



EXTRAMUROS

Revista de Extensão da UNIVASF
Volume suplementar, número 2, 2021

DECOLONIALIDADE E A EXTENSÃO NA UNIVERSIDADE

Francisco Gabriel Rêgo¹

Vivemos em um tempo de transformação, de uma mudança na maneira de pensarmos e de lutarmos. Vivemos em um tempo de transformação na forma como pensamos a universidade e na sua maneira como acreditamos nela como um espaço de transformação social, cultural e política.

A universidade, como espaço constituído pelos primados do pensamento e do modelo colonial, tem na perspectiva Decolonial uma oportunidade para se repensar o seu papel, de modo a assimilar as diferenças estruturais de nossa sociedade, como forma de apontar para os novos caminhos que se desenham diante de todos nós.

A nova edição da Extramuros, intitulada **DECOLONIALIDADE E A EXTENSÃO NA UNIVERSIDADE**, busca constituir uma espaço de discussão tanto na universidade quanto fora dela, abordando experiências, relatos e artigos que se propõem analisar o fenômeno nos mais diversos espaços, locais e regiões.

No artigo intitulado **BAIRROS NEGROS: RUPTURA EPISTÊMICA DO PAN-AFRICANISMO NO BRASIL**, do autor Henrique Cunha Junior, podemos encontrar uma apresentação do conceito de “Bairros Negros” e a possibilidade de ruptura dos postulados básicos que envolve o conhecimento científico urbanístico e das ciências humanas. No artigo **COVID-19 NA ÁFRICA: UM OLHAR SOBRE O SETOR INFORMAL**, do pesquisador Ouro Salim Omar, o leitor poderá encontrar uma análise significativa do impacto da COVID-19 em toda a África.

No estudo de Gisele Rose da Silva, intitulado **PROGRAMA A COR DA CULTURA E O RESGATE DE UMA PEDAGOGIA ANTIRRACISTA**, o leitor poderá depreender a importância da extensão como forma de explorar as potencialidade de uma pedagogia que se pensa antirracista, como forma de discutir a História e Cultura afro-brasileiras e africanas no contexto do currículo escolar.

No artigo **A AFROCENTRICIDADE E O REALINHAMENTO DO POVO AFRICANO EM DIÁSPORA BRASILEIRA**, da pesquisadora Ana Carolina Vale de Sousa, o leitor encontrará também uma reflexão relevante sobre conceitos como de Afrocentricidade, tanto em uma perspectiva teórica e prática, mas também como um legado para pensarmos as questões que marcam o nosso tempo.

No artigo de Rickson Pereira, **RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL: ALTERNATIVAS DE AMPARO À POPULAÇÃO NEGRA**, o leitor poderá observar uma análise detida acerca das contribuições teóricas e práticas que as instituições religiosas como o candomblé e a umbanda podem oferecer à sociedade. É também nessa perspectiva que podemos situar o artigo de Jonalva Paranhã de Araújo Gama e Barbara Eleonora Bezerra Cabral, intitulado **VALORES AFRO-BRASILEIROS NAS VIVÊNCIAS DA COMUNIDADE BAIANA REMANESCENTE DE QUILOMBO LAGE DOS NEGROS: FRUTOS REFLEXIVOS DE UMA CARTOGRAFIA**, trabalho

¹ Editor-chefe da Extramuros – Revista de Extensão da UNIVASF.

que busca compreender a maneira como significados relativos à cultura afro-brasileiros são vivenciados em comunidades quilombolas do sertão baiano.

Também por meio de uma abordagem metodológica específica, no artigo dos pesquisadores Maria Aparecida Conceição Nunes, Diego Freitas Rodrigues e Cristiane Costa da Cunha Oliveira, intitulado **PERCEPÇÃO DE QUALIDADE DE VIDA, PERFIL SOCIODEMOGRÁFICO E VULNERABILIDADE ECONÔMICA DE MULHERES DO QUILOMBO TIJUAÇU NO ESTADO DA BAHIA, BRASIL**, o leitor terá acesso a uma análise da qualidade de vida e seu reflexo no modo de vida de mulheres do quilombo Tijuacu, em Senhor do Bonfim, Bahia .

No conjunto dos relatos de experiência o leitor poderá ainda encontrar a apresentação de narrativas vividas por professores na extensão, tanto na universidade quanto para além dos seus muros. No relato da pesquisadora Marieli de Jesus Pereira, intitulado **A EXPERIÊNCIA DE UMA PROFESSORA DE INGLÊS COMO ALUNA DE UM CURSO DE EXTENSÃO AFROCENTRADO**, o leitor poderá encontrar uma narrativa autobiográfica e reflexiva sobre a participação da pesquisadora no trabalho de extensão.

Em uma perspectiva semelhante, no relato intitulado **DE MÃOS DADAS: A EXPERIÊNCIA DE PESQUISADORAS PRETAS NO PROJETO DEMOCRACIA, ARTES E SABERES PLURAIS (USP)**, das pesquisadoras Gisele Rose da Silva, Carla Maria dos Santos Silva e Jacqueline Jaceguai Chagas Nunes dos Santos, o leitor se descobrirá três trajetória de pesquisadoras no espaço periférico da cidade São Paulo.

Intitulado **CÁRCERE FEMININO E AQUILOMBAMENTO: CONSTRUINDO ESPAÇOS COLETIVOS DE AFETO**, de autoria de Elias Fernandes Mascarenhas Pereira, Roberto dos Santos Silva Junior e Karoline Santos do Nascimento, busca também refletir sobre os papéis de gênero, da violência, da raça, a promoção do autocuidado e da solidariedade entre mulheres encarceradas.

No relato dos pesquisadores Thays de Lima Oliveira, Adelson José da Silva Júnior, Felix João da Silva Júnior e Matheus Pereira do Nascimento, intitulado **ENFOQUES DIDÁCTICOS PARA LA ENSEÑANZA Y APRENDIZAJE DE LAS MATEMÁTICAS DESDE LA PERSPECTIVA DEL CONOCIMIENTO AFRICANO**, o leitor encontrar reflexões significativas sobre o ensino e aprendizagem da matemática por meio de duas ações de extensão.

Por fim, no trabalho de Felipe Fernandes Nonato e Leandro Ribeiro Palhares, intitulado **EM BUSCA DOS FUNDAMENTOS ANCESTRAIS DA CAPOEIRAGEM: VIVENCIANDO A CAPOEIRA ANGOLA COM MESTRE JOÃO GRANDE**, memória, corporalidade e materialidade são elementos de análise dos aspectos fundamentais acerca da capoeira.

Com alegria de que o mundo que se constrói diante de nós é um espaço em transformação constante, convidamos todos a seguirmos de mãos dadas diante dos desafios que se impõem em nossos horizontes, na busca por construir uma universidade que sonhe em existir para além dos seus muros e para longe de todos os muros.

Sumário

Editorial

EDITORIAL

Prof. Dr. Francisco Gabriel de Almeida Rêgo 2-3

Relatos de Experiência

A EXPERIÊNCIA DE UMA PROFESSORA DE INGLÊS COMO ALUNA DE UM CURSO DE EXTENSÃO AFROCENTRADO

Marieli de Jesus Pereira 6-16

DE MÃOS DADAS: A EXPERIÊNCIA DE PESQUISADORAS PRETAS NO PROJETO DEMOCRACIA, ARTES E SABERES PLURAIS (USP)

*Gisele Rose da Silva, Carla Maria dos Santos Silva,
Jacqueline Jaceguai Chagas Nunes dos Santos* 17-29

CÁRCERE FEMININO E AQUILOMBAMENTO: CONSTRUINDO ESPAÇOS COLETIVOS DE AFETO

*Elias Fernandes Mascarenhas Pereira, Roberto dos Santos
Silva Junior, Karoline Santos do Nascimento* 30-42

ABORDAGENS DIDÁTICAS PARA O ENSINO E APRENDIZAGEM DE MATEMÁTICA NA PERSPECTIVA DOS CONHECIMENTOS AFRICANOS

*Thays de Lima Oliveira, Adelson José da Silva Júnior, Felix
João da Silva Júnior, Matheus Pereira do Nascimento* 43-56

EM BUSCA DOS FUNDAMENTOS ANCESTRAIS DA CAPOEIRAGEM: VIVENCIANDO A CAPOEIRA ANGOLA COM MESTRE JOÃO GRANDE

Felipe Fernandes Nonato, Leandro Ribeiro Palhares 57-70

Artigos

BAIRROS NEGROS: RUPTURA EPISTÊMICA DO PAN- AFRICANISMO NO BRASIL

Henrique Cunha Junior 71-88

COVID-19 NA ÁFRICA: UM OLHAR SOBRE O SETOR INFORMAL <i>Ouro Salim Omar</i>	89-103
PROGRAMA A COR DA CULTURA E O RESGATE DE UMA PEDAGOGIA ANTIRRACISTA <i>Gisele Rose da Silva</i>	104-115
A AFROCENTRICIDADE E O REALINHAMENTO DO POVO AFRICANO EM DIÁSPORA BRASILEIRA <i>Ana Carolina Vale de Sousa</i>	116-130
RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL: ALTERNATIVAS DE AMPARO À POPULAÇÃO NEGRA <i>Rickson Pereira</i>	131-148
VALORES AFRO-BRASILEIROS NAS VIVÊNCIAS DA COMUNIDADE BAIANA REMANESCENTE DE QUILOMBO LAGE DOS NEGROS: FRUTOS REFLEXIVOS DE UMA CARTOGRAFIA <i>Jonalva Paranã de Araújo Gama, Barbara Eleonora Bezerra Cabral</i>	149-171
PERCEPÇÃO DE QUALIDADE DE VIDA, PERFIL SOCIODEMOGRÁFICO E VULNERABILIDADE ECONÔMICA DE MULHERES DO QUILOMBO TIJUAÇU NO ESTADO DA BAHIA, BRASIL <i>Maria Aparecida Conceição Nunes, Diego Freitas Rodrigues, Cristiane Costa da Cunha Oliveira</i>	172-188
DADOS TÉCNICOS	189

A EXPERIÊNCIA DE UMA PROFESSORA DE INGLÊS COMO ALUNA DE UM CURSO DE EXTENSÃO AFROCENTRADO

THE EXPERIENCE OF AN ENGLISH TEACHER AS A STUDENT IN AN AFROCENTRIC EXTENSION COURSE

UNA EXPERIENCIA DE UNA PROFESORA DE INGLÉS COMO ESTUDIANTE EN UN CURSO DE EXTENSIÓN AFROCENTRADO

Marieli de Jesus Pereira ¹

RESUMO

Este artigo é uma narrativa autobiográfica e reflexiva sobre a participação de uma professora de inglês como aluna do curso de extensão "Questões étnico-raciais e culturas de matriz africana no ensino de língua inglesa", promovido pelo Núcleo Permanente de Extensão em Letras (NUPEL) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), criado, organizado e ministrado pela Professora, Mestra e Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Língua e Cultura do Instituto de Letras da UFBA, Joelma Santos. Esse curso teve como cerne diversas práticas insurgentes para reflexão, elaboração e produção de conhecimento científico na área de educação, mais especificamente no campo de ensino de língua inglesa como língua estrangeira, visando a criação coletiva de estratégias educativas voltadas para o despertar e a conscientização de um grupo docente e conseqüentemente, de seus alunos sobre assuntos relacionados à cultura africana e afro-brasileira, bem como temas referentes ao racismo.

Palavras-chave: ensino de língua inglesa; educação afrocentrada; educação decolonial.

ABSTRACT

This article is an autobiographical and reflective narrative about the participation of an English teacher as a student in the extension course "Ethnic-racial issues and cultures of African origin in English language teaching", promoted by the Permanent Nucleus of Extension in Language Arts (NUPEL) from the Universidade Federal da Bahia (UFBA). The English teacher Joelma Santos holds a Master's degree in Language Arts and is now in a Ph. D Program in Language Arts and Culture at the Institute of Language Arts, at UFBA, and created, organized, and taught at this course that was at the heart of insurgent practices for reflection, elaboration, and production of scientific knowledge in the field of education, more specifically in the field of teaching English as a foreign language, aiming at the collective creation of educational strategies as well as raising awareness of a teaching group and, consequently, of their students on issues related to African and Afro-Brazilian culture, as well as themes related to racism.

Keywords: English language teaching; Afrocentric education; decolonial education

¹Professora de Língua Inglesa na rede pública estadual da Bahia. Fulbrighter 2013 e 2016. Doutora em Literatura e Cultura pela Universidade Federal da Bahia / University of South Carolina, Mestra em Letras pela UFBA, Especialista em Estudos Linguísticos pela UFBA, Graduada em Língua Estrangeira Moderna pela UFBA. E-mail: t.marieli@hotmail.com.

RESUMEN

Este artículo es una narrativa autobiográfica y reflexiva sobre la participación de un profesor de inglés como alumno del curso de extensión "Temas étnico-raciales y culturas de origen africano en la enseñanza del idioma inglés", promovido por el Centro Permanente de Extensión en Letras (NUPEL), de la Universidad Federal de Bahía (UFBA), creado, organizado e impartido por Joelma Santos, Profesora, Maestra y Alumna de Doctorado del Programa de Postgrado en Lengua y Cultura del Instituto de Letras de la UFBA. Este curso tuvo como eje varias prácticas insurgentes de reflexión, elaboración y producción de conocimiento científico en el campo de la educación, más específicamente en el campo de la enseñanza del inglés como lengua extranjera, con el objetivo de la creación colectiva de estrategias educativas orientadas al despertar y Conciencia de un grupo docente y, en consecuencia, de sus estudiantes sobre temas relacionados con la cultura africana y afrobrasileña, así como temas relacionados con el racismo..

Palabras clave: enseñanza del Idioma Inglés; Educación afrocéntrica; educación decolonial.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este artigo resulta de reflexões sobre minha experiência como estudante no curso de extensão "Questões étnico-raciais e culturais de matriz africana no ensino de língua inglesa", oferecido pelo Núcleo Permanente de Extensão em Letras (NUPEL) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), ministrado pela Professora Mestre e Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Língua e Cultura do Instituto de Letras da UFBA, Joelma Santos.

A realização desse curso de extensão foi uma etapa do seu projeto de doutoramento, intitulado "Contribuições teórico-metodológicas para a abordagem de raça nas aulas de inglês: incursão rumo à demanda dos professores", que tinha como objetivo fomentar a reflexão e a conscientização de docentes com relação ao uso da temática racial nas aulas de língua inglesa, e conseqüentemente transformar sua prática pedagógica em uma ferramenta para o fortalecimento da autoestima de estudantes com fenótipo e / ou identidade cultural de descendência africana.

Para isso, a Professora Ma. Joelma Santos que foi a idealizadora, proponente e realizadora do curso, estabeleceu como proposta, a indicação de diretrizes teóricas e metodológicas que viabilizassem o efetivo cumprimento da Lei 10.639/03, que torna obrigatória o ensino de história e cultura afro-brasileira. De forma geral, essa lei tem sido negligenciada ou efetuada de forma esporádica nas instituições de ensino desde sua criação, segundo artigo do portal Humanista da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Realizar esse curso de formação significa ter como base a educação humanista, que por sua vez, tem como pilar a ideia de que todos sujeitos devem ser parte de um sistema que

promova a equidade de oportunidades, bem como ser agentes de transformações em prol das pessoas tanto de forma individual como coletiva, isso remete ao movimento da Pedagogia Crítica concebida por Paulo Freire. Contudo, a proposta do curso faz um recorte preponderantemente racial, configurando também uma alusão à Pedagogia Engajada fomentada pela filósofa, professora, escritora e ativista bell hooks².

Seguir essas linhas de pensamento para elaborar e ministrar um curso é assumir-se agente de fomento à análise crítica, ao questionamento e à insurgência do poder hegemônico eurocentrado instituído no Brasil pela colonização e posteriormente pela colonialidade. Esses dois processos de repressão são explicados pelo jornalista, sociólogo, tradutor e professor Muniz Sodré:

O colonialismo clássico baseava-se na exploração territorial, econômica e política dos povos submetidos pela força das armas. A exploração deu lugar à dominação: hoje, persiste aquilo que em determinados círculos de estudos pós-coloniais costuma-se chamar de colonialidade, ou seja, a dominação de caráter cultural, que nega igualdade ao diferente (SODRÉ, 2012, p. 42).

Ao propor um trabalho para emancipação desses sistemas de recalque e submissão, a Professora Ma. Joelma Santos contribuiu para a aproximação do ensino de língua inglesa na Bahia à epistemologia africana, que se fundamenta na ideia de harmonização entre diferentes culturas e não de domínio, além disso, ela favoreceu que os sujeitos envolvidos nesse curso de extensão fossem despertados para as questões raciais no ensino de inglês, conscientizando esse grupo de docentes, e por conseguinte seus alunos de que “nossa visão sobre a sociedade não é um reflexo da realidade social, mas a representação de nossa relação com a realidade”, como explica o filósofo, jurista e doutor em Filosofia Sílvio Luiz Almeida (2019, p. 66).

Portanto, a ideologia racista não tem a ver apenas com um conceito, é uma prática que constitui a estrutura da sociedade brasileira, fazendo com que acreditemos na existência de uma hierarquia entre as etnias, pois sistematicamente, a diversidade é usada para instaurar a inferiorização de um grupo em detrimento do outro, subestimar uma cultura e supervalorizar a outra. Contudo, para alterar esses construtos e comportamentos históricos, para que a pluralidade seja considerada como a riqueza e o benefício das possibilidades de ser, a educação deve ser imbuída de ações pedagógicas que motivem o questionamento e a transformação da

² "bell hooks" é escrito em letra minúscula por desejo expresso pela autora, com o intuito de dar destaque ao conteúdo apresentado e não à sua autoria.

mentalidade e da conduta sociais. Abordando esse aspecto da educação como insurgência, a pedagoga e doutora em Antropologia Social Nilma Lino Gomes (2017, p. 130) cita Santos (1996, p. 17), afirmando que “o objetivo principal do projeto educativo emancipatório consiste em recuperar a nossa capacidade de espanto e indignação e orientá-la para a formação de subjetividades inconformistas e rebeldes.”.

Assim, também considerando a educação como ferramenta de revolução e não de manutenção do poder hegemônico, hooks (2018, p. 10) relata sua experiência escolar na infância, na introdução do livro “Ensinando a transgredir”, ela explica que “para os negros, o lecionar – o educar – era fundamentalmente político, pois tinha raízes na luta antirracista.”. Utilizando essa assertiva para me referir ao curso em questão, sou obrigada a substituir o pretérito imperfeito pelo presente do indicativo, pois esse tópico, infelizmente, continua atual. O ensino como insurgência é o fundamento principal dessa proposta de formação docente, e só pode ser possível por meio do desenvolvimento de professores e professoras conscientes e críticos, tomando como referência conceitos e procedimentos relacionados à educação decolonial e ao pensamento afro-diaspórico.

REAÇÃO CONTRA OS SABERES COLONIZADOS

Rememorando os acontecimentos ligados a esse curso para a escrita desse texto, veio à mente a analogia que o Babalorixá e doutor em Ciências Sociais, Rodney William declarou em seu livro “Apropriação Cultural”, ele diz que Exu, orixá do panteão iorubano tem o poder de recriar o mundo e que a encruzilhada, local onde são feitas as oferendas a Exu e a Pomba-gira é epistemologia. Lembrei disso porque as culturas africanas reconstruídas na diáspora, como forma de sobrevivência e resistência, constituem-se como encruzilhada epistêmica, ou seja, um entrecruzamento de vivências e conhecimentos. Dessa forma, esses processos de reelaboração cultural são sínteses históricas de Exu e das encruzilhadas.

Assim, no Brasil, essa recriação afro-diaspórica constitui-se como reação ao genocídio da cultura de origem africana, que é reeditado nos mais diversos contextos sociais há mais de cinco séculos, e isso não é diferente no ambiente acadêmico, que exerce o apagamento da cultura afrodescendente, aliado à valorização e à manutenção da cultura eurocêntrica desde a criação das primeiras universidades no Brasil. Segundo o professor e doutor em Antropologia José Jorge Carvalho (2019, p. 85), “nossa colonização mental foi ainda mais completa porque o espaço social no qual as universidades se instalaram era inteiramente branco, o que facilitou

a identificação dos nossos acadêmicos com seus pares (brancos) europeus.” E isso é perpetuado até os dias de hoje, especificamente, os cursos de licenciatura em Letras, de pós-graduação ou de formação de instrutores para cursos livres de inglês, geralmente, não adotam uma postura crítica com relação ao ensino e à aprendizagem, abarcam apenas a questão técnica de produção da língua estrangeira, quando muito, usam a temática cultural como cenário e negligenciam a reflexão acerca de comportamentos sociais, tão importante para a formação de usuários de uma segunda língua em mundo globalizado. As metodologias e as abordagens de ensino de inglês têm implícitas as ideologias racistas que aprofundam a desvalorização da cultura na qual o aprendiz está inserido e intensificam a supervalorização da cultura estrangeira, corroborando para a manutenção de uma conduta de subalternidade e do sentimento de baixa autoestima.

Deste modo, essas estruturas racistas de opressão não permitiram a implementação da Lei 10.639/03 de forma ampla e eficaz, ainda assim, houve mudanças pontuais e em muitas vezes superficiais, na produção de conteúdo para o mercado editorial, nas discussões acadêmicas e nas atividades de parte das instituições de ensino básico. Como professora do ensino médio, provavelmente, a insatisfação com o apagamento das epistemologias africana e afro-brasileira no sistema educacional e o decorrente negligenciamento da Lei 10639/03 impulsionaram a Professora Ma. Joelma Santos a criar seu projeto de pesquisa e consequentemente esse curso de extensão.

É a partir dessa ação, que se inicia uma mudança importante no ensino de língua inglesa na Bahia, e possivelmente no Brasil, pois até 2019, oficialmente, não havia propostas semelhantes, apenas trabalhos que tratavam da necessidade de existência de formações relacionadas à educação decolonizadora e antirracista, sugerindo a criação de um curso com essa abordagem, como no artigo de Aparecida de Jesus Ferreira, “Formação de professores de Língua inglesa e o preparo para o exercício do letramento crítico em sala de aula em prol de práticas sociais: um olhar acerca de raça/etnia”, publicado em 2006 ou o texto de Nilma Lino Gomes, “Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo”, escrito em 2003.

Assim, a criação desse curso de extensão pode ser usada como ilustração da assertiva da professora, filósofa e socióloga Angela Davis em palestra apresentada na Universidade Federal da Bahia em julho de 2017, ela declarou “quando uma mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela [...]”, já que a atitude dessa professora negra parte do início da cadeia de instrução formal, fomentando uma abordagem crítica e

antirracista no ensino da língua inglesa, e desmontando as relações de poder que sustentam o ensino de inglês como forma de dominação, ferramenta utilizada pelo neocolonialismo.

No entanto, para isso, é importante reconfigurar os conceitos concebidos para caracterizar a função do uso de uma língua estrangeira, segundo o biólogo e escritor Mia Couto:

Ao lado de uma língua que nos faça ser mundo, deve coexistir uma outra que nos faça sair do mundo. De um lado, um idioma que nos crie raiz e lugar. Do outro, um idioma que nos faça ser asa e viagem.

Ao lado de uma língua que nos faça ser humanidade, deve existir uma outra que nos eleve à condição de divindade (COUTO, 2011, p. 24).

Com base na poeticidade do escritor moçambicano Mia Couto e pensando no contexto brasileiro, é possível fazer a seguinte analogia: a língua portuguesa imposta pelo colonizador, agente da destituição das línguas indígena e africana, tornou-se o código que pretensiosamente nos enraíza e nos humaniza, enquanto o inglês é o idioma que nos lança ao mundo, supostamente nos tornando deidades. Essa beleza na forma de tratar das línguas que nos dominam não esconde a crueldade com a qual tratam o colonizado, considerado um bárbaro antes de usar a língua do colonizador e que só poderá ser divinizado após utilizar a língua do neocolonizador. Esse desdém é voltado para aqueles cuja cultura e fenótipo não correspondem ao modelo eurocêntrico. Entretanto, aos poucos, estamos usando a possibilidade de reinvenção da língua para nos recriarmos e iniciarmos um movimento de emancipação que desconstruirá o que o próprio idioma instituiu, pois quem se apropria da língua também pode se apropriar do mundo expresso por ela, e assim transformá-lo.

PLANEJAMENTO DO CURSO: EXPECTATIVA E REALIDADE

Eu soube desse curso de extensão via o aplicativo Whatsapp, interessei-me de imediato por me identificar com a temática, estava evidente no título que seu conteúdo tinha relação direta com minha prática pedagógica como professora de inglês negra consciente e engajada, trabalhando numa escola que tem em sua maioria estudantes afrodescendentes.

Após responder a um questionário e fazer a inscrição através do link que recebi pelo aplicativo de mensagens, chegou o e-mail de confirmação, informando que as aulas começariam em aproximadamente 20 dias. Eu estava ansiosa para iniciar o curso de 4 meses que aconteceria nas manhãs de sábado por conta da vontade de descobrir teorias que organizassem o trabalho que eu já desenvolvia, mas que era intuitivo, fundamentado em

hipóteses, experiência pessoal e vivência profissional de aproximadamente 20 anos, sem base teórica sobre o ensino de inglês afrocentrado.

Esse cenário remete à descrição de hooks sobre suas professoras de infância, ela declarou que “embora não definissem nem formulassem essas práticas em termos teóricos, minhas professoras praticavam uma pedagogia revolucionária de resistência, uma pedagogia profundamente anticolonial.” (HOOKS, 2018, p. 10). Constatar que situações ocorridas nas décadas de 1960 e 1970 ainda são atuais, confirma a necessidade urgente de uma formação para professoras e professores a partir da perspectiva da educação decolonial.

Sodré (2012, p. 14) afirma que “ao se reinventar a educação é inevitável que emergjam ideologicamente as diferenças entre as expectativas sociais e o fundo utópico que parece presidir a todo empenho educacional.” Essa assertiva de Sodré coaduna com o que constatei nas primeiras aulas, pois tanto a professora quanto nós, alunos-professores tínhamos grande expectativa referente à construção de procedimentos e materiais didáticos que atendessem as demandas de nossos aprendizes, mas tudo ocorreu de forma muito diferente do que tínhamos imaginado.

Inicialmente, a professora enviou os textos e a programação do curso por e-mail, o que indica um bom nível de organização e comprometimento, bem como evidencia suas projeções sobre essa formação. A cada encontro eram estipuladas a leitura de um texto e orientações para guiar a discussão sobre ele, os temas escolhidos convergiam para a reflexão sobre etnia e sua abordagem pedagógica, como por exemplo, Pedagogia Crítica no ensino de línguas, negritude, branquitude, religiões de matriz africana, genocídio da juventude negra, dentre outros.

Como aluna, minhas expectativas orbitavam em torno da confirmação de que minha prática em sala de aula tinha a abordagem apropriada, aspirava o conhecimento de formas mais eficazes e incisivas de como tratar a temática étnico-racial nas aulas de inglês, bem como intencionava aprofundar meus estudos sobre a cultura africana e afro-diaspórica.

Contudo, nos primeiros encontros, todas essas expectativas foram postergadas, pois um fator muito importante não tinha sido considerado nem por mim e nem pela professora: a carência do docente afrodescendente decorrente da desvalorização e da invisibilização da epistemologia de matriz africana. À princípio, as aulas planejadas para discussão de textos foram refreadas para que os participantes se colocassem e expusessem seus sentimentos, suas experiências, suas fragilidades e suas conquistas. A sensibilidade da professora me comoveu muito, pois ela percebeu a importância de abrir aquele espaço para manifestação de vozes

nunca ouvidas, permitindo que todas e todos externassem suas vivências solitárias, práticas pedagógicas isoladas e muitas vezes boicotadas por falta de interlocutores e apoiadores que reconhecessem a relevância de se tratar questões étnico-raciais na instituição escolar.

Ao analisar esse período do curso, reporto-me ao livro da escritora e psicóloga Grada Kilomba, “Memórias da plantação”, publicado no Brasil em 2019 e que trata dos efeitos do regime colonial na subjetividade das pessoas negras. Kilomba (2019, p. 47) fala do silenciamento do sujeito negro na sociedade e explica que “as estruturas da opressão não permitem que essas vozes sejam escutadas, tampouco proporciona um espaço para a articulação das mesmas”, esse processo de desumanização interfere diretamente em todas as áreas da sociedade, principalmente, na educação e isso ficou muito evidente no nosso comportamento, docentes-discentes que contaram suas histórias, geralmente, em meio a muitas lágrimas, ora de angústia, ora de alegria.

Por outro lado, o psiquiatra, filósofo e ensaísta Frantz Fanon (2008, p. 33) explica que “o negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro. Não há dúvida de que esta cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial...”. Esses relatos emocionados são fatos que ilustram a assertiva de Fanon, pois por conta de um ambiente escolar veladamente hostil e repressor, que invisibiliza e subestima esses educadores obrigados a lidar com uma constante injunção que julga a cultura eurocêntrica como melhor e mais importante, esses profissionais agem de forma protetiva, tolerando estrategicamente os acidentes sofridos no ambiente de trabalho, reprodutor da lógica colonialista. Entretanto, ao encontrarmos nossos pares e podermos externar o que pensamos e sentimos, agimos sem o receio de represálias, nos reconectamos através dos depoimentos, nos libertamos e abandonamos a “subexistência”.

Partindo da ideia de que “falar é existir absolutamente para o outro”, segundo Fanon (2008, p. 33), entendo a atitude desse grupo de professores-aprendizes, pois encontramos um espaço de escuta, acolhimento, compartilhamento e articulação que nos possibilitou existir, ou melhor, reexistir. Tudo o que foi tratado nesses encontros contribuiu para o processo de fortalecimento de nossa autoestima intelectual. Foi com inteligência emocional, fundamento teórico e sensibilidade que a Professora Joelma nos acolheu, sabendo que esses discursos enunciavam interesses e saberes que forneceriam dados importantes para seu estudo, ainda que por uma vertente diferente do seu plano inicial.

Quando a Professora Joelma proporcionou esse encontro entre nós, professores e professoras intuitivamente anticolonialistas, proponentes de atividades pontuais, solitárias e sem articulação com a proposta da escola onde trabalhamos, ela permitiu que pudéssemos nos escutar e nos expressar, colocando em prática, mesmo sem intenção, um fundamento da ética africana, Ubuntu. A empreendedora e escritora Getrude Matshe explica em seu livro “Born on the continent – Ubuntu” que a palavra Ubuntu sintetiza uma capacidade emocional que vai além da empatia, é conceber e vivenciar a condição de ser humano como parte de um sistema, é ser sensível ao respeito e à partilha, é acreditar e corporificar a ideia de que “eu sou porque você é”. Nesses encontros, descobrimos o que nenhum texto discutido por nós trazia, percebemos que éramos um a continuidade do outro, exercemos Ubuntu.

Assim, depois de reafirmar nossa existência individual e coletiva, restaurar nosso vínculo ancestral e formar uma egrégora entre nós, passamos a entrelaçar nossos depoimentos pessoais com os textos propostos, e na segunda parte do curso, começamos a traçar um resgate às origens ao assumirmos a função de palestrantes, pois tivemos que fazer apresentações, expondo aspectos de alguns dos 54 países do continente africano.

Desempenhando essa tarefa, percebemos a intersecção de vários elementos culturais e circunstâncias sociais entre o Brasil e os países africanos, alguns por herança e outros por consequência da imposição da ideologia eurocêntrica, como por exemplo, a alegria do malauiano apesar das imensas dificuldades econômicas; a resiliência do nigeriano diante dos desafios do domínio britânico e a determinação das mulheres de Lesoto, dentre outros fatores. Contudo, destaco uma assertiva de Mia Couto sobre a epistemologia africana que serve para resumir a minha impressão sobre o que foi apresentado: “[...] a concepção relacional da identidade, inscrita no provérbio: “Eu sou os outros”; a ideia de que a felicidade se alcança não por domínio, mas por harmonias.” (COUTO, 2011, p. 102). A consciência da organização sistêmica do mundo trazida nessa afirmação, definitivamente, representa o que foi percebido nesse curso, nós reconhecemos o legado de respeito à isonomia e à diversidade, validando nossa busca por uma educação que harmonize os saberes e não os hierarquize.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi demonstrado ao longo deste texto, a epistemologia de matriz africana, é incessante e sistematicamente atacada, furtada e invisibilizada desde a expansão da colonização europeia e o desenvolvimento do sistema escravista até a atualidade. A estrutura opressora e

racista da sociedade brasileira desvaloriza, descaracteriza e demoniza todo e qualquer elemento de origem africana, seja Exu, seja suas recriações nas Américas e o sistema educacional reproduz essas atitudes.

Visando contribuir para o enfraquecimento dessa estrutura, a Professora Ma. Joelma Santos propôs o desenvolvimento colaborativo de atividades e posturas propositivas voltadas para o empoderamento intelectual, estético e psicológico dos afrodescendentes aprendizes de língua estrangeira, para isso obviamente é preciso preparar o docente, pois a iniciativa individual do profissional não constitui um movimento amplo de mudança, seriam apenas pontos isolados de oposição ao poder hegemônico.

Dessa forma, a importância desse curso se dá por fomentar a investigação de recursos teóricos e metodológicos que possam conscientizar o alunado dos participantes de sua posição na sociedade, valorizando sua identidade e estimulando-os a usar a língua do neocolonizador para combater o regime repressivo e racista da colonialidade, mostrando que o espaço escolar é mais que um local de transmissão de saberes científicos, é o território de reflexão, conscientização e contestação política.

A experiência vivida nesse curso deu início a uma nova etapa na trajetória profissional e pessoal para todos docentes participantes, visto que a recharacterização de concepções e práticas de ensino de inglês viabiliza a formação de sujeitos transformadores do contexto do qual fazem parte, pois a questão não é mais conhecer o mundo através do inglês, mas modificá-lo, usando o poder dessa língua.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S. L. de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira”, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 10 maio 2020.

CARVALHO, J. J. de. Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: COSTA, J. B.; TORRES, N. M.; GROSGOUEL, R. (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

COUTO, M. **E se Obama fosse africano?** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, A. de J. Formação de professores de Língua inglesa e o preparo para o exercício do letramento crítico em sala de aula em prol de práticas sociais: um olhar acerca de raça/etnia. *In: Revista Línguas e Letras*. v. 7, n. 12, p. 171 – 187, 2006. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/linguaseletras/article/view/897>. Acesso em: 13 maio 2020.

GOMES, N. L. **O Movimento Negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

GOMES, N. L. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. *In: Educação e Pesquisa*, v. 29, n. 1, p. 167-182, 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022003000100012&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 10 maio 2020.

KILOMBA, G. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

MATSHE, G. **Born on the continent – Ubuntu**. New Zealand: Matshe Press, 2006.

MEDROA, C.; SASSO, N. Lei 10.639 completa 15 anos na educação brasileira ainda com dificuldades de implantação. *In: Humanista: jornalismo e direitos humanos*. 2018. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/humanista/2018/09/10/lei-10-639-completa-15-anos-na-educacao-brasileira-ainda-com-dificuldades-de-implantacao/> Acesso em: 17 maio 2020.

SODRÉ, M. **Reinventando a educação**: diversidade, descolonização e redes. Petrópolis: Vozes, 2012.

WILLIAM, R. **Apropriação Cultural**. São Paulo: Pólen, 2019.

Artigo recebido em: 25 de maio de 2020.

Artigo aprovado em: 01 de setembro de 2021.

**DE MÃOS DADAS: A EXPERIÊNCIA DE PESQUISADORAS PRETAS
NO PROJETO DEMOCRACIA, ARTES E SABERES PLURAIS (USP)****HAND IN HAND: THE EXPERIENCE OF BLACK RESEARCHERS AT
THE DEMOCRACY, ARTS AND PLURAL KNOWLEDGE PROJECT
(USP)****MANO A MANO: LA EXPERIENCIA DE LOS INVESTIGADORES
NEGROS DEL PROYECTO DEMOCRACIA, ARTE Y
CONOCIMIENTO PLURAL (USP)**Gisele Rose da Silva¹Carla Maria dos Santos Silva¹Jacqueline Jaceguai Chagas Nunes dos Santos¹**RESUMO**

Este relato de experiência visa narrar e discutir a participação de pesquisadoras pretas no Projeto Democracia, Artes e Saberes Plurais, a partir de três trajetórias. Para isso, utilizamos do aparato histórico, bibliográfico e a observação participativa como recursos importantes para formulação etnográfica deste trabalho.

Palavras-chave: Universidade Pública; Extensão e Pesquisa Universitária; Periferia; Mulheres Pretas.

ABSTRACT

This experience report aims to narrate and discuss the participation of black researchers in the Projeto Democracia, Artes e Saberes Plurais (Project Democracy, Arts and Plural Knowledge), based on three trajectories. To do so, we use the historical and bibliographic apparatus and participatory observation as important resources for the ethnographic formulation of this work.

Keywords: Public University; Extension and University Research; Periphery; Black Women.

RESUMEN

Este informe de experiencias tiene como objetivo narrar y discutir la participación de los investigadores negros en el Proyecto Democracia, Arte y Conocimiento Plural, basado en tres trayectorias. Para ello, utilizamos el aparato histórico y bibliográfico y la observación participativa como recursos importantes para la formulación etnográfica de este trabajo.

¹ Pesquisadoras ligadas ao Projeto Democracia, Artes e Saberes Plurais do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: eduardanicolly@usp.br.

Palabras clave: Universidad Pública; Extensión e Investigación Universitaria; Periferia; Mujeres negras.

INTRODUÇÃO

Este relato de experiência visa narrar e discutir a participação de pesquisadoras pretas no Projeto Democracia, Artes e Saberes Plurais, desenvolvido no âmbito do Instituto de Estudos Avançados da USP, entre os anos de 2018 e 2020. Tal projeto tem como objetivo promover diálogos e pesquisas que contribuam para aproximar a USP e as periferias, a partir de três ações: o ciclo de eventos Centralidades Periféricas, com a participação de artistas e pesquisadores da produção cultural da periferia; a plataforma digital Conexões USP-Periferias, com a sistematização das atividades de ensino, pesquisa e extensão da universidade com foco nas periferias e favelas; e o Censo Pontes e Vivências de Saberes, que consiste em um diagnóstico sociocultural e econômico de territórios periféricos do entorno da USP.

Como um projeto voltado para a discussão das periferias urbanas, os critérios de seleção de pesquisadores privilegiaram o desempenho acadêmico, a relação pessoal e profissional com as periferias, o interesse por questões sociais e a condição socioeconômica, o que resultou em uma equipe formada por estudantes de variados cursos e predominantemente de origem popular, preta e periférica. Nesse sentido, nosso perfil social mostrou-se importante para os resultados e as interações com os territórios que se buscava alcançar no projeto.

Somos três mulheres pretas oriundas de camadas populares e apesar de muitas semelhanças, temos particularidades e por este motivo optamos por escrevermos cada qual seu relato.

RELATO 1

Começo o texto sugerindo uma reflexão a partir das produções acadêmicas e intelectuais tendo como ponto de partida o paradigma afrocentrado, práticas pretas ao fazer pesquisas e metodologias que buscam desconstruir as generalizações corriqueiras, essas, que trazem como pano de fundo ações perigosas, tendo como base o racismo estrutural e estratégias de inutilização, seja em ações emocionais, sociais, culturais ou econômicas construídas ao longo das trajetórias. A exposição das iniquidades históricas, sócio econômicas, o processo auto crítico e a forma capilar de ver o mundo faz parte do processo de luta e resistência do povo

preto, ante a naturalização dos estigmas e as verdades absolutas que comumente compõem o cenário de perseguição voltado, principalmente, as mulheres pretas.

À luz de Hall (2006), o imaginário e as representações segregacionistas podem ser comumente percebidas em campanhas publicitárias, papéis em novelas e geralmente, essas ações são reproduzidas no cotidiano como nas relação e o acirramento de marcadores sociais para fortalecimento das relações de opressão, a exemplo do comparativo entre a ocupação em espaços de decisão mulheres pretas e homens brancos. As reivindicações de uma mulher preta e os seus enfrentamentos traz como condicionante, a necessidade de mudanças na estrutura e na forma de ver e pensar o mundo, pois certas escolhas perpassam também por um posicionamento político que não é isento, e desvinculado de determinadas potencialidades, e necessidade de articulação política, como a escolha de não criticar outras mulheres pretas, que de certa forma, passam pelo mesmos percalços e agruras sociais, o fato de reconhecer-se e criar espaços pretos fortalece essas relações e garante a permanência, principalmente em lugares historicamente ocupados pela elite, branca e majoritariamente masculina, a exemplo das Universidade de São Paulo. Neste ínterim, conforme (SHAKUR, 2018) que há certas estratégias simbólicas que são empenhadas com objetivo de inutilizar as associações pretas, fomentar a desarticulação por meio de ações que mata socialmente e dividi o determinados segmentos por meio das do silenciamento, objetificação violentas camufladas por outras denominações (falta de empatia, pretas raivosas, excesso de agressividade, falta de afinidade, mulher quente, pouco racismo é um emaranhado de sutileza

Desde o século XIX acompanhamos a construção de determinados arquétipos associados aos negros e a eficácia dessas construções aproximam-se de estereótipos refletidos diretamente na acessibilidade dos seus descendentes aos espaços e equipamentos sócio culturais. Sabemos que esse contexto vem passando por transformações, mas ainda estamos longe de atingir a equidade social, a exemplo da dicotomia entre as mulheres brancas que tornam-se modelo de superação passível de competir no mercado de trabalho com os homens, enquanto em outro extremo as mulheres pretas, principalmente as que têm a tez mais escuras, são vistas como incapazes, passíveis de desconfiança (mesmo que mostrem um volume maior de trabalho e com maior qualidade não ocupam espaços de destaque, ou decisivos), são vistas como descartáveis ou até mesmo invisíveis o ideal romântico estabelecido por séculos. Ainda diante destas polaridades, salienta-se, por um lado mulheres aceitáveis, paradigma ideal, já por outro lado a realidade de mulheres pretas abandonadas, sozinhas, largadas a própria sorte (sem

auxílio financeiro ou subsídios estatais) e relegadas ao celibato absoluto, pois segundo a pesquisa solidão da mulher preta, muitos homens pretos se perderam no caminho entraram nesse jogo de abandono. Já a mulher preta, busca estratégias de sobrevivências, cada um traça seu caminho, no entanto, essas mudanças atingem as mulheres pretas velhas e sozinhas é a teoria do celibato absoluto não confiar em homens brancos perpassa também por um processo de aprendizagem.

O problema que afeta a mulher preta de modo geral, dista de focar, exclusivamente, na mulher branca e entendê-la como inimiga (mesmo que beneficiada pelo sistema), tampouco no homem preto que sofre o genocídio e é o principal alvo das políticas voltadas ao extermínio da população preta, antes dessa morte física, geralmente é morto socialmente ao negar da própria realidade. Os entraves impostos às mulheres pretas são herdados desde o processo de formação histórica do Brasil, onde a grande parte dos saberes ancestrais e matriarcais foram negados, por meio do racismo estrutural, que afeta a base dessa pirâmide social e coloca neste lugar de segregação e apagamento histórico.

Como resposta às ações de isolamento social e o apagamento histórico trazemos para além da bagagem intelectual (adquirida na academia e trajetória de militância política) as práticas de enfrentamento por meio das nossas subjetividades que são dotadas de certas intencionalidades e também buscam mecanismos de resistência as estratégias que preservam as nossas potencialidades, pois a representatividade preta importa! Dito isso, sigo o texto com algumas incursões etnográficas afinadas com as trajetórias de diversas mulheres pretas periféricas.

Ao fazer este exercício de voltar no tempo, inevitavelmente associo o falecimento materno a migração periférica. Na década de 1990, eu e meus irmãos fomos para o Valo Velho, extremo sul da cidade de São Paulo, tive contato com uma realidade completamente diferente daquela vivida no Ipiranga (região central de São Paulo). As ruas ainda não possuíam pavimento asfáltico, inúmeras famílias migrantes, avícolas por toda parte, um clima que mesclava características rurais e privações de recursos públicos. A ausência de equipamentos culturais e sociais marcavam as singularidades vividas pelos jovens, que só quem estava por lá, realmente entendia a áurea tensa e ao mesmo tempo. Muitas literaturas fazem questão de frisar como algo sobrenatural ou mágico, voltado a periferia, mas nós que vivemos as agruras cotidianamente sabíamos quais eram as nossas dores e tristezas de acessar algumas memórias.

Particularmente, toda aquela poeira do ônibus velho, as privações, e a falta de acesso aos espaços de lazer traziam a mim toda a insatisfação e inconformidade diante daquela realidade.

Venho de uma família militante do movimento negro, essencialmente matriarcal, que traz mulheres que precisaram criar os filhos umas das outras sozinhas, e desde muito cedo preparar todos para o enfrentamento das desventuras da vida. Diante desta realidade, havia a necessidade de apurar nossos olhares e nos ensinar a reagir diante do julgamento moral, racismo e assédios de diversas formas.

Diziam que quando estamos articuladas com outras mulheres há possibilidade de impedir que atrocidades aconteçam, mesmo que este aparato seja por meio da crença em nossa ancestralidade e seu legado, pois segundo elas andamos acompanhadas.

Ao experimentar a USP, em meados de 2002, percebi o caráter elitista, quando não permitiam que alunos oriundos do cursinho popular, pobres e pretos estudassem nas salas de aula (mesmo quando vazias), pois era inadmissível compartilhar o espaço voltado aos alunos oficiais oriundos da aristocracia e elite paulistana. O caminho até a aprovação no vestibular foi longo e repleto de esforços, por vezes acreditei que não daria conta, mas diante dos trancos e barrancos concluí a graduação na Universidade Estadual Paulista Unesp e após 9 anos retornei à Universidade de São Paulo, agora como pós graduanda, na condição de mãe solo, e morando do extremo oeste da Grande São Paulo.

Cursando mestrado em Mudança Social e Participação Política na Escola de Artes Ciência e Humanidades (EACH) Universidade de São Paulo campus Leste. Tive acesso ao edital promovido pela Cátedra Olavo Setúbal de Arte, Cultura e Ciência do IEA, sabia que aquela poderia ser uma oportunidade que almejei por muito tempo, realmente estava diante do que sempre vislumbrei. O ingresso no projeto traria realizações pessoais, ao mesmo tempo compromissos públicos que transcendem as propostas padronizadas na realidade universitária.

Como mulher preta tornar-me supervisora de equipe dentro do projeto que atua em comunidades importantes como Jardim Keralux e Vila Guaraciaba trouxe à tona diversos percalços e enfrentamentos vividos pelos moradores, muito próximo a realidade pessoal. Entendi que a dignidade humana e o sentimento de pertencer são adquiridos ao mesmo tempo que os vínculos se fortalecem. A relação com a equipe composta, majoritariamente, bolsistas negros facilitou a criação de vínculo solidários e proporcionou uma atmosfera importante para permanência na instituição.

Nos reconhecemos em algumas tomadas de ação, especificamente em uma atividade promovida pelo projeto, que ficávamos de mãos dadas e algumas perguntas reflexivas nos levavam a pensar sobre as nossas trajetórias e equidade social. As perguntas eram feitas e passos eram dados para trás e outros para frente (normalmente os passos que eram dados para trás eram relacionados a ausência de oportunidades ou recursos), ao final da atividade estávamos nós (as autoras) de mãos dadas no fundo da sala, distante do restante da equipe. Vimos que mesmo ocupando o mesmo espaço, fomos tolhidas historicamente dos privilégios e oportunidades oferecidas a outros, mas ainda assim estávamos lá, de mãos dadas, olhos marejados, apoiando uma a outra... resistimos

A participação no projeto, Democracia, Artes e Saberes Plurais ofereceu oportunidades significativas que impulsionaram e marcaram a minha vida acadêmica e profissional. Para além disso, o projeto viabilizou o protagonismo de vozes pretas, diante dos fenômenos sociais, ressignificou a forma de ver o mundo e o fazer ciência.

RELATO 2

Eu tinha 18 anos quando vi meu nome entre os selecionados, levando o sobrenome da minha mãe comigo, passei na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP no Curso de História em 2016. Sempre estudei em escola pública, mas no Ensino Médio, através do processo seletivo, entrei em uma ETEC e no último ano em um cursinho popular onde abriram meus horizontes, onde um sonho inimaginável e ousado de continuar estudando brotou e floresceu. Eu e todos que me apoiaram havíamos passado uma barreira, em que no primeiro dia na porta (portão central da USP) descobri existir o símbolo do poder da hegemonia branca paulistana, o café e a cana de açúcar ao lado da estátua do fundador da Universidade em 1934

Já na faculdade, com o passar do tempo, percebi o que significava estar em um espaço de poder, caracterizado pelas narrativas hegemônicas mesmo que críticas sobre o que é História, quem a escreve, quem pode falar e a quem destina somente ouvir. No meu cotidiano acadêmico que envolviam sala de aula, grupos de trabalho ou estudo e movimento estudantil comecei a perceber meu movimento de disputa, como minhas vivências experienciais de mulher preta e periférica em qualquer um destes contextos impeliam a questionar o conhecimento e experiências privilegiadas as quais mobilizam certos autores, teorias e bibliografias canônicas (hegemônicas/eurocêntrica) a explicar processos históricos, enquanto que há tantas outras pesquisas, teorias e experiências cujo estudo debruça-se a outras especificidades de atores

históricos, um forma tão legítima quanto a se compreender a História. Por exemplo, a vida de mulheres negras e/ou periféricas, produção acadêmica cuja intelectual Lélia Gonzalez contribuiu ao falar o pretugues e também Beatriz Nascimento ao falar de aquilombamento.

Levei três anos para constituir redes de apoio e solidariedade dentro da Universidade. Foi no processo de indignação que me coloquei em movimento na busca de me encontrar neste espaço, participando do Centro Acadêmico como gestão 2017, articulando com o Coletivo Negro Beatriz Nascimento 2017-2018 e ministrando aulas no cursinho popular do Instituto de Psicologia em 2018. Enquanto que minhas redes de apoio fora do muro da USP estavam a 1h30 de distância, minha casa, a qual às vezes voltava somente para dormir.

No entanto, foi no Edital Democracia, Artes e Saberes Plurais do Instituto de Estudos Avançados em Dezembro de 2018 que vi a oportunidade de fazer das minhas vivências experienciais ser valorizadas, ou seja, das minhas questões específicas subjetivas as quais me marcam como sujeito histórico e social haveria possibilidades de debater, teorizar epistemologia e metodologias de trabalho que se apresenta em práticas na academia e nas periferias (COLLINS, 2019) das quais conviveria no projeto e da qual eu mesma vim.

Já trabalhando no projeto desde janeiro de 2019 essa expectativa se concretizou, no entanto, assim como os demais espaços acadêmicos, entendi junto com as demais pretas, como o projeto também se caracterizava pela disputa política, em que a formação da equipe é um dos aspectos relevantes a serem analisados.

Constituída por vinte e quatro pesquisadores, dos quais doze são pessoas negras e uma das coordenadoras também é uma preta, todos oriundos da periferia, mesmo que por um momento de suas vidas. Tal composição foi essencial para estabelecermos diálogos a respeito de nossas vivências experienciais a partir de nossas marcas histórico-sociais, sendo que nós pesquisadores tão diversos gerasse intersecção nas marcas raciais, de gênero, de classe e étnicas, de forma sobrepostas na realidade de cada um. Isso consequentemente demandou um olhar atento e sensível da supervisão a fim de acolher nossas especificidades com políticas e ações neste espaço, e, dessa forma, viabilizar condições de permanência dos pesquisadores no projeto. Retratarei, a partir da ferramenta metodológica da interseccionalidade, como foi relevante atentarmos a nossas especificidades no decorrer do projeto.

Optamos por tal ferramenta metodológica, conceituada por Kimberle Crenshaw (WILLIAMS, 1994), pois uma das questões e disputas políticas está diretamente relacionada aos nossos marcadores sociais de raça e gênero. Porém, não somente a ele, já que, além de

mulheres e pretas, somos originárias de camadas populares, dessa forma, o marcador de classe também é relevante, no qual utilizamos teorias da intelectual Angela Davis, ao estudar os três inter relacionados (DAVIS, 2016; [1981]). E, por fim, mas não menos importante, estamos localizadas no Brasil, que para a intelectual Lélia Gonzales ao estudar a mulher afroamericana (GONZALEZ, 1979), é um país onde por 500 anos de escravidão se investiu na construção sistemática e estrutural de políticas a limitarem as chances de sucesso das mulheres negras sendo elas escravizadas ou libertas e no pós-abolição tais estruturas continuaram operando mesmo que com novas faces e articulações (GONZALEZ, 1984).

Ao entrarmos na Universidade sempre foi uma queda de braço conciliar horas de trabalho, horas no trânsito entre casa - trabalho, trabalho - faculdade, faculdade - casa. Tempo para a mulher negra é algo que se tem a conta gotas para equilibrar entre o malabarismo de demandas em que o momento para refletir, pensar, escrever e criar torna-se a última prioridade (HOOKS, 1995). Essa realidade não foi diferente dentro do projeto, nós três trabalhamos em outros empregos, muitas das vezes conciliando dupla ou tripla jornada de trabalho, porque a bolsa de pesquisa não é suficiente para nossa plena subsistência.

Lélia Gonzalez retrata com maestria abordando historicamente por gerações como a realidade das mulheres pretas no contexto brasileiro se reproduzem. Segundo ela, o censo de 1950 retrata um nível de educação muito baixo ao grupo de mulheres negras. E apesar do desenvolvimento e modernização que ampliaram diferentes setores industriais e abertura de setores burocrático, em que vagas destinadas a candidatos de baixo nível de escolaridade o processo de seleção racial através da exigência de "educação" e "boa aparência" a mulher negra, mesmo capacitada, não tinha perfil para vaga (GONZALEZ, 1981).

