). O autor apresenta relatos e opiniões sobre as violências praticadas, pela polícia e por outros agentes, posteriormente à Lei Áurea.

A data 13 de maio de 1888 não marcou o fim da violência aos corpos negros. A violência contra essa parcela da população está presente. Não vejo como não recorrer às narrativas contemporâneas para construir outra perspectiva sobre o pós-escravidão e a estrutura consolidada em torno da representação e do imaginário social produzido pelas instituições e pela sociedade branca que o autor destaca.

Os relatos citados até o momento envolvendo um jovem que foi amarrado a um poste e espancado na cidade do Rio de Janeiro e os respectivos comentários de uma jornalista sobre o acontecido, bem como o caso do jovem chamado de escravo numa faculdade e a posterior exposição nas redes sociais, confirmam os estigmas ainda mantidos na sociedade brasileira. Percebe-se, pois, que as interações e as relações de poder foram construídas por séculos como peças fundamentais para a edificação de determinados significados em torno dos afro-brasileiros:

Não só os antigos órgãos da imprensa alagoana, do período do regime da escravidão, como a documentação de natureza policial, da mesma época, pertencente ao arquivo público de Alagoas, atestando a frequência com que a fuga era praticada, acham-se repletos de anúncios de escravos nessa mesma condição, presos pela polícia e recolhidos às cadeias públicas, à espera das reclamações de seus proprietários (SANT’ANA, 1989, p. 30).

Os relatos encontrados nos três autores apresentados são semelhantes, ou seja, a historiografia alagoana é marcada por essas questões que envolvem crimes, vigilâncias e violências. O cárcere não era, e continua não sendo, um simples lugar em que as pessoas ficam presas. Ele é um sinônimo da violência. Estar no cárcere significava para os africanos e afro-brasileiros a extensão da casa grande, a extensão da mão do senhor-de-engenho nos seus corpos. São dois lugares de diálogos constantes onde existia uma única forma de linguagem. Tendo a dor do outro como a única resposta da sua saciedade por justiça, a polícia e o senhor orientavam os elementos cognitivos do que era uma pessoa sujeita a prisão, criminosa, proibida; e do que era ser livre, transitável e respeitada. As cadeias públicas eram a extensão das senzalas: lugares sujos e marcados de sangue. A dor de cada chibatada ecoava nas ruas de Maceió, saindo das cadeias públicas. Não era simplesmente um castigo para quem recebia, mas para todos os africanos e afro-brasileiros escravizados que viam e viviam em condições de subalternidade.

Moacir Sant'ana (1989) apresenta em seu livro um recorte dos arquivos administrativos e autos da polícia para ilustrar as questões relacionadas às sujeições presentes no período. Sem dúvida, é uma forma rica de apresentação, no entanto, o autor faz poucas reflexões. São compreensivas as limitações de Sant'ana em torno da realização de poucos pensamentos críticos durante a exposição do livro, mas é de extrema importância o papel que ele desempenhou ao produzir essa obra. Tendo isso em vista, transcrever na íntegra um registro dos autos policiais que Sant'ana traz em seu livro, é uma forma de ilustrar pontos importantes da história.

A 19 de abril de 1872, Cláudio Pereira do Nascimento, senhor de engenho **Pratagi**, também conhecido como **Pratagi da Praia**, pertencente ao termo de Maceió, em requerimento ao Chefe de Polícia de Alagoas, asseverou que sua escrava Benedita, então recolhida à Casa de Detenção de Maceió, (aonde fora apresentada pela sua irmã Clara) havia “fugido do engenho do suplicante, pelo fato de ser levemente castigada por faltas graves e insubordinações cometidas pela mesma escrava”, pedindo, por isso, que à mesma fosse infligida nova punição: seis dúzias de bolos, antes de lhe ser entregue. (SANT'ANA, 1989, p.22-23)

A primeira parte apresentada acima demonstra claramente que as interações entre os senhores e a polícia produziram determinados significantes em torno do que era considerado “fuga” e do reconhecimento das partes em seus papéis nesses casos. As

construções imaginativas diante do que era considerado crime se estabeleceram no corpo negro de maneira objetiva. O Caso da jovem Benedita é um dentre os inúmeros casos registrados no período em que não era necessário cometer crimes para que africanos ou afro-brasileiros se tornassem vítimas de violência institucional ou autônoma.

A detenção dessas pessoas era comum e instituída simplesmente por serem de cor preta. A descrição acima demonstra a nitidez dos tratamentos e o reconhecimento da normalidade por parte da polícia nos determinados tipos de solicitação. Os “bolos” como forma de punição configuravam as violências cometidas pela instituição policial para os casos de fuga, independentemente das causas da partida/fuga. Os senhores de engenho detinham fé pública, não por serem agentes reguladores da província, mas justamente pelo fato de eles mesmos representarem caráter institucional. O poder era emanado por eles e, conseqüentemente, a polícia lhes compreendia como tal:

O chefe de polícia, em despacho, pediu informações a respeito ao subdelegado da capital, bem assim o resultado do exame de corpo de delito realizado na escrava detida. No dia seguinte Lúcio José da Costa, suplente no exercício do cargo de Subdelegado de Maceió, através de ofício não só informou haver uma pessoa interessada na compra da escrava Benedita, o negociante Antônio Luiz Pinto, como juntou Autoamento do corpo de delito procedido na mencionada cativa, pelos Drs. João Sabino Vieira e Pedro José Pereira, bem como o Auto de perguntas feitas, à mesma Benedita. (SANT'ANA, 1989, p. 23)

O imediato atendimento ao reivindicante da punição para a jovem Benedita – o senhor de escravos – era prontamente uma função do chefe de polícia. Não havia outra saída senão reconhecer o poder eminente exercido por esse senhor e elaborar formas de que sua “propriedade” fosse devolvida. O fato acima também apresenta algo comum no período: a comercialização de africanos e afro-brasileiros encarcerados pelos comerciantes. Moacir Sant'ana (1989) não observou com surpresa nem nos chamou a atenção para esta prática: A existência do exame de corpo de delito, que a princípio pode parecer incomum, não exercia a função criminal de indicar se alguém feriu o corpo para imputar culpa. Existia, ao contrário, para que, no caso em que o indivíduo fosse comercializado, ter-se o diagnóstico do médico sobre as condições de saúde da “escravizada” ou do “escravizado” a fim de determinar o valor de venda. No entanto, se invertida a situação, ou seja, se o senhor fosse ferido por africanos ou afro-brasileiros escravizados, o exame funcionava como um mecanismo de imputar culpa e pena:

Interrogada, depois de declarar supor ter vinte anos de idade, e haver nascido em Ipioca, deu sua versão dos fatos, narrando, então, que vindo mercadejar uns bolos de mandioca em Maceió, não conseguiu vendê-los totalmente, daí haver voltado com algumas para casa de seu senhor que, inconformado, a 14 daquele mês de abril amarrou-a pelos braços e a castigou. A seguir, sabendo estar a mesma com quatro meses ou mais de grávida, após o castigo “passou-lhe uma corda pela cintura, apertando-a com força, sendo o fim do arrocho para ter lugar o aborto”, esclarecendo que o dito senhor “sempre dissera, e continua a dizer, que ela respondente dando à luz não (criaria) ele a criança, porque é liberta pela lei”, a denominada Lei do Ventre Livre, isto também havendo afirmado sua senhora, D. Rosa do Nascimento. (SANT’ANA, 1989, p. 23)

A dor que a jovem *Benedita* sofreu ecoa na história e no cotidiano brasileiro. Voltamos a pensar sobre a relação escravidão, trabalho e violência, porque não há nada mais caro para descrever como se demarcou um espaço imenso no imaginário social em torno da violência aos corpos negros. Certamente não era a primeira vez que a jovem *Benedita* vivenciava essas práticas, mesmo aos 20 anos de idade, entrando numa idade representada pela “juventude” na atualidade, ela provavelmente não sentia qualquer prazer relacionado à sua idade. Certamente estuprada pelo seu algoz, foi presa por fugir logo após o castigo. Mesmo produzindo riqueza para o senhor de engenho, *Benedita* foi castigada e o laudo pericial abaixo mostrar o quanto não havia qualquer apreço pela riqueza o senhor de engenho, ao espancar de forma cruel a jovem *Benedita*.

Os médicos que procederam ao exame de corpo de delito constataram a existência de ferimentos, inclusive ocasionados por chicote, em várias partes do corpo: face, nádega, costas e no braço direito, tendo ainda asseverado que a própria comoção produzida pelo castigo aplicado na escrava, grávida de quatro meses, fora suficiente para ‘produzir o aborto, que não verificou-se então, porém que (poderia) sobreviver mais tarde’. (SANT’ANA, 1989., p.23)

O crime cometido contra a jovem *Benedita* é inimaginável aos olhos da polícia. Como imaginar que ela teve forças para fugir depois desse grande massacre? E pensar que, logo após tudo isso, ainda foi encarcerada pela polícia! Não há parte do corpo negro que não tivesse sido sugado pelo ódio do agressor. Em coma, produzido pelo castigo, o médico afirma que não há garantia da sua sobrevivência. O corpo preto de uma jovem violentada é destruído pela maneira como foram produzidos os significados em torno desse mesmo corpo.

Como não pensar nesse fato e não o tratar como atual? Como não acreditar na possibilidade de buscar os significados relacionados ao corpo negro nos registros

históricos e dar-lhe a devida validade para as reflexões sociológicas atuais. Os elementos da violência cometida contra a jovem Benedita são importantes para que seja possível sentir, e não apenas refletir de forma sociológica. Imaginar a dor e saber o quanto do cotidiano do período está presente na atual sociedade é fundamental.

A despeito, não só das declarações prestadas por Benedita à polícia, integrante de Auto de perguntas, mas igualmente pelo que vem registrado no laudo daqueles profissionais de medicina, Chefe de Polícia, Dr. Serapião Eusébio d' Assunção, limitou-se a determinar, em despacho do dia 22, que após a cobrança de despesas de manutenção da escrava detida, o Administrador da Casa de Detenção podia efetuar a entrega da mesma ao requerente Cláudio Pereira do Nascimento. (SANT'ANA, 1989, p.24)

Devolvida ao seu algoz, a jovem Benedita certamente sentiu, como outros africanos e afro-brasileiros, o peso da sua cor. As relações institucionais e não institucionais definidas entre o senhor de engenho, a polícia e os capitães do mato ordenaram as interações naquele período e deixaram marcas profundas nas relações entre as instituições e as populações afro-brasileiras na atualidade. O exemplo de Benedita é um dos inúmeros casos expostos por Moarcir Sant'ana (1989) que evidenciavam a relação existente entre “fuga”, encarceramento e violência. Os anúncios de jornais da época eram recheados de fatos sobre corpos negros levados às delegacias, onde deveriam aguardar as reclamações de seus “proprietários” para que fossem devolvidos. Além dos elementos que orientavam as sujeições a partir do uso direto da violência, outras questões eram colocadas em prática no sentido de criminalizar e aniquilar os indivíduos subalternizados. Em Alagoas, em meados de 1853, “era vedado o ingresso de escravos às escolas de primeiras letras” (SANT'ANA, 1989, p. 56).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A negação de direitos é a pedra fundamental dos processos que alimentaram e alimentam as relações institucionais entre as populações africanas, afro-brasileiras e o Estado. É uma equação que não é tão simples de montar, mas que, por obrigação da função desse trabalho, intento abranger. A vigilância ao corpo negro é secular. Para os africanos e os afro-brasileiros que estiveram sob o regime de escravidão,

não existia outra interação que não fosse o ato de ser vigiado. A circulação na província era sempre vigiada. Do ponto de vista do corpo e das inúmeras maneiras de identificar um “escravo”, com certos apetrechos que lhe impuseram, a visibilidade era garantida, no entanto, eram invisíveis diante da dor sofrida e do processo de desumanização produzido pelo cotidiano. Visíveis como mercadoria, invisíveis como sujeitos.

São “tradições” da ruralidade que foram postas em prática nas dinâmicas urbanas. O modo de vigilância produzido nas cidades, especificamente na cidade de Maceió, foi trazido pelas marcas engendradas no pensamento coletivo de outrora: pessoas de pele branca não necessitam ser vigiadas, mas protegidas. É a historiografia alagoana que demonstra essa perspectiva. Ao pesquisá-la, tornou-se compreensível e perceptível o entendimento de como as representações construídas historicamente influenciam no cotidiano.

É importante entender que pessoas de pele preta, mesmo estando em um estado ou cidade de maioria não branca⁷⁹, tornaram-se de alguma maneira – aprofundarei essa questão ao longo do livro – os sujeitos a serem perseguidos e vigiados. Os fragmentos da historiografia alagoana e fatos recentes contribuem para que possamos compreender os processos sociais que orienta os debates sobre Segurança Pública em Alagoas.

⁷⁹ A população alagoana, segundo dados do IBGE, é formada da seguinte maneira: aproximadamente 1.006.230 de pessoas se declararam brancas e aproximadamente 2.009.607 de pessoas que se declaram negras. Fonte: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, 2010.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, A. 1988. **Os negros na história de Alagoas**. EDICULTE.

DE SANT'ANA, Moacir Medeiros. 1989. **Mitos da escravidão**. Secretaria de Comunicação Social,

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. 1974. **O Bangüê das Alagoas: traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional**. Maceió: Edufal, 2006.

LIMA JÚNIOR, Felix. **O Mito da Escravidão em Alagoas**. Maceió: Secretaria de Educação e Cultura.

SANTOS, Sérgio da Silva. 2019. **As narrativas sobre as facções criminosas em alagoas: polícias, juventudes, territorialidades, criminalidades e racismo institucional**. Tese de Doutorado em Sociologia. Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília.



ARTIGOS

NOTA PRÉVIA SOBRE A DESCOBERTA DO SÍTIO RUPESTRE CUEVA DE LAS CARITAS NA REGIÃO DE CHAVARRILLO PUEBLO, MUNICÍPIO DE EMILIANO ZAPATA, VERACRUZ – MÉXICO.

NOTA PREVIA SOBRE EL DESCUBRIMIENTO DEL SITIO EN ROCACUEVA DE LAS CARITAS EN LA REGIÓN DE CHAVARRILLO PUEBLO, EMILIANO ZAPATA, VERACRUZ – MÉXICO.

Sebastiao Lacerda Lima Filho⁸⁰
arqueologiasebast@yahoo.com.br

Pedro Jimenez Lara⁸¹
miszha1999@yahoo.com

RESUMO

A presente nota tem como objetivo principal apresentar o sítio rupestre *Cueva de las Caritas*, identificado durante visita e prospecções na zona rural de Chavarrillo Pueblo, município de Emiliano Zapata no estado de Veracruz – México. O sítio em questão se trata de um pequeno abrigo sob rocha que possui três painéis rupestres com diferentes motivos gravados. Portanto, este trabalho é de cunho informativo, ao mesmo tempo em que chama atenção da comunidade científica para os desafios e possibilidades de estudo, preservação/conservação e valorização do patrimônio local/regional.

Palavras-chave: Sítio Rupestre; Patrimônio Arqueológico Local; Chavarrillo Pueblo; México.

RESUMEN

El propósito de esta nota es presentar el sitio de La Cueva de las Caritas, identificado durante visitas y prospección en el área rural de Chavarrillo Pueblo, municipio de Emiliano Zapata en el estado de Veracruz – México. El sitio en cuestión es un pequeño refugio debajo de la roca que tiene tres paneles de roca con diferentes motivos grabados. Por lo tanto, este trabajo es informativo, al tiempo que llama la atención de la comunidad científica sobre los desafíos y las posibilidades de estudio, preservación/conservación y valoración del patrimonio local/regional.

Palabras-clave: Sítio Rupestre; Patrimonio Arqueológico Local; Pueblo Chavarrillo; México.

⁸⁰ Doutor em Arqueologia pela (UFS).

⁸¹ Instituto de Investigaciones Historico-Sociales, Universidad Veracruzana (UV), México.

INTRODUÇÃO

Estudos de registros gráficos têm crescido em muitas partes do globo, sobretudo com a rica e diversificada evidência dessas manifestações no continente americano, a citar os sítios encontrados no Brasil, Chile e Peru. É desse meio de comunicação que passaremos a pesquisar e apresentar, a partir dos trabalhos prospectivos e de documentação iniciados no estado de Veracruz, México. Por ter se dedicado em boa parte das suas investigações aos sítios mesoamericanos, a arqueologia mexicana deixou em segundo plano esse tipo de vestígio material. Não que não fossem considerados relevantes, mas porque os olhares dos pesquisadores estavam direcionados ao estudo das consideradas “sociedades complexas” que habitaram todo o território mexicano e parte da centroamerica. Os registros gráficos fossem eles pinturas ou gravuras (petroglifos ou gravados, segundo a literatura geral mexicana), eram descritos de forma generalizante, não se enfatizavam estudos técnico-estilísticos ou classificatórios (FAUGÈRE-KALFON, 1997; MOTTE, 2015).

