



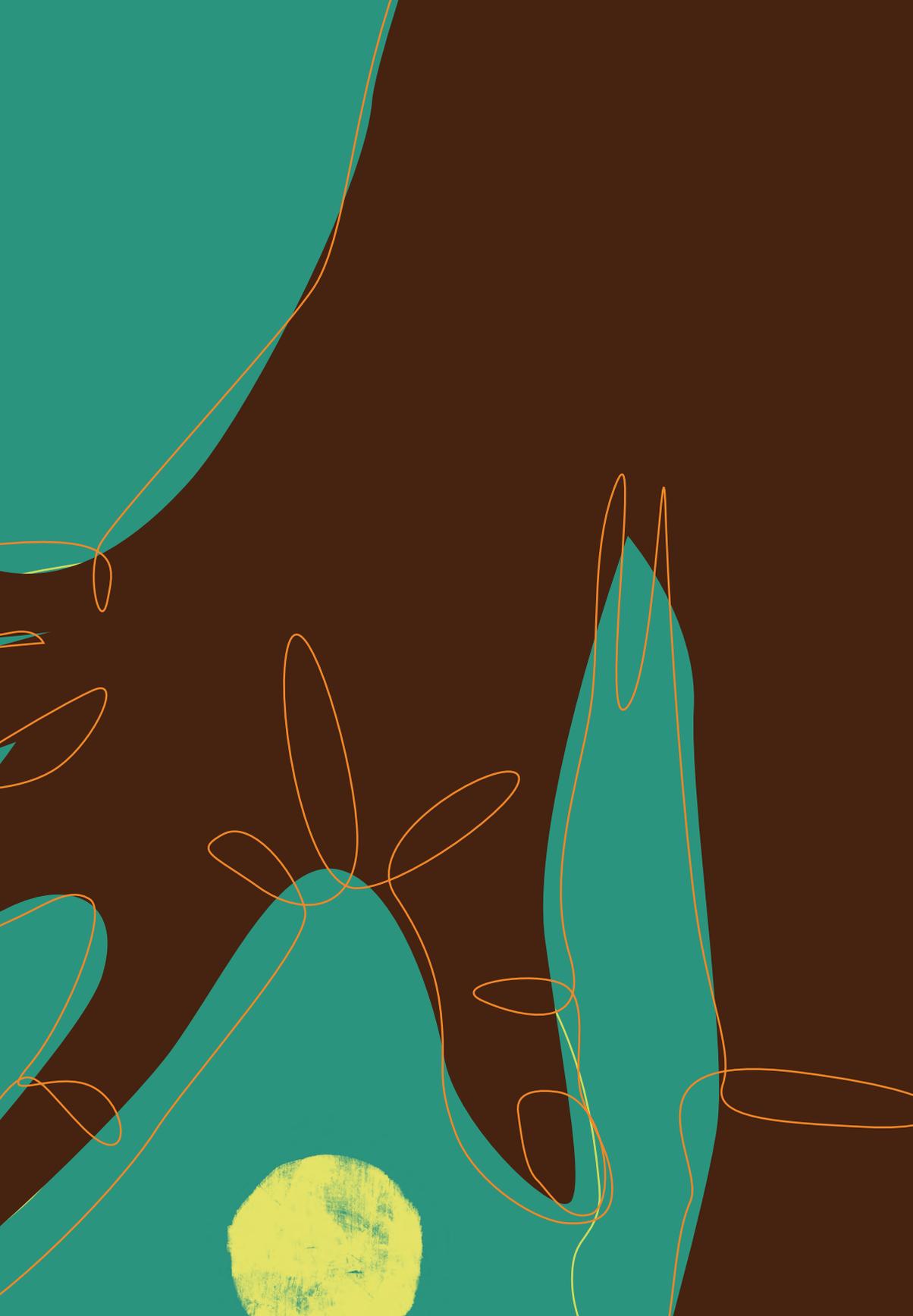
RAÍZES E ASAS: MEMÓRIA PARA AUTONOMIA NEGRA



CASA
SUELI
CARNEIRO

FUNDAÇÃO
ROSA
LUXEMBURGO
BRASIL E PARAGUAI





CASA SUELI CARNEIRO

casasuelicarneiro.org.br

[@casasuelicarneiro](https://www.instagram.com/casasuelicarneiro)

DIRETORIA EXECUTIVA

Ana Letícia Silva, Bianca Santana,
Natália de Sena em diálogo permanente
com Luanda Carneiro Jacoel

CONSELHO CONSULTIVO

Alex Ratts, Ana Flávia Magalhães Pinto,
Cidinha da Silva, Débora Dias,
Gabriela Leandro Pereira - Gaia,
Heloisa Pires de Lima, Luciana Cesar
Guimarães, Solimar Carneiro

CONSELHO FISCAL

Gilberto Costa, Giovanni Harvey,
Vânia Narciso

COORDENAÇÃO DO CURSO

Natália Carneiro

ORGANIZAÇÃO

Natália de Sena Carneiro,
Letícia Junqueira, Isabela Alves

FACILITADORAS

Lindinalva Barbosa, Mafuane Oliveira

PROFESSORES

Angélica Ferrarez, Aza Njeri, Flávio Gomes,
Luis Ludmer, Ionara Lourenço, Paulo César
Ramos, Janja Araújo, Gersonice Ekedy
Sinha Azevedo Brandão, Capitã Pedrina,
Diosmar Filho, Raissa Albano De Oliveira,
Adélcio De Sousa Cruz

FUNDAÇÃO ROSA LUXEMBURGO

rosalux.org.br

DIRETOR

Andreas Behn

COORDENAÇÃO DE PROJETOS

Christiane Gomes

ORALITURAS

oralituras.com.br

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Maitê Freitas

EDIÇÃO DOS TEXTOS

Alanne Maria de Jesus

Thalita Gallucci

REVISÃO

Cely Pereira

TRANSCRIÇÃO

Jefferson Sankofa Ramos

PROJETO VISUAL E EXECUÇÃO

Silvana Martins - Estúdio Aruêra



RAÍZES E ASAS: MEMÓRIA PARA AUTONOMIA NEGRA

1ª edição
São Paulo
2023

APRESENTAÇÃO

POR MAFUANE OLIVEIRA

(...) Mudamos o jogo da memória se começamos a perceber que, nessa luta, sujeitos por quem inclusive temos afeto foram também importantes para termos a medida da presença negra para além do Pelourinho, além do chicote, além da senzala, Sujeitos que nos são próximos têm que ser objetos das nossas prioridades como fazedoras de memórias negras antirracistas. Negras antes de tudo, porque essa desculpa de colocar um antirracista na frente para ficarmos de escanteio também não vale.”

(Trecho da transcrição da aula de Ana Flávia Magalhães no módulo Temporalidades, Memória e Patrimônio – 1ª edição do Curso Fazedoras de Memórias- 2021)

Este trecho da fala da historiadora Ana Flávia Magalhães nos dá a exata importância desta publicação, do impacto e da potência do ciclo formativo “Fazedoras de Memória Negra” oferecido pela Casa Sueli Carneiro em duas edições.

A primeira edição do curso foi ministrada no segundo semestre de 2021, com coordenação de Bianca Santana e Gabriela Gaia. O projeto tinha como objetivo oferecer atividades formativas de criação e fortalecimento das capacidades de registrar e disseminar memória negra nas diversas regiões do Brasil. Nesta ocasião tivemos a oportunidade de participar do ciclo formativo como alunas.

Em meio a uma fase muito restritiva da pandemia mundial, causada pela COVID-19, o curso converteu as tardes de segunda-feira em frestas de liberdade, cura, acolhimento, construção de saberes e difusão de tecnologias ancestrais. Os encontros virtuais matinham os isolados pela crise sanitária conectados, criando um tempo-território suspenso. Pessoas e histórias de diferentes Brasis se uniam formando um aquilombamento virtual, apoiado por especialistas que inspiravam o grupo a cuidar de nossas memórias negras nos seus mais variados sentidos e formatos.

Desde a primeira edição, a Fundação Rosa Luxemburgo estabeleceu uma parceria fundamental para realização do curso e a impressão dos livros (volumes 1 e 2).

Diante do sucesso do primeiro curso, a Casa Sueli Carneiro ofereceu uma segunda edição do ciclo formativo em 2022, da qual eu, Mafuane Oliveira ao lado da querida Lindinalva Barbosa estivemos como facilitadoras das aulas. Coube a nós a prazerosa tarefa de dialogar com o grupo sobre os projetos de memória de cada um, conectando as reflexões, a partir dos textos e vídeos produzidos na primeira edição e disponíveis no Youtube. Desta maneira criamos um elo entre especialistas das duas edições e a nova turma com apoio administrativo de Letícia Junqueira, Natália Carneiro e Daiana Rocha.

Quando a Casa anunciou que estavam abertas as inscrições para a segunda edição, recebemos inscrições de 888 pessoas interessadas em promover ações de fortalecimento e difusão das culturas negras! Para a equipe da Casa Sueli Carneiro foi extremamente desafiador selecionar apenas 40 projetos. Esta publicação é uma forma de dividir os conhecimentos que foram elaborados a partir da transcrição das aulas e vídeos editados dos encontros. Diante do número elevado de inscrições seguimos provocadas a gestar mais atividades que possam

acolher tanta gente interessada na construção desses saberes coletivos e também celebrar o legado de Sueli Carneiro, referência e liderança do movimento negro e feminista brasileiro.

Neste volume, temos autoras e autores de áreas diversas, com trajetórias de vida e ativismos distintos, mas com um compromisso em comum: gerar “*insumos para ancoragem de memórias negras*”. Os textos foram organizados de acordo com os quatro módulos do curso, sendo eles:

- **TEMPORALIDADES, MEMÓRIA E PATRIMÔNIO**
- **ARQUIVOS - ORGANIZAÇÃO E PESQUISA.**
- **CORPO E ORALIDADE**
- **TERRITÓRIO E NARRATIVA**

Celebramos nesta segunda edição a participação de Raissa Albano de Oliveira, Paulo César Ramos, Mestra Janja Araújo, Ionara Lourenço, Luis Ludmer, Ekedy Sinha, Diosmar Filho, Capitã Pedrina de Lourdes, Angélica Ferrarez, Aza Njeri, Flávio Gomes e Adélcio de Souza Cruz. Autoras e autores que gentilmente revisaram as transcrições das aulas e autorizaram a publicação.