Somos herança dessa geração de mulheres negras, as quais mesmo com acesso ao ensino básico tem o fator do abandonou, por diversos motivos convergentes aos nossos marcadores de gênero, como filhos, marcadores de raça, violência e discriminação racial na escola e marcadores de classe, como trabalho, e a interseção entre os três ao sofrermos tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e sexismo nos colocam historicamente ao lugar social de prestação de serviço domésticos (GONZALEZ, 1981. p. 44). Não é ao acaso que nossas matriarcas também são originárias de camadas populares as quais com dificuldades tiveram acesso à educação básica completa e menor ainda a possibilidade de ascensão a determinados setores da classe média.

Esta é uma realidade histórica social que nos marca em nossa especificidade e a necessidade de realizar outras jornadas de trabalho. Em que no projeto foi necessária disputa política em que uma de nós, como coordenadora, exerce um lugar de influência e identificação possibilitando o diálogo e compreensão dos demais supervisores, uma compreensão de nossa especificidade a contraponto de nosso comprometimento ao trabalho, eficiência nos números de entrevistas, criatividade e responsabilidade na articulação com o território e moradores.

A ida à campo a partir de Março de 2019 a fim de cumprir a carga horária de 10 horas por semana foi um exemplo concreto da disputa pela compreensão de nossa especificidade. Em que a exigência no começo era cumprir em dias da semana, no horário comercial (09h- 18h), mas nós que trabalhamos, cumprindo dupla ou tripla jornada de trabalho, ficaria impossibilitado de permanecer no projeto. Dessa forma, após reuniões passou haver a possibilidade de trabalhar 8 horas em um dia do fim de semana, enquanto que as 2 horas de reunião por também ocupar o horário comercial poderia ser acompanhada por videoconferência por pesquisadores que estivessem impossibilitados de estarem presencialmente.

Já outro fator importante a respeito da composição da equipe foi o processo de construção dos questionários a serem aplicados para o diagnóstico sociocultural e econômico de territórios periféricos do entorno da USP, em que se fez debates a respeito de questões essenciais de levantamento quantitativo da população dos territórios a fim de conhecer o perfil social. Neste caso, a auto identificação racial/étnica contou com o desdobramento em quatro questões após intenso debate cuja intervenção por parte das pessoas pretas foi essencial.

Por fim, destacamos que o próprio espaço interno da equipe, no decorrer de um ano de projeto, constituiu-se de maneira informal a partir das relações estabelecidas um espaço político de apoio mútuo para enfrentamentos cotidianos, ou seja, um espaço onde pudemos criar rede de afeto e cuidado.

Sendo que este aspecto é imprescindível para se haver materialmente e emocionalmente nossa permanência na Universidade, pois somente através das formas em sabermos amar nesse espaço é viável nos identificarmos dentro dele, enquanto de diversas maneiras este espaço questiona nossa existência, como já relatamos.

Na fala da bell hooks (HOOKS, 1995) em que uma sociedade cuja supremacia dos brancos prevalece, a vida dos negros é permeada por questões políticas que explicam a inferiorização do racismo e de um sentimento de inferioridade na luta pela sobrevivência, em que muitas das vezes significam a forma mais importante de carinho. No entanto, assim como

hooks, acreditamos que queremos viver plenamente, ainda mais a experiência nós, mulheres pretas pesquisadora da USP, ou seja, não queremos apenas sobreviver a essa experiência e para isso a necessidade de nos colocar em movimento e criar espaços onde poderemos exercer a prática deste amor dentro da academia: onde poderemos viver plenamente; onde haverá possibilidades de sermos ouvidas; onde poderemos pedir ajuda; onde iremos nos sentir parte ao nos conhecermos e nos afirmar sem sermos reprimidas. Este é o ambiente acadêmico no qual buscamos estar e nossa atuação no projeto é uma das vias para isso.

RELATO 3

Recebi o chamado para o projeto Democracia, Artes e Saberes Plurais em dezembro de 2018. A descrição do projeto e seus requisitos que privilegiavam o desempenho acadêmico, a relação pessoal e profissional com as periferias, além do interesse por questões sociais e a condição socioeconômica, foi com certeza decisiva para a minha inscrição.

Cheguei em São Paulo em 2009 e desde então vivia no Capão Redondo. O local que morei não foi uma escolha ou mesmo uma coincidência. A periferização da população negra é evidente, segundo o IBGE (2010) todos os distritos de São Paulo com maiores percentuais dessa etnia estão localizados na extrema periferia.

Fui aluna de escola pública, e como a maioria dos meus iguais, precisei trabalhar ainda durante o ensino fundamental e médio, o que me rendeu uma defasagem no conteúdo exigido pelo vestibular. Dessa forma, o cursinho popular Florestan Fernandes foi de extrema importância para que eu pudesse ser aprovada no vestibular.

Durante essa trajetória fez todo sentido a ideia defendida por bell hooks (HOOKS [1994],2017) de que o aprendizado em sua forma mais poderosa, tem de fato um potencial libertador. Por acreditar firmemente no poder das ações da educação popular, retornei para o cursinho como professora de história.

Ao ingressar no ensino superior público em 2018, observei que o ambiente universitário, ao seguir uma lógica branca, não é ainda receptivo para alunos negros.

É possível trazer para a universidade o relato de bell hooks (HOOKS, [1994],2017) sobre sua escola. Eu também me deparei com professores brancos cujas lições reforçam os estereótipos racistas.

Reatando ao projeto, após ser selecionada, participei de reuniões para formação, nesses encontros houve uma melhor apresentação do projeto, dos pesquisadores e supervisão (que

contava com mulheres pretas), dos termos técnicos e da metodologia que seria usada para a coleta de dados para elaboração do censo.

O trabalho de campo começou em fevereiro de 2019, a experiência de entrar em casas, onde a realidade era em muitos aspectos muito parecida com a minha foi no mínimo enriquecedora.

É importante registrar vivências especiais, no mês de maio de 2019 participei da formação dos novos bolsistas e em agosto de 2019 a equipe recebeu o convite para conhecer a Maré. São experiências que enriqueceram tanto minha vida pessoal quanto profissional.

O projeto, por tratar com a devida relevância questões raciais e financeiras, configurou-se como uma oportunidade para que uma realidade diferente da que a experimentada até então fosse construída.

Ao trazer novas literaturas e ceder espaço à pesquisadores negros, o projeto ajuda na descolonização do conhecimento no meio acadêmico, onde, segundo a Grada Kilomba (2019), é um espaço branco onde o privilégio de fala tem sido negado para as pessoas negras. Esse apagamento faz parte de um sistema colonizador que precisa ser destruído,

Suprimir os conhecimentos produzidos por qualquer grupo oprimido facilita o exercício do poder por parte dos grupos dominantes, pois a aparente falta de dissenso sugere que os grupos subordinados colaboram voluntariamente para a sua própria vitimização (COLLINS, [2000] 2019).

Apontados esses fatores, acredito que o projeto Democracia, Artes e Saberes Plurais, desenvolvido no âmbito do Instituto de Estudos Avançados da USP, entre os anos de 2018 e 2020 é um lugar de fortalecimento político, onde foi criada uma rede além de política, de afeto e cuidado.

CONCLUSÃO

Nossos relatos evidenciam como a partir das relações estabelecidas, informalmente, o projeto se tornou um espaço para que somássemos nossos esforços na busca de “espaços pretos” na Universidade e de apoio mútuo para enfrentamentos cotidianos.

Para nós, o projeto se tornou um lugar de fortalecimento político, onde pudemos criar uma rede de afeto e cuidado. A algumas dessas pautas já tínhamos acesso, pois desde sempre nos entendemos como mulheres pretas, oriundas das camadas populares, cientes do nosso pertencimento (GOMES, 2012) e possibilidades de contribuição histórica.

No entanto, nesta experiência como pesquisadoras, fomos levadas a reelaborar essas questões a partir do ambiente acadêmico e a considerar que nossas subjetividades e vivências como mulheres pretas também importam para a produção de conhecimento sobre o mundo e sobre a nossa própria realidade (DAVIS, [1981] 2016; HOOKS, [1994], 2017; COLLINS, 2019).

REFERÊNCIAS

COLLINS, P. H. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, A. **Assata**: Uma Autobiografia. Prefácio. São Paulo: Boitempo, 2020.

GOMES, N. L. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. **Educação & Sociedade**, v. 33, n. 120, p. 727-744, 2012.

GONZALEZ, L. Mulher Negra: Um retrato. **Jornal Lampião**, n. 4, Rio de Janeiro, abril de 1979.

GONZALEZ, L. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *In*: **Revista Ciências Sociais Hoje**, p. 223-244, 1984.

GONZALEZ, L. A Mulher Negra Na Sociedade Brasileira. *In*: **Lugar da mulher - estudos sobre a condição feminina na sociedade atual**. Organização de Madel Luz. Rio de Janeiro: Graal Editora, 1981.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir. A educação como prática da liberdade**. São Paulo: Editora WMF Martins, 2017.

HOOKS, B. Intelectuais Negras. **Revista Estudos feministas**, v. 3, n. 2/95, 1995.

HOOKS, B. Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, 1995.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

NASCIMENTO, B. Mulher negra no mercado de trabalho. *In*: RATTIS, A. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo - Instituto Kuanza, 2007.

Williams, K. C. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *In*: FINEMAN, M. A. MYKITIUK, R. **The Public Nature of Private Violence**. New York: Routledge, 1994.

Artigo recebido em: 30 de julho de 2020.

Artigo aprovado em: 2 de setembro de 2021.



CÁRCERE FEMININO E AQUILOMBAMENTO: CONSTRUINDO ESPAÇOS COLETIVOS DE AFETO

FEMALE PRISON AND “AQUILOMBAMENTO”: BUILDING COLLECTIVE SPACES OF AFFECTION

PRISIÓN FEMENINA Y “AQUILOMBAMENTO”: CONSTRUYENDO ESPACIOS COLECTIVOS DE AFECTO

Elias Fernandes Mascarenhas Pereira¹

Roberto dos Santos Silva Junior²

Karoline Santos do Nascimento²

RESUMO

Em uma perspectiva interseccionada, as mulheres pretas são aquelas com maiores chances de experimentar as faces devastadoras do encarceramento massivo e suas reverberações. Em meio a tantas perdas subjetivas e materiais vivenciadas por essas mulheres, torna-se necessária a criação de espaços de resistência e de construção de afetos dentro do cárcere. Assim, a experiência ora relatada tem por objetivo apresentar a construção coletiva de oficinas multitemáticas em uma Cadeia Pública Feminina, no sertão de Pernambuco, intituladas como Quilombo no Cárcere. Nesse contexto, o aquilombamento surge como estratégia de cuidado que rompe com as lógicas coloniais de subjugação e extermínio, tão presentes nas prisões, e oferece a construção de espaços coletivos de afeto e a produção de novas aprendizagens para todos os atores envolvidos. Como principais resultados dessa experiência, têm-se a reflexão e produção de conhecimento acerca dos papéis de gênero, da violência, da raça e a promoção do autocuidado e da solidariedade entre mulheres encarceradas. Deste modo, as oficinas se mostraram como alternativa viável e potente para auxiliar as participantes no enfrentamento às adversidades do cárcere e no processo de reinserção social extramuros.

Palavras-chave: Prisões; Mulheres; Autocuidado; Quilombos; Saúde mental.

ABSTRACT

In an intersected perspective, black women are those most likely to experience the devastating faces of mass incarceration and its reverberations. In the midst of so many subjective and material losses experienced by these women, it is necessary to create spaces of resistance and the construction of affections within the prison. Thus, the experience reported here aims to present the collective construction of multi-thematic workshops in a Female Public Prison in

¹Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Mestre em Ciências da Saúde e Biológicas pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF). Coordenador do Projeto de Oficinas Lúdicas no Cárcere (PROOLUD – Reeducar), Petrolina-PE. E-mail: eliasmasc12@gmail.com.

²Graduandos em Psicologia pela Universidade Federal do Vale do São Francisco.



the hinterland of Pernambuco, entitled as quilombo in prison. In this context, tackling emerges as a care strategy that breaks with the colonial logic of subjugation and extermination so present in prisons and offers the construction of collective spaces of affection and the production of new learning for all actors involved. The main results of this experience are the reflection and production of knowledge about the roles of gender, violence, race and the promotion of self-care and solidarity among incarcerated women. Thus, the workshops proved to be a viable and powerful alternative to assist participants in coping with the adversities of prison and in the process of social reintegration outside prison.

Keywords: Prisons; Women; Self-care; Quilombos; Mental health.

RESUMEN

En una perspectiva interseccionada, las mujeres negras son las que tienen más probabilidades de experimentar las caras devastadoras del encarcelamiento masivo y sus reverberaciones. En medio de tantas pérdidas subjetivas y materiales experimentadas por estas mujeres, es necesario crear espacios de resistencia y construcción de afectos dentro de la prisión. Por lo tanto, la experiencia aquí relatada tiene como objetivo presentar la construcción colectiva de talleres multitemáticos en una Cárcel Pública Femenina, en el interior de Pernambuco, titulada “Quilombo no Cárcere” (“Palenque en la Cárcel”). En este contexto, el llamado “aquilombamento” surge como una estrategia de atención que rompe con la lógica colonial de subyugación y exterminio, tan presente en las cárceles, y ofrece la construcción de espacios colectivos de afecto y la producción de nuevos aprendizajes para todos los actores involucrados. Los principales resultados de esta experiencia incluyen la reflexión y la producción de conocimiento sobre los roles de género, la violencia, la raza y la promoción del autocuidado y la solidaridad entre las mujeres encarceladas. De esta manera, los talleres demostraron ser una alternativa viable y poderosa para ayudar a los participantes a enfrentar las adversidades de la prisión y en el proceso de reintegración social fuera de los muros.

Palabras clave: Prisiones; Mujeres; Autocuidado; Quilombos (Palenques); Salud Mental.

INTRODUÇÃO

Além de problemas já conhecidos do sistema penitenciário brasileiro, como a superlotação, a violência policial, as instalações precárias e as condições insalubres, mulheres ainda lidam com questões específicas relacionadas às desigualdades de gênero que produzem feminilidades, como gestação, parto e puerpério, em presídios inadequados para essas vivências, e a própria estrutura patriarcal, a qual imprime punições sociais para além das penas jurídicas (BRASIL, 2017; GONÇALVES; COELHO; VILAS BOAS, 2017).

Entre as condenações sociais às quais as mulheres são submetidas, destacam-se a fragilização dos vínculos familiares, a solidão afetiva da mulher encarcerada e o julgamento moral baseado nos papéis de gênero: não ser uma boa mãe, não ser uma boa esposa, não ser uma boa filha (BRASIL, 2017; GONÇALVES; COELHO; VILAS BOAS, 2017). Em meio a



todo esse cenário de vulnerabilidades enfrentado no cárcere, o pensamento pós-colonial imprime a necessidade de repensar a prisão e seus efeitos – desvelando os processos históricos e estruturais que mantêm esse dispositivo –, tomando a raça como um eixo central de análise.

Nesse sentido, Davis (2018) aponta que as prisões são estruturadas pelo racismo e reproduzem as violências coloniais, normatizando as torturas, os maus tratos, a negligência e a segregação das pessoas negras. Dentro das prisões estão os corpos matáveis, ou seja, pessoas abjetas, não dignas de solidariedade ou comoção social. São pessoas que, diante do pensamento vigente, não importam. Essa lógica perversa de hierarquização de humanidades e do direito de matar do Estado é sustentada, na perspectiva de Mbembe (2020), pela necropolítica.

O necropoder legitima as violências do Estado e constrói narrativas alicerçadas na segregação: de um lado, os matáveis; do outro, aqueles que podem viver. Essa hierarquização centra-se nas estruturas que se organizam a partir de desigualdades sociais, em que os que devem morrer – pessoas negras – são estigmatizados negativamente, e se constroem narrativas falaciosas para validar essas mortes como necessárias para a preservação do bem-estar social (MBEMBE, 2020).

Não ingenuamente, as prisões remontam às lógicas coloniais encarcerando e punindo, eminentemente, as pessoas pretas. Em uma perspectiva interseccionada, as mulheres pretas são aquelas com maiores chances de experimentar as faces devastadoras do encarceramento massivo e suas reverberações (BORGES, 2019). Dessa forma, o racismo e o patriarcado, enquanto organizadores da vida e da subjetividade, acentuam as opressões contra as mulheres pretas em situação de cárcere (DAVIS, 2018). Pode-se concluir, como apontam os dados abaixo, que o retrato do encarceramento feminino, no Brasil, sem sobressalto, está alicerçado nas desigualdades ocasionadas pelo colonialismo.

No Brasil, entre os anos 2000 e 2016, a taxa de encarceramento feminino aumentou 656%, levando o país a ocupar a 4ª posição mundial entre as nações com maior população carcerária feminina. Dentre os dados disponíveis para a análise, tem-se que o quantitativo de mulheres encarceradas no Brasil, até 2016, era de 42.355, sendo que a maioria destas eram negras (62%), não tinham acessado o Ensino Médio (66%) e a principal tipificação criminal era o tráfico de entorpecentes (62%) (BRASIL, 2017).

Tal perfil vai ao encontro das discussões supramencionadas, desvelando o poder do racismo e das opressões de gênero em nossa sociedade, que, historicamente, traçou ilações entre raça, gênero e classe social às formas de punir, castigar e criminalizar (BORGES, 2019). Dessa



forma, para romper o pensamento colonial de prisão como sinônimo de castigos, físicos e simbólicos, é imprescindível pensar no cuidado, na reinserção social dessas pessoas e em modelos substitutivos à prisão.

Ademais, para ofertar cuidados a essa população é preciso pôr em destaque essas estruturas, para compreender a historicidade dessas pessoas, sem a égide do discurso essencialista crime-castigo. Enquanto não atingimos as transformações estruturais tão necessárias, a formação profissional contextualizada pode ser um caminho para o enfrentamento dessas problemáticas.

Na psicologia, algumas discussões têm se centrado na necessidade da revisão de conceitos teóricos eurocêtricos e das práticas assistenciais, uma vez que suas raízes brancas e burguesas são impedimentos para uma atuação mais sensível às demandas sociais não hegemônicas. Veiga (2019), ao refletir sobre uma psicologia descolonizada, destaca que é preciso descolonizar os territórios existenciais para além dos geográficos, pois a reprodução das narrativas coloniais conforma as subjetividades e sustenta as opressões. Em especial, os impactos negativos na produção de subjetividade da população negra e suas reverberações desde a escravidão.

Após o sequestro escravocrata, africanas e africanos não só tiveram seus corpos objetificados, como também sofreram ataques e esvaziamentos de sua tradição e cultura. Quando ingressaram no “novo mundo”, seus nomes, cosmovisões e subjetividades foram cerrados e ressignificados, orientados por uma perspectiva ocidental (NASCIMENTO, 2016; NOBLES, 2009).

No entanto, existiram diversos movimentos de resistência ao processo de colonização europeia; entre eles, a formação de quilombos. Quilombo era a denominação dada a locais secretos, de difícil acesso e com abundância de recursos naturais que abrigavam ex-escravos fugitivos (MOURA, 1993). Mais que isso, os quilombos eram, e ainda são, a tentativa dos negros e negras de recuperar sua memória e promover um espaço que os permita afirmar-se humanos e livres, a partir de sua própria cultura e ética (NASCIMENTO, 1980).

Atualmente, aquilombar-se ou o processo quilombista, não pode ser definido somente como um espaço-centro de ex-escravos, mas também como ideia-força em constante atualização, atendendo às exigências do tempo e do meio, que reúne fraternidade, liberdade, solidariedade, convivência e comunhão existencial (NASCIMENTO, 1980). Desse modo, a construção de um novo fazer clínico preto, fundamentado na superação da lógica colonialista,



organiza-se no resgate de práticas antepassadas de luta contra as opressões. O aquilombamento pautado no encontro de psicólogos negros e negras, com vistas à promoção de cuidados a pacientes negros e negras, remonta aos espaços de resistência desenvolvidos pelos ancestrais para a manutenção da cultura, identidade e preservação da saúde mental da população negra (VEIGA, 2019).

Ademais, fomentar o autocuidado e a solidariedade entre mulheres negras encarceradas pode se tornar um instrumento importante de preservação dos laços afetivos e de manutenção da saúde mental, promovendo reflexões acerca da realidade vivenciada por essas mulheres e das dinâmicas sociais presentes no encarceramento. Assim, a experiência ora relatada tem por objetivo apresentar a construção coletiva de oficinas multitemáticas e seus contributos em uma Cadeia Pública Feminina no sertão de Pernambuco.

METODOLOGIA

Esse relato é fruto de registros de diários de campo, notas e materiais produzidos nas rodas com as participantes. Trata-se da descrição de uma experiência de construção de oficinas multitemáticas desenvolvidas em uma Cadeia Pública Feminina localizada em uma cidade do sertão pernambucano. Os espaços de afetos criados foram desenvolvidos por psicólogos e estudantes de psicologia e integram um projeto maior de intervenção intitulado “Projeto de Oficinas Lúdicas no Cárcere”. As ações foram realizadas entre os meses de julho e dezembro de 2019.

Participaram do grupo cerca de 20 mulheres, que foram escolhidas de forma espontânea, a partir do desejo de fazer parte das atividades. Os encontros tinham duração média de duas horas e ocorriam uma vez na semana, na sala onde acontece a Educação de Jovens e Adultos (EJA) da instituição. A sala oferecia condições favoráveis para a promoção de atividades socioeducativas e estava equipada com aparelho de TV, ventilador, cadeiras e mesas, que foram utilizados em alguns encontros.

Algumas regras foram estabelecidas como critérios para poder participar das reuniões, entre elas: respeito pela diversidade de opiniões e diferenças; o número de faltas não poderia ultrapassar três; e o sigilo e confidencialidade acerca dos relatos no grupo. Em muitos momentos, as próprias mulheres recorreram às regras para organizar os encontros. De forma geral, utilizamos o formato de roda de conversa, em que as participantes se sentavam no chão, de forma circular. Esse modelo foi utilizado para dissolver as hierarquias tão presentes no



cárcere e horizontalizar as discussões, permitindo que todos estivessem posicionados frente a frente, promovendo a dialogicidade e a interação entre todos os atores.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Os espaços de afeto foram desenvolvidos de forma a construir movimentos de retorno à África e suscitar discussões acerca dos papéis de gênero e autoconceito, abordando os aspectos das representações subjetivas e culturais atravessados pelo pensamento diaspórico. A partir do exposto, organizamos as descrições dos encontros realizados entre julho e dezembro de 2019, por meio de três Categorias de Análise, são elas: 1) Africanidade; 2) Pretas em diáspora; e 3) Auto-observação, autocuidado e o cuidado com a comunidade.

Africanidade

Para o primeiro encontro, foi preparada uma Oficina de Confecção de Bonecas Abayomi. As bonecas Abayomi, surgidas dentro dos navios negreiros, eram confeccionadas pelas mulheres a partir de retalhos de tecido de suas roupas, sendo ofertadas às crianças para acalentá-las ao longo do trajeto. A palavra *Abayomi* vem do Yorubá e significa “encontro precioso”. Pela sua história, as bonecas Abayomi são, na diáspora, símbolos de resistência, afeto e ancestralidade, significados esses que foram explorados durante a oficina.

Interessante pontuar que a Oficina gerou inquietações e paradoxos por parte das participantes. Por um lado, como ocorrem com muitos dos símbolos da cultura africana, as bonecas foram, nas falas dessas mulheres, objetos de reproduções racistas, tendo sido pejorativamente associadas a “bonecas vodu” e “coisas de macumba”. Inclusive, na semana seguinte à roda, um procedimento de revista fez com que surgisse o boato de que a revista se deu pelo “mau agouro” trazido pelas Abayomi.

Considerando a situação anterior, organizamos as nossas falas e posicionamentos a partir dos questionamentos de Kabenguele Munanga (2019), que argumenta que a construção de uma nova consciência não é possível, se não, pela via da autodefinição – quem somos nós? –, esse movimento permite a construção de uma identidade coletiva potente na superação do “sonho do branqueamento”. Logo, a partir do processo reflexivo, apoiamos as mulheres a direcionar o olhar para outros aspectos da atividade em questão. E, paralelamente, as participantes puderam relembrar das suas mães e da dedicação com que se dispunham a confeccionar suas bonecas de pano, bem como dos ensinamentos a que tais memórias remetiam.

A segunda roda visou promover a discussão sobre símbolos, cultura e sociedades africanas, com a exibição do filme *Pantera Negra* (2018). Buscamos desconstruir, a partir da análise fílmica, o pensamento colonial que hierarquiza as humanidades e posiciona o colonizador como detentor do progresso e da razão, sob a égide de que quanto mais as mulheres aceitarem a sua negritão, mais decolonial será a sua visão (ASANTE, 2016).

Mesmo sendo uma obra ficcional, o filme permitiu a reflexão sobre a história dos reinos e civilizações reais que existiram no continente africano antes da invasão colonial, além de contar com um elenco majoritariamente negro, o que facilitou processos de reconhecimento por parte das participantes, diminuindo o sentimento de inferioridade que os constantes ataques aos componentes da cultura negra geram nos colonizados (FANON, 2008; NOBLES, 2009).

Pretas em Diáspora

A oficina supramencionada subsidiou ainda discussões referentes ao lugar ocupado pelas mulheres no filme exibido, reverberando no aprofundamento das discussões dos encontros, a partir da categoria de gênero. Nesse sentido, é importante destacar como a raça constitui elemento que agrava a violência contra a mulher. Essas marcas estão inscritas subjetiva e fisicamente em corpos negros, desde o período colonial até o racismo contemporâneo. A hipersexualização dos corpos negros femininos e a atribuição de culpa diante das violências sofridas são alguns dos resquícios desse processo (AKOTIRENE, 2020).

À vista disso, no encontro seguinte foram discutidas práticas de violência, buscando a reflexão e ampliação dos conceitos de violência a partir da vivência das próprias participantes. O debate em grupo buscou facilitar o reconhecimento de fundamentos sexistas e racistas nas condições de violência que subjugam mulheres negras e a identificação dessas violências nas experiências próprias e nas das companheiras. Assim, construímos um jogo de tabuleiro, inspirado no tabuleiro original do Ludo, elaborado para que elas pudessem, no decorrer da partida, refletir sobre violência contra a mulher a partir de manifestações específicas – violência simbólica, violência psicológica, violência física, violência moral, etc.

Após a narrativa da situação, solicitou-se que as mulheres refletissem, junto aos seus respectivos grupos, se a situação se configurava ou não como violência. O jogo não foi concluído com um grupo vencedor, mas se constituiu num momento aberto e seguro para a partilha de experiências entre as participantes.

No segundo encontro dessa categoria, exploramos um episódio da série de TV “Todo Mundo odeia o Chris” para discutir de forma interseccionalizada as categorias de gênero e raça. No episódio em questão, intitulado “Todo Mundo Odeia Ovos”, o protagonista e seus colegas de classe receberam como atividade escolar o dever de cuidar de um ovo durante uma semana, para aprenderem sobre paternidade e maternidade. Dentre todos os colegas brancos, Chris (que é negro) é o único a receber um ovo marrom, além de ser o único a realizar a atividade sem uma dupla, sob o argumento racista da professora de que, dessa forma, ele teria uma experiência de paternidade mais próxima à sua realidade.

Após a exibição do episódio, foi possível a discussão acerca da maternidade vivenciada por mulheres negras, tanto a partir do lugar de mães negras quanto da posição de filhas de outras mulheres negras. O diálogo atravessou temas como a maternidade solo, o abandono paterno e marital, bem como as violências racistas e misóginas experienciadas por mães negras. Mulheres essas que, quando adentram o cárcere, têm sobrelevadas as suas vulnerabilidades, e incrementam-se as formas de violências sobre esse corpo negro, inclusive em relação aos seus pares brancos (BORGES, 2019).

Os relatos compartilhados possibilitaram também a discussão de como o sistema penal em geral, e o cárcere, em específico, atravessam a experiência da maternidade das mulheres. Quando o sistema colonial elege as mulheres negras para ingressarem nas redes de relações do tráfico, o papel de mãe dessas mulheres passa a ser questionado, pois a concepção de mãe envolve noções de cuidado, proteção e afeto, usualmente associadas à feminilidade, que são opostas aos estigmas atribuídos ao “criminoso” (BORGES, 2019; AKOTIRENE, 2019). A partir do exposto, pode-se inferir que o gênero, no cárcere, torna-se uma tecnologia de tortura.

Auto-observação, autocuidado e o cuidado com a comunidade

A população negra vive em constante sofrimento mental devido às condições precárias de sobrevivência, somadas ao Estado de terror e à perseguição de suas práticas culturais (SILVA, 2005; NASCIMENTO, 1980). Mais especificamente, as mulheres pretas lidam com desigualdades sociais, o racismo e o machismo, o que ocasiona a distorção de sentimentos e percepções sobre si mesmas, repercutindo na saúde física e mental desse grupo (SILVA, 2005; TAVARES; KURATANI, 2019). Essa situação é agravada com a entrada dessas mulheres no cárcere (MORAES; DALGALARRONDO, 2006).

Souza (1983) destaca a importância do resgate da história do sujeito e da recriação das potencialidades deste. Hooks (2006) aponta para a necessidade de uma percepção crítica sobre os sistemas de supremacia branca e sobre a forma como eles operam na interiorização do auto-ódio e da baixa autoestima, por parte dos sujeitos negros. Propõe ainda que o caminho da cura e libertação desse sistema se dá por intermédio do amor. A ética do amor é discutida como recurso de enfrentamento à dor e reforça o valor do autoamor e cuidado ao outro/a como aprofundamento da percepção de si e de outras subjetividades.

Nesse sentido, o nosso primeiro encontro com essa categoria foi construído de forma a facilitar um momento de auto-observação por parte das participantes, promovendo a reflexão delas acerca de suas qualidades, habilidades e de sua criatividade. Foram propostas as seguintes perguntas: “o que me deixa feliz?”, “o que eu faço e costumo receber elogios?” e “o que eu faço de bom para os outros?”.

Durante a atividade, as participantes apontaram qualidades de outras mulheres que, naquele momento, não conseguiam enxergar em si próprias. O movimento do grupo foi o de lembrar atitudes e ressaltar características das colegas que despertavam admiração, trocando palavras de conforto e acolhimento entre si. A dificuldade do olhar sensível e cuidadoso para si foi pontuada durante a discussão, possibilitando a reflexão do cuidado como um caminho que se inicia no indivíduo e se direciona para a comunidade.

Percebemos o quanto era difícil para aquelas mulheres falar sobre afetividade, dar e receber afetos. Até mesmo o nosso comportamento afetuoso, durante as Oficinas, por vezes causou espanto, de modo que uma das mulheres questionou por que nós a tratávamos tão bem. O conjunto dessas falas coadunam nas explicações históricas feitas por Bell Hooks (2000) a respeito dos impactos da escravidão no ato de amar das pessoas negras.

Segundo Hooks (2000), os sistemas de dominação brancos são tão eficazes que influenciam a forma de as pessoas negras viverem o querer e o amor. Desde a escravidão, com a separação forçada das famílias, a venda de filhos e companheiros e as torturas, foi negada às pessoas negras a possibilidade de experienciar de forma plena esses sentimentos. E, mesmo após a escravidão, a precarização dos vínculos associados às condições precárias de vida conformaram o exercício do amor em vulnerabilidade e sofrimento. A própria sobrevivência poderia estar justamente na capacidade de reprimir as emoções.

No encontro seguinte, pedimos que as participantes escrevessem em um papel como se sentiram naquela semana, ou alguma situação de alegria ou angústia que tivessem vivenciado.

Os papéis foram, então, misturados e distribuídos aleatoriamente entre elas. A partir da leitura dos papéis das colegas, pedimos que elas se conectassem ao que tinham lido e compartilhassem com o grupo o que pensavam que a colega que escreveu estaria precisando. A partir disso, as participantes trocaram abraços, aplausos e palavras de acolhimento, reconhecimento e encorajamento.

O último encontro se deu a partir do conto africano sobre a árvore baobá. Uma árvore grande foi desenhada num papel metro e a cada parte da árvore desenhada foi atribuída uma representação: as raízes simbolizavam os valores básicos; o tronco simbolizava as motivações pessoais; os frutos/sementes representavam os sonhos; e, por fim, as folhas caídas, representavam comportamentos, pensamentos e sentimentos que não queriam ou precisavam mais carregar consigo. A partir da simbologia da árvore como algo que cresce em cada um, foram propostas às participantes indagações para que elas pensassem desde seus próprios sentidos.

Destacam-se, nesse encontro, a trocas afetivas e o reconhecimento das suas potencialidades, identificando suas histórias de vida concatenadas e incentivando os sonhos umas das outras. Além disso, o espaço, do qual também participamos como sujeitos ativos, possibilitou a construção conjunta de perspectivas de futuro que conduziram as reverberações para o encerramento dos encontros, efetivando tudo o que foi construído no decorrer das oficinas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto as prisões estão impregnadas do pensamento colonial e da hierarquização das humanidades, o quilombo surge como espaço de resistência, sobrevivência e afirmação. Aquilombar significa criar movimentos contrários às lógicas hegemônicas de dominação e produção de narrativas. Criar espaços de fala para populações historicamente silenciadas, produzir novas subjetividades pautadas na valorização das ancestralidades marginalizadas e, sobretudo, fortalecer o autocuidado entre pessoas negras, de forma a produzir espaços coletivos de afeto e valorização.

Esperamos que a experiência relatada ajude a criar outros espaços de resistência e de construção de afetos, rompendo com as lógicas coloniais de subjugação e extermínio tão presentes no encarceramento. O aquilombamento como estratégia de cuidado mostrou-se uma alternativa viável e potente. O espaço gerado pelas oficinas possibilitou trocas afetivas e a



construção de novas aprendizagens para todos os atores envolvidos. Este relato, para além de sua função acadêmica e pedagógica de instruir outros pesquisadores e instrumentalizá-los para organizar intervenções no cárcere ou em outros cenários de vulnerabilidade, é também um convite à empatia, a uma releitura sensível de uma realidade geralmente distante de nós.

Os impactos dessa experiência também reverberam na formação profissional dos estudantes de psicologia, tornando-os mais sensíveis às demandas expressas por essa população, instrumentalizando-os de forma prática e teórica para a atuação racializada e antirracista. Acreditamos que um novo fazer técnico, sem dúvida, passa pelo processo formativo.

Intentamos, com esforços sistemáticos, reconhecendo que, no presente, ainda vivemos sob as influências coloniais, promover dentro dos encontros rupturas para transgredirmos e também promover tecnologias de cuidado aquilombadas. Por fim, parafraseando o rapper negro Rincon Sapiência, fazemos “questão de botar nesse texto que pretas e pretos estão se amando”, cuidando-se e produzindo novas formas de resistência.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

AKOTIRENE, C. **Ó Pa Í, Prezada**. São Paulo: Pólen, 2020.

ASANTE, M. K. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. *In: Ensaios Filosóficos*. Tradução de Renato Noguera, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo, v. XIV, p. 9-18, 2016.

BORGES, J. **Encarceramento em massa**. São Paulo: Pólen, 2019.

BRASIL. Ministério da Justiça. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – Infopen Mulheres**. Brasília: MJ, 2017.

DAVIS, A. **Estarão as prisões obsoletas?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GONÇALVES, B. D; COELHO, C. M. S.; VILAS BOAS, C. C. **Mulheres na Prisão: Um Estudo Qualitativo**. Curitiba: Appris, 2017.

HOOKS, B. Love as the practice of freedom. *In: Outlaw Culture: Resisting Representations*. Tradução de Wanderson, F. N. New York: Routledge, 2006.



HOOKS, B. Vivendo de amor. *In*: WERNECK, J. (Org.). **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe – Volume 2. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2000.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. Madrid: Melusina, 2020.

MOURA, C. **Quilombos**: resistência ao escravismo. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

MORAES, P. A. C; DALGALARRONDO, P. Mulheres encarceradas em São Paulo: saúde mental e religiosidade. **Jornal brasileiro de psiquiatria**, Rio de Janeiro, v. 55, n. 1, p. 50-56, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S004720852006000100007&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 21 jul. 2020.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NASCIMENTO, A. **O Quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2016.

NOBLES, W. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. *In*: NASCIMENTO, E. L. (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

PANTERA Negra. Direção: Ryan Coogler. Produção: Kevin Feige. Intérpretes: Chadwick Boseman; Michael B. Jordan; Lupita Nyong'o; Letitia Wright e outros. Roteiro: Joe Robert Cole; Ryan Coogler. Música: Ludwig Göransson. Califórnia: Walt Disney Studios, 2008. 1 disco *blu-ray* (134 min).

PONTA de lança. Intérprete: Rincon Sapiência. Compositor: S. Costa e A. Silva. *In*: Galanga Livre. Intérprete: Rincon Sapiência. [S.l.]: Boia Fria Produções, 2017. 1 CD, faixa 13.

SILVA, M. L. Racismo e os efeitos na saúde mental. *In*: BATISTA, L. E.; KALCKMANN, S. **Seminário Saúde da População Negra Estado de São Paulo 2004**. São Paulo: Instituto de Saúde, 2005. p. 129-132. (Temas em Saúde Coletiva, 3).

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**: As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TAVARES, J. S. C.; KURATANI, S. M. de A. Manejo Clínico das Repercussões do Racismo entre Mulheres que se “Tornaram Negras”. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 39, n. e184764, 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141498932019000100118&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 22 jul. 2020.

VEIGA, L. M. Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 31, n. SPE, p. 244-248, 2019.



Artigo recebido em: 31 de julho de 2020.

Artigo aprovado em: 2 de setembro de 2021.

**ABORDAGENS DIDÁTICAS PARA O ENSINO E APRENDIZAGEM DE
MATEMÁTICA NA PERSPECTIVA DOS CONHECIMENTOS
AFRICANOS**

**DIDACTIC APPROACHES TO TEACHING AND LEARNING
MATHEMATICS FROM THE PERSPECTIVE OF AFRICAN
KNOWLEDGE**

**ENFOQUES DIDÁCTICOS PARA LA ENSEÑANZA Y APRENDIZAJE
DE LAS MATEMÁTICAS DESDE LA PERSPECTIVA DEL
CONOCIMIENTO AFRICANO**

Thays de Lima Oliveira¹

Adelson José da Silva Júnior²

Felix João da Silva Júnior³

Matheus Pereira do Nascimento¹

RESUMO

Apresentamos neste texto reflexões sobre o ensino e aprendizagem da matemática por meio de duas ações realizadas por integrantes participantes do Grupo Aya-Sankofa de estudos decoloniais e afrocentrados em Educação Matemática. A primeira ação envolve uma proposta didática para abordar capoeira e matemática de forma articulada. Em seguida, apresentamos a vivência de jogos africanos em uma oficina formativa. Ambos trabalhos foram vivenciados com futuros professores de matemática em cursos de matemática-licenciatura em Pernambuco - Brasil. Por meio das referidas abordagens apontamos para possibilidades didáticas na perspectiva de desconstrução do paradigma eurocêntrico das ciências, e vislumbrar, fortalecimento de saberes subalternizados no chão da sala de aula de matemática.

Palavras-chave: Ensino de Matemática, Conhecimentos Africanos; Jogos; Capoeira.

ABSTRACT

In this text we present reflections on the teaching and learning of mathematics through two actions carried out by members participating in the Aya-Sankofa Group of decolonial and Afro-centered studies in Mathematics Education. The first action involves a didactic proposal to approach capoeira and mathematics in an articulated way. Then, we present the experience of

¹Licenciatura em Matemática – Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: eliasmasc12@gmail.com.

²Licenciatura em Matemática - Universidade Federal Rural de Pernambuco.

³Licenciatura em Química - Universidade Federal de Pernambuco.

African games in a training workshop. Both works were experienced with future math teachers in math-graduate courses in Pernambuco - Brazil. Through these approaches, we point to didactic possibilities in the perspective of deconstructing the Eurocentric paradigm of science, and to envision, strengthening subalternated knowledge on the floor of the mathematics classroom.

Keywords: Mathematics teaching, African knowledge; Games; Capoeira.

RESUMEN

En este texto presentamos reflexiones sobre la enseñanza y el aprendizaje de las matemáticas a través de dos acciones realizadas por integrantes del Grupo Aya-Sankofa de estudios descoloniales y afrocentricos en Educación Matemática. La primera acción implica una propuesta didáctica para abordar la capoeira y las matemáticas de forma articulada. A continuación, presentamos la experiencia de los juegos africanos en un taller de formación. Ambos trabajos fueron experimentados con futuros profesores de matemáticas en cursos de pregrado en matemáticas en Pernambuco - Brasil. A través de estos enfoques, apuntamos a posibilidades didácticas en la perspectiva de deconstruir el paradigma eurocéntrico de las ciencias y vislumbrar el fortalecimiento del conocimiento subordinado en el piso del aula de matemáticas.

Palabras clave: Enseñanza de las matemáticas, conocimiento africano; Juegos; Capoeira.

INTRODUÇÃO

No campo das pesquisas em Educação Matemática, o debate sobre as relações entre o ensino e aprendizagem desta disciplina e seu caráter multidisciplinar (D'AMBRÓSIO, 2005) tem despertado discussões e propostas que trazem à tona como a matemática pode ser abordada considerando práticas socioculturais diversas. Neste sentido, a escola, como instituição democrática, tem papel fundamental na busca por práticas que incluam e que valorizem as diversas culturas, tais como preconizam há mais de uma década as diretrizes para a educação das relações étnico-raciais - EREER:

A escola tem papel preponderante para eliminação das discriminações e para emancipação dos grupos discriminados, ao proporcionar acesso aos conhecimentos científicos, a registros culturais diferenciados, à conquista de racionalidade que rege as relações sociais e raciais, a conhecimentos avançados, indispensáveis para consolidação e concerto das nações como espaços democráticos e igualitários (BRASIL, 2004, p. 15).

Como aponta o texto em destaque, a escola deve estar comprometida para propiciar aos estudantes vivências de ensino e aprendizagem relacionadas aos diversos conhecimentos

científicos e culturais desenvolvidos por diferentes povos e civilizações em oposição a uma visão que coloca o conhecimento europeu como o centro do conhecimento universal, ou seja, em contraposição ao euro-eua-centrismo científico (GIRALDO E FERNANDES, 2019) como única forma de compreensão dos saberes.

A Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER) se constituem como um aporte de grande valia para que propostas educativas e curriculares estejam sensibilizadas para o trabalho numa perspectiva de resistência contra a invisibilização de outras lógicas epistemológicas e metodológicas. As diretrizes da ERER destacam ainda que,

Pedagogias de combate ao racismo e a discriminações elaboradas com o objetivo de educação das relações étnico/raciais positivas têm como objetivo fortalecer entre os negros e despertar entre os brancos a consciência negra. Entre os negros, poderão oferecer conhecimentos e segurança para orgulharem-se da sua origem africana; para os brancos, poderão permitir que identifiquem as influências, a contribuição, a participação e a importância da história e da cultura dos negros no seu jeito de ser, viver, de se relacionar com as outras pessoas, notadamente as negras. (BRASIL, 2004, p. 16)

Particularmente, concernente ao ensino e aprendizagem da matemática, acreditamos na potencialidade de inúmeras possibilidades didáticas quando tomamos também para nós, professores e futuros professores que ensinam matemática, a inclusão da Lei nº. 10.639/2003, posteriormente alterada pela lei nº. 11.645/2008, que versa sobre a história e cultura afro-brasileira em sala de aula.

A literatura atual destaca a importância de que a aprendizagem deve produzir significado no mundo em torno do aluno, deve ser vivenciado por meio de atividades que envolvam a sua realidade, fazendo sentido a construção do conhecimento, aguçando seu potencial cognitivo, tal como defende a autora:

A aprendizagem de matemática é fundamental na educação em todos os níveis, uma vez que a estrutura instrumental de seus conteúdos possibilita ao estudante entender o mundo ao seu redor, interagir com ele sendo assim capaz de promover mudanças e implementá-las no seu cotidiano. Assim, busca-se um ensino fundamentado na produção de significados que ofereça condições para que o ensino de matemática seja consistente e legítimo (SANT'ANA E LAUDARES, 2015, p.01).

Diante disso, o ensino da matemática nos últimos anos, vem sendo tensionado considerando uma perspectiva histórica e cultural dos conhecimentos e seus rebatimentos no

chão da sala de aula de matemática. Esse olhar visa conceder aos estudantes o desenvolvimento de novas habilidades e saberes para a matemática, pois o que se observa nas escolas são os professores utilizando a metodologia tradicionalista em suas aulas, fazendo assim com que a aprendizagem da matemática se dê de uma forma mecânica, baseada apenas em fórmulas e definições, ou seja, não estimulando o senso crítico dos estudantes.

Acreditamos que nos dias de hoje há urgência por uma revisão histórica e epistêmica, com discussões e abordagens que permitem pesquisas e leituras sobre a matemática, assumindo uma postura decolonial frente às relações de colonialidade, igualmente evidenciado:

Assim, traços e efeitos de colonialidade em práticas legitimadas no ensino de matemática podem ser determinantes para os sentidos que os aprendizes produzirão sobre os conhecimentos matemáticos institucionalizados e sobre suas próprias relações com esses conhecimentos (GIRALDO, FERNANDES E QUINTANEIRO, 2019, p. 12).

Faz-se necessário buscar novas estratégias de ensino e aprendizagem que aproxime os estudantes das ideias e conceitos matemáticos, e ainda, que os possibilite ter um contato com uma matemática que desconstrua valores a perspectiva eurocêntrica da ciência. Assim posto, entendemos que os jogos e as atividades socioculturais a partir das experiências individuais e coletivas, não tem apenas o papel de divertir os alunos na sala de aula e sim, de estimular a compreensão e validação do conhecimento a partir do uso das experiências vividas.

Neste sentido, apresentamos e discutimos neste texto duas ações que mobilizam propostas didáticas para abordagem da matemática articulada, há diferentes conhecimentos de base africana na perspectiva de possibilidades de implementação e vivência da lei 10.639/03 por meio do ensino e aprendizagem da matemática. As duas ações foram desenvolvidas no ano de 2019 por integrantes do Grupo Aya-Sankofa de Estudos Decoloniais e Afrocentrados em Educação Matemática no estado de Pernambuco - Brasil. No capítulo seguinte apresentaremos o grupo com mais detalhes.

GRUPO AYA-SANKOFA DE ESTUDOS DECOLONIAIS E AFROCENTRADOS EM EDUCAÇÃO MATEMÁTICA

O grupo Aya-Sankofa de estudos decoloniais e afrocentrados em Educação Matemática surge no âmbito do curso de matemática-licenciatura e do curso de pós-graduação em Educação em Ciências e Matemática do Centro Acadêmico do Agreste - Universidade Federal de Pernambuco. Por meio da realização de palestras, oficinas e debates se percebeu interesse de

um grupo de estudantes para as discussões sobre a Educação Matemática numa perspectiva contra-hegemônica e interesses no legado matemático africano; com isto, um dos professores do curso desenvolve a proposta e o grupo tem sua primeira reunião no dia 28 de agosto de 2019. Hoje o grupo está cadastrado no diretório de grupos de pesquisa do CNPq.

O grupo tem como objetivo geral desenvolver pesquisas envolvendo estudos teóricos e práticas didáticas para o ensino e aprendizagem da matemática na Educação Básica e no Ensino Superior orientados pelas perspectivas dos estudos afrocentrados e decoloniais para a construção dos saberes científicos, estimulando à associação de projetos de mestrado para incremento da formação de pesquisadores e processos de formação inicial e continuada de professores.

Por meio das atividades do grupo pretendemos não só contribuir no desenvolvimento dos projetos de pesquisas, tanto de mestrados como de graduandos, bem como estabelecer as articulações entre eles e as consequentes contribuições didático-metodológicas que permitirão a aprendizagem.

O grupo realiza estudos que envolvem a Etnomatemática, Pedagogia Decolonial, Educação Afrocentrada, Educação das Relações Étnico-raciais articulados ao ensino e aprendizagem da matemática e a formação de professores que ensinam matemática. Destacamos algumas atividades e ações realizadas pelo Grupo Aya-Sankofa:

- I- Leituras de artigos científicos sobre matemática na perspectiva decolonial e Afrocentrada;
- II- Estudo e elaboração de propostas didáticas que contribuem com o debate da Educação Matemática e as temáticas étnico-raciais;
- III - Elaboração de um e-book com atividades para a formação de professores;
- III - Orientação de pesquisas de TCC e Mestrado, envolvendo jogos africanos, simbologia adinkra, práticas socioculturais como o Sona e a Capoeira, propostas de formação de professores.

Todas as ações e pesquisas desenvolvidas no âmbito do grupo fazem parte de um projeto maior, aprovado na UFPE, denominado de Perspectivas Afrocentradas e Decoloniais no ensino e aprendizagem da matemática: investigações desde as epistemologias dos saberes à formação de professores.

Os resultados desses estudos isolados e/ou articulados contribuirão para o avanço do conhecimento teórico e metodológico sobre o ensino e aprendizagem da matemática e poderão

subsidiar processos de formação de professores e alunos, contribuindo com uma desconstrução do paradigma eurocentrista do conhecimento matemático

Os estudos realizados por meio das atividades vivenciadas pelo grupo, pretendem contribuir com a identidade docente dos estudantes do curso de licenciatura em matemática e em outras ciências, agregar conhecimentos que tragam novas formas de pensar, além de experimentar alternativas ao paradigma eurocêntrico do conhecimento matemático, que por vezes, nega outras formas de conhecimento que devem ser evidenciadas, e sobretudo, vivenciadas.

MATEMÁTICA E CAPOEIRA ANGOLA: UMA GINGA POSSÍVEL OU NO GINGADO DA CAPOEIRA E DA MATEMÁTICA

Como já discutido neste texto, trabalhar no chão da sala de aula propostas didáticas que coloque em cena saberes matemáticos por meio de atividades socioculturais deve fazer parte do cotidiano do ensino e aprendizagem desta disciplina. Neste apartado apresentaremos uma ação, que também se constitui como pesquisa de dois integrantes do Grupo Aya-Sankofa. Carvalho (2019) chama atenção para o ensino de matemática com base africana, ao discorrer que:

A história da África está indiscutivelmente atrelada a história do povo brasileiro e com o desenvolvimento de atividades e situações por meio de um estudo matemático de base africana será possível solidificar conhecimentos mais autênticos além de possibilitar uma postura crítica dos estudantes. Sem contar que, muitas dessas atividades e jogos da matemática africana, podem ser trabalhadas ludicamente e que aproximem os estudantes de matemáticas socialmente referenciadas, onde todos que estão em sala de aula podem desenvolver os saberes matemáticos (CARVALHO, 2019, p. 03).

A atividade se propõe a estabelecer uma compreensão da matemática envolvida na capoeira angola, utilizando para isso, os instrumentos culturais da capoeira como mediação, trazendo vivências pertinentes à capoeira angola, para atuar em lugares de potência.

A capoeira foi uma estratégia de resistência, expressão física de reação e luta, ato de rebelar-se contra as injustiças e opressão, conforme retrata o autor:

A aparição da Capoeira entre nós é um tema bastante polêmico. Alguns historiadores afirmam que os negros a trouxeram da África como parte de suas tradições e costumes. Para outros, ela teria sido criada no Brasil colonial. Há também a ideia de suas raízes estarem no ritual de iniciação bantu, conhecido como N'Glolo ou “dança das zebras”, que se teria desenvolvido aqui até atingir a forma atual de capoeira (DA MATA, 2001, p 19).

Esta ação didática emergiu como interesse em construir um vídeo² educativo para participação na I Mostra de Vídeos Educativos de Matemática promovida pelo curso de matemática-licenciatura do Campus Acadêmico do Agreste - UFPE com culminância no dia 28 de novembro de 2019.

Após a construção e exibição do vídeo na mostra, os estudantes autores têm ampliado a referida discussão, em que mobilizam a matemática por meio das práticas da capoeira. Este estudo, que perpassa a capoeira e a matemática, se constitui como proposta de pesquisa dos autores dentro do grupo.

Explicitamos agora as etapas em que por meio do vídeo, o qual gravado na sede do Centro de Prática e pesquisa N'Golo Capoeira Angola, localizado na Cidade de Caruaru - PE, podemos explorar atividades de noções matemáticas articulada a capoeira angola e seus artefatos.

Na capoeira angola durante a fabricação, montagem e afinação berimbau, os Mestres ensinavam que o tamanho para um melhor som, é uma beriba com 7 palmos, aproximadamente 1,20 m e, para afinar deve-se pegar a extremidade da madeira que fica apontada para o chão e medir um palmo para fixar a corda que prende à cabaça ao berimbau.

A partir deste questionamento, além da referida comparação, o professor tem a possibilidade de contextualizar a parte histórica das unidades de medidas, bem como a relevância que essa forma de medir teve e que ainda se usa em algumas mensurações. Exemplificamos uma questão que pode ser colocada nesta exploração: Durante a afinação do berimbau, devemos pegar a extremidade da madeira e medir 01 (um) palmo para fixar a corda que prende a cabaça. Sabendo que ainda restam 06 palmos da madeira, com quantos palmos ficará o berimbau depois de pronto?

² Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Z2cWIFzA_AM&t=193s. Colaboração do Centro de Prática e pesquisa N'Golo Capoeira Angola, localizado na Cidade de Caruaru.

Figura 1: Afinação e mediação do berimbau



Fonte: os autores, 2019

Uma outra possibilidade envolve a utilização da musicalidade da capoeira angola, na qual podemos propor aos estudantes acompanhar o coro no compasso da música e investigar que lógica operatória e padrão se pode perceber nos referidos números. A seguir a canção:

Cantador: Amanhã é dia santo

Coro: 1,2,3

Cantador: dia de Corpo de Deus

Coro: 3 e 3, 6

Cantador: Quem tem roupa vai à missa

Coro: 6 e 3, 9

Cantador: Quem não tem faz como eu

Coro: 9 e 3, 12

Cantador: 1, 2, 3 / 3 e 3 é 6 / 6 e 3 é 9 / 9 e 3 é 12

Coro: 1, 2, 3 / 3 e 3 é 6 / 6 e 3 é 9 / 9 e 3 é 12.