Entretanto, se percebe uma modificação nesse modelo de trabalho e interesse por parte de uma nova geração de investigadores que buscam – para além dos estudos tradicionais de civilizações (sociedades) como maias, olmecas, toltecas, astecas – compreenderem os distintos grupos humanos que habitaram o território mexicano muito antes do estabelecimento e desenvolvimento dessas diferentes e complexas sociedades. Segundo a literatura disponível sobre Arte Rupestre do México, ampliaram-se, nos últimos 30 anos, trabalhos com esse objeto de estudo como tema central (MENDIOLA & RAMIREZ, 2015). É buscando informações que contribuam para este campo de estudo, que apresentamos esta nota prévia. Ela tem o intuito de chamar atenção para a presença de sítios rupestres em diferentes partes do estado de Veracruz, e neste caso no município de Emiliano Zapata.

A presente nota apresenta o sítio rupestre *Cueva de las Caritas*, localizado na malha rural de Chavarrillo Pueblo, por sua expressividade representativa e por seu potencial de informação para se pensar os processos de adaptação, produção e dispersão de elementos ligados ao mundo material dos grupos humanos que habitaram este território em diferentes períodos de tempo. Também, atua como ponto de partida para futuros trabalhos de documentação de outros conjuntos gráficos locais/regionais. Busca,

sobretudo, chamar atenção para o potencial de pesquisa observado na região e em outras partes do estado de Veracruz no México.

LOCALIZAÇÃO E ASPECTOS GEOAMBIENTAIS

A região onde se encontra o sítio rupestre chamado de Cueva de las Caritas está localizada na região de Chavarrillo Pueblo, no município de Emiliano Zapata, estado de Veracruz. O povoado em questão está localizado a 20km aproximadamente da capital do estado de Veracruz, Xalapa. As coordenadas de Chavarrillo são: UTM-96.791389 / 19.425278. A localidade se encontra a uma altura média de 880m em relação ao nível do mar. O clima é temperado-úmido-regular, com uma temperatura média de 25.2° e sua precipitação pluvial média anual 2.779.1 milímetros. Observa-se que o clima é um pouco mais quente se comparado com a capital Xalapa, primeiramente por sua localização/altitude (Figura 01). É oportuno destacar que para se chegar ao povoado passamos pela Las Trancas e El Chico (lugares nas proximidades que já foram antigos engenhos de açúcar da região). Durante o percurso, observa-se uma paisagem composta de fazendas de gado e pastos com afloramentos rochoso arredondados onde é possível contemplar a colina de Tepeapulco, considerada uma das últimas colinas entre a Sierra Madre e as planícies costeiras de Veracruz (VELASCO ANAYELE et.al., 2013).

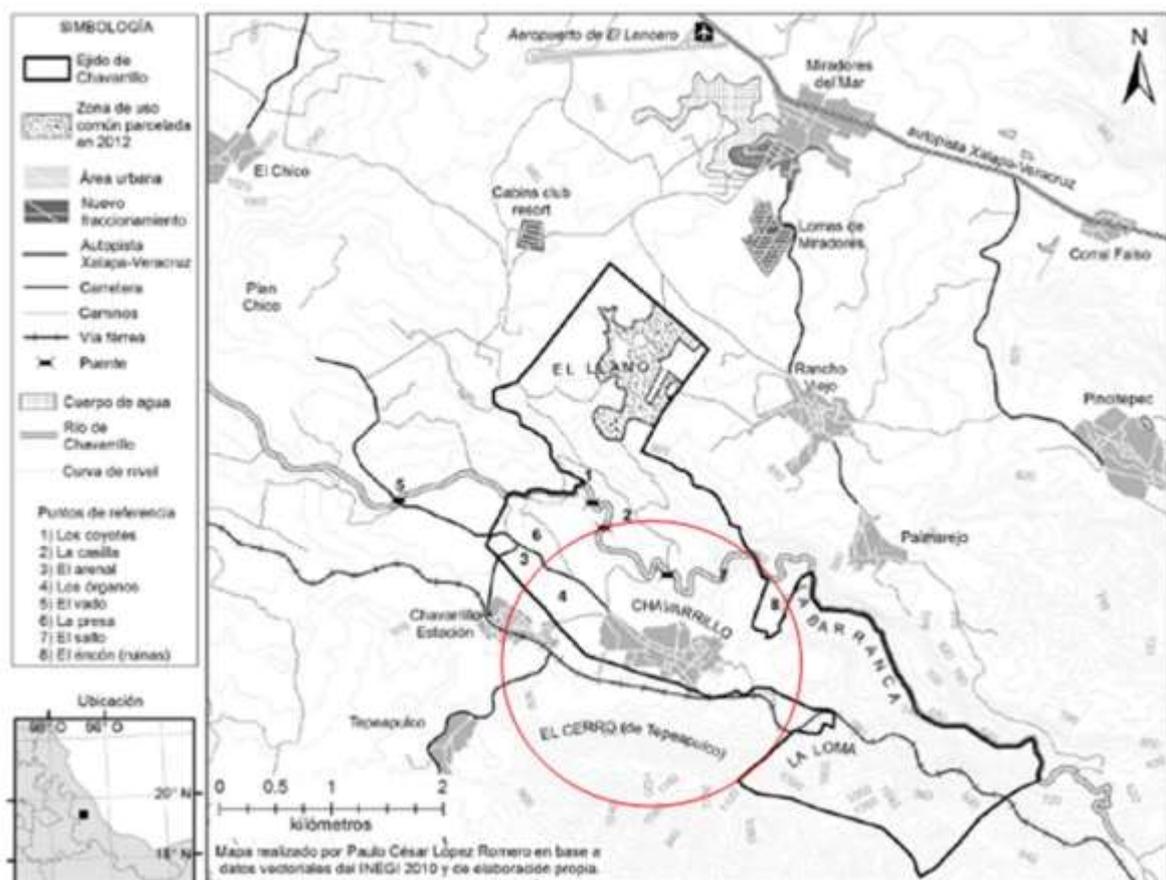


Figura 1: Localização de Chavarrillo, região de Emiliano Zapata – Veracruz. (Fonte: Thiébaud, 2017)

Nos aspectos geológicos, destacamos de maneira sucinta, que a zona de Chavarrillo se distingue por duas unidades geomorfológicas que são exploradas para a construção de molhes. A primeira e mais difundida, é o calcário da formação Guzmanla, que se gerou no período do cretácio superior. A segunda é uma pequena extensão de basalto, da formação Xalapa, gerada no período quaternário.

A formação Guzmanla se caracteriza por sedimentos calcários biogênicos, bioclásticos ou bioquímicos, às vezes muito cretosos e dolomitizados, com uma idade entre 80 e 90 Ma. Pertence a bacia de sedimentação de Zongolica. PEMEX (1988) apud. CAMACHO (2006) descreve esta unidade com uma alternância entre wackestone-packstone de bioclastas, pelotas, intraclastos e oolito; de cor café claro, ocasionalmente dolomitizadas e com intercalações de dolomias, dispostos em extratos médios e grossos, com alguns nódulos de sílex na base, enquanto no meio eles incluem horizontes de lutitas e agrupamentos laminar de material argila-arenoso e bentoníticos (CAMACHO, 2006).

Observa-se que a malha geral do território de Chavarrillo se encontra dividido em zonas de rochas ígneas extrusivas e sedimentares variando e se intercalando em diferentes momentos (Figura 02).

Os solos são do tipo chuvoso e rendzina, o primeiro apresenta acumulação de argila no subsolo e está suscetível a erosão; o segundo contém uma capa superficial rica em matéria orgânica, é pouco profundo e moderadamente suscetível a erosão. Cerca de 75% do território municipal é dedicado a agricultura, uns 20% a viviendas, uns 3% ao comércio e uns 2% é destinado aos escritórios e espaços públicos. Em Chavarrillo se cultiva o limão por ser bastante acessível em solos pobres, pedregosos e pouco profundos, embora seja muito sensível a salinidade. Outra cultura de cultivo destaque é a do café, mas que necessita de um solo e um ambiente melhor por necessidade de desenvolvimento dos nutrientes necessários. Outras culturas são plantadas como o milho, mas em menor quantidade que as frutas citadas acima (VELASCO ANAYELE et. al., 2013).

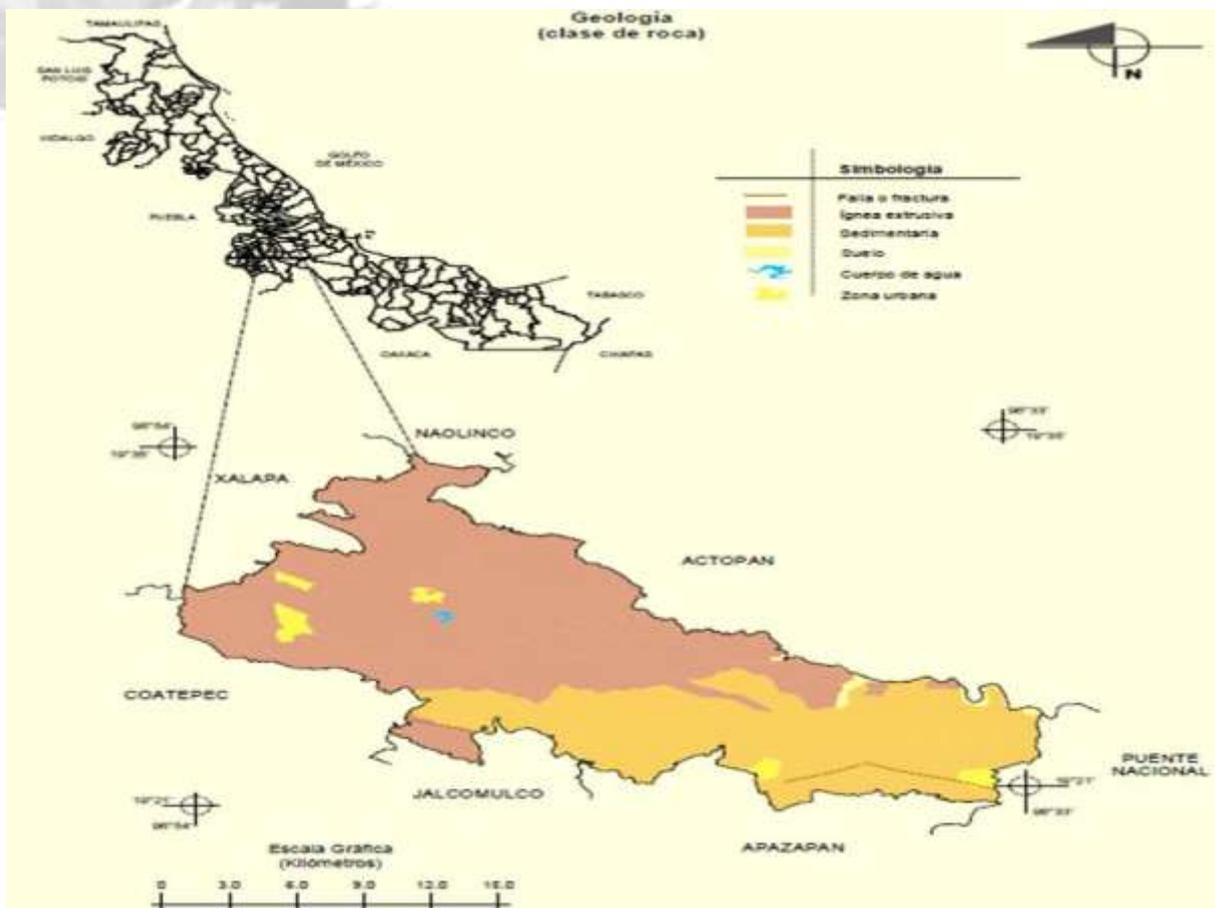


Figura 2: Mapa dos aspectos geológicos da região de Chavarrillo Pueblo. (Fonte: INEGI. Marco Geoestadístico Municipal 2005, versión 3.1.)

SÍTIO RUPESTRE *CUEVA DE LAS CARITAS*

O sítio *Cueva de las Caritas* está localizado nas imediações de um *canyon* na parte sudeste do vale de Tepeapuco. Suas coordenadas geográficas são: UTM: 732910.497E 2149266124N 14Q / Altitude: 783.6m. A dominância geológica do lugar é formada por rochas ígneas extrusivas. Também se observa o dessecamento e erosões encontradas nos setores noroeste e sudeste da área. Os afloramentos e suportes são relativamente poucos se comparado com a extensão do território. Também, se observa um terreno acidentado com inclinações entre 60° e 90°. A paisagem onde o sítio de gravuras está localizado é hoje dominada por plantações de limão, café, graviola, manga e outras culturas de tubérculos. Ou seja, se trata de uma área privada e antropizada, uma espécie de roça para plantação e colheita desses frutos e que são posteriormente vendidos na malha central do povoado, ou em outras localidades próximas a Chavarrillo. É oportuno mencionar que devido à utilização e reutilização da região para plantações, é provável que muitos outros vestígios arqueológicos possam ter sido destruídos durante as atividades de aragem, queima, corte e plantio ou retirada e/ou manutenção/melhoramento do solo local. Além das plantações supracitadas, também há ocorrência de vegetação nativa que se mesclam com parte da vegetação nativa (selva), ou seja, a floresta tropical típica dessa região do México central (Figura 03).



Figura 3: Vista geral frontal do sítio rupestre Cueva de las Caritas. (Fonte: Acervo particular dos autores, 2019)

A primeira visita para confirmação da existência do sítio arqueológico ocorreu no dia 02 de agosto de 2019. Nesta ocasião, se realizou os primeiros trabalhos de identificação e caracterização dos conjuntos gráficos encontrados nos três painéis rupestres (petroglifos). A partir das informações de moradores locais, se visitou o lugar para o procedimento de documentação prévia e geral.

Ao total foram contabilizados três painéis gráficos com um universo vestigial de 55 unidades gráficas (51 unidades reconhecíveis e 04 irreconhecíveis), distribuídas em todos os suportes que compõe o sítio em sua totalidade. É oportuno mencionar que todas as evidências encontradas são gravuras (petroglifos), não foram evidenciados até o presente momento pinturas rupestres na área do sítio, e nem tampouco nos suportes circundantes. Pesquisas complementares e novas prospecções poderão fornecer outros dados para compreender o universo vestigial dos grupos humanos responsáveis pela confecção dos registros (Figura 04).



Figura 4: Mapa de localização do sítio arqueológico e contexto geoambiental na região de Chavarrillo Pueblo. (Fonte: Google Earth, 2019. Foto alterada pelos autores)

O sítio é único e excepcional por não haver menção do mesmo na literatura sobre o tema na arqueologia mexicana, o que levanta a possibilidade de se encontrar muitos outros elementos arqueológicos na região de Chavarrillo, e em outras zonas do estado de Veracruz. Para um panorama geral do sítio Cueva de las Caritas, observam-se as imagens abaixo, feitas a partir do *front* do local (Figuras 05), e dos conjuntos gráficos (Figuras 06 a 08).



Figura 2: Vista parcial do sítio rupestre com destaque para os moradores locais que nos acompanharam durante a localização do mesmo. (Fonte: Acervo particular dos



Figura 3: Vista geral do Painel 01. Sítio Rupestre Cueva de las Caritas. (Fonte: Acervo particular dos autores, 2019)



Figura 4: Vista geral do Painel 02. Sítio Rupestre Cueva de las Caritas. (Fonte: Acervo particular dos autores, 2019)



Figura 5: Vista geral do Painel 03. Sítio Rupestre Cueva de las Caritas. (Fonte: Acervo particular dos autores, 2019)

DOCUMENTAÇÃO PRÉVIA DO SÍTIO RUPESTRE CUEVA DE LAS CARITAS

Os trabalhos de caracterização geral de sítios arqueológicos é uma etapa necessária para se pensar as evidências materiais identificadas. Também fornecem um panorama técnico-científico para que os pares de investigadores conheçam e entendam os procedimentos metodológicos e operacionais que um projeto de investigação necessita para êxitos nas reflexões teóricas relacionadas.

Para análises futuras dos conjuntos gráficos evidenciados no sítio em questão é de fundamental importância uma boa documentação prévia. Assim, realizamos caminhamentos (prospecções) nos afloramentos localizados nas proximidades do pequeno abrigo sob rocha Cueva de las Caritas, com o objetivo de constatar ou não outros conjuntos gráficos relacionados.

Após esse primeiro momento, realizamos os procedimentos de medição do sítio (comprimento + largura + altura), bem como dos três painéis rupestres identificados. Posterior a isso foram tomadas fotos do sítio, dos painéis gráficos e do entorno para uma melhor caracterização e para ordenamento das reflexões pertinentes ao sítio arqueológico e entorno (Figura 09). Análises em computador dos conjuntos rupestres fornecerão dados para se pensar os processos de adaptação, fixação ou passagem de grupos humanos pela região em apreço.