Além das vozes das/dos especialistas e mestras convidadas, nas entrelinhas dos textos, temos os sonhos, perguntas e momentos de troca coletiva das/dos participantes que aconteceram durante as aulas, e motivaram as falas das autoras e autores. Optamos por não transcrever esses momentos para preservar a intimidade grupo, em sua maioria formado por mulheres interessadas em promover ações voltadas para a preservação de culturas negras.

Sendo assim, o que você tem em mãos neste momento não é o produto final de um processo, mas o ponto de partida para a criação e a difusão de novas *Memórias Negras*.

Boa leitura, boa escuta, boa memória!

FACILITADORAS

LINDINALVA BARBOSA
E MAFUANE OLIVEIRA

LINDINALVA BARBOSA

Omorixa Oyá e Egbon do Terreiro do Cobre; Educadora; Ativista do Movimento de Mulheres Negras; integra a Coletiva Mahin – Organização de Mulheres Negras; Pesquisadora e Mestre em Estudo de Linguagens/PPGEL/ UNEB.

MAFUANE OLIVEIRA

Pesquisadora, educadora, contadora de histórias e mestranda no Instituto de Artes da UNESP. É criadora da Cia Chaveiroeiro, projeto de narração de histórias e formação de professores, voltada à pesquisa e difusão de narrativas tradicionais africanas e afro-luso-ameríndias. A convite das embaixadas do Brasil em Moçambique e São Tomé e Príncipe, ministrou em ambos países cursos sobre mediação de leitura e narração de histórias para professores da educação básica e jovens artistas. Atualmente é apresentadora na TV Rá Tim Bum, consultora de projetos culturais relacionados à oralidade, literatura, arte e educação étnico-racial.



SUMÁRIO



MÓDULO

TEMPORALIDADES,
MEMÓRIA E
PATRIMÔNIO



MÓDULO 1 | TEMPORALIDADES, MEMÓRIA E PATRIMÔNIO

A black and white portrait of a woman with voluminous curly hair, smiling broadly. She is wearing a white top with a dark floral pattern and has her hands clasped near her chin. The background is a teal color with a yellow and white speckled pattern on the left side.

ANGÉLICA
FERRAREZ

Professora, pesquisadora, doutora em História Política. Desenvolve pesquisa sobre gênero e raça no Brasil e tem vários artigos publicados na área. Atualmente integra a equipe de curadoria da exposição Pequenas Áfricas do Instituto Moreira Sales e escreve o perfil biográfico da porta-bandeira Tia Dodô da Portela.

É UM DESAFIO pensarmos memória, patrimônio e temporalidade a partir da comunidade negra; e é por isso que desejo iniciar esta conversa por esse caminho: reivindicando a memória social como memória negra.

Historicamente, a memória social é o lugar de homogeneidade e, reconhecendo-a nesse lugar estático e uniforme, vejo também que seus detentores e herdeiros são sujeitos brancos. Como historiadora de formação, as referências que encontrei para refletir sobre memória social sempre foram de nomes franceses. Em minha passagem pela Universidade Federal do Estado Rio de Janeiro, a Unirio, quando me deparei com o curso de memória social da instituição, encontrei e li, à época, apenas as referências de Pierre Nora, Halbwachs e outros. O panorama pode ter mudado, porém, até aquele momento, o berço elitizado dos clássicos franceses era o bastião para a construção da memória social.

A memória social engendrada pela população negra e pela comunidade negra em diáspora abriu uma rasura neste debate para refletirmos a organização, a genealogia e a estrutura do processo de formação de memória social no Brasil. Não há como negar que tanto a história quanto a ideologia das instituições de memória são nascidas no bojo do colonialismo. E, se considerarmos que, assim como as instituições políticas e educacionais, as relações de poder se formam, sobretudo no Brasil, dentro do sistema colonial, e até então não existia uma preocupação de nomear o movimento que a comunidade negra fazia, principalmente no pós-abolição, compreenderemos como as relações de força atuam.

Infelizmente, dentro dessas instituições formais não existiu nenhum tipo de preocupação com a memória produzida pela comunidade negra. Ao contrário, processos violentos de tentativa de apagamento das memórias, trajetórias e personagens negros foram perpetrados. Nesse sentido, tenho três premissas transversais que se ligam à memória, ao patrimônio e ao tempo do povo negro: a primeira assume que rasurar a história e a ideologia das instituições no Brasil é afirmar que a comunidade negra não está representada, contemplada, citada e nem nomeada nas instituições ditas “formais” do estado. A segunda premissa deriva da primeira, porque enquanto nós, comunidade negra, não estivermos contemplados nas instituições “oficiais” de memória, seremos os únicos interessados em refletir, produzir e preservar a história da qual somos apagados. É por essa razão que a oralidade, a ancestralidade, a identidade e a memória nos são questões tão caras, sobretudo por estarem ligadas à nossa

historicidade. Quando centralizamos o momento pós-abolição, pensamos em uma comunidade negra dispersa, “a negrada nas ruas”¹ sem nenhum tipo de amparo formal do estado.

Dessa forma, assumimos o compromisso e a preocupação com a nossa própria memória, tentando salvaguardá-la por meio da criação de nossas instituições com os recursos que temos à disposição, compondo, assim, a terceira premissa: criar organizações e acervos pertinentes à memória e ao patrimônio negros dentro de limites e desafios inerentes ao sistema colonial, em que não estamos em um diálogo de ambivalência; pelo contrário, estamos na camada dos oprimidos, sempre reagindo e resistindo ao opressor: é uma dicotomia que precede o sistema colonial no Brasil.

Reforço, então, essas três premissas: **1)** pensar a história das instituições formais, **2)** pensar o quanto a retirada desses debates e espaços gerou a preocupação e a busca para preservar, à nossa maneira e dentro da nossa comunidade negra, a memória negra, e **3)** a formação de instituições organizadas e protagonizadas pela comunidade negra. E, dessa última, surge um outro desafio: a sociedade como um todo, pensando a partilha do comum, deve compreender que as organizações produzidas e engendradas pelo trabalho e trajetória da comunidade negra são instituições políticas. Afinal, tudo que produzimos no pós-abolição foi interpretado como gancho de arte-cultura, a qual vive constantes tentativas de dissociação de seu caráter político, de sua relação de poder; tenta-se colocar arte e cultura em um lugar secundário porque há mãos negras envolvidas.

É preciso pensar a capoeira, as religiões de matriz africana, seja candomblé ou umbanda, e as escolas de samba como instituições. Gosto de pensar que toda a organização, desde o nome à ocupação do espaço das escolas de samba, por exemplo, reflete a construção de memória negra. Não à toa, a comunidade negra se reúne em uma quadra e adota o termo escola. Isto é: existe um projeto político-pedagógico na constituição das escolas de samba. Elas representam mais que a organização de um evento ligado à arte e à cultura; a produção política e de relações de poder aqui imbricadas afetam a vida de milhares de pessoas.

Nesse sentido, ao pensarmos nas escolas de samba, não podemos lembrar apenas do que está dentro delas, porque sabemos muito bem,

¹ Expressão utilizada por Marilene Rosa Nogueira da Silva, doutora em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP) e História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Marilene foi professora, pesquisadora e escritora e uma de suas obras mais importantes é: *Negro na rua: a nova face da escravidão* (Verbena, 1988).

principalmente quem mora nas ditas periferias do Brasil, o quanto essa instituição, tão viva de memória, pode, e quase sempre é, o bastião de memória mais próximo das pessoas.

Há espaços e bairros no Rio de Janeiro, por exemplo, em que a escola de samba é a instituição mais formal e atuante, porque o estado não se faz presente por meio de educação ou saúde. Daí a escola ocupa um lugar muito maior que o espetáculo carnavalesco e *linkar* esse evento a arte-cultura sem pensar política e relações de poder é um equívoco.

O samba, os quilombos urbanos, a capoeira e as irmandades religiosas cumprem papel fundamental como espaços de aquilombamento para que a comunidade negra produza lugares não só de resistência, mas também de existência. O debate sobre resistência, apesar de muito interessante, é cansativo – como costume falar. Estamos o tempo todo resistindo. Resistir é similar a um vetor de força física: a fórmula da resistência, por mais legítima que seja, pressupõe a existência de uma força contrária e, neste sentido, opressora, maior; você só resiste porque existe uma força maior que te relega a um lugar menor, a um lugar em que você precisa aplicar uma força enorme para sair.

Espaços de existência, por outro lado, são espaços de criação. As instituições relegadas ao lugar comum de arte-cultura e folclore são as próprias instituições de existência. Nelas, conseguimos existir e renovar a nossa capacidade criativa e de criação, da mesma forma firmamos novo compromisso com a energia de chão de ancestralidade, uma questão muito cara para nós. Os espaços de existência são motor para a resistência, porque elas se traduzem justamente nesse tempo de guerra: quando vamos à guerra, entramos em confrontos contra o outro ou a favor da negociação; então acionar negociação e conflito é acionar a resistência.

Ao pensar no cuidado da memória, da ancestralidade e das instituições que engendramos conseguimos ter espaços de existência. E o equilíbrio entre essas chaves é necessário para que respiremos. Paulo Bruscky afirma que: “a arte será um peso na consciência do poder”. Então, dissociar a arte das relações de poder que estruturam a sociedade brasileira é uma estratégia colonial imposta.

A arte e a cultura nos são ofertadas como se fossem menos dignas. No entanto, por meio delas conseguimos engendrar pautas de modo contínuo no espaço-tempo, como traz Leda Maria Martins. Contínuo porque, desde o pós-abolição imediato, o Estado não tinha nenhum projeto e interesse pela existência de uma comunidade negra. Sabemos bem como nosso projeto está amparado na base do genocídio e epistemocídios

dos mais diversos. No entanto, seguimos criando frestas e rasuras para garantir a durabilidade da nossa existência no tempo.

É por essa razão que precisamos ter muito cuidado ao falar de epistemicídio. Epistemicídio é o projeto constante de apagamento da cultura e da identidade, das existências; porém, entre nós ele é uma tentativa frustrada de apagamento, pois caso as iniciativas de pilhagem epistêmica tivessem funcionado, hoje, eu, minha pele e meu cabelo, com nossas reivindicações, não pautaríamos a memória. Se o epistemicídio estivesse plenamente concretizado, meu terreiro não existiria, assim como as escolas de samba não atravessariam a avenida; ao mesmo passo que minha avó e minha bisavó não seriam as mulheres importantes no espaço-tempo delas.