Entre os instrumentos utilizados na forma usual de bateria do Centro, é composta por três berimbaus, a saber: Gunga, Médio e Viola; cada um emite um som diferente devido ao tamanho de sua cabaça e ao corte realizado para emissão do som. O educador pode trabalhar com as proporções e frações relacionadas aos diferentes sons. Como exemplo, pode ser questionado: Considerando que podemos traçar um círculo ao redor das cabaças, qual a maior cabaça? Se marcarmos dois pontos em lados opostos do círculo e medirmos a distância entre esses pontos qual o valor da diferença entre esses pontos e qual a relação entre a cabaça maior e a menor?

Figura 2: Medição da cabaça



Fonte: os autores, 2019

Nesse contexto, no que se refere à compreensão da matemática abordada por meio da capoeira angola e seus artefatos, tomaremos como referência novas formas de pensar a experiência da aprendizagem matemática. Tão logo, a presente atividade atingiu seu objetivo, uma vez que tornou-se um desafio ao provocar novas formas de pensar o ensino da matemática, e estimular novas práticas de ensino que consideram a experiência e a vivência de grupos sociais e culturais marginalizados e subalternizados.

É perceptível a influência que os movimentos sociais têm na vida dos jovens, crianças e adultos adeptos da arte/movimento social, por meio destes se torna possível realizar um trabalho educacional colocando o conhecimento científico mais próximo do aprendente. Tal como a proposta desta atividade que também foi inspirada, após o convite do grupo Aya-Sankofa de apresentar a musicalidade da capoeira no evento desenvolvido no laboratório de ensino da matemática da UFPE/CAA. Despertando assim, tanto em nós, futuros professores de matemática, como no próprio grupo da capoeira, o desejo de pesquisar a compreensão da matemática na capoeira angola, e contribuir com a sociedade e educação.

E por meio dos ensinamentos dos Mestres de Capoeira, destacamos sucintamente neste texto, a ideia da Pedagogia Griô, que como explica Pacheco

É uma pedagogia da vivência afetiva e cultural que facilita o diálogo entre as idades, entre a escola e a comunidade, entre grupos étnicos-raciais interagindo saberes ancestrais de tradição oral e as ciências formais para a elaboração do conhecimento (PACHECO, 2006, p.86).

Quanto maior a diversidade de saberes presentes na escola, mais completa se dará a construção dos conhecimentos pelos estudantes, e assim, uma melhor compreensão do mundo. Entretanto, é preciso valorizar outros saberes e culturas que coadunam para uma educação democrática.

Por fim, quando Vicente Ferreira Pastinha (BRASIL, 2020), mestre de capoeira e filósofo popular, conhecido como Mestre Pastinha (1989 – 1981) fala: “A capoeira é tudo que a boca come” se pode também entender que existem as mais diversas formas de se trabalhar com a capoeira angola. E por que não com os conhecimentos? com a Educação?

JOGOS AFRICANOS: UMA FERRAMENTA FACILITADORA PARA SE TRABALHAR O ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA AFRO BRASILEIRA NAS AULAS DE MATEMÁTICA.

A segunda ação que optamos em apresentar neste texto teve como proposta a realização por um dos integrantes do Grupo Aya-Sankofa na realização de uma oficina sobre jogos matemáticos de base africana articulado com mais dois estudantes do curso de matemática-licenciatura da UFRPE. A oficina ocorreu quando da realização da XIV SEMAT - Semana de Matemática da UFRPE, promovida pela Universidade Federal Rural de Pernambuco, Campus Sede, em 25, 26 e 27 de setembro de 2019.

Além do papel didático, os jogos são elementos culturais, por isso possui uma grande diversidade, com características das diversas culturas, conforme Grandó (2000) afirma que:

As atividades lúdicas são inerentes ao ser humano. Cada grupo étnico apresenta sua forma particular de ludicidade, sendo que o jogo se apresenta como um objeto cultural. Por isso, encontramos uma variedade infinita de jogos, nas diferentes culturas e em qualquer momento histórico. A necessidade do Homem em desenvolver as atividades lúdicas, ou seja, atividades cujo fim seja o prazer que a própria atividade pode oferecer, determina a criação de diferentes jogos e brincadeiras (GRANDÓ, 2000, P.1).

O discorrido por Grandó (2000) no trecho anterior nos leva a refletir ainda mais sobre as possibilidades e potencialidades de articulações entre o ensino de matemática e o uso de jogos, e ainda, o recorte que fazemos para os jogos de base africana. Em um estudo realizado com professores dos anos iniciais, Valença (2018) identificou que os professores envolvidos em seu estudo afirmaram sobre o reconhecimento da lei 10.639/03, em contrapartida alegam a falta de formação inicial e continuada para aplicá-la. Neste sentido, Valença (2018) em uma

das etapas de sua pesquisa abordou e problematizou com os professores o uso do jogo Mancala como recurso didático, segundo o autor, os professores participantes da pesquisa identificaram possibilidades de relacionar as regras e a lógica do jogo com ideias e conteúdos matemáticos, como: a ideia de agrupamento, a noção de lateralidade e o uso das operações fundamentais da aritmética.

Sobre os jogos africanos, acredita-se que os mesmos surgiram no continente africano há milhares de anos, grande parte deles pode ser utilizando de materiais encontrados na natureza, que estimulam o raciocínio lógico matemático.

A oficina intitulada “Jogos Africanos e Materiais Didáticos Como Ferramenta Facilitadora Para o Ensino da Matemática” teve como proposta, apresentar os jogos africanos e materiais didáticos para a comunidade e trazer essa discussão sobre a importância da matemática africana e materiais didáticos no contexto escolar, realizado nos três dias de realização do evento.

No primeiro dia foi discorrido sobre como seria a dinâmica das atividades, quais jogos e materiais seriam abordados e discussões sobre a importância de trazer novas estratégias de ensino da matemática, como jogos e materiais didáticos. Os jogos matemáticos africanos foram: Mancala; Yoté; Anel africano e Shisima. Foi discorrido também, sobre a importância de introduzir nas aulas de matemática jogos de outras culturas (principalmente africana), fazendo assim, as aulas interdisciplinares como introdução de assuntos importantes, como por exemplo, o racismo.

No segundo dia, foi trabalhado alguns materiais didáticos e jogos africanos, dentre eles o Yoté e Shisima, de origem Senegal e Quênia, respectivamente.

O Yoté é um jogo popular na região oeste da África pelo povo de Senegal e do Mali, onde é visto como um dos melhores jogos de tabuleiros. O jogo desenvolve raciocínio e observação. Composto por um tabuleiro de 30 casas de seis por cinco com doze peças lisas e doze perfurantes, o seu objetivo é capturar e/ou bloquear seu adversário de modo que ele não consiga mais realizar movimentos, e pode ser jogado a partir de duas pessoas. O Yoté também pode ser introduzido nas aulas de matemática como complemento no assunto de localização de pontos no plano cartesiano ou construção de gráficos. O Shisima é um jogo africano das crianças Quenianas, que envolve alinhamento de três peças, que é um pouco semelhante ao conhecido jogo da velha, mas com o intuito de impedir que o jogador adversário alinhe suas peças nas diagonais, assim, o seu objetivo é colocar três peças em linha reta. É composto por

um tabuleiro com formato ortogonal e com objetos circulares, como tampinhas de garrafa. O jogo pode ser introduzido nas aulas de matemática como exercícios na resolução de cálculos dos lados e área de um triângulo.

Foi apresentado os jogos, suas regras e a produção, foi importante esse momento para que todos tivessem esse contato de produção dos jogos. Posteriormente, foi compartilhado áreas da matemática que os jogos podem ser utilizados nas aulas, como por exemplo, plano cartesiano quando se trata do Yoté e cálculo de área se tratando do Shisima.

Figura 3: Vivência com Jogo Yoté adaptado



Fonte: os autores, 2019

No terceiro e último dia, foi trabalhado os últimos materiais didáticos e jogos africanos, dentre eles o Mancala e Anel Africano, e de origem da Costa ocidental e do litoral do Golfo da Guiné, respectivamente.

O jogo Mancala é considerado um dos jogos de tabuleiro mais antigo do mundo. Segundo os historiadores, foi encontrado nas escavações do templo Karnak. É composto por um tabuleiro, com diversas cavidades distribuídas em fileiras e se utiliza sementes para as suas jogadas. Seu objetivo é capturar mais sementes do que o oponente, mas algumas vezes pode ser ganhado por meio do bloqueio dos movimentos do seu adversário. Já com o Anel Africano, o mesmo tem como objetivo unir dois anéis em uma mesma laçada; Sua origem é das populações do litoral de Golfo da Guiné - África Ocidental e o jogo desenvolve o raciocínio espacial, a coordenação motora, a capacidade de observação e reflexão dos jogadores.

Neste momento foi discutido a importância de introduzir esses jogos no ensino da matemática, como também, sua produção para possível reprodução. Posteriormente foi ensinado as regras dos jogos e suas aplicações na matemática.

Para finalizar a oficina foram distribuídos brindes (o próprio jogo) para os vencedores das competições com os jogos africanos.

Portanto, os objetivos da oficina foram alcançados, tendo em vista a finalização e comentários dos participantes devido às discussões sobre a temática. Diante disso, ficou notório que podemos introduzir conteúdos étnico-racial nas aulas de matemática, contemplando a Lei 10.639/2003, onde torna obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira na educação básica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos que os trabalhos por meio de práticas de insurgência, realizados pelo Grupo de Pesquisa Aya-Sankofa, através de experiências coletivas capazes de estimular reflexões sobre o ensino e aprendizagem da matemática, possibilita a nós docentes em formação, bem como aos docentes em formação continuada, discutir temas desvinculados do paradigma de que o ensino da matemática carrega em sua natureza somente operações com números e estruturas definidas.

O ensino da matemática deve ocupar um lugar político, ser trabalhado para além de conceitos advindos de uma estrutura colonial, deve ser pensado por meio de novas formas de ensinagem, coexistindo a experiência de diferentes culturas, sendo capaz de contribuir no desenvolvimento dos cursos de licenciatura, agregando conhecimento de temas geradores e transversais.

Por fim, os estudos realizados nas atividades vivenciadas pelo Grupo de Pesquisa Aya-Sankofa, são capazes de estimular o reconhecimento da identidade tanto do aluno, quanto do professor, ao trabalhar conjuntamente na ação de ensinar e aprender, uma vez que evidencia o saber ancestral, por meio de novas práticas, atuando em lugares de potência.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Diretrizes curriculares nacionais para educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana.** Brasília: MEC, SECAD, 2004.

BRASIL. Fundação Cultural Palmares. **Vicente Ferreira Pastinha, Mestre de Capoeira e Filósofo Popular,** 2016. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=41316>. Acesso em: 28 jul. 2020.

D'AMBROSIO, U. **Etnomatemática – elo entre as tradições e a modernidade.** 6. ed., 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

D'AMBROSIO, U. Sociedade, cultura, matemática e seu ensino. **Educação e Pesquisa**, v. 31, n. 1, p. 99-120, 2005.

DA MATA, J. **A liberdade do Corpo**: Soma, capoeira, angola e anarquismo. São Paulo: Imaginário, 2001.

FELISBERTO DE CARVALHO, J. I. **Educação Matemática Afrocentrada na formação inicial e continuada de professores de Matemática**. II Copene Nordeste, João Pessoa, 2019.

GRANDO, R. C. **O conhecimento matemático e o uso de jogos na sala de aula**. 2000. 224 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de Campinas, Campinas, 2000.

GIRALDO, V.; FERNANDES, F. M. D.; QUINTANEIRO, W. Formação de professores para ensinar matemática em uma perspectiva decolonial. *In*: VII Seminário Nacional de Histórias e Investigações de/em aulas de matemática, 2019, Campinas. **Anais [...]**. Campinas: Unicamp, 2019.

GIRALDO, V.; FERNANDES, F. S. Caravelas à Vista: Giros Decoloniais e Caminhos de Resistência na Formação de Professoras e Professores que Ensinam Matemática. **Perspectivas da Educação Matemática**, v. 12, n. 30, p. 467-501, 2020.

PACHECO, L. **Pedagogia Griô - A reinvenção da Roda da Vida**. 1. ed. Lençóis: Grãos de Luz e Griô, 2006.

PEREIRA, E. F. O Jogo no Ensino e Aprendizagem de Matemática. *In*: X Encontro Nacional de Educação Matemática, 2011, Salvador. **Anais [...]**. Salvador, 2010.

SANT'ANA, N. A. dos S.; LAUDARES, J. B. B. Pensamento aritmético e sua importância para o ensino de matemática. *In*: Encontro Mineiro de Educação Matemática, 6, 2015. **Anais [...]**. São João Del Rei, 2015.

VALENÇA, A. C. **Matemática, Africanidade e Formação de Professores na Escola Quilombola**. 2018. 161f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade de Pernambuco, Nazaré da Mata. 2018.

Artigo recebido em: 31 de julho de 2020.

Artigo aprovado em: 2 de setembro de 2021.

**EM BUSCA DOS FUNDAMENTOS ANCESTRAIS DA CAPOEIRAGEM:
VIVENCIANDO A CAPOEIRA ANGOLA COM MESTRE JOÃO
GRANDE**

**IN SEARCH OF ANCESTRAL FUNDAMENTALS OF CAPOEIRAGEM:
EXPERIENCING CAPOEIRA ANGOLA WITH MASTER JOÃO
GRANDE**

**EN BUSCA DE FUNDAMENTOS ANCESTRALES DE CAPOEIRAGEM:
EXPERIMENTANDO CAPOEIRA ANGOLA CON MAESTRO JOÃO
GRANDE**

Felipe Fernandes Nonato ¹
Leandro Ribeiro Palhares ²

RESUMO

Em agosto de 2018 o primeiro autor deste trabalho esteve com o mestre João Grande em sua academia, em Nova Iorque e, dentre outras coisas, conversamos sobre os fundamentos ancestrais da capoeiragem. Apresentamos as memórias daqueles momentos em duas categorias de análise, surgidas ao longo dessa experiência. A primeira, a corporalidade, se referindo às funções corporais do cabeceiro e do tabaréu, à ideia do jogo de dentro e do jogo de fora, ao ‘freio’ de corpo e os golpes praticados. A segunda categoria, o berimbau, se remete à condução da roda, ao significado dos toques e às formações de bateria. Esperamos que este relato sirva como incentivo na busca dos fundamentos ancestrais da capoeiragem, pois apenas assim poderemos fazer um exercício ético de reparação e preservação, além da disseminação responsável da Capoeira Angola Ancestral.

Palavras-chave: Capoeiras; Fundamentos; Ancestralidade.

ABSTRACT

In August 2018, the first author of this work was with master João Grande at his academy in New York and, among other things, we talked about the ancestral foundations of capoeiragem. We present the memories of those moments in two categories of analysis, which emerged during this experience. The first, corporeality, referring to the bodily functions of the cabeceiro

¹Licenciado e Bacharel em Educação Física pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. Membro e um dos fundadores do Coletivo Berimbau Ensina: educação pela sabedoria popular (Projeto de Extensão – PROEXC/UFVJM). Docente do Ensino Fundamental lotado na Prefeitura Municipal de Pará de Minas, Minas Gerais. E-mail: felipefnufvjm@gmail.com.

²Licenciado em Educação Física, Especialista em Treinamento Esportivo, Mestre em Educação Física e Doutor em Estudos Interdisciplinares em Lazer pela Universidade Federal de Minas Gerais. Docente do Departamento de Educação Física da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. Coordenador do Projeto de Extensão Coletivo Berimbau Ensina: educação pela sabedoria popular – PROEXC/UFVJM

and tabaréu, the idea of the game inside and the game outside, the 'brake' of the body and the strokes practiced. The second category, the berimbau, refers to the driving of the wheel, the meaning of the ringtones and the formation of drums. We hope that this report will serve as an incentive in the search for the ancestral foundations of capoeiragem, because only then will we be able to carry out an ethical exercise in repair and preservation, in addition to the responsible dissemination of Capoeira Angola Ancestral.

Keywords: Capoeiras; Fundamentals; Ancestrality

RESUMEN

En agosto de 2018, el primer autor de este trabajo estuvo con el maestro João Grande en su academia de Nueva York y, entre otras cosas, hablamos sobre los fundamentos ancestrales del capoeiragem. Presentamos los recuerdos de esos momentos en dos categorías de análisis, que surgieron durante esta experiencia. La primera, la corporalidad, referida a las funciones corporales de lo cabeceiro y tabaréu, la idea del juego dentro y el juego fuera, el 'freno' del cuerpo y los golpes practicados. La segunda categoría, el berimbau, se refiere al manejo de la rueda, el significado de los tonos de llamada y la formación de tambores. Esperamos que este informe sirva de aliciente en la búsqueda de los cimientos ancestrales del capoeiragem, porque solo así seremos capaces de realizar un ejercicio ético en la reparación y preservación, además de la difusión responsable de Capoeira Angola Ancestral.

Palabras clave: Capoeiras; Fundamentos; Ancestralidad.

INTRODUÇÃO

Esse relato de experiência justifica-se pela rara oportunidade que tive³ em conhecer e estar com o mestre João Grande – um dos mestres da Capoeira Angola mais antigos ainda vivo. Essa experiência ocorreu durante os dias 29 e 30 de agosto de 2018 em sua academia – Centro de Capoeira Angola do Mestre João Grande, em Nova Iorque. Durante esses dias pude vivenciar a corporalidade e a musicalidade (cantos e toques de berimbau) da Capoeira Angola, e conversar com o mestre, desenvolvendo um jogo de perguntas e respostas sobre a Capoeira Angola Ancestral e suas experiências na capoeiragem.

Mestre João Grande nasceu no ano de 1933 e, segundo ele próprio, iniciou na capoeiragem aos 20 anos de idade, no ano de 1953. Épooca a qual as Capoeiras da Bahia estavam em auge. A Capoeira Regional já se encontrava com todos seus elementos e ritualísticas, e mestre Bimba já havia subido ao ringue para divulgá-la ao mundo (ABREU, 1999; MESTRE

³ Ao longo de todo o texto, as passagens que se referem à experiência do convívio do primeiro autor com o mestre João Grande estarão escritas na primeira pessoa do singular. Já as passagens escritas na primeira pessoa do plural se referem às reflexões dos dois autores deste trabalho a respeito de tais experiências.

NENEL, 2018). Mestre Pastinha já ensinava a Capoeira Angola e tinha forte relação com os intelectuais da época - Jorge Amado, Pierre Verger, Carybé (PASTINHA, 2008).

Ao mesmo tempo os velhos mestres, detentores dos saberes ancestrais da capoeiragem estavam vivos: Noronha, Maré, Cobrinha Verde, Gigante, Waldemar, Traíra, Surrão, Bobó, entre outros (ABIB, 2009). Através da convivência com esses mestres, João Grande acessou os fundamentos ancestrais da capoeiragem, entretanto sua base de formação foi na Capoeira Angola de mestre Pastinha, o que pode ter o impossibilitado de aprofundar e/ou aplicar todos os fundamentos vistos, escutados e/ou aprendidos por ele, junto aos ‘antigos’.

Dessa forma, ao longo do relato destas experiências vamos focar nas reflexões dos fundamentos ancestrais, problematizando aqueles que o mestre João Grande verbalizou durante nossos diálogos, demonstrando que ele, sabiamente, internalizou alguns dos saberes ancestrais da capoeiragem.

Ao falarmos da capoeiragem se faz necessário entender a qual estilo nos referimos. Palhares (2019) nos apresenta cinco Capoeiras ou estilos diferentes: Primitiva, Angola Ancestral, Regional, Angola e Esportiva.

Conforme a obra acima citada, a Capoeira Primitiva foi a criada e utilizada pelos negros africanos escravizados no Brasil como ferramenta de luta e resistência contra a opressão sofrida na época. A Capoeira Angola Ancestral, constituída entre 1850 a 1920, inseriu elementos de educação do corpo do capoeirista através da musicalidade, narrando e conduzindo os jogos corporais através da oralidade e dos toques de berimbau. A partir dessa última surgiram outras duas, que podem ser consideradas (porque não) linhagens daquela. A Capoeira Regional foi criada por mestre Bimba, no período entre 1918 a 1928, sendo que foi sistematizada e organizada de forma acadêmica, adquirindo um viés esportivo (de luta marcial) para ser aceita pela sociedade da época. A Capoeira Angola organizada e sistematizada por mestre Pastinha, em 1941, com uma tendência voltada a arte, a estética e ao ritual, passou a ser contraponto filosófico e cultural à Regional de Bimba. Já a Capoeira Esportiva, por sua vez, é um estilo que agregou movimentos ginásticos/circenses à capoeiragem, baseando-se no desempenho e treinamento esportivo, preservando das Capoeiras anteriores o canto e os instrumentos, porém com funções reduzidas à energização das rodas.

Podemos dizer que mestre João Grande vivenciou a capoeiragem em uma época de transição da predominância de estilos da mesma no Brasil. Optando por seguir a Capoeira Angola de mestre Pastinha, aprofundou, ensinou – e ainda a ensina – em sua academia. Ainda

assim, guarda em sua memória alguns dos fundamentos ‘dos antigos’ com quem conviveu. Ter a oportunidade de conhecer e aprender (com as conversas e treinos) com o mestre João Grande em sua academia foi uma experiência de grande valor, que entendemos ser necessário o compartilhamento dessas informações, por meio deste texto.

Na academia do mestre

No primeiro dia em que fui à academia do mestre João Grande, cheguei aproximadamente uma hora antes do início do treino, me apresentei ao mestre e aos demais que estavam no local e, em seguida, houve um treino, que foi orientado pelo mestre João Grande com auxílio de alguns de seus discípulos mais experientes. No segundo dia, cheguei à academia com mais antecedência para ter mais tempo livre com o mestre; e, novamente, participei do treino.

Nos momentos antes dos treinos, entre um treino e outro, e também nos momentos de descanso busquei diretamente com o mestre João Grande informações sobre os fundamentos ancestrais da capoeiragem. Muitas informações foram confirmadas, bem como pude acrescentar à ‘bagagem’ outros aprendizados relativos à Capoeira Angola e à experiência do mestre João Grande na capoeiragem.

De acordo com mestre João Grande, ele treinou com Cobrinha Verde, Waldemar, Gato Preto, Surrão e Bobó, mestres que iniciaram na capoeiragem antes da criação das Capoeiras Regional e Angola, ou seja, praticavam a Capoeira Angola Ancestral – conheciam seus códigos e fundamentos. Dessa forma, convivendo com esses e outros mestres da época (não citados em nossa conversa) e, ao mesmo tempo, vivenciando na prática da Capoeira Angola alguns fundamentos ancestrais que foram preservados, o mestre João Grande os confirmou em nossos diálogos, reforçando que tais fundamentos vêm sendo silenciados ao longo do tempo.

Fizemos a opção de apresentar as memórias em duas categorias de análise, em função das temáticas que surgiram ao longo dos dois dias dessa experiência: a corporalidade e o berimbau. A primeira se referindo às funções corporais do cabeceiro e do tabaréu, à ideia do jogo de dentro e do jogo de fora, ao ‘freio’ de corpo e os golpes praticados. Já a segunda, se remete à condução da roda, ao significado dos toques e às formações de bateria (diferenças de linhagens). Ambas, aprofundaremos a seguir.

Corporalidade

O mestre João Grande confirmou a ideia das funções de cabeceiro e tabaréu, em que o primeiro conduzia o jogo enquanto o outro era conduzido. Em um determinado momento do treino parei para descansar e sentei ao lado dele, quando continuamos a conversa sobre as funções de cabeceiro e tabaréu, e perguntei sobre a relação de perguntas e respostas corporais: ato do cabeceiro realizar perguntas corporais, através de golpes e condução do jogo; e o tabaréu responder por meio de negaças, debandas e movimentações; um verdadeiro diálogo corporal. Como ainda havia algumas pessoas na sala, o mestre ficou falando como se fosse um segredo, como se não quisesse que os outros ouvissem: *tem muitcha coisa...*⁴. O mestre complementou que muita coisa não se aprende mais nos dias de hoje, relação essa que vai de encontro ao que Cobrinha Verde disse em entrevista a Marcelino dos Santos, no livro *Capoeira e Mandingas*, bem como a um relato de Noronha, registrado em seus manuscritos (publicados no livro *O ABC da Capoeira Angola*, organizado por Frede Abreu), respectivamente:

Quando eu chego em algumas academias e vejo alguns brincando tão diferente de mim... é que eu sinto aquele remorso e me lembro da minha infância. É tão bonito quando a pessoa sabe... Eu gostaria de ir lá ensinar como é (SANTOS, 1991, p. 18).

Todo mundo joga capoeira prem não tem eficiência do que estar jogando com o seu adversario nda poque não arendeu com dedicação igal os velhos Mestre que tem os segredos desta baderna que frecento todas as capoeira da Bahia conhece todas as malices (COUTINHO, 1993, p. 32).

Em relação as funções da corporalidade do cabeceiro e tabaréu, o mestre João Grande confirmou que o tabaréu deve buscar terminar os movimentos junto com o cabeceiro, reforçando ainda que essa atitude seria para não dar oportunidade do cabeceiro acertá-lo. Ou seja, o tabaréu ao ser conduzido deve ter atenção redobrada, pois o mesmo está em posição primeiramente defensiva, aguardando as perguntas para responder. Sua intencionalidade, expressada por meio do seu corpo, deve ser consequência dos movimentos realizados pelo cabeceiro – não no sentido de imitação ou de perda de liberdade, mas no sentido de cumprimento de funções específicas (codificação de fundamentos) que possam garantir a integridade dos capoeiristas, bem como o fortalecimento de todo o coletivo da roda.

⁴ Os trechos destacados em negrito e itálico, apresentados ao longo de todo o texto, são falas textuais (citação direta) do mestre João Grande, ditas durante a experiência do convívio com ele.

Dito isso, podemos refletir sobre os caminhos que as Capoeiras seguiram (e têm seguido), desvencilhando-se dos fundamentos ancestrais, ao passo que os capoeiristas deixam seus corpos serem conduzidos pela energia do som, pela emoção, fazendo o que bem entendem e deixando de lado o propósito de uma roda, as funções de cada sujeito e as intencionalidades prezadas pelos fundamentos ancestrais da capoeiragem.

Continuando o diálogo sobre a corporalidade do cabeceiro e tabaréu, perguntei ao mestre sobre o vídeo que ele aparece jogando com mestre João Pequeno – filmagens do documentário Dança de Guerra, de Jair Moura, em 1968: se tinha a ideia de cabeceiro e tabaréu. O mestre falou que era um jogo de camaradas. Podemos entender este jogo como sendo praticado por exímios capoeiristas, experientes, que conviveram com os ‘antigos’ e, por isso mesmo, conhecedores de alguns fundamentos ancestrais. Podemos dizer então que, talvez, naquele jogo dos mestres João Grande e João Pequeno, as funções de cabeceiro e tabaréu se confundiam: ambos alcançaram um nível de conhecimento que podiam fazer as perguntas e oferecer as respostas, deixando o diálogo corporal aparentemente mais livre/solto e sem se colocarem em risco – conceito de vadiação.

No que diz respeito ao jogo de dentro e jogo de fora, o mestre João Grande me disse que era *a mesma coisa*. Perguntei ainda se todos os mestres antigos jogavam os dois jogos, ele disse que sim, repetindo que os dois faziam parte da *mesma coisa*, ou seja, de um mesmo conjunto.

Noronha cita o jogo de dentro em seus manuscritos, dizendo que o jogo de dentro é o jogo embaixo, um jogo de mais malícia, exemplificando que pode ser usado para levar vantagem sobre o capoeirista que joga em cima (COUTINHO, 1993). Nesse sentido, o jogo de dentro indica que o capoeirista deve ser mais malicioso, estar ‘dentro’ ou rente ao outro, sempre buscando colocá-lo em posição de vulnerabilidade, onde a Capoeira ali praticada permanece no limiar do jogo, da vadiação e da luta, da violência (PINHEIRO, 2010).

Já, o jogo de fora talvez seja os momentos em que os capoeiristas não estão nesse limiar, por exemplo a realização da volta ao mundo, as chamadas de passo a dois, as tesouras e suas passagens, ou seja, momentos de quebras da estratégia do outro ou a própria estratégia de reconstrução dos jogos. Por outro lado, possa ser também o momento em que os capoeiristas encontram-se jogando em uma base alta, ou seja, o jogo em cima em contraponto ao jogo embaixo (jogo de dentro), ou até mesmo as saídas do jogo de dentro, as esquivas, negativas e negaças aos golpes aplicados pelo outro capoeirista. Daí podemos entender a afirmação feita

pelo mestre João Grande, ao dizer que faziam parte de um mesmo conjunto, fazendo referência a essas variações, essas complexidades que ocorrem dentro da roda, e que podem ser observadas no jogo dos mestres João Grande e João Pequeno, no trecho do documentário Dança de Guerra, dirigido por Jair Moura (DANÇA DE GUERRA, 1968), bem como no jogo feito por Curió Velho e Nagé no documentário Vadiacção, dirigido por Alexandre Robatto Filho (VADIACÇÃO, 1954).

O mestre João Grande comentou também sobre o *freio de corpo*: a ideia de desacelerar ou parar o golpe (ter seu corpo manejado – conforme dizia o mestre João Pequeno), ou seja, a consumação do ‘pé de banco’⁵, situação em que o capoeirista leva o outro a uma posição indefensável ao golpe, mostrando para ele e para todos que poderia ter acertado, porém não o fez. Situação essa apresentada por mestre Pastinha, ao falar sobre a Capoeira Angola de uma forma demonstrativa, em que os movimentos passam muito próximos ao outro capoeirista ou são parados para que não o acerte, ou exemplificando na forma de enfrentamento do inimigo em que o capoeirista “não tem pressa de aplicar o golpe, ele será desferido quando as probabilidades de falhar sejam as mínimas possíveis” (MESTRE PASTINHA, 1988, p. 27). O mestre Cobrinha Verde também apresenta um argumento que pode ser relacionado a esse fundamento da capoeiragem, em que afirma que a mesma não pode ter disputa, pois, a disputa entre capoeiristas pode acabar em um desfecho mortal (SANTOS, 1991). Dessa forma, os capoeiristas estando preparados para aplicar golpes certos, e até mesmo mortais, se faz necessária a utilização desse controle corporal, que possibilita a transformação da luta mortal em vadiacção.

Durante os treinos esse fundamento era constantemente lembrado pelo mestre João Grande; quase não se soltava os golpes. Quando eu esticava a perna em direção a atingir o outro parceiro de treino o mestre falava pra segurar, manejar o corpo. O que mais se treinava era o rabo de arraia, a chapa saindo do chão com as pernas flexionadas, cabeçada sem sair do lugar (não avança, nem recua, subia na posição de cabeçada, com as mãos no chão), aú curto com as pernas flexionadas, balão lateral com auxílio do outro (como se estivesse sendo jogado para o lado), tesoura (sempre baixa e com braços flexionados), rolê de banco (parecido com a ponte apoiando a cabeça no chão, permanecendo baixo, costas quase no chão, fazendo o giro utilizando os braços), aú baleia (aú na ponte, entra como se fosse o giro na ponte com uma mão ao chão, faz um giro de tronco levantando o mesmo e coloca a outra mão no chão).

⁵ Pé de banco nas Capoeiras seria o xeque mate para o xadrez.

Waldeloir Rego, em seu livro *Capoeira Angola: um ensaio sócio etnográfico*, de 1968, faz uma descrição dos golpes utilizados e ensinados por alguns capoeiristas (Bimba, Cobrinha Verde, Pastinha, Arnol, Bigodinho, Gato Preto e Canjiquinha), apontando que alguns golpes foram perdidos ou alterados enquanto outros foram inseridos sem conexão com a origem dos golpes, ou seja, desconectados da ancestralidade da capoeiragem (REGO, 1968). Através disso foi possível perceber que o mestre João Grande parece preservar alguns dos mesmos golpes dos ‘antigos’, aqueles que tinham conhecimento dos fundamentos ancestrais da capoeiragem.

Dos golpes presentes no treino durante a experiência destacam-se: muitas cabeçadas, rabo de arraia, finta do rabo de arraia e de meia lua⁶. Orientados pelo mestre João Grande a serem aplicados sempre de forma que o capoeirista não se coloque em posição de vulnerabilidade, não executá-los por completo para que o outro não te pegue. O mestre disse ainda que o golpe sempre tem que ser objetivo, no sentido de não dar o golpe em vão; sempre que soltar, ser certo. Isto é, cumprir o propósito de luta da Capoeira, em que faz se necessário que o outro capoeirista reaja, é preciso que a pergunta (o golpe) seja ouvida para que o outro capoeirista possa responder (a negaça e/ou a debanda), estabelecendo assim, o diálogo corporal entre os capoeiristas.

Perguntei ao mestre João Grande sobre os jogos no barracão de mestre Waldemar. O mestre disse que *era diferente*; que se *perdeu muitcha coisa*. Ele disse que o mestre Waldemar usava apito nas rodas para tirar os capoeiristas: ele apitava e os dois saiam para outros dois jogarem. Talvez essa referência que o mestre tenha dado sobre o que se perdeu e a utilização do apito no Barracão do mestre Waldemar tenha relação com o aumento do número de frequentadores que não possuíam os fundamentos ancestrais da capoeiragem, fazendo, dessa forma, com que se perdesse o sentido de manter as rodas dentro dos fundamentos dos ‘antigos’.

A mesma analogia talvez possa ser apontada a uma referência que o mestre João Grande fez às rodas realizadas por seu mestre, afirmando que Pastinha cantava uma ladainha para cada jogo, mas quando sua academia começou a ser mais frequentada ele parou de fazer, senão a roda ia durar muito tempo ou nem todos que ali estavam teriam a oportunidade de jogar (e

⁶ Cabeçada é um golpe desferido com a cabeça – com a frente, com as laterais ou com o dorso da cabeça (por isso o termo está no plural). O rabo de arraia é um golpe que o capoeirista faz um giro de corpo de 180° (ficando de costas para seu oponente) e, concomitantemente, coloca uma ou as duas mãos no chão, desferindo o golpe com uma das pernas, visando a cabeça do adversário com o calcanhar. As fintas – do rabo de arraia e meia lua – são uma intenção de golpear o adversário, mas, subitamente, o golpe não é realizado, ludibriando o outro capoeirista que, em seguida, é surpreendido com outra ação ofensiva.

poderiam sair insatisfeitos). As ladainhas serviam como avisos e/ou recados indicando para onde a corporalidade dos capoeiristas deveriam seguir naquela roda.

E este empobrecimento reforça as perdas dos fundamentos da capoeiragem antiga, que podem ser também interpretadas como silenciamentos propositais dos fundamentos ancestrais da capoeiragem, como apontado por mestre Noronha em seus manuscritos: “... uma luta de grande valor que o mundo todo quer tapitar o seu fundamento...” (COUTINHO, 1993, p. 35) – representado por uma simplificação ou extinção de elementos dessa prática a fim de atender os anseios do capitalismo, deixando esquecidos na história os fundamentos ancestrais dessa Capoeira, bem como os antigos guardiões desse saber (ABREU, 2017; PALHARES, 2019).

Esse silenciamento proposital pode ser interpretado também como um descaso ou desconhecimento da posição em que ocupam os capoeiristas da atualidade (especialmente os mestres), que deveriam ser figuras de transmissão de saberes ancestrais e guardiões da memória coletiva, como citado por Jose Geraldo da Rocha e Cristina da Conceição Silva, ao fazerem referência aos detentores dos saberes, dizendo que os mesmos são:

[...] os responsáveis pela preservação, cuidado, zelo e transmissão dos saberes e do modo de compreender o mundo, a natureza e os seres vivos de um modo relacional. Neste contexto, os mais velhos ocupam lugar privilegiadamente de notoriedade. Longevidade é sinônimo de sabedoria. Sabedoria é sinônimo de patrimônio imaterial. São esses sábios quem controlam os saberes e têm o discernimento da hora certa, do lugar certo, das pessoas certas a quem devem ser transmitidos. Esses saberes encontram-se fundamentados na Tradição Oral. Tradição entendida aqui como herança de nossos ancestrais, ou seja, tudo aquilo que eles conheceram e com uma metodologia muito particular, transmitiram (ROCHA; SILVA, 2014, p. 243 e 244).

Berimbau

Em relação à chamada do berimbau indicando quem ia jogar com quem, ou seja, quem seria o cabeceiro e o tabaréu. O mestre João Grande respondeu que não tinha isso, que cada um jogava com quem queria; mas se tivesse alguém querendo *bagunçar* o berimbau chamava e tirava esse da roda. E entrava outro que queria vadiar. Podemos fazer um contraponto em relação a questão de o berimbau fazer essa indicação dialogando com o que mestre Noronha afirma em seus manuscritos, dizendo que “o Birinbão é um instrumento que dirige a roda de Capoeira que tem todas as suas pontuação de formação de jogo...” (COUTINHO, 1993, p. 29).

Sendo o dirigente da roda, o berimbau pode ser também aquele que indica quem será o cabeceiro e quem será o tabaréu, definindo essa relação através do conhecimento ou

desconhecimento dos capoeiristas que jogarão naquele momento, por exemplo, se há um desconhecido, um ‘forasteiro’ na roda de Capoeira, o berimbau o chamaria para ser o tabaréu, ou seja, o capoeirista de fora seria conduzido pelo cabeceiro, um capoeirista ‘da casa’, como uma forma de analisar aquele capoeirista e de certa forma testá-lo, buscando identificar os fundamentos ancestrais conhecidos por ele, assim como seu perfil.

Essa forma de indicação parece estar presente em um registro de áudio da roda do Corta Braço, liderada por Waldemar da Liberdade, no qual é possível ouvir os berimbaus tocando e, por um momento, há uma ‘quebra’ no toque, fazendo uma chamada, acompanhada de um capoeirista falando “hoje é ele; hoje é ele, hoje é ele” e, na sequência, volta à base do toque, indicando, talvez, que o berimbau estivesse chamando os capoeiras para vadiar (MESTRE WALDEMAR, 1955 – 00m52s a 00m58s). Outra situação semelhante também pode ser identificada em outro registro, a gravação audiovisual de uma roda com a presença do mestre Gato Preto, em que o tocador do berimbau Gunga⁷ também ‘quebra’ o toque fazendo a chamada solicitando que dois jogadores agachem ao pé do berimbau, dando início a ladainha para posteriormente autorizar o início do jogo (MESTRE GATO PRETO, 2001a – 05m29s a 05m40s).

Em relação aos significados dos toques de berimbau, o mestre João Grande disse que não tinha, mas afirmou que *cada toque é um jogo*, ou seja, a intencionalidade corporal diferenciava de acordo com os toques e suas formações. Desta forma, podemos compreender que, para João Grande, existe sim funcionalidade dos toques, ou seja, para cada toque há uma função, um propósito, uma mensagem que o capoeirista deve saber fazer a leitura adequada e mudar seu jogo. Tal premissa pode ser confirmada por Zonzon (2007, p. 113) ao dizer que “ao variar os toques, o tocador do Gunga sugere a cadência e o tipo de jogo a ser executado pela dupla de capoeiristas...” e também por Noronha, dizendo que o berimbau “tem todas as suas pontuação de toda formação de jogo que é indicado pelo toque do Birinbão” (COUTINHO, 1993, p. 29).

Ideia essa apresentada também por Waldeloir Rego, o qual argumenta sobre a inserção da musicalidade na Capoeira, afirmando que “os toques teriam vindo depois e se adaptado aos golpes e a eles ficado intimamente ligados...” (REGO, 1968, p. 58). Essa conexão íntima entre toques e golpes, ou seja, a musicalidade e a corporalidade presente na capoeiragem pode ser

⁷ Gunga é o berimbau de som mais grave. Tornou-se o berimbau de maior importância nas Capoeiras, responsável pela condução das rodas.

relacionada e estendida a essa questão da condução dos corpos através do berimbau, da formação da bateria, bem como dos cantos narrativos, o que vai de encontro aos fundamentos da Capoeira Angola Ancestral.

Durante os dois dias na academia do mestre João Grande, na parte final do treino ficávamos sentados no banco para o treino musical. Durante o treino tocamos três toques de berimbau: São Bento Grande, Angola e Jogo de Dentro, sendo que a cada momento o mestre pedia para que uma pessoa do treino cantasse enquanto tocava. Cada um estava com um berimbau, o que toquei estava com um excelente som, com a afinação no estilo dos ‘antigos’, sonoridade essa resgatada pelo mestre Negoativo, que afirma que os berimbaus no período anterior aos anos 1980 eram afinados em um tom mais baixo e reflete a respeito da dominação do mercado sobre as Capoeiras (sobretudo à Esportivizada), em que, com ambição de alguns de expandi-la ao mundo, fez com que as tensões do capitalismo fossem transmitidas às cordas dos berimbaus, alterando a musicalização, o tom, a cadência e conseqüentemente a forma de cantar dos capoeiras, o que também pode ser interpretado como perda de fundamentos ancestrais da capoeiragem (MESTRE NEGOATIVO, 2018).

O berimbau que toquei durante os treinos foi um berimbau pintado que, de acordo com o mestre João Grande, veio da Bahia, assim como muitos outros berimbaus que estavam em sua academia, porém ele não sabia ao certo quem os havia construído. Eu o disse que as cores dos berimbaus pareciam com as cores que o mestre Waldemar pintava e o mestre João Grande concordou remetendo-se ainda ao mestre Pastinha, que quando pintava seus berimbaus era de amarelo e preto, as cores do clube de futebol que torcia, o Ipiranga. Quando ele fez esse relato pude observar que em sua academia tem alguns berimbaus pintados dessas cores.

Perguntei ao mestre se em sua época havia repiques de toque para avisar, indicar e/ou corrigir os capoeiristas que estavam *vadiando* na roda e se um toque poderia ser denominado pela composição dos três berimbaus tocando diferentes toques. Para as duas perguntas a resposta foi negativa. Sobre a formação da bateria na Capoeira Angola, o mestre afirmou que a mesma é composta pelo berimbau Gunga tocando São Bento Grande, o Médio⁸ no toque de Angola e o Viola⁹ no toque de São Bento Grande variando o tempo todo; formação essa diferente das formações de roda de Capoeira Angola da atualidade em que o berimbau Gunga faz o toque de Angola, o Médio no toque de São Bento Pequeno e o Viola tocando São Bento

⁸ Médio é o berimbau de sonoridade intermediária, entre o Gunga e o Viola.

⁹ Viola é o berimbau de som mais agudo.

Grande com variações. Estas diferentes formações de bateria, ditas por um dos principais representantes da Capoeira Angola da atualidade, só vem confirmar um dos fundamentos ancestrais de matriz africana, presente na capoeiragem: a ideia de diferenças de linhagens, caracterizada pelo regionalismo e as formas de origem de uma mesma prática sem que haja a alteração de sua essência, seus fundamentos, como apontado por Bule-Bule quando faz referência ao samba de roda de diferentes regiões (BULE-BULE, 2010).

O mestre João Grande afirmou que o berimbau Gunga é o mestre da roda e quando ele faz variações o Médio segura (faz a marcação do toque), mas a função do Gunga é marcar, ou seja, permanecer o tempo todo no mesmo toque. Imediatamente associei com a ideia do primitivo mestre – o berimbau como o mestre da Capoeira Angola Ancestral: que conduz os diálogos corporais dos capoeiristas, através da fundamentação em seus toques.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O convívio com o mestre João Grande foi fundamental para a confirmação e o aprendizado sobre alguns fundamentos ancestrais da capoeiragem. Para quem se interessa em preservar e praticar a capoeiragem, pautada nos fundamentos ancestrais, deixados pelos ‘antigos’, deve buscar os mais velhos: pessoalmente (aqueles que ainda estão vivos) e os registros deixados pelos que não mais estão aqui (ABREU, 2003; COUTINHO, 1993; MESTRE GATO PRETO, 1999, 2001a, 2001b; MESTRE PARANÁ, 1963; MESTRE TRAÍRA, 1963; MESTRE WALDEMAR, 1955; SANTOS, 1991; VADIAÇÃO, 1954; entre muitos outros).

Buscamos fundamentar, com reflexões, as memórias do mestre João Grande, compartilhadas durante minha experiência com ele. Para isso, nos baseamos nas memórias práxis de outros mestres, e de estudiosos, que também buscam preservar os fundamentos ancestrais. Esperamos que este texto sirva como incentivo na busca/estudos dos fragmentos dos fundamentos ancestrais da capoeiragem, pois apenas assim poderemos fazer um exercício ético de reparação e preservação, além da disseminação responsável da Capoeira Angola Ancestral.

REFERÊNCIAS

ABIB, P. R. J. **Mestres e capoeiras famosos da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2009.

ABREU, F. J. **Bimba é bamba: a capoeira no ringue**. Salvador: Instituto Jair Moura, 1999.

ABREU, F. J. **O barracão do mestre Waldemar**. Salvador: Zarabatana, 2003.

ABREU, F. J. **Nagê**: o homem que lutou capoeira até morrer. Salvador: Barabô, 2017.

BULE-BULE. **Vertentes do Samba – parte I**. Trecho de entrevista com repentista Bule-Bule, concedida à TV UFBA. 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GCiZMS2Vk24>. Acesso em: 17 nov. 2019.

COUTINHO, D. **O ABC da Capoeira Angola: os manuscritos do Mestre Noronha**. Brasília: DEFER/CIDOCA-Centro de Informação e Documentação sobre a Capoeira, 1993.

DANÇA DE GUERRA. Direção: Jair Moura. Brasil, EMBRAFILME, 1968. Trecho do filme. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qhCgFITPRBU>. Acesso em: 4 nov. 2019.

MESTRE GATO PRETO (José Gabriel Góes). **Entrevista com Mestre Gato Preto** (primeira parte). [Entrevista concedida a] Dorado Cajueiro, 1999 (a 2001). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZnNiVktCLCE>. Acesso em: 7 nov. 2019.

MESTRE GATO PRETO (José Gabriel Góes). **Capoeira Mestre Gato Preto Doirado**, Bahia, Visita Mestres Cleber Soares e Rui Lima Jorge. 2001a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bTIGt30FqGo&t=5s>. Acesso em: 7 nov. 2019.

MESTRE GATO PRETO. **l'Art du Berimbau**. França: Arion, 2001b. Disponível em: <http://velhosmestres.com/br/gato-2001>. Acesso em: 7 nov. 2019.

MESTRE NEGOATIVO. **Berimbaus Oitavas Abaixo - Musicalização na Capoeira**. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sMwZ4oMd_b4. Acesso em: 6 nov. 2019.

MESTRE NENEL. **Bimba: um século da capoeira regional**. Salvador: EDUFBA, 2018.

MESTRE PARANÁ. **Capoeira**. Rio de Janeiro: CBS, 1963. Disponível em: <http://velhosmestres.com/br/destaques-14>. Acesso em: 7 nov. 2019.

MESTRE PASTINHA. **Capoeira Angola**. Salvador: Fundação Cultural da Bahia, 1988.

MESTRE TRAÍRA. **Capoeira da Bahia**. Salvador: Editora Xauã, 1963. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_DP_ZnejqoI. Acesso em: 9 nov. 2019.

MESTRE WALDEMAR. **Corta-Braço** (áudio de um trecho de roda). Salvador, 1955. Disponível em: <http://velhosmestres.com/en/waldemar-1955>. Acesso em: 2 nov. 2019.

PALHARES, L. R. CapoeiraS: o que queremos preservar? **Revista Vozes dos Vales**, n. 16, ano VII, 2019.

PASTINHA - Uma vida pela capoeira. Produção: Antônio Carlos Muricy. Ilustrações: fotos de David Zingg e Pierre Verger; desenhos e pinturas de Vicente Ferreira Pastinha. Depoimentos: Mestre Pastinha e D. Romélia (sua esposa); Mestres João Grande, João Pequeno, Curió, Gildo Alfinete, Neco Pelourinho, Decânio; Jorge Amado, Carybé, Pierre Verger, Roberto Freire,

Ildásio Tavares. Participação especial: Nelson Sargento. Narração: Milton Gonçalves. Rio de Janeiro: Taquari Produções Ltda., c 2008. 1 DVD (81 min), Full Screen, color. Documentário.

PINHEIRO, P. C. [Compositor e Intérprete]. **Capoeira de Besouro**. Rio de Janeiro: Quitanda / Biscoito Fino (Brasil), c2010. 1 CD (ca. 58 min 37 s). 15 faixas.

REGO, W. **Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico**. Salvador: Itapuã, 1968.

ROCHA, J. G. da; SILVA, C. da C. A transmissão do conhecimento nas culturas populares de matrizes africanas. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros/ABPN**, v. 7, n. 15, p. 240-254, 2014.

SANTOS, M. **Capoeira e Mandingas: Cobrinha Verde**. Salvador: A Rasteira, 1991.

VADIAÇÃO. Direção de Alexandre Robatto Filho. Salvador, 1954. 1 vídeo (8 min. 11 seg.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dWzPaAqjeqU>. Acesso em: 5 nov. 2019.

ZONZON, C. N. **A Roda de Capoeira angola: os sentidos em jogo**. 2007. 138f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

Artigo recebido em: 31 de agosto de 2020.

Artigo aprovado em: 2 de setembro de 2021.

**BAIRROS NEGROS: RUPTURA EPISTÊMICA DO PAN-
AFRICANISMO NO BRASIL****BLACK NEIGHBORHOODS: EPISTEMIC BREAK OF PAN
AFRICANISM IN BRAZIL****BARRIOS NEGROS: RIESGO EPISTEMICO DEL PAN AFRICANISMO
EN BRASIL**Henrique Cunha Junior¹**RESUMO**

O artigo apresenta o conceito de Bairros Negros como uma ruptura no conhecimento científico urbanístico e das ciências humanas brasileiras. Organiza-se dentro da ideia de que a epistemologia pode ser vista como a filosofia da ciência, dentro da qual se estuda a estrutura e os métodos do conhecimento, como também as necessidades e validade desses. Procura demonstrar que a ciência racionalista cartesiana e a sua hegemonia estão em crise na Europa e essa crise não é percebida no Brasil. Crise, que por si só implica em mudanças e rupturas. Situa a produção do conceito de Bairros negros dentro das necessidades e especificidades das populações negras na ciência brasileira, como parte do pensamento negro e do pensamento Pan Africanista.

Palavras-chave: Bairros negros; População negra; Epistemologia da ciência; Urbanismo brasileiro.

ABSTRACT

The paper presents the concept of Black Neighborhoods as a rupture in urban scientific knowledge and Brazilian human sciences. It is organized within the concept that epistemology can be seen as the philosophy of science, within which the structure and methods of knowledge are studied, as well as the needs and validity of knowledge. It seeks to demonstrate that Cartesian rationalist science and its hegemony are in crisis in Europe and that crisis is not perceived in Brazil. Crisis that in itself implies changes and ruptures. It places the production of the concept of Black Neighborhoods within the specific needs of black populations in Brazilian science, as part of black thinking and Pan Africanist thinking.

Keywords: Black neighborhoods; Black population; Epistemology of science; Brazilian urbanism.

¹ Doutor em Engenharia – Instituto Politécnico de Lorraine – Nancy – França. Professor Visitante do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo – UFBA. Professor Titular da Universidade Federal do Ceará. E-mail: cunhahenrique@yahoo.com.

RESUMEN

El artículo presenta el concepto de Barrios Negros como una ruptura en el conocimiento científico urbano y las ciencias humanas brasileñas. Está organizado dentro de la idea de que la epistemología puede verse como la filosofía de la ciencia, dentro de la cual se estudian la estructura y los métodos del conocimiento, así como las necesidades y la validez del conocimiento. Busca demostrar que la ciencia racionalista cartesiana y su hegemonía están en crisis en Europa y que la crisis no se percibe en Brasil. Crisis que en sí misma implica cambios y rupturas. Coloca la producción del concepto de Barrios Negros dentro de las necesidades específicas de las poblaciones negras en la ciencia brasileña, como parte del pensamiento negro y el pensamiento panafricanista.

Palabras clave: Imagen; Derecho autoral; Pandemia; Adaptación; educación a distancia.

AS RAZÕES E OS SIGNIFICADOS DAS RUPTURAS CIENTÍFICAS.

O controle hegemônico europeu mundial foi um feito histórico dos séculos 19 e 20. Controle esse, resultante de invasões, massacres, destruição de cidades, aprisionamentos em massa, deportações e todas as formas de violência. Os elementos militares e os religiosos foram estruturantes para o acesso à hegemonia do ocidente sobre boa parte da humanidade. Dentre os fatores da dominação figura o controle dos conhecimentos. A cultura, a geografia, a história, a informação, as formações e a ciência foram campos importantes no controle do conhecimento. Mas, não foi apenas uma simples tarefa eurocêntrica de controlar a produção e a difusão dos conhecimentos e eliminar as possibilidades de demais conhecimentos serem reconhecidos e difundidos; o processo de hegemonia ocidental foi também um processo em tornar imbecil as demais populações dominadas. Desapropriá-las dos conhecimentos e limitar ao máximo o acesso aos conhecimentos europeus, portanto a produção do conhecimento fora do controle eurocêntrico foi cientificamente ignorada, ridicularizada, fortemente contestada e cerceada. O controle do modo de produção científica é organizado em torno das academias, das associações científicas, das revistas científicas, dos editores, bibliotecas e livrarias, portanto os grupos que não possuem editoras próprias e livrarias próprias são eliminados ou pelo menos restringidos da participação no mundo do conhecimento, não pela ausência de produção, mas pela impossibilidade de divulgação.