Figura 9: Vista geral dos procedimentos de documentação do sítio rupestre. (Fonte: Acervo particular dos autores, 2019)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A documentação de sítios gráficos é um ponto de partida significativo para se pensar os diferentes momentos de adaptação e interação em uma região. Ela também é de relevância fundamental para ordenamento de dados e para organização reflexiva do contexto arqueológico e humano no qual se investiga. Em se tratando do sítio rupestre Cueva de las Caritas, observamos sua variabilidade de motivos representados não apenas no painel principal (painel 01), mas também nos outros dois (painel 02 e 03), a citar: motivos geométricos tais como círculos e traços, representações antropomórficas e zoomórficas. A forma de gravar e os motivos representados estão carregados de dados antropológicos sobre o grupo responsável. A cultura material é reflexo das nossas aptidões, anseios e/ou desejos, e fornece muitas informações sobre a dinâmica social grupal no passado e no presente.

Constatamos a escolha e o tipo de localização do sítio no *canyon*, e observamos ainda sua relação com recursos básicos de sobrevivência (área de captação de recursos). Observaram-se ainda outros afloramentos rochosos com a mesma composição pedológica e geomorfológica na paisagem. Mesmo porque o sítio está assentado em dois tipos litológicos distintos, sendo o primeiro composto de rochas ígneas extrusivas e o segundo composto de rocha sedimentar que se intercalam em diferentes partes do ambiente/paisagem local. Sua própria localização – numa parte mais elevada do lugar – serve de reflexão para se pensar na escolha direcionada por parte do grupo responsável.

Análises detalhadas dos painéis rupestres serão realizadas num segundo momento, bem como caminhamentos prospectivos em outras partes do *canyon* e da região em geral com o intuito de verificar se existem outros sítios com essa temática nas imediações. Diálogos com a comunidade local de Chavarrillo Pueblo continuarão sendo de total relevância para identificação e caracterização de outros sítios arqueológicos locais/regionais, ao passo que também fornecerão mecanismos para manutenção das pesquisas e conservação/preservação do sítio aqui apresentado e de outros provavelmente encontrados no lugar.

AGRADECIMENTOS

Iniciar uma pesquisa em uma região distante do nosso contexto de trabalho na América do Sul é sempre uma experiência significativa. Mesmo porque são pessoas, lugares, relações e experimentações muito distintas da nossa zona de conforto. E é justamente por esse câmbio cultural/profissional que aprendemos a mirar a ciência em suas formas variadas de trabalho. Portanto, os autores agradecem pela cooperação e apoio, a família Rodriguez Castro nas pessoas de: Don Jorge Rodriguez Ruiz, Sra. Elvira Castro Rodriguez, Rosaline Rodriguez Castro e Keled Torres Rodriguez e Don Carlos Rodriguez Ruiz. E também ao jovem desbravador Angel Miguel Penha, ao Don Cosme Castro Gonzalez, Don Pascal Contreras e a comunidade de Chavarrillo em geral por nos receber de forma tão gentil, atenta e carinhosa. Por dividir informações e sugerir locais onde muito provavelmente *“encontraríamos rastros de los antiguos indígenas de la región”*. Pela cooperação construída, buscamos trabalhar por uma Arqueologia Social e Colaborativa no México!

REFERÊNCIAS

CAMACHO, Octavio C. 2006. **Características generales de la roca que puede emplearse para escolleras, en la zona de Chavarrillo, Veracruz.** Scribd. Acessado em 29/08/19. Disponível em: <http://scribd.com/document228368>

FAUGÈRE-KALFON, Brigitte. 1997. **Las Representaciones Rupestres del Centro-Norte de Michoacán.** México. Cuadernos de Estudios Michoacanos 8.

INEGI –*MARCO GEOESTADÍSTICO MUNICIPAL 2005, VERSIÓN 3.1.*

MENDIOLA, Francisco & RAMIREZ, Gustavo. 2015. **Arte Rupestre de México para el Mundo. Avances y nuevos enfoques de la investigación, conservación y difusión de la herencia rupestre mexicana.** Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes (ITCA).

MOTTE, Karla. 2015. **Arte Rupestre de México.**Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes (ITCA).

THIÉBAUT, Virginie. Espacios periurbanos: transformación y valoración de los paisajes en una localidad de la periferia de Xalapa, Veracruz. **Revista Entre Diversidades.** ISSN: 2007-7610.

VELASCO ANAYELE et. al. 2013. *Chavarrillo – Emiliano Zapata.* Universidad Autónoma Chapingo, Projeto del Investigación.

TECNOLOGIA LÍTICA NO CERRITO PSGLF 02 (CAPÃO DO LEÃO - RS).

LITHIC TECHNOLOGY IN CERRITO PSGLF 02 (CAPÃO DO LEÃO - RS).

Anderson Marques Garcia⁸²
andersonmarquesgarcia@gmail.com

RESUMO

O presente artigo apresenta a tecnologia lítica identificada no Cerrito PSGLF 02, uma das 10 estruturas que compõem o sítio Lagoa do Fragata, município de Capão do Leão no Rio Grande do Sul. Esse sítio vem sendo estudado desde 2010 por pesquisadores ligados ao Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Pelotas (LEPAARQ - UFPEL). Nessa oportunidade é apresentada a interpretação dos 134 objetos que atualmente compõem a coleção desse cerrito por uma perspectiva de cadeia operatória. As análises apontaram que todos os objetos tiveram quartzo e granito como matérias-primas, que os artefatos foram produzidos em sua maioria por debitação bipolar com bigorna e a existência de instrumentos potencialmente utilizados para mais de um tipo de atividade.

Palavras-chave: Cerritos; Tecnologia lítica; Cadeia Operatória.

ABSTRACT

This article presents the lithic technology identified in Cerrito PSGLF 02, one of the 10 structures that make up the Lagoa do Fragata site, Capão do Leão country in Rio Grande do Sul. This site has been studied since 2010 by researchers from the Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia at the Universidade Federal de Pelotas (LEPAARQ-UFPEL). In this occasion, the interpretation of the 134 objects that currently make up the collection of this cerrito is presented from an operative chain perspective. The analyzes showed that all objects had quartz and granite as raw materials, which were mostly produced by bipolar percussion with anvil stone, and the existence of tools potentially used for more than one activity.

Keywords: Cerritos; Lithic Technology; Operative Chain.

⁸² Professor do Departamento de Arqueologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

INTRODUÇÃO

Os cerritos são estruturas arqueológicas monticulares construídas em ambientes lacustres predominantemente com terra, acrescidas por vestígios líticos, cerâmicos e arqueofaunísticos, onde ainda podem ser encontrados enterramentos humanos e estruturas de fogueiras. Tais estruturas arqueológicas são encontradas no Uruguai, na Argentina e no estado brasileiro do Rio Grande do Sul. No Uruguai é onde estão os maiores cerritos, com dimensões que chegam a 100 metros de diâmetro por 7 metros de altura, e onde também estão aqueles com datas mais antigas, por volta de 5000 BP no departamento de Rocha (MAZZ, 2001; GIANOTTI, 2016). Nesses três países essas estruturas possuem também datas que margeiam a temporalidade do contato com os colonizadores ibéricos (MAZZ, 2001; IRIARTE, 2000; CAPDEPONT et al, 2004; VILLAGRÁN, 2005).

A maior parte dos estudos desenvolvidos a respeito dessas estruturas tiveram como objetivo compreender suas funcionalidades, destacando-se hipóteses para diferentes contextos em que foram propostos que os cerritos seriam cemitérios, demarcadores territoriais, locais de descarte de refugio, praças centrais de aldeias, lugares erguidos para a habitação em áreas alagadiças e aproveitamento de elevações naturais (SCHMITZ, 1976; RÜTHSCHILLING, 1989; BLANCO, 1999; IRIARTE, 2000; MAZZ, 2000; VILLAGRÁN, 2005; IRIARTE, 2006; MAZZ & BRACCO, 2010; BONOMO et al, 2011a; GIANOTTI, 2016).

Contudo, a tecnologia lítica presente nessas estruturas foram objetos de poucas pesquisas, podendo-se destacar as pesquisas de Rüttschilling (1987; 1989) em cerritos da região de Camaquã, de Caporale (1997) para o sítio Cráneo Marcado, de Mazz & Moreno (2002) para cerritos do Leste uruguaio, de Marozzi (2003) para a região Sul da Lagoa Mirim, de Garcia & Milheira (2011) para o Cerrito da Sotéia, e de Garcia (2017) para o conjunto de Cerritos Pontal da Barra. Junto a isso, poucas foram as pesquisas que buscaram discutir as indústrias em sua plenitude e que propuseram inter-relacionar os diferentes estágios de debitagem dos materiais presentes e propor uma interpretação para os conjuntos.

Nessa oportunidade serão apresentados aspectos da tecnologia lítica no Cerrito PSGLF 02 fundamentados em conceitos de cadeia operatória, uma perspectiva de abordagem que busca discutir as etapas de exploração dos ambientes pelas pessoas, desde a obtenção de matéria-prima até o descarte de artefatos através do estudo da totalidade das amostras. Por essa perspectiva podem ser inferidas nuances dos processos de

produção, uso e formação dos registros arqueológicos (BOËDA, 2012). Essa abordagem tem como ponto de partida a compreensão dos instrumentos enquanto frutos de imagens mentais, oriundos de gestos culturais que são passados ao longo das gerações. Partindo dessa compreensão é que pretende-se construir uma interpretação sequenciada das ações pretéritas, pensando sobre as escolhas e os gestos de feitura dos instrumentos, aspectos esses que podem ser entendidos como componentes de identidades socialmente construídas por escolhas culturalmente determinadas (MAUSS, 1972; LEROI-GOURHAN, 1987; BOËDA 1997; RODET et al, 2013; INIZAN et al, 2017; MAIA & RODET, 2018).

A REGIÃO DA LAGOA DO FRAGATA

O Cerrito PSGLF 02 faz parte sítio arqueológico Lagoa do Fragata, identificado no Sudoeste da Laguna dos Patos, em uma porção territorial que compreende ao atual no município de Capão do Leão no Rio Grande do Sul. Próximo desse contexto são também conhecidas outras áreas de cerritos: conjuntos Pontal da Barra, Lagoa Pequena e Sítio PT 02 - Cerrito da Sotéia, todos no município de Pelotas (imagem 01).

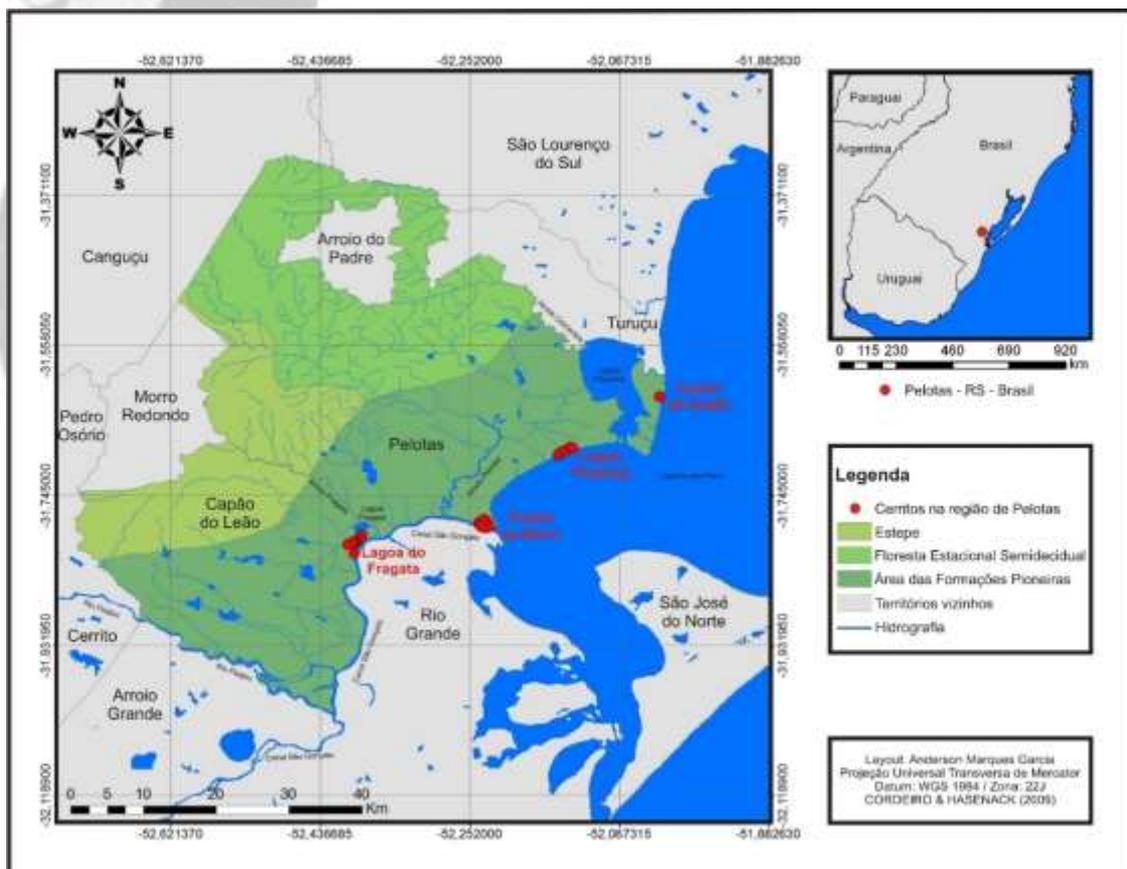


Imagem 01 – Mapa de localização dos cerritos implementados na área trabalhada do Sudoeste da Laguna dos Patos, municípios de Pelotas e Capão do Leão. Destaques para a vegetação e corpos hídricos locais.

Esse contexto vem sendo pesquisado desde 2005, e atualmente está inserido no Projeto Arqueologia e História Indígena do Pampa: Estudos da Populações Pré-Coloniais na Bacia Hidrográfica da Lagoa dos Patos e Lagoa Mirim, coordenado pelo professor Rafael Guedes Milheira, Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Pelotas (LEPAARQ - UFPEL). O sítio arqueológico Lagoa do Fragata situa-se na porção Nordeste do município do Capão do Leão, próximo à divisa com Pelotas, em uma planície de inundação entre o Sul da Lagoa do Fragata e o Canal São Gonçalo (imagem 02). O ambiente onde estão implantados os cerritos dessa região caracteriza-se principalmente por apresentar áreas alagadiças em terrenos planos, com paisagens compostas por uma série de pequenas lagoas, onde a maior parte destes está distante em menos de 800 m da atual costa da Lagoa dos Patos. No entanto os cerritos da Lagoa do Fragata foram implementados mais distantes, aproximadamente 16 km da laguna.

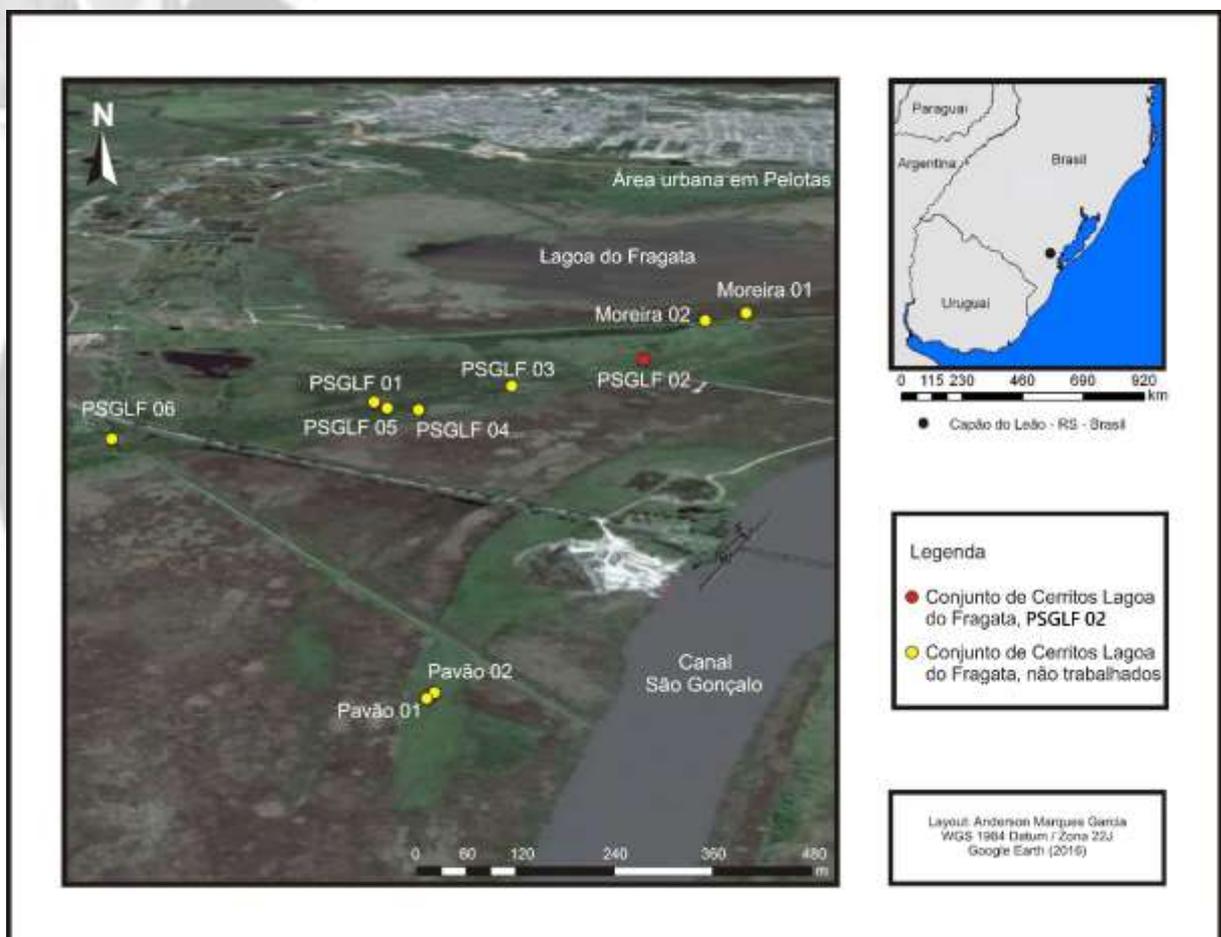


Imagem 02 – Localização do sítio Lagoa do Fragata no município de Capão do Leão. Destaque em vermelho para o Cerrito PSGLF 02, com indústria lítica discutida na sequência do texto.