A fresta aberta pela arte-cultura-educação traduz a produção, a circulação e a manutenção de discursos de existência que abrimos no pós-abolição. Gosto de pensar a música, a musicalidade e a música negra neste contexto. Grada Kilomba traz a imagem dos “corpos interditados” – a “negrada das ruas” – que não acessam determinados espaços. Além de não sermos convidados, somos retirados de vários lugares, mas a música adentra. A música negra sempre compôs a paisagem sonora. Essa imagem é trazida por Grada Kilomba em diálogo com Paul Gilroy e Stuart Hall nos estudos culturais. Insisto nesta imagem porque me questiono como conseguimos tanta energia e atualização de ancestralidade e memória por meio do samba?

Então, a música negra formada no período pós-abolição, é um dos sustentáculos de toda uma comunidade. É impressionante como ela organiza territórios. Isso é efetivamente produção de memória. É preciso perguntar: como criamos e produzimos nossas próprias fontes? Apesar de não tê-las organizadas no pós-abolição, não havia instituições formais resgatando a memória da comunidade negra, além das fontes de escravização. A música assim se torna um documento poderoso; letras e partituras são documentos poderosos de produção de fonte da cultura e da política da comunidade negra.

GERAÇÕES DE TIAS E A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA NO ESPAÇO-TEMPO

Por meio da música, faço um recorte de gênero. É muito difícil pensar pós-Abolição, arte e cultura, sem pensar no trânsito de mulheres negras nesse movimento, principalmente porque estamos falando do grupo mais apagado, mais invisibilizado e que foi alvo de tentativas incisivas de

apagamento de suas trajetórias, seu trabalho intelectual. Temos pouco da fonte oficial, de documentação oficial do trabalho deste grupo. Porém, ao fazer novas perguntas para pensar a sociedade e o nosso espaço-tempo, vemos que as respostas estão nos trabalhos de mulheres negras.

Estamos em 2022, em um ano importante para pensar a Semana de Arte Moderna, e, em 1922, Pixinguinha chegou a França com os Oito Batutas. A modernidade radical da comunidade negra estava ali, sendo costurada nas ruas, pelas ruas e pela musicalidade, alcançando espaços internacionais. Trago Pixinguinha, porque podemos encontrar um pouco mais de documentação, biografia e um amplo repertório da vida dele pode ser encontrado. No entanto, o que fez de Pixinguinha, Pixinguinha? Quem estava ao lado dele? Quem é que arma o quintal? Quem “fez a cama” para Pixinguinha? Chegamos notadamente ao nome de uma mulher negra, Tia Raimunda, sua mãe, mulher negra que tem a data de nascimento e morte com uma interrogação.

Há um universo de mulheres chamadas de *Tias* que organizam territorialmente a comunidade negra através da música, fomentando identidade e desenvolvimento. Pensar o trabalho de mulheres negras no pós-abolição pela arte, cultura e política é indispensável, sem deixar de lado nossa inserção no sistema capitalista. Precisamos fazer continuamente novas perguntas para cenários que naturalizamos. É possível que ninguém tenha perguntado, na trajetória de Pixinguinha, sobre sua mãe. Ao pensarmos em Donga, músico, grande compositor, homem das cordas, também negro, nunca nos perguntamos sobre sua mãe. Quem eram essas mulheres? O que elas faziam? Como e com o que trabalhavam? Eram casadas? Elas vieram da Bahia? Como? Em quais condições? Eram consideradas as *Tias* baianas?

A Tia Ciata, por exemplo, é contemporânea de algumas mães da primeira geração de sambistas vinda da Bahia. Mas como ela chegou da Bahia até aqui? Tia Ciata sai da Bahia oitocentista, chega ao Rio de Janeiro, por volta de 1860, com vinte e poucos anos, ainda no período da escravização. Então como e em qual condição ela chegou ao Rio de Janeiro? Se ela chega antes da “abolição”, da assinatura formal da “abolição”, ela chega em qual condição? Será que chega como uma negra escravizada ou de ganho? Será que forra? Conhecemos a imagem de Tia Ciata colocando o tabuleiro da baiana, sabemos da formação do seu quintal enquanto um espaço de fomento do samba e das rodas de samba, mas o quintal é uma propriedade. Como ela compra essa propriedade?

Chamo atenção para isso, porque não podemos dissociar esse movimento das mulheres, da face da economia, das relações capitalistas. Como essa viagem é feita? Ela chega com quem? Se ela é uma negra ao ganho, por exemplo, com que família ela chega? Como ela consegue alforria? Talvez estas imagens de Tia Ciata não sejam debatidas, porque elas foram uniformizadas e homogeneizadas dentro das memórias que produzimos para ela: empreendedora e dona de quintal, que fomenta o samba e reúne os primeiros sambistas.

Se fizermos novas perguntas, contudo, veremos que existem buracos e não há documentação que mapeie a trajetória dessa mulher, mesmo que ela seja uma personalidade mais conhecida. A história e a memória de Tia Amélia do Aragão, por exemplo, mãe de Donga, é uma lacuna. As documentações permanecem com interrogações. O mesmo acontece com Tia Perciliana de Iansã, mãe de João da Baiana.

A atuação dessas mulheres data da virada do século XIX para XX. Juntas elas fomentaram espaços político-econômicos vitais para que aquela geração de sambistas produzisse arte, viajassem e transitassem a memória dessas mulheres também. As *Tias* ligadas ao samba também estão dentro do terreiro com o nome de Yalorixá. Elas estão no Recôncavo Baiano com o nome de Donas. Dona Edith do Prato ou Dona Canô, cumprem o ofício dessas *Tias*. Elas assumem o lugar de produção de saberes. Dentro do terreiro, nós temos a Yalorixá; Nas biografias de Mãe Senhora e de Mãe Aninha, as primeiras Yalorixás, identificamos o trânsito dessas mulheres. Elas viajaram, foram a países em África, além de vestirem roupas e tecidos maravilhosos. Mapear a origem do dinheiro para financiar esses trânsitos é importante.

Essas mulheres movimentam a economia de todo um grupo. Esse trânsito, esse engendramento, é como um todo para a comunidade negra. E é por isso que elas são chamadas de *Tias*. Elas são consideradas as matriarcas, as grandes mães; outro ponto interessante para refletirmos. Ao fazermos novas perguntas, retiramos a ideia da grande mãe sem subjetividade. A ideia de matriarca é a ideia de grande mãe, a mãe de vários filhos não-consanguíneos, e a ideia de Yalorixá é a: mãe de santo que tem vários filhos com os quais ela criará uma comunidade, uma nova família.

Tia Ciata teve dezesseis filhos. É provável que Tia Ciata tenha sido namoradeira; se ela tinha um quintal de samba, será que ela também bebia?. Trago isso porque a ideia de matriarca está muito voltada ao espaço do doméstico, ao cuidado e à cuidadora. Quando retiramos a imagem da matriarca desta construção social- imagem muito perigosa-

reconhecemos a subjetividade das mulheres. É relevante questionar as imagens naturalizadas das mulheres negras, as grandes mães, a “mãe preta” naquele espaço-tempo e refletir suas agências, o que elas acionavam a partir da condição de mulheres negras.

Refletir a trajetória destas mulheres é compreender a profundidade da relação entre memória e construção de território, mencionando a organização de territórios a partir do protagonismo feminino e da preservação da memória negra. Essa memória é preservada no espaço-tempo, com destaque e protagonismo, para essas mulheres? Conhecemos três gerações de *Tias*? Quando estou no pós-Abolição imediato, situo a primeira geração de *Tias*: Tia Ciata, Tia Carmem do Xibuca, Tia Amélia do Aragão, Tia Perciliana de Yansã, dentre outras, as chamadas *Tias* Baianas. Elas foram diretamente influenciadas pela Bahia oitocentista, motivo que me fez sair do Rio de Janeiro e morar em Salvador. Fui a Salvador para encontrar e conhecer a Bahia oitocentista.

Influenciadas pela Bahia do século XIX, essa geração de *tias* interferiu na organização de bairros, como o Rio de Janeiro do tabuleiro da baiana que funcionava no Largo do Carioca. O tabuleiro da baiana reunia mulheres negras que se vestiam de baianas, a roupa utilizadas pelas Yalorixás nos candomblés de Salvador. Elas eram de candomblé e trouxeram a tradição da vestimenta de baiana e o candomblé para o Rio de Janeiro.

Por meio e dentro dessa geração, há espaços de acolhimento e de proteção, como os quintais do samba, assim como os quilombos urbanos e os terreiros de candomblé. As comunidades formadas por essas mulheres se comunicavam e se comunicam. Nelas, as pessoas vivem em trânsito e, por isso, a comunicação entre esses espaços é muito poderosa e relevante, independentemente dos canais de comunicação.

A segunda geração de *Tias* forma-se pela influência banto no século XX, entre 1920 e 1950, durante a decadência do Vale do Café, desvelando como as relações capitalistas organizam, também, o nosso deslocamento. Todo esse trânsito estava ligado à economia local. A decadência da economia cafeeira provoca a migração de um grande contingente de pessoas negras para os centros urbanos, sobretudo Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo. Hoje, sabemos que esse contingente era de origem banto.

As *Tias* da segunda geração se encontravam nas casas de Jongo, expressão cultural negra com grande adesão nas cidades do Sudeste. Elas fundaram os ajuntamentos negros como escolas de samba. Com elas, o samba tem o seu momento enquanto manifestação nas rodas de samba, nos quintais e nas ruas.

Clementina de Jesus exemplifica muito bem a segunda geração de *Tias*, apesar de ela não ter a alcunha de tia no nome. Ela era a Rainha Quelé. Nascida em Vassouras, no Vale do Café, aos 13 anos, em 1901, chega ao Rio de Janeiro. Diferente da primeira geração de *Tias*, que ocupam a Zona Portuária do Rio, a geração de Clementina de Jesus ocupa e funda a chamada Pequena África. Nessa época, a experiência de lavadeiras era muito presente no Rio de Janeiro. Não à toa, Clementina vai lavar roupa com a mãe e, ainda criança, já cantava os vissungos, cantos de trabalhadores nas plantações na região do Vale do Café.