Três monumentais trabalhos científicos explicam em detalhes a construção do controle da ciência, do controle eurocêntrico sobre as ciências e sobre os conhecimentos em escala quase que mundial. Thomas Kuhn com a Estrutura das Revoluções Científicas (KUHN, 1962), Martin

Bernal com *Black Athena* (BERNAL, 1987, 1991, 2004) e Janet Abu-Luhhad com *Before European Hegemony* (ABU-LUHHAD, 1989).

A estrutura das revoluções científicas de Thomas Kuhn, lançada em 1962 mostra como os grupos no interior da ciência se digladiam do predomínio de determinados paradigmas mesmo quando eles estão superados e não funcionam para os novos problemas. Thomas Kuhn demonstra que não existe o rigor científico e nem a pureza científica e que as denominadas ciências são construções humanas baseadas em acordos e também resultados de valores sociais, conseqüentemente construções sociais e históricas. Disso deveria ter resultado uma nova compreensão acerca dos processos científicos e não foi o que ocorreu. Na revelação de Thomas Kuhn fica transparente que o grupo hegemônico é passível de rupturas e de divergências formando um bloco nem sempre coeso. Marxistas e não marxistas disputam a hegemonia da ciência eurocêntrica, no entanto são também eurocêntricos e impõem os seus valores sobre os demais grupos humanos. As independências africanas provocaram uma discussão imensa em torno dos paradigmas dos socialismos africanos e dos socialismos europeus (CHARLES, 1965; BOYON, 1963). Discussão política e intelectual que ganhou o viés do dominador europeu devido às oposições colocadas, como a do socialismo científico europeu marxista e o socialismo empírico africano e sem ser tratado no campo da ciência, discussão essa que levou africanos na década de 1960 a romperem com muitos dos aliados ocidentais. Sendo, entretanto uma discussão que não se restringe a africanos e europeus, existem também os governos e partidos comunistas asiáticos, participam os grupos islâmicos e os movimentos negros nas Américas.

Entre 1954 e 1964, houve outro cenário particular dessa discussão entre os intelectuais africanos e os soviéticos (KATSAKIORIS, 2006), nessa se destacou a carta de Leopoldo Senghor de 1961,

Repito mais uma vez: "Negritude" não é racismo. Consideramos que todas as raças, todos os continentes, todos os povos contribuem para a civilização mundial. Negritude é o conjunto de valores culturais do mundo negro. O sistema soviético não nega os elementos permanentes da cultura russa, e está certo. Nós também, do nosso lado, na construção do socialismo africano, somos consistentes com os elementos que compõem a civilização negro-africana tradicional. O povo russo deu sua própria interpretação do marxismo com base na natureza da realidade russa. De nossa parte, queremos interpretar o marxismo com base na realidade negro-africana (KATSAKIORIS, 2006, p. 15).²

² Tradução livre do autor: Je le répète encore une fois: la « négritude » n'est pas du racisme. Nous considérons que toutes les races, tous les continents, tous les peuples apportent leur contribution à la civilisation mondiale. La négritude est l'ensemble des valeurs culturelles du Monde Noir. Le système soviétique ne dénie pas les éléments permanents de la culture russe, et cela est juste. Nous aussi, de notre

No início da década de 1960, a maioria dos presidentes africanos tendo como principal articulador Leopoldo Senghor do Senegal, manifestaram uma rejeição aos princípios do marxismo contidos na luta de classe e no materialismo ateu, visto a religião ser importante em todas as sociedades africanas. Como resposta africana aos socialistas europeus se tornou famosa a frase de autoria do político do Gabão Gabriel d'Arboussier: “o socialismo africano terá como base a noção do poder do direito e não essa da ditadura de classes” (no original: “Le socialisme africain sera fondé sur la notion de la puissance du droit et non sur celle de la dictature de classe”)

Na “Black Athenas”, a Atenas Negra de Martin Bernal editada em 1987, figuram três propostas que deveriam mudar o mundo do pensamento ocidental sobre as origens do conhecimento ocidental na Grécia. Bernal rejeita a teoria de que a civilização grega foi fundada por colonos indo-europeus da Europa Central. Ele chama essa teoria de modelo ariano e que se tornou geralmente aceita durante o século XIX. Bernal defende a ideia de que a Grécia se constituiu a partir de influências egípcias e fenícias, demonstra que o pensamento ocidental dos últimos 250 anos é que fabricou a ideologia sobre a Grécia e sobre os conhecimentos Gregos. (BERNAL, 1987; 1991; 2004). Conforme as proposições de Bernal a falsificação da Grécia como fonte do conhecimento ocidental, a partir da filosofia e da matemática pode facilmente ser conferida, visto que um número de pensadores e pensadoras nomeados como gregos na história dessas ciências não nasceram na Grécia e nem viveram nesse país (CUNHA JUNIOR, 2010).

Também, Janet L. Abu-Lughod, com a obra “Antes da hegemonia europeia: O sistema mundial 1250-1350 d.C”, fez um trabalho importante e seminal para desmistificar os pressupostos do urbanismo e da história urbana ocidental. Por ter vivido no Cairo e estudado a cultura e urbanismo islâmico explora um universo amplo de conhecimentos pouco difundidos no ocidente principalmente em relação ao campo dos estudos de cidades e do urbanismo, para os quais a influência intelectual e o significado do livro de Janet L. Abu-Lughod foram essenciais e permanentes, influenciando a emergência e consolidação de perspectivas pós-eurocêntricas da história global, que radicalmente reinterpretaram as origens e o

côté, en construisant le socialisme africain, nous sommes conséquents avec les éléments qui composent la civilisation négro-africaine traditionnelle. Le peuple russe a donné sa propre interprétation du marxisme en s'appuyant sur la nature de la réalité russe. De notre côté, nous voulons interpréter le marxisme en s'appuyant sur la réalité négro-africain (KATSAKIORIS, 2006).

desenvolvimento histórico do sistema mundial. Janet L. Abu-Lughod não somente nega a existência de uma idade média pouco iluminada na África e na Ásia, demonstrando a importância das cidades africanas e asiáticas, como também mostra o desenvolvimento de conhecimentos e de redes mundiais comerciais mais equilibradas e menos predadoras do que as estabelecidas depois da inclusão dos europeus nos mercados e das suas embarcações munidas de canhões. Em síntese ela demonstra a existência de ciência e cultura importante fora da Europa e que inclusive serviu de base para o desenvolvimento da Europa e da ciência europeia.

Os três trabalhos acima citados são alguns, dentre muitos outros que possibilitam desconstruir muito do que se pensa sobre a ciência ocidental e também sobre a hegemonia científica ocidental, visto que aparentemente a difusão desses conhecimentos é mínima e as formações acadêmicas seguem eurocêntricas e racistas. Os problemas não residem apenas na produção do conhecimento e sim na sua difusão e no rompimento das barreiras conservadoras dos partidos políticos e das hegemonias ideológicas eurocêntricas.

Inclusive, mesmo que o Pan Africanismo tenha sido oficialmente estabelecido apenas em 1900, muito antes desse período intelectuais africanos e descendentes desses já haviam estabelecido parâmetros autônomos de produção do conhecimento com relação à Europa (LEGUM, 1962). Posteriormente o universo do produzido se ampliou, no entanto, permaneceu invisível para a formação intelectual ocidental e principalmente brasileira. Um dos marcos magistral do conjunto Pan Africano foi a edição em 1981 da Enciclopédia História Geral da África, feita por africanos, com métodos africanos de produção de conhecimento (UNESCO, 1981), (MAUREL, 2014). A descolonização do conhecimento estava sintetizada nessa coleção cuja utilidade como referência permaneceu limitada. Os seus volumes não fazem parte das bibliografias das diversas disciplinas estudadas nas universidades brasileiras e raramente existem as formações que ela propicia.

Nas proposições de autonomia intelectual e de renovação dos conhecimentos em relação aos europeus figuram diversos brasileiros que são importantes para formação de um campo de pensamento negro brasileiro. Quando estamos falando em pensamento negro, isto implica num conjunto amplo de setores de pensadores, alguns fortemente ancorados na cultura negra, alguns de pensamento socialistas (no entanto sem ênfase no marxismo), alguns socialistas de grande coesão marxista, alguns irrigados pelos movimentos internacionais como o pan-africanismo e o movimento da negritude, alguns nas novas tendências do pensamento feminista, alguns fortalecidos pelo rastafarianismo, alguns dentro das tendências dos movimentos sociais e dos

partidos políticos e assim por diante (alguns e alguns, nós no geral, não uns e outros no molde eurocêntrico). Muitos desses autores também permanecem pouco citados e pouco difundidos dentro da maré atual de ideias reivindicadas com rótulos de pós-colonialidade, decolonialidade ou pensamento sul-sul. Persistem embates ideológicos que invisibilizam autores africanos e afrodescendentes brasileiros.

Os fenômenos urbanos estão relacionados com os aspectos das formações das identidades e dos direitos às cidades, sendo necessárias as devidas conceitualizações com base no pensamento negro e no Pan Africanismo. Africanidade e afrodescendência, são dois conceitos resultantes do Pan Africanismo que embasam os conceitos de população negra e de bairros negros. Nesse artigo são apresentados alguns predecessores brasileiros e Pan africanistas que se configuram como grandes articuladores do pensamento negro atual na formulação desses conceitos e suas potencialidades no campo do pensamento estrutural. O artigo na sua estrutura procura demarcar que não estamos diante de formulação atual de rupturas e sim que essas já vinham ocorrendo, sem, contudo, serem divulgadas como tal.

O controle do conhecimento é uma peça fundamental para o controle urbano e para a repartição urbana entre os grupos sociais. As normas urbanas legalizam o espaço urbano para os grupos detentores dos conhecimentos jurídicos, construtivos, sanitários e políticos. Parte importante do que recebe o nome de conhecimento científico e por causa desse título de científico é considerado neutro, universal e correto, mesmo não sendo, controla o conhecimento que organiza os espaços urbanos; ideias são aceitas como legítimas para os códigos urbanos, por serem ideias pertencentes aos grupos sociais dominantes, brancos e eurocêntricos. A introdução dos conceitos de população negra e de bairros negros é uma possibilidade de ruptura epistêmica sobre a discussões das questões urbanas brasileiras na ótica dos movimentos negros e do Pan-africanismo.

BAIRROS NEGROS - UMA RUPTURA COM A TRADIÇÃO URBANÍSTICA BRASILEIRA

A ciência pós-moderna superou as teorias sociais clássicas em torno da tríade, classe, estado e capitalismo, como formas de análises racionalistas efetivas para as explicações das sociedades europeias. Como marcas da superação quatro conceitos são bastante difundidos nas novas ciências, a complexidade (PRIGOGINE; NICOLIS, 1989), (PRIGOGINE; STENGERS, 1984), a transdisciplinaridade, a diversidade e a sinergia (BEN-ELI, 2019), (CORNING, 1995). A

epistemologia da complexidade configurou-se como um ramo da epistemologia do conhecimento que estuda os sistemas em sua complexidade e os fenômenos emergentes associados, de onde se origina a teoria do caos e seus derivados. Fenômeno que cria um dicionário de termos nas ciências humanas como: auto-organização, autopoiese, imprecisão, construtivismo, incerteza, conectividade, diversidade, fluxos, rizomas e ressonâncias. A transdisciplinaridade e a diversidade são necessidades para trabalhar com a complexidade. Os sistemas são complexos devido à diversidade de fatores, de elementos ou de grupos sociais em presença. A diversidade implica em uma integração de disciplinas. A sinergia é um resultado interessante, onde as causas de fenômeno quando combinadas resultam em efeitos maiores do se aplicadas separadamente. Foram padrões científicos emergentes que resultaram na superação do cartesiano analítico no final do século passado.

Em 1955, no contraponto de europeus de inspiração africana, o sociólogo francês Georges Balandier baseado nas suas pesquisas africanas, auxiliado por geógrafos, também africanos lançou um livro com o nome de Sociologia das Brazzavilles Negras, que passou despercebido por quase 30 anos e que poderia ser considerado o guia dos intensos debates epistemológicos que se produziram nas décadas de 1960 e de 1970 sobre a sociologia urbana e sobre as ciências sociais, bem como sobre as rupturas de perspectivas de pesquisa no ocidente (BALANDIER, 1955, 1985). Nesse estudo o autor procurou definir um conjunto urbano em formação e manifestar a lógica que ligava todos os seus componentes, assim como as contradições que dele resultavam e que não era apenas a lógica do capital e nem somente da colonização europeia, incluía também o dinamismo da cultura africana no processo de transformação urbana. Continha dois grandes anúncios, a complexidade e a cultura como fatores importantes a serem considerados na ruptura epistemológica com a racionalidade eurocêntrica cartesiana. A pesquisa evidenciou que ele conhecia os fundamentos das filosofias das sociedades africana e a dinâmica das energias e as incorporou aos seus estudos urbanos.

O que representou uma imensa transformação nas ciências ocidentais era matéria antiga na filosofia africana e nos conhecimentos do antigo Egito (CUNHA JUNIOR, 2010). As religiões africanas, a ontologia africana e as filosofias africanas produziram conjuntos de pensamento que constituíram os conceitos do que se chama hoje sustentabilidade. A complexidade ficou expressa na filosofia africana na relação dos seres humanos com os seres da natureza, num universo de dois terrenos, que são do mundo visível e invisível. A complexidade é um conceito chave nas filosofias africanas, os demais conceitos decorrentes também estavam expressos de

formas diversas nas culturas africanas. Por exemplo, o conceito de NTU gera os conceitos de Muntu, Kintu, Hantu, Kuntu na filosofia Bantu, o que implica em uma relação linguística entre esses conceitos, portanto a base africana antecede em muito o entendimento da complexidade na interpretação da sociedade com relação aos europeus (CUNHA JUNIOR, 2010).

A elaboração dos conceitos de bairros negros e de população negra são baseados nos conceitos de africanidade e de afrodescendência que nascem do Pan africanismo e renascem da conceituação de filosofias africanas e da cosmovisão africana. Na construção conceitual figuram as concepções de africanidade e afrodescendência ligados à filosofia, cosmovisão, história e cultura africana.

Os conceitos de africanidade e afrodescendência nasceram da necessidade de construir ideias que possibilitassem um enfoque epistêmico em torno das populações africanas e sua descendência no Brasil, tendo em conta rejeitar o conceito eurocêntrico de universalidade da história e cultura humana e trabalhando com a realidade da história africana e com as especificidades dos africanos no Brasil. Trata-se de conceitos estabelecidos na vertente do movimento Pan africano, baseado nos trabalhos de Cheike Anta Diop (DIOP, 1963) e Theophilo Obenga (OBENGA, 1990) e da filosofia africana. Africanidade é a forma africana de pensar as sociedades e os seus conhecimentos com base na matriz civilizatória do Rio Nilo e difundida na diversidade das culturas africanas (DIOP, 1963; 1955). Africanidade é a matriz africana do conhecimento e da cultura africana. Afrodescendência são as transformações da matriz africana empreendida no Brasil com as limitações impostas pelos sistemas de dominação do escravismo criminoso e do capitalismo contendo o racismo estrutural (CUNHA JÚNIOR, 2001). Trata-se de uma opção como campo empírico conceitual de estabelecimento de modelo complexo, sistêmico e transdisciplinar para estudar as especificidades das populações negras no Brasil.

População negra, que pode ser definida pela herança africana e pela história do Brasil, são descendentes de africanos que sofreram a experiência histórica do escravismo criminoso e do capitalismo racista. Com relação à manifestação da identidade, o censo brasileiro apresenta as populações de pretos e pardos. Do ponto de vista dos censos podemos considerar a população negra como o conjunto dos que se declaram pretos e pardos. São conceitos que sempre deixam dúvidas com relação a uma parcela da população e como todo conceito, visto como modelo de aproximação da realidade, não serve para todos os casos e para todas as situações. Mas no caso da compreensão da existência de uma população negra, vivendo um período histórico não

universal e se desenvolvendo em contextos específicos da realidade brasileira, o conceito de população negra é bastante potente.

Pensando os bairros negros na formação das cidades brasileiras conforme (CUNHA JUNIOR, 2007), no passado brasileiro antes das invasões portuguesas e da exploração colonial, as cidades eram formadas pelas aglomerações de populações indígenas, que não foram tratadas na literatura como tal por razões do eurocentrismo das nossas ciências humanas e por razões também do racismo científico que contaminou a ciência no Brasil. Ficaram denominadas de aldeias e tribos e nunca, jamais cidades ou vilas. Com o avanço da dominação europeia e com a expansão do escravismo criminoso, a colonização africana dos espaços é um fator inequívoco da formação econômica brasileira, visto que os conhecimentos e as formas de produção foram africanos, porém, dominados pelos europeus. Também por razões do eurocentrismo a dominação foi confundida com a colonização, assim como também a destruição do patrimônio indígena é confundida com a colonização. Mas na proporção em que foi se dando o povoamento foram produzidas vilas e cidades de populações negras, portanto na gênese havia uma grande proporção de cidades brasileiras com significativa parte de população negra. Certamente as ciências da geografia urbana e do urbanismo brasileiro precisam modificar os referenciais históricos sobre a formação das cidades brasileiras e também os conceitos e teorias utilizados para estudar essas formações. A introdução da afrodescendência nesse contexto de produção de ideias históricas é de importância em razão conceituar a transformação do legado africano na produção da sociedade brasileira, incluindo as cidades. A urbanização e industrialização intensiva brasileira é um fenômeno histórico, social, cultural, político e econômico que define o século XX na nossa sociedade, são fenômenos históricos precedidos pelo escravismo criminoso como única forma de produção da abolição desse, da transição dos estatutos de trabalho, da intensificação do racismo antinegro estrutural e da constante operação de desqualificação do trabalho da população negra, como também da prática sistemática do financiamento para instalação de amplo setor de população europeia, através de grandes correntes imigratórias. A imigração europeia foi uma política do estado brasileiro contrária aos interesses da população negra e guiada por princípios racistas antinegros.

A formação e expansão das cidades brasileiras no século XX sempre segregaram formas de racismos institucionais e ambientais contra as populações negras. A produção de bairros negros e de cidades negras é uma constante na formação urbana brasileira, em todas as cidades existem a formação de culturas negras, de formas urbanas da população negra e instalação de

populações negras. Sendo que essas foram controladas pelas políticas públicas do estado, pelas ações dos mercados imobiliários, pelos interesses dos grupos brancos e tornaram-se sistematicamente vulneráveis quanto às condições de ocupação do solo urbano. Bairros negros e cidades negras formam uma síntese conceitual das relações sociais, política, culturais e econômicas entabuladas entre as populações negras e brancas na formação das cidades brasileiras no século XX. Torna-se uma teorização explicativa através do espaço geográfico da condição social da população negra no Brasil. Bairros negros e cidades negras são construções empíricas significativas, primeiro por fazerem parte de uma forma de fazer ciência através da observação empírica, que constitui também uma forma de pensar (produção de conceitos e teoria) as relações sociais brasileiras de forma transdisciplinar, além das teorias econômicas apenas, integrando a existência do racismo antinegro estrutural e procurando a superação do eurocentrismo.

Podemos pensar “Bairros negros” e “cidades negras” como uma epistemologia de como abordar transdisciplinarmente a experiência histórica das populações negra nas cidades brasileiras. A quebra do paradigma e da autonomia com relação ao pensamento hegemônico eurocêntrico e brancocêntrico das ciências no Brasil. As ciências eurocênicas e brancocênicas são feitas sempre sobre o “negro”, não para as populações negras. São sempre abordagens genéricas, trabalhadores, grupos populares, discriminados em geral, minorias excluídas, população colonizada, sem os conteúdos de especificidade que permita a real caracterização e expressão dessa camada da população.

Através do conceito de bairros negros é proposto um referencial epistemológico, modelo de análise, fortemente amparado pela experiência, com força empírica e partindo de concepções advindas das populações negras. Bairros negros têm como principal ponto de referência a produção de pesquisas e referencial conceitual a partir da experiência de vida da formação de pessoas negras, de pesquisadoras e pesquisadores negras (os). É um leque de epistemologias da população negra na produção da ciência brasileira, no campo do urbanismo e da relação racismo antinegro e da situação social da população negra.

Dentro do conceito de complexidade sistêmica a proposta de bairros negros é uma complexidade de quarta ordem, relativa ao número limitado de variáveis abordadas, as variáveis das relações sociais, econômicas, culturais e políticas. No entanto, é mais amplo que as propostas de classe social que apresentam uma relação sistêmica de classe dois, com apenas a articulação de duas categorias, trabalho e capital.

AS RUPTURAS ANTERIORES E O PAN-AFRICANISMO BRASILEIRO.

As retóricas acadêmicas brasileiras se fazem quase sempre olhando para uma bibliografia internacional e não a nacional. As bibliografias internacionais de brancos europeus e americanos, frutos do racionalismo eurocêntrico ultrapassado, raramente propõe pensadoras negras africanas ou caribenhas ou brasileiros negros. Em razão dessas práticas persistentes de exclusão é que sempre ficam de fora da literatura utilizada como renovadora ou crítica as perspectivas teóricas conceituais de Guerreiro Ramos (RAMOS, 1956, 1957), (CRUZ, 2014) e de Clovis Moura (MOURA, 1959; 1977; 1988; 1990; 1994; 2000), (OLIVEIRA, 2009). Perspectivas que propõem a interpretação da sociedade brasileira a partir da realidade do Brasil e não da adaptação dos conceitos da realidade da história europeia mimetizados nas explicações universalistas sobre a sociedade brasileira. Para os dois intelectuais, Ramos e Moura, o Brasil foi formado pela contradição entre trabalhadores negros escravizados e proprietários latifundiários brancos escravizadores criminosos. Guerreiro Ramos foi um dos sociólogos brasileiros mais famoso e importante no mundo, tendo trabalhado inclusive nos Estados Unidos, no entanto não lido e nem conhecido no Brasil. Entre as décadas de 1940 a 1950 o referido autor elaborou estudos muito semelhantes ao que hoje é denominado de pós-colonial, podem, portanto, serem considerados pioneiros dessa modalidade de pensamento. Procurou estudar a população negra, não excetuando a população branca, mas como o principal grupo social constituinte da nação brasileira. Pensou e se preocupou com as questões da economia brasileira e do desenvolvimento econômico, focando na população negra. No seu livro, introdução à sociologia brasileira, ele apresenta alguns aspectos interessantes, como estudar a patologia do branco brasileiro, patologia de dominação e de imposições e também ver a população negra por dentro, não apenas como objeto de pesquisa, mas como sujeito social, sendo o próprio pesquisador parte dessa população.

Clovis Moura quando trata de quilombos e das Guerras de Canudos, o faz na perspectiva do campesinato negro brasileiro (MOURA, 2000). Pensar nas especificidades da sociedade brasileira para formação de um pensamento social brasileiro. Também entende a produção intelectual como ativa, de intervenção na realidade e não apenas de análise acadêmica. Ambos, os autores acima citados são formuladores de ideias, intelectuais engajados nas transformações da sociedade. Orgânicos aos movimentos sociais, eles são intelectuais negros que fizeram parte dos movimentos negros e de movimentos sociais reivindicativos na sociedade brasileira, e

recentemente é que esses intelectuais têm sido estudados (MESQUITA, 2002), (OLIVEIRA, 2009), (CRUZ, 2014), (NOGUEIRA, 2007), (BARIANI, 2003).

Em 1945, a socióloga e psicanalista negra Virginia Bicudo realizou o primeiro trabalho de pesquisa em sociologia do Brasil tratando sobre população negra; Discutiu a territorialidade e particularidades da sociedade paulistana, o que culminou em uma dissertação de mestrado extremamente original, na qual ela parte das suas inquietações pessoais como mulher negra e vai a campo nos bairros paulistanos de grande densidade de população negra e faz enquetes sobre a vida das pessoas, das relações sociais e das discriminações contra a população negra, um grande trabalho empírico para depois teorizar, rompendo com a forma que a sociologia estava sendo implantada em São Paulo e no Rio de Janeiro. Ela fez parte das primeiras turmas a cursar sociologia no Brasil, na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, também integrou a primeira turma a fazer mestrado em sociologia no Brasil. Apresentou um trabalho que além de original, é inquietante e historicamente importante, mas que foi tornado desconhecido. Obtive conhecimento a despeito desse trabalho de Virginia Bicudo através dos meus pais, pois eles foram contemporâneos da autora, mas foi muito difícil consultar o texto. E esse trabalho somente foi publicado em 2014 e mesmo assim permaneceu o silêncio em torno da pesquisa. Ela também pesquisou as relações sociais sobre crianças negras nas escolas paulistanas. Mas foi na construção da psicanálise brasileira que ela se tornou uma referência nacional (BICUDO, 1956). Também vale a pena considerar que o trabalho de sociologia de Virginia Bicudo é pioneiro na sociologia urbana das populações negras brasileiras.

Outras rupturas do pensamento negro com a ciência formal eurocêntrica foram os trabalhos de Manoel Querino e de Juliano Moreira. Em 1918, o intelectual negro Manoel Querino propôs numa conferência no Instituto Histórico e Geográfico da Bahia uma ruptura, ao defender pensarmos o Africano como colonizador do Brasil, e não o Português. Argumentando sobre o conceito de colonização e dizendo que quem transferiu cultura e população para o Brasil foram os Africanos. Assim ele propôs considerarmos o Africano como colonizador do Brasil (QUERINO, 1918). Esse é um fato que retomamos ao considerar as tecnologias empregadas na colonização do Brasil e também nos fatores da cultura brasileira (CUNHA JUNIOR, 2010; 2019). A outra foi quando Juliano Moreira discutiu os paradigmas da ciência do século XIX, período de vivente racismo científico. Sua tese de doutoramento em 1891 rompeu com esse paradigma, declarando que tudo que se pensava sobre raça e sobre a população negra não passava das condições sociais em que a população vivia. Juliano Moreira foi um dos maiores

cientistas brasileiros, amplamente reconhecido no exterior, e tornado completamente desconhecido no Brasil. Se os trabalhos do Juliano Moreira e de Manoel Querino tivessem sido divulgados, as teorias de Gilberto Freyre seriam consideradas sem sentido. Houve uma criação e conservação de um paradigma dominante ligado a sociologia de Gilberto Freyre. A fabricação de uma ideologia nacional científica determinante para o reconhecimento científico de uma dominação ocidental.

Ainda em relação às rupturas ressalta-se que a principal característica do movimento Pan africanista foi a autonomia com relação ao pensamento europeu, visto que questionou as ideias científicas universalistas europeias. O Pan Africanismo que é um movimento social, intelectual, cultural, político e econômico e que reúne sindicalistas, militantes dos movimentos negros, militantes dos movimentos de independência africana, do continente africano e da diáspora na luta contra a hegemonia europeia, contra o racismo antinegro e contra as pressões das empresas americanas e europeias sobre os trabalhadores negros no mundo.

E esse não é um movimento recente, entende-se que autores como C.L.R. James (JAMES, 1989) e Nick Nesbit (NESBIT, 2008) já pensavam dessa forma, quanto às origens do pan-africanismo, muito antes do início do século XX. Desde a revolução do Haiti (1791 – 1804), já apareciam formuladores de ideias Pan-africanistas. Também nos movimentos negros brasileiros em 1904 já existiam militantes Pan Africanistas.

Os autores que citamos no início desse tópico, como pensadores que romperam com o pensamento hegemônico brasileiro, Guerreiro Ramos e Clóvis Moura, foram influenciados pelo Pan-Africanismo.

AS NECESSIDADES E O POSSÍVEL IMPACTO DA RUPTURA DE BAIROS NEGROS

Alguns problemas precisam ser destacados nesta finalização do artigo para permitir uma ampla conclusão. Os modelos científicos teóricos são apenas abstrações sobre possíveis realidades. Os modelos empíricos são descrições de realidades existentes sendo que contêm pouca abstração conceitual e teórica. Considerando que a ciência é feita de abstrações e os modelos são simplificações das realidades, os modelos por mais sofisticados que sejam na sua elaboração conceitual teórica são sempre incapazes de descrever toda a realidade. Todos os conceitos e teorias partem da observação empírica de uma realidade particular, residente num determinado momento histórico. Sendo que os modelos são temporais e produzidos para uma determinada realidade. Assim, inexistente um modelo teórico que reflita todas as realidades em

todos os tempos históricos e em todas as situações geográficas. Há muitos erros em transpor os modelos para infinitas realidades e mais ainda em confundir a realidade com o modelo e produzir uma ideologia e não um trabalho científico. Muito da ciência eurocêntrica pratica essa forma da universalização da realidade, transformando os modelos europeus em normas para as ciências em todas as partes do mundo. O entendimento marxista é que todas as sociedades passariam pelas etapas da formação social europeias e que a contradição da formação capitalista em todas as sociedades seria entre trabalho e capital. Clóvis Moura não via assim a formação do Brasil, devido ao passado recente do escravismo criminoso brasileiro. Bastante instrutiva nesse sentido foi a adaptação feita por ele, do marxismo para o Brasil, partiu da contradição formadora da sociedade brasileira que foi entre o escravizado e escravizador, adversa da formação europeia, entre o trabalho e o capital. Para Clóvis Moura se criou uma forma diversa de dominação onde escravismo e racismo, comungam com capital e trabalho.

Percebe-se que na esfera das ciências ocidentais a hegemonia europeia é fato passado e superado do século XX. Principalmente pela massiva produção científica asiática, mesmo que não difundida no ocidente e pelas produções discordantes na própria Europa. Ocorreu que na Europa o debate sobre pós-modernidade ou sobre “o fim da história”, não que a história terminaria, mas que a visão predominante sobre a história da humanidade estaria encerrada, foi um contexto de crise das teorias da história e da teoria determinística marxista do último quarto do século passado. Término de um período de hegemonia que implicou em admitir que o pensamento europeu moderno, racionalista das ciências sociais, construído em torno de classe social, estado e capitalismo, não mais explica as sociedades europeias em razão da diversidade de cultura presentes, devido aos fluxos migratórios, aos fluxos de produtos produzidos fora da Europa e da complexidade da sociedade da informação. (ANDERSON, 1992), (FUKUYAMA, 1992, original de 1989). Mesmo com a mundialização da informação, com a difusão eletrônica da ciência e do conhecimento científico em escala internacional, esse estado de consciência das superações teóricas eurocêntricas ainda não se disseminou nas ciências sociais brasileiras. Continuamos no conjunto dos conhecimentos racionalistas modernos, difundindo o conhecimento moderno nas disciplinas de graduação e pós-graduação. Continuamos falando em rigor acadêmico e rigor metodológico com procedimentos superados. Face ao contexto conservador brasileiro, ainda eurocêntrico, é que grupos dissidentes aparecem como se fossem novas rupturas, sendo que eles apenas reproduzem ideias africanas e asiáticas que não tinham

sido divulgadas. Reinventam a roda, no entanto não de forma inovadora, a roda torta, em parte copiada e deformada pela omissão das fontes seminais, africanas e asiáticas.

Os modelos científicos são abstrações ou simplificações de racionalização das realidades focadas num tempo histórico e pertinentes a determinada realidade. Os modelos servem para analisar, explicar, compreender e interpretar as transformações da realidade baseada num número de pressupostos. No entanto, o conhecimento científico, a interpretação da realidade e não necessariamente a realidade é deduzida desses modelos. Ocorrendo, entretanto, que o conhecimento institucionalizado é decorrente não apenas da realidade, mas sim da interpretação do modelo. Sendo que, por exemplo, as leis ou as políticas públicas têm como base o conhecimento da realidade a partir das interpretações desses. Com base nessas interpretações da ciência e sobre o papel da ciência é que se vê a necessidade de conceitos e teorias situados no presente momento histórico e que preencham as necessidades de conhecimento daquele momento histórico. População negra e bairros negros são conceitos situados na realidade da população negra no século XX e XXI, período histórico da pós-abolição e período de grande urbanização da sociedade brasileira. Trata-se de um modelo construído com base na experiência humana de africanos e afrodescendentes, sendo conceitualmente uma ruptura com os modelos eurocêntricos.

Apesar das limitações que todos os conceitos sofrem, vê-se potencialidade em abrir a possibilidade de novos enfoques sobre o urbanismo, incluindo específica e particularmente a população negra, retirando-a da generalidade de pobres, discriminados, informais, periféricos ou população explorada pelo capital sem demais detalhamentos e sem história específica.

Bairros Negros, embora sendo um conceito recente o seu fazer existir é construção que envolveu uma ampla herança de pensadoras e de ideias passadas, podemos defini-lo como remanescente de ampla literatura produzida secularmente pelo pan-africanismo e pelos intelectuais negros brasileiros. O conceito de Bairros Negros rejeita os novos rótulos de decolonialidade e de pós-colonialismo ou demais termos que expressam uma ruptura nova dando a entender que sejam uma novidade do presente. Inclusive, quando foi formulado o conceito de Bairros Negros se tinha a noção de que as chamadas rupturas eram ideias concebidas em meados do século passado ou até antes e que muito do passado se encontra rerepresentado sem as devidas referências.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHAD, J. **Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350**. New York: Oxford University Press, 1989.

AMSELLE, J. L. **L'Occident décroché: enquête sur les postcolonialismes**. Paris: Fayard, 2010.

ANDERSON, P. **O Fim da História: de Hegel a Fukuyama**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

BALANDIER, G. **Sociologie des Brazzavilles Noires**. 2 ed. Paris: Armand Colin, 1985.

BARIANI, E. **A sociologia no Brasil: uma batalha, duas trajetórias** (Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos). 2003. 112f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara. 2003.

BERNAL, M. **Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization**. New Jersey: Rutgers University Press, 1987.

BEN-ELI, M. **Systems Thinking and Systems Modelling**. Switzerland: University of St. Gallen, 2019.

BICUDO, V. L. **Estudo de atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo**. 1945. 192f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Escola Livre de Sociologia e Política, São Paulo. 1945.

BICUDO, V. L. **Nosso Mundo Mental**. São Paulo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural, 1956.

BOYON, J. Une idéologie africaine: le Nkrumaïsme. **Revue française de science politique**, Année 1963, 13-1, p. 66-87, 1963.

CHARLES, B. Le socialisme africain: mythes et réalités. **Revue française de science politique**, 15^e Année, n. 5, p. 856-884, 1965.

CORNING, P. A. 1995. Synergy and Self-organization in the Evolution of Complex Systems. **Systems Research**, v. 12(2), p. 89-121, 1995.

CUNHA JUNIOR, H. Africanidades, afrodescendência e educação. **Revista Educação em Debate**, ano 23, v.2, n. 42, 2001.

CUNHA JUNIOR, H. História e Memória de Bairros de Maioria Afrodescendentes. *In*: VASCONCELOS, J. G. *et al.* (org.). **Interfaces Metodológicas na História da Educação**. 1 ed. Fortaleza: Edições da UFC, 2007.

CUNHA JUNIOR, H. NTU. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 9, n.108, p. 81-91, 2010.

CRUZ, L. B. da. **O pioneirismo de Alberto Guerreiro Ramos nos estudos sobre hierarquias raciais**: a gênese de uma formação discursiva pós-colonial. 2014. 173 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014.

DIOP, C. A. **Nations Negres et Culture**. Paris: Presence Africaine, 1955.

DIOP, C. A. **The Cultural Unity of Negro Africa**. Paris: Présence Africaine, 1963.

FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

JAMES, C. L. R. **The Black Jacobins**. New York: Vintage, 1989.

KATSAKIORIS, C. L'union soviétique et les intellectuels africains Internationalisme, panafricanisme et négritude pendant les années de la décolonisation, 1954-1964. **Cahier du Monde Russe**, vol. 47, n. 1-2, 2006.

KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. 5 ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1997.

LEGUM, C. **Pan-Africanism**. New York: Praeger, 1962.

MAUREL, C. L'histoire générale de l'Afrique de l'Unesco: Un projet de coopération intellectuelle transnationale d'esprit afro-centré (1964-1999). **Cahiers de Etudes Africaines**, n. 215, p. 715-737, 2014.

MESQUITA, E. **Clovis Moura**: uma visão crítica da história social brasileira. 2002. 204 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279133>. Acesso em: 2 ago. 2018.

MOURA, C. **Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. São Paulo: Anita Garibaldi, 1959.

MOURA, C. **O Negro**: de Bom Escravo a Mau Cidadão. São Paulo: Dandara, 1977.

MOURA, C. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo Perspectiva: 1988.

MOURA, C. **As injustiças de Clio**: o negro na historiografia brasileira. Rio de Janeiro: Oficina de Livros, 1990.

MOURA, C. **Dialética Radical do Brasil Negro**. São Paulo: Anita Garibaldi, 1994.

MOURA, C. **Sociologia Política da Guerra Camponesa de Canudos**: da destruição do Belo Monte ao aparecimento do MST. São Paulo: Expressão Popular, 2000.

NESBITT, N. **Universal Emancipation**: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment. Charlottesville: University of Virginia Press, 2008.

NICOLIS, G.; PRIGOGINE, I. **Exploring complexity**: An introduction. New York: W. H. Freeman, 1989.

NOGUEIRA, J. C. A sociologia e a política em Guerreiro Ramos. **Revista Esboços**, n. 15, p. 67-84, 2007.

OLIVEIRA, F. N. de. **Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra**. 2009. 173 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas e Sociais) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

OBENGA, T. **La Philosophie africaine de la période pharaonique – 2780-330 avant notre ère**. Paris: L'Harmattan, 1990.

PRIGOGINE, I; STENGERS, I (1984). **Order out of Chaos**: Man's new dialogue with nature. London: Heinemann, 1984.

SENGHOR, L. S. [Correspondência]. Destinatário: **I. Potehin**. Dacar, Senegal, 1961.

RAMOS, A. G. **1957 - Introdução Crítica à Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Editorial Andes Ltda., 1957.

RAMOS, A. G. **A Redução Sociológica - Introdução ao Estudo da Razão Sociológica**. Rio de Janeiro: Editorial MEC/ISEB, 1956.

UNESCO. **Histoire générale d'Afrique**. Paris: UNESCO, 1981.

Artigo recebido em: 8 de junho de 2020.

Artigo aprovado em: 2 de setembro de 2021.

COVID-19 NA ÁFRICA: UM OLHAR SOBRE O SETOR INFORMAL**COVID-19 IN AFRICA: A LOOK AT THE INFORMAL SECTOR****COVID-19 EN ÁFRICA: UNA MIRADA AL SECTOR INFORMAL**Ouro Salim Omar¹**RESUMO**

O objetivo deste trabalho foi analisar o impacto da COVID-19 em toda a África, particularmente nos setores informais que foram os mais atingidos, e fazer alguns apontamentos que poderiam ser adotados como políticas públicas, não apenas de enfrentamento da crise do coronavírus, mas também como alternativa frente à realidade da classe trabalhadora dos setores informais. Nesse sentido, foram coletados dados de casos de COVID-19 e seus impactos na economia africana essencialmente nos setores informais usando a base de dados do Google Acadêmico, algumas fontes como BBC News Africa, Reuters Africa, IATA Africa, Jeune Afrique, International Labour Organization (ILO), Conferência Permanente das Câmaras Consulares de Língua Africana e Francesa (CPCCAF) e plataforma de World Bank que representam maiores agências internacionais de notícias socioeconômicas e multimídias do mundo, também foram consultados os sites de World Health Organization (WHO) e de European Centre for Disease Prevention and Control (ECDPC), que forneceram informações sobre os impactos e propagação em tempo real da COVID-19 no mundo e no continente africano. Observa-se que as estratégias de ação em países africanos devem considerar três aspectos fundamentais que são detalhados nas considerações finais.

Palavras-chave: África. Covid-19. Setor informal.

ABSTRACT

The objective of this work was to analyze the impact of COVID-19 in all Africa, particularly in the informal sectors that were most affected, and to make some notes that could be adopted as public policies, not only to face the coronavirus crisis, but also as an alternative the reality of the working class in the informal sectors. In this sense, data was collected on COVID-19 cases and their impacts on the African economy mainly in the informal sectors using the Google Scholar database, some sources such as BBC News Africa, Reuters Africa, IATA Africa, Jeune Afrique, International Labor Organization (ILO), Permanent Conference of the Consular Chambers of the African and French Language (CPCCAF) and World Bank platform representing the world's largest international socioeconomic and multimedia news agencies, the World Health Organization (WHO) and European websites were also consulted. Center for Disease Prevention and Control (ECDPC), which provided information on the impacts and real-time spread of COVID-19 in the world and on the African continent. It is observed that the

¹ Mestre em Gestão Organizacional pela Universidade Federal de Goiás. Graduado em Marketing pela Universidade de Lomé (2013). E-mail: ouromar@yahoo.fr.

action strategies in African countries must consider three fundamental aspects that are detailed in the final considerations.

Keywords: Africa. Covid-19. Informal sector.

RESUMEN

El objetivo de este trabajo fue analizar el impacto del COVID-19 en África, particularmente en los sectores informales más afectados, y tomar algunas notas que podrían adoptarse como políticas públicas, no solo para enfrentar la crisis del coronavirus, sino también como una alternativa. La realidad de la clase trabajadora en los sectores informales. En este sentido, los datos del caso COVID-19 y sus impactos en la economía africana se recopilieron esencialmente en los sectores informales utilizando la base de datos de Google Scholar, algunas fuentes como BBC News Africa, Reuters Africa, IATA Africa, Jeune Afrique, International Labor Organization (OIT), la Conferencia Permanente de Cámaras Consulares de la Lengua Africana y Francesa (CPCCAF) y la plataforma del Banco Mundial que representan las agencias internacionales de noticias y multimedia socioeconómicas más grandes del mundo, la Organización Mundial de la Salud (OMS) y sitios web europeos también fueron consultados. Centro de Prevención y Control de Enfermedades (ECDPC), que proporcionó información sobre los impactos y la propagación en tiempo real de COVID-19 en el mundo y en el continente africano. Se observa que las estrategias de acción en los países africanos deben considerar tres aspectos fundamentales que se detallan en las consideraciones finales.

Palabras clave: África. COVID-19. Sector informal.

1. INTRODUÇÃO

A *Coronavirus Disease 2019* (COVID-19), causada pelo *severe acute respiratory syndrome coronavirus 2* (SARS-CoV-2), afetou a economia global e prejudicou igualmente a economia africana. Muitos países africanos adotaram medidas ousadas de quarentena e fechamento das fronteiras para lidar com a disseminação da Covid-19, embora isso tenha um custo e acarrete em uma dolorosa crise econômica, além do colapso nos sistemas de saúde que o continente tem enfrentado. Sendo assim, é indispensável uma resposta coordenada e ousada das autoridades africanas (GENTILINI *et al.*, 2020).

Para além da perda de vidas humanas, a Covid-19 teve impactos desproporcionados em segmentos da população africana e em grupos de pessoas, tais como: pessoas com problemas de saúde ou idosos em elevado risco de desenvolver problemas de saúde graves, jovens com elevadas taxas de desemprego e subemprego, mulheres sobre-representadas nos sectores mais afetados, tais como os serviços, trabalhadores desprotegidos, incluindo os trabalhadores autônomos e os trabalhadores migrantes (OIT, 2021).

Os coronavírus representam uma família de vírus que causam doenças que variam de um resfriado simples a patologias mais graves. Este vírus foi identificado em janeiro de 2020 na China. Sendo assim, a partir de 30 de janeiro de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou a nova pandemia de coronavírus como uma emergência sanitária de interesse mundial. A Covid-19 se espalhou da China para vários países. Todos os continentes relataram casos confirmados de Covid-19. O continente africano confirmou seu primeiro caso de Covid-19 no Egito em 14 de fevereiro de 2020. O número de casos aumentou exponencialmente desde o início de março de 2020. Nesse contexto, várias medidas foram tomadas pelas autoridades africanas (GILBERT *et al.*, 2020).

No entanto, a África teve mais tempo em comparação a outros países para se preparar diante da pandemia de Covid-19 e também conscientizar a opinião pública sobre as medidas de confinamento adotadas pelos países europeus como a Itália, a França, a Alemanha, a Inglaterra entre outros. Foi constatado pelos especialistas da saúde da OMS que a África ocidental tem sido relativamente poupada pelo coronavírus até o início de junho de 2020. Não apenas a propagação da doença foi mais lenta do que na maioria das outras partes do mundo, mas o número de mortes também foi muito menor (CPCCAF, 2020a).

A Covid-19 tem trazido enormes desafios para a economia mundial. O mundo do trabalho vem sendo severamente afetado. Seja com a perda de emprego e renda, com a introdução do trabalho remoto ou com a exposição a situações de risco de contágio, trabalhadores de todo o planeta sofrem os efeitos da pandemia, das políticas restritivas e da compressão econômica. A Organização Internacional do Trabalho (OIT) divulgou relatório em que projeta que cerca de 1,6 bilhão de trabalhadores informais já foram afetados pelas medidas restritivas de confinamento que estão sendo tomadas em todo o mundo. Esses trabalhadores tiveram, no primeiro mês da crise, sua renda reduzida em 60%, em média, sendo ainda maior na África e na América Latina, com perda média de 81%. Com isso, a taxa de pobreza relativa deve aumentar em 34% para trabalhadores informais em países de renda média-alta, e em 56% em países de renda média-baixa, como vários países da África e da América Latina (ILO, 2020). Em que situação se encontram os trabalhadores informais africanos? Nesse contexto, o objetivo deste trabalho foi analisar o impacto da Covid-19 na África toda, particularmente nos setores informais que foram os mais atingidos, e fazer alguns apontamentos que poderiam ser adotados como políticas públicas, não apenas de enfrentamento da crise do coronavírus, mas também como alternativa frente à realidade da classe trabalhadora dos setores informais.

O artigo está dividido da seguinte forma: A seção 2 ressalta a metodologia utilizada. A seção 3 apresenta as estatísticas da Covid-19. A seção 4 discute os impactos socioeconômicos da Covid-19 na África. A seção 5 aponta as medidas adotadas pelos países africanos. A seção 6 discute os gastos e auxílios externos para enfrentar a pandemia. A seção 7 debate as oportunidades oferecidas pela Covid-19 no setor informal. Por fim, a seção 8 termina com as considerações finais.

2. METODOLOGIA

Neste trabalho, foi utilizado a base de dados do Google Acadêmico, alguns sítios como *BBC News Africa*, *Reuters Africa*, *IATA Africa*, *Jeune Afrique*, *International Labour Organization (ILO)*, *Conferência Permanente das Câmaras Consulares de Língua Africana e Francesa (CPCCAF)* e plataforma de *World Bank* que representam maiores agências internacionais de notícias socioeconômicas e multimídias do mundo, também foram consultados os sites de *World Health Organization (WHO)* e de *European Centre for Disease Prevention and Control (ECDPC)*, que forneceram informações sobre os impactos e propagação em tempo real da COVID-19 no mundo e no continente africano. Primeiro, foram extraídos os dados de casos confirmados, infectados e mortes confirmadas expostos de 31 de dezembro de 2019 até 14 de junho de 2020. Segundo, as informações coletadas foram analisadas utilizando a técnica de análise de conteúdo de Bardin (1977), de acordo com a inquirição das palavras-chave “Covid-19”, “África” e “Setor informal” em línguas francesas e inglesas que representam as duas línguas oficiais e principais mais faladas no continente africano.

3. SITUAÇÃO EM NÚMEROS DE PESSOAS INFECTADAS

Desde 31 de dezembro de 2019 até 14 de junho de 2020, foram notificados 7. 759. 691 casos de Covid-19 (de acordo com as definições de casos aplicadas e estratégias de teste nos países afetados), incluindo 430. 127 mortes.

A África parece ser o segundo continente menos afetado depois da Oceania, como mostra a tabela 1.

Tabela 1: Situação regional em números – 14 de junho de 2020

Região	População	Casos infectados confirmados	Mortes confirmadas
Global	7.306.513.811	7. 759. 691	430. 127
Europa	447.700.000	2. 170. 600	182. 674
América	1.019.894.321	3. 788. 548	201. 874

Oceania	42.352.038	8.766	131
Ásia	4.495.366.914	1.557.541	39.147
África	1.301.200.538	233.528	6.294

Fonte: European Centre for Disease Prevention and Control (2020). Dados de 14 de junho de 2020.

Dados em tempo real nos países africanos relatados na tabela 2, mostram que alguns países africanos tiveram casos mais graves do que outros, como África do Sul (65.736), Egito (46.289), Nigéria (15.682) e Argélia (10.810).

Tabela 2: Relatório de situação da COVID-19 na África: 14 de junho de 2020.

Países	Casos Totais	Totais Mortes	Casos confirmados nos últimos 14 dias	Países	Casos Totais	Totais Mortes	Casos confirmados nos últimos 14 dias
Argélia	10.810	760	1543	Togo	530	13	97
Angola	138	6	54	Gabão	3463	23	808
Benin	412	6	180	Chade	848	72	89
Botswana	60	1	25	Gambia	28	1	3
Burkina Faso	894	53	41	Guiné	4484	25	778
Burundi	94	1	52	Moçambique	553	02	309
Cameroon	9572	275	3668	Marrocos	8692	212	912
Cabo Verde	726	6	305	Senegal	4996	60	1461
Guiné Equatorial	1306	12	0	Madagascar	1252	10	494
Congo	779	25	192	Etiópia	3166	55	2103
Eswatini	486	3	203	Gana	11118	48	3350
Lesoto	4	0	2	Quênia	3457	100	1569
Sudão do Sul	1693	27	699	Nigéria	15682	407	5827
Mauritânia	1439	74	956	África do Sul	65736	1423	34769
Djibuti	4449	41	1255	Namíbia	32	0	9
Serra Leoa	1132	51	280	Zâmbia	1357	10	300
Maurício	337	10	2	Libéria	446	32	166
Seychelles	11	0	0	Egito	46289	1672	19905

Fonte: European Centre for Disease Prevention and Control (2020). Dados de 14 de junho de 2020.

4. IMPACTOS SOCIOECONÔMICOS NO CONTINENTE

Várias empresas e setores informais foram afetados pela pandemia (OZILI; ARUN, 2020). A demanda global por viagens aéreas, incluindo viagens para os países africanos, caiu significativamente, e a perda de renda resultante foi estimada em US \$113 bilhões, de acordo

com a Associação do Transporte Aéreo Internacional (IATA, 2020). A companhia *African Airlines* perdeu US \$ 400 milhões desde o início da pandemia em fevereiro, segundo a IATA. Contudo, a Covid-19 não foi tão difundida na África quanto na Europa e na Ásia, mas impulsionou as companhias aéreas como *South African Airways*, *Royal Air Maroc*, *Air Tanzania*, *Air Mauritius*, *Ethiopian Airlines*, *EgyptAir*, *RwandAir* e *Kenya Airways* a suspender voos vindo da China (IATA, 2020).

Os mercados financeiros africanos também foram afetados pela pandemia. A África do Sul, considerada como a principal potência econômica do continente, viu seu mercado de valores cair em 3,7% em fevereiro, enquanto os investidores começaram a adotar estratégias para a venda de ações. No Quênia, os maiores estoques de bancos nacionais caíram entre 5% e 10%, no primeiro dia em que o primeiro caso de coronavírus foi anunciado. Como os preços das ações continuaram caindo, a bolsa de valores de Nairóbi suspendeu as negociações em 13 de março de 2020, de acordo com suas regras de negociação de ações que exigem uma suspensão das negociações, se houver uma queda de mais de 5%. Porém, o turismo na África do Sul caiu cerca de 80% após o primeiro caso da Covid-19 registrada e a situação piorou ainda mais quando o fechamento das fronteiras nacionais foi decretado pelo governo. O Quênia também sofreu uma queda de 55% nas visitas turísticas após o primeiro caso confirmado (OZILI, 2020).

Medidas restritivas que limitam as interações sociais, como fechamento de centros comerciais, fronteiras, pontos turísticos e toque de recolher, foram impostas em muitos países africanos, o que afetou duramente os setores informais. Entretanto, destaca-se que a economia africana depende de interações interpessoais em comparação com a Europa, onde a tecnologia digital é bem desenvolvida e não resulta de contatos físicos. O choque imediato para os países africanos resultou de rupturas na cadeia de suprimentos global devido ao fechamento das fronteiras chinesas, pois a China representa o maior parceiro comercial para o continente africano, e em parte a queda nos preços do petróleo prejudicou os países petrolíferos como Nigéria e Angola. As medidas de bloqueio de fronteiras afetaram inicialmente os setores de viagem, turismo e hospitalar, enquanto as medidas prolongadas de isolamento prejudicaram toda a economia no geral (JEUNEAFRIQUE, 2020).

5. RESPOSTAS POLÍTICAS DOS PAÍSES AFRICANOS

Sob essa ótica, os governos africanos tomaram várias medidas para frear a disseminação da pandemia. Algumas medidas tomadas por alguns países africanos foram apresentadas no Quadro 1.

Quadro 1. Medidas tomadas por países

Países africanos	Medidas tomadas
Nenhum país africano	Empréstimos estatais ou garantias de crédito para empresas.
Nenhum país africano	Subsídios de renda para trabalhadores afetados.
Nenhum país africano	Diferimento de impostos.
Nigéria	Tolerância regulatória para os bancos e devedores corporativos.
Nenhum país africano	Diferimentos ou subsídios da segurança social.
Egito, Nigéria	Banco Central concede férias de pagamento de dívidas, como moratórias de empréstimos.
Ruanda, Quênia, Malawi, Nigéria, África do Sul	Doação de salários ou corte de salários pelos principais funcionários públicos para contribuir com o financiamento de alívio de coronavírus.
Mali, Argélia, África do Sul, Ruanda, Malawi	Presidente faz corte salarial e auxílio emergencial.
Gana, Ruanda	Fornecimento gratuito de água, alimentos e eletricidade. O governo suportando o custo durante a pandemia.
Gana	Férias fiscais.
Nigéria, Zimbábue, Etiópia, Ruanda, Camarões	Países que receberam apoio de bilionários estrangeiros.
Nigéria, África do Sul	Países que buscaram e receberam apoio de bilionários locais.
Nenhum país africano	Pagamentos em dinheiro a todos os cidadãos para ajudá-los a lidar com dificuldades financeiras durante a pandemia.
Nenhum país africano	Salvamentos corporativos.
Países da África Subsaariana	Buscando a quitação da dívida e outro alívio da dívida para reduzir o impacto econômico do coronavírus.
Congo, Nigéria, Egito, Quênia	Adoção de políticas monetárias acomodáticas pelos bancos centrais, como a redução da taxa de juros.
África do Sul, Nigéria	Bons samaritanos e filantropos doando alimentos.