Os principais cursos hídricos dessa região são o Arroio Pelotas e o Canal São Gonçalo. O primeiro nasce na Serra do Sudeste, atravessando formações cristalinas do Escudo Sul Riograndense e a planície, onde se torna meandrante até sua foz. O Canal São Gonçalo é um corpo hídrico que recebe as águas de uma grande quantidade dos arroios locais, e consiste em uma ligação natural entre a Laguna dos Patos e a Lagoa Mirim, localizada a Sudoeste dessa área. Outro importante curso, embora menor, é o arroio Moreira, que deságua na Lagoa do Fragata, a Nordeste do conjunto de cerritos de mesmo nome. Essa área é dominada pelos biomas Mata Atlântica e Pampa, mais especificamente pelas regiões fitoecológicas da Estepe, Floresta Estacional Semidecidual e Área das Formações Pioneiras (CORDEIRO & HASENACK, 2009). Tagliani & Vences (2003) informam que nas margens do Canal São Gonçalo predominam entre os banhados as vegetações palustres, com presença de juncáceas e ciperáceas. A paisagem nesta área tem predomínio de banhados com juncais e gramíneas, mas é altamente antropizada devido a uma intensa exploração de areia desenvolvida ali por mineradoras ao longo de mais de duas décadas. Contudo, há ainda um pequeno remanescente de vegetação pioneira preservado, onde a maior parte dos cerritos próximos a Lagoa do Fragata foram identificados.

Em relação à Geologia, ressalta-se que os sítios arqueológicos implementados ao Sudoeste da Laguna dos Patos encontram-se na Planície Costeira, uma província geomorfológica sem rochas consolidadas que se formou através de um processo de deposições de sedimentos conhecido como Sistema Laguna-Barreira, marcado por quatro barreiras compostas por sedimentos transportados durante as últimas grandes transgressões e regressões marinhas ocorridas no Período Quaternário (VILLWOCK & TOMAZELLI, 1995). A Noroeste dessa área está o Escudo Sul Riograndense, uma província geomorfológica pré-cambriana, compostas por rochas plutônicas e metamórficas, como diversas variedades de granitos, mármore, quartzitos, xistos e gnaisses (CHEMALE Jr., 2000).

PSGLF 02 E A LAGOA DO FRAGATA

A investida na área da Lagoa do Fragata deu-se inicialmente motivada pela informação de dois senhores – Marco Antonio de Oliveira e Rudimar de Oliveira – que relataram ter encontrado naquela região uma série de materiais arqueológicos, dentre os quais esculturas, quando escavaram manualmente uma vala para a construção do alicerce

de um galpão na década de 1980. Acareada a história, percebeu-se que o relato era referente à coleção lítica “Carla Rosane Duarte Costa”, doada ao LEPAARQ-UFPEL em 2002, composta por uma lâmina de machado, dois bastonetes, dois *rompecabezas* e dois zoólitos, um em forma de pomba e o outro de tubarão (MILHEIRA, 2011).

Os senhores relataram que outros materiais líticos e cerâmicos também teriam sido encontrados naquela oportunidade, contudo foram deixados de lado pois estavam compenetrados na busca por objetos de valor econômico ou estético. Depois do ocorrido outras pessoas também escavaram aquela área em busca de objetos semelhantes, o que veio por completar a destruição daquele contexto, de aproximadamente de 2 m² com 1 m de profundidade, conforme comentado por Marco Antonio e Rudimar (MILHEIRA, 2011).

Em busca de vestígios arqueológicos no perímetro da área apontada pelos informantes, foram abertas 58 tradagens com cavadeira manual articulada, porém nenhuma apresentou evidências positivas. Após a exaustão da referida área foi realizado caminhamento ao longo de uma linha de mata intocada pelas extrações de areia, a uma distância de 1km a Sudeste da área prospectada. Nessa área coberta pela vegetação Pioneira foram então identificados os primeiros dois entre os 10 cerritos atualmente conhecidos do conjunto Lagoa do Fragata. Foram estes os PSGLF 02⁸³ e PSGLF 03, ambos apresentando vestígios líticos, cerâmicos e arqueofaunísticos (ossos de peixes e conchas de bivalves) em superfície (MILHEIRA, 2011).

A continuidade do mapeamento da Lagoa do Fragata se deu entre setembro de 2012 e agosto de 2014, através de levantamento topográfico, caminhamentos e tradagens, realizadas para delimitar as estruturas e para confirmar a presença de vestígios arqueológicos nas situações em que não foram encontrados materiais em superfície (PEÇANHA, 2014). Por meio dessas atividades foram delimitados os Cerritos PSGLF 01, PSGLF 02, PSGLF 03, PSGLF 04, PSGLF 05, PSGLF 06 e PSGLF 07. Peçanha (2014) informa sobre a abertura de 11 tradagens no PSGLF 02 que permitiram delimitar o cerrito em 90m NE-SO por 30m NO-SE, verificando-se uma altura de 0,65m e a presença de vestígios cerâmicos, líticos e zooarqueológicos em profundidade. Através do levantamento topográfico desse cerrito notou-se duas elevações distantes entre si em

⁸³ No momento de identificação dos primeiros cerritos na Lagoa do Fragata havia ficado a impressão de que se tratavam de três estruturas. Contudo, posteriormente viu-se que o que pensava-se ser um pequeno cerrito (“antigo” PSGLF 01) era um outro topo, e assim parte integrante do PSGLF 02. A sigla PSGLF01 foi reutilizada na sequência do mapeamento das estruturas seguintes.

aproximadamente 25m, assim como cotas negativas que poderiam ter sido zonas de empréstimo (imagem 03). Essa ocorrência de mais de um topo tem sido pensada em sintonia com a ideia de construções geminadas, discutidas anteriormente na Argentina (BONOMO 2011b) e no Uruguai (GIANOTTI, 2016), e vem sendo tratada como uma possível evidência de complexificação arquitetural pelos autores (PEÇANHA, 2014; MILHEIRA et al, 2016).

Foram também realizadas atividades no PSGLF 02 pelo Núcleo de Pesquisas Arqueológicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (NuPARq - UFRGS) em 2014, em razão da construção de uma linha de transmissão de energia elétrica, sendo assim abertas 13 tradagens e quatro quadras de 1x1 m para caracterizar a estrutura (COPÉ, 2014). Posteriormente o PSFLF 02 tornou-se objeto de pesquisa de Cleiton Silva da Silveira, em seu projeto de mestrado na UFPEL, levando-o à abertura de quatro áreas de escavação em 2014. Esse projeto foi interrompido pelo pesquisador, contudo, destaca-se sua importância para o presente trabalho pois foram destas atividades que se obteve o material lítico apresentado na sequência do texto. Essas escavações foram três trincheiras de 3 x 0,5 m distribuídas uma em cada topo e a outra na cota negativa adjacente, assim como uma quadra de 1 x 1 m na área intermediária (Imagem 04).

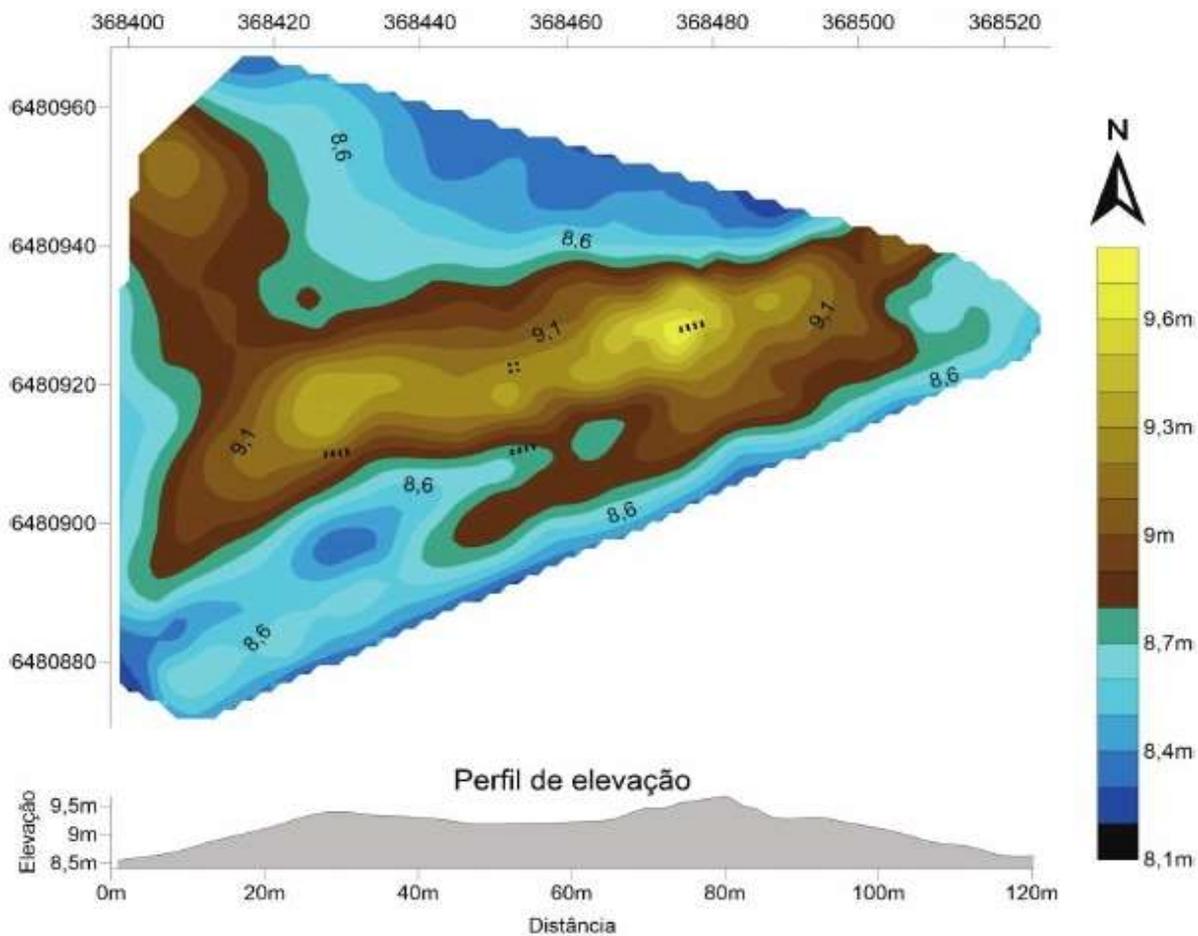


Imagem 03 – Curvas de nível no PSGLF 02, com perfil de elevação ilustrando os dois topos do cerrito. (MILHEIRA et al, 2016).

Peçanha (2014) propôs que a maior parte dos cerritos da Lagoa do Fragata foram ocupações que seguiram a morfologia natural de albardões – utilizados possivelmente em atividades de pesca – que se estendiam sobre relevos naturais de baixa elevação e alongados. Contudo, devido à presença de dois topos e áreas de empréstimo no PSGLF 02, sugeriu que esse montículo era uma construção e que talvez tivesse caráter habitacional.



Imagem 04 – a) Vista do PSGLF 02 em processo de escavação das três trincheiras; b) Nível 2 da trincheira sobre o topo mais elevado. Adaptado de Milheira et al (2016).

Em 2015, através de trabalhos prospectivos desenvolvidos pelo Instituto de Memória e Patrimônio (IMP) em âmbito de um projeto de construção de uma adutora pela prefeitura municipal de Pelotas e pelo Serviço Autônomo de Saneamento de Pelotas (SANEP), foram identificados quatro novos cerritos na região da Lagoa do Fragata: Moreira 1 (PSGLF 08), Moreira 2 (PSGLF 09), Pavão 1 (PSG 20) e Pavão 2 (PSG 21) (VIANA & PEIXOTO, 2015b). Além das pesquisas acadêmicas e dos trabalhos de Arqueologia contratada realizados na Lagoa do Fragata pelas equipes do NuPArq e do IMP, sabe-se também da realização de intervenções em cerritos dessa área pela empresa Contextos Arqueologia e Patrimônio Cultural Ltda, no entanto, não foi possível acessar esses dados.

MAPEAMENTO DE MATÉRIAS-PRIMAS

Em 2015 foram realizadas prospecções em cursos hídricos e planícies de inundação nas proximidades da Lagoa do Fragata e pôde-se identificar duas áreas potenciais para a coleta de matérias-primas. A primeira área foi em um ponto do arroio Moreira, em uma área de deposição de sedimentos a cerca de 4,5 km em linha do cerrito. Qualificando essa distância, utilizando-se a paisagem local como rota, percebeu-se que essa mesma área poderia ser acessada a uma distância de 5 km, através de uma caminhada de 800 m pelo banhado e seguida por navegação desde a margem Sul da Lagoa do Fragata até o arroio Moreira. Nessa área foram encontrados seixos de quartzo com dimensões de ao menos 3 cm. A segunda área visitada está a 4,5 km a partir da mesma área navegável, até um ponto a Oeste do arroio Moreira que poderia ser acessado a pé em 940 m, seguindo

da margem Oeste do Moreira até a área de várzea (atual mineradora de areia Areal Minas), onde foram coletados seixos de quartzo e granito com dimensões de pelo menos 5 cm. Essa área fica a 3,5 km em linha reta desse cerrito. Embora tenham sido identificadas apenas essas duas matérias-primas na região, foram elas também as únicas identificadas na indústria lítica do PSGLF 02 (imagem 05).

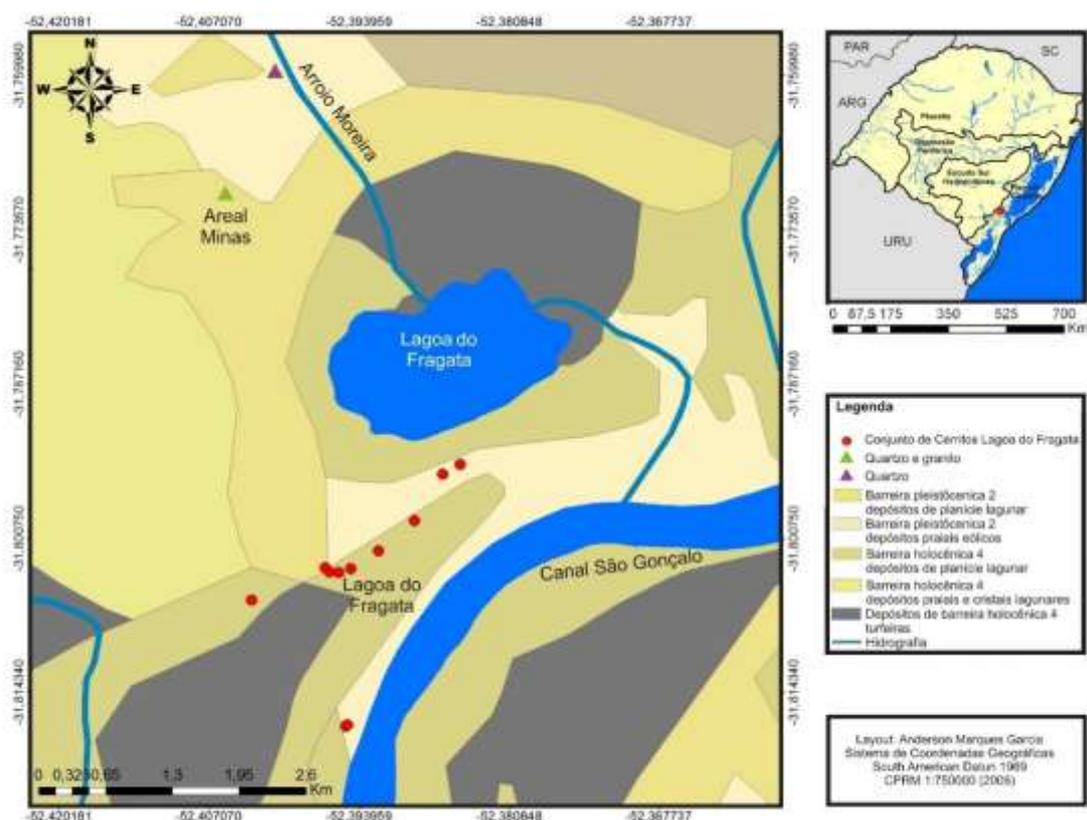


Imagem 05 – Mapeamento de áreas potenciais como fontes de matéria-prima próximas à Lagoa do Fragata.