Clementina talvez seja a síntese do deslocamento de mulheres negras. Assim como Tia Dodô da Portela, uma grande porta-bandeira, nasceu em 1920, em Barra Mansa, em 1924 chega ao Morro da Providência. Interessante que tanto Clementina quanto a Tia Dodô herdaram a liderança da mãe, elas não têm o pai junto, são as mães delas que lideraram esse deslocamento. No caso da Tia Dodô, ela tinha pai, porém dizia que ele era um capataz em uma fazenda. Estamos falando do período de decadência do Vale do Café, mas também de uma vida rural, uma vida de roça. Essas mulheres vêm para o Rio de Janeiro e se assentam nos espaços mais rurais. Essa segunda geração de *Tias*, de influência banto, são as que chegarão a grande Madureira que a época era muito rural, cheia de laranjal. E elas trazem consigo a tecnologia do arado, a tecnologia de mexer com a terra.

As *Tias* da terceira geração, por sua vez, são as nascidas nas escolas de samba. O que mostra o processo de construção da escola de samba enquanto instituição: nós temos os ajuntamentos na primeira geração de *Tias*, que acontecem nos quintais da área central. Na segunda geração, nós temos a oficialização do espaço da escola de samba adentrando vários espaços do que viria a ser o subúrbio carioca, e chamo atenção para essa escolha estratégica. Existe um processo de integração nessa sociedade que segrega, velada e desveladamente agora, então existe esse projeto de segregação muito bem arquitetado, e existem instituições que se desenvolveram nessa época; e a terceira geração de *Tias* que já nascem no chão da ancestralidade das escolas de sambas.

O que é ser *Tia* então? Existe uma perspectiva geracional em ser Tia. Existe uma herança imaterial, relacionada a saberes; saberes que estão no lugar da oralidade e da tecnologia ancestral, que carregam rezadeiras, parteiras e cozinheiras. Quando pensamos no Zungu, nas casas de Zungu, identificamos ali saberes de mulheres negras que encobrem nas panelas no alimento espaço de encontro para pensar

estratégias de vida. É uma imagem muito forte, pois, durante a escrita da minha dissertação, eu tive muito com uma Tia, Tia Bebel, já falecida. Ela falou: “Ô garotinha, você sabe qual é o segredo de uma boa feijoada?”. Eu estava na cozinha dela, no Morro da Conceição, e falei que talvez pudesse ser colocar o feijão de molho. Ela disse: “Não, é uma vela acesa e um copo com água, esse é o segredo para fazer uma boa feijoada”. Ali compreendi que a comida não é desprovida desses saberes. O saber que essas *Tias* carregam faz parte de um saber que está na esfera do vivido, na relação horizontal com a natureza. Sempre conto essa memória com Tia Bebel para que não nos esqueçamos. Ao falar em memória, se não replicarmos as histórias dessas mulheres, as perderemos no tempo. Só de falarmos, criamos fonte e damos possibilidade desse saber se tornar fonte e documento, para outras gerações.

Essas *Tias* foram e são grandes produtoras de memória. Espertas, elas sabem que a memória, se não cuidada por elas, será relegada e esquecida no tempo e na história.

LIBERTE O NOSSO SAGRADO: PARA PENSAR O NOSSO PATRIMÔNIO

Qual é o interesse de preservação, de cuidado e de salvaguarda que as comunidades oficiais de memória possuem quando o acervo é o samba? Qual é o interesse quando o acervo é de terreiro? Primeiro, infelizmente, não é considerado como acervo. Objetos do terreiro, às vezes, não tem essa dimensão, porque estamos muito habituados a pensar que objetos só são acervos, bastião de memória, quando estão dentro de instituições museológicas. A Nova Museologia diz o contrário: ela está proporcionando pensar novos espaços museológicos. Essa nova óptica permite que pensemos, por exemplo, em escolas de samba e todo o seu departamento cultural como acervos de memória, com seus documentos, discos e fotografias.

Aqui, no Rio de Janeiro, o Museu do Samba, com todos os limites, toda a falta de recursos, todos os desafios que enfrenta, luta para se manter de pé ao lado da quadra da Mangueira, assim como temos o MUHCAB e o Instituto Preto Novos. Podemos pensar para fora do Rio de Janeiro: há o Museu Afro em São Paulo e o Museu Afro na Bahia. Compreender o funcionamento desses espaços é a chave para olharmos a memória e a construção de organizações que tanto nos interessam; sem esquecer, notadamente, de pensar e refletir sobre organizações já consolidadas.

Durante o Brasil Império, os objetos de terreiro eram apreendidos pela polícia militar. Preenchemos e formamos os acervos de cada museu com peças apreendidas e encaixotadas, porque, até então, nossos objetos não serviam para apreciação artística, estética ou memorialista. A memória negra, ali, não servia para nada, além da censura: eram peças encaixotadas em um galpão do Museu da Polícia Militar. O debate entre organizações de movimentos sociais e movimento negro é longo. Seguimos pressionando e pautando este debate durante anos para que agora possamos transferir essas peças, não sem muita luta e resistência, do Museu da Polícia Militar para o Museu da República.

A campanha Liberte o Nosso Sagrado tem um comitê e um conselho griot, que reúne babalaôs e yalorixás de candomblé e umbanda em âmbito nacional, para recuperar as peças que foram apreendidas desde o Brasil Império e que continuam apreendidas no Brasil República; não à toa, ironicamente, parte dessas peças está no Museu da República. Contudo, há a compreensão que, se tivéssemos espaços, recursos e relações de poder, a tramitação seria diferente

Quero terminar com essa provocação: temos pautado o debate para que nossos documentos, nossos griots, nossas discussões teóricas, nossas músicas e rezas se vistam com a roupa de patrimônio, seja ele material ou imaterial. O quanto temos pautado essa discussão tão cara? Esta reivindicação não é nova. Quando falamos nossos passos vêm de longe, falamos de um trabalho concreto, longe de uma hashtag esvaziada de sentido. Se compreendermos o trabalho e atuação de quem chegou antes, recuperaremos, de modo ainda mais sólido, o trabalho intelectual de Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez e Abdias Nascimento, dentre outros.

A estrutura não está favorável e é por isso que caminhamos a passos lentos, mas estamos caminhando. Realizamos e pautamos o debate com muita resistência para que a memória negra, seja preservada. Há memórias, que assim como aquelas estrategicamente apagadas, que não queremos esquecer. Mas, talvez, queiramos pautar este debate em primeira pessoa do plural por meio do lugar da existência, da criatividade, da arte, educação, da cultura e da política.

MÓDULO 1 | TEMPORALIDADES, MEMÓRIA E PATRIMÔNIO

A portrait of Aza Njeri, a woman with dark hair styled in a bun, smiling warmly. She is wearing a dark brown, short-sleeved top and a necklace with a large, light-colored, oval pendant. She has several tattoos on her arms, including a large one on her right forearm and smaller ones on her left hand. She is holding a pen near her chin. The background is a vibrant teal with a yellow and green abstract splash on the left side.

AZA
NJERI

Aza Njeri é professora doutora em Literaturas Africanas, pós-doutora em Filosofia Africana, pesquisadora de África e Afrodiáspora. Professora do Departamento de Letras PUC-RJ e do Instituto de Pesquisa Pretos Novos-RJ. Coordenadora do Núcleo de Estudos Geracionais sobre Raça, Arte, Religião e História do Laboratório de História das Experiências Religiosas/UFRJ e o Núcleo de Filosofia Política do Laboratório Geru Maa/UFRJ. Escritora, roteirista, multiartista, crítica teatral e literária, mãe, podcaster e youtuber.

EU SOU AZA NJERI, sou professora-doutora, pesquisadora de África e afro-diáspora há alguns anos. Estou aqui hoje para conversar sobre patrimônio, memória e temporalidades a partir da perspectiva das filosofias africanas e da busca de caminhos de humanidade plena e solar para a população negra. Pergunto: a quantas anda a nossa humanidade? A quantas anda o brilho do nosso sol? É a partir dos eixos da memória, do tempo e do patrimônio que iniciarei esta conversa.

Pesquisei África há bastante tempo. E, apesar de atuar em diversas frentes, utilizo ferramentas da arte-educação como base para acender o sol do outro, porque, todos nós, somos um sol vivo. Por isso, desejo que esta leitura seja solar para você. Desejo que faça você sair mais potente e mais vívido, entendendo que a nossa humanidade é inegociável. Não há recorte, não há exceção, não há poréns.

Começo essa conversa pelo fim: quero falar de patrimônio. Ano passado, durante o *Fazedoras de memórias negras*, eu estava aqui como aluna, pensando a relação entre patrimônio, temporalidades e memória. O tempo é espiralar. Se ontem eu estava do lado de lá, agora eu estou do lado de cá, e isso é muito bom porque o meu patrimônio intelectual permite que eu esteja aqui.

O que me faz sair do lugar de aluno, de sol vivo que estava sendo nutrido pelo conhecimento deste curso, e agora está aqui como uma *Ndezi*, aquela que acende o sol do outro pelo conhecimento? Estou aqui porque o acúmulo de conhecimento e de estudos oficiais, principalmente sobre África e Afro-diáspora, que tenho desde os 17 anos, quando, oficialmente, comecei a estudar África e Afro-diáspora. Quando estudamos literatura, principalmente as literaturas africanas, somos impulsionados a estudar história, porque a literatura se propõe a ser um reflexo e uma reflexão de seu tempo. As literaturas africanas são, por excelência, reflexões vividas de seu contexto.

Estudar África e afro-diáspora, centralizando a literatura, a arte, a psicologia e a filosofia, considerando as perspectivas de nossa humanidade, mas, sobretudo, das heranças patrimoniais de pessoas da afrodiáspora aqui na América, é de interesse coletivo.

A intelectualidade é o primeiro ponto que trago, porque os nossos ancestrais, quando foram sequestrados, encarcerados, atravessados, leiloados, escravizados, guetificados e genocidados – de forma vertical e constante, diante de pluri-possibilidades, do nutricídio à morte física – desembarcam na América como um todo; e o Ocidente está cortando o corpo, a palavra e o conjunto filosófico cultural de nossa memória. Alguns

os chamam de *conjuntos civilizatórios*, mas gosto de falar *civilizatório* porque quando falamos do ocidente, é ele que civiliza. Então, para a África, os povos do Sul, eu prefiro utilizar uma filosofia cultural, uma bagagem plural e pluriversal, porque estamos falando de mais de 6 milhões de pessoas sequestradas e desembarcadas só no Brasil. Na América, calcula-se cerca de 11 a 13 milhões de pessoas que saíram do continente africano como Kongos, Chopes ou Makuas, dentre inúmeras possibilidades de etnia, e por causa da travessia transatlântica desembarcam *negros*. E, ao desembarcarem como negros, foram radicalmente desumanizados. No processo de escravidão não há possibilidade de humanidade para as pessoas negras.