Fonte: Ozili (2020).

Apesar dos esforços fornecidos pelas autoridades nos respectivos países, os desafios ainda permanecem no nível medical, onde registra-se infraestrutura médica insuficiente para receber pacientes com Covid-19, equipamentos e centros médicos precários. Sendo assim, o

Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial (BM) e os dirigentes africanos pediram no início do mês de abril, uma ação internacional rápida para auxiliar os países africanos a lidar com a pandemia nos próximos meses, pois a África carece de recursos e infraestrutura médica para enfrentar a pandemia (*JEUNEAFRIQUE*, 2020).

6. GASTOS DOS ESTADOS AFRICANOS E AUXÍLIOS EXTERNOS

6.1. Gastos Domésticos

Apenas alguns países africanos usaram fundos públicos para mitigar os efeitos da COVID-19. A Nigéria noticiou um fundo de alívio da pandemia de US \$ 9,1 bilhões (OZILI, 2020). A Gâmbia anunciou um fundo de alívio de US \$9,8 milhões. O Gana divulgou um fundo de auxílio de US \$100 milhões para construir novos hospitais para receber os casos confirmados. O Marrocos deu US \$200 milhões para ajudar o setor da saúde (REUTERS, 2020). O governo senegalês criou um programa de resiliência econômica com um fundo de US \$172 milhões, financiado pelo Estado e ONGs (CPCCAF, 2020b).

No entanto, países como Gana, Nigéria, Ruanda e África do Sul solicitaram doações do setor privado para enfrentar a crise sanitária. A despesa total nos países africanos para enfrentar a crise foi cerca de 25% do total de fundos nacionais e estrangeiros, enquanto os empréstimos e subvenções estrangeiras representaram 75% da despesa total dos países africanos (OZIL, 2020).

6.2. Gastos com Auxílio Estrangeiro

Muitos países africanos receberam empréstimos, doações ou subsídios internacionais para combater a pandemia de coronavírus. O Banco Mundial concedeu ao governo queniano US \$50 milhões para o combate contra a Covid-19 (WORLD BANK, 2020f). O Departamento de Desenvolvimento Internacional do Reino Unido (DFID) forneceu aproximadamente US \$2,24 milhões para o Malawi a fim de lidar com a pandemia. O Banco Mundial doou US \$14.25 milhões para apoiar a Ruanda (WORLD BANK, 2020e). Os EUA forneceram US \$6 milhões em assistência humanitária à Líbia contra a Covid-19 (USEL, 2020). O Banco Mundial ofertou US \$47 milhões para apoiar a República Democrática do Congo contra a pandemia (WORLD BANK, 2020a). A Associação Internacional de Desenvolvimento do Banco Mundial (AID) aprovou uma doação de US \$2,5 milhões para ajudar o governo de São Tomé e Príncipe a lutar contra a Covid-19 (WORLD BANK, 2020b). O Banco Mundial também aprovou uma doação de AID de US \$10 milhões para Gâmbia a fim de fornecer assistência emergencial para a

população no combate à pandemia (WORLD BANK, 2020c). O Egito recebeu US \$7,9 milhões do Banco Mundial em apoio à emergência sanitária no país (WORLD BANK, 2020d). O Fundo Monetário Internacional aprovou US \$ 745 milhões para a Tunísia para enfrentar a COVID-19 (CNBCAFRICA, 2020a).

6.3. África como Doador Estrangeiro

No início da pandemia, a Guiné Equatorial doou uma contribuição solidária de US \$ 2 milhões à China para ajudar o governo chinês a combater o coronavírus que interrompeu a economia chinesa em fevereiro de 2020 (CNBAFRICA, 2020b). A Guiné Equatorial se tornou o primeiro e único país africano a doar fundos para auxiliar o segundo maior poder econômico do mundo a fim de combater a pandemia da Covid-19. A decisão da Guiné Equatorial de apoiar financeiramente a China foi devido ao relacionamento de longa data entre os dois países cuja cooperação se fortaleceu nos últimos anos.

7. A Covid-19 como Impulso da Economia Informal

A pandemia de Covid-19 constituiu um choque exógeno que interrompeu a dinâmica de crescimento nos níveis global e continental. As consequências econômicas da Covid-19 nas economias africanas e nos outros continentes afetados, dizem respeito à produção, consumo ou finanças públicas sem esquecer os empregos. Embora o continente africano esteja relativamente intocado pela pandemia de Covid-19, tanto pelo número de infectados quanto pelo número de mortes, a Comissão Econômica para a África (CEA) estima que um isolamento de um mês em todo o território africano custará cerca de 2,5% do seu PIB anual, ou cerca de US \$ 65,7 bilhões (ECA, 2020).

Portanto, o número de atividades de microempresas no continente africano aumentou significativamente nos últimos vinte anos. Esse número diz respeito a um crescimento por parte da população ativa. Destarte, o setor informal tem um peso cada vez mais na economia dos países africanos. Por exemplo, na Costa de Marfim, entre 1980 e 1985, foi possível medir a taxa de crescimento de oferta da mão-de-obra urbana (+ 7,7% por ano), e o declínio da demanda do setor moderno (-20% em 5 anos). A taxa de desemprego atingiu 42% da população ativa no setor informal sem criação de emprego em 1985, enquanto estabilizou-se para 29% com a criação de emprego. Os níveis de desenvolvimento são semelhantes em todos os países africanos. Tendo em vista o crescente peso das atividades informais nas economias dos países

africanos, o setor informal precisa de apoios dos governos africanos para ser sustentado. Enquanto, sua função social é aprovada pela comunidade e pelo Estado, as microempresas constituem um setor de sobrevivência informal. As pesquisas mostram que as microempresas têm um papel importante no tecido econômico, particularmente em razão de suas vantagens competitivas (MARNIESSE, 2000).

Porém, as consequências desta pandemia no continente africano foram de qualquer forma desastrosas. A Covid-19 teve um efeito devastador na economia informal, na qual 325 milhões de trabalhadores vivem. As medidas de confinamento tiveram um impacto significativo nos setores informais dos países africanos. No entanto, existem alavancas nas quais os governos africanos podem apoiar para conter os efeitos econômicos negativos desta pandemia. Entretanto, a reabertura das atividades econômicas é ainda mais desejável, uma vez que os fundos de solidariedade estabelecidos pelos Estados africanos para apoiar as famílias não serão suficientes para ajudar os estratos mais desfavorecidos e setores informais que permanecem retidos (OIT, 2020).

Ao contrário dos países desenvolvidos, a economia dos países africanos é baseada no setor informal, particularmente na África ocidental. Portanto, no setor informal, o sistema de produção é firmado em um ecossistema de pequenos atores informais, sobre os quais o Estado tem pouca visibilidade e ainda menos controle. Proprietários únicos, empresas familiares e microempresas que operam na agricultura, indústria e serviços constituem mais de 97% das ferramentas de produção. Aproximadamente 71% da população africana trabalha no setor informal e a maioria desses trabalhadores não podem realizar o trabalho remoto nesta época da pandemia por causa das condições precárias. Os setores informais contribuem pelo menos 40% para o PIB e aproximadamente 95% para o emprego. As atividades informais geralmente não estão mecanizadas, menos improdutivas e altamente trabalhosas. Sendo assim, o setor informal enfrenta muitas restrições, incluindo a falta de treinamento, infraestrutura inadequada de telecomunicações e transportes e, é evidente, o menor acesso a financiamento adequado e ausência de redes de segurança social (MBAYE, 2020).

No entanto, a pandemia da Covid-19 oferece aos governos africanos uma oportunidade única de obter mais controle sobre as atividades informais para melhor incentivá-las a modernizar e consolidar os diferentes setores informais. Isso permitiria que a transformação estrutural da economia africana iniciasse no médio prazo. O apoio dos governos africanos deve se focalizar em primeiro lugar, nas pequenas atividades de produção e distribuição de

necessidades básicas, como as envolvidas na produção e processamento de arroz, frutas e legumes ou as envolvidas nas cadeias alimentares como agrícolas, hortícolas e aviculturas. O que aumentaria a produção nacional, conteria a inflação e, ao mesmo tempo, sustentaria baixos rendimentos. Ademais, o apoio dos governos africanos deve ser combinado com o estabelecimento de um mecanismo institucional que permita monitorá-las, com vistas a modernizá-las e, posteriormente, ampliar uma base tributária. Nesse contexto, o setor informal também poderia ser lucrativo, pois poderia incluir um componente de seguro social e de previdência, de acordo com procedimentos aplicáveis ao status do empreendedor implementado em algumas regiões como o Benin (SQDI, 2020).

O reforço e a proteção das atividades informais durante essa crise sanitária são cruciais. Os formuladores de decisão devem apoiar os setores informais, fornecendo garantias aos bancos e micro emprestadores, para que os credores possam fornecer liquidez a pequenas e médias empresas africanas.

Empregos e trabalhadores informais devem ser protegidos. Nesse sentido, os governos africanos devem usar a legislação de trabalhadores para proteger os meios de subsistência dos cidadãos, indispensável para reiniciar a economia após o término da pandemia. Novas legislações devem ser criadas para mitigar os riscos de desemprego durante as crises e sustentar a renda das famílias, preservando a capacidade produtiva dos trabalhadores informais. Ademais, o Estado deve proteger os meios de subsistência e também as vidas humanas.

O tamanho e o dinamismo do setor informal constituem, portanto, uma alavanca e uma locomotiva nas quais os Estados africanos devem confiar para a retomada das atividades econômicas. A modernização da economia informal permitirá aos Estados africanos, fortalecer seus próprios recursos através do alargamento da base tributária e, portanto, de sua autonomia financeira, pois se houver uma lição a ser aprendida com essa crise, é preciso primeiro contar com os próprios meios (CPCCAC, 2020c).

8. Considerações Finais

Vale a pena ressaltar que os formuladores de decisão nos países africanos devem pensar em medidas que reiniciarão a economia após o término da crise do coronavírus. Os governos africanos precisam encontrar a combinação certa de ferramentas de políticas que estimularão o crescimento dos setores informais.

OIT - ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL. **Comment le COVID-19 va-t-il affecter le monde du travail?** 2021. Disponível em: https://www.ilo.org/global/topics/coronavirus/impacts-and-responses/WCMS_739206/lang--fr/index.htm. Acesso em: 25 fev. 2021.

OZILI, P. K.; ARUN, T. Spillover of COVID-19: impact on the Global Economy. **Social Science Research Network**, 2020.

OZILI, P. K. Covid-19 pandemic and economic crisis: The Nigerian experience and structural causes. **Journal of Economic and Administrative Sciences**, 2020.

REUTERS. **Morocco to spend \$200 million to brace health system for coronavirus**. 2020. Disponível em: <https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-morocco/morocco-to-spend-200-million-to-brace-health-system-for-coronavirus-idUSKBN21E33Q>. Acesso em: 25 abr. 2020.

SQDI. **Secteur Informel em Afrique**. 2020. Disponível em: <https://www.sqdi.org/fr/conference-politiques-commerciales-nationales-contrebande-afrique-cas-entrepots-benin-de-gambie>. Acesso em: 24 abr. 2020.

UNICEF. **UK Aid provides 1.7 billion kwacha for COVID-19 (coronavirus) prevention and preparedness in Malawi**. 2020. Disponível em: <https://www.unicef.org/malawi/press-releases/uk-aid-provides-17-billion-kwacha-covid-19-coronavirus-prevention-and-preparedness>. Acesso em: 25 abr. 2020.

USEL – UNITED STATES EMBASSY IN LYBIA. **The US Commits \$6 million USD in humanitarian assistance to Libya for the COVID-19 response**. 2020. Disponível em: <https://ly.usembassy.gov/the-us-commits-6-million-usd-in-humanitarian-assistance-to-libya-for-the-covid-19-response/>. Acesso em: 25 abr. 2020.

WHO - WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Coronavirus disease 2019 (COVID-19): situation report, n. 72**, 2020. Disponível em: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/331685>. Acesso em: 20 abr. 2020.

WORLD BANK. **The World Bank Group Provides \$47 Million to Support the Democratic Republic of Congo's Response to the Coronavirus Pandemic**. 2020a. Disponível em: <https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2020/04/02/the-world-bank-group-provides-47-million-to-support-the-democratic-republic-of-congos-response-to-the-coronavirus-pandemic>. Acesso em: 20 abr. 2020.

WORLD BANK. **Sao Tome and Principe to Boost Preparedness for COVID-19**. 2020b. Disponível em: <https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2020/04/02/sao-tome-and-principe-to-boost-preparedness-for-covid-19>. Acesso em: 24 abr. 2020.

WORLD BANK. **World Bank Supports The Gambia's COVID-19 Response**. 2020c. Disponível em: <https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2020/04/02/world-bank-supports-the-gambias-covid-19-response>. Acesso em: 24 abr. 2020.

WORLD BANK. Egypt: World Bank Provides US\$7.9 Million in Support of Coronavirus Emergency Response. 2020d. Disponível em: <https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2020/04/02/egypt-world-bank-provides-us79-million-in-support-of-coronavirus-covid-19-emergency-response>. Acesso em: 25 abr. 2020.

WORLD BANK. World Bank lends Rwanda \$14 million to fight COVID-19. 2020e. Disponível em: <https://www.aa.com.tr/en/africa/world-bank-lends-rwanda-14-million-to-fight-covid-19/1799348>. Acesso em: 24 abr. 2020.

WORLD BANK. Kenya Receives \$50 Million World Bank Group Support to Address COVID-19 Pandemic. 2020f. Disponível em: <https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2020/04/02/kenya-receives-50-million-world-bank-group-support-to-address-covid-19-pandemic>. Acesso em: 24 abr. 2020.

Artigo recebido em: 8 de julho de 2020.

Artigo aprovado em: 2 de setembro de 2021.

**PROGRAMA A COR DA CULTURA E O RESGATE DE UMA
PEDAGOGIA ANTIRRACISTA**

**THE COLOR OF CULTURE PROGRAM AND THE RESCUE OF AN
ANTIRACIST PEDAGOGY**

**EL PROGRAMA COLOR DE CULTURA Y EL RESCATE DE UNA
PEDAGOGÍA ANTIRRACISTA**

Gisele Rose da Silva¹

RESUMO

No ano de 2003, a Lei 10.639 estabeleceu a obrigatoriedade do ensino de conteúdos de História da África e dos negros no Brasil em todo currículo dos sistemas de ensino. A lei foi regulamentada pelo parecer 03/2004 do Conselho Nacional de Educação (CNE), que instituiu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Culturas Afro-brasileiras e Africanas. Com base na referida Lei, no ano de 2004, o Canal Futura em parceria com a Petrobras, o Cidan - Centro de Informação e Documentação do Artista Negro, o MEC – Ministério da Educação e Cultura, a Fundação Palmares, a TV Globo e a Seppir - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial iniciaram o projeto educativo “A Cor da Cultura”. O presente artigo visa abordar a importância do programa “A Cor da Cultura” na discussão sobre História e Cultura afro-brasileiras e africanas, mediante a implementação de uma pedagogia antirracista, difundida em todo país, que produziu materiais audiovisuais, ações culturais e coletivas visando práticas positivas e de reconhecimento.

Palavras-chave: Lei 10.639/2003, A Cor da Cultura, Antirracismo.

ABSTRACT

In the year 2003, law 10.639 established the obligation to teach the contents of the History of Africa and blacks in Brazil in the entire curriculum of the education systems. The law was regulated by opinion 03/2004 of the National Education Council (CNE), which instituted the National Curriculum Guidelines for the Education of Ethnic-Racial Relations and for the Teaching of Afro-Brazilian and African History and Cultures. Based on the aforementioned law in 2004, Canal Futura in partnership with Petrobras, Cidan - Center for Information and Documentation of the Negro Artist, the MEC – Ministry of Education and Culture, the Palmares Foundation, TV Globo and Seppir - Secretariat of policies for the promotion of racial equality start the educational project “A Cor da Cultura”. This article aims to address the importance of the program “A Cor da Cultura” in the discussion of Afro-Brazilian and African History and

¹Mestre em Relações Étnico-Raciais (CEFET-RJ), especialista em Ciências Sociais Aplicadas (UFRJ) e graduada em Filosofia (UFRJ). Professora da SEEDUC-RJ. E-mail: rose.gisele@gmail.com.br

Culture, through the implementation of an anti-racist pedagogy, spread throughout the country, carrying out audiovisual products, cultural and collective actions aiming at positive and recognition practices.

Keywords: Law 10.639/2003, The color of Culture, Anti-racism.

RESUMEN

En el año 2003, la ley 10.639 establece la obligación de enseñar los contenidos de la Historia de África y los negros en Brasil en todo el plan de estudios de los sistemas educativos. La ley fue regulada por el dictamen 03/2004 del Consejo Nacional de Educación (CNE), que instituyó las Pautas del plan de estudios nacional para la educación de las relaciones étnico-raciales y para la enseñanza de la historia y las culturas afrobrasileñas y africanas. Con base en la ley mencionada en 2004, Canal Futura en sociedad con Petrobras, Cidan - Centro de Información y Documentación del Artista Negro, el Ministerio de Educación y Cultura - MEC, la Fundación Palmares, TV Globo y Seppir - Secretaría de políticas para la promoción de La igualdad racial inicia el proyecto educativo “A Cor da Cultura”. Este artículo tiene como objetivo abordar la importancia del programa “A Cor da Cultura” en la discusión de la historia y cultura afrobrasileña y africana, a través de la implementación de una pedagogía antirracista en todo el país, llevando a cabo productos audiovisuales, acciones culturales y colectivas dirigidas a prácticas positivas y de reconocimiento.

Palabras clave: Ley 10.639/2003, El color de la cultura, el Antirracismo.

INTRODUÇÃO

O marco histórico da Lei 10.639/03 evidencia uma demanda de formação e qualificação de docentes e instituições de ensino, ressaltando a necessidade de construção de curso de formação para fomentar a renovação de currículos e práticas.

No processo de formação de educadores e educadoras, se torna imprescindível uma reorganização de termos de conhecimentos pedagógicos, qual seja uma reeducação para as relações ético-raciais, que traz a necessidade de rever conteúdos que foram marcados pelo eurocentrismo. Dito isto, o programa “A Cor da Cultura” prevê uma série de atividades com o objetivo de tornar acessíveis às escolas os conteúdos dos programas, visando implementar ações culturais e educativas de forma a contribuir para a valorização e preservação da culturas afro-brasileiras, ressaltando a diversidade, pois:

Num mundo de grandes desigualdades, nem sempre é fácil lidar com a diferença. Ela está em toda parte. Por vezes, é mais simples percebê-la quando a questão envolve apenas dois times de futebol, duas religiões, dois partidos políticos, duas formas de agir. Na abordagem de temas mais complexos, ou simplesmente se a proposta exige um exercício crítico rigoroso, podemos

dizer que, mesmo entre os mais semelhantes, habitam numerosas diferenças – afinal, cada ser humano é único no conjunto de suas características (BRANDÃO & SANTOS, 2015b, p. 9).

A Fundação Roberto Marinho/Canal Futura criou o programa “A Cor da Cultura” em 2004. Baseado nos princípios de equidade, respeito às diferenças, pluralidade, diversidade, diálogo e trocas, o projeto tem como objetivo contribuir para a valorização do patrimônio cultural afro-brasileiro. Como parte do projeto, foram realizadas pesquisas e produzidos diversos recursos didático-pedagógicos visando incluir a temática nas agendas das escolas através da formação de educadores e educadoras (professores de vários níveis, coordenadores pedagógicos, técnicos das secretarias de educação, graduandos e representantes do movimento social) e da doação dos kits pedagógicos às escolas, universidades e ONGs que trabalhavam com a temática racial. A ação abrangeu catorze Estados do país ².

O programa “A Cor da Cultura” é uma parceria entre o Canal Futura, o Cidan – Centro de Informação e Documentação do Artista Negro, a Seppir – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, a TV Globo, a TV Educativa e a Petrobras, visando unir esforços para a valorização e preservação do patrimônio cultural afro-brasileiro.³

O projeto “A Cor da Cultura” tem dois grandes componentes: a produção audiovisual e a formação de professores. A produção audiovisual inclui cinco grades de programação. Os programas são:

1) “Ação”, exibido na TV Globo e na Canal Futura, que propôs a produção de quatro episódios dedicados a retratar iniciativas sociais afirmativas desenvolvidas por organizações não-governamentais em todo o país que tenham a população afrodescendente;

2) “Livros Animados”, que teve dez edições e incentiva a leitura junto ao público infantil, destacando escritores, temáticas afro-brasileiras e africanas e visibilidade de artistas negros em várias áreas – da interpretação à produção literária.

3) O programa “Nota 10”, do Canal Futura, voltado para metodologia de ensino e formação de educadores, que teve cinco edições com exibição de práticas pedagógicas, bem como a realização de debate com educadores sobre História e Cultura afro-brasileira;

² Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/relacoesraciais/a-cor-da-cultura/>. Acesso em: 07 fev. 2020.

³ Disponível em: <http://www.acordacultura.org.br/sites/default/files/Marco%20Conceitual.pdf>. Acesso em: 07 fev. 2020.

4) “Heróis de todo mundo” uma série com trinta programas de dois minutos de duração cada, que retrata vida e a obra de homens e mulheres negros que se destacaram nas diferentes áreas do conhecimento no Brasil;

5) “Mojubá”, exibido no Canal Futura e na TVE, com sete documentários sobre as religiosidades de matriz africana, a história dos quilombos e de outros valores da negritude presentes na cultura brasileira.

O projeto prevê uma série de ações culturais e educativas com foco na produção e veiculação de programas sobre o histórico de contribuição da população negra à sociedade brasileira. Esta produção, transformada em material didático, aplicado e distribuído nas escolas públicas, deverá ampliar o conhecimento e a compreensão sobre a história dos afrodescendentes e histórica da África e tem como objetivos: criar materiais audiovisuais sobre história e cultura afro-brasileiras; valorizar iniciativas de inclusão, dando visibilidade a ações afirmativas já promovidas pela sociedade e contribuir para a criação de práticas pedagógicas inclusivas e possui como marco inicial:

Reconhecer exige que se questionem relações étnico-raciais baseadas em preconceitos que desqualificam os negros e salientam estereótipos depreciativos, palavras e atitudes que, velada ou explicitamente violentas, expressam sentimentos de superioridade em relação aos negros, próprios de uma sociedade hierárquica e desigual. Reconhecer é também valorizar, divulgar e respeitar os processos históricos de resistência negra desencadeados pelos africanos escravizados no Brasil e por seus descendentes na contemporaneidade, desde as formas individuais até as coletivas. Reconhecer exige a valorização e respeito às pessoas negras, à sua descendência africana, sua cultura e história. Significa buscar, compreender seus valores e lutas, ser sensível ao sofrimento causado por tantas formas de desqualificação: apelidos depreciativos, brincadeiras, piadas de mau gosto sugerindo incapacidade, ridicularizando seus traços físicos, a textura de seus cabelos, fazendo pouco das religiões de raiz africana. Implica criar condições para que os estudantes negros não sejam rejeitados em virtude da cor da sua pele, menosprezados em virtude de seus antepassados terem sido explorados como escravos, não sejam desencorajados de prosseguir estudos, de estudar questões que dizem respeito à comunidade negra. Parecer elaborado pela Prof. Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, membro do Conselho Nacional de Educação para fundamentação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana (BRASIL, 2004, p. 3-4).

O programa “A Cor da Cultura”⁴ tem como objetivo: 1) formar/capacitar os (as) professores (as) indicados(as) pelas secretarias municipais e estaduais de educação para implementação/utilização do material pedagógico “A Cor da Cultura”, ampliando assim o conhecimento e a compreensão sobre a história dos(as) afrodescendentes e a história da África e contribuindo para que os objetivos previstos da referida Lei venham a ser atingidos; 2) fomentar a formação docente acerca das africanidades brasileiras; 3) planejar ações pedagógicas que estabeleçam uma estreita relação entre o material pedagógico “A Cor da Cultura” e o universo dos docentes, as suas realidades, no cotidiano diverso do universo escolar; 4) disseminar contribuições e participações da(s) cultura(s) negra(s) para a sociedade brasileira como um todo e contribuir, pelo caminho da ação educativa escolar, para a erradicação dos efeitos das discriminações sociais e étnico-raciais que perpassam o nosso país e:

O que propomos é que, ao assistirmos aos programas do projeto A cor da Cultura e nos depararmos com falas, práticas e credos distintos dos nossos, ou daqueles que desejamos ter, possamos ouvi-los, vê-los e senti-los profunda e respeitosamente. E mesmo que não mudemos o nosso modo de ser, saibamos que nossa leitura está sendo o tempo todo atravessada – ou, como dizem nos estudos de Educação, mediada – por um lugar no mundo que acreditamos ocupar. Abrirmos à nossa frente essas diferentes histórias pode nos ajudar a rever esse lugar (BRANDÃO & SANTOS, 2015a, p. 13).

Vale ressaltar que, quando a Lei 10.639/03 foi promulgada, surgiu a impressão de que, a princípio, esta obrigatoriedade recairia apenas sobre os docentes da Educação Básica e estes teriam que promover práticas que pudessem suprir as necessidades da discussão sobre a História da África e dos afrodescendentes no Brasil. Porém, posteriormente, foi comprovado que a aplicação da referida Lei se daria em todos os níveis de ensino.

De acordo com a avaliação do programa “A Cor da Cultura”⁵, podemos destacar que: o programa atendeu, expressivamente, ao Ensino Fundamental (cerca de 70%) e foi expandido para outras escolas (segundo 1/3 dos gestores), alunos (79%) e professores (85,3%) se colocaram mais sensíveis quanto à necessidade de eliminação de práticas discriminatórias; a maioria dos professores das escolas priorizou a discussão dos temas propostos (75,6%) e tiveram facilidade para articulá-los aos conteúdos de suas áreas e disciplinas (59,5%); o

⁴ A Cor da Cultura. Disponível em: <http://www.acordacultura.org.br/>. Acesso em: 15 jun. 2020.

⁵ Avaliação do programa A Cor da Cultura. Disponível em: http://www.acordacultura.org.br/sites/default/files/documentos/Avaliacao_do_programa_A_Cor_da_Cultura.pdf. Acesso em: 25 jun. 2020.

programa criou raízes em boa parte das escolas mediante a revisão de propostas curriculares, a discussão do projeto político pedagógico ou criação de grupos de estudo em torno dos temas.

Ainda que a Lei 10.639/03 represente uma importante conquista, é evidente que o texto da lei não representou, por si só, a promoção de uma pedagogia antirracista, visto que um dos desafios do programa foi o baixo investimento financeiro das Secretarias Municipais de Educação (SME), a fluidez ou inexistência de acompanhamento pelos órgãos municipais e a participação restrita de outros atores no planejamento das ações (universidades, ONGs e outros grupos culturais e religiosos etc.).

PEDAGOGIA ANTIRRACISTA

O projeto “A Cor da Cultura” propõe uma pedagogia antirracista, que significa, antes de qualquer coisa, compreender que o racismo existe e permeia as instituições de ensino no Brasil e isso ocorre porque na nossa estrutura social o racismo é uma constante e pode ser apresentado de várias formas.

A questão se inicia em ideias que são reproduzidas corriqueiramente no ambiente escolar, como por exemplo, a de que os negros contribuíram para a formação do Brasil. Se analisarmos de forma mais ampla esta afirmativa, perceberemos que ela dá a entender que se o povo negro contribuiu, é porque já existia um Brasil completamente construído. Não é assim que analisaremos, posto que o povo negro participou efetivamente da formação do Brasil e também da formação do que chamamos de povo brasileiro.

No momento em que uma educadora ou educador se nega a discutir a diversidade racial que constitui a estrutura do nosso país, afirmando que somos todos iguais; que utiliza o imaginário do europeu colonizador; que parte de um padrão eurocêntrico e naturaliza a narrativa de uma única história, hierarquizando a produção cultural e de conhecimento dos grupos humanos não-europeus e tratando-os como primitivos, inferiores ou até mesmo irracionais, torna-se necessário criar um ambiente onde exista a desconstrução dessas ideias e a inserção de uma outra história.

Pensar uma pedagogia antirracista significa propor uma educação pautada no reconhecimento da diferença e da luta contra todas formas de discriminação. Dito isto, precisamos, inclusive, compreender os tantos danos que o racismo causa no cotidiano escolar e repensar essa situação, pois:

Acreditamos, como seres humanos comprometidos com a educação deste país, que mudanças metodológicas, didático-pedagógicas, de mentalidade e da práxis precisam com urgência ser implementadas. Cada vez mais se acirra o abismo entre a educação escolar (sobretudo a pública municipal e estadual), o trabalho, as práticas sociais e a experiência extraescolar. [...] Escolas quebradas, gradeadas, assaltadas, apedrejadas, pichadas, violadas, militarizadas, policiadas (TRINDADE, 2011, p. 8).

Nesse sentido, é fundamental entender que uma das principais formas de praticar uma pedagogia antirracista é proporcionar sujeitos de diversas raças e etnias sejam representadas no cotidiano escolar nas mais variadas formas, valorizar a imagem e a importância da prática de uma educação que seja voltada para a diversidade, corrigindo práticas racistas que são apresentadas de forma estrutural em nosso cotidiano escolar.

Pensar uma pedagogia antirracista que torne visível de forma igualitária personalidades, pensadores, pesquisadores de todas as raças e etnias que formaram nosso país e que, ainda hoje, contribuem para a construção de uma educação que respeite todas as subjetividades de todos aqueles que estão inseridos no âmbito escolar, é uma das metas primordiais e fundamentais para uma educação pautada na diversidade.

Atuar dentro da perspectiva de uma pedagogia que seja de fato antirracista é perceber a diversidade das existências presentes no espaço escolar, é compreender cada ser como único e múltiplo, compreender cada anseio e possibilitar práticas que ressaltem afetos e humanidade.

Nos momentos de grande exclusão social, como os tempos atuais, é importante perceber que a pedagogia antirracista precisa ressaltar as diversidades presentes nas existências dos sujeitos inseridos no cotidiano escolar, tendo isso como eixo fundamental e compreendendo que a estrutura racista permitiu que a História e Cultura Africana fossem invisibilizadas ao longo dos anos, pois:

A ausência quase total de protagonistas negros influencia a forma de as pessoas verem a realidade. Quando se observa que o negro só aparece como coadjuvante ou com sua imagem vinculada a algo negativo, seja na novela da TV ou na matéria do jornal, compreende-se como a mídia pode influenciar a maneira de as pessoas entenderem as relações dos grupos étnicos na sociedade, perpetuando os preconceitos. A representação do negro ou a ausência dela -, seguindo os padrões que o colocam em posições subalternas, faz com que grande parte da sociedade reproduza as “vozes do racismo” (BRANDÃO & SANTOS, 2015a, p. 13).

A pedagogia antirracista se aplica dentro do cotidiano escolar com base na diversidade e na troca de saberes respeitando as subjetividades e singularidades presentes dentro do espaço escolar. Sendo assim, o que se busca é uma educação que respeite cada indivíduo. Isso significa propor uma prática a partir de valores civilizatórios afro-brasileiros, buscando uma nova estrutura educacional, com base na compreensão e no respeito às experiências desses alunos e alunas inseridos num sistema de invisibilidade que, dentro deste processo, emergem como sujeitos visíveis através de:

Uma prática docente que seja voltada para a diversidade étnica e cultural da nossa população, sobretudo dessa população que ao longo da história do Brasil, vem sendo alijada dos direitos civis, sociais e humanos, dessa população que dorme nas filas por uma vaga na escola pública. Uma prática docente política ideológica e humanamente comprometida como nosso povo mestiço, belo, forte, que luta que surpreende, que ri, que chora, que cria cotidianamente saberes e estratégias, práticas que possibilite viver/sobreviver, num tempo em que a exclusão social é vista como um valor positivo e como inevitável (TRINDADE & SANTOS, 1999, p. 16).

A pedagogia antirracista é baseada principalmente no ideal de ressaltar a diversidade em prol do reconhecimento de subjetividades que historicamente foram invisibilizadas. Para tanto, é necessário propor uma prática docente diferenciada que possa abranger todo corpo discente. Ressaltar a diversidade é compreender que podemos e devemos ser múltiplos e diversos e que o cotidiano escolar deve ser acolhedor, maximizando o respeito e a coletividade.

METODOLOGIA DO PROGRAMA A COR DA CULTURA

O projeto “A Cor da Cultura” teve sua metodologia desenvolvida por Azoilda Loretto da Trindade, pedagoga e doutora em Comunicação pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), intelectual negra e ativista de suma importância nos períodos que antecedem a promulgação da Lei 10.639/03 e durante sua implementação.

Na construção do percurso metodológico, percebemos a inserção dos valores civilizatórios afro-brasileiros que criam possibilidades de contar novas histórias, de inserir alunos e alunas, com suas subjetividades, dentro deste ambiente escolar que pode e deve ser acolhedor e respeitoso com todas e todos.

Os valores civilizatórios afro-brasileiros são, ainda hoje, fundamentais para a construção de uma pedagogia antirracista e podem ser pensados e aplicados dentro e fora das instituições de ensino, agindo como estratégia de múltiplas atuações.

Os valores civilizatórios afro-brasileiros são: Memória, Ancestralidade, Religiosidade, Oralidade, Musicalidade, Cooperação/Comunitarismo, Axé (energia vital), Corporeidade, Ludicidade e Circularidade. Esses valores ressaltam e valorizam a História da África e dos povos da diáspora, são princípios e normas que corporificam um conjunto de aspectos e características existenciais, espirituais, intelectuais, materiais, objetivas e subjetivas, que se construíram e se constituem num processo histórico, social e cultural, nas palavras de Azoilda:

Ao destacarmos a expressão “valores civilizatórios afro-brasileiros”, temos a intenção de destacar a África, na sua diversidade, e que os africanos e africanas trazidos ou vindos para o Brasil e seus e suas descendentes brasileiras implantaram, marcaram, instituíram valores civilizatórios neste país de dimensões continentais, que é o Brasil. Valores inscritos na nossa memória, no nosso modo de ser, na nossa música, na nossa literatura, na nossa ciência, arquitetura, gastronomia, religião, na nossa pele, no nosso coração. Queremos destacar que, na perspectiva civilizatória, somos, de certa forma ou de certas formas, afrodescendentes. E, em especial, somos o segundo país do mundo em população negra (TRINDADE, 2005, p. 30).

Os valores civilizatórios afro-brasileiros são, ainda hoje, fundamentais para a construção de uma pedagogia antirracista e para um ambiente escolar que seja repleto de afeto. Se entendemos que tudo que está neste plano terreno é sagrado, nada mais justo que tenhamos olhares e ações diferenciadas com todos os seres que vivem ao nosso redor. Essa atitude nos fará perceber como nossa fala e nossas ações com o outro são importantes.

O princípio do Axé, qual seja, a ENERGIA VITAL, está presente em tudo que é vivo e que existe. Tem axé, ou seja, tem energia vital, nas plantas, água, pedras, gente, bicho, ar, tempo, tudo é sagrado e está em interação (TRINDADE, 2005).

A ORALIDADE, ou seja, a expressão oral, é carregada de sentido, de marcas de nossa existência (TRINDADE, 2005). Nossa fala evidencia o nosso estar no mundo, a capacidade de se comunicar e aprender com o outro. Nossas existências são marcadas por silenciamentos opressores que nos tornam invisíveis dentro da sociedade. Portanto, o ato de falar é libertador.

A roda tem um significado muito grande, é um valor civilizatório afro-brasileiro (TRINDADE, 2005) que resgata nossas tradições mais antigas através da CIRCULARIDADE. No momento em que podemos olhar e tocar uns aos outros nos tornamos mais próximos.

O corpo é muito importante na medida em que com ele vivemos, existimos e somos no mundo. A CORPOREIDADE (TRINDADE, 2005) é compreender nosso ser e estar no mundo

e, com isso, percebermos que nossas existências, subjetividades e diversidades são de suma importância.

A **MUSICALIDADE** é um dos aspectos afro-brasileiros mais emblemáticos (TRINDADE, 2005), pois a música faz parte de nossas existências e refletem muito daquilo que pensamos. A música promove momentos únicos de entrelace entre os corpos numa perspectiva de integração e harmonia, a música aguça nossos sentidos e afeta nossas existências.

LUDICIDADE, a alegria, o gosto pelo riso, pela diversão e celebração da vida (TRINDADE, 2005), é um dos caminhos mais fáceis para promover a interação, o senso de coletividade, a ideia de parceria. Através dos momentos de ludicidade podemos afetar o outro e descobrir formas de nos alegrar e celebrar nossas existências.

A cultura negra, afro-brasileira, é plural, do coletivo e da cooperação (TRINDADE, 2005), por isso a **COOPERATIVIDADE** é tão importante para a construção de uma sociedade que trate de forma igualitária todos os sujeitos. Pensar o coletivo é pensar que existe a possibilidade de transformar espaços e pessoas.

Nossos passos vêm de longe e compreender esses valores civilizatórios afro-brasileiros é permitir-se estar aberto para construir espaços diferenciados de convívio, é sentir esses valores inscritos na nossa **MEMÓRIA** e deixar que esta aflore nossa **ANCESTRALIDADE**, pois todas e todos que vieram antes de nós estão presentes neste caminho.

A **RELIGIOSIDADE** como elo primordial desses valores civilizatórios afro-brasileiros nos permite entender o aspecto sagrado do cuidar e ser cuidado, do ver e ser visto, do compreender e ser compreendido, do afetar e ser afetado, pois nossos corpos são como templos sagrados de uma ancestralidade potente e pujante que atua a todo momento e em todos os espaços, modificando e transformando existências.

A metodologia pensada por Azoilda demonstra que o projeto “A Cor da Cultura” parte dos valores civilizatórios afro-brasileiros para valorizar o patrimônio cultural e o reconhecimento da história do povo negro na formação da sociedade brasileira. Nesse sentido, é uma metodologia diaspórica que se pauta em três eixos:

1) Modos de Sentir (acolhimento e diálogo), pois para que haja acolhida como aceitação do outro é necessário que haja diálogo, ou seja, a troca proporciona o acolhimento necessário do outro (de corpos e culturas);

2) Modos de Interagir (prática-teoria-prática), compreendendo que as mudanças são perceptíveis na ação cotidiana, pensar um cotidiano escolar que na prática abrace todo o corpo

discente não é tarefa fácil e, por isso, implementar uma pedagogia antirracista requer um trabalho diário e contínuo;

3) Modos de Ver (valores civilizatórios afro-brasileiros): o programa “A Cor da Cultura” foi uma proposta, desde o início, para fazer pensar sobre a valorização e afirmação do patrimônio cultural africano e afro-brasileiro e teve como mote ressaltar os valores civilizatórios afro-brasileiros com o objetivo fundamentado de promover atitudes e comportamentos.

Os valores civilizatórios afro-brasileiros forjam uma virada epistêmica na promoção de uma educação que seja efetivamente antirracista, tendo como elo a afetividade que perpassa por todo o processo. Percebemos que estes valores não são de forma alguma lineares ou estáticos, mas, sim, se conectam e interpenetram e se constituem num amálgama de saberes.

Sendo assim, a metodologia implementada no programa “A Cor da Cultura” propõe uma mudança de perspectiva nas estruturas das instituições e na ação docente, a partir de mudanças na perspectiva eurocêntrica de ensino – já que não podemos esquecer que tanto a mídia, quanto as instituições de ensino, sempre produziram conteúdos identificados com critérios e valores europeus.

CONCLUSÃO

A representação, valorização e reconhecimento cultural da História e Cultura afro-brasileira fazem parte do processo de implementação de uma pedagogia antirracista que promove transformações na realidade da população negra do Brasil, ainda hoje vitimada pelas injustiças econômica e cultural que necessitam ser erradicadas.

As instituições de ensino são espaços de diversidade, dos encontros e das diferenças de ideias e valores e precisam, ainda hoje, de profissionais atentos a essa discussão, por estarem nas trincheiras do combate às desigualdades.

Existiu e ainda existe uma demanda por uma pedagogia antirracista e se pensarmos que, durante um bom tempo, o programa “A Cor da Cultura” foi a grande referência para a formação de educadores e educadoras a partir da promulgação da Lei 10.639/03, então devemos ressaltar que a existência do projeto foi fundamental.

A perspectiva defendida pelo programa “A Cor da Cultura” nos mostra que é necessário implementar uma pedagogia antirracista no cotidiano escolar, estabelecendo um debate e uma luta diária contra o racismo.

Atualmente o programa “A Cor da Cultura” está suspenso, mas é preciso relembrar que, durante alguns anos, foi a iniciativa mais estruturada e sistemática em torno da valorização da História e Cultura africana e afro-brasileira, ajudando a reduzir o “fenômeno da invisibilidade” e as práticas racistas nas escolas participantes.

Diante das considerações e dados apresentados, é preciso ressaltar como seria importante ter o programa em atividade novamente, incentivando a formação de educadores e educadoras das novas gerações, vislumbrando a possibilidade de atuação em todo território nacional na promoção de uma pedagogia antirracista para as instituições de ensino.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, A. P.; SANTOS, K. **Saberes e Fazeres**: Caderno de Textos: Projeto A Cor da Cultura. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2015a.

BRANDÃO, A. P.; SANTOS, K. **Saberes e Fazeres**: Caderno de Metodologia/ Coleção Kit Pedagógico: Projeto A Cor da Cultura. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2015b.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. **Parecer técnico nº 003/2004**. Brasília: Ministério da Educação, 10 de março de 2004. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/cnecp_003.pdf. Acesso em: 28 jul. 2020.

TRINDADE, A. L. da. Valores Civilizatórios Afro-brasileiros na educação. **MEC– Valores afro-brasileiros na Educação**. Boletim, v. 22, 2005.

TRINDADE, A. L. da; SANTOS, R. **Multiculturalismo**: mil e uma faces da escola. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

Artigo recebido em: 29 de julho de 2020.

Artigo aprovado em: 2 de setembro de 2021.

A AFROCENTRICIDADE E O REALINHAMENTO DO POVO AFRICANO EM DIÁSPORA BRASILEIRA

AFROCENTRICITY AND THE REALIGNMENT OF THE AFRICAN PEOPLE IN BRAZILIAN DIASPORA

LA AFROCENTRICIDAD Y LA REALINEACIÓN DE LOS PUEBLOS AFRICANOS EN LA DIÁSPORA BRASILEÑA

Ana Carolina Vale de Sousa¹

RESUMO

A escravização não é a história africana, mas sim um fenômeno que interrompeu a história africana e impactou a forma como o indivíduo africano se percebe e olha o mundo a sua volta, agora descarrilado de seu eixo civilizatório e deslocado para o eixo civilizatório europeu (NOBLES, 2009). Percebe-se que esse descolamento coloca o africano em desagência em relação a sua própria cultura. (ASANTE, 2009) Neste artigo, objetiva-se refletir de que forma a Afrocentricidade enquanto teoria, prática e perspectiva política, pensada e sistematizada pelo filósofo e professor afro-americano Molefi Kete Asante, pode apontar caminhos para o realinhamento do africano na diáspora brasileira ao seu eixo civilizatório, contribuindo para uma nova perspectiva da construção de um olhar africano sobre o mundo. Nessa perspectiva, além de Asante, dialoga-se também com as produções de autores africanos e afro-diaspóricos como Ama Mazama, Wade Nobles, Marimba Ani, Tidiane N'Diaye, Aza Njeri, entre outros. Também utiliza-se como fonte de dados para construir o panorama da diáspora brasileira o site da organização Slave Voyages que reúne um Banco de Dados do Tráfego Escravo Transatlântico a partir de fontes de bibliotecas e arquivos de vários lugares do Atlântico, produto de pesquisas independentes e colaborativas.

Palavras-chave: Afrocentricidade; Diáspora afro-brasileira; Realinhamento.

ABSTRACT

Slavery is not African history, but a phenomenon that interrupted African history and impacted the way the African individual perceives himself and looks at the world around him, now derailed from its civilizing axis and displaced to the European civilizing axis (NOBLES, 2009). It is noticed that this detachment puts the African in disagreement in relation to his own culture. (ASANTE, 2009) This article aims to reflect on how Afrocentricity as a theory, practice and political perspective, thought and systematized by the African-American philosopher and professor Molefi Kete Asante, can point out ways for the realignment of the African in the Brazilian diaspora to its civilizing axis, contributing to a new perspective of the construction of an African look on the world. In this perspective, in addition to Asante, he also dialogues with

¹Acadêmica de Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí. E-mail: carolinavalesousa@gmail.com.

the productions of African and Afro-diasporic authors such as Ama Mazama, Wade Nobles, Marimba Ani, Tidiane N'Diaye, Aza Njeri, among others. Also used as a data source to build the panorama of the Brazilian diaspora is the website of the organization Slave Voyages which gathers a Transatlantic Slave Traffic Database from library and archive sources from various places in the Atlantic, the product of independent research and collaborative.

Keywords: Afrocentricity; Afro-Brazilian diaspora; Realignment.

RESUMEN

La esclavitud no es la historia africana, sino un fenómeno que interrumpió la historia africana e impactó la forma en que el individuo africano se percibe a sí mismo y mira el mundo que lo rodea, ahora descarrilado de su eje civilizador y desplazado al eje civilizador europeo (NOBLES, 2009). Se observa que este desapego pone al africano en desacuerdo en relación con su propia cultura. (ASANTE, 2009) Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre cómo la Afrocentricidad como teoría, práctica y perspectiva política, pensada y sistematizada por el filósofo y profesor afroamericano Molefi Kete Asante, puede señalar formas para el realineamiento del africano en la diáspora brasileña. a su eje civilizador, contribuyendo a una nueva perspectiva de la construcción de una mirada africana en el mundo. En esta perspectiva, además de Asante, también dialoga con las producciones de autores africanos y afro-diaspóricos como Ama Mazama, Wade Nobles, Marimba Ani, Tidiane N'Diaye, Aza Njeri, entre otros. También se utiliza como fuente de datos para construir el panorama de la diáspora brasileña el sitio web de la organización Slave Voyages, que reúne una base de datos transatlántica de tráfico de esclavos de fuentes de bibliotecas y archivos de varios lugares del Atlántico, producto de investigaciones independientes y colaborativo.

Palabras clave: Afrocentricidad; Diáspora afro-brasileña; Reordenación.

INTRODUÇÃO

Pensar a diáspora africana no mundo, forçada pelo roubo e sucateamento do continente africano, com a colonização e imperialismo protagonizados pelos europeus sob um ideal desenvolvimentista, tem sido foco de estudo para diversos pesquisadores e pesquisadoras que discutem os impactos decorrentes desses fenômenos na realidade africana além-mar. Resgatando as reflexões de Nobles (2009), pode-se afirmar que a escravização “descarrilou” os seres africanos do seu eixo civilizatório. O autor elabora uma metáfora para explicar esse pensamento: imagine um trem que percorre normalmente seu caminho e, que por algum infortúnio um acidente acontece e o tira dos trilhos; é possível perceber um desastre, mas mesmo tombado, sem contrariar as leis da Física, o trem seguirá em movimento até certo ponto. Nesta metáfora, compreende-se que o trem é o povo africano e os trilhos o seu eixo civilizatório, que o acidente foi a colonização, e o resultado são todos os destroços causados no deslocamento para outro eixo civilizatório: o europeu. Os impactos são percebidos nos diferentes campos da

vida do indivíduo africano em diáspora: econômico, político, cultural, linguístico, social, espiritual e subjetivo. Aqui, o termo “africano” - partindo de uma concepção Pan-africanista - refere-se tanto às pessoas do continente como às pessoas da diáspora, como forma de reivindicação de uma matriz cultural comum entres os mesmo que independe da localização geográfica compreendendo que os afro-diaspóricos só nasceram fora da África por uma condição que forçou sua saída de lá, a escravidão europeia. Dessa forma, através de ideias, teorias e imaginários sociais, a experiência europeia e ocidental instaurou-se como norma universal, anulando toda e qualquer experiência humana que não compõe tal hegemonia, afetando e rompendo as subjetividades e tradições dos sujeitos em diáspora.

Desse modo, o presente artigo não busca, necessariamente, centralizar as mazelas causadas pela Europa como suleador das discussões. Assumimos o compromisso étnico linguístico de assumir o Sul como referência contrapondo o Norte, que na geopolítica mundial é entendido como tudo aquilo que é centro, dominante e universal, neste estudo coloca-se como centro tudo aquilo que é periferia do mundo europeu. (SANTOS, 2009) Assim, reconhecendo tais mazelas que a Europa causou, objetiva-se pensar a urgência de caminhos que proporcionem a retomada dos trilhos do povo africano diaspórico partindo da teoria da Afrocentricidade, sistematizada por Molefi Kete Asante (1980) – filósofo afro-americano e professor do Departamento de Estudos Afro-Americano da Universidade de Temple na Filadélfia (EUA), onde fundou o primeiro programa de doutorado em Estudos Afro-americanos. Asante possui uma vasta produção acadêmica com mais de 70 livros publicados, considerado um dos doze maiores pensadores afrodescendentes pela União Africana – Instituição africana continental fundada em 2002, localizada em Adis Ababa na Etiópia, que reúne todos os 54 países do continente com o propósito de eliminar o colonialismo no continente e proporcionar a soberania dos estados africanos.

Portanto, utilizando como metodologia a Pesquisa Bibliográfica que possibilita “explicar um problema a partir de referenciais teóricos publicados em documentos e [...] conhecer e analisar as contribuições culturais ou científicas do passado, existentes sobre um determinado assunto ou problema” (CERVO; BERVIAN, 1983, p. 55), propõe-se discutir de que forma a Afrocentricidade, enquanto teoria, prática, agência política e perspectiva, pode apontar caminhos para o realinhamento ao eixo civilizatório africano no que referindo-se a aspectos subjetivos do ser. Busca-se explorar a teoria a partir dos escritos de Asante, trabalhando com os conceitos de “agência”, “localização/lugar” e “conscientização”.

Compreendendo que a experiência da diáspora africana deve ser analisada partindo de sua localidade geográfica, pois embora a situação do negro seja semelhante nas diversas partes do mundo existem aspectos singulares das vivências, atenta-se sobretudo à experiência afro-diaspórica no território brasileiro. Nesse sentido, além de Asante, firma-se um diálogo com produções de outros autores afro-diaspóricos e africanos, como: Ama Mazama; Wade Nobles; Marimba Ani; Tidiane N'Diaye; Aza Njeri; Renato Noguera, entre outros, a partir de suas produções. Outra fonte de dados utilizada para construir o panorama da diáspora brasileira foi o site da organização Slave Voyages que, reúne um Banco de Dados do Tráfego Escravo Transatlântico, a partir de fontes de bibliotecas e arquivos de vários lugares do Atlântico, fruto de pesquisas independentes e colaborativas.

PANORAMA HISTÓRICO DA DIÁSPORA AFRO-BRASILEIRA

É essencial salientar que a escravidão não é história africana, mas sim um fenômeno que interrompeu a história africana, pois antes da invasão do continente e o sequestro do Atlântico que trouxe forçadamente pessoas para a América para escravizarem sua mão-de-obra nos canaviais, os povos africanos já haviam construído grandes impérios e civilizações. De forma breve, pode-se comprovar essa afirmação, citando como exemplo os impérios de Gana/Wajadu; Mali/Mandinka; Reino de Zimbabwe; Reino do Congo e Ngola; Império Oyo; Império Benin; Império Shongai, Ashanti e Zulu; Império de Kush; e a antiga civilização de Kemet – nome do *Antigo Egito* antes da nomeação colonial dada pelos gregos. Evidencia-se também os vários grupos étnicos, como: Quicongos; Iorubás; Ngolas; Congos; Hauçás; Ibos; Tutsis; Hutus Ewe; Benguelas; Zulus; Macuas; Mongas; Minas; etc. Mencionar estes impérios e grupos étnicos é afirmar uma pluriversalidade de povos que existiram e ainda existem no continente africano. A historiografia atual já é capaz de comprovar as importantes contribuições das civilizações africanas pré-coloniais para o mundo, no que concerne as áreas do saber como Artes, Arquitetura, Engenharia, Filosofia, Matemática, Política, Cultura, etc.

É importante destacar que o sucateamento da África é iniciado pelos árabes-muçulmanos, a partir dos movimentos de expansão do Islã, iniciando no século VII, seguindo até o século X. De acordo com Tidiane N'Diaye (2008, p.4):

Os árabes, no decurso dos seus movimentos de conquista, começaram por tomar, submeter e islamizar o Norte de África, antes de se dirigirem

para Espanha. Neste país, desenvolveram uma civilização brilhante, simbolizada pelos emirados e califados de Córdova. Depois, quando regressaram a África, numa nova vaga de islamização dos povos, levaram consigo uma infinidade de desgraças. Durante a progressão árabe, a sobrevivência constituía um verdadeiro desafio para as populações. Milhões de africanos foram arrasados, massacrados, capturados, castrados ou deportados para o mundo árabe-muçulmano. Isto em condições desumanas, em caravanas que atravessavam o Saara ou por via marítima, a partir dos entrepostos de carne humana da África Oriental.

Foi a partir do século XV que os europeus estabeleceram uma intensa rota comercial com outros locais por meio das navegações marítimas e invadiram, o que hoje conhecemos como *Amérikka*, mais de cinco séculos após o início dos danos causados pelos árabes-muçulmanos. Aqui, *Amérikka* - grafia articulada pela pantera negra Assata Shakur - será escrita por triplo “K” fazendo analogia ao grupo supremacista branco estadunidense Ku Klux Klan que perseguiram e perseguem afro-americanos. Tal comparação é feita por compreender que a construção desse continente só foi possível a partir do derramamento de sangue de muitos povos para concretizar o fortalecimento da supremacia branca europeia e ocidental, tornando como o referencial universal o homem, patriarca, branco e europeu.