A INDÚSTRIA LÍTICA DO PSGLF 02

Quanto à tecnologia lítica nos cerritos da Lagoa do Fragata, as discussões possíveis de serem apresentadas nesse momento dizem respeito apenas ao PSGLF 02. O universo desta coleção é de 134 objetos oriundos das atividades de 2014 para a pesquisa de Cleiton Silva da Silveira, tratando-se de possíveis instrumentos e materiais referentes às atividades de produção artefactual desempenhadas no sítio, atingindo um total de 87 peças de quartzo e 47 de granito. Entre os materiais analisados destacam numericamente frente aos demais artefatos as estilhas, *caissons* e lascas bipolares (gráfico 01).

Embora existam apenas cinco núcleos bipolares na coleção analisada, pode-se inferir por meio dos materiais presentes na amostra que essa indústria teria com base a

debitagem bipolar de pequenos seixos de quartzo com bigorna, sendo utilizados golpes axiais que geraram fraturas em *split* e talões predominantemente esmagados em suas porções proximais e distais, e também por gestos oblíquos que geraram lascas com extremidades distais frágeis e cortantes (imagem 06). Características semelhantes foram identificadas anteriormente no Cerrito da Sotéia (GARCIA & MILHEIRA, 2011) e no Pontal da Barra (GARCIA, 2017).

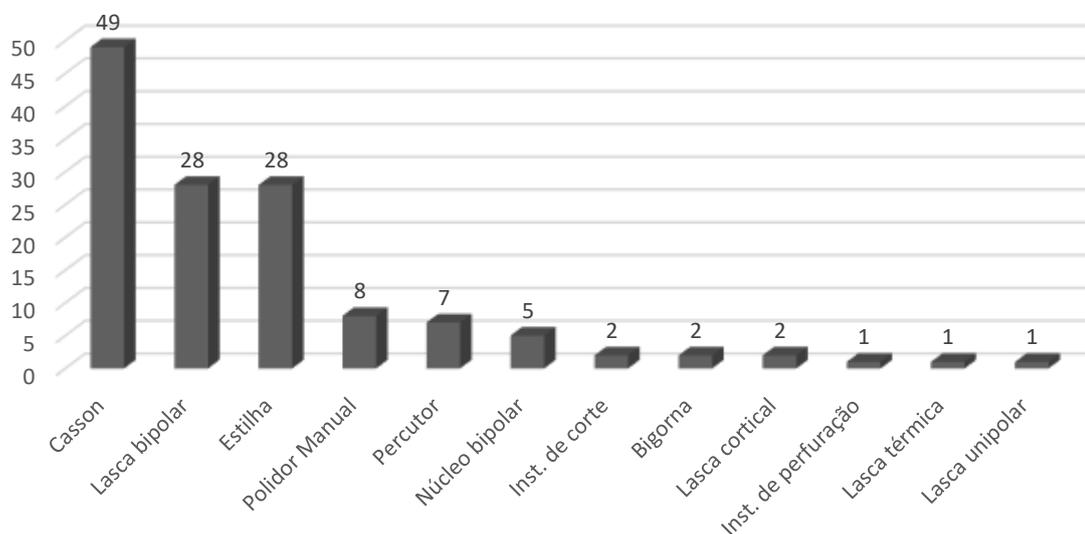


Gráfico 01 – Distribuição das categorias líticas do PSGLF 02.



Imagem 06 – a) Lasca bipolar obtida com gesto axial; b) Núcleo bipolar explorado com gesto oblíquo.

O quartzo foi a matéria-prima predominante no desenvolvimento da debitagem bipolar com bigorna, de modo que foram identificadas 24 lascas bipolares, 19 *cassons*, 5 núcleos bipolares, 28 estilhas, um possível instrumento de corte e um possível instrumento de perfuração. Esses instrumentos seriam lascas utilizadas ao estado natural, onde o objeto considerado apto para perfuração pode ter recebido alguns ajustes morfológicos, contudo está fragmentado, dificultando uma análise mais precisa de seus

estigmas. Os demais instrumentos seriam 17 seixos ou calhaus (íntegros e fragmentados) com arestas arredondadas que acredita-se terem sido aproveitados como percutores, bigornas e polidores manuais, além de uma lasca de quartzo potencialmente utilizada para cortes.

Quanto a esses artefatos brutos o quartzo também foi predominante entre os possíveis percutores, enquanto o granito foi utilizado como suporte dos artefatos considerados como polidores manuais e bigornas. O granito parece estar relacionado diretamente a essas duas aplicabilidades, visto que os demais objetos desta matéria-prima foram uma lasca térmica e um percutor. Há também 30 *caissons* e quatro lascas bipolares, entretanto esses têm sido entendidos como produtos de fraturas de bigornas. Entre essas categorias materiais é possível destacar algumas características dos instrumentos produzidos e/ou utilizados pelos habitantes do sítio. Quanto aos artefatos brutos a maior representatividade numérica foi dos polidores manuais com oito fragmentos. Contudo, ao menos cinco desses podem ter sido partes de um único artefato hoje fragmentado, cuja matéria-prima foi um tipo de granito cinzento bastante intemperizado. No entanto, esses fragmentos não podem ser remontados (imagem 07a).

Dada a quantidade de objetos em geral, os percutores também apresentam índices elevados na amostra com sete unidades, das quais duas apresentam estigmas que remetem a usos variados desses objetos. Na imagem 07b pode ser visto um percutor de quartzo com faces embranquecidas, potencialmente devido a seu uso também como macerador. Essa bifuncionalidade de percutores empregados como maceradores foi algo também identificado entre os cerritos do Pontal da Barra, fenômeno que tem sido interpretado como um aproveitamento máximo das matérias-primas, sobretudo entre as massas iniciais de maior volume escassas na região, uma vez que suportes de volumes superiores a 10 cm de diâmetro não são comuns naquela região (GARCIA, 2017).



Imagem 07 – a) Fragmentos de polidores manuais; b) Percutor com estigmas sugestivos também a uso como macerador.

O outro percutor, a partir de um seixo de quartzo, apresenta superfície cortical parcialmente pulverizada em consequência de sua utilização (junto a sua porção mais angulosa), bem como um negativo de lasca hipoteticamente desprendida devido ao uso do objeto como percutor (imagem 08a). Ao lado (imagem 08b) é destacada outra porção do mesmo objeto, onde estão presentes uma retirada à esquerda dessa face, uma série de pequenas fraturas e um arredondamento da aresta inferior do artefato. Essas marcas vêm sendo sequencialmente entendidas como adequação morfológica do objeto e estigmas de uso dessa porção em atividades transformativas, possivelmente relacionada à raspagens devido ao seu ângulo semi-abrupto. Essa última funcionalidade do artefato possivelmente teria sido adotada após uma quebra relacionada ao seu uso anterior como percutor.



Imagem 08 – a) Área parcialmente pulverizada b) UTF relacionada à raspagem.

Assim como na hipótese levantada para o caso do percutor com estigmas que sugerem usos também como macerador, tal situação pode ter se dado, nesse caso devido à baixa frequência de fontes de matéria-prima nas áreas de planície da região. Entende-se como plausível que matérias-primas de melhor qualidade ou maior dimensão que a média

(cerca de 5 cm) encontrada na área, possam ter sido aproveitadas para diferentes aplicabilidades de acordo com sua natureza e o desejo daquelas pessoas.

DISCUSSÃO

Ao pensar o conjunto desses materiais através de uma perspectiva de cadeias operatórias, é possível identificar a presença de todos os elementos que remetem ao empenho da técnica bipolar na indústria analisada, porém existem poucos instrumentos, mesmo para uma coleção pequena. Isso sugere uso dos artefatos até sua exaustão, utilização em áreas de atividades específicas do sítio ainda não identificadas ou que tenham sido levados para outros lugares.

A indústria lítica do PSGLF 02 guarda semelhanças com a dos cerritos do Pontal da Barra também pela presença expressiva de instrumentos que tiveram seixos rolados como suportes. Como apresentado, nessa amostra foram identificados dois possíveis instrumentos com indícios de uso que remetem à bifuncionalidade, um percutor também como macerador e outro como raspador. Essa questão parece estar relacionada à dinâmica das atividades do grupo, bem como a escassez de bons seixos na região, de maneira que esses objetos seriam utilizados para tantas finalidades distintas quanto se prestassem tecnicamente para as tarefas. Os dados preliminares do PSGLF 02 apontam para uma restrição de matérias-primas: ou se utilizou quartzo ou se utilizou granito. A ausência de outras opções locais parece ter levado à escolha do quartzo como a matéria-prima principal de quase todos os artefatos desse cerrito, com exceção da escolha pelo granito para desempenhar funções de bigornas e polidores manuais.

A escolha do quartzo como matéria-prima dos percutores parece ter se dado por possuir maior homogeneidade e resistência que o granito, que recolhido em leitos de rios e planícies de inundação geralmente apresentam-se como seixos em diferentes estágios de intemperização. Entretanto, o uso de seixos de quartzo como percutores para romper outros seixos de quartzo idealizados como núcleos, por vezes teria como consequência a fratura dos percutores acidentalmente (imagem 09a). Acredita-se que seja por isso que a maior parte dos percutores do PSGLF 02 se apresentem de forma fragmentada, possivelmente por não terem suportado adequadamente as reações dos golpes empreendidos. Na imagem 09b pode-se ver um desses percutores fragmentados com sua aresta pulverizada pelo uso, assim como os negativos de três lascas desprendidas acidentalmente antes da fratura final que inviabilizou o objeto.



Imagem 09 – a) Percutores de fragmentados b) Porção ativa de um dos percutores em detalhe.

Além dos artefatos brutos, foram também identificados no PSGLF 02 escassos instrumentos talhados. Desses, apresenta-se um exemplar que se destaca entre os demais devido à presença de quatro retiradas na porção distal e uma fratura na proximal, mas que não foi possível identificar o tipo de técnica que originou a lasca suporte por estar fragmentado. Esse objeto apresenta quatro curtas retiradas bifaciais que esculpam sua unidade transformativa, construindo uma superfície apta para corte de superfícies consistentes (imagem 10). A presença desses retoques bifaciais lhe torna semelhante aos objetos bifaciais identificados no Cerrito da Sotéia, mas diferente da maior parte dos suportes interpretados como instrumentos entre os cerritos da região de Pelotas, geralmente oriundos de técnica bipolar e sem retoque.

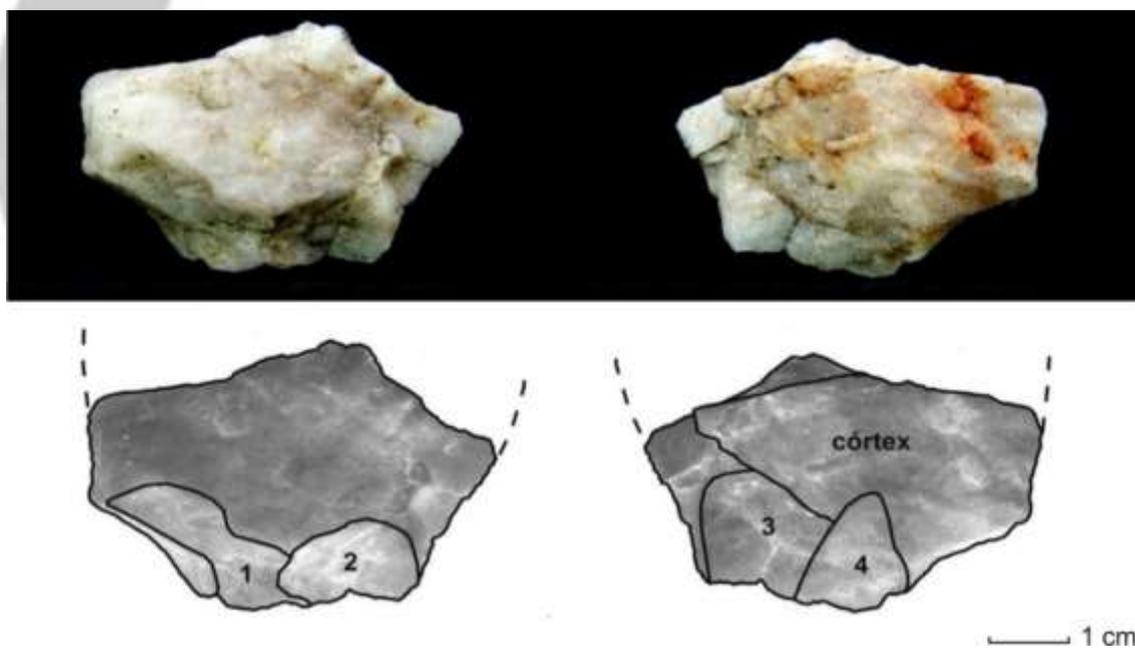


Imagem 10 – Possível instrumento com UTF transformativa apta para corte. Na porção inferior observa-se a ilustração de suas retiradas bifaciais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro da amostra analisada do PSGLF 02 o quartzo e o granito – matérias-primas de fácil acesso nas áreas de várzea da Planície Costeira – representaram a totalidade dos materiais utilizados. Situações semelhantes também foram apontadas para sítios vizinhos como o Cerrito da Sotéia e o Pontal da Barra, onde a presença de matérias-primas locais apresentou-se de modo quantitativamente bastante elevado em comparação àquelas que não afloram nessa região, ou que possuem poucas áreas de ocorrência, utilizadas em menor escala e/ou em atividades específicas (GARCIA & MILHEIRA, 2011; GARCIA, 2017). Outras áreas mais afastadas, mas localizadas em paisagens como essa, também tem mostrado dados nessa direção (RÜTHSCHILLING, 1987, 1989; CAPORALE, 1997; MAZZ & MORENO, 2002; MAROZZI, 2003).

No PSGLF 02 a hipótese de obtenção local dessas matérias-primas é fundamentada não só pela presença de seixos juntos às margens e várzeas dos cursos hídricos locais, como também ao fato da totalidade dos percutores, bigornas e polidores manuais possuírem córtex liso e superfícies arredondas, remetendo a seixos como os identificados nos ambientes visitados. Junto a isso, 41,2% das lascas e instrumentos a partir de lascas possuem córtex, onde 64,2% possuem córtex relacionado a seixos e calhaus arredondados, 14,4% a clastos angulosos ou pouco rolados, e 21,4% são indeterminadas por não mais apresentarem vestígios de córtex.

A disponibilidade local de matérias-primas oriundas de curso hídricos parece estar relacionada diretamente as suas representatividades no sítio, uma vez que os seixos arredondados foram as massas iniciais escolhidas para suportarem a maior parte dos artefatos identificados. Contudo, mesmo havendo fontes locais de quartzo, alguns percutores como os apresentados teriam sido utilizados para mais de um tipo de função. Essas amplas funcionalidades identificadas são pensadas no mesmo sentido proposto anteriormente para o Cerrito da Sotéia e Pontal da Barra, onde os calhaus de maiores proporções parecem ter sido empregados para tantas atribuições quanto apresentassem êxito. As dimensões desses materiais foram maiores que as dos identificados atualmente nas áreas próximas à Lagoa do Fragata, situação que pode também estar ligada ao uso e ciclagem desses materiais, visto que as coletas de massas iniciais de maiores proporções seriam potencialmente desenvolvidas em áreas mais afastadas que os materiais para serem reduzidos.