E, mesmo nessa paisagem – ou pesadelo –, conseguimos criar estratégias para resistir, permanecer e continuar. Então, fazendo o movimento de Sankofa,¹ pergunto: quais são as pedras que estamos indo buscar? Elas são a experiência, porque viver é uma experiência radical, e ela está atrelada ao tempo presente. Você não vive desatrelado da experiência radical do agora.

Nossos ancestrais chegaram às Américas e fizeram da memória e da temporalidade seu maior patrimônio. A capoeira é um exemplo muito vívido, pois ela é um exemplo internacional do nosso lócus cultural. Todo mundo compreende a capoeira e o que ela é; há inúmeros outros exemplos nas práxis familiares e comunitárias para entender a estruturação e o funcionamento de nosso patrimônio.

A professora Azoilda Loretto de Trindade fala de valores afro-civilizatórios bantos. Prefiro chamá-los como valores filosóficos-culturais para dar um passo além. Dentre os valores que ela pontua, incluo a *matrigestão*, o matriarcado enquanto possibilidade filosófica de resistir, permanecer e continuar, não atrelado ao parimento. Ao contrário, a matrigestão está atrelada ao cultivo e ao cuidado do solo do outro. Encontramos na nossa família inúmeras pessoas que são matrigestores de comunidades familiares, pessoas que usam os valores afro-civilizatórios para que possamos permanecer unidas, comunitariamente e socialmente, como afirma a professora Azoilda Loretto. Essa prática é utilizada desde 1536, quando os povos da afrodiáspora chegaram. Os escravizados de Angola, Bantu provavelmente tinham esses valores. O Brasil tem uma verdadeira Bantitude, palavra que eu inventei, e a nossa Bantitude é um patrimônio.

1 O pássaro que vai ao passado buscar as pedras do ontem para pensar o hoje e o amanhã.

Ao olharmos a capoeira, encontramos circularidade, musicalidade, corporeidade, espiritualidade e força vital. Ela tem, ao menos, cinco elementos diretos afro-civilizatórios que nos mostram ser uma herança viva. Quando olhamos um jovem favelado, magrinho, sem camisa e dançando o passinho de sua laje, vejo a manifestação de uma herança filosófica bantu no movimento daquela corporeidade. Ele mexe a anca, a perna e os pés, elementos acionados nas danças Bantus. Como o samba, que mexe anca, perna e pé. O samba é oriundo do *semba*, ritmo bantu de Angola. O Brasil é extremamente Bantu, a bantitude está presente no pretoguês, na culinária, na linguística e no modo filosófico com o qual nos relacionarmos com o mundo, na nossa forma de ser e estar, mesmo diante de um outro modelo que é o ocidental que se impõe sobre nós; um modelo dominador, judaico-cristão, greco-romano, iluminista, universalista, colonizador.

O Brasil performa uma cópia mal diagramada do modelo anglo-europeu, revelando um problema de autoimagem, o sonho de ser o ocidente. No fim, todos somos cópias mal diagramadas, sobretudo porque a educação brasileira tem como agenda principal formar e emular padrões de sociedades ocidentais. Mas, como nunca seremos o retrato ocidental, recusamos o nosso patrimônio cultural; aquele que nos localiza na América Latina, de Lélia Gonzalez. Mesmo dentro da escola de humanidade ocidental, o Brasil nunca será o espelho do ocidente, porque o fato de ter nascido neste território geográfico nos impossibilita de sentar-se no trono do senhor do ocidente.

Acrescenta-se a isso o fato de nós sermos a maior diáspora africana do mundo. Em termos populacionais, nós só perdemos para a Nigéria. A Nigéria é país com o maior contingente populacional de pessoas negras e, depois, tem-se o Brasil, reconhecido mundialmente, inclusive pelo Itamaraty que já se comprometeu com agendas internacionais de políticas públicas para o povo negro. A União Africana (UA) já expôs o descumprimento do compromisso assumido pelo Brasil para o mundo, com anuência do Mercosul e da União Europeia. A União Europeia afirma que África tem cinco territórios internos, mas um território externo, ela está reconhecendo as diásporas, situando-nos como herdeiros de um patrimônio africano enquanto afro-diaspóricos.

No entanto, como pensar patrimônio se até hoje, os nossos corpos são moídos em prol da riqueza? Como nossos ancestrais tiveram e pensaram sobre si e, desprovidos de sua humanidade? Perceber as estratégias que nossos ancestrais utilizaram para que nós chegássemos

até ao tempo presente é um caminho Sankofa. É, sobretudo, para que possamos reivindicar a existência de um amanhã. É uma responsabilidade de nós, ancestrais do tempo presente, garantir a ancestralidade que virá no futuro. Para que, quando formos ancestrais, darmos eco ao movimento de Sankofa para o tempo de agora.

Para que nós, chegássemos até aqui, eles acessaram o patrimônio filosófico a partir do processo de aquilombamento. Na organização de quilombos, como o Quilombo de Palmares, a Angola Janga, de origem bantu, considerado a primeira república africana no território da América, o modelo filosófico, urbano, social basilar é o modelo Kongo. O processo de aquilombamento que herdamos e aplicamos na experiência dos quilombos contemporâneos, as favelas, como aponta Beatriz do Nascimento, mostra o quanto a experiência familiar de organização periférica, sobretudo na estruturação das casas, é forjada em princípios africanos, em princípios bantu. Em geral, o *mais velho*, a avó ou o avô, comprou o terreno por volta da década de 1960 e 1970, pagou durante vinte anos e, ao contrário do modelo ocidental que prega a separação do núcleo familiar, o modelo africano afirma o ajuntamento, seja quando nos casamos e nos aquilombamos na família do esposo ou da esposa, seja quando constituímos família no terreno comprado por nossos ancestrais. Tal modelo de organização é comum em todas as sociedades africanas. Quando constituímos família, em geral, há uma aglomeração em torno da casa do mais velho. Cria-se uma teia familiar coesa em que conflitos existem, mas a rede de apoio para criar crianças e garantir a sobrevivência coletiva é a bússola. Dificilmente, em um quintal familiar, em uma pandemia do covid-19 as pessoas passaram fome. Porque faz parte desse aquilombamento um matrigestar o sol do outro.

A herança do aquilombamento é um patrimônio negro e, por isso, afirmo a relevância de garantir casa e terreno seguros para as nossas famílias. Para a população negra, na América, essa é uma verdade patrimonial inegociável, ao contrário do que diz as novas gerações que consideram morar para sempre de aluguel; sem a segurança de um lugar para a família.

Aprendemos com os nossos ancestrais o valor da casa própria. Ela não precisa ser um lugar luxuoso, mas precisa ser o nosso palácio. Ter uma casa é o modo de garantirmos a continuidade das próximas gerações. Durante a pandemia de covid-19, muitos de nós, desamparados, tiveram que morar na rua com toda a família porque não tinham uma casa. Temos o histórico de 500 anos de desumanização, escravidão e colonização mental

e física. Ter uma casa é herança filosófica-cultural africana pois é estratégia de sobrevivência, assim como ter ervas em casa para tratar doenças; reflexo e prática oriunda de uma população que não tinha acesso a hospitais. A benzedeira do bairro, a mais velha da comunidade, era o esteio e o sinônimo de saúde para as famílias negras, mas este reconhecimento nos é negado enquanto patrimônio, porque o modelo civilizatório ocidental do qual nós somos cópias mal diagramadas nos diz que *ser é ter*, enquanto o modelo filosófico africano nos diz que o ser é força vital.

Olhar estrategicamente para o patrimônio, entender que vivemos em uma sociedade racista e que, qualquer possibilidade que o monstro do genocídio tiver para eliminar os nossos corpos físico, mental ou espiritualmente, ele vai executar. É importante ter casa digna e dinheiro para sustento em prol de ter um sol vivo, como toda pessoa humana deve ter.

Pensar a crença de escassez que nos acompanha ao longo dos séculos, porque somos descendentes de pessoas que viveram a precariedade e a desumanização radical completas, tem um impacto forte. A noção de escassez e de pobreza precisa ser quebrada. Todos nós, independentemente de quem somos, de nossa raça e de nossa configuração do mundo, somos sóis vivos, e a nossa solaridade é inegociável. Então, colocar-se no centro de sua solaridade e observar a sua existência, considerando tudo que pode apagar o seu sol em vez de acendê-lo é urgente para estruturar estratégias de reação e de construção.

A perspectiva de patrimônio da população africana e afro-diaspórica deve ser relacionada a nossa dignidade humana. Qualquer noção de patrimônio que agrida a nossa dignidade humana e a solaridade ancestral é uma abordagem colonialista, que precisa ser denunciada e observada.

A MEMÓRIA E O TEMPO

Para pensar o tempo e a memória, é importante lembrarmos que o conhecimento – e não só o conhecimento acadêmico – é patrimônio. O conhecimento ético, o conhecimento, que respeita a ética das palavras, guardado nas gavetas da nossa memória, também é patrimônio. Desejo que nós, em um dos pluri-problemas do nosso existir, possamos abrir essa gaveta e retirar a solução e as estratégias que nos permitirão resistir, permanecer e continuar. Ser vivo, na sua integralidade, é, para nós, o maior ato de afronta ao sistema ocidental. Não é ocupar espaços ou ter bens dentro dessa realidade desumana do tempo presente no Brasil e no mundo. Ficar vivo é o maior ato de afronta. Permanecer vivo na sua

completude e totalidade: não é morto-vivo ou vivo alienado, é prontos, prontas e prontes para viver a experiência mal diagramada de cópia ocidental do Brasil. É permanecer vivo na inteireza do ser, com a própria agenda na centralidade de seus objetivos e experienciando o presente radical da memória e do patrimônio da melhor maneira possível.

Vivemos um presente, escancarado pela pandemia do covid-19, desprovido de presença, isto é, vivemos em um presente virtual. O tempo gasto em redes sociais e diversas outras alienações e distrações que nos levam ao celular são instrumentos de desvinculação do tempo presente. Estamos deslocados do agora e da radicalidade do viver porque, muitas vezes, não prestamos atenção ao que acontece ao nosso redor. Viver no tempo presente exige conexão com o corpo, a morada do nosso ser; sobretudo porque nossa experiência de vida está desatrelada do corpo.