No Brasil, lugar já ocupado pelos ameríndios, as tropas portuguesas tomaram o território para si e instauraram uma Era de exploração das riquezas dessas terras, com um vasto episódio de matança, escravização e desumanização. Assim, com a necessidade de mão de obra para o trabalho nos engenhos de açúcar, observa-se o início do segundo movimento mais intenso de sucateamento do continente africano, inaugurando o maior deslocamento forçado de pessoas a longa distância em toda a história da humanidade, sendo o país o local com maior número de afrodescendentes fora da África, e o que mais recebeu africanos escravizados durante o sistema escravocrata. Segundo informações do banco de dados da organização Slave Voyages:

“O tráfico de escravos para o Brasil, que acabou sendo responsável por cerca de quarenta por cento deste comércio, teve início em torno de 1560. O açúcar impulsionou esse tráfico, à medida que os africanos foram substituindo gradualmente a força de trabalho indígena utilizada nos primeiros engenhos de açúcar no período de 1560 a 1620” (GATES, 2007).

Examinando o mesmo site, destaca-se que a estimativa de africanos que embarcaram nos navios durante os 4 séculos de colonização portuguesa com destino ao Brasil é de 5.848.265, e a estimativa dos africanos que desembarcaram em solo firme é de 5.009.815. Essa diferença

demonstra o grande índice de mortalidade de africanos sequestrados na forçada travessia do Atlântico. Mortalidade que não finaliza-se na travessia, mas é perpetuada desde o sistema escravocrata até os dias atuais através do projeto de genocídio da população afrodiáspórica, feita de forma cautelosa e sofisticada no país, por meio de processos como a política embranquecimento da população brasileira; incentivo da imigração europeia; difusão do mito da democracia racial, que colocava o país como suposto paraíso da miscigenação; e a perseguição aos africanos livres, com a instituição do Código Penal e Lei da Vadiagem, e perseguição às práticas culturais e religiosas africanas.

A escravização sistematizada pelos europeus, em questão a portuguesa em território brasileiro, será discutida em singular pois carrega em seu bojo particularidades que nenhuma outra escravização proporcionou: a desumanização do indivíduo como premissa e ruptura do eixo civilizatório. Marimba Ani (1994) a conceitua como “Maafa”, que na língua Swahili significa “o grande desastre”. Muitos autores interpretam o conceito de Maafa como “holocausto negro/africano”, mas a utilização da palavra holocausto, de certa forma, compete com o holocausto que acometeu os judeus na Segunda Guerra Mundial – não menos importante, mas em circunstâncias e com métodos diferentes. A utilização do conceito de Maafa se adequa exclusivamente para explicar a experiência africana e seu descarrilamento para a Amérikka. Dessa forma, a Maafa tem como localização temporal de início a invasão do continente e segue em etapas lógica com o sequestro, encarceramento, volta na árvore do esquecimento, embarque, travessia do Atlântico, desembarque, leilão, escravidão e seguiu no pós-escravidão até os dias de hoje, pois com a assinatura da Lei Áurea em 1888 não houveram políticas que proporcionassem a integração desse indivíduos na sociedade brasileira considerando que hoje os afrodescendentes vivem uma escravização modernizada por meio da subalternização e os diversos tentáculos do genocídio, que tem em seu centro o racismo atravessando cada indivíduo a partir de suas particularidades. Assim, mesmo tendo um marco inicial, a Maafa é um fenômeno transtemporal, transterritorial, transcultural e assola um povo de forma contínua. Vivemos em um constante estado de Maafa (NJERI, 2020).

Os colonizadores utilizaram de várias estratégias para promover sua cultura de forma violenta e instaurar o poder. O primeiro mecanismo de dominação foi a linguagem. Para isso, articulou-se a estratégia de misturar diferentes grupos étnicos nos tumbeiros dos navios negreiros de forma que as pessoas não pudessem se comunicar, e assim evitando rebeliões – ou pelo menos diminuindo-as. Posteriormente, houve a proibição dos africanos de falarem suas

línguas maternas que, com a assimilação forçada da língua portuguesa, gerou o completo rompimento com suas línguas nativas. Entretanto, vale ressaltar que várias palavras do português brasileiro carregam em sua etimologia as línguas africanas, sobretudo o Yorubá – que em 2018 foi declarada Patrimônio Imaterial do Estado do Rio de Janeiro – e as línguas Bantos. A proibição dos cultos a seus deuses e a imposição do cristianismo por meio da catequização foi a grande ferramenta da colonização.

Abdias Nascimento, ao discutir sobre o falso sincretismo religioso presente no Brasil, destaca que:

Longe de resultar de troca livre e de opção aberta, o sincretismo católico-africano decorre da necessidade que o africano e seu descendente teve de proteger suas crenças religiosas contra as investidas destruidoras da sociedade dominante. As religiões africanas, efetivamente postas para fora da lei pelo Brasil oficial, só puderam ser preservadas através do recurso da sincretização. O catolicismo, como a religião oficial do Estado, mantinha o monopólio da prática religiosa. Os escravos se viram assim forçados a cultuar, aparentemente, os deuses estranhos, mas sob o nome dos santos católicos guardaram, no coração aquecido pelo fogo de Xangô, suas verdadeiras divindades: os orixás (2016, p. 133).

Outra estratégia utilizada, foi a aplicação da palavra “negro” para classificar esses povos com o intuito de homogeneizar e negar a diversidade cultural africana. Assim, concorda-se com a afirmação de Aza Njeri:

A travessia transatlântica foi, sobretudo, uma travessia ontológica, cuja fratura do Ser se faz presente num processo de quebras identitárias e de banzo contínuo. Não foi apenas a troca de um verbete - africanos - por outro - negros -, mas sim o esvaziamento da pertença subjetiva que ficará como legado para a descendência diaspórica, já que o próprio Ocidente, em seus processos de categorizações, rejeita veementemente que os afrodiáspóricos, (re)assumam sua identidade africana para agregar em perspectivas de formas de Vida e em outras maneiras de experienciar a sua humanidade (2020, p. 168-169).

Partindo dessas análises, observa-se que a Europa matou o ser africano de forma física, social e espiritual, quando percebemos que o próprio africano passou a interiorizar narrativas negativas sobre si, sem conseguir perceber-se como humano e parte de um sistema civilizatório rico. Desse modo, percebe-se que “o agressor é internalizado. Assim, não é necessária a presença física de um agressor, porque o negro passa a se autorrejeitar [...] Negar e anular o

próprio corpo nos torna o sujeito ‘outro’, visto que só existimos como sujeito em relação ao outro, à alteridade”. (NOGUEIRA, 2017, p. 123). Dessa forma, destaca-se a urgência de narrativas que consigam propor caminhos de re-humanização da afro-diáspora-brasileira colocando os afrodescendentes no centro de suas narrativas e não como periferia das narrativas alheias. Assim, discutiremos no próximo capítulo a concepção da Afrocentricidade e suas propostas de recarilamento dos africanos ao seu eixo civilizatório.

AFROCENTRICIDADE: CONCEITO E IMPORTÂNCIA

A Afrocentricidade surge na década de 1980 com a publicação do livro de Molefi Kete Asante, intitulado “Afrocentricidade: a teoria de mudança social”, onde o autor sistematiza todo o escopo teórico do paradigma. Posteriormente o mesmo publica A ideia afrocêntrica (1987) e Kemet, afrocentricidade e conhecimento (1990), outras importantes obras para a organização do paradigma. A perspectiva proposta surge, sobretudo, em resposta a supremacia branca que tomou para si todo legado de produção de conhecimento, instalando-se no seio do mundo como experiência universal. Desse modo, a premissa questionadora da Afrocentricidade é: os padrões construídos no Ocidente que partem da experiência eurocêntrica para analisar as causas conseguem incluir e compreender a experiência africana e diaspórica em termos culturais, psicológicos, econômicos, políticos e históricos? A resposta encontrada quando se adota o paradigma afrocêntrico é bem óbvia: Não! Pois, por mais que uma ideia venha acompanhada de qualquer critério de neutralidade, constitui “o produto de uma matriz cultural e histórica particular” (MAZAMA, 2009, p.113). Essa matriz cultural citada é o que conhecemos por eurocentrismo – toda visão de mundo que parte da Europa como elemento fundamental, centralizador e superior para analisar qualquer experiência de mundo, inclusive, as experiências não-europeias. Essa centralidade da Europa para qualquer análise sobre qualquer fenômeno é sustentada pela herança colonial que garantiu seu lugar na geopolítica mundial como centro das discussões, colocando qualquer experiência não-europeia como periferia do pensamento europeu. Isto serve, inclusive, para manter os africanos deslocados da sua própria experiência cultural, pois não se trata apenas de marginalizar e estigmatizar os africanos, mas de deturpar o sentido, o significado e a imagem desse indivíduo, que geralmente vivencia “um processo de destituição do seu lugar ou de suas conquistas” (NOGUEIRA, 2017, p. 125)

Dessa forma, a perspectiva afrocêntrica nasce como uma teoria, prática, e perspectiva política que pensa o conceito de “agência” do indivíduo africano, ou seja, “percebe os africanos

como SUJEITOS e AGENTES de fenômenos, atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p.93). Para o autor, o *agente* é o ser humano capaz de agir conscientemente e independente, em função de seus interesses. A *agência*, por sua vez, constitui a capacidade do ser humano dispor de recursos psicológicos e culturais para o avanço da humanidade. Assim, a *desagência* configura-se como qualquer situação que o africano não é protagonista em seu próprio mundo.

Outro conceito apresentado por Assante (2009) é o de *localização/lugar*. É necessário que qualquer olhar que analise o povo africano e sua realidade parta de uma localização centrada em África e na sua diáspora. Mas o que isso significa na prática? Ao discutir sobre a linguagem, por exemplo, que é uma ferramenta colonizadora e que pode ser utilizada para subestimar o outro, Asante alerta:

Por exemplo, quando um inglês ou um norte-americano chama uma casa africana de “choupana”, está deturpando a realidade. O afrocentrista aborda a questão do espaço de moradia dos africanos do ponto de vista da realidade africana. A ideia de casa na língua inglesa faz presumir um prédio moderno com cozinha, banheiros e áreas de recreação, mas o conceito africano é diferente. Assim, a casa deve ser concebida como um conjunto de estruturas em que uma é usada para dormir, outra para armazenar bens e objetos de uso doméstico e outra, ainda, para receber convidados. a cozinha e a área de recreação estão em espaços diferentes utilizados para dormir. Portanto é importante que para avaliar as ideias culturais africanas, a pessoa preste muita atenção ao tipo de linguagem que está sendo usada. No caso dos domicílios africanos, deve-se primeiro perguntar o nome que eles próprios atribuem ao lugar que eles dormem. Essa é a única forma de evitarmos pejorativos como “choupana” para definir lugares que em que vivem os africanos (ASANTE, 2009, p. 98-99).

Nesse sentido, a Afrocentricidade deve-se aplicar a todos os campos da nossa vida, e busca a agência africana na arte, na história, na filosofia, na literatura, na política, na educação, cotidianamente. E só é possível a partir de outro fenômeno que Asante (2009) conceitua como fundamental para a realocação do africano como centro de sua própria experiência: a *conscientização*. O africano consciente consegue se ver como agente e não como dependente da história alheia, se tornando, assim, capaz de propor caminhos de emancipação para seu povo.

É importante salientar a existência de sujeitos que concretizaram ações de perspectiva afrocêntrica que antecedem o lançamento do primeiro livro de Asante, porém a grande contribuição do mesmo foi a elaboração, sistematização e embasamento da teoria. Dessa forma Mazama (2009, p. 118) afirma:

Decerto encontramos em intelectuais precedentes a afirmativa de que a experiência africana é diferente da europeia e deve ser vista como tal - da insistência de Blyden na infusão do currículo com informações sobre a história e cultura africanas à ênfase de Marcus Garvey na necessidade de olhar o mundo através de “nossos próprios óculos”. Igualmente, o apelo de Du Bois por uma “universidade negra” para interpretar os fenômenos africanos e afro-americanos seguiu essa mesma linha. Entretanto, é a Molefi K. Asante que devemos a transformação da relevância epistemológica africana em um princípio científico operacional, da mesma forma que devemos a Cheik Anta Diop (1991) a transformação da negritude dos antigos egípcios num princípio operacional científico (MAZAMA, 2009, p.118).

Para melhor entendimento, destaca-se as principais características da Afrocentricidade:

1) Interesse pela localização psicológica, onde a mente da pessoa está situada, e perceber se a mesma está central ou marginal em relação a sua própria cultura; 2) Compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito, que por muito tempo teve sua experiência vista a partir do olhar do europeu e não do olhar do próprio africano; 3) Defesa dos elementos culturais africanos como elementos que constituem a realidade de um povo; 4) Compromisso com o refinamento léxico, 5) Compromisso com uma nova narrativa da história da África. Dessa forma, a simples ação de estudar sobre algum aspecto das vidas dos africanos em continente ou da diáspora não tornará o sujeito afrocêntrico, como é possível observar nos diversos estudos sobre esse grupo que carregam em seu seio, sobretudo, um olhar europeizado.

Afrocentrar, portanto, é estar de acordo com todas essas características aqui apresentadas, e para além disso, é perceber o africano como agente e consciente do seu lugar da história podendo agir pelos seus próprios interesses. E torna-se importante, pois possibilita que narrativas positivas acerca dos afrodescendentes sejam construídas a fim de eliminar imaginários acerca da sua cultura e conduta.

Embora a *Maafa* impacte intensamente a subjetividade do sujeito africano até os dias atuais, uma vez que caracteriza-se como projeto genocida voltado para essa população, observa-se que em seu seio, a resistência africana diaspórica brasileira sempre esteve presente, desde que o primeiro ancestral que pisou nessas terras e estendendo-se até a atualidade, como forma de manter-se vivo. Africanos nunca aceitaram a opressão passivamente, mesmo que haja um esforço profundo do colonizador de distorcer o sentido dessas lutas a fim de silenciá-las. Com o sequestro do Atlântico, atravessou-se também um conjunto de sistemas e valores africanos que repercutem na sociedade brasileira. Aza Njeri (2020) aponta que os africanos atravessaram

com o corpo, a palavra e o conjunto ético-estético do seu eixo civilizatório, e é a partir desse conjunto ético-estético, da palavra e do corpo que se pensa a Afrocentricidade. Como proposta prática de agência do sujeito afro-brasileiro.

Nesse sentido, destaca-se o projeto “A Cor da Cultura”, que foi criado em 2004 com objetivo de incentivar a valorização da cultura afro-brasileira a partir de produções audiovisuais e formação de professores em parceria com outras instituições, como o Canal Futura, a Petrobras, o Ministério da Educação – MEC, a Fundação Palmares, Rede Globo, Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial – SEPPIR e o Centro de Informação e Documentação do Artista Negro – CIDAN. Neste projeto educativo, no que tange a formação de professores, inclui:

A produção de um kit educativo e ações de capacitação para quatro mil professores para sua utilização em sala de aula. Previu-se a distribuição de dois mil kits para escolas públicas de ensino fundamental de sete estados da Federação contendo, além da produção audiovisual, diversos outros materiais de apoio à ação pedagógica como livros, jogos educativos, mapas, entre outros recursos que capacitam a abordagem da temática africana e afro-brasileira. Dentre esses recursos encontra-se o Mapa de Valores Civilizatórios, gravura que interconecta conceitos atribuídos às populações de origem africana, porque identificáveis nas suas tradições. São elementos culturais sempre presentes, ou recorrentemente percebidos como típicos dos povos afro-brasileiros. Isto é, embora haja diversidade de organização dos povos africanos, de suas línguas, de costumes, de ritos, etc., é possível verificar uma convergência de identidades nas suas manifestações culturais (FREITAS, 2019, p.17,18).

Nesse contexto, a sistematização desses valores civilizatórios da diáspora africana brasileira é o que interessa, que são: a circularidade, oralidade, religiosidade, energia vital (axé), ludicidade, memória, ancestralidade, cooperativismo/comunitarismo, musicalidade, corporeidade. Todos esses valores são percebidos, em essência, nos saberes e fazeres do afro-brasileiro, e podem ser percebidos na Capoeira, no Candomblé, no Samba, no Jongo, no Quilombo, nas danças atuais, como o passinho do funk e o Kuduru, na relação com as ervas e seu uso medicinal, na alimentação, etc. Essas práticas também estão presentes em movimentos como as organizações abolicionistas, na Frente Negra Brasileira, nas Escolas de Samba, nas Organizações de terreiro, no Teatro Experimental do Negro, Movimento Negro Unificado, nos grupos culturais como o Olodum (Salvador/Bahia), Bando do Teatro Olodum, e Escola Quilombista Dandara dos Palmares. O que se evidencia com isso é a presença da agência

africana em práticas originalmente africanas. Porém, a problemática está presente no fato de que, muitos afrodescendentes têm se afastado desses valores, muitas vezes, negando-os por conta de um pensamento colonial que foi articulado justamente para que estes sujeitos ignorassem o que é seu. Para melhor exemplificar esse estado de desagência, citamos o grande número de pessoas pretas que estão em constante migração para religiões de tradição cristã. Aqui, não trata-se de discutir as vontades pessoais de cada indivíduo e seu desejo de querer frequentar tal espaço religioso, mas de entender que estrutura está por trás da influência desse desejo. É notório que o Cristianismo foi uma ferramenta de grande importância para o sucesso da colonização, concedendo, inclusive, grandes poderes para que os cristãos tivessem liberdade para fazer o que desejassem com os não-cristãos. Segundo o Mestre Antônio Bispo dos Santos (2015), mais conhecido como Nego Bispo, a bíblia enquanto livro sagrado do Cristianismo, em muitas passagens fundamenta a ideologia da escravidão, tais como:

O servo que soube a vontade do seu senhor, e não se aprontou, nem fez conforme a sua vontade, será castigado com muitos açoites; 48, mas o que não a soube, e fez coisas que mereciam castigo, com poucos açoites será castigado. Daquele a quem muito é dado, muito se lhe requererá; e a quem muito é confiado, mais ainda se lhe pedirá. (LUCAS 12:47 e 48: (Jesus falando) [...] Todos os servos que estão debaixo do jugo considerem seus senhores dignos de toda honra, para que o nome de Deus e a doutrina não sejam blasfemados.² E os que têm senhores crentes não os desprezem, porque são irmãos; antes os sirvam melhor, porque eles, que se utilizam do seu bom serviço, são crentes e amados. Ensina estas coisas (TIMÓTEO 6:1) [...] Se alguém ferir a seu servo ou a sua serva com pau, e este morrer debaixo da sua mão, certamente será castigado;²¹ mas se sobreviver um ou dois dias, não será castigado; porque é dinheiro seu (ÊXODO 21:20) [...] Vós, servos, sujeitai-vos com todo o temor aos vossos senhores, não somente aos bons e moderados, mas também aos maus.¹⁹ Porque isto é agradável, que alguém, por causa da consciência para com Deus, suporte tristezas, padecendo injustamente ²⁰ Pois, que glória é essa, se, quando cometeis pecado e sois por isso esbofeteados, sofreis com paciência? Mas se, quando fazeis o bem e sois afligidos, o sofreis com paciência, isso é agradável a Deus (PEDRO 2:18) (apud BISPO, 2015, p. 31-32-33).

Ao chegarem nas terras brasileiras, o primeiro grande trabalho dos portugueses foi impor sua religião aos povos indígenas e, posteriormente, aos africanos. É sabido que a Companhia de Jesus – ordem religiosa ligada à Igreja Católica que buscava expandir o Cristianismo – teve um trabalho intenso de catequizaçã dessas pessoas sob a premissa de que esses povos precisavam de “salvaçã”, a “salvaçã” de um deus único, onipotente, onipresente e onisciente, ocorrendo concomitante à proibiçã de culto aos deuses que esses povos

acreditavam. No caso dos africanos da etnia Yoruba, por exemplo, houve também a demonização de seus Orixás, uma vez que o Cristianismo, caracterizando-se como religião monoteísta, não considera a existência de nada mais sagrado que seu único “Deus”, e assim todos os outros Deuses de religiões politeístas não poderiam compartilhar dessa “deidade”, logo demonizados. Dessa forma, houve, por parte dos colonizados, uma interiorização desse imaginário na sociedade brasileira, fazendo com que muitos afrodescendentes deixassem suas religiões de matrizes africanas e buscassem no Cristianismo sua “salvação”. Com isso, consegue-se exemplificar o sentido de desagência que muitos afro-brasileiros estão em relação aos seus próprios valores, justamente pelas estratégias coloniais que foram e continuam sendo bem sucedidas.

Portanto, a proposta da Afrocentricidade é que se retome o verdadeiro sentido da cultura africana, que é pouco ensinada a partir da sua riqueza, mas sempre ressaltada a partir do desastre da colonização e da interpretação do colonizador. O conhecimento acerca do que a África era antes da invasão colonial é pouco acessado, justamente em razão do apagamento histórico-cultural. Nas escolas, as crianças pretas passam quase 15 anos - contando o Ensino Primário, Fundamental I, Fundamental II e Ensino Médio - de suas vidas estudando a história de outro povo e não a sua, contribuindo para uma construção identidade negativa e que violenta suas subjetividades, embora haja o esforço de aprovar uma lei que inclua em seus currículos escolares a História e Cultura Afro-brasileira e Africana - lei 10.639/03, mas há ainda muitos caminhos para que a mesma seja aplicada de forma efetiva promovendo uma sociedade mais justa e pluriversal. Assim, além da educação, a proposta de pensar uma política, alimentação, cultura, esporte, literatura, entre outros campos que estejam como centro as experiências do eixo civilizatório africano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Destaca-se que a Afrocentricidade não propõe algo que seja inovador. Não objetiva, em termos, *inventar a roda*, mas nos possibilita olhar a roda que gira há muito tempo, desde que os antepassados viviam no continente africano. A Afrocentricidade convida a olhar para trás, como movimento de Sankofa – ideograma filosófico parte do sistema de escrita do povo Akan – que como mensagem diz que deve-se olhar para o passado e buscar nele o que for necessário para ressignificar o presente e construir o futuro. Assim, compreende-se que a reorganização

do povo africano na diáspora será possível apenas quando suas referências partirem de uma perspectiva africano centrada. A Afrocentricidade propõe voltar à África, e o que a mesma era antes da colonização, para de lá os afrodescendentes possam resgatar os fôlegos necessários para continuar em diáspora sem desconhecer sua história e o legado de seu povo.

É necessário destacar que isso não significa adotar uma perspectiva “essencialista” ou uma idealização de uma África mítica, pelo contrário, há o reconhecimento que na história africana houveram conflitos e guerras, mas que nenhum disputa étnica chegou ao ponto de destituir a humanidade de milhões de pessoas, desumaniza-las e romper com seu eixo civilizatório, como o que ocorreu com a colonização europeia. Assim, fala-se do direito genuíno que, qualquer pessoa de descendência africana que viveu e vive na Maafa, tem de recorrer às referências africanas para curar as cicatrizes que a colonização causou na sua subjetividade. A filósofa Aza Njeri conceitua esse direito como “Espólios de Maafa” (NJERI, 2020).

Dessa forma, a resposta que encontra-se para o recalilamento e realinhamento da diáspora afro-brasileira ao seu eixo civilizatório está presente nos quilombos, nos terreiros, no candomblé, na capoeira, no samba, e em todas as manifestações que carregam, genuinamente, valores e princípios africanos.

REFERÊNCIAS

ANI, M. **Yurugu**: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior. Trenton: África World Press, 1994.

ASANTE, M. K. Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.

ASANTE, M. K. **Afrocentricity**: The theory of Social Change. Illinois: African American Images, 2003.

BELT, A. Língua Iorubá é oficialmente patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro. **Portal Geledés**, 2018. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/lingua-ioruba-e-oficialmente-patrimonio-imaterial-do-estado-do-rio-de-janeiro>. Acesso em: 22 jul. 2020.

CERVO, A. L.; BERVIAN, P. A. **Metodologia Científica**: para uso de estudantes universitários. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1983

FREITAS, E. L. V. **Os valores civilizatórios afro-brasileiros e o jogo Mancala**. Rio de Janeiro: Porto Alegre, 2019.

GASPAR, L. **Acarajé**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2020. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar>. Acesso em: 20 dez. 2020.

GATES, H. L. **Tráfico Transatlântico de escravos - ensaios**. The Slave Voyages Consortium, 2007. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/>. Acesso em: 22 jul. 2020.

MAZAMA, A. A Afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

N'DIAYE, T. **O genocídio ocultado**. Gallimard, 2008.

NJERI, A. Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na maafa. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, n. 3, 2019.

NJERI, A. Reflexões artísticos-filosóficas sobre a humanidade negra. **Revista Ítaca**, n. 36, 2020.

NOBLES, W. W. Shakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.

NOGUEIRA, I. B. Cor e inconsciente. In: KON, N. M.; SILVA, M. L.; ABUD, C. C. (Orgs.). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NOGUEIRA, R. **O ensino da filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

SANTOS, A. B. dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCT, 2015.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. `P. **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

Artigo recebido em: 30 de julho de 2020.

Artigo aprovado em: 2 de setembro de 2021.

RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL: ALTERNATIVAS DE AMPARO À POPULAÇÃO NEGRA

AFRICAN MATRIX RELIGIONS IN BRAZIL: ALTERNATIVES TO SUPPORT THE BLACK POPULATION

RELIGIONES DE ORIGEN AFRICANO EN BRASIL: ALTERNATIVAS PARA APOYAR LA POBLACIÓN NEGRA

Rickson Pereira¹

RESUMO

Este trabalho é produzido a partir das análises que foram feitas com base no prevaecimento da leitura de livros e artigos científicos com produções temáticas ligadas principalmente as religiosidades, racismo e psicologia. A pesquisa objetiva explorar as contribuições que instituições religiosas como o candomblé e a umbanda no Brasil podem oferecer à população negra, visto que nesse mesmo país há processos que subjetivam toda a população de modo a considerar os corpos negros e a cultura que origina desses, como sendo inferior. Em vista da lógica de ordenação social, as religiões de matriz africana resistem ao processo de desvalorização da população negra e da sua cultura que decorrem das estruturas que o racismo promove. É possível encontrar nessas instituições a preservação da cultura e religiosidade, servindo como um dispositivo de perpetuação das práticas de origem africana e que são dadas como inferior através das construções ocasionadas pelo racismo. Outra possibilidade é o favorecimento do cuidado em saúde que essas instituições proporcionam ao acolherem as pessoas através dos seus sistemas próprios de organização religiosa. Em vista dessas alternativas, as religiões de matriz africana cumprem no Brasil um papel de oposição aos efeitos do racismo.

Palavras-chave: Religiões de matriz africana; População negra; Racismo.

ABSTRACT

This work is produced from the analyzes that were made based on the prevalence of reading books and scientific articles with thematic productions linked mainly to religiosity, racism and psychology. The research aims to explore the contributions that African matrix religions in Brazil can offer to the black population, since in that same country there are processes that cause the entire population to consider black bodies and the culture that originates from them, as being less. In view of the logic of social ordering, African matrix religions origin resist the process of devaluation of the black population and its culture that result from the structures that racism promotes. It is possible to find in these institutions the preservation of culture and religiosity, serving as a device for the perpetuation of practices of African origin and which are

¹Graduado em Psicologia pelo Centro Universitário Augusto Motta. E-mail: rpereirapsi@gmail.com

considered less by the constructions caused by racism. Another possibility is to favor the health care that these institutions provide when welcoming people through their own systems of religious organization. In view of these alternatives, African matrix religions play a role in Brazil in opposing the effects of racism.

Keywords: African matrix religions; Black population; Racism

RESUMEN

Este trabajo se produce a partir de la prevalencia de la lectura de libros y artículos científicos con producciones temáticas vinculadas principalmente a la religión, el racismo y la psicología. La investigación tiene como objetivo explorar las contribuciones que las instituciones religiosas de origen africano pueden ofrecer a la población negra en Brasil, porque en ese mismo país existen procesos que llevan a toda la población a considerar los cuerpos negros y la cultura que se originó a partir de ellos como inferiores. En vista de esta lógica de ordenamiento social, las religiones de origen africano resisten el proceso de devaluación de la población negra y su cultura, que son el resultado de estructuras racistas. Es posible encontrar en estas instituciones la preservación de la cultura y la religión, siendo un dispositivo para la perpetuación de prácticas de origen africano que son entendidas como inferiores por las construcciones causadas por el racismo. Otra posibilidad es la promoción de la salud brindada por estas instituciones, mediante el apoyo a las personas a través de sus propios sistemas de organización religiosa. En vista de estas alternativas, las religiones de origen africano juegan un papel en la oposición a los efectos del racismo.

Palabras clave: Religiones de origen africano; Población negra; Racismo.

INTRODUÇÃO

No decorrer da vida muitos elementos podem ser responsáveis pelo processo de produção de subjetividades que ocorre através das relações que emergem no tecido social. As pessoas podem ser atravessadas por ideias, valores, práticas, hábitos, costumes e outras implicações. Mansano (2010) enfatiza que as circunstâncias produzem efeitos nos corpos e nas maneiras de viver, de modo que as noções que engendram o meio social cumprem papel de constituintes da subjetividade. Em virtude das experiências que cada um tem, há a possibilidade de estruturação e reestruturação, ocorrendo em interlocução com a sociedade e com o seu processo histórico. Bock, Furtado e Teixeira (2002, p. 28) definem subjetividade como:

[...] a síntese singular e individual que cada um de nós vai constituindo conforme vamos nos desenvolvendo e vivenciando as experiências da vida social e cultural; é uma síntese que nos identifica, de um lado, por ser única, e nos iguala, de outro lado, na medida em que os elementos que a constituem são experienciados no campo comum da objetividade social.

No Brasil, esses processos constituintes quando vistos sob uma ótica da população negra evidenciam discrepância se comparados a maneira como a população branca é subjetivada e como ela vivencia as suas relações nessa sociedade. A lógica de ordenação social que é propiciada pelo racismo faz com que a pessoa negra seja compreendida como inferior dentro da sociedade, que de diversos modos promove estratégias e mecanismos para reafirmar essa posição. Desse modo, este trabalho parte da afirmativa do racismo como elemento que contribui na constituição das subjetividades, o qual acaba propiciando à população negra impactos nas suas condições de vida, com afetações que vão desde a sua saúde até a desvalorização da sua cultura e religião.

Em contraposição a essa lógica que o racismo difunde, as religiões do candomblé e da umbanda, por serem instituições formadas hegemonicamente pela influência que os povos de origem africana exerceram no Brasil, promovem a valorização da cultura e das práticas religiosas africanas. De maneira que as pessoas têm a oportunidade através destas instituições, de se depararem com práticas concebidas na África e que com a sua estruturação no Brasil, foram alvos de um longo processo de desvalorização e inferiorização da população negra e do que deriva de si. É a partir disso que se busca investigar como os terreiros constituem-se como espaços de refúgio às pessoas negras, viabilizando meios de cuidado com os seus e com a cultura dos seus ancestrais.

Considerando o exposto, a aspiração de construção desta pesquisa surge a partir do somatório de visitas a um templo de Umbanda, onde foi possível observar que as pessoas após se consultarem com as entidades, saem com um semblante modificado se comparado a maneira inicial. Mais à frente, ocorreu a oportunidade de compartilhar tal percepção com um professor da graduação, surgindo o questionamento sobre a possibilidade de as religiões serem meios promotores de saúde à população e em seguida definindo o objetivo da pesquisa como o de investigar as contribuições da religiosidade para a população negra.

Religiosidade é definida por Pierucci (2010, p. 104) como “[...] aquele fenômeno religioso que habita as profundezas da alma e que ainda não pode ser chamado de religião, aquele fundo profundo que pulsa na alma da pessoa religiosa [...]”. Deste modo, a intenção inicial era que a pesquisa pudesse analisar através de uma entrevista semiestruturada e de um questionário sociodemográfico, as contribuições da religiosidade frente aos efeitos do racismo. Porém, no decorrer da caminhada, esse formato de pesquisa foi inviabilizado por conta do curto tempo e da não aprovação em primeira e segunda instância do Comitê de Ética em Pesquisa

(CEP), a Plataforma Brasil. Em virtude desse processo, enfim foi possível construir este estudo mantendo algumas das aspirações iniciais, só que com uma nova metodologia, voltada mais para uma análise teórica e busca de referências bibliográficas sobre o tema, considerando em específico as instituições religiosas do candomblé e da umbanda como uma rede de amparo, ao possibilitar a promoção de saúde nos seus terreiros, ao mesmo tempo em que conservam a cultura e práticas religiosas africana.

No que tange as minhas implicações com a temática, acabo sendo transcendido em vários aspectos, principalmente na vinculação do ser negro a outras identidades, como: ser homem, periférico, umbandista e psicólogo. Segundo Coimbra e Nascimento (2012, p. 129) “colocar em análise as implicações permite, portanto, perceber as multiplicidades, as diferenças, a potência dos encontros, sempre coletivos e a produção histórica desses mesmos objetos, sujeitos e saberes”. Sinto na alma a necessidade de fazer dessa discussão algo presente na sociedade e sobretudo impulsionar reflexões aos profissionais da psicologia, pois o racismo não só causa sofrimento psíquico, mas também é fomentador de estratégias de genocídio da população negra, através das formas como se constitui no Brasil.

Portanto, trataremos de estudar neste trabalho as possibilidades que as religiões, Candomblé e Umbanda, podem fornecer à população negra, servindo como meios de amparo em oposição às estratégias de genocídio que decorrem das estruturas racistas. Considerando genocídio como:

Recusa do direito de existência a grupos humanos inteiros, pela exterminação de seus indivíduos, desintegração de suas instituições políticas, sociais, culturais, linguísticas e de seus sentimentos nacionais e religiosos (BUENO 1963, p. 580 apud NASCIMENTO, 1978, p. 15).

Os capítulos destinados à análise teórica foram divididos de modo a relembrar o passado escravista, para em seguida refletir sobre como as estruturas racistas contribuem de maneira estratégica para o processo de inferiorização e genocídio da população negra nos dias de hoje. Logo depois, serão apresentadas discussões sobre as religiões de origem africana e as suas contribuições no que tange a preservação da cultura e promoção de saúde, se opondo a lógica estruturante e racista da sociedade brasileira. Por fim, o estudo finaliza refletindo sobre as implicações da psicologia e da sociedade no enfrentamento ao racismo e apresenta conclusões.

METODOLOGIA

A elaboração deste estudo foi feita com base na adoção de uma metodologia essencial para a instrumentalização da pesquisa, a qual foi definida como do tipo qualitativa, uma vez que “aprofunda-se no mundo dos significados das ações e relações humanas, um lado não perceptível e não captável em equações, médias e estatísticas” (MINAYO, 2002, p. 22).

No que se refere ao procedimento adotado para construir o estudo científico, configura-se como uma pesquisa bibliográfica, pois “é feita a partir do levantamento de referências teóricas já analisadas, e publicadas por meios escritos e eletrônicos, como livros, artigos científicos, páginas de web sites” (FONSECA, 2002, p. 32).

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Recordando as raízes

Para compreender a lógica vigente na sociedade brasileira se faz essencial rever o passado que a fez constituir-se assim, de modo a evidenciar as origens da população negra no país após o movimento de diáspora africana, o qual Marques (2009, p.1) diz que “é o nome dado a um fenômeno caracterizado pela imigração forçada de africanos, durante o tráfico transatlântico de escravizados”. Portanto, esses povos tiveram as suas raízes em África arrancadas e vieram para o Brasil trazidos por europeus, que navegavam até o continente africano com o intuito de dominá-los, em favor dos seus interesses econômicos e políticos. Mariuzzo (2011, p. 60) descreve que “a estimativa é que, ao longo de 350 anos, tenham sido retirados da África 12,5 milhões de pessoas [...]”.

No Brasil, durante os quase quatro séculos em que a escravização existiu, as pessoas escravizadas resistiram ao sistema escravista, porém a elite não renunciava à relação de domínio que exercia sobre essas. Quando o seu poder era posto em prova através dos atos de resistência, utilizavam de meios como a violência física e psicológica para o restaurar, aproveitando da repercussão que a violência gerava como uma forma de intimidar e manter as práticas disciplinares e de governo sobre os corpos escravizados (MBEMBE, 2016).

Porém, nas últimas décadas pré-abolição, as rebeliões feitas pela população escravizada só se intensificavam. É diante desse cenário onde pairava o temor entre a elite branca de que as suas estratégias para manter o controle não fossem eficazes, junto a pressão internacional que sofriam, que ocorre a abolição da escravização. Em função desse acontecimento, no período

pós-abolição recorrem às teorias racialistas como novas formas de inferiorizar a população negra e conseqüentemente manter o poder sobre esses corpos (CFP, 2017).

Nesse momento, duas grandes correntes de pensamento se destacaram por explicar as supostas “diferenças” entre as raças, são as visões monogenista e poligenista. A visão monogenista era influenciada pelas escrituras bíblicas, onde acreditava que o ser humano teria se originado no Éden e que as suas variações fenotípicas significariam uma degeneração ou uma perfeição. Através desta perspectiva a humanidade estaria dividida com base nas suas características fenotípicas, considerando que alguns seres humanos teriam se desenvolvido mais do que outros, mediante maior ou menor proximidade da ideia de perfeição, que era a pessoa branca caucasiana. Quanto menos branca a pessoa fosse, mais degenerada era considerada, e conseqüentemente menos desenvolvida. Já a noção poligenista, tinha um forte cunho biologicista, ao julgar que a humanidade estaria dividida a partir dos fatores biológicos associados a cada raça. Essa lógica propõe que a raça negra é inferior em decorrência da superioridade dos fatores biológicos da raça branca, além de, presumirem a predisposição de alguns comportamentos com base no aparato físico-biológico. Em decorrência desses estudos raciais, surge nessa época a antropologia criminal, uma nova “ciência” que estudaria essa relação físico-biológica e a disposição das raças para alguns comportamentos (SCHWARCZ, 1993).

Ainda sobre as estratégias de oposição à população negra no país, ocorreu no final do século um investimento em políticas imigratórias, que tinham como objetivo intensificar o fluxo de estrangeiros(as) brancos(as) para o Brasil. A promulgação da Lei nº 601 de 1850 por exemplo, carregava consigo o interesse de que a vinda dessas pessoas para residir no Brasil fizesse com que o número de pessoas negras diminuísse progressivamente. A intenção latente era que ao longo dos anos ocorresse a miscigenação entre as raças e que segundo algumas explicações científicas, naturalmente as próximas gerações se embranqueceriam até que houvesse a extinção da raça negra. Sem contar que com a libertação da população escravizada, nenhuma política reparadora foi implementada e as pessoas negras libertas tiveram que disputar as oportunidades de emprego com a mão de obra dos(das) imigrantes, dessa forma restou à essa população apenas a morte ou a submissão a atividades decadentes, desqualificadas ou com risco de morte (CFP, 2017).

A maneira como as pessoas se subjetivam no Brasil, dialogam com o passado escravista, de forma que a história continua a perpetuar agravos à população negra. Em vista disso, é

importante recordar as raízes para que seja possível construir novas narrativas, sem desconsiderar as origens de toda uma população e a sua estruturação em meio a um país alicerçado por uma lógica racial de desvalorização do povo negro.

Racismo como um elemento estruturante

O racismo é um fenômeno que ao longo da história da sociedade se constituiu a partir de práticas que hierarquizavam e persistentemente continuam a classificar a diversidade humana, tendo como justificativa para tal processo as singelas diferenças características presentes entre a população. Sobre esse fenômeno, Almeida (2018, p. 25) faz algumas considerações ao dizer que “[...] o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos [...]”. Quando se trata do Brasil, o racismo não é um fenômeno diferente, ele é um dos elementos estruturantes das relações que compõem a sociedade, utilizando uma concepção da humanidade dividida em raças para justificar a sua organização sistemática.

Com o passar dos séculos essa noção de raça foi desmistificada pela ciência, sendo constatado que marcadores genéticos presentes nas pessoas consideradas brancas também estão presentes nas pessoas consideradas negras. Em vista disso, é impossível afirmar a existência de raças puramente biológicas, pois, não existem marcadores genéticos o suficiente para validar essa diferença entre as raças. Portanto, essas classificações que o conceito de raça propõe só servem como aporte para a discriminação em direção aos seres humanos que são vistos como pertencentes à raça negra. O que se pode afirmar com precisão é que raça é uma construção meramente social e que serve de base para que o racismo opere nas relações cotidianas (MUNANGA, 2004).

As pessoas vivem em uma sociedade onde se reproduz uma imagem da população negra completamente marcada por estereótipos que foram construídos ao longo da história, atuando em prol da formação de preconceitos em relação a esse grupo racial e que podem ocasionar em várias formas de discriminação. A construção e manutenção desses estereótipos são coisas que fazem parte do processo de subjetivação que as pessoas vivem, tendo em vista a vida em uma sociedade da qual o racismo é um elemento estruturador das relações.

Como consequência dessas estruturas a população negra acaba sendo afetada, de modo a sofrer efeitos psicológicos, sociais e econômicos que se desdobram ao longo da sua vida. Em

geral, estão atrelados à essa população: falta de acesso à saúde e educação, condições precárias de habitação, salários inferiores, baixos níveis de qualificação profissional, dificuldades de acesso a bens e serviços, altos níveis de genocídio e suicídio, pessoas em situação de rua e entre outras questões. De acordo com Mbembe (2016), existe uma lógica de poder instaurada na sociedade, que possibilita que algumas pessoas que compõem a população brasileira vivam em detrimento da vida de outras, existindo políticas estabelecidas por parte do Estado que fazem com que algumas pessoas tenham a possibilidade de viver, e outras que se opõem aos interesses políticos e sociais, não tenham condições de viver e acabem morrendo.

O modo como essa necropolítica opera acaba resultando no genocídio da população negra, a mesma população que teve os(as) seus(suas) ancestrais escravizados(as) e libertos(as) sem nenhuma política reparadora, e que incessantemente é afetada por novos meios de extermínio dos(das) seus(suas). Ainda segundo Mbembe (2016), as estratégias de genocídio da população negra colocam em voga não apenas a exterminação das pessoas negras, mas também a sua cultura, língua, religião e outros objetos. Considera-se o genocídio da população negra um fenômeno categórico, uma vez que a partir do momento em que a raça negra é considerada como uma raça inferior, estratégias sistemáticas são traçadas para que o seu extermínio possa acontecer e em razão disso, muitas esferas da sua vida são afetadas.

Religião, Sociedade e Cultura

As publicações envolvendo a temática religião têm crescido exponencialmente, atentando-se aos potenciais efeitos que podem acontecer através da influência que a religião exerce na vida das pessoas, bem como ao fato de que a religião pode ser considerada como um fenômeno inerente à existência humana, uma vez que todas as sociedades possuem formas diferentes de estabelecer crenças em um poder superior, construindo diversas formas de se relacionar com essas. Acerca disso, Dalgarrondo (2008) retoma Durkheim ao dizer que a religião pode ser entendida como um sistema formado pelo conjunto de práticas e representações coletivas de natureza sagrada. A religião se caracteriza pelo aglomerado de crenças e práticas específicas a cada instituição religiosa, que une os(as) seus(suas) adeptos(as) a uma mesma comunidade moral (DURKHEIM, 1978, apud DALGALARRONDO, 2008).

No Brasil, constata-se a presença de religiões sistematicamente organizadas de maneiras distintas, sendo inúmeras as formas de se conceber crenças e práticas religiosas nesse país. Em um Censo realizado pelo IBGE, verifica-se o crescimento da aderência da população brasileira

às religiões, aproximadamente 64,6% da população se declarou católica, 22,2% evangélica, 8% sem religião, 2% espírita e 0,3% umbandista ou candomblecista. Tendo uma margem de variação de 2,9%. Além disso, mais da metade da população total se declarou parda ou preta, havendo na umbanda e no candomblé uma maior representatividade de pessoas pretas (IBGE, 2010).

Os que os dados acima exibem é que mais da metade da população brasileira, se declara como preta ou parda e seguindo a lógica de ordenação do IBGE, viriam a compor o grupo racial negro. Porém, quando analisados os dados com relação a aderência das pessoas às religiões, percebe-se que a umbanda e o candomblé, que são religiões que sofrem influência de origens africanas, são as que têm menos aderência.

Avaliando essa exposição, é possível refletir sobre os efeitos das estratégias de embranquecimento da população brasileira, que foram implementadas originalmente com a crença na miscigenação. Ressalta-se que tais estratégias de embranquecimento não se restringem apenas no embranquecer dos corpos biológicos, mas também no embranquecimento da subjetividade negra. Essa influência na constituição das pessoas negras, além de produzir na medida do possível uma negação da sua pele preta, faz com que seja invisibilizada uma aproximação ou conhecimento de toda a sua origem ancestral e o que deriva do seu povo.

Ao haver uma estruturação da sociedade, que se ordena de modo a permanecer inferiorizando a população negra, isso tem ocasionado de maneira progressiva no genocídio não só dos corpos físicos do povo negro, uma vez que estratégias de extermínio desses corpos negros são lançadas, mas também no genocídio da sua cultura, história, memória, linguagem, bem como de suas práticas religiosas. É diante dessas circunstâncias, que as religiões de origem africana tendem a ser não só as com os menores índices de aderência, mas também as religiões que sofrem um longo processo de demonização dos seus elementos constituintes.

Opondo-se a essa lógica de depreciação, propõe-se uma breve apresentação do que realmente são as religiões de origem africana e de como essas podem ser uma forma de combate ao genocídio da população negra, resguardando a cultura e práticas religiosas através dos terreiros e ao oferecer mecanismos de cuidado.

Antes do período de escravização no Brasil, a população africana vivia em países e estados diferentes do continente africano. Com base na região em que vivessem, eram divididos em grupos étnicos. Os principais são: Iorubas ou Nagôs, Bantus e Guineanos-Sudaneses Muçulmanos. Cada um desses grupos étnicos possuía línguas próprias e cultuava a deuses

diferentes. Desse modo, com a chegada desses povos no Brasil, houve muitas interações entre as culturas desses grupos com a cultura dos(das) índios(as) e dos(das) portugueses. A partir dos convívios iniciais entre os bantus e os(as) índios(as), surgem as primeiras expressões do candomblé, que eram conhecidas como calunduns, e progressivamente com a chegada dos demais povos, as estruturas religiosas já organizadas iam sendo acrescidas dos elementos que os outros grupos étnicos traziam da sua tradição (PRISCO, 2012).

Portanto, as práticas religiosas do candomblé representam uma forma de preservação da integração cultural desses grupos étnicos, conservando as tradições religiosas dos povos que viveram no Brasil, durante o período da escravização. Etimologicamente, a palavra candomblé deriva-se da língua Bantu, significando “lugar de costume dos negros”, ou seja, essa organização religiosa ao reunir músicas, comidas, danças, idiomas, costumes, hierarquias/organizações internas etc., acaba sendo uma forma de resistência cultural e preservação dos povos de origem africana.

Tal percurso não é muito diferente na umbanda, essa religião sincretiza vários elementos de outras práticas religiosas, tais como o catolicismo, o espiritismo, a religiosidade indígena, as africanas e outras (PRISCO, 2012). Inclusive, durante o período de escravização no Brasil, a ideia de fundir os elementos da religiosidade africana aos do catolicismo foi uma das estratégias que a população escravizada teve para continuar exercendo a sua fé sem sofrer opressão. Romão (2018, p. 364) diz que “os negros foram assimilando cada vez mais a cultura brasileira e a religiosidade dos portugueses, e assim foram descobrindo como poderiam empregar os nomes dos santos católicos, para na verdade cultuarem suas divindades ancestrais.”

Portanto, as manifestações religiosas presentes nos terreiros de Candomblé ou Umbanda, são formas genuínas de oposição a lógica de desintegração da cultura e das práticas religiosas que objetivam as estratégias de genocídio ao grupo étnico-racial negro. É possível inferir que essas instituições religiosas, ao possuírem elementos estruturantes de origem africana, tem cumprido um papel de extrema importância na sociedade brasileira, mesmo que sejam essas instituições as com menor visibilidade e aderência, o que facilmente pode ser explicado por determinações sociais. Tais religiões são expressões de resistência e afirmação da cultura africana e do povo negro no Brasil.

Religião e Saúde

No item anterior, as religiões de origem africana foram pensadas como formas oportunas de oposição às estratégias de genocídio da população negra, considerando as tentativas de desintegração destas práticas religiosas e culturais. Agora é relevante ampliar a reflexão em prol da relação que a religião pode ter com a saúde, podendo contribuir como mais uma forma de combate.

Ao longo dos anos, a compreensão a respeito da palavra saúde passou por uma série de transformações, de modo a ampliar a sua definição para uma visão onde é possível compreender o ser humano como um ser biológico, psicológico, social e espiritual. Essa compreensão se opõe a uma lógica de atenção e cuidado em saúde, voltada apenas para a ausência de doenças e cura, considerando a saúde como um processo multideterminante, uma vez que a vida não se reduz em apenas uma dimensão (LUZ, 2009). Logo, as religiões de matriz africana promovem o cuidado com uma das esferas que compõem a existência humana, também considerando essa como importante na determinação da saúde das pessoas negras.

A partir dessa perspectiva, as práticas religiosas propiciadas pelas instituições de matriz africana podem ser consideradas como uma das formas de cuidado em saúde. Alves e Seminotti (2009, p. 88) dizem que “No terreiro são produzidas práticas terapêuticas com ações de prevenção e promoção da saúde fundamentadas em uma cosmologia que integra o mundo físico e o espiritual”.

Uma das alternativas de cuidado presente nos terreiros passa pela oportunidade de as pessoas se consultarem com médiuns, que ao incorporarem entidades superiores, se propõem a acolher qualquer que seja a questão dessa pessoa, dispondo de energias sobrenaturais e diálogos que propiciam cuidados as que se consultam, a partir de uma conexão entre ambos os mundos. Garcia (2016, p. 252) cita algumas das outras práticas complementares que são usadas nos terreiros, “[...] para o reequilíbrio das pessoas e alguns deles serão relacionados a seguir: o jogo de búzios, os ebós, o bori, as iniciações, o uso das folhas, ervas raízes e flores, os banhos, as benzeduras, as beberagens, o aconselhamento etc.” Dessa forma, há um universo de possibilidades dentro dos terreiros de umbanda e candomblé, servindo como uma forma de amparo à população negra no que diz respeito aos aspectos de saúde. Ainda sobre as instituições religiosas e suas práticas, Alves e Seminotti (2009, p. 88) ressaltam aspectos importantes:

O terreiro, com suas regras e valores, possibilita a construção de relações coletivas e interpessoais na busca pela escuta, cuidado e acolhimento do outro, o que, por semelhanças e

diferenças, remete à Política Nacional de Humanização do SUS e a uma de suas diretrizes de relevância “ética/estética/política”, o acolhimento.

Analisada a realidade da sociedade brasileira no que tange aos aspectos de saúde, “de acordo com o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), em 2008, a população negra representava 67% do público total atendido pelo SUS” (Brasil, 2017, p. 13), ou seja, mais da metade da população do país é negra e depende do sistema de saúde pública. Porém, esses serviços muitas vezes acabam sendo precários e conseqüentemente faltam com o compromisso em garantir atenção à saúde de maneira universal e equânime, assim, sancionado mais uma das estratégias de genocídio às pessoas negras ao negar os cuidados necessários com várias dimensões da vida dessas pessoas.

Diante dessas estratégias, a população negra ao buscar o Candomblé ou a Umbanda, podem encontrar nesses espaços não só a presença de uma organização cultural e religiosa que remete as suas origens africanas, mas também um espaço promotor de uma rede de amparo e cuidados com a saúde dessa população. Por conseguinte, ocorre uma valorização do ser negro(a), contribuindo para que as pessoas possam se reconhecer como negras e que vivam essa sua negritude de modo a se oporem as lógicas de estruturação da sociedade. Cabe ressaltar o empoderamento que essas instituições promovem, Kleba e Wendausen (2009, p.736) dizem que “significa aumento do poder, da autonomia pessoal e coletiva de indivíduos e grupos sociais nas relações interpessoais e institucionais, principalmente daqueles submetidos às relações de opressão, discriminação e dominação social”.

Assim, sabendo que a população negra sofre efeitos psicossociais em decorrência do racismo, e que esses efeitos podem ocasionar em intenso sofrimento e outros impactos nocivos na vida destes sujeitos, Dalgarrondo (2008, p. 16) diz que:

Há certo consenso entre cientistas sociais, filósofos e psicólogos sociais de que a religião é uma importante instância de significação e ordenação da vida, de seus reveses e sofrimentos. [...] defendendo que ela deva ser considerada um objeto privilegiado na interlocução com a saúde [...].

Murakami e Campos (2012) concluem que através da fé que as pessoas depositam na religião, tendem a sentir-se mais fortes para enfrentar as dificuldades da vida e continuar a lutar pela sua sobrevivência. As religiões aqui citadas, assim podem significar uma válvula de

escape, em vista da eficácia dos efeitos violentos que o racismo tem fomentado por anos à toda essa população.

Psicologia e implicações na luta antirracismo

Durante anos a psicologia no Brasil contribuiu para que o racismo continuasse a ser perpetuado, através da produção de um conhecimento científico influenciado pelas noções eurocêntricas universalistas e discriminatórias. Essas produções fundamentaram as intervenções postas em práticas por algum tempo, concebendo uma noção de subjetividade que não compreendia as questões da população negra brasileira e os seus processos de subjetivação, que são diferentes da pessoa branca, ainda mais em um país que tem em seu passado um processo de escravização (CFP, 2017).