Como visto, essa área apresenta grande semelhança com demais contextos locais, destacando-se o predomínio pela utilização do quartzo, superioridade de materiais relacionados à técnica bipolar, intensa exploração de seixos arredondados, baixa representatividade de instrumentos sobre lascas bipolares, presença de artefatos brutos com mais de uma função e ausência de núcleos de percussão direta. É interessante que, nesses contextos, há poucas evidências de utilizações significativas de técnicas de percussão direta, tendo os ocupantes dessas áreas optado na maior parte das vezes por reduzir com bigorna os pequenos seixos de quartzo acessíveis entre os corpos hídricos locais.

Porém, é intrigante que haja tão poucos instrumentos oriundos da redução bipolar, uma vez que são encontrados percutores, bigornas, *cassons* e estilhas, mas não os instrumentos. Pondera-se que esses artefatos possam ter sido levados para outros lugares, utilizados em maior número em áreas específicas, ou mesmo utilizados até sua exaustão, hipótese essa reforçada pelo aproveitamento intenso das matérias-primas. Embora haja uma gama de semelhanças entre os vestígios dessas áreas, algumas especificidades também podem ser destacadas. Até o momento no PSGLF 02 quartzo e granito são as únicas matérias-primas identificadas, sugerindo que elas teriam sido suficientes para as atividades em que o lítico se fez necessário, diferindo-se dos demais sítios da região. Contudo essa ainda é uma interpretação preliminar, pois o universo de artefatos líticos conhecidos desse cerrito ainda é pequeno.

REFERÊNCIAS

BLANCO, S. P. 1999. Túmulos, caciques y otras historias: Cazadores recolectores complejos en la cuenca de la Laguna de Castillos, Uruguay. **Complutum**, 10: 213-226. Disponível em:

<https://revistas.ucm.es/index.php/CMPL/article/view/CMPL9999110213A/29754>

BOËDA, E. 2013. **Techno-logique & Technologie. Une Paléo-histoire des objets lithiques tranchants**. Paris, Rchéo-éditions.

BONOMO, M.; POLITIS, G.; GIANOTTI, C. G. 2011b. Montículos, jerarquía social y horticultura en las sociedades indígenas del Delta del Paraná (Argentina). **Latin American Antiquity**, 22(3): 297-333. DOI: [10.7183/1045-6635.22.3.297](https://doi.org/10.7183/1045-6635.22.3.297)

BONOMO, M.; COLOBIG, M.; PASSEGGI, E.; ZUCOL, A.; BREA, M, 2011a. Multidisciplinary studies at Cerro Tapera Vásquez site, Pre-Delta National Park, Argentina: the archaeological, sedimentological and paleobotanical evidence. **Quaternary International**, 245: 48-61. DOI: [10.1016/j.quaint.2010.11.018](https://doi.org/10.1016/j.quaint.2010.11.018)

CAPDEPONT, I.; CASTIÑEIRA, C.; DEL PUERTO, L.; INDA, H. 2004. 40X: Arqueología de lo micro. La arqueología uruguaya ante los desafíos del nuevo siglo. In: **X Congreso de Arqueología Uruguaya**, Montevideu: 1-15.

CAPORALE, M. 1997. Análisis del material lítico del sitio “Cráneo Marcado” (Depto. Rocha). In: **Arqueología uruguaya hacia el fin del milenio: TOMO I**. Colonia del Sacramento: Asociación Uruguaya de Arqueología: 93-100.

CHEMALE Jr., F.. Evolução Geológica do Escudo Sul-rio-grandense. In: HOLZ, M.; ROS, L. F. (ed.). **Geologia do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, CIGO/UFRGS: 3-44.

COPÉ, S. M. 2014. **II Relatório Parcial da Prospecção Intensiva na LT 230 KV Nova Santa Rita – Camaquã 3 – Quinta, RS**. Relatório parcial apresentado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Núcleo de Pesquisas Arqueológicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

CORDEIRO, J. L. P.; HASENACK, H. 2009. Cobertura vegetal atual do Rio Grande do Sul. In: PILLAR, V.; MÜLLER, S.; CASTILHOS, Z.; JACQUES, A. (ed.). **Campos Sulinos: conservação e uso sustentável da biodiversidade**. Brasília, Ministério do Meio Ambiente:285-299.

GARCIA, A. M. 2017. Aspectos da tecnologia lítica no conjunto de Cerritos Pontal da Barra: Sudoeste da Laguna dos Patos (Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil). **Revista do CEPA**. 34(36): 22-41. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/cepa/article/view/9653/6043>

GARCIA, A. M. MILHEIRA, R. G. 2011. As cadeias operatórias líticas do Sítio PT-02 (Cerrito da Sotéia), Ilha da Feitoria, Pelotas-RS: uma hipótese interpretativa referente ao aproveitamento litológico no litoral sudoeste da laguna dos Patos. **Cadernos do LEPAARQ**. 8(15/16):41-82. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/1675/1556>

GIANOTTI, C. G. 2016. **Paisajes sociales, monumentalidad y territorio en las tierras bajas de Uruguay**. Tese de Doutorado em Arqueologia. Departamento de História, Faculdade de Xeografia e História. Universidade de Santiago de Compostela.

INIZAN, M.; BALLINGER, M.; ROCHE, H.; TIXIER, J. 2017. **Tecnologia da Pedra Lascada**. Belo Horizonte, Museu de História Natural e Jardim Botânico / UFMG.

IRIARTE, J. 2006. Landscape transformation, mounded villages and adopted cultigens: the rise of early Formative communities in south-eastern Uruguay. *World Archaeology*.38(4) 644–66. DOI: [10.1080/00438240600963262](https://doi.org/10.1080/00438240600963262)

IRIARTE, J. 2000. Organización de la tecnología lítica en la Costa Atlántica de los humedales de Rocha. In: **Arqueología de las Tierras Bajas**, Ministerio de Educación y Cultura:71-82.

LEROI-GOURHAN, A. 1987. **O gesto e a palavra: 2 – memória e ritmos**. Lisboa, Edições 70.

MAIA, R. R.; RODET, M. J. 2018. A tecnologia lítica, o ambiente e os antigos grupos humanos de Carajás. Sítio Capela. In: MAGALHÃES, M. P. (Ed.). **A Humanidade e a Amazônia. 11 mil anos de evolução histórica em Carajás**. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi:133-159.

MAROZZI, O. 2003. **Tecnología lítica en cuarzo. Experiencias de talla y comportamientos tecnológicos relacionados con la Región Sur de la Cuenca de la Laguna Merín**. Monografía de Graduação em Arqueologia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la Republica.

MAUSS, M. 1972. **Manual de etnografía**. Lisboa, Editorial Pórtico.

MAZZ, J. M. L. 2000. Investigación arqueológica y usos del pasado: tierras bajas del Este de Uruguay. **TAPA (traballos en arqueoloxia da paisaxe)**. 19:63-73. Disponível em: <http://digital.csic.es/bitstream/10261/5991/1/TAPA19.pdf>

MAZZ, J. M. L. 2001. Las estructuras tumulares (cerritos) del litoral atlántico uruguayo. **Latin American Antiquity**, 12(3):231-255. DOI: [10.2307/971631](https://doi.org/10.2307/971631)

MAZZ, J. M. L.; BRACCO, D. 2010. **Minuanos: apuntes y notas para la historia y la arqueología del territorio Guenoa-Minuan (indígenas de Uruguay, Argentina y Brasil)**. Montevideú, Linardi y Risso.

MAZZ, J. M. L.; MORENO, F. 2002. Estruturas monticulares (Cerritos) y aprovisionamiento de materias primas líticas en el Este de Uruguay. In: MAZZANTI, D.; BERÓN, M.; OLIVA, F. (Ed.). **Del mar a los salitrales: Diez mil años de historia pampeana en el umbral del tercer milênio**. Buenos Aires, Universidad Nacional de Mar del Plata: 251-262.

MILHEIRA, R. G. 2011. Relatório de pesquisa do projeto Arqueologia e História Indígena do Pampa: Estudo das Populações Pré-Coloniais na Bacia Hidrográfica da Laguna dos Patos e Lagoa Mirim. **Cadernos do LEPAARQ**. 8(15/16):199-216. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/1681/1562>

MILHEIRA, R. G.; LOPONTE, D.; GARCÍA ESPONDA, C.; ACOSTA, A.; ULGUIM, P. 2016. The first record of a pre-columbian domestic dog (*Canis lúpus familiaris*) in Brazil. **International Journal of Osteoarchaeology**. 26. DOI: [10.1002/oa.2546](https://doi.org/10.1002/oa.2546)

PEÇANHA, M. G. 2014. **Mapeamento arqueológico dos Cerritos da Lagoa do Fragata, Pelotas e Capão do Leão-RS**. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

RODET, M. J., DUARTE-TALIM, D.; SANTOS Jr., V. 2013. Cadeia operatória e análise tecnológica: uma abordagem possível mesmo para coleções líticas fora de contexto (exemplo das pontas de projétil do Nordeste do Brasil). **Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano**. 2(1): 265-278. Disponível em: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/cinapl-se/article/view/4007>

RÜTHSCHILLING, A. L. B. 1989. Pesquisas arqueológicas no Baixo Rio Camaquã. **Arqueologia do Rio Grande do Sul, Brasil – Documentos**. 3:7-106.

RÜTHSCHILLING, A. L. B. 1987. Uma nova abordagem sobre o material lítico do sítio RS-CA-14, Capão Grande-RS. **Arqueologia do Rio Grande do Sul, Brasil – Documentos**. 1:27-49.

SCHMITZ, P. I. 1976. **Sítios de pesca lacustre em Rio Grande, RS, Brasil**. Tese de Livre Docência, Instituto Anchieta de Pesquisas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

TAGLIANI, C.; VINCES, R. 2003. Mapeamento da vegetação e uso do solo nos entornos da Laguna dos Patos, RS, utilizando técnicas de processamento digital de imagem do SIG Spring. In: **Anais XI SBSR**, Belo Horizonte, INPE: 1461-1468.

VIANA, J. O.; PEIXOTO, L. 2015. **Diagnóstico interventivo e prospecção para a obra da adutora do Sistema de Abastecimento de Água ETA – São Gonçao. Pelotas e Capão do Leão – RS**. Relatório final apresentado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Instituto de Memória e Patrimônio.

VILLAGRÁN, X. S. 2005. **Emergencia de monumentalidad en el Este uruguayo**. Monografia de Graduação em Arqueologia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la Republica.

VILLWOCK, J. A.; TOMAZELLI, L. J. 1995. **Geologia do Rio Grande do Sul. Notas Técnicas**. Porto Alegre, CECO-IG-UFRGS.

DECOLONIALIDADE: CONTRIBUIÇÕES PARA (RE)PENSAR A HISTÓRIA.

DECOLONIALITY CONTRIBUTIONS TO RETHINK THEMES OF HISTORY.

Ayrton Matheus da Silva Nascimento⁸⁴
ayrtonmatheus2015@hotmail.com

Pedro Abelardo de Santana⁸⁵
pedro.santana@delmiro.ufal.br

RESUMO

O presente artigo busca refletir sobre a incorporação aos estudos históricos do conceito de decolonização, com a finalidade de refletir a historiografia e as narrativas acerca dos povos indígenas e afro-brasileiros. A fim de alcançar este objetivo buscamos subsídios teóricos em autores(as) como: SAID, 1978; MIGNOLO, 2003; SANTOS, 2003; HALL, 2004; QUIJANO, 2005; SPIVAK, 2010; e BARBOSA, 2012. A partir desses autores e discussões teórico-historiográficas, é possível perceber como esse e outros conceitos e leituras podem contribuir para (re)pensar a História. Destacamos, também, que os estudos decoloniais têm demonstrado um crescimento significativo no campo das Ciências Sociais e dos estudos da Literatura, em particular, na América Latina e na Ásia (BARBOSA, 2012; BALLESTRIN, 2013). E que aos poucos estão sendo incorporados aos estudos da História, possibilitando novas/outras formas de se conceber o conhecimento historiográfico e de como opera as dimensões saber/poder.

Palavras-chave: História, historiografia, decolonial.

ABSTRACT

This article seeks to reflect on the incorporation of the concept of decolonization into historical studies, in order to reflect historiography and narratives about indigenous and Afro-Brazilian people. In order to achieve this goal, we seek theoretical support in authors such as: SAID, 1978; MIGNOLO, 2003; SANTOS, 2003; Hall, 2004; QUIJANO, 2005; SPIVAK, 2010; BARBOSA, 2012. Then, being able to understand how these other concepts of reading can contribute to (re) think themes in History. We also emphasize that decolonial studies have shown a significant growth in Social Sciences and Literature studies, within the scenario of Latin America and Asia (BARBOSA, 2012; BALLESTRIN, 2013). But that are gradually being incorporated into the study of history. It can then enable new / other ways of conceiving knowledge, specifically the historiographic, of how the knowledge / power dimensions operate.

Keywords: History, historiography, decolonial.

⁸⁴ Mestrando em História pela Universidade Federal de Sergipe (UFS).

⁸⁵ Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Campus do Sertão.

INTRODUÇÃO

A produção do conhecimento histórico sofreu por muito tempo as consequências de uma tradição colonial, em que o conhecimento branco e europeu foi tomado como superior e ideal. Essa tradição também operou criando e impondo subjetividades aos colonizados, por meio da produção de discursos e narrativas oficiais (monocular), que legitimavam as desigualdades e a dominação por parte dos europeus (BARBOSA, 2012). Movimento semelhante também foi percebido na filosofia dos séculos XVIII e XIX, e no pensamento historiográfico de Jules Michelet ou Ranke com a história científica (BARROS, 2011).

Os estudos Pós-coloniais, nos quais nos ancoramos, podem ser divididos em duas vertentes teóricas. De um lado, pensado nas relações coloniais e estabelecendo um forte diálogo ligado a tradição intelectual marxista e aos movimentos anticoloniais, o grupo que ficou conhecido como Estudos Subalternos, tendo a primazia das suas discussões o recorte geográfico da Índia. Já a segunda vertente, não restrita as relações coloniais, estabelecidas entre os poderes/colônia e a Índia, temos a vertente mais conhecida como pós-coloniais, na qual se destacam autores como: Homi Bhabha, Gayatri Spivak e Edward Said. Segue-se nas palavras da Damazio (2011, p. 62):

Os estudos conhecidos na academia como “pós-coloniais” são tratados usualmente a partir de duas perspectivas. De um lado temos os “Subaltern Studies” (Ranjit Guha, Shahid Amin, David Arnold, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, entre outros) [...] Há também os estudos chamados apenas de “pós-coloniais”.

Distinto dos conhecimentos produzidos pelo colonialismo, os estudos pós-colônias respondem a dominação política e econômica, que se exerce de um povo sobre o outro, e é dentro deste contexto como nos aponta Freuri (2014, p. 92), que “Diferentemente do colonialismo [...] a colonialidade indica o padrão de relações que emerge no contexto da colonização europeia nas Américas e se constitui como modelo de poder moderno e permanente”.

Dentro deste quadro teórico, destacamos a emergência dos estudos descolonias e decoloniais, na qual, ambas tratam de propostas que se contrapõem ao colonialismo como os estudos pós-coloniais. Nesta perspectiva, o gesto de descolonizar “[...] significa uma compreensão mais crítica dos pressupostos subjacentes, motivações e valores que

motivam as práticas de investigação (DAMÁZIO, 2011, p. 24). Porém, a decolonialidade toma como ponto fulcral das suas reflexões o recorte espacial epistêmico o âmbito da América Latina. Ainda, conforme Damázio (2011), o projeto decolonial se distingue dos conhecimentos tradicionais ao produzirem metodologias e teorias plurais, deslocando os eixos colonizadores, criados a fim de perpetuar as dominações de poderes e saberes produzidos pelas relações coloniais. Como vemos:

Diferente das metodologias clássicas de pesquisa científica, as metodologias decoloniais são pluralistas e se posicionam como uma ruptura desse tipo de pesquisa colonizadora que tem sido central para perpetuar a colonialidade em todos os seus aspectos. Há uma necessidade de produção de diferentes conhecimentos e estes devem se originar a partir de distintas abordagens e conceitos. Autores como Michel Foucault, Edward Said e Walter D. Mignolo são exemplos destas múltiplas perspectivas metodológicas (DAMÁZIO, 2011, p. 24. Nota do autor).

O fato é que, tradicionalmente, a história produziu e produz discursos e saberes hegemônicos, e “[...] considerados como ‘universais’ e, assim, válidos para todo planeta, diferentes dos saberes ‘outros’ (indígenas, orientais e africanos) que são tratados como saberes menores, locais, incompletos, míticos, ou seja, inferiores” (DAMÁZIO, 2011, p. 19). De modo que, estes outros gestos de leitura propõem a compreensão sobre os mecanismos de “controle epistêmico que possibilitou e continua possibilitando a existência de um sistema de conhecimento que atua reforçando a superioridade de determinados povos e conhecimentos em detrimento de outros” (DAMÁZIO, 2011, p.19). E funcionando de modo a proporem narrativas outras.