O corpo é a herança dada pelos nossos ancestrais, ele reivindica, no tempo presente, uma experiência individual maior. Nunca estivemos tão virtuais e ultraconectados; nunca estivemos tão viventes em uma experiência de tempo presente e virtual. Somos contemporâneos, mas nunca tivemos tanta incidência de doenças do corpo como neste período, isso é o corpo reivindicando a presença. As três doenças do ocidente e do modelo civilizatório ocidental, o Narcisismo, a Ansiedade e a Depressão, enfermidades da mente, revelam a necessidade de cuidarmos do corpo, porque estamos adoecendo em proporções exorbitantes. Não à toa, isso ocorre justamente quando estamos mais virtuais.

Esse cenário está extremamente relacionado ao tempo e à memória, não apenas à memória corporal, mas, principalmente, à memória celular, àquela em que guarda os impactos na genética e no DNA de 500 anos de Maafa, categoria de desumanização vertical que a população negra sofre desde a invasão do continente africano. Desenvolvido pela professora Marimba Ani, antropóloga afro-americana, a Maafa é um fenômeno de poder desumanizador, que não respeita as fronteiras de tempo, cultura e espaço dos corpos negros continentais ou afro-diaspóricos; ela é, também, a práxis e a experiência que todas as pessoas negras lúcidas no Brasil vivem ao saberem da garantia de morte nessa sociedade, que nos relega de modo constante a desumanização radical, seja ela a morte física ou a morte psíquica. A fratura ontológica da travessia do atlântico ultrapassa o sentido da morte concreta e da travessia marítima para avançar e alcançar a negação epistemológica dos valores filosóficos, éticos, morais e espirituais africanos que compõem a nossa espiritualidade e a constituição do nosso ser. O ser é

ética, e a antiética tem sido a norma no tempo presente. Meu conselho deve ser a nossa guia frente às nossas escolhas de relacionamentos, sobretudo de formação familiar e comunidade. A ética prece a raça; o critério racial é insuficiente diante do critério ético. A pessoa é o que diz ser ou é a performance daquilo que ela diz ser. Como ela se comporta genuinamente? Ela é mentirosa, falseadora, caluniadora?

Com frequência, a filosofia *Ubuntu* e a ideia de sororidade é utilizada de modo vazio, em todos os ambientes, sobretudo o acadêmico. Entendo que o modelo competitivo e dominador adotado pela nossa humanidade normaliza a unicidade e o ineditismo, mesmo que não sejamos os únicos e nem os primeiros. Isso é uma doença da cabeça, um problema de autoimagem e um problema ético. Por isso, quando penso em memória, penso em ética, e eu tento, enquanto sol vivo, enquanto professora, enquanto mãe, enquanto filha, tia, enquanto pertencente a comunidades, ser uma pessoa ética e integral, porque aprendi com as filosofias africanas o poder das palavras e a importância de respeitar a ética das palavras.

Meu conselho para todos é este: a ética vem antes da raça. Observem, sobretudo, se vocês estão sendo pessoas éticas, porque não é para falar dos outros, é para falar da gente.

O tempo é espiralar, portanto, localiza-se. Localize-se e localize a sua rede ecossistêmica. Teia ecossistêmica são, por sua vez, os sóis vivos, visíveis e invisíveis que na matrigestão guardam a sua força vital, dando-lhe abrigo, proteção e cuidado. O primeiro papel da nossa casa é cuidar da gente e a nossa responsabilidade é cuidar dela. Esse é um aprendizado ancestral. Cuidar da casa está relacionado à manutenção dos princípios filosóficos e éticos, além das crenças e valores que guiam as comunidades africanas.

Não somos pessoas brancas, moramos no Brasil, somos a maior diáspora africana do mundo, nossos valores são muito mais africanos e originários da América do que ocidentais, falamos português, somos cristãos extremamente africanizados. Localizem-se diante dessa escala, busquem a ética e não negociem a humanidade de vocês. Nossa humanidade talvez seja o nosso maior patrimônio, e ela precisa ser defendida a todo custo, seja no sentido individual – nós como sujeitos, dentro de uma família ou como uma comunidade – seja no sentido coletivo como a Casa Sueli Carneiro.

Fiquem bem, fiquem vivos, fiquem lúcidos.

MÓDULO 1 | TEMPORALIDADES, MEMÓRIA E PATRIMÔNIO

A man with a grey beard and glasses is speaking into a microphone. He is wearing a light-colored, short-sleeved button-down shirt with a small grid pattern. The background is a teal color with a yellow and green abstract splash on the left side.

FLÁVIO
GOMES

Professor Associado da UFRJ e pesquisador do CNPq. Tem realizado pesquisas sobre escravidão e pós emancipação em perspectivas atlânticas.

HISTORIADORES SÃO CERCADOS de coincidências.

O historiador chamado Mark Hartman, tem um livro sobre samba, sobre Palmares, e me pediu um registro que tenho com o Stokely Carmichael, uma foto que tirei com este líder dos Panteras Negras.

Em 1986, ele foi para a Bahia e depois para a Serra da Barriga, em Alagoas. Naquela época, na década de 1980 havia um movimento muito importante para a minha geração, nós fazíamos encontros negros entre Norte e Nordeste e íamos para a Serra da Barriga. Eu ia com o grupo do Legi Okã, com Jorge, Gilberto Leal e uma turma toda.

Fui para esse encontro quando já tinha saído do quartel, passei um tempo no exército como qualquer jovem da minha geração. No exército o pensamento era ter “goma no abdômen” (nós brincávamos na época), nós queríamos ir para o quartel, não tinha nada com ideologia, só queríamos ir.

Demorei para entrar na universidade como aluno, fiz vários vestibulares, no total foram cinco e só passei no último. Eu não sei por que eu insisti tanto. Acabei entrando na universidade bem mais velho. O resumo dessa história é que nós não sabemos muito o porquê que fazemos certos caminhos. Naquela época eu estava começando a faculdade, e acabei de alguma maneira me dedicando, um negócio impressionante. Para vocês terem uma ideia, eu estou agora pesquisando os registros de sepultamento de africanos para saber os padrões de moradia deles nas grandes cidades: Rio de Janeiro, Porto Alegre e Salvador.

Não sei de onde eu descobri isso, é uma coisa meio que espiritual que mobilizou um cara que pesquisa história. A melhor apresentação sobre mim seria “aquele cara que adora fazer pesquisa, que não sai dos arquivos”. Não há qualquer outra explicação fora disso.

Interessante, porque a minha geração foi muito influenciada — eu peguei o restinho, não posso mentir, porque eu não tenho idade para ter pego o miolo — pelos bailes do Soul Music. Vocês sabem, o Soul Music entra no Brasil com muita força dos anos 70, os bailes do James Brown, uma música negra que entra com muita força na juventude e começa a influenciar muito, o sapato cavalo de aço, o cabelo black power.

Não peguei realmente a força dos Bailes Soul Music porque eu sou de 1964. A força do Baile é de 1972 até 1975, que eu só tinha 11 anos. Mas peguei um pouco dessa atmosfera dos bailes de Soul Music.

Tenho duas irmãs, uma é acadêmica inclusive, ela que me levou para esses bailes... Sempre fui um cara magro, tenho 1,94m, e isso foi me marcando, me mobilizando a querer pesquisar história; e naquela época

todo mundo era meio revoltado com tudo, principalmente com o racismo, que revolta mesmo.

Minha primeira ideia sempre foi pesquisar quilombo, que é a imagem da resistência negra. Sou de Campos de Goytacazes, que é interior do Rio de Janeiro, minha família toda foi de escravizados e eles eram de uma grande fazenda das ordens religiosas dos beneditinos. Ou seja, como diria o Zeca Pagodinho, quando perguntaram a ele qual foi o primeiro pagode que ele tinha ido, ele descreve o pagode da Tia Doca, e ele fala: “depois disso, minha vida nunca mais teve sossego”.

A minha vida, como alguém que se interessa por história, mesmo com a dificuldade de entrar na faculdade, nunca mais teve sossego. Por incrível que pareça, eu demorei muito para entrar na universidade pública, mas acabei fazendo duas faculdades públicas ao mesmo tempo, porque eu passei em uma e fiz transferência para outra. Na mesma época, eu fiz Ciências Sociais na UFRJ e História na UERJ, acabei, fui para Campinas, fiz mestrado e doutorado. Comecei a dar aula na Federal do Pará, e depois de 4 anos eu vim para a UFRJ, onde eu sou professor desde 1998, portanto há 25 anos. É um pouco dessa experiência que eu gostaria de trazer, para nós conversarmos um pouco da pesquisa.

A ESCRAVIDÃO DO BRASIL E O PÓS-EMANCIPAÇÃO

Falando propriamente da história da escravidão do Brasil e do pós-emancipação, o que eu vou falar, talvez, eu não tinha tanta noção há 15 ou 20 anos. Na verdade, a pauta que temos hoje na pesquisa histórica é a pauta dos movimentos sociais, porque história é fazer perguntas. Eu falo sempre para os meus alunos, se você quer ser historiador você tem que gostar e querer perguntar. Quem gosta de história gosta de saber coisas que alguém pergunta, e quem pergunta primeiro é o historiador.

E as questões são colocadas pelo debate da historiografia. O que vemos hoje é a pauta da população negra, da população de afrodescendentes com as suas perguntas: como é que viviam as mulheres negras nas cidades? Como era o interior dos quilombos? Como é que eram as alforrias? Como foi o pós-emancipação? Essas são perguntas, e as perguntas que o historiador faz são sempre contemporâneas ao historiador, por isso que é importante.

Hoje, há uma geração de historiadores negros importantíssima. Na minha geração eram poucos, atualmente há uma geração com muita força. No ano passado, na revista da ABPN, eu organizei uma série de

15 entrevistas com 15 historiadoras, mulheres negras, sendo duas delas estrangeiras. Fiz um movimento teórico chamado Ego História. O historiador francês Jacques Le Goff trabalha com essa perspectiva.

E por que eu fiz essa entrevista? Porque a historiografia da escravidão está fortemente influenciada pelas mulheres negras, elas que estão na ponta de lança da historiografia da escravidão. Atualmente as historiadoras mais importantes do Brasil são historiadoras negras.