Veiga (2019) reafirma que fenômenos como o racismo, machismo, LGBTQfobia são resultantes de uma sociedade colonizada e que dividem os corpos a partir das marcas que carregam consigo, propiciando dessa forma um lado que violenta e o outro que é vítima dessa violência. Portanto, se fez necessário à psicologia descolonizar as suas teorias e práticas, de modo a oportunizar uma ciência que considere a subjetividade humana, como resultante de práticas históricas e sociais locais, que contribuem para a sua constituição, de maneira que a população negra não seja invisibilizada.

Em vista disso, nos últimos anos há um empenho da psicologia em desenvolver estudos científicos sobre essas questões, inaugurando no final do século XX a produção de novos conhecimentos sobre estas temáticas étnico-raciais, que foram levantadas pelos movimentos da população negra. Ganham destaque a partir desse momento, a criação de uma Comissão Nacional de Direitos Humanos pelo CFP, que viabiliza o diálogo sobre as questões que cernem à população negra, a publicação um documento com referências técnicas para atuação profissional, produzido pelo Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas e a resolução do CFP nº 018/2002, estabelecendo normas em relação ao preconceito e à discriminação racial.

Ainda que se tenha avançado a teoria e a prática profissional, Veiga (2019) atenta-se para a análise dos currículos de psicologia nas universidades brasileiras, onde ainda há uma forte presença de autores majoritariamente brancos, o que acabaria hegemonizando os estudos em torno da subjetividade branca e continuando a perpetuar a lógica racial de inferiorização. Uma vez que os processos que subjetivam a população negra não têm o enfoque necessário,

os(as) profissionais que se formam na área acabam não tendo respaldos teóricos e técnicos para acolherem pessoas que trazem à tona questões étnico-raciais.

Faz-se necessário a psicologia continuar a promover e incluir conhecimentos acerca dessas questões, para que se tenha uma discussão e compreensão prudente sobre os fatores que contribuem para as condições de vida da população negra. E que a psicologia, enquanto uma ciência que se propõe em estudar os processos subjetivos, considerando os aspectos cognitivos, comportamentais e sociais como contribuintes, que possa se posicionar de modo a colaborar para a reversão do seu passado e eliminação das formas de violência e opressão. Tal posicionamento encontra-se alinhando segundo dois dos princípios fundamentais do Código de Ética Profissional do Psicólogo. São eles indicados pelo Conselho Federal de Psicologia (2005, p. 10):

II. O psicólogo trabalhará visando promover a saúde e a qualidade de vida das pessoas e das coletividades e contribuirá para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.

III. O psicólogo atuará com responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social e cultural.

Somente considerando os princípios fundamentais da profissão e dialogando a partir de referenciais que considerem o todo, que será possível formar profissionais minimamente preparados(as) para lidarem com a subjetividade da pessoa negra e as múltiplas formas de discriminação e sofrimento que a população negra vive em uma sociedade racista. Por isso, cabe a Psicologia “[...] fornecer elementos para uma leitura crítica da realidade que permita formular e subsidiar as práticas interventivas.” (CFP, 2017, p. 106) De modo que todas possam ser acolhidos(as) e amparados(as) no exercício profissional dos(as) psicólogos(as).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando as análises apresentadas, espera-se que o desenvolvimento deste estudo seja capaz de possibilitar uma reflexão sobre as formas de subjetivação ao longo de cada trajetória, pois é através da relação dialética que as vidas estabelecem com a sociedade, que essas são tocadas, de modo a construir e reconstruir os seus entendimentos sobre o viver. Dessa maneira, crescer em uma sociedade onde o racismo exerce papel ativo na construção de relações hierarquizadas acaba produzindo privilégios à população branca em detrimento da população negra. Porém, somente com a conscientização e a produção de conhecimentos acerca desta

temática será possível caminhar em direção a uma sociedade mais equânime. Se torna necessário reconhecer os impactos que esse fenômeno social causa, para tencionar ações efetivas à população negra.

Em contraposição aos impactos que o racismo causa, buscou-se a compreensão de como as religiões de matriz africana têm exercido no Brasil um papel de notoriedade à cultura religiosa da população africana, ao conceber em seus terreiros práticas que são influenciadas pelos povos que originaram mais da metade da população brasileira. Ainda que nos dias de hoje tais práticas passem por processos que distorcem a realidade presente nos terreiros, que é a de valorização da cultura africana e oportunização de uma rede de cuidados, torna-se fundamental afirmar o candomblé e a umbanda como instituições religiosas que oferecem alternativas de amparo à população negra. Pois ao conter elementos de origem africana, resguardam a cultura e religião dos(das) ancestrais da população negra, fazendo valer a sua preservação em contraposição a lógica de genocídio, além de ocasionarem em cuidados com a saúde da população negra, afetada em decorrência dos efeitos do racismo e invisibilizada por uma necropolítica.

Em razão desse trabalho, que a comunidade acadêmica possa investir em estudos que objetivem a geração de mais conhecimentos sobre as potencialidades que as religiões de matriz africana desempenham aos(as) seus(suas) adeptos(as), de modo que esses conhecimentos possam servir para o despertar da população brasileira, em prol de uma oposição das lógicas que os fazem acreditar que a população negra e tudo o que vem dela é inferior. E que os conhecimentos expostos aqui sirvam de estímulo para que a população possa pensar saúde para além das práticas da medicina tradicional.

Para os(as) acadêmicos(as) e profissionais da psicologia, que esses(as) estejam atentos(as) aos diferentes determinantes que contribuem de maneira muito singular para a formação de cada indivíduo que compõe a população brasileira. Se tornando essencial descolonizar os conhecimentos, de modo a examinar os fatores históricos e sociais que constituem a vida destas pessoas no Brasil, tão somente assim conseguirá objetivar uma prática profissional que se oponha às implicações que o racismo causa na vida dessa população.

REFERÊNCIAS

ABRAMOWICZ, A.; RODRIGUES, T. C. Descolonizando as pesquisas com crianças e três obstáculos. **Educ. Soc.**, v. 35 (127), p. 461-474, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302014000200007&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 19 jun. 2020.

ALMEIDA, S. L. de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALVES, M. C.; SEMINOTTI, N. Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro. **Rev. Saúde Pública**, v. 43 (1), p. 85-91, 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102009000800013&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 18 maio 2020.

BOCK, A. M. B.; FURTADO, O.; TEIXEIRA, M. de L. T. **Psicologias**: uma introdução ao estudo da psicologia. 13. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

BRASIL. **Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850**. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Coleção das Leis do Império. Tomo XI, parte I. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1850. p.307.

BRASIL. **Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990**. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 20 set. 1990. p. 18055.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Política nacional de saúde integral da população negra**: Uma política do SUS. 3. ed. Brasília, DF, 2017.

CFP. **Relações Raciais**: Referências Técnicas para atuação de psicólogas/os. Brasília, CFP, 2017.

CFP. Resolução CFP nº 010/2005. Código de Ética Profissional do Psicólogo, XIII Plenário. Brasília, CFP, 2005.

COIMBA, C; NASCIMENTO, M. L. do. **Implicar**. In: FONSECA, T. G.; NASCIMENTO, M. L. do; MARASCHIN, C. (org.). **Pesquisar na diferença: um abecedário**. Porto Alegre: Sulina, 2012, p. 129-131.

DALGALARRONDO, P. **Religião, Psicopatologia e Saúde Mental**. 1. ed. São Paulo: Artmed, 2008.

FONSECA, J. J. S. da. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002.

GARCIA, C. de P. Saúde e doenças na religião de matrizes africanas. **Fragmentos de Cultura**, v. 26 (2), p. 249-259, jun. 2016. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/viewFile/4899/2747>. Acesso em: 18 maio 2020.

IBGE. **Censo 2010**: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>. Acesso em: 19 maio 2020.

KLEBA, M. E.; WENDAUSEN, A. Empoderamento: processo de fortalecimento dos sujeitos nos espaços de participação social e democratização política. **Saude Soc.**, v. 18, n. 4, p. 733-743, 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902009000400016&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 26 maio 2020.

LUZ, M. T. Saúde. In: PEREIRA, I. B.; LIMA, J. C. F. (org.). **Dicionário de Educação Profissional**. 2. ed. Rio de Janeiro: EPSJV, 2008.

MANSANO, S. R. V. Sujeito, subjetividade e modos de subjetivação na contemporaneidade. **Revista de Psicologia da UNESP**, v. 8 (2), p. 110-117, 2010. Disponível em: <http://seer.assis.unesp.br/index.php/psicologia/article/view/946>. Acesso em: 19 maio 2020.

MARIUZZO, P. Atlas do comércio transatlântico de escravos. **Cienc. Cult.**, v. 63 (1), p. 59-61, 2011. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252011000100021&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 3 maio 2020.

MARQUES, L. L. **Diáspora africana, você sabe o que é?** Palmares, 2019. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=53464>. Acesso em: 18 maio 2020.

MBEMBE, A. Necropolítica: biopoder soberania estado de exceção política da morte. **Arte & Ensaio**, v. 32, p. 123-151, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/download/8993/7169>. Acesso em: 7 abr. 2020.

MINAYO, M. C. S. (org.). **Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade**. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, A. (org.). **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Niterói: UFF, 2004.

MURAKAMI, R.; CAMPOS, C. J. G. Religião e saúde mental: desafio de integrar a religiosidade ao cuidado com o paciente. **Rev. bras. enferm.**, v. 65 (2), p. 361-367, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-71672012000200024&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 3 maio 2020.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Prefácio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PIERUCCI, A. F. SIMMEL, G. Religião – ensaios, v. 1. São Paulo: Olho d'Água, 2010. **Revista de Estudos da Religião**, dez. 2010. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv4_2010/r_pierucci.pdf. Acesso em: 19 maio 2019.

PRISCO, C. S. **As religiões de matriz africana e a escola - Guardiãs da Herança cultural, memória e tradição africana**. São Paulo: Ilê Asé e Instituto Oromilade, 2012.

ROMAO, T. L. C. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. **Trab. linguist. apl.**, v. 57

Revista de Extensão da UNIVASF, Petrolina, volume suplementar, n. 2, p. 131-148, 2021.

(1), p. 353-381, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/tla/v57n1/0103-1813-tla-57-01-0353.pdf>. Acesso em: 27 maio 2020.

SCHWARCZ, L. M. O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Pensamento Racial no Brasil: 1870-1930. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

VEIGA, L. M. Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. **Rev. Psicol.**, v. 31 (n. esp.), p. 244-248, 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922019000600244&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 3 maio 2020.

Artigo recebido em: 31 de julho de 2020.

Artigo aprovado em: 2 de setembro de 2021.

**VALORES AFRO-BRASILEIROS NAS VIVÊNCIAS DA COMUNIDADE
BAIANA REMANESCENTE DE QUILOMBO LAGE DOS NEGROS:
FRUTOS REFLEXIVOS DE UMA CARTOGRAFIA**

**AFRO-BRAZILIAN VALUES AND THEIR EXPERIENCES IN LAGE
DOS NEGROS/BA: FRUIT FROM A CARTOGRAPHY PROCESS**

**VALORES CIVILIZATORIOS AFRO-BRASILEÑOS Y SUS
VIVENCIAS EN LAGE DOS NEGROS / BA: UNA INMERSIÓN
CARTOGRÁFICA**

Jonalva Paranã de Araújo Gama¹
Barbara Eleonora Bezerra Cabral²

RESUMO

A Política Nacional de Saúde Integral da População Negra destaca o reconhecimento das práticas de matrizes africanas e o combate ao racismo institucional como estratégias de cuidado. Na articulação inicial com um projeto vinculado à reorientação da formação profissional em saúde – o PET-Saúde/GraduaSUS – cujas atividades de extensão foram desenvolvidas na comunidade remanescente de quilombo Lage dos Negros, localizada no sertão baiano, gestou-se o interesse de produzir conhecimento na direção de contribuir com essas urgentes temáticas. Assim, a pesquisa de cunho interventivo objetivou compreender como valores civilizatórios afro-brasileiros são vivenciados na comunidade, em um processo de imersão cartográfica, tendo sido escritos diários de campo e colhidos depoimentos de interlocutores locais. Os resultados indicaram a presença destes valores nos modos de organização da comunidade, tendo sido produzidos três eixos interpretativos, que remetem à construção da identidade quilombola, às estratégias de resistência e à relação com o cuidar. Conclui-se que as epistemologias africanas precisam ser evidenciadas, de modo a respaldar projetos de cuidado para a população preta nos diversos dispositivos onde se executam políticas públicas de saúde, educação e assistência social.

Palavras-chave: Saúde da população negra. Assistência Integral à Saúde. Racismo.

ABSTRACT

The Integral Health of the Black Population National Policy highlights the recognition of the African matrices practices and the fight against institutional racism as care strategies. In the initial articulation with a project linked to the reorientation of health professional training – PET-Saúde/GraduaSUS – whose third mission activities were developed in the remaining quilombo community Lage dos Negros, located in the semi-arid of Bahia, the interest in

¹Psicóloga especialista em Saúde da Família e Vigilância em Saúde/ Universidade Federal do Vale do São Francisco. E-mail: jonalvagama@gmail.com

²Docente do Colegiado de Psicologia da Universidade Federal do Vale do São Francisco. Doutora em Psicologia.

producing knowledge was generated towards contributing to these urgent themes. Thus, the research, assuming interventive character, aimed to understand how Afro-Brazilian civilizing values are experienced in the Community. In the cartographic process, field diaries were written and statements from local interlocutors were collected. Results indicated the presence of these values in the community organization and are organized in three interpretative axes, which refer to the construction of quilombola identity, resistance strategies and the relationship with care. It is concluded that African epistemologies need to be highlighted, in order to support care projects for the black population in the different devices where public health, education and social assistance policies are implemented.

Keywords: Health of Ethnic Minorities. Comprehensive Health Care. Racism

RESUMEN

La Política Nacional de Salud Integral de la Población Negra destaca el reconocimiento de las prácticas de matrices africanas y el combate al Racismo Institucional como estrategias de cuidado. De este modo, la investigación objetivó comprender cómo los valores civilizatorios afro-brasileños son vivenciados en la comunidad remanente de quilombo Lage de los Negros, ubicada en el sertão baiano. En la inmersión cartográfica en la comunidad, se escribieron diarios y se tomaron testimonios de interlocutores locales. Los resultados indicaron la presencia de los valores en los modos de organización de la comunidad, habiendo sido producidos tres ejes interpretativos que remiten: a la construcción de la identidad quilombola, a las estrategias de resistencia ya la relación con el cuidar. Se concluye que las epistemologías africanas deben destacarse para apoyar los proyectos de atención a la población negra en los diferentes dispositivos donde se implementan las políticas de salud pública, educación y asistencia social.

Palabras clave: Salud de las Minorías Étnicas. Atención Integral de Salud. Racismo.

INTRODUÇÃO

Este trabalho se forjou no contexto das atividades do PET-Saúde/GraduaSUS da Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf), em projeto que visava construir compreensões sobre sofrimento psíquico e estratégias de cuidado na comunidade remanescente de quilombo Lage dos Negros, localizada na zona rural de Campo Formoso, município baiano. O Programa de Educação pelo Trabalho para a Saúde (PET-Saúde) insere-se no âmbito do Programa Nacional de Reorientação da Formação em Saúde (Pró-Saúde), caracterizando-se como

(...) programas indutores da transformação dos processos formativos em saúde, frutos de parceria entre o Ministério da Saúde/MS e o Ministério da Educação/MEC, pelo reconhecimento do caráter fragmentário e distanciado da formação em saúde no nível de graduação em relação às necessidades de saúde das pessoas. Especialmente o PET-Saúde, cujo primeiro edital foi lançado em 2008, permitiu operar experiências potentes na direção de transformar os processos formativos assentados na aproximação ensino-

serviço-comunidade, pela formação de grupos de aprendizagem tutorial comprometidos com experimentações que articulassem ensino-pesquisa-extensão. Tendo foco inicialmente na Atenção Primária à Saúde (APS), depois se expandiu para outras temáticas de relevância no campo da saúde, a exemplo das Redes de Atenção à Saúde (RAS) (CABRAL; LIMA, 2018, p. 18).

Segundo as autoras, o PET-Saúde/GraduaSUS da Univasf aconteceu em parceria com seis municípios do semiárido nordestino, dentre os quais Campo Formoso, focando em processos de reestruturação curricular dos cursos envolvidos e visando a um aporte de práticas e adequação efetivas às Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos da área de saúde, na conexão com princípios do SUS e realidades locais.

A imersão de um dos Grupos de Aprendizagem Tutorial em Lage dos Negros proporcionou uma rica experiência formativa, especialmente por se tratar de um contexto pouco conhecido no âmbito das salas de aula formais da universidade. Nessa comunidade, estabeleceu-se uma grande rede social, tecida a partir da aproximação com e reflexão sobre a experiência de ser negro e suas reverberações na saúde, com protagonismo de comunitários/as, estudantes e docentes dos cursos de saúde da Univasf e trabalhadores que atuavam no campo da Saúde Mental na região.

À medida que as imersões em Lage dos Negros/BA aconteciam, alguns aspectos da história dessa comunidade iam se revelando, ressaltando-se a marca do racismo e as dificuldades de acesso a alguns serviços que executam ações das Políticas Públicas de Saúde e Assistência Social. Concomitantemente ao projeto, a Universidade Aberta do SUS (UNASUS) ofertava o curso sobre a Política Nacional de Saúde da População Negra (PNSIPN) que, entre outros pontos, abordava os valores civilizatórios afro-brasileiros.

Além disso, a inserção no Observatório de Políticas e Cuidado em Saúde do Sertão do Submédio São Francisco da Univasf possibilitou o investimento e aprofundamento em aspectos que atravessam a construção de redes vivas e a produção de cuidado em saúde, ampliando as possibilidades de um respaldo teórico-metodológico para a compreensão da experiência tecida na comunidade, com ênfase no processo cartográfico e avaliação de Políticas Públicas.

Tanto em concomitância quanto após o encerramento do PET-Saúde/GraduaSUS, foi possível desdobrar a trajetória em Lage dos Negros a partir das atividades do Núcleo

Temático/NT Políticas da Vida, componente curricular ofertado pelo Colegiado de Psicologia para os cursos de graduação da Univasf², de caráter interdisciplinar, tendo como objetivo geral:

Proporcionar vivências sobre valores e princípios ecológicos às comunidades locais, destacadamente aquelas do entorno universitário, em uma região com demandas crescentes de melhora na relação das pessoas – consigo mesmas, entre si e destas com a terra, a água e a biodiversidade, ante as diversas formas de degradação do ambiente e das relações humanas, que têm surgido como subproduto dos desequilíbrios no crescimento econômico no Vale do São Francisco³.

A questão de pesquisa foi, então, forjada no seio de atividades de extensão, desenhando-se no processo cartográfico proposto via PET-Saúde e NT, contemplando dois eixos de atividades: Atenção Integral à Saúde da População Negra e Empoderamento Comunitário e Intersetorialidade. Assumindo um caráter interventivo, teve o objetivo de compreender como valores civilizatórios afro-brasileiros são vivenciados em Lage dos Negros e nas suas comunidades circunvizinhas, buscando identificá-los e conhecer contextos e práticas em que são vividos.

Cabe destacar que a articulação de uma das autoras com os referidos projetos – PET-Saúde e NT – aconteceu no percurso do seu processo formativo na Residência Multiprofissional em Saúde da Família e Vigilância em Saúde. Desse modo, a inserção no PET-Saúde/GraduaSUS e a vinculação pedagógica ao Núcleo Temático Políticas da Vida possibilitou uma experiência cartográfica tão intensa ao ponto de que essa matéria-prima foi tomada para o aprofundamento de reflexões e construção de conhecimento no formato de um Trabalho de Conclusão da Residência, de que este texto decorre.

Identidade quilombola e movimento popular

A luta da população negra iniciou muito antes de compreendermos as noções de raça, colonização, objetificação e escravidão, remontando a períodos anteriores à fundação do Brasil enquanto nação e, certamente, é bem mais antiga do que nosso entendimento de que o racismo

² O Observatório integra a Rede Nacional de Observatórios Microvetoriais de Políticas Públicas em Saúde e Educação em Saúde, coordenado pela UFRJ, através de parceria interinstitucional. Na Univasf, está articulado ao Laboratório de Estudos Transdisciplinares em Saúde e Educação/Letrans, do Colegiado de Psicologia.

³ Retirado do Programa de Disciplina apresentado no semestre letivo de 2017.1. As autoras estavam em parceria pedagógica, sendo a primeira residente do Programa de Residência Multiprofissional de Saúde da Família da Univasf e a segunda docente do NT e tutora do PET-Saúde/GraduaSUS, estabelecendo-se ainda a relação de orientação de trabalho de pesquisa no Trabalho de Conclusão de Residência/TCR.

precede o período escravocrata. Foi com a perspectiva colonizadora que os portugueses chegaram a Angola, país africano, antes de descobrirem as Américas. O interesse era possuir terras e explorar minérios, tendo o tráfico escravista sido o recurso encontrado para multiplicar suas riquezas no século XV e, inclusive a partir disto, o Brasil se tornou o maior receptor de trabalhadores escravizados (NASCIMENTO, 2014).

Os quilombos foram se formando como estratégia de resistência e sobrevivência ainda nas terras africanas (NASCIMENTO, 2014), possibilitando a construção de alternativas micro e macro políticas, como revoltas, fugas e negociações, pautando melhores condições de vida e de trabalho, viabilizando a luta pela manutenção da herança cultural e religiosa e pela preservação da vida diante do desejo de regresso. Foi quando, nas Américas, o mesmo movimento de quilombamento foi sendo construído pelos trabalhadores negros escravizados que sobreviveram aos navios negreiros (NASCIMENTO, 2014).

Cronologicamente falando, no Brasil, a população negra viveu oficialmente 316 anos de escravidão; ao final deste processo, as situações de exclusão social e marginalização do povo negro se constituíram aspectos estruturantes para a formação da nação. A ausência de estratégias para inserção no mercado de trabalho foi determinante para que muitos negros continuassem trabalhando para os senhores escravocratas. Contudo, uma das principais estratégias de sobrevivência foi o fortalecimento dos quilombos.

Segundo o Decreto 4.88/2003, as comunidades quilombolas são grupos étnicos raciais segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2013).

As comunidades que surgiram após o período de escravidão oficial são denominadas remanescentes de quilombos ou quilombos remanescentes.

É recente o reconhecimento de que os quilombos se constituíram de modo autônomo, a partir do resgate da cultura africana e da humanidade do grupo, em uma perspectiva solidária de resistência. Este espaço de organização social possibilitou que as estratégias de resistência continuassem sendo construídas, especialmente após a abolição oficial da escravatura, em 1888 (BRASIL, 2013). Cada comunidade apresenta singularidades e individualidades próprias, além de estruturas específicas, de acordo com suas raízes.

Estas comunidades ainda enfrentam desafios estruturais para preservação de suas histórias e existências, pois o racismo institucional operacionaliza a organização social e atinge

coletividades, na medida que parte da priorização de interesses do povo mais claro, negligenciando e deslegitimando as demandas específicas das pessoas negras, além de restringir o acesso de mulheres negras aos seus direitos (WERNECK, 2013). Assim, é premente reconhecer que:

No caso do racismo institucional, o domínio se dá com o estabelecimento de parâmetros discriminatórios baseados na raça, que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder. Isso faz com que a cultura, os padrões estéticos e as práticas de poder de um determinado grupo tornem-se o horizonte civilizatório do conjunto da sociedade. Assim, o domínio de homens brancos em instituições públicas – o legislativo, o judiciário, o ministério público, reitorias de universidades etc. – e instituições privadas – por exemplo, diretoria de empresas – depende, em primeiro lugar, da existência de regras e padrões que direta ou indiretamente dificultem a ascensão de negros e/ou mulheres, e, em segundo lugar, da inexistência de espaços em que se discuta desigualdade racial e de gênero, naturalizando, assim, o domínio do grupo formado por homens brancos (ALMEIDA, 2019).

Reconhecemos que nossa sociedade ainda reproduz diversas situações que mantém características do modelo escravocrata, mas a mobilização do povo negro mudou a realidade, conquistando avanços através da luta e da resistência. Alves (2019) nos convoca a contextualizar a questão quilombola:

No percurso da questão quilombola, verificou-se as múltiplas óticas e suas contextualizações que a questão quilombola aciona, especialmente o que se refere aos fatores colonialistas, escravistas e racistas que operam também sobre os povos tradicionais de matriz africana – e a população negra, de um modo geral. Com referência às considerações sobre identidade apresentadas em Souza (2016), ao tratar sobre a questão racial e quilombola, resume-se que os mecanismos colonialistas são diversos e multifacetados, e que por isso podem ser expressados como “constructo social” (ALVES, 2019).

No Brasil, os modelos políticos não garantiram que a inserção social da população negra acontecesse de modo igual, com direitos mínimos garantidos, pois, no contexto da abolição da escravidão, não foram criadas políticas públicas com estratégias voltadas para que população negra tivesse acesso a moradia, trabalho e educação. Assim, o processo de luta popular foi muito importante para a conquista de mudanças sociais.

A criação da Frente Negra Brasileira, a luta dos movimentos negros na Reforma Sanitária, a participação nas conferências de Saúde e Assistência Social, a participação na elaboração da Constituição Federal/CF de 1988 e da Lei Orgânica da Saúde (Lei nº 8.080/1990), os investimentos do Movimento Social Negro e de pesquisadores interessados em compreender

as especificidades da população negra, a Marcha Zumbi dos Palmares, a criação do Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra/GTI foram contribuições marcantes para a construção de políticas públicas para a população negra (BRASIL, 2013).

Os valores civilizatórios afro-brasileiros

O Curso Saúde da População Negra, ofertado pela Universidade Aberta do Sistema Único de Saúde/UNASUS, apresenta os valores civilizatórios afro-brasileiros, que são princípios e normas que tiveram origem no continente africano, tendo sido trazidos para o Brasil pelo povo negro. Em suas práticas cotidianas, foram sendo preservados e incorporados aos diferentes aspectos de constituição da sociedade.

As referências sobre os valores civilizatórios afro-brasileiros não estão concentradas em um único campo de investigação e produção. Escolhemos como referência o Projeto A cor da Cultura (SANT'ANNA, 2005, que defende que os valores culturais negros sustentam a identidade cultural africana nas práticas da cultura brasileira, a partir da incorporação de elementos culturais que se mantiveram diante da resistência das/os escravas/os. O livro Saberes e Fazeres – Modos de Interagir, do projeto A cor da Cultura (SANT'ANNA, 2005) apresenta uma mandala intitulada “Valores Civilizatórios Afro-brasileiros”, na qual os valores estão dispostos.

São 10 valores culturais de descendência africana: Circularidade, Religiosidade, Corporeidade, Musicalidade, Cooperativismo/Comunitarismo, Ancestralidade, Memória, Ludicidade, Energia Vital/Axé e Oralidade.

Desenho 1: Mandala Valores Civilizatórios Afro-brasileiros (SANT'ANNA, 2005).



Tais valores que se referem a uma organização metodológica, do campo da Educação, para elucidar o que está na base da nossa herança africana, hegemonicamente contada de outra ótica – a colonizadora. Ailton Cruz (2017) destaca que a cultura negra foi sendo boicotada no processo histórico brasileiro, lembrando que a escravização reprimiu as expressões culturais de matrizes africanas. Apesar disso, os principais aspectos culturais desses povos foram se enraizando pelo país.

Compreender e falar sobre a cultura afro-brasileira, a partir destes valores civilizatórios, em conexão com a produção de saúde nas vivências na comunidade remanescente de quilombo Lage dos Negros, localizada no semiárido baiano, vai na contramão do que está posto estruturalmente ao mesmo tempo que dialoga com a PNSIPN. Esta política, que não era tomada como fundamento das práticas de atenção à saúde da comunidade quando do processo de imersão cartográfica, enfatiza a necessidade de reconhecer tais valores e reconstruir o modo como a população negra é vista: apenas girando os modos de olhar e compreender é possível produzir estratégias pertinentes à superação da ideologia racista ainda hegemônica no país.

METODOLOGIA

Como indicado, a Comunidade Remanescente de Quilombo Lage dos Negros localiza-se na zona rural do município de Campo Formoso, estado da Bahia. Regularizada como comunidade de Fundo de Pasto, é sede do distrito que abrange cerca de 34 comunidades rurais,

24 das quais reconhecidas pela Fundação Palmares como remanescentes de quilombo (SANTOS; ALMEIDA, 2014).

Nessa comunidade, foi possível singularizar um estudo de cunho cartográfico, tomado como inevitavelmente interventivo, pelo caráter da presença, no contexto de atividades vinculadas a projetos sustentados no tripé ensino/pesquisa/extensão. Nesta perspectiva, as fronteiras entre estes termos são, em certa medida, turvadas, indicando-se, antes, a fertilidade dos encontros possíveis que a delimitação de muros conceituais, como defendido por Cabral (2020):

(...) a extensão se delinea por sua relação íntima com o mundo da vida – na cidade, na comunidade, na região – sendo este o solo onde se situa o próprio adubo para atividades de ensino e projetos de pesquisa que assumem uma orientação política e eticamente implicada. Nessa aproximação, tece-se experiência – dos aprendizes e do/a docente –, tomada como força motriz para produção e compartilhamento de conhecimento relevante, especialmente com quem se encontra nos cenários da vida real. São, portanto, cenários da vida real mobilizando saberes, capacidades, potências (CABRAL, 2020, p. 146).

O processo de imersão cartográfica posto em curso parte de outras compreensões sobre o processo de investigação, colocando em destaque o encontro, na dimensão micropolítica, como ferramenta de produção de conhecimento (MERHY, 2002) e realçando outros modos de arquitetar saberes. A pesquisa cartográfica propõe que as pessoas com que o encontro acontece, em campo, sejam percebidas como interlocutores(as) e, assim, parceiras na produção de conhecimento acerca do fenômeno que diz de sua experiência de vida, o que é possível a partir da relação construída entre pesquisador(a), interlocutores(as) e campo. O método cartográfico valoriza, assim, o movimento processual (SOUZA, FRANCISCO, 2016).

As imersões cartográficas direcionadas pela questão de pesquisa, delineada no contexto do PET-Saúde/GraduaSUS, ocorreram por um período de oito meses, entre de janeiro a agosto de 2018, na vinculação com atividades do NT Políticas da Vida. Escritas narrativas, nos moldes de diários de campo, foram sistematicamente produzidas pela pesquisadora e estudantes do NT após cada imersão, como via de registrar e elaborar experiências.

Em conversas formais e informais e em atividades desenvolvidas no contexto do NT, foram colhidos relatos orais, valorizados como expressão e elaboração em torno das experiências vividas (BENJAMIN, 1996; CABRAL; MORATO, 2019). Na articulação entre imersão cartográfica e colheita de narrativas, os diários se tornam instrumentos indispensáveis

e os termos utilizados para referir aspectos desse processo artesanal de construção de conhecimento – como compreensões acerca de uma dada realidade – se justifica:

(...) parece-nos fundamental atravessar fronteiras também na linguagem. Consideramos potente – e provocativo – utilizar um termo como conversa para demarcar um espaço de compartilhamento de saberes e práticas acerca de um dado tema, valorizando o caráter artesanal da narrativa (BENJAMIN, 1996), colheita, para indicação da construção de narrativas como decorrente de uma relação, implicando comunicação e elaboração concomitantes, evitando-se que surja algo pré-formatado, e interlocutores/as, em consonância com esse posicionamento (CABRAL; MORATO, 2019, p. 92, grifo das autoras).

Dentre as atividades do NT, com um dos dispositivos de encontros em que a colheita ocorreu, destacam-se rodas de conversa sobre os temas em destaque, grupos de ajuda/suporte mútuo com mulheres, oficinas, visitas domiciliares e participação em atividades culturais da região. Tais atividades de grupo foram planejadas durante as imersões, assumindo as configurações consideradas pertinentes conforme o que se indicava a cada viagem, como o direcionamento de algumas delas para crianças e aos adolescentes e para mulheres.

As narrativas transcritas e os diários de campo compuseram a matéria-prima do estudo, analisada com respaldo na metodologia de relatos orais, valorizando-se o sentido (como direção) indicado a partir das leituras, tendo em vista a relação entre narrativa e experiência (CABRAL; MORATO, 2019). Desse modo, assume-se a análise como produção interpretativa, na conexão com a experiência da pesquisa. Considerando os objetivos da pesquisa, as compreensões produzidas a partir do corpus permitiram a definição de três Eixos Interpretativos, apresentados a seguir. Destaca-se que os nomes dos interlocutores e interlocutoras são fictícios, homenageando importantes atores da comunidade negra.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os frutos do processo cartográfico foram arranjados em Eixos Interpretativos, por meio dos quais se buscou dar visibilidade ao que se encontrou na relação com a presença dos valores afrodescendentes em Lage dos Negros. Os Eixos constituem, desse modo, sinalizadores da direção tecida nas produções interpretativas, em conexão com a experiência engendrada em campo, o que se delineia na sequência:

- Eixo Interpretativo I – *Cooperativismo/Comunitarismo*, energia vital e memória: a construção da identidade quilombola em Lage: articula os valores civilizatórios afrodescendentes que se

realçaram nos depoimentos focados na história da formação de Lage dos Negros e comunidades circunvizinhas;

- Eixo Interpretativo II – *Oralidade, ludicidade e musicalidade*: estratégias de resistência: tematiza os valores que marcaram a experiência vivida nas atividades de grupo desenvolvidas com as crianças e com as mulheres e
- Eixo Interpretativo III – *Circularidade, religiosidade, corporeidade, ancestralidade*: interfaces na relação com o cuidar: conecta os valores que se destacaram nas atividades vividas e a relação com estratégias de cuidado produzidas na comunidade.

Passa-se, então, à apresentação dos frutos:

Eixo Interpretativo I: *Cooperativismo/comunitarismo, energia vital e memória: a construção da identidade quilombola em Lage dos Negros*

Ir para Lage dos Negros desperta em mim a curiosidade de conhecer o que não contaram sobre a minha/nossa história. A história que foi roubada dos livros didáticos, das referências nos padrões sociais. É uma oportunidade para pisar no chão do meu ancestral, resgatando a energia vital que habita em volta da vida de todas as negras e negros que vivem nesta terra. Quando eu soube do início do PET-Saúde/GraduaSUS, meus olhos brilharam com uma mensagem ao fundo: já é tarde. Não foi, não era. O ciclo me trouxe para conhecer a casa que, se eu tivesse habitado, saberia muito mais sobre ser negra, mas da forma mais difícil que é aprender sobre isso. Ouvir do povo, aprender com ele a partir do seu ponto de vista e experiências, me ensina a descolonizar o olhar (Trecho do diário de campo da pesquisadora).

A constituição histórica de Lage dos Negros e comunidades circunvizinhas foi contada em diferentes encontros realizados no período da imersão cartográfica. Em todos os encontros, as narrativas apresentavam a perspectiva comunitária sobre sua formação e manutenção até os dias atuais. Martin, 79 anos, contou-nos sobre o surgimento das comunidades, tendo como referências os homens que foram fundando cada uma delas, a partir do fim do período escravocrata, na perspectiva de dar continuidade ao percurso de suas vidas.

Segundo o Sr. Martin, foi se refugiando em Campestre que Luisinho fundou Lage. Casa Nova dos Ferreira, Casa Nova dos Amaros, Sucurial, Gameleira do Dida, Lage de Cima e Campestre foram as primeiras comunidades levantadas (Trecho diário de campo da pesquisadora).

O processo histórico de constituição de Lage dos Negros pode ser remetido ao movimento de *aquilombamento*, que aconteceu em Angola, quando a interiorização em terras africanas foi estratégia utilizada para sobreviver ao tráfico de negros. A vivência do cooperativismo/comunitarismo e da energia vital pôde ser reconhecida desde a construção das comunidades e nas estratégias de superação de situações de crise, como a dos anos 50 do século XX:

Nos anos de 51 e 52, as comunidades passaram por uma grande crise, as pessoas comiam bugi, planta encontrada na caatinga, lavavam roupas com juá e vendiam pó de palha para levantar dinheiro. Só não faltava carne porque tinha muita caça. Em 53 a situação começou a melhorar com a colheita das plantações e a chegada de políticas públicas de saúde (Trecho do diário de campo da pesquisadora).

Estas vivências estão relacionadas à luta do povo negro, uma luta permanente por sobrevivência e continuidade da vida. O *aquilombamento* só foi possível por conta das redes que foram sendo construídas, certamente fortalecidas pela ideia de solidariedade, não no sentido de caridade, mas no sentido de cooperativismo/comunitarismo e pela experiência com o axé (outro nome para “energia vital”), que possibilita que as pessoas das comunidades negras não percam o desejo pela vida e tracem estratégias sociais e econômicas para seguir o curso do caminhar, enraizados nas possibilidades do presente.

Em Lage, o cooperativismo e a energia vital se manifestavam em todos os encontros, seja pelo investimento para que os próprios encontros acontecessem, seja pelo acolhimento proporcionado. Esses valores se misturavam, a todo momento, com as narrativas sobre as dificuldades enfrentadas nas comunidades da região, retomando, a partir da vivência da memória, as engrenagens que os faziam estar no “aqui e agora”. Cabe um destaque à organização da comunidade para os batalhões ou mutirões, quando, por exemplo, a casa de alguém da comunidade precisa ser construída, mencionados em alguns encontros.

A contação de história e a partilha sobre as experiências de vida nas rodas e conversas estavam sempre associadas à história do povo negro, destacando-se as narrativas que compartilhavam as experiências de racismo. Na primeira atividade coletiva realizada pelo NT, situações de racismo e escravidão foram partilhadas.

Mea contou que os trabalhadores acabam adoecendo só de imaginar que vão para o sisal, pois cada 10kg é vendido por R\$1,50. O sisal sai de Lage por este valor e a mercadoria produzida com ele é vendida por R\$400, cada peça. Ela

também compartilhou que essa é uma das situações que mostram a necessidade de construir políticas públicas específicas, porque é através delas que os povos remanescentes de quilombo se manifestam e buscam melhorias. Sisal é uma planta que tem origem na América Central, é cultivada em regiões do semiárido brasileiro a fim de compor matéria prima para produtos artesanais diversos (Trecho do diário de campo da pesquisadora).

Essa situação relatada, que evidencia marcas atualizadas da colonização, permite pensar sobre a hegemonia da ideologia racista e seu caráter estruturante na sociedade brasileira. A perspectiva de racismo estrutural ilumina o entendimento da continuidade da escravização da população negra na contemporaneidade (ALMEIDA, 2019).

Compreende-se que a memória é o valor que preserva o sentimento de afro-brasilidade, reconhecendo o orgulho de ter uma origem negra africana. Para que a memória seja preservada ou reativada, permitindo reconhecer a origem de nossa história, é preciso reconhecer e combater o racismo.

Um dos relatos mais fortes sobre as situações de racismo remete à relação com a cidade de Campo Formoso, sede de Lage:

No encontro de hoje uma questão, que eu já tinha escutado em atividade do PET-Saúde, voltou. Margarida contou que os crimes que acontecem na sede são associados ao povo de Lage e são apontados como de autoria “dos neguinho da Lage”. Fiquei pensando no quanto que esse povo tem energia para seguir, mesmo diante dessas situações; doeu em mim, imagina neles. (Trecho de diário de campo da pesquisadora).

Estas situações de discriminação sinalizam a marginalização do povo negro, provocando um sentimento de não aceitação racial, movimento relacionado à cristalização da identidade quilombola, que produz representações negativas sobre ser negro.

O sentido delineado neste eixo permite concluir que, embora os processos identitários do povo de Lage dos Negros se componham através de vivências da cooperação, alimentadas pela energia vital, norteadas pela memória, que ensina sobre os antepassados, são contundentemente atravessados pelo racismo. Não obstante a dificuldade de afirmar a identidade negra, em função das experiências de violências e violações de direitos, a identidade do povo de Lage se constitui na negritude expressa em sua história e organização.

O reconhecimento dessa negritude, pela retomada da história e organização da comunidade, vem enraizando as pessoas naquele território e possibilitando experiências de pertencimento. Pelo reconhecimento de uma trajetória de luta e de construção de autonomia de

um povo a afirmação da identidade negra se tece. A complexidade que constitui essa marcação identitária ocorre de maneira que é uma “celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2006, p. 13).

Eixo Interpretativo II: *Oralidade, ludicidade e musicalidade: estratégias de resistência*

No encontro com as pessoas de Lage dos Negros tenho experimentando novos movimentos de vida, pois encontrei novas perspectivas de vida e abertura para estratégias de cuidado. Alguns aspectos me afetam de tal modo a me fisgarem à reflexão constante em minha prática cotidiana: o lugar de onde as pessoas vem; a ancestralidade delas; o modo como elas olham para a própria vida, história e perspectivas; e como elas se reconhecem. Lages é um território para se pensar em tudo isso, especialmente pela sua principal característica: ser uma comunidade quilombola. Ao andar nesse chão e encontrar as pessoas de lá vejo um recorte do retrato social do país: a segregação racial, e reconheço o movimento que fazem pela existência. (Trecho do diário de campo da pesquisadora)

A oralidade diz da independência do povo negro, que está inscrita na voz e no corpo, sendo vivenciada através dos jogos e das músicas e responsável pela manutenção da expressão oral, que tem coerência com a expressão corporal. Ela não nega a escrita, mas ocupa um espaço de vivência da autonomia para se comunicar.

Sobre a potência da oralidade, os encontros nos grupos de mulheres possibilitaram uma aproximação significativa e marcante. As narrativas que contam as histórias da comunidade feminina de Lage permitiram perceber a importância de reunir essas mulheres para que, na perspectiva de ajuda mútua (VASCONCELOS, 2013), suas histórias pudessem ir sendo elaboradas coletivamente, especialmente porque possuem muitos elementos em comum, como a solidão da mulher negra, as dificuldades vivenciadas no cuidado com familiares e a falta de acesso ao mercado de trabalho.

Foi possível conhecer, neste contexto, duas associações: a Associação de Mulheres Quilombolas, localizada em Lage (sede), e a Associação de Mulheres da Casa Nova dos Amaros. A primeira utiliza a costura como ferramenta de enfrentamento das dificuldades financeiras vividas pelas mulheres. Durante as produções ela conversam, desabafam e constroem meios de ajudar a mudar a realidade partilhada: “A gente conversa sobre a violência doméstica, sobre as dificuldades financeiras e uma vai apoiando a outra. Quando não dá para

mudar muita coisa, pelo menos a gente pode desabafar sobre o que está acontecendo e aliviar” (María Remedios).

A segunda realiza encontros para compartilhamento dos problemas cotidianos e articulação para produção de artesanato. As reuniões acontecem em uma antiga casa de farinha, desativada desde quando os recursos disponibilizados pelo Estado deixaram de ser repassados. A presidenta contou que começou a pensar nas reuniões quando recebeu ajuda das companheiras durante sua separação. Elas se reúnem para conversar, principalmente quando o companheiro de uma das mulheres vai trabalhar em outra cidade e demora para retornar e/ou enviar notícias, ficando as mulheres e filhos com dificuldades para manter as despesas cotidianas.

Além disso, não foram raros os relatos sobre os padrões sociais de beleza e sobre racismo. Em um dos encontros María dos Remédios destacou “(...) eu sou tão feia, essa pele que só fica cinzenta, esse cabelo assim que não fica arrumado, mas ainda consegui casar”!

Assim, convoca a pensar acerca das discussões sobre a solidão da mulher negra. Ribeiro (2016) enfatiza que a desvalorização da mulher negra é um processo histórico, que construiu estereótipos e imposições de beleza que sustentam a objetificação e a ultrassexualização, fazendo com que mulheres negras acreditem que não podem ser amadas.

Sara Gomes e María Elena, mãe e filha, estavam no último encontro do grupo de mulheres. A filha falava das preocupações sobre o curso da vida, compartilhando a angústia que vinha sentindo:

“(...) um aperto no peito, mas a fé que a vida vai caminhar. Às vezes é difícil ter as coisas aqui, os meus remédios acabaram e não tem quem venha deixar. Tem que esperar alguém ir para lá para eu mandar a receita. Eu não falo para não preocupar minha mãe. Sua mãe logo respondeu: E tem que ficar calada? Não já aguentei tantas coisas até aqui? Tem que falar, sou sua mãe”.

A expressão oral foi percebida como uma possibilidade de construção de modos de viver que garantam a produção de cuidado, ainda que seja difícil superar as compressões históricas relacionadas às opressões raciais e de gênero.

O racismo se evidenciou como um determinante no processo saúde-doença na comunidade. Tereza Benguela sempre trazia uma frase que descrevia seu sentimento sobre a sua história e do seu povo: “Ser negro dói na pele”. Iam se evidenciando, assim, as reverberações do racismo estrutural na saúde daquele povo. A frase também remetia ao

sentimento sobre a relação com os moradores de Campo Formoso, que costumam associar crimes, como furtos e assaltos, aos “neguinhos da Lage”, como já indicado.

A autoatribuição está relacionada com as experiências de racismo e aponta para a urgência em compreender que racismo e preconceito são fenômenos diferentes, especialmente porque o racismo é um sistema de opressão enraizado, que nega acesso a direitos, interfere no processo de construção da identidade e tem consequências na saúde da população negra. Preconceito, por sua vez, é uma definição prévia sobre algo, que pode ser desconstruída na relação com o que é estrangeiro, no processo de se tornar familiar – ou, dito de outro modo, a partir dos encontros.

No contexto infantil, jogos e brincadeiras são os principais recursos de expressão do que sentem e aprendem sobre serem crianças remanescentes de quilombo, apesar de a Educação ofertada na região não ser contextualizada, conforme compreendido por meio das conversas ao longo das imersões cartográficas. A ludicidade expressa o modo como a África se relaciona com a produção de conhecimento. É através deste valor que os mais velhos ensinam aos mais jovens os conhecimentos culturais que foram passados de geração em geração, na utilização de jogos que viabilizam o processo de aprendizagem e construção de conhecimento.

Nos encontros, crianças produziram desenhos sobre o lugar onde moram, roteiro de fantoches e realizaram uma apresentação sobre a cultura quilombola – o roteiro foi todo produzido por elas, com a mediação de Amélia e Rosa, estudantes do NT, tratando das heranças africanas no cotidiano da região. Foi também produzido um cordel sobre a vida em Lage, cujo trecho segue abaixo: “Eu vim de lá daquele morro. Vim do lajedo, vim do tambor. Eu vim de lá de onde o sol se esconde. Vim do sereno, do canto e da dor. Vim de uma natureza de sons e esperança. Vim da saudade do encanto do amor. Sou criança e trago este valor. Carrego em mim a predestinação. De fazer desta terra um novo lugar. Com as mesmas culturas que abraçam esta nação. Pois aqui o povo negro recorre ao passado. Para viver o presente com raça e emoção. Minha comunidade é perfeita e graciosa. Nela há tanta cor e muita dignidade. Mas ainda sinto que falta liberdade. Para as manifestações de longa data. Que querem se expressar pela musicalidade. Fico feliz quando o povo se organiza para o Reisado. Assim como quando as crianças dançam na Roda de Samba de São Gonçalo. Tem Samba de Terreiro, Capoeira e Xangô. E os mais antigos têm no centro lugar reservado.”

Os valores destacados neste eixo ensinam como a sustentação e reinvenção da vida em Lage dos Negros foi se constituindo. Além disso, sua construção possibilitou compreender, de modo mais concreto, que a vivência dos diferentes valores civilizatórios afro-brasileiros não está separada; ela acontece entrelaçando os valores e se enraizando nos processos cotidianos.

Outra questão percebida remete à compreensão estereotipada sobre as comunidades remanescentes de quilombo. Ao falar sobre elas, são construídas expectativas sobre o modo de existir, como algo cristalizado e padronizado para todas as comunidades. Contudo, retomando um ponto discutido no eixo anterior, a identidade de cada comunidade vai se forjando na relação com o território habitado, a partir das relações de parentesco, das redes de afetos que compõem as comunidades.

Neste sentido, as diferenças identitárias se configuram, refletindo modos autônomos de construção comunitária e referendando valores preservados ao longo da história. Ou seja, o que diz sobre a cultura afro-brasileira não são os padrões hegemônicos colonizadores, mas a experiência de cada povo, no local em que se firmaram como comunidade.

Eixo Interpretativo III: *Circularidade, religiosidade, corporeidade, ancestralidade: interfaces na relação com o cuidar*

A cartografia começa na estrada para Lage, onde acompanhamos a evolução do tempo nas expressões que a natureza nos mostra, suas formas, as especulações sobre as transformações que aconteceram na vegetação e nas rochas. Começa nessas reflexões a circularidade, quando entendemos o movimento da vida enquanto ciclo. Olhando a vegetação, eu fico imaginando quantas negras e quantos negros passaram por esta estrada, quantas coisas foram vividas nesse trecho de terra. Violências? Resistência? A crença na possibilidade de mudar de vida? O círculo continua quando a gente pisa os pés fora do carro (Trecho do diário de campo da pesquisadora).

A circularidade tem relação com o resgate da Mãe África, com o movimento cíclico da vida, com a espiritualidade e com as posições que ocupamos durante o curso da existência. A vivência deste valor acontece através das trocas nas rodas, danças, jogos, conversas, trabalho solidário, tendo como referência o espaço do terreiro. Em uma das acepções no dicionário Houaiss (2009), terreiro remete a “pequeno quintal, de terra batida, diante das residências populares do interior”; em outra, “espaço ao ar livre, à porta das habitações, onde há folguedos, bailados, cantos e desafios”; e, ainda, em outra, a “local onde se celebram os ritos dos cultos afro-brasileiros (candomblés, batuques etc.)”. O uso do termo neste texto reafirma a potência do encontro, marcado pelo valor da circularidade: todo mundo se posiciona de modo a poder se ver e reconhecer.

O funcionamento dessas comunidades é circular, é cíclico, como a própria vida. A experiência com a circularidade mais afetuosa foi durante um almoço compartilhado, em uma

das imersões cartográficas. O grupo foi recebido na casa de Dandara, que, com sua irmã N'zinga, havia preparado a refeição.

O almoço foi servido em uma toalha estendida no chão, os alimentos foram colocados no centro e fomos convidadas a sentar em volta da toalha e nos servirmos. Foi uma das experiências de cuidado mais lindas que vivi naquelas terras. Questionada sobre o formato, Dandara contou: “Na quaresma a gente come assim: a gente senta no terreiro, no chão, faz a reza e se alimenta, a família toda, todo mundo junto” (Trecho do diário de campo).

Sobre a religiosidade da comunidade negra, o sincretismo religioso foi uma estratégia de sobrevivência da relação do povo negro com os orixás, entidades das religiões de matrizes africanas. Associando cada orixá a um santo da Igreja Católica, os praticantes das religiões de matrizes africanas preservaram sua religiosidade, trazida da terra materna. Como herança da não permissão para vivências, foi construída uma sociedade onde a intolerância racial boicota, viola e condena, associando o candomblé e a umbanda a elementos negativos .

Em visita a uma mãe de santo, que não aceitou ser entrevistada por questões de segurança, ela compartilhou todas as violências que viveu nas terras remanescentes de quilombo. Seu terreiro foi destruído mais de três vezes ao longo de sua vida, inclusive por sua família. Falar sobre os terreiros é, paradoxalmente, um tabu “na” Lage. Em uma comunidade com forte vivência do cristianismo – tanto via catolicismo quanto vertentes variadas do protestantismo – pôde-se perceber que pessoas da comunidade com vivência em religiões de matrizes africanas não se sentiam à vontade para participar das atividades do projeto ou para declarar a religião quando outras pessoas estavam presentes. A compreensão desse paradoxo precisa ser feita na relação com efeitos da colonização, atualizados também pelo viés religioso.

No que tange à vivência da religiosidade, é importante destacar que diz do respeito à vida e à doação ao próximo, à ligação com o que é divino, transcendental, que deve ser experimentando numa perspectiva de autocuidado e cuidado do outro, por diversas vias. Contudo, as religiões dos colonizadores, de origem cristã, se sustentaram e boicotaram as expressões que nasceram na África; mas isso não foi e não é suficiente para que as práticas fossem extintas. O cuidado partilhado coletivamente é a via de sustentação de cada história, de cada terreiro. A relação com os orixás e guias é muito mais forte que as violações que já aconteceram contra os povos de terreiro em Lage, pois, mesmo com tais circunstâncias, a prática religiosa sobrevive e seus praticantes reconstróem esses espaços, apesar de ser

fundamental atentar à tensão que persiste em relação à multiplicidade de credos na comunidade, que denuncia uma tensão histórica.

A corporeidade também está marcada na vivência de outros valores, como a musicalidade e a circularidade, mas seu debate foi inserido neste eixo pela forte relação com o cuidado. Para cuidar, a comunidade se coloca com a presença corporal, bem como respeita as demandas e os limites dos outros corpos nas relações.

Na narrativa de Martin, destacou-se a presença corporal em situações de atenção à pessoa em crise, relacionada às questões de saúde mental. Ao falar da participação da comunidade para ajudar a cuidar dos filhos, enfatizou:

“(...) às vezes eles percebiam que eles estavam nervosos e precisavam andar, andar, acho que para acabar com aquela agonia. Os vizinhos me ajudavam a procurar por eles, ou iam andar junto para não perder de vista e trazer de volta para casa” (Fragmento narrativo a partir de conversa).

Na cultura africana, os relacionamentos também se dão via expressão corporal, sendo instrumento de registro da memória, da dança, das brincadeiras, da escrita e da fala e de cuidado. Em Lage dos Negros, como sinalizado anteriormente, sobrevivem diversas manifestações culturais, em que os corpos se expressam vigorosamente: reisado, congado, roda de terreiro, samba de pé, São Gonçalo, serenata, festejos para Santo Antônio, cavalgadas, além dos também mencionados mutirões que, invariavelmente, terminam em festa.