Interessa-nos, aqui, compreender alguns caminhos caros ao desenvolvimento da historiografia e nos apropriar de contribuições e aspectos para o fazer da história. É neste empreendimento que propomos a nossa caminhada, perceber os pressupostos essenciais, incorporando a essas outras contribuições e gestos de leitura aos saberes historiográficos, pensando suas epistemologias a partir das especificidades estudadas (SANTOS, 2009).

A HISTÓRIA

A história, sabemos, em sua operação, essencialmente se debruça sobre os homens, estes no tempo e no espaço, junto às suas relações e dinâmicas: sócio-culturais, políticas, econômicas, etc. Avalia como estes aspectos se integram (de forma harmoniosa

ou não), a fim de compreender e perscrutar “os homens no tempo” (BLOCH, 2001), de construir/registrar os fatos históricos.

Aquilo que construímos por meio das fontes (vestígios que nos revelam sobre os homens), é o que chamamos e deixamos registrado como história e memória. Mas, o problema surge no momento em que as narrativas que construímos ou produzimos, muitas vezes, podem colocar e injustamente legitimar, a inferioridade de outros povos e culturas (LARAIA, 2001). Ou de cristalizarmos no tempo e no espaço, os deixando inertes ao devir da história, já acenado, desde Heráclito, na filosofia.

Foi com Heródoto (485-429 a.C.), nascido em Halicarnassos na Grécia, que surge uma das primeiras referências ao ofício de historiador, sendo por isso tributado a ele ser o “pai da história”.⁸⁶ O fato é que ele, na cidade de Atenas, ao conquistar uma premiação de dez mil talentos pela história que o mesmo havia construído, após percorrer diversas regiões, registrando seus relatos fez jus ao mencionado ofício (BARROS, 2011).

Não obstante essa genealogia, quanto a sua funcionalidade a história era concebida como “*história vitae magistra*”, mestra da vida, sendo necessário conhecê-la para não cometer os mesmos erros do passado. No período medieval, destacamos as crônicas medievais, historiografia teológica, moralista, didáticas e pragmáticas, com o objetivo de instruir aos homens acerca da vontade de Deus e da Igreja, concebidas como indissociáveis. Já no Renascimento, século XVI, a história passou a enaltecer os povos e nações, ou servir às monarquias absolutistas como os historiadores da primeira modernidade (BARROS, 2011).

Tratando da historiografia brasileira, esta tem como marco inicial a chegada dos portugueses, chegando-se a afirmar que a carta de Pero de Vaz de Caminha seria a certidão de nascimento do nosso país, como nos conta a história canônica. E um dos primeiros relatos responsáveis pelas representações construídas acerca dos povos indígenas. Esta trazia sempre a perspectiva do colonizador e da forma em que ele se relacionava com os povos “bárbaros” e “incivilizados” (indígenas e africanos), e com as suas culturas. Mas, também, enquanto reflexo do próprio desenvolvimento da ciência histórica nas suas elaborações enquanto ciência. Como exemplo, destacamos o seguinte trecho da carta de Pêro Vaz de Caminha (1500):

Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijos

⁸⁶ Conforme o historiador José D Assunção Barros (2011, p. 30-35), Túlio Cícero (de Legibus 1.5) foi o primeiro a se referir a Heródoto como pai da história.

sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram [...] A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto [...]. Os cabelos seus são corredios. E andavam tosquiados, de tosquia alta, mais que de sobrepente, de boa grandura e rapados até por cima das orelhas.

No excerto destacado, percebemos desde a dominação portuguesa no novo território a imposição de uma visão da superioridade cultural, visto que, existe uma ênfase sobre estar nu e não esconder as “vergonhas” lida como uma prática reprovável. Também é representada a ideia de uma dominação tranquila e sem resistência. Reforçando o imaginário de inocência e ingenuidade por parte dos indígenas, sendo alguns dos aspectos cristalizados até os dias de hoje.

Nos relatos de Hans Staden (2010) sobre suas visitas ao Brasil, temos o seu período de prisão entre os tupinambás, com seus relatos “antropofágicos”. Já Frei Vicente de Salvador (2008, p. 356), sobre a vida dos índios, nos relata que a sua língua não possuía as letras F, L, R – fé, lei e rei –, coisas estas concebidas na época como essenciais para o desenvolvimento de um povo (dentro de uma perspectiva eurocêntrica). Capistrano de Abreu (1908), que acerca dos indígenas também comentou que eram indolentes, apesar de fazerem grandes esforços. Também marcantes na construção do imaginário social foram às contribuições do sociólogo Gilberto Freyre (2001, p. 150) em *Casa grande e Senzala*:

Diz-se geralmente que a negra corrompeu a vida sexual da sociedade brasileira, iniciando precocemente no amor físico os filhos-famílias. Mas essa corrupção não foi pela negra que se realizou, mas pela escrava. Onde não se realizou através da africana, realizou-se através da escrava índia.

Segundo o antropólogo Goldmam (2017, p. 14), o:

[...] contexto histórico, político, ideológico e “científico” que se movem autores como Alberto Torres, Euclides da Cunha, João Batista de Lacerda, Joaquim Nabuco, Manoel Bomfim, Nina Rodrigues, Oliveira Vianna e Silvio Romero. Para além de suas diferenças e antagonismos, todos compartilham, em maior ou menor grau, a certeza de que a mestiçagem é um problema para a constituição da nação e que alguma solução deve ser encontrada para ela. E se Gilberto Freyre (1933) é, sem dúvida, o grande nome desse movimento intelectual, autores como Roquete Pinto (1927), Sergio Buarque de Holanda (1936) e Darcy

Ribeiro (1983, 1995, 1996) dele também fizeram parte.

Ainda sobre isto nos ensinam Britto, Sousa Filho e Cândido (2018, p. 178):

Na chamada fase interpretativa da formação do povo brasileiro, de Gilberto Freyre a Darcy Ribeiro, todos aqueles que defenderam a tese da miscigenação. No plano étnico-cultural, a miscigenação se daria a favor da gestação de uma etnia nova, que teria unificado, na língua e nos costumes, os índios desengajados de seu viver gentílico, os negros trazidos da África e os europeus aquerenciados nas terras de Santa Cruz. A teoria da “mestiçagem”, até então em voga, fundamentou um currículo desvinculado da realidade cultural.

Ainda nos deixam o campo em aberto para sempre desenvolvermos outras reflexões acerca desses povos. Sobre o período da ciência histórica positivista que marca o início da história do Brasil, o historiador Jorn Rusen (2001), comentou que as principais características observáveis nesses moldes de se fazer ciência: distinção assimétrica de valores negativos e positivos de acordo com a referência de quem julga; visão teleológica da formação identitária e concepção espacial monocêntrica (centrada em uma única cultura). Para esse autor, essas eram as características da tendência historiográfica da época rompida com as contribuições posteriores do movimento dos *Annales* e com a proposta de uma história revolucionária do marxismo.

Esses embates, por sua vez, entre os positivistas e historicistas, passaram desde a concepção de objetividade e subjetividade da verdade histórica – entre descrever ou interpretar os fatos históricos –, aos sujeitos que seriam alcançados por meio da narrativa do historiador (BARROS, 2011). Em meio a esse debate, no Brasil, em 1838, foi fundado o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), com a incumbência de fornecer a direção para a concretização de traçar a nacionalidade brasileira e construir a nossa história oficial (GUIMARÃES, 1988).

Neste contexto do século XIX, a literatura romântica objetivava narrar à supremacia indígena e silenciava a figura do negro na formação da identidade nacional, visto que marcas da escravidão eram aspectos vergonhosos de se ter na memória. Apesar disso, pendeu-se cada vez mais para construção de um indianismo mítico, no qual eram idealizados os indígenas do passado visto como colaboradores da colonização (CANDIDO, 2002). Quantos aos índios reais existentes foram classificados como bárbaros.

No século XX, por sua vez, com o advento do movimento dos *Annales* (BURKE,

1997), a história, além de interdisciplinar, deveria responder um problema, adotou o alargamento da concepção de fontes, passava a conceber todos os sujeitos pertencentes à história e possuidores de uma história, fazendo não apenas uma narrativa que respondesse a interesses políticos e do Estado, destacando as contribuições de Bloch, Febvre e Braudel nessa construção (BOURDÉ & MARTIN, 1983).

Por não existir uma perspectiva homogênea sobre o que é a atividade historiográfica e a sua função entre os historiadores, destacamos que se trata de um conhecimento que possui formas de se compreender e de se fazer. Ressaltando a contribuição de paradigmas distintos sobre as épocas e o fazer da ciência histórica essenciais para o desenvolvimento da história (KUHN, 2009).

POR UMA DECOLONIALIDADE NA HISTÓRIA

O historiador Barbosa (2012) afirma que, um grande marco para o desenvolvimento da perspectiva decolonial foi à publicação da obra *Orientalismo*, de Edward Said, em 1978, sendo o precursor e responsável por dar proporções mundiais às discussões sobre as formas eurocêntricas que repousavam sobre as formas de poder e saber na epistemologia e nas produções dos mais diversos saberes e conhecimentos. Nessa obra, o Oriente seria o resultado e uma construção intelectual do Ocidente. Para Barbosa, Said contribuiu trazendo uma visão científica contemporânea e tendencialmente pós-eurocêntrica, que perpassava as dominações e dava possibilidade de outras formas de se conceber os conhecimentos, de ler o mundo e questionar os cânones já estabelecidos, também, conhecido como pós-colonialismo ou estudos subalternos.

Em período paralelo, tratando-se de um contexto de globalização, as contribuições e críticas consequentes dos estudos pós-coloniais imbricam com os estudos culturais que emergem na Inglaterra e nos Estados Unidos (HALL, 2004), trazendo para a discussão as “categorias de cultura, identidade (classe/etnia/gênero), migração e diáspora” (BALLESTRIN, 2013 *apud* ALMEIDA e SILVA, 2015, p. 93).

Um dos grandes desafios enfrentados advém da lógica eurocêntrica de se fazer ciência que, conforme Barbosa (2012), permeou os trabalhos da filosofia dos séculos XVIII e XIX, como no caso do filósofo da história Hegel e do pensamento historiográfico, como em Jules Michelet ou em Ranke ao propor a história científica (BARROS, 2011). Também outros historiadores do XIX, como Thomas B. Macaulay, Treitschke, Fustel de Coulanges, adotaram a citada lógica.

Mas o que seria decolonialidade e o que a distinguiria das demais formas e abordagens nas Ciências Sociais e Humanas? A decolonialidade consiste em uma postura teórica que denuncia o poder imperial como fator determinante na criação e imposição das subjetividades, propondo uma posição que desafia e rompe com a lógica e a visão eurocêntrica fortemente presente e dominante nas ciências sociais e humanas (BARBOSA, 2012). Sendo essa perspectiva considerada uma desobediência epistêmica, a colonialidade do saber e do poder (ALMEIDA e SILVA, 2015; MIGNOLO, 2008; BALLESTRIN, 2013; QUINJANO, 2013; SANTOS, 2010).

Para os teóricos que produzem a partir do decolonial, é clara a imposição colonial sobre as subjetividades e determinação sobre as formas de ser e de fazer ciência, tornando essa postura além de crítica, uma alternativa de produzir os conhecimentos e movimentos de (re)leitura do mundo social e das suas relações.

A decolonialidade não consiste na reprodução de uma narrativa nos moldes coloniais, mas busca recontar a história a partir da ótica dos subalternizados e suas mundividências. Ou seja, quebrar os silêncios historiográficos e valorizar os elementos que lhes são particulares e valorativos antes aos dominados. Não buscando também apagar as marcas da colonização, mas antes a reconhecendo e trazendo a possibilidade crítica e teórica de rompê-la e criar o seu espaço comum epistemológico frente ao cenário eurocêntrico presente nas ciências.

Segundo Edna Castro é um movimento da contraposição:

Trata-se de imaginar uma perspectiva crítica à epistemologia moderna visando romper com o evolucionismo, e alterar as narrativas dominantes na medida que reconhece que o saber é parte da práxis e da experiência coletiva (CASTRO, 2018, p. 26).

Outro aspecto fundamental trazido por Quental (2012, p. 47), é a distinção entre pós-colonialismo e decolonial, sendo o segundo essencialmente relacionado à especificidade do seu lugar de efetivação como vemos:

A corrente teórica do pensamento decolonial aproxima-se da perspectiva do pós-colonialismo, mas diferencia-se deste campo, entre outros aspectos, justamente por se configurar como teoria elaborada a partir de outro lócus de enunciação: a América Latina, um espaço-tempo constituído a partir de experiências históricas forjadas no colonialismo dos séculos XVI ao XIX (QUENTAL, 2012, p. 47).

Na visão de Porto-Gonçalves (2012), a ótica colonizadora da Europa só se afirmou enquanto centro em termos geopolíticos com a criação da América colonial periférica, abstraindo-se dos seus recursos da então colônia, com objetivo de atender às suas demandas, sujeitar e legitimar as ações do(s) dominador(es), a partir de uma lógica de superioridade:

A Europa só se afirma como centro geopolítico e cultural do mundo moderno a partir da constituição da América enquanto periferia colonial (1492) com seu ouro e sua prata; com sua tropicalidade, condição natural favorável, mas não suficiente, sabemos, para o plantio da cana, do cacau, do algodão, do café, da banana, ou para a coleta da canela, da borracha, do caucho; com o braço escravo modernamente implantado ou com a servidão indígena modernamente direcionada para atender aos ditames do conquistador (PORTO-GONÇALVES, 2012, *apud* ALMEIDA e SILVA, 2015, p. 55.)

O embasamento teórico das leituras decoloniais foi advindo da Ásia e África descentralizando inclusive as hegemonias europeias de onde se produzem os saberes. Primeiro as leituras pós-coloniais iniciados na literatura e, posteriormente, alastrando-se até chegar às humanidades com nomes de Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak (ALMEIDA e SILVA, 2015).

Haja vista as representações canonizadas acerca dos povos colonizados, pela lógica eurocêntrica, destacamos o historiador Roger Chartier (1991; 2002), ao nos ensinar que por meios das representações criadas, são possíveis compreender como os indivíduos ou grupos constroem significados para representar o mundo social e que as representações nunca são neutras, mas antes permeadas de interesses para atender a agentes ou a grupos sociais.

Outro conceito desenvolvido e aprofundado em solo brasileiro que pode nos subsidiar ao gesto de (re)leitura é o conceito de “lugar de fala”, desenvolvido pela filósofa Ribeiro (2017), que consiste em perceber que todo enunciado, discurso e sujeito possui um lugar social. É deste lugar no qual nos posicionamos, discursamos e interpretamos as estruturas sociais, podendo no ato político de proferir discursos, gerar discursos que rompam ou que perpetuem a manutenção das desigualdades sociais. Para Spivak (2010), muitos sujeitos históricos não foram ou não são dados o lugar para falar, contar a sua história, como prima o gesto decolonial.

Os historiadores Brocardo & Tecchio (2017, p.1), destacam ausências de trabalhos que buscassem incorporar leituras decoloniais à escrita dos saberes

historiográficos, e que “os estudos decolônias, podem contribuir muito para o campo das ciências humanas”. Sendo, então, além de terreno em construção, campo profícuo de reflexões, considerando aspectos que tratam das especificidades dos povos que se pretendem estudar e uma proposta epistêmica que rompe com os moldes positivistas em favor da especificidade.

O fato da proposta decolonial problematizar as questões referentes aos afro-brasileiros e indígenas, não se resume apenas por se tratar da maior parcela da sociedade brasileira, ou por serem vítimas de segregações raciais, ou as mais diversas formas de preconceitos até hoje, ou negação do racismo muitas vezes velado ou não, o que já julgamos pertinência suficiente. Mas, também pela possibilidade de transgredir as legitimidades do racismo que foram historicamente construídas, podendo então reler e problematizar temas passados da História e a potência das representações e dos discursos nunca neutros, mas instrumentos políticos para atender a interesses, sendo muitas vezes responsável pela construção do imaginário social e coletivo, que pode proporcionar tanto a manutenção das perspectivas colonizadoras quanto o seu rompimento.

Outro aspecto relevante é a contribuição para as reflexões e estudos historiográficos que poderão ser posteriormente desenvolvidos, percorrendo os caminhos decolônias e a possibilidade de munir os historiadores (e demais pesquisadores) com outros gestos de leitura e aparato teórico para problematizarem e desvelarem os conflitos sociais, na maneira em que esses conflitos são construídos e representados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Findando este breve percurso, não buscamos exaurir as possibilidades de discussão ou formas de se abordar campos tão vastos e ricos, como a historiografia e a perspectiva pós-colonial (em específico decolonial), mas antes destacar como esses acenos teóricos e externos a historiografia podem possibilitar uma série de outros gestos de leitura e interpretação da história acerca dos povos indígenas, afro-brasileiros.

Percebendo que a forma em que é tradicionalmente contada a história e (re)produzida, muitas vezes, esteve subjugada a colonização do saber e do poder eurocêntrico que se impôs sobre as subjetividades colocando-as em condições subalternas e periferizadas.