É claro, que eu sempre faço uma piada, nós não conhecemos nenhuma historiadora branca, só conhecemos historiadoras negras. Por causa do racismo. É por causa do racismo que tem historiador negro, antropóloga negra. Eu brinco com isso, porque a Lilian Schwarz não é uma antropóloga branca, ela é apenas uma antropóloga. A Sílvia Lara e a Laura de Melo e Souza, só são historiadoras, mas, a Miriam Albuquerque é uma historiadora negra, a Luciana Brito é uma historiadora negra, enfim... No dia em que não houver mais racismo, teremos apenas intelectuais, historiadores... Não precisava ter intelectuais negros, entende a piada?

É claro que é importantíssimo sermos historiadores e intelectuais negros, além daqueles não negros. Mas é claro que tem o racismo, o racismo faz com que sejamos um advogado negro, um médico negro. Bastava ser médico, quem vai nos curar é o médico, mas o racismo faz com que a nossa população seja excluída, e por isso que é importante.

Quero chamar a atenção sobre as transformações dessa historiografia, já escrevi sobre isso. Até os anos 1960, se falava sobre escravidão no Brasil no sentido genérico, a-histórico, ou seja, sem tempo e sem espaço. Mas que escravidão era essa? Era a escravidão do século XVI, que é uma coisa, e a do século XVII? Os estudos falavam de escravidão de uma maneira geral, de forma a-histórica, e nós ficávamos sem saber. Então, a primeira questão é, como pensar a escravidão – e podemos incluir o pós-emancipação – nessa dimensão de espaços e tempos. Sempre no plural.

A escravidão de Salvador é muito diferente do Recôncavo da Bahia. Não dá para falar de escravidão na Bahia, a escravidão no Recôncavo da Bahia é uma coisa, em Salvador é outra coisa, no Sul da Bahia é outra coisa, no sertão da Bahia é outra coisa. Só aí são quatro espaços diferentes.

Uma pegadinha que eu faço com os meus alunos é a seguinte: o que estava acontecendo, em termos de escravidão, em Minas Gerais na primeira metade do século XVII? A resposta que me apresentam é Mineração. Mas, primeiro, Minas Gerais é uma capitania criada no século XVIII, portanto não havia Minas Gerais no século XVII. Segundo, só se

descobre o ouro em Minas Gerais no final do século XVII, em 1693. Então, na primeira metade do século XVII, não tem necessariamente mineração. Aliás, na historiografia, a Bahia é uma região que tem mineração antes de Minas Gerais. Só para chamar atenção sobre essas dimensões de espaço e tempo.

De maneira geral, essa era uma imagem genérica da escravidão, e com alguns mitos que quero chamar atenção. O primeiro mito já derrubado, mas que vocês encontram de vez quando, é essa ideia de que não se podia fazer uma história da escravidão no Brasil porque o Rui Barbosa queimou os documentos. O Rui Barbosa não queimou a documentação! O Rui Barbosa era um republicano abolicionista, um cara que tinha ideais republicanos, mas também era abolicionista, jornalista que depois se transformou em ministro da Fazenda do então implantado governo republicano. E havia uma preocupação com a indenização.

A escravidão no Brasil foi a última a terminar, mas ela terminou de maneira imediata após o 13 de maio e sem indenização, os fazendeiros queriam indenização. O engraçado é que os fazendeiros eram apelidados como os republicanos do 14 de maio, era o sujeito que virou republicano no dia seguinte à abolição, ele não era republicano.

O Rui Barbosa mandou queimar a documentação de natureza fazendária, porque era um aviso que ele queria dar aos fazendeiros que tinham expectativa de indenização. Machado de Assis, muito irônico, em um romance dele chamado *Memorial de Aires* (1907), tem um personagem que era o sujeito que comprava escravos depois da abolição, porque se viesse a indenização ele ficaria rico. Mas porque ele vai comprar escravos após a abolição? Porque havia uma expectativa de indenização.

Durante muito tempo, praticamente até meados dos anos 1960, havia essa visão de uma escravidão genérica, sobre a qual não pontuávamos os espaços, tempos e as camadas africanas que estavam chegando. A partir de final dos anos 1960 e começo dos anos 1970, houve um debate político no Brasil, que foi um debate sobre escravismo, que era um debate no campo teórico, no campo do marxismo, dois autores importantíssimos, o Jacob Gorender e o Ciro Flamarion, dentro de uma perspectiva marxista tentaram identificar onde existia ou se verificava o modo de produção escravista colonial. É um debate teórico. Modo de produção são categorias, uma experiência. Modo de produção na antiguidade clássica, modo de produção feudal, modo de produção capitalista e, a tentativa desses caras foi a de encaixar a escravidão. Então, eles desdobraram as perspectivas marxistas e criaram essa dimensão: Modo de Produção Escravista Colonial.

Foi importante porque, essa discussão dos anos 1960 se cruza com a ditadura militar no Brasil, e aí tem um parêntese importantíssimo. O processo de redemocratização do Brasil conta com o debate antirracista que a literatura ainda tem que pensar. Esse debate fundamental o debate sobre o que naquela época se chamava de minorias e, são hoje as pautas LGBTQIAP+ e a questão antirracista. Nós fomos excluídos do debate sobre a redemocratização no Brasil, e é a luta antirracista que mobiliza a discussão do retorno da democracia no país.

Mas, nessa esfera historiográfica, nós saímos de uma escravidão genérica, e entramos em um debate teórico – repito, importantíssimo politicamente como categoria – porém, não deixava espaço para os escravizados. Até os anos 1960 era uma escravidão generalizante, depois dos anos 1960 até o final dos anos 1980, era o escravismo. Ou seja, tanto para a escravidão genérica ou escravismo não havia espaço para entender o escravizado.

Essa tem sido a grande contribuição dos últimos 30 a 40 anos, em relação ao debate sobre escravidão no Brasil, e temos que incluir o pós-abolição. Pensar os sujeitos históricos, pensar uma história onde há processos e sujeitos, pessoas de carne e osso que tem vivência, expectativa, tem percepção, tem cultura política. Então, nós, historiadores, influenciados por um debate político mais amplo da sociedade brasileira, começamos a nos preocupar a identificar o passado da escravidão no Brasil a partir da experiência do escravizado.

Aqui também tem uma discussão interessante, nós, agora, estamos muito preocupados com as nomenclaturas. Então, nós historiadores não usamos mais escravos, nós usamos escravizados. Porque o termo escravo apresenta uma dimensão natural dessas pessoas que saíram da África. Eles não eram escravos, eles foram escravizados; africanos escravizados trata-se de uma perspectiva. Eu, Flávio Gomes, estou tentando imprimir um debate, mobilizando para que nós não utilizemos mais a palavra crioulo ou crioula no nosso vocabulário como historiador. Encontra-se a palavra crioulo e crioula em documentos, como aqueles que nascem no Brasil, e não tem nada a ver com cor; porém eu estou preocupado com o ensino de história e como esse vocabulário chega à criança.

A palavra crioula tem sido utilizada no Brasil de forma muito preconceituosa, ninguém usa a palavra crioula ou crioulo que não seja na dimensão pejorativa. Alguém vai falar que a palavra é importante, que temos uma ONG chamada Crioula, mas eu estou pensando na linguagem

que isso chega ao livro didático. Então, se mudamos a palavra escravo, podemos mudar também a palavra crioulo, que não tem nada a ver com a cor da pele, mas sim com a origem.

É claro que no passado havia uma literatura muito influenciada pelo Gilberto Freyre, que escreveu Casa Grande e Senzala em 1933 sugerindo uma ideia de harmonia na sociedade brasileira fruto de uma escravidão baseada em harmonia, e depois discordando dessa tese veio a chamada escola sociológica paulista, com Florestan Fernandes mostrando o quanto a sociedade escravista foi violenta. Esse é um debate interessante, a sociedade escravista foi violenta sim, mas é preciso tomar cuidado pois a violência do período escravista não pode ser a única explicadora deste tempo histórico, senão corremos o risco de achar que os dias atuais são menos violentos nos seus termos.

A sociedade em que vivemos hoje ainda é muito violenta, mas ela não é a única explicação tão somente. São vários vetores e dimensões para compreendermos. Com essa historiografia mais recente, mais a redemocratização e o final do século XX, vamos mudando com expectativa de recuperar esses personagens e as cidades. Sem nenhuma hierarquia, o primeiro aspecto interessante para discutirmos é a cidade. O Brasil tem as maiores cidades africanas do Atlântico.

O Rio de Janeiro foi um dos maiores espaços africanos do Atlântico. No continente africano não havia tantas grandes cidades, parte da população africana estava mais no interior, embora houvesse. Luanda não era uma cidade muito grande, Lagos era uma cidade maior, mas nada comparado ao Rio de Janeiro que é a maior cidade africana do Atlântico, e Salvador que é a segunda maior cidade africana do Atlântico.

Salvador era uma cidade africana muito maior do que a do Rio de Janeiro no século XVIII, por volta de 1780. Mas, no século XIX o Rio de Janeiro ficou 5 vezes maior que Salvador em termos de cidade africana. Através do censo de 1849 é possível dizer que o Rio foi um dos lugares que concentrou a maior quantidade de africanos.

Mas os estudos têm mostrado que tiveram outras cidades africanas fantásticas. Porto Alegre era uma cidade africana com uma quantidade substantiva de mais africanos do que ocidentais. Outra cidade que conhecemos menos no sentido dos estudos é São Luiz. As cidades que conhecemos mais são Rio de Janeiro, Salvador e Recife. São Paulo, na primeira metade do século XIX, não era uma grande cidade africana.

Esse é um aspecto interessante, a cultura urbana brasileira, as feiras locais, a estrutura urbana, o comércio, todos são formados por essa experiência africana praticamente até o final do século XIX.

Henrique Cunha tem pesquisado o papel africano na formação das cidades brasileiras, esse é um tema pouco explorado. Nós podemos falar, do ponto de vista teórico, de uma cultura urbana que é uma cultura urbana africana.

Sobre a chamada resistência dos escravizados no Brasil, durante muito tempo os dois grandes exemplos de resistência nos livros didáticos eram Palmares e a Revolta dos Malês de Salvador em 1835. De maneira geral dizia-se que os senhores eram bonzinhos no Brasil, que não havia violência. Palmares é uma comunidade escravo-fugido, um fenômeno hemisférico das Américas. Só para termos uma ideia da América do Sul até o Canadá, todos os lugares nas Américas houve escravidão africana, menos um pouquinho em um pedaço no Chile e no Canadá, mas toda a América do Sul, Caribe e América Central houve presença africana. Onde houve escravidão, houve fuga de escravizados.