Falar sobre ancestralidade e produção de vida é falar sobre a transversalidade de todos os valores civilizatórios afro-brasileiros nos modos de a comunidade fazer a vida andar e do entrelaçamento entre todos. Este valor, trazido no último eixo, remete à memória e, particularmente, sobre o respeito que se preserva para quem veio antes, a que se reserva lugar de honra. Ancestralidade, como valor, retoma a história do povo negro e da sua importância para a continuidade da vida, reconhecimento fundamental para a compreensão dos processos de constituição da comunidade e do próprio povo brasileiro, fruto de miscigenação – não raramente decorrente de atos opressivos e violentos.

Em Lage, as marcas do racismo são cuidadas através da vivência das manifestações culturais: “(...) quando a gente está dançando, cantando, junto com o povo a gente esquece os sofrimentos” (Elza Soares). Dentre as inúmeras manifestações culturais que resistem na comunidade, o reisado, o samba de pé e a roda de São Gonçalo são os principais festejos citados

como herança aprendida com seus antepassados e ensinadas às novas gerações; em cada roda, um renascimento, em ato, dessa memória ancestral.

Do processo de imersões em Lage, uma compreensão se teceu brutalmente: a descontextualização das ofertas das políticas públicas na região, pensadas a partir do município sede. No âmbito da educação, as práticas (re)produzidas não pareceram se conectar com a força dessa herança ancestral, embora uma das escolas sustentasse os símbolos quilombolas no uniforme e paredes na época do estudo; na assistência social, indicação de muitas situações de vulnerabilidade social, como violência doméstica, que acabam por ser naturalizadas e, na saúde, aspectos como a falta de saneamento básico na comunidade e de acesso a serviços contínuos, além da abundância de situações de sofrimento psíquico, que demandam leitura conectada com marcadores sociais, não são pautados no campo dos direitos.

Chamou atenção, em especial, o desconhecimento da PNSIPN pelos profissionais de saúde que atuam na comunidade, o que foi pautado em rodas de debate. Deste modo, em rodas promovidas, ficou evidenciada a necessidade de criar estratégias de cuidado e suporte entre pares, herança ancestral, tecida na necessidade de *aquilombamento*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se apresentou aqui constitui um recorte de um intenso processo cartográfico, em que se realçou o interesse de conhecer as vivências dos valores afro-brasileiros na comunidade, na relação com o processo de *aquilombamento* e de tornar-se negro a partir da herança cultural africana.

Distanciado da intenção de alcançar verdades sobre o tema, o estudo possibilitou tecer compreensões a partir da matéria-prima tecida a cada encontro, a cada roda, a cada conversa. Ainda dentro do recorte, voltado à vivência dos valores afro-brasileiros, optou-se por dar relevo ao que se destacou nas afecções em campo, sabendo-se que outras compreensões poderiam ser exploradas. Reconhece-se, assim, a impossibilidade de adentrar todo o rico universo da vida em Lage durante o período em que os encontros ocorreram, e ainda que o tempo fosse maior.

É crucial indicar a dificuldade de encontrar referências africanas no centro dos estudos teóricos no campo da Psicologia e da Saúde Coletiva, repercussão do epistemícidio, que desconsiderou a origem africana dos saberes que orientaram o desenvolvimento das ciências. É importante destacar que os direcionamentos nos processos formativos são eurocêntricos. Além disso, o povo preto ainda tem acessado o ambiente acadêmico como objetos de estudos, estudos

que são descontextualizados da história do seu povo. Os investimentos nos estudos sobre a população negra precisam seguir, com aprofundamento proporcional ao modo como, estruturalmente, a ideologia racista foi introduzida nas nossas relações, como um caminho para sua suplantação e construção de outros modos de organização social. Outrossim, estudos afrocêntricos precisam enriquecer currículos acadêmicos, como já é proposto a obrigatoriedade do estudo da história afro-brasileira pela Lei 10.639, de 2003.

Os frutos apresentados intencionam ampliar acesso e instigar a proposição de outros estudos sobre temáticas relacionadas, especialmente as práticas afro-brasileiras e a implantação da PNSIPN. Também cabe a indicação de que gestões municipais pautem, em seu planejamento, ofertas singularizadas para comunidades remanescentes de quilombo, a exemplo de intervenções antirracistas e contextualizadas com a história do povo negro e os marcadores sociais que envolvem essa trajetória racial.

Finaliza-se com a ênfase na importância de que a população negra não seja objeto de estudo, mas protagonista em processos de produção de conhecimento acerca do que lhes atravessa a existência. Que pretos e pretas possam narrar suas histórias, para que não sigamos caindo na cilada da “história única”, como alerta Adichie (2019).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, S. L. de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALVES, A. F. **Organização social no Quilombo Mesquita**: trabalho, solidariedade e atuação das mulheres. Brasília: Universidade de Brasília, 2019.
- BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In*: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. v. 1. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BRASIL. **Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003**. Lei da obrigatoriedade do ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira nos currículos da rede de ensino. Brasília, 2003.
- BRASIL. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra**. 2. ed. Brasília: MS, 2013.
- CABRAL, B. E. B.; MORATO, H. T. P. Redimensionando o valor da questão-bússola no horizonte da produção de conhecimento: para onde uma pesquisa pode apontar? *In*: CABRAL, B. E. B.; SZYMANSKI, L.; MOREIRA, M. I. B.; SCHMIDT, M. L. S. (org.). **Práticas em pesquisa e pesquisa como prática**: experimentações em psicologia. Curitiba: CRV, 2019.

CABRAL, B. E. B. Reflexões (im)pertinentes na interface extensão/diálogo intercultural: outras miradas possíveis para o tripé ensino-pesquisa-extensão? **Revista ComSertões**, v. 8, n. 1, 2020.

CABRAL, B. E. B.; LIMA, K. S. B. A reorientação da formação em saúde na Univasf: uma história em curso no semiárido nordestino. *In*: CABRAL, B. E. B.; RABELO, M. B. dos S.; SOUTO, B. S. (org.). **Contos sobre formação em saúde no e para o SUS**: experiências de aproximação ensino-serviço-comunidade no Sertão do São Francisco [recurso eletrônico]. 1 ed. Petrolina: Universidade Federal do Vale do São Francisco, 2018.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. S.; FRANCO, F. M. M. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

MERHY, E. E. **Saúde**: a cartografia do trabalho vivo. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 2002.

NASCIMENTOS, B. O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira. *In*: NASCIMENTO, E. L. **Cultura em movimento**: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil [recurso eletrônico]. São Paulo: Selo Negro, 2014.

PASSOS, E.; BARROS, R. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. *In*: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (org.). **Pistas do método da cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2010.

RIBEIRO, D. **Relações interraciais e a solidão da mulher negra**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2ZNx1LV6c4A>. Acesso em: 15 nov. 2018.

SANT'ANNA, W. **Marco Conceitual do Projeto A Cor da Cultura**. A Cor da Cultura, 2005. Disponível em: <http://www.acordacultura.org.br/oprojeto>. Acesso em: 15 ago. 2017.

SANTOS, I. J. ALMEIDA, M. G. A. A. As representações sociais dos quilombolas sobre a extensão rural na Comunidade Remanescente de Quilombo Lage dos Negros em Campo Formoso/Bahia. **Revista de Extensão de Estudos Rurais**, v. 3, n. 1, 2014.

SEPPPIR. **Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas**. Brasília: Programa Brasil Quilombola, 2013.

SOUSA, S. R. L. FRANCISCO, A. L. O Método Cartográfico em Pesquisa Qualitativa: Estabelecendo Princípios... Desenhando Caminhos... **Investigação Qualitativa em Saúde**. v. 2, 2016. Disponível em: <https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2016/article/view/826/812>. Acesso em: 29 set. 2021.

CRUZ, I. C. F.; MONTEIRO, M. C. S. **Contextualizando a Saúde da População Negra**. UNASUS, 2016.

VASCONCELOS, E. M. **Cartilha de ajuda e suporte mútuos em saúde mental:** para participantes de grupos. Rio de Janeiro: Escola do Serviço Social da UFRJ, 2013.

WERNECK, J. P. **Racismo Institucional.** ONU Mulheres. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/FINAL-WEB-Racismo-Institucional-uma-abordagem-conceitual.pdf> Acesso em: 15 dez. 2018.

Artigo recebido em: 31 de julho de 2020.

Artigo aprovado em: 2 de setembro de 2021.

**PERCEÇÃO DE QUALIDADE DE VIDA, PERFIL
SOCIODEMOGRÁFICO E VULNERABILIDADE ECONÔMICA DE
MULHERES DO QUILOMBO TIJUAÇU NO ESTADO DA BAHIA,
BRASIL**

**QUALITY OF LIFE PERCEPTION, SOCIODEMOGRAPHIC PROFILE
AND ECONOMIC VULNERABILITY OF WOMEN FROM QUILOMBO
TIJUAÇU IN THE STATE OF BAHIA, BRAZIL**

**PERCEPCIÓN DE LA CALIDADES DE VIDA, PERFIL
SOCIODEMOGRAFICO Y VULNERABILIDAD SOCIAL DE LAS
MUJERES DEL QUILOMBO TIJUAÇU EN EL ESTADO DE BAHIA,
BRASIL**

Maria Aparecida Conceição Nunes¹
Diego Freitas Rodrigues²
Cristiane Costa da Cunha Oliveira³

RESUMO

O artigo tem como objetivo analisar o nível de qualidade de vida percebido, o perfil sociodemográfico e o modo de vida de mulheres do quilombo Tijuaçu, localizado no estado da Bahia, Brasil. Trata-se de um estudo transversal com abordagem quantitativa com 313 mulheres em 13 comunidades com aplicação de roteiro de entrevista e do instrumento de avaliação da qualidade de vida, WHOQOL-bref da Organização Mundial de Saúde. O resultado foi uma percepção positiva para qualidade de vida global apesar dos resultados sugerirem vulnerabilidade econômica e dependência de programas sociais, a exemplo do Programa Bolsa Família, registrado em 74,6% das mulheres estudadas. Para alterar essa lógica, há a necessidade de implementação de programas e investimentos para autonomia produtiva e melhoria das condições de infraestrutura e saúde.

Palavras-chave: Estilo de vida; Saúde da mulher; Qualidade de vida; Comunidade rural.

¹Secretaria de Educação do Estado da Bahia. Professora da educação básica do Estado da Bahia. Licenciada em Ciências (Universidade de Pernambuco), Mestre em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente (UESC). Doutora em Saúde e Ambiente (UNIT). ID ORCID: 0000-0002-1355. E-mail: cidanunescaj17@gmail.com.

²Professor do Programa de Pós-Graduação em Saúde e Ambiente da Universidade Tiradentes. Doutor em Ciência Política. ID ORCID 0000-0001-5698-596X.

³Professora-pesquisadora da Universidade Tiradentes. Doutora em Odontologia- Saúde Coletiva. Graduada em Odontologia, Mestre em Odontologia. ID ORCID 0000-0003-1439-7961.

ABSTRACT

The article aims to analyze the sociodemographic profile and the level of quality of life of women from the Quilombo Tijuáçu, located in the state of Bahia, Brazil. This is a qualitative and quantitative study with 313 women in 13 communities. An interview script was applied and the quality of life assessment instrument WHOQOL-bref from the World Health Organization. The result was a positive perception of global quality of life, even though these women are living in precarious conditions with economic vulnerability and dependence on welfare programs as the Bolsa Família Program registered in 74,6% women studied. In order to change this situation, there is a need to implement programs and investments to productive autonomy and improvement of infrastructure and health conditions.

Keywords: Lifestyle; Women's health; Quality of life; Rural communities.

RESUMEN

El artículo objetiva analizar el perfil sociodemográfico y el nivel de calidades de vida de las mujeres quilombolas del quilombo Tijuáçu, localizado en el estado de Bahia, Brasil. Se trata de un estudio cualitativo y cuantitativo realizado con 313 mujeres distribuidas en trece comunidades. Por medio de datos colectados con un guion de entrevista y de la aplicación del cuestionario de calidad de vida WHOQOL-Bref de la Organización Mundial de Salud. El resultado fue una percepción positiva para la calidad de vida global, aunque que esas mujeres vivan en condiciones precarias con vulnerabilidad económica y dependientes de los programas asistenciales, ejemplo del Programa Bolsa Família registrado en 74,6% de las mujeres estudiadas. Para cambiar esa lógica, hay la necesidad de implementación de programas y inversiones dirigidas a la autonomía productiva y mejoras de las condiciones de infraestructura y salud.

Palabras clave: Estilo de vida; Salud de la mujer; Calidad de vida; Comunidad rural.

INTRODUÇÃO

Os registros da formação das comunidades negras no interior da Bahia remontam aos tempos dos currais de Garcia D'Ávila que compreendem o período da colonização do Brasil no século XVII (por volta de 1640) até o século XVIII, com a instituição da criação de gado à solta. Nesse período, foi estabelecida a pecuária extensiva e grandes áreas territoriais foram ocupadas para a criação de gado com a finalidade de abastecer a Corte na Bahia. Nas áreas junto aos currais, era permitida a criação de pequenos animais e o cultivo de subsistência com roçados destinados aos plantios de feijão, arroz, milho, cana-de-açúcar, mandioca e algodão pelas famílias dos vaqueiros, indígenas e negros, formando as primeiras comunidades rurais e aglomerados. Os moradores destas comunidades podiam caçar, pescar e coletar outros alimentos, principalmente frutos silvestres e cultiváveis, o que contribuiu para a formação de uma sociedade extrativista por excelência, Marques (2016).

Com a instituição desta sociedade extrativista, registra-se a formação das primeiras comunidades hoje tidas como tradicionais no bioma caatinga, como as aldeias indígenas, as comunidades de fundo de pasto e as comunidades negras, denominadas quilombos. Essas comunidades desenvolvem atividades voltadas ao extrativismo vegetal, caça e agricultura de subsistência em “terras comuns”, áreas de uso coletivo com utilização de aguadas e terras para o pastoreio do rebanho, também mencionado nos estudos de Lopes (2018).

Os Quilombolas, foco deste estudo, estão incluídos na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - PNPCT, Decreto n. 6.040 de 07 de fevereiro de 2007, compõem a Comissão Nacional de Desenvolvimento de Povos e Comunidades Tradicionais e são considerados Povos de Tradição, Shiraishi (2007).

A escolha para este estudo do quilombo de Tijuaçu, localizado na zona rural do semiárido do estado da Bahia, Brasil, se justifica por seu processo histórico, cultural e identitário de luta, pelo seu reconhecimento enquanto comunidade quilombola e por seus aspectos produtivo e sociocultural inerentes ao seu povo e ao seu modo de vida, Carvalho e Oliveira (2014).

O objetivo deste artigo foi analisar a percepção das mulheres quilombolas em relação aos aspectos sociodemográficos, produtivos, o modo de vida e o nível de qualidade de vida em 13 comunidades do quilombo Tijuaçu.

MÉTODOS

Trata-se de um estudo transversal com abordagem quantitativa através da coleta de dados sociodemográficos, produtivos, modo de vida, percepção de qualidade de vida das entrevistadas e sua análise numa perspectiva teórica global, envolvendo gênero, etnia e modo de vida de mulheres do quilombo Tijuaçu, Creswell (2010).

O quilombo Tijuaçu está inserido nos municípios de Senhor do Bonfim, Filadélfia e Antônio Gonçalves, no estado da Bahia, Brasil, pertencente à região Nordeste, à bacia do rio Itapicuru e ao Território de Identidade Piemonte Norte do Itapicuru, Couto (2012).

O referido quilombo Tijuaçu possui o título de reconhecimento de comunidade tradicional, certificado pela Fundação Cultural Palmares, livro de cadastro geral n. 3, registro 241, fl.47, em 21 de junho de 2005 e publicado no Diário oficial da União em 12 de julho de 2005. No entanto, aguarda desde 2015 após o Decreto de desapropriação de 22 de junho de 2015, a conclusão do processo de regularização do território quilombola com a devida

expedição por parte do INCRA do título coletivo para ampliar e passar a existir legalmente como proprietário do seu território de direito, da terra de onde vem sua subsistência.

Para definição do cálculo amostral, tomou-se como base o quantitativo de 1062 famílias distribuídas em 13 comunidades (Alto Bonito, Anacleto, Macaco I, Macaco II, Olaria, Quebra Facão, Tijuacu, Conceição, Canafista, Cariacá, Lages, Cazumba I e Cazumba II) com população do quilombo de aproximadamente 5000 pessoas, Carvalho e Oliveira (2014).

Após definição do cálculo amostral e estabelecido o intervalo de confiança padronizado em 95% para apresentar significância estatística ($p < 0,05$), foram realizadas entrevistas com 313 mulheres, representando suas famílias e distribuídas proporcionalmente nas comunidades citadas, Barbeta (2010).

O critério de inclusão para as mulheres participantes foi a idade entre 18 e 65 anos e ser residente na comunidade. Como critérios de exclusão, mulheres quilombolas que desenvolvam atividades produtivas em ambiente urbano e não tenham mais vinculações cotidianas com os trabalhos realizados na comunidade. Com o esclarecimento dos objetivos da pesquisa e lido o termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE), o mesmo foi assinado pelas mulheres para início da coleta de dados.

Para tanto, reportou-se ao roteiro de entrevista fechado, contendo perguntas sobre a situação sociodemográfica e modo de vida e o instrumento World Health Organization Quality of Life, o questionário do WHOQOL– bref-qv da Organização Mundial da Saúde (OMS), composto por 26 itens/questões com 24 facetas, distribuídas em quatro domínios: físico, psicológico, relações sociais e ambiental para servir como instrumento de verificação do nível de qualidade de vida. A pesquisa recebeu aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) sob parecer n. 2.519.163, CAAE 80941417.2.0000.5641, atendendo as exigências referentes à Declaração de cumprimento das normas da resolução CNS/MS 510/16.

Nesta pesquisa, levou-se em consideração a definição de qualidade de vida proposta pela Organização Mundial de Saúde (OMS), que é “a percepção do indivíduo de sua posição na vida, no contexto da cultura e sistema de valores nos quais ele vive e em relação aos seus objetivos, expectativas, padrões e preocupações”, OMS (1998).

A análise quantitativa foi realizada com auxílio do software Statistical Package for the Social Sciences (SPSS) 22,0. Para análise das taxas como variáveis numéricas, foi necessário verificar a distribuição da normalidade dos escores por meio do teste Kolmogorov-Smirnov com correção de Lilliefors. Após observar a não parametria (distribuição não paramétrica) das

variáveis (domínios físico, psicológico, relações sociais e ambiental), foi utilizado o teste Kruskal-Wallis de amostras independentes com intuito de verificar a diferença entre os domínios de qualidade de vida nos participantes das comunidades quilombolas, bem como os valores que as entrevistadas recebem do Programa Bolsa Família.

Para as variáveis categorizadas, foi utilizado o teste qui-quadrado de Pearson para avaliar a diferença da distribuição dos dados entre as treze comunidades em relação aos dados sociodemográficos. Após a obtenção dos resultados, os dados foram organizados em frequência relativa e absoluta e demonstrados em tabelas e figuras.

Foi utilizado o teste tau-b de Kendall para avaliar a correlação e sua respectiva força de influência entre as variáveis, Hinkle *et al.* (2003). Com a aplicação dos testes estatísticos, foram obtidos resultados em frequência absoluta e relativa, com intervalo de confiança padronizado em 95% para apresentar significância estatística ($p < 0,05$), (FLECK *et al.*, 2000; PEDROSO *et al.*, 2010).

RESULTADOS E DISCUSSÃO

No ano de 2018, foi realizada a imersão no cotidiano das comunidades. A coleta de dados para o estudo ocorreu nos anos de 2019 e 2020 e foi concluída antes do período da aplicação das medidas restritivas devido à Pandemia do COVID 19. Foram entrevistadas 313 mulheres, representando suas famílias, com idades entre 18 e 65 anos. Os resultados quanto à faixa etária apresentaram um equilíbrio percentual: 18-32 anos com 26,2%; 33-40 anos 21,4%; 41-50 anos 25,2% e 51-65 anos 27,2%. As frequências de idades registradas são próximas às obtidas nos estudos de Araújo *et al.* (2017) em comunidades quilombolas do norte do Brasil.

Autodeclararam-se negras 65,8% das entrevistadas, 30,4%, pardas e somente 3,5% brancas. A escolaridade predominante entre as entrevistadas é o ensino fundamental com menos de 8 anos de estudo formal, dado ocorrido também nos estudos de Martins e Nishijima (2010), sendo que essa baixa escolaridade nas comunidades do quilombo Tijuaçu chega a 60,7% das entrevistadas.

O baixo nível de escolaridade registrado no território quilombola Tijuaçu também é semelhante a outras comunidades, tais como Araújo *et al.* (2017), e constitui um elemento restritivo ao desenvolvimento humano. Isto se reflete negativamente na dinâmica de implementação das práticas produtivas inovadoras com ênfase na produtividade e na autonomia financeira.

Os dados referentes à escolaridade demonstram a necessidade de incentivar o ingresso à Educação de Jovens e Adultos – EJA, com o objetivo de propiciar o acesso à educação básica formal com o desafio de desenvolver dentro de uma lógica emancipatória e transformadora defendida pelo IBRAQ⁴ (Instituto Brasil Quilombola) no intuito do fortalecimento da identidade tradicional e reparar o baixo índice de escolaridade.

Quanto à ocupação das mulheres, 6,4% são estudantes, as que desenvolvem trabalho formal representam apenas 5,1%, trabalho informal, 80,5%, aposentadas, 16% e 99,4% se declararam ser donas de casa, demonstrando que acumulam as atividades do lar com as demais ocupações, principalmente com o trabalho informal como verificado nos dados do estudo de Araújo *et al.* (2017).

Estes resultados vêm corroborar que as comunidades negras são significativas e que a maioria delas se encontra entre os grupos mais vulneráveis do Brasil com baixa escolaridade, com dificuldade no acesso ao trabalho formal, confirmados a partir dos dados da pesquisa e em consonância com o estudo de Martins e Nishijima (2010).

Entende-se por trabalho informal as atividades desenvolvidas no cultivar da produção, venda dos produtos e subprodutos nas feiras (acarajé, milho, feijão, artesanato...), criação de animais, dentre outras declaradas e exercidas pelas mulheres nas comunidades pesquisadas. Em destaque, estão as seguintes atividades: agricultura, pecuária, artesanato, porém rezadeira que consta na Tabela 1 é uma atividade desenvolvida por poucas mulheres das comunidades e não é considerada pelas entrevistadas um trabalho e sim, uma missão, um dom.

Com base nos dados apresentados na Tabela 1, observa-se que, entre as atividades e comunidades estudadas, existe uma diferença significativa ($p < 0,05$), tomando-se como exemplo a pecuária exercida em Cariacá por apenas 50% das entrevistadas em relação à comunidade de Alto Bonito por 100%. Isso ocorre devido à indisponibilidade de área produtiva em Cariacá, limitando-se à criação de animais de pequeno porte, ao contrário de Alto Bonito em que as famílias dispõem de terras para produção, onde desenvolvem suas práticas seculares, mesmo que em diminutas áreas, resultando em baixa produtividade devido à falta da regularização fundiárias e incentivos financeiros.

Como evidenciado por Carvalho e Oliveira (2014), as mulheres do quilombo Tijuacu reconhecem que possuem condições de suprir as necessidades básicas da família a partir do que

⁴ O IBRAQ, CNPJ 27.550.523/0001-68, é uma organização gerida pelas lideranças do próprio quilombo e com sede em Tijuacu, que oferece cursos de graduação em pedagogia, educação física e administração e de Pós-Graduação: Especialização em História da África e Cultura Afro Brasileira e Indígena.

é produzido na unidade produtiva, mas ressaltam que para superar as limitações, necessitam de contribuições externas.

Dentre as atividades desenvolvidas nas comunidades, destaca-se a prática da agricultura de subsistência, que é exercida por 100% das entrevistadas em Anacleto, Macacos I, Alto Bonito, Cazumba II, Lages e Olaria, onde a produção é destinada basicamente para consumo familiar. Quando ocorre a comercialização para os povos tradicionais, não está voltada ao ganho do lucro pelo lucro, como observado no estudo de Neves e Mendonça (2018), em que prevalece o trabalho exercido no grupo familiar e comunitário por meio da reciprocidade.

Tabela 1- Atividades desenvolvidas pelas mulheres entrevistadas do Quilombo Tijuaçu em 2019

Comunidades n (total)	Atividades			
	Agricultura n (%)	Pecuária n (%)	Artesanato n (%)	Rezadeira n (%)
<i>Anacleto</i> n = 9	9 (100)	8 (88,9)	1 (11,1)	2 (22,2)
<i>Cariacá</i> n = 30	20 (66,7)	15 (50)	7 (23,3)	1 (3,3)
<i>Macacos I</i> n = 12	12 (100)	10 (83,3)	1 (8,3)	0 (0)
<i>Alto bonito</i> n = 14	14 (100)	14 (100)	0 (0)	3 (21,4)
<i>Canafista</i> n = 15	12 (80)	10 (66,7)	1 (6,7)	0 (0)
<i>Cazumba I</i> n = 15	13 (86,7)	9 (60)	3 (20)	0 (0)
<i>Cazumba II</i> n = 9	9 (100)	8 (88,9)	0 (0)	1 (11,1)
<i>Conceição</i> n = 15	14 (93,3)	12 (80)	1 (6,7)	2 (13,3)
<i>Lages</i> n = 10	10 (100)	8 (80)	2 (20)	0 (0)
<i>Macacos II</i> n = 13	12 (92,3)	8 (61,5)	0 (0)	1 (7,7)
<i>Olaria</i> n = 15	15 (100)	12 (80)	0 (0)	0 (0)
<i>Quebra facão</i> n = 14	13 (92,9)	9 (64,3)	1 (7,1)	3 (21,4)
<i>Tijuaçu</i> n = 142	114 (80,3)	74 (52,1)	36 (25,4)	2 (1,4)
Total n = 313	267 (85,3)	197 (62,9)	53 (16,9)	15 (4,8)
p*	0,013	0,003	0,031	0,001

Fonte: Elaboração dos autores. * Qui-quadrado de Pearson

Como mencionado anteriormente, a dimensão das áreas produtivas reflete diretamente na produção, a exemplo do criatório de animais, em que é priorizada a criação de animais de pequeno porte como galinhas por 199 mulheres e porcos por 54 mulheres. A criação desses

animais garante a renda das famílias através do consumo e comercialização dos produtos e subprodutos.

Quanto às atividades extrativistas exercidas pelas mulheres, a pesquisa constatou que 88,2% faz algum tipo de extrativismo vegetal, principalmente de ervas medicinais. A extração do licuri (palmeira sertaneja) foi mencionada em menor frequência, assim como também a confecção de artesanato em palha, mas com potencial de ampliação.

Nas comunidades pesquisadas, as mulheres participam ativamente na associação (88,2%), 48,2% mantêm relação com órgãos governamentais e 94,6% têm vínculo com alguma instituição religiosa, demonstrando que existe uma rede de atores sociais que podem facilitar o diálogo e a implementação de práticas colaborativas. Elas são líderes em 78,6% dos lares, exercendo tomadas de decisões nas famílias e nos ambientes coletivos do território. Esses dados se assemelham ao observado no estudo Moreira *et al.* (2016), em que as mulheres da comunidade de Itamatatua no Maranhão mobilizam a estrutura social, política e econômica, despertando o interesse em conhecer e compreender esse espaço. Tais dados poderiam ser tomados como parâmetros para implantação de arranjos produtivos locais relacionados com a sociobiodiversidade.

Os arranjos produtivos locais da sociobiodiversidade são organizações locais formadas por extrativistas que constituem grupos informais, associações e cooperativas. Essa estrutura contribuiria para a comercialização dos produtos das mulheres quilombolas de Tijuaçu, a exemplo do licuri, ervas para chá, artesanatos em palha por meio da cadeia de valores, sendo organizados os bens e serviços, denominados “produtos da sociobiodiversidade”, amparados pela política governamental do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento - MAPA, BRASIL (2019), que contempla as potencialidades da agrobiodiversidade.

Com base nessa proposta, as práticas extrativistas, a liderança e a interlocução realizadas pelas mulheres pesquisadas, alavancariam a implantação dos APLs da sociobiodiversidade, com a intenção de quebrar a dependência dos programas assistencialistas. Constata-se que a prática produtiva baseada na manutenção alimentar das famílias, mesmo sendo com a pequena renda proveniente da comercialização, é destinada para as despesas do cotidiano e não supre as necessidades, caracterizando um perfil de comunidade rural carente que vive no limiar da pobreza e com intrínseca dependência dos programas sociais para subsistência

Foi observado na pesquisa, também, que mesmo as mulheres quilombolas mantendo bons laços de interlocução, ainda compõem frágil arranjo produtivo, quando vendem o excedente da

sua produção de forma individual na comunidade e/ou em feiras de outros municípios, tanto os produtos provenientes da agricultura e pecuária como os extrativistas. No entanto, com a instituição dos arranjos produtivos locais da sociobiodiversidade, poderiam viabilizar a comercialização, aplicando preço justo e agregando renda à economia familiar. Enquanto não se torna realidade, as famílias têm necessidades básicas e vivem principalmente na dependência de Programa de transferência de renda, a exemplo do Programa Bolsa Família.

As dificuldades das comunidades em implementação de ações para fortalecer a produtividade e comercialização dos seus produtos passam também pela falta de regularização fundiária. Mesmo com a certificação do território e publicação do decreto presidencial de desapropriação em 22 de junho de 2015, nº 117, p. 12, o processo de regularização fundiária encontra-se paralisado, inviabilizando uma produção condizente com o sustento das famílias e com a comercialização do excedente.

Segundo Sousa e Santos (2019), a regularização das terras é apontada pelos quilombolas como o maior impasse para a produção agrícola, visto que é ela que propicia as condições de permanência, de referências simbólicas importantes, enfim, constitui um suporte para a manutenção do seu modo de vida. Portanto, a falta dela, obriga alguns moradores a buscar empregos e moradia em outras localidades, provocando o distanciamento das famílias e das atividades tradicionais. Exemplifica-se o caso de uma moradora de Tijuaçu que passa meses para a casa do seu filho no município de Uauá, BA localizado 175 Km de Tijuaçu para comercializar acarajé. E muitos outros casos, segundo relato das mulheres, de indivíduos que estão morando nos centros urbanos da região sudeste devido à falta de emprego, terra e condições para viver no quilombo.

Para Ennes e Marcon (2014), o local de identidade está no contexto laboral e do sentimento coletivo compartilhado no espaço geográfico de identidade tradicional. A lida na roça, o cultivar, colher, alimentar a família, compartilhar a colheita com os familiares é mais importante do que a comercialização na intenção exclusiva do lucro, mas mesmo assim as mulheres das comunidades se mobilizam toda a semana para a venda do excedente da produção na feira livre da própria comunidade e nos municípios de Senhor do Bonfim, Jaguarari, Filadélfia, todos localizados no estado da Bahia, Brasil.

Quanto à renda das mulheres, 92,7% do total das entrevistadas recebem até um salário mínimo, representado, em muitos casos, pelo programa de transferência de renda do governo federal, o Programa Bolsa Família, que beneficia 74,6% das entrevistadas. Este é um valor

muito menor do que o salário mínimo vigente no país, pois segundo os dados, a média do benefício situa-se em R\$ 130,00, ou seja, US\$ 24,16 (baseado na cotação do dólar comercial de 08/01/2021 em R\$ 5,38). Para quem recebe entre R\$ 85,00 a R\$ 200,00, o que corresponde a 74,6% do total das beneficiadas, esse é um valor abaixo da média dos benefícios no estado da Bahia, segundo o Ministério da Cidadania Brasil (2020) cujo valor médio no Estado é de R\$ 189,57.

Diante dos resultados deste estudo, evidenciou-se que a maioria das famílias entrevistadas do quilombo Tijuaçu é vulnerável financeiramente, tomando como base a renda familiar precária registrada em 92,7% do total das entrevistadas. Estas recebem abaixo do salário mínimo vigente no Brasil de R\$ 1.045,00, o que corresponde a US\$ 194,23 (cotação do dólar comercial em 08/01/2021). Embora com o resultado deste estudo haja percepção positiva para qualidade de vida global, a análise dos dados do WHOQOL-bref demonstrou que em relação à faceta recursos financeiros foi atingido o escore 27,25 (Figura 2), resultado obtido a partir da análise das respostas das 313 mulheres entrevistadas, sendo a menor média entre as facetas para qualidade de vida global.

Embora os valores repassados pelo Programa Bolsa Família aumentem significativamente de acordo com o número de pessoas na família ($p < 0,05$), ainda existem famílias numerosas que recebem valores semelhantes àquelas com quantitativo menor de membros na família, ou seja, entre R\$ 85 a R\$ 200 (Tabela 2).

Como mencionado anteriormente, esse é um valor abaixo da média do benefício no estado da Bahia, confirmando a situação de vulnerabilidade financeira e demonstrando a necessidade de ações estruturantes na área produtiva com regularização fundiária na intenção de alterar a lógica assistencialista pela autonomia financeira destas comunidades.

Tabela 2 - Programa Bolsa Família por quantidade de pessoas na residência no quilombo Tijuaçu em 2019

Valor do Bolsa Família	Quantidade de pessoas em casa			Total	p*
	Sozinha	Até 3	Mais de 3		
	n (%)	n (%)	n (%)	n (%)	
85-120	13 (92,9)	36 (39,1)	13 (12,1)	62 (29,1)	
121-200	1 (7,1)	47 (51,1)	49 (45,8)	97 (45,5)	<0,001
201-350	0 (0)	9 (9,8)	31 (29)	40 (18,8)	

>350	0 (0)	0 (0)	14 (13,1)	14 (6,6)
------	-------	-------	-----------	----------

Fonte: Elaboração dos autores * Qui-quadrado de Pearson

Observa-se que quando se buscou associação entre os níveis de qualidade de vida das pessoas que recebem as faixas de valores referentes ao benefício do Programa Bolsa Família entre R\$ 85,00 e R\$ 350,00, resultou nos seguintes registros de escores: domínio Físico (64,3), Psicológico (64,3), Relações Sociais (66,6), Ambiental (48,8). A partir dos testes de comparação de medianas chegou-se à conclusão que não houve diferença estatística entre os domínios citados e o valor que as entrevistadas recebem do Programa Bolsa Família.

A exemplo dos resultados do domínio ambiental, que apresentam os menores escores em todas as faixas de valores recebidos pelas beneficiárias, fica comprovado que essa injeção de recursos assistencialistas não altera as condições ambientais das famílias e sua qualidade de vida e que atende praticamente as necessidades básicas de sobrevivência. Mesmo assim, foi constatada durante a visita de campo a importância desse programa como fonte de renda para as famílias em situação de vulnerabilidade econômica, sendo para 68,6% das famílias entrevistadas o principal recurso para suprir as necessidades básicas (Figura 1). Dependência registrada também em comunidades quilombolas do estado do Pará, Araújo *et al.* (2017).

Apesar do valor monetário baixo, esse Programa é de suma importância e imprescindível para a manutenção de famílias carentes, principalmente no meio rural, daí ser compreensível a grande preocupação por parte das entrevistadas na perda do benefício.

Dados da imprensa nacional informam que 3,5 milhões de pessoas, representando 1,5 milhão de famílias de baixa renda, já estão na lista de espera para inclusão no referido programa, segundo a Revista Exame (2020). Isto aumenta ainda mais o número de famílias que vivem em extrema vulnerabilidade, privadas de terem acesso à mínima subsistência.

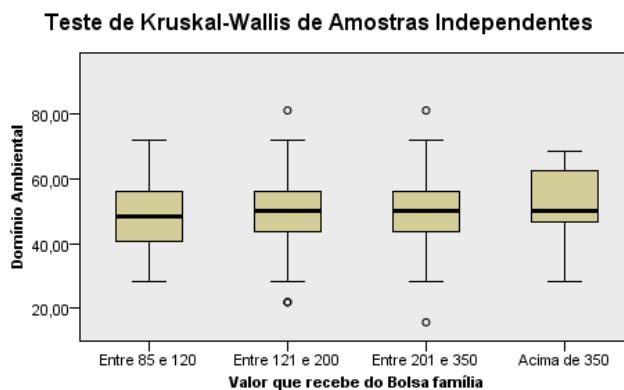
O referido programa atende famílias com filhos de 0 a 17 anos que vivem em situação de extrema pobreza, com renda per capita de até R\$ 89,00, e de pobreza, com renda mensal entre R\$ 89,00 e R\$178,00. Este é o perfil característico observado nas comunidades pesquisadas, confirmando a necessidade de ampliação de políticas sociais para essas comunidades estudadas.

Ao analisar os dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, IPEA, Souza *et al.* (2019), este menciona que o programa tem um impacto relevante na redução da pobreza: suas transferências reduzem a pobreza em 15% e a extrema pobreza em 25%. O mesmo instituto apresenta ainda que: “A permanência na pobreza após a transferência, salvo erros na declaração

dos valores de renda (própria e transferida), só pode ser explicada pelo problema do valor médio transferido (R\$189,00), que continua sendo insuficiente para muitas famílias”.

Fica assim demonstrada a consonância entre os dados oficiais e a pesquisa, evidenciando que a situação das famílias do quilombo Tijuacu é um espelho do cenário nacional. E, conseqüentemente, a falta ao acesso do programa traria um impacto social e financeiro extremamente negativo, como também na qualidade de vida das famílias, aumentando o índice de extrema pobreza entre as famílias das comunidades estudadas.

Figura 1 – Domínio Ambiental de qualidade de vida por valores do Programa Bolsa Família



Fonte: Elaboração dos autores.

Quanto à análise da qualidade de vida global das mulheres do quilombo Tijuacu distribuídas nas 13 comunidades estudadas, observou-se que nos domínios físico e psicológico não há diferença estatística entre as comunidades ($p > 0,05$). Já nos domínios relações sociais e ambiental, essa diferença estatística existe.

No domínio relações sociais, a diferença ocorre entre Olaria (83,3) e as comunidades: Conceição (58,3), Anacleto (66,6), Cariacá (66,6) e Tijuacu (66,6). No domínio ambiental, ocorre entre Olaria (56,2) e Alto Bonito (42,2) ($p < 0,05$), verificando-se diferença significativa dos escores para QV. Sobressai-se, neste caso, a comunidade de Olaria em relação às demais por apresentar os melhores escores nos domínios: psicológico, relações sociais e físico. Conforme dados coletados, com aplicação dos instrumentos de pesquisa, na comunidade Olaria há maior acesso à área produtiva e maior interação nas relações pessoais, suporte e apoio pessoal e familiar.

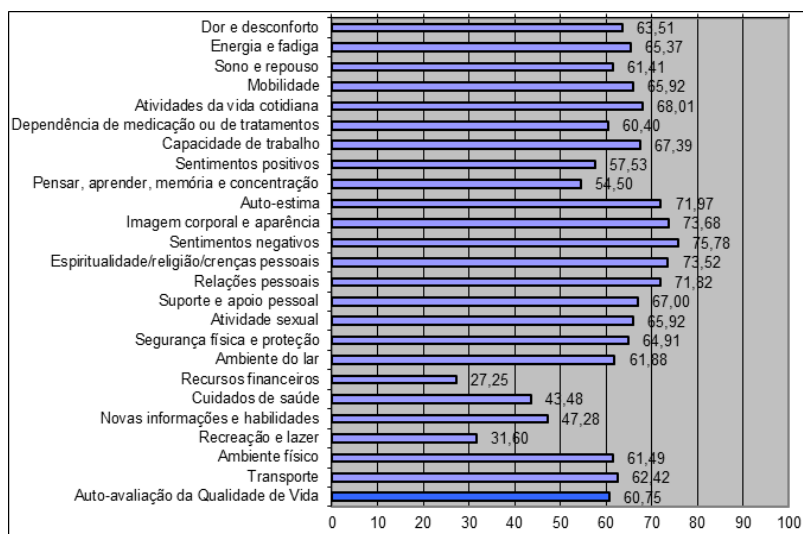
Estes resultados ocorrem devido aos altos índices apresentados em Olaria principalmente relacionados às atividades da vida cotidiana, suporte e apoio pessoal, ambiente físico,

espiritualidade/religião, registrando a autoestima para a média 63,33 e a autoavaliação da qualidade de vida (71,67) com a segunda maior média nas comunidades.

Ao analisar na Figura 2, os escores das facetas dos domínios de qualidade de vida, relacionados às comunidades do estudo, observa-se que as menores médias estão relacionadas aos recursos financeiros (27,25), recreação, lazer (31,60), cuidado com a saúde (43,48) e as maiores médias são espiritualidade/religião (73,52), relações pessoais (71,82), autoestima (61,88) e capacidade de trabalho (67,39). O baixo índice da faceta dos recursos financeiros a partir da análise dos dados coletados por meio roteiro de entrevista, está relacionado à baixa produtividade devido à diminuta área disponível para produção, à falta de acesso ao crédito e ao trabalho formal. Mesmo assim, essas mulheres possuem uma expressiva disposição ao trabalho evidenciada na faceta capacidade de trabalho (67,39), confirmada durante as observações campo, acompanhando as entrevistas na colheita do feijão, na venda do acarajé e do milho.

Um aspecto preocupante nestas comunidades está voltado à faceta sentimentos negativos com média 75,78, média alta registrada para esta faceta, e que leva a qualidade de vida destas mulheres para uma percepção negativa desse escore. Isto foi registrado no momento das entrevistas com muitos casos de ansiedade, mau humor e alguns casos de depressão. Contrapondo a isso, foi relatado pelas mulheres pesquisadas, que o seu principal refúgio é basicamente a igreja (católica e evangélica), confirmado na faceta espiritualidade/religião (73,52), seguido pela família e, em alguns casos, o apoio dos amigos. Neste aspecto, também como ponto positivo, registra-se a autoestima elevada das mulheres entrevistadas (71,97). Porém, se faz necessária a realização de ações na área de saúde pública, lazer, trabalho voltadas às práticas sustentáveis, respeitando-se as tradições locais e seus anseios.

Figura 2 – Escores das facetas dos domínios de qualidade de vida (WHOQOL0 bref - OMS).



Fonte: Elaboração dos autores.

O resultado geral dos escores em relação aos quatro domínios apresenta uma correlação positiva para qualidade de vida global das mulheres entrevistadas. Isto também é evidenciado pelos escores das facetas quanto à autoavaliação da qualidade de vida, embora o domínio ambiental apresente escores muito abaixo em relação aos demais domínios. Todavia, o resultado dos escores médios indica a percepção do indivíduo quanto a sua satisfação em cada aspecto de sua vida, em relação a sua qualidade de vida, ou seja, quanto maior a pontuação, melhor essa percepção, Silva *et al.* (2014).

No quilombo Tijuáçu, em muitos casos, os escores do domínio ambiental são representados pela insatisfação das entrevistadas em relação à deficiência de recursos financeiros, à ausência de infraestrutura de qualidade, pela falta de tratamento dos efluentes sanitários, como também acesso aos serviços de saúde e ausência de área de recreação e lazer.

No estudo de Torales *et al.* (2019), as entrevistadas na comunidade Patioba em Sergipe, Brasil registraram os problemas ambientais vinculados à infraestrutura relacionados a acesso à água, saneamento básico e coleta de lixo e ressaltam a importância do cuidado coletivo para a preservação da vida humana.

As mulheres do quilombo Tijuáçu registraram a falta de pavimentação de ruas, que apresentam pontos de alagamentos no período das chuvas e irregularidades nas vias públicas, o que dificulta a locomoção, principalmente dos idosos e deficientes. Apenas as comunidades quilombolas Tijuáçu e Cariacá possuem algumas ruas pavimentadas, e mesmo assim, ainda foram registrados os problemas descritos acima nestas comunidades, problemas similares mencionados por Freitas *et al.* (2018) em comunidade quilombola na Amazônia brasileira.

A partir deste resultado e comparando ao estudo de Sardinha *et al.* (2019) em que há correlação dos resultados das médias entre os quatro domínios do WHOQOL-bref (domínios físico, psicológico, meio ambiente e relações sociais) fica demonstrado que a qualidade de vida em comunidade quilombola segue um padrão em relação aos domínios físico, psicológico, relações sociais com escores similares a outros estudos. Porém, há disparidade no domínio do ambiental, que registra os menores escores, resultados observados também no estudo de Sardinha *et al.* (2019) em Alcântara, Maranhão, Brasil. No entanto, numa perspectiva geral de análise dos escores apresentados, o resultado é uma qualidade de vida positiva, ou seja, uma percepção positiva das mulheres relacionada a sua qualidade de vida a partir do resultado geral dos escores. Contudo, fica evidente a necessidade na observância e implementação de alguns aspectos e ajustes voltados à infraestrutura, à regularização fundiária, à saúde, ao lazer e ao acesso à renda.

CONCLUSÕES

As mulheres de Tijuaçu vivem sob condições desfavoráveis, quanto ao acesso à saúde, à infraestrutura básica, à terra para produção, à renda, e ao lazer e recreação. Isto leva à dependência de programas assistenciais, a exemplo do Programa Bolsa Família, que oferece o mínimo necessário para subsistência e mesmo assim é considerado essencial pelas entrevistadas. No entanto, não se diferencia em melhorias dos níveis de qualidade de vida das mulheres, pois mantém as famílias em situação de vulnerabilidade econômica. Ao considerar o resultado geral dos escores, obtidos a partir da aplicação do questionário WHOQOL-bref da Organização Mundial de Saúde e análise dos dados, tanto em relação às facetas e aos domínios, essas comunidades enquadram-se na percepção positiva da qualidade de vida, mesmo com registro de valores abaixo do ponto de corte para o domínio ambiental. Diante desta constatação, sugere-se prioridade no desenvolvimento e implantação de ações voltadas à melhoria das condições de saúde física e emocional, acesso à renda, infraestrutura, regularização fundiária, viabilizando a autonomia produtiva e financeira destas comunidades aqui representadas pelas 313 mulheres envolvidas na pesquisa.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, A. S. *et al.* Análise socioeconômica de agricultores da comunidade quilombola do Abacatal, Ananindeua, estado do Pará, Brasil. **Biota Amazônia**, v. 7, n. 1, p. 30-37, 2017 Disponível em: <http://periodicos.unifap.br/index.php/biota>. Acesso em: 15 jul. 2018.

BARBETTA, P.A. **Estatística aplicada às ciências sociais**. 7. ed. Florianópolis: UFSC, 2010.

BRASIL. Portaria que instituiu o Programa Bioeconomia Brasil– Sociobiodiversidade. MAPA, 2019. Disponível em: <http://www.agricultura.gov.br/noticias/publicada-portaria-que-institui-o-programa-bioeconomia-brasil>. Acesso em: 25 jan. 2020.

BRASIL. Transferência de renda. Ministério da Cidadania. Disponível em: <https://desenvolvimentosocial.gov.br/noticias/mais-de-1-7-milhao-de-familias-na-bahia-podem-sacar-o-bolsa-familia-a-partir-desta-quarta-feira-12>. Acesso em: 15 mar. 2020.

CARVALHO, A. S.; OLIVEIRA E SILVA, D. Perspectivas de segurança alimentar e nutricional no Quilombo de Tijuaçu, Brasil: a produção da agricultura familiar para a alimentação escolar. **Interface**, v. 18, n. 50, p. 521-532, 2014.

COUTO, P. N. A. Território quilombola de Tijuaçu. **Caderno do LEME**, v. 4, n. 2, p. 91-221, 2012. Disponível em: <http://www.leme.ufcg.edu.br/cadernosdoleme/index.php/leme/article/view/82>. Acesso em: 8 maio 2017.

CRESWELL, J. W. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

ENNES, M., MARCON, F. Das identidades aos processos identitários: repensando conexões entre cultura e poder. **Sociologias**, v. 16, p. 274-305, 2014.

FLECK, M. P. A. *et al.* Aplicação da versão em português do instrumento abreviado de avaliação da qualidade de vida “WHOQOL-bref”. **Rev. Saúde Pública**, v. 34(2), p.178-183, 2000.

FREITAS, C. M. *et al.* Conquistas, limites e obstáculos à redução de riscos ambientais à saúde nos 30 anos do Sistema Único de Saúde. **Ciênc. saúde coletiva**, v. 23, n. 6, p.1981-1996, 2018.

HINKLE, D. E.; WIERSMA, W.; JURIS, S. G. **Applied Statistics for the Behavioral Sciences**. 5. ed. Boston: Houghton Mifflin, 2003.

LOPES, A. T. N. **Estudo da sustentabilidade e do manejo de ovinos e caprinos na comunidade de Fundo de Pasto Curral Novo, região de Massaroca, Juazeiro, Bahia**. 2010. 78f. Dissertação (Pós-graduação em Extensão Rural) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, Campus Espaço Plural, Juazeiro-BA. 2018.

MARQUES, L. S. As comunidades de fundo de pasto e o processo de formação de terras de uso comum no semiárido brasileiro. **Soc. nat.**, v. 28, n. 3, p. 347-359, 2016.

MARTINS, L. A. R.; NISHIJIMA, T. Preservação ambiental e qualidade de vida em comunidades quilombolas. **Revista Eletrônica em Gestão, Educação e Tecnologia Ambiental**, v.1, n.1, p. 59-69, 2010.

MOREIRA, P. C.; BARREIRA, M. I. J. S.; SANTOS, J. O. Empoderamento das mulheres quilombolas: contribuições das práticas medicinais desenvolvidas na ciência da informação. Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal. **Revista Em questão**, v. 22, n. 2, p.114-139, 2016.

NEVES, P. D. M.; MENDONÇA, M. R. (Re) Existência e permanência no campo através do associativismo e cooperativismo. **Revista Equador**, v. 6, n. 2, p.44-59, 2018.

OMS. Promoción de la salud: glossário, Genebra: OMS, 1998.

PEDROSO, B. *et al.* Cálculo dos escores e estatística descritiva do WHOQOL-bref através do Microsoft Excel. **Revista Brasileira de Qualidade de Vida**, v. 2. n. 1, p. 31-36, 2010.

REVISTA EXAME. 2020. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/bolsa-familia-ja-tem-fila-de-35-milhoes-de-pessoas>. Acesso em: 25 mar. 2020.

SARDINHA, A. H. L. *et al.* Quality of life for elderly quilombolas in the Brazilian northeast. **Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia**, v. 22. n. 3, p.1-10, 2019.

SHIRAIISHI NETO, J. (org.). **Pareceres Jurídicos: Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Projeto Nova cartografia Social da Amazônia - n. 01. Amazonas. UEA, 2007.

SILVA, P. A. B. *et al.* Cut-off point for WHOQOL-bref as a measure of quality of life of older adults. **Revista Saúde Pública**, v. 48, n. 3, p.390-397, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsp/v48n3/0034-8910-rsp-48-3-0390.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2020.

SOUSA, M. R. S.; SANTOS, J. J. F. Territorialidade quilombola e trabalho: relação não dicotômica cultura e natureza. **Revista Katál**, v. 22, n. 1, p. 201-209, 2019.

SOUZA, P. H. G. F.; OSORIO, R. G.; PAIVA, L. H. **Os efeitos do programa bolsa família sobre a pobreza e a desigualdade: um balanço dos primeiros quinze anos**. Rio de Janeiro: IPEA, 2019.

TORALES, A. B. P; SOBRAL, H. C. F.; OLIVEIRA, C. C. C. Representação social de problemas ambientais por mulheres quilombolas. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, v. 41, p. 2-10, 2019.

Artigo recebido em: 21 de setembro de 2021.

Artigo aprovado em: 30 de setembro de 2021.

DADOS TÉCNICOS

REITOR PRO TEMPORE

Dr. Paulo César Fagundes Neves

VICE-REITOR PRO TEMPORE

Dr. Daniel Salgado Pifano

PRÓ-REITORA DE EXTENSÃO

Dra. Lúcia Marisy S. Ribeiro de Oliveira

REVISTA EXTRAMUROS

EDITOR GERENTE

Dr. Francisco Gabriel de Almeida Rêgo

CONSELHO EDITORIAL

Dra. Darizy Flávia Vasconcelos
UFBA - Universidade Federal da Bahia

Dr. Donovan Casas Patiño
UAEM - Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. Francisco Roberto Caporal
UFRPE - Universidade Federal Rural de Pernambuco

Dra. Ghislaine Duque
UNIVASF - Universidade Federal do Vale do São Francisco

Dra. Gisele Giandoni Wolkoff
UTFPR - Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Dr. Hans-Joachim Appell Coriolano
DSHS - Deutsche Sporthochschule Köln, Alemanha

Dr. Helinando Pequeno de Oliveira
UNIVASF - Universidade Federal do Vale do São Francisco

Dra. Hosana dos Santos Silva
UNIFESP - Universidade Federal do Estado de São Paulo

Dra. Josefa Salete Barbosa Cavalcante
UFPE - Universidade Federal de Pernambuco

Dr. Luís Manuel Mota Sousa
Uévora - Universidade de Évora, Portugal

Dra. Marcia Bento Moreira
UNIVASF - Universidade Federal do Vale do São Francisco

Dra. Nuria Castro-Lemus
USevilla - Universidad de Sevilla, Espanha

Dra. Olga Sousa Valentim
IPLeiria - Instituto Politécnico de Leiria, Portugal

Dra. Paula Clara Ribeiro dos Santos
IPPorto - Instituto Politécnico do Porto, Portugal

Dra. Simone Malaguti
LMU - Ludwig-Maximilians-Universität München, Alemanha

ESTAGIÁRIOS

Vladimir de Sales Nunes
UNIVASF - Universidade Federal do Vale do São Francisco

Maurício Otávio Loura de Souza
UNIVASF - Universidade Federal do Vale do São Francisco

ARTE DA CAPA

Ernandes Soares Nascimento
UNIVASF - Liga Acadêmica de Ilustração Científica

FOTOGRAFIA

Maria Aparecida Conceição Nunes

ISSN 2318-3640