Neste percurso teórico buscamos subsídios e contribuições de diversos campos das ciências, como: história, sociologia, antropologia, mas destacando que a

decolonialidade ainda se apresenta enquanto um campo em construção e aberto ao diálogo, contribuindo para os estudos das Ciências Sociais e Humanas frente às formas europeizadas de saber e do poder que buscam ou possibilitam fortalecer as interpretações que fazem a manutenção das desigualdades.



REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Eliene Amorim de; SILVA, Janssen Felipe da. Abya Yala. 2015. “Como Território Epistêmico: Pensamento Decolonial Como Perspectiva Teórica Interterritórios”. In: **Revista de Educação**. Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, v.1, n.1, p.42-64.
- BALLESTRIN, Luciana. 2013. “América latina e o giro decolonial”. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, Brasília, maio-agosto, p. 89-117.
- BARBOSA, Muryatan Santana. 2010. “A crítica pós-colonial no pensamento indiano contemporâneo”. In: **Afro-Ásia**, n. 39, Salvador, p. 57-77.
- _____. 2012. **A África por ela mesma: a perspectiva africana na História Geral da África** (UNESCO). São Paulo: USP.
- BARROS, José D'Assunção. 2011. **Teoria da História, vol. II. Os primeiros paradigmas: Positivismo e Historicismo**. Petrópolis: Vozes.
- BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. 1983. **As Escolas Históricas**. Lisboa: Publicações Europa/América.
- BURKE, Peter. 1997. **A Escola dos Annales (1929-1989)**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.
- BROCARD, Daniele; TECCHIO, Caroline. 2019. “Olhares para a História: pós-colonialismo, estudos subalternos e Decolonialidade”. In: **RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, v. 3, dez. 2017. Disponível em: <<http://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/496>>. Acesso em: 29 out.
- CAMINHA, Pero Vaz. **Carta de Pêro Vaz de Caminha ao Rei de Portugal**. 1 de maio de 1500. Lisboa: Torre do Tombo, Gavetas, Gav. 15, mç. 8, n.º 2. Disponível em WWW: <URL: http://purl.pt/162/1/brasil/obras/carta_pvcaminha/index.html>. Acessado 20/06/2020.
- CANDIDO, A. 2002. “Notas de crítica literária - Carta a Luís Martins”. In: DANTAS, V. (Org.). **Textos de intervenção**. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34.
- CASTRO, E. 2018. Epistemologias e caminhos da crítica sociológica latino-americana. In: CASTRO, Edna; PINTO, Renan Freitas (orgs.). **Decolonialidade e sociologia na América Latina**. Belém: NAEA: UFPA.
- DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter et al. 2011. **Colonialidade e decolonialidade da (anthropos) logia jurídica: da uni-versalidade a pluri-versalidade epistêmica**.
- FLEURI, Reinaldo Matias. 2014. Interculturalidade, identidade e decolonialidade: desafios políticos e educacionais. **Série Estudos - Periódico do Programa de Pós-Graduação em Educação da UCDB**, Campo Grande, p. 89-106.
- FREYRE, Gilberto. 2001. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro: Record.

GOLDMAN, Marcio. 2015. “‘Quinhentos anos de contato’: Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem”. In: **Mana. Estudos de Antropologia Social**. p. 641-659.

GUIMARÃES, Manoel Luis Lima Salgado. 1988. “Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional”. In: **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, jan. p. 5-27. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1935>>. Acesso em 30/10/2019.

KUHN, THOMAS S. 2009. **A estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva.

LARAIA, Roque de Barros. 2001. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

MIGNOLO, Walter D. 2003. **História locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizontes: Ed. da UFMG.

QUENTAL, Pedro de Araújo. 2012. “A latinidade do Conceito de América Latina”. In: **GEOgraphia**, v. 14, n. 27. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/520>>. Acesso em 30/10/19.

SAID, Edward. 2005. **Representações do intelectual**. São Paulo: Companhia das Letras.

SAID, Edward. 2007b. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras.

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

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2010. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG.

STADEN, H. 2010. **Duas viagens ao Brasil**. Porto Alegre: L&PM.

VICENTE do Salvador, Frei. 2008. **História do Brazil: 1500-1627**. Curitiba: Juruá.



RESENHA

ÍNDIOS COMO SUJEITOS SOCIOPOLÍTICOS PARTICIPANDO EM REVOLTAS LIBERAIS EM PERNAMBUCO E ALAGOAS (1817-1848).

Resenha Crítica

Edson Silva⁸⁷
edson.edsilva@hotmail.com

Publicado pelo Arquivo Nacional, como Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa/2015, originalmente uma Tese de Doutorado em História defendida na Universidade Federal Fluminense/UFF no Rio de Janeiro, o livro ora resenhado foi organizado em seis capítulos. No primeiro, a autora discutiu os processos de formação de aldeamentos na Zona da Mata Sul de Pernambuco e Norte de Alagoas e também no Agreste pernambucano, tratando das aldeias de Jacuípe, Barreiros e Cimbres (atualmente Pesqueira, onde habitam os Xukuru do Ororubá), respectivamente. Aldeias do período colonial que após a segunda metade do século XVIII, com a legislação portuguesa e aplicação do Diretório Pombalino, foram transformadas em vilas com o incentivo estatal para a ocupação das terras por meio de arrendamentos pelos não índios. Provocando nos anos seguintes muitos conflitos, tensões e esbulhos nos aldeamentos, com profundas mudanças territoriais e identitárias para os indígenas.

As abordagens no livro situam-se na perspectiva da chamada “nova história indígena” que a partir da década de 1990 vem discutindo e evidenciando os protagonismos sociopolíticos dos indígenas na História do Brasil, buscando superar visões deterministas que enfatizam os índios como vítimas diante do avassalador processo apenas inicial da colonização portuguesa. São pesquisas históricas que principalmente com importantes diálogos com a Antropologia e também outras áreas do conhecimento, vem contribuindo decisivamente nas discussões para repensar os papéis e lugares dos indígenas em diferentes espaços, períodos e situações ao longo da história do nosso país.

O recrutamento compulsório e as participações negociadas de indígenas na Insurreição de 1817 foram discutidas no Capítulo 2. Nas disputas políticas entre Pernambuco e a Corte, os indígenas nos aldeamentos em Águas Belas, Cimbres e Escada em Pernambuco, Atalaia em Alagoas, estiveram presentes de forma significativa em

⁸⁷ Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

forças militares de ambos os lados nos combates. Em meio a arena de disputas entre o poder da metrópole e o “patriotismo” de lideranças das elites locais que se afirmavam liberais, mas eram escravocratas ou também membros de tradicionais oligarquias, os índios estabeleceram alianças pontuais que sinalizavam para a garantia de permanência nas terras onde habitavam.

Os indígenas participaram efetivamente nos combates ocorridos na Confederação do Equador em 1824, como evidenciado no capítulo seguinte. Em um momento de grande instabilidade política, onde existiam os favoráveis a Dom João VI advogando a recolonização do Brasil por Portugal; os que afirmavam a consolidação da Independência e o poder do Imperador Dom Pedro I e ainda aqueles defensores da independência e a autonomia das províncias do Norte diante da Corte no Rio de Janeiro, os índios novamente estiveram aliados aos diferentes grupos políticos.

Na fronteira entre Pernambuco e Alagoas, indígenas aldeados em Barreiros (PE) e Jacuípe (AL) combateram ao lado das tropas imperiais que derrotaram os confederados. Contra o recrutamento forçado e as invasões de terras em meio as disputas da oligarquia local, os índios aldeados em Cimbres aliaram-se as tropas favoráveis a D. João VI. Com o fortalecimento do movimento dos confederados na localidade, acusados de “fanáticos realista absolutos” os indígenas foram perseguidos e tiveram que fugir para o aldeamento dos Kariri, em Palmeira dos Índios/AL.

As diferentes alianças dos indígenas foram analisadas pela autora a partir da compreensão dos interesses imediatos e garantias das terras, nas relações de poder no jogo político das disputas provinciais e nacional. Na situação dos índios aldeados na Zona da Mata Sul pernambucana e Norte alagoana, os indígenas em Jacuípe defendiam as matas vizinhas as terras onde habitavam, contra o avanço da cana dos senhores de engenho. E num contexto de violências históricas e de guerra, tropas confederadas, apoiadas por dos senhores de engenhos locais, teriam incendiado palhoças de índios em Barreiros.

Os índios aldeados em Cimbres eram contrários ao breve governo confederado, rejeitando a indicação do capitão-mor, que perseguia os indígenas, para administrar o aldeamento. Em meio as disputas locais entre dois inimigos políticos, aliados aos chamados realistas os índios rebelaram-se, mas foram duramente reprimidos ocorrendo mortes, prisões e fugas de muitos para Alagoas. Ao retornarem à Cimbres em 1828, as terras tinham sido ocupadas por moradores e também enfrentaram os contínuos pedidos

de posse ao Governo Provincial pela Câmara Municipal, com a justificativa do abandono dos índios e que estavam “confundidos com a massa da população”.

A participação indígena nos combates da Cabanada ou a Guerra dos Cabanos ocorrida ente 1832 e 1835, desde o Agreste a Zona da Mata Sul de Pernambuco e Norte de Alagoas, envolvendo proprietários de terras conservadores e liberais no cenário das disputas provinciais após as mudanças políticas na Corte, foi discutida pela autora no Capítulo 4. Cabanos, aliados indígenas e negros fugidos aquartelavam-se nas densas matas existentes na região litorânea. Os indígenas aldeados em Jacuípe/AL e em Barreiros/PE combateram nas tropas rebeldes como também em tropas governamentais, a partir de escolhas e alianças pontuais no quadro das relações locais e os interesses pelas terras das aldeias.

Os índios em Jacuípe aderiram as tropas rebeldes cabanas após recusarem aceitar a nomeação do diretor para o aldeamento. Os indígenas junto as tropas rebeldes invadiram vários engenhos, vilas e povoados na Zona da Mata Sul e proximidades no Agreste pernambucano, enfrentando em combates tropas governistas tendo como aliadas os índios aldeados em Barreiros. Embora índios de Barreiros tenham se dividido e também guerrearam ao lado dos cabanos, atacando o próprio aldeamento incendiando e destruindo o templo católico romano no local, atacando lavouras na região.

Com as retomadas pelas forças legais dos locais invadidos pelos cabanos, ocorreram prisões, fugas de líderes e rendição de rebeldes, dentre os quais indígenas de Jacuípe que aderiram as tropas governistas. Uma escolha compreendida a partir das observações sobre as alianças indígenas nas dinâmicas das relações de poder e disputas políticas provinciais. Existia um medo dos índios rebeldes armados pela sociedade local e autoridades, sendo portanto, o melhor aceita-los como aliados e pacíficos. Desarmados e apaziguados nos anos seguintes os indígenas tiveram as terras invadidas por senhores de engenho e as matas mesmo legalmente protegidas foram devastadas para o plantio da cana de açúcar.

A cisão durante a Cabanada entre os índios aldeados em Barreiros, ocorreu por divergências com lideranças pelo uso das terras e a administração do aldeamento. Agostinho Panaxo Arcoverde, um dos líderes de grande prestígio junto as autoridades provinciais e senhores de engenho locais, fora nomeado pelo governo para o importante cargo de Juiz de Paz e era também Capitão da Guarda Nacional responsável pelas eleições dos oficiais em Barreiros, com a votação dos índios. Comandava uma tropa militar de indígenas a serviço dos proprietários de terras e autoridade locais. Analisando

a situação a autora discutiu as possibilidades do reconhecimento da cidadania para os índios no Brasil, quando da ocupação de cargos pelo citado indígena na estrutura do Estado Imperial.

As divergências e oposição do líder indígena Bento Duarte ocorriam em relação a administração da aldeia e os recursos dos arrendamentos das terras, provocaram uma cisão no aldeamento de Barreiros. Índigenas contrários a Agostinho Panaxo foram acusados de invadirem engenhos e roubar gados em propriedades de aliados do Juiz de Paz. Na Cabanada os conflitos entre as duas lideranças e seus grupos tornaram-se mais explícitos, com índigenas participando em ambos os lados nas batalhas, em importantes vitórias para as tropas legais e as tropas rebeldes. Evidenciando o potencial e os significados dos índios aldeados em Barreiros nos combates.

Os índios aldeados em Barreiros e Jacuípe também participaram nos confrontos da Praieira, como foi discutido no Capítulo 5 do livro A chamada Revolução Praieira ou simplesmente Praieira (1848 a 1850), ocorreu na Província de Pernambuco com confrontos entre liberais e federalistas conservadores. Quando assumiram o poder na Província, os “praieiros” (liberais) invadiram na Zona da Mata Sul pernambucana engenhos de membros do Partido Conservador (federalistas), provocando a reação armada dos atingidos em meio as disputas pelo poder provincial no processo da formação do Estado nacional.

O indígena Bento Duarte tornou-se a única liderança em Barreiros após a morte de Agostinho Panaxo. E era contrário as longevas relações do seu oponente com os senhores de engenhos de origens portuguesas, membros do Partido Conservador e arrendatários de terras no Aldeamento. Nas dinâmicas das mudanças nas relações política e clientelistas, perseguidos pela oligarquia local apoiada pelo Juiz Municipal, os índios liderados por Bento Duarte com os índios de Jacuípe uniram-se as tropas liberais nos combates contra os senhores de engenho conservadores. Para repressão legalista aos “praieiros” foram convocados índios aldeados em Cimbres. Com a derrota dos rebeldes, aumentaram as pressões sobre os índios em Barreiros e o aldeamento foi oficialmente extinto em 1870.

O apoio dos índios em Alagoas durante a Praieira foi disputado por senhores de engenho conservadores. Além dos índios de Jacuípe, ocorreu ainda a participação no conflito dos índios de Cocal/AL (atuais Wassu-Cocal, em Joaquim Gomes/AL), onde também habitavam índios de Cimbres. Liderados pelo capitão Antonio de Souza Salazar foram aliados aos liberais nos vários combates em Água Preta na fronteira pernambucana

com Alagoas. Após a rendição dos índios e após a morte de lideranças o governo provincial destinou recursos para sustento dos indígenas para apaziguá-los.

Com derrota da Praieira, a vitória dos conservadores e o projeto da Corte, somada a Lei de Terras de 1850, ocorreu a legitimação de invasões das terras indígenas. Índios que depois da extinção da Aldeia de Escada/PE em 1860 habitavam na localidade Riacho do Mato na Zona da Mata Sul pernambucana, reivindicavam das autoridades a criação de um novo aldeamento, em um lugar com densas matas, terras de muita fertilidade e irrigada por muitos rios, cobiçado pelos senhores de engenho.

As dimensões da participação política indígena foram retomadas no último capítulo, sendo ressaltada as motivações dos envolvimento de índios nas revoltas no contexto da construção do Estado nacional no século XIX, como um processo incluso e múltiplo. Sendo necessário e muito importante pensar a participação dos indígenas como aliados aos rebeldes ou as tropas governamentais enquanto sujeitos sociopolíticos na/dá História. Mesmo com situações de recrutamentos compulsórios, pensar a participação indígena como formas de inserções na arena política, na busca do exercício da cidadania em meio as disputas públicas, com os índios barganhando interesses, negociando com as oligarquias locais e considerando as relações de poder provincial, seja para conquista de benefícios pontuais mas, sobretudo, o controle na administração dos aldeamentos e garantias das terras onde habitavam.

A pesquisa realizada, problematizou, discutiu e questionou a conhecida afirmação simplista sobre a “manipulação” ou que os índios foram “usados” pela classe dominante em guerras, confrontos e conflitos armados. O estudo questiona os interesses, as motivações e as perspectivas dos indígenas ao participaram no genericamente chamado “ciclo das revoltas liberais”, entre 1817 e 1848, em Pernambuco e Alagoas. Baseado numa ampla pesquisa documental, com mapas e dialogando com estudos sobre a temática indígena e o período, a publicação ora resenhada contribui com importantes reflexões para pensarmos os atuais povos indígenas em Pernambuco e suas mobilizações sociopolíticas.

A leitura desse livro, da jovem e promissora pesquisadora pernambucana, Licenciada em História pela UFPE, é, portanto, por demais recomendável, pois além de uma considerável pesquisa documental evidenciando a importância da participação indígena nos processos históricos como sujeitos sociopolíticos, apresentou também uma profunda revisão na historiografia sobre as chamadas “revoltas liberais” em Pernambuco.

Trata-se de uma contribuição significativa para repensar as abordagens históricas que invisibilizam os lugares, papéis e protagonismos dos índios na História do Brasil.



REFERÊNCIA

DANTAS, Mariana A. **Dimensões da participação política indígena.** Estado nacional e revoltas em Pernambuco e Alagoas, 1817-1848. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2018. 259p.