Os escravizados formavam comunidades e elas eram comunidades de escravos-fugidos. No Brasil, essas comunidades ganharam uma terminologia africana: Mocambo e Quilombo. Muitos perguntam se há diferença entre elas, mas não há nenhuma. Palmares praticamente só é chamado de Mocambo até 1681, depois ele vira Quilombo.

Essa experiência que eu chamo de hemisférica teve outros nomes. No Caribe por exemplo era Marronagem, os Marrons, na Colômbia era Palenques, no Brasil o termo é africano.

As primeiras indicações sobre Palmares datam de 1580, Zumbi é assassinado em 20 de novembro de 1695 – por isso temos o 20 de novembro, que é uma conquista do movimento social antirracista. Então, até Zumbi ser assassinado, Palmares já existia há mais de 100 anos, e há indicações de Palmares até 1743. Ou seja, praticamente quase 50 anos depois de Zumbi ser morto ainda há indicações deste quilombo, inclusive com duas lideranças, cujo nome era reconhecido nas documentações. Um sujeito chamado Mouza e outro chamado de Cabuanga, esses seriam os que continuaram comandando Palmares. Então, essa é a primeira experiência no miolo do século XVII.

A outra experiência é de fato a Revolta que é considerada a maior revolta escrava urbana das Américas, com impacto até na servidão Russa: a revolta dos africanos islamizados na Bahia em janeiro de 1835, que eram apelidados de africanos Malês. Eles são praticamente

africanos lorubás e Haussás que já eram islamizados no continente africano. Essa revolta faz tremer a sociedade escravista do Brasil, com medo que ela ocorresse.

Mas esses não são os dois únicos exemplos, os estudos hoje mostram uma quantidade imensa de revolta de escravizados espalhadas em vários lugares, os escravizados estavam – os documentos mostram isso – atentos ao que acontecia internacionalmente. Os escravizados sabiam o que estava acontecendo em Saint Domingue, Haiti, acompanhavam a Guerra Civil americana, sem WhatsApp e sem Twitter. As ideias circulavam e chegavam.

Hoje, há indicações e textos sobre isso, pesquisas e publicações, de que algumas imagens da revolução francesa chegaram ao Brasil através de fugitivos pela Guiana Francesa. Nós aprendemos no livro didático de que as ideias liberais chegam no Brasil quando os filhos das elites vão estudar na Europa e trazem para o Brasil. Não! Atualmente, os estudos demonstram que as ideias estavam chegando através de marinheiros do porto.

Por exemplo, tem um documento fantástico de 1806, de marinheiros no Rio de Janeiro com a tatuagem do Jean Jacques Dessaline, imperador do Haiti. O nome era Saint Domingue, só vira Haiti em 1804. Foi uma colônia primeiro da Espanha, depois da França, se transformou em uma das maiores colônias açucareiras, e depois mudou para o nome de Haiti. Se olhar no mapa é uma ilha só, um pedaço é o Haiti e o outro pedaço é a República Dominicana.

Inclusive – uma coisa que pouca gente fala – é a importância dessa luta de escravizados para que a escravidão terminasse. Durante muito tempo, e até hoje, é muito forte essa imagem de que a escravidão termina com a dativa da Princesa Isabel, e há atualmente estudos mostrando que se tem um movimento de opinião pública muito forte, um movimento de fugas coletivas muito grande, a ponto de os fazendeiros alforriarem coletivamente os escravizados para impedir que eles fujam da fazenda. Tem muito material sobre esse protesto, e isso está tudo disponível nos arquivos.

Agora, uma questão completamente atual e promovida pela luta antirracista no Brasil foram os estudos sobre o pós-emancipação, o que acontece com a população negra e não só os escravizados, pois houve gente que recebeu a liberdade ainda em uma sociedade escravista. Ganham a liberdade por alforria comprada, a liberdade pela Lei do Ventre Livre? Temos uma experiência de liberdade, ainda durante a escravidão, como é que a população negra conhece a sua liberdade por

alforria ou por legislação em um mundo cercado de escravidão? Eu uso isso para pensar a mobilidade social hoje, que é pequena para a população negra, mesmo os negros que têm mobilidade social, eles vivem cercados de racismo. Ou seja, há um movimento para esse grupo, para essa pessoa, mas em uma sociedade permeada pela discriminação racial. É o cara que ganha liberdade mas vive numa sociedade racista.

Quando é que termina o pós-abolição? Ainda estamos vivendo um período pós-abolição, estamos diante de 134 anos do final da abolição. Então, os estudos começaram a descobrir os vários processos sociais da população negra. Inclusive é errônea essa imagem de que a população sai do campo e vem para as cidades. Na verdade, o mundo rural brasileiro é um mundo negro, o campesinato no Brasil é um campesinato negro. E tem as experiências das cidades, tem o que chamamos de associativismo negro com muitas possibilidades de partidas políticas, a imprensa negra, a Frente Negra com vários desdobramentos.

Eu até brinco para pararem de estudar a Frente Negra em São Paulo, o Jefferson fez um artigo fantástico e ninguém foi atrás falando da Frente Negra na Bahia. Tem a Frente Negra em Pernambuco, onde o Solano Trindade atuou. Ou seja, tem várias outras formas, e esse é um termo técnico, de associativismo, de experiências, e formas de organizações. Nós, durante muito tempo, ficamos com algumas imagens muito cristalizadas, por exemplo: era a Imprensa Negra, que passa o bastão para a Frente Negra, que passa o bastão para o Teatro Experimental do Negro, que passa o bastão para o Movimento Negro Unificado de 1978.

Não! tem muito mais coisa do que isso. Essa cronologia esconde personagens e experiências. Não é que eu sou contra isso, estou dizendo que tem muito mais coisa, mais personagens. Por exemplo, Lourdes Siqueira, fantástica, porque não homenageamos uma mulher dessa, que vai fazer quase 90 anos? Enfim, só para capturarmos outras pessoas. No Maranhão, você tem uma mulher chamada Mundinha Araújo, que foi uma das primeira mulheres a levar livros didáticos para os quilombos no início dos anos 1970, onde ninguém falava de comunidades remanescentes de quilombos no Brasil, o movimento negro não falava, foi uma professora chamada Mundinha Araújo, que foi uma das fundadoras do Centro de Cultura Negra (CCN).

Na Bahia, como professora, ela levou os livros didáticos e descobriu aquilo que os antropólogos do Museu Nacional não sabiam, que o camponês é negro. Não é o agronegócio que realiza as plantações do dia a dia, essas plantações vêm de várias comunidades camponesas espalhadas em vários pedaços de cidades, das grandes cidades.

Nós temos um monte de material e essa historiografia está de alguma maneira provocando mudanças de pensar e de localizar. Por exemplo, não dá mais para falar de africanos sem olhar para as diferentes margens dessas sociedades africanas.

Embora, eu tenha uma crítica. A lei nº 10.639/2003 é promovida e provocada pelos movimentos sociais negros, e isso está muito sustentado. Não foi uma concessão, foram os movimentos sociais negros, os intelectuais negros (temos que falar dos movimentos e de pessoas).

Mas ainda precisamos conhecer a história da África em um sentido mais amplo, e não a história da África associada apenas ao tráfico de escravizados no Brasil. O que são essas sociedades africanas? E para fazer isso, nós temos que treinar pesquisadores em centro africanista, pegar um grupo de 30 a 40 pesquisadores e espalhar em centros africanistas para fazer pós-graduação com intuito que daqui 10 ou 20 anos exista uma massa crítica desse pessoal sendo formada por africanistas em centro africanistas.

O Brasil recebe quase a metade de todos os africanos que vêm para as Américas, hoje o número está em torno de 12 milhões. Esse número não conta a morte no litoral africano, a morte no navio negreiro, a morte na climatização. O Brasil recebe 46%, em torno de 4,8 milhões de africanos, ou seja, quase a metade de todos os africanos que vieram para as Américas, e esses números estão consolidados.

Qual é a montagem disso? O Brasil recebeu, praticamente, 1,2 milhão a 1,5 milhão no século XIX, e 2 milhões no século XVIII, já contamos com 3,2 milhões. Nos séculos XVI e XVII compuseram o restante do numerário. Olhando para o continente africano, primeiro, é politicamente incorreto fazer analogias entre os africanos trazidos pelo tráfico e os atuais estados nações do continente africano, todos nós fazemos isso, mas é politicamente incorreto. Por quê? Porque o mapa hoje do continente africano é o mapa do colonialismo do século XIX que recortou a África, então não era exatamente isso nos séculos XVI, XVII e XVIII, que do ponto de vista da nomenclatura chamamos de África pré-colonial.

O Brasil colonial está conectado com a África Pré-colonial, são nomenclaturas, porque não existe o Brasil pré-colonial. Se pegarmos esse montante de africanos, pelo menos, 60% a 70% são africanos da chamada África Central ou África Centro-ocidental; 18% a 20%, talvez um pouco menos, são africanos ocidentais, que ganharam muito glamour, principalmente em Salvador com as casas de candomblé; 10% são dos

africanos orientais, que não estão passando pelo Atlântico, estão vindo da região que hoje é Moçambique, de frente para o Oceano Índico. Esse número não é muito diferente para as Américas como um todo, se o Brasil recebe 70% a 75% de Africanos centrais, para as Américas todas são praticamente 60%; se o Brasil recebe 20% de africanos ocidentais, para a América toda sobe para 30%. Ou seja, isso serve para pensarmos que o que chamamos de cultura negra hoje é fundamentalmente uma cultura de origem africana reinventada, ressignificada, porque os nossos africanos não são tão diferentes dos africanos da Jamaica, não são diferentes dos africanos dos Estados Unidos. Por exemplo, o Vodum no Haiti, que muita gente achava que era uma religião de origem africana da África ocidental, hoje os estudos mostram que o Vodum é Congo, da África central, não é como pensávamos lá atrás. Até hoje se vemos um ritual de Vodum parece muito com o que chamamos de Umbanda, macumba.

De um lado vemos as camadas de africanos chegando, e ao mesmo tempo isso que chamamos de uma ideia de uma cultura africana, existe teoricamente falando. Claro que essa cultura não é capturada por exame de sangue! Isso é muito interessante para pensarmos contemporaneidade, reivindicação e como nós reinventamos o passado. E isso é fruto da possibilidade de pesquisa, fruto das perguntas que nós historiadores e historiadoras estamos fazendo.

Ora, eu estou vendo algumas pessoas de turbante aqui, isso era um sinal de acrítico no século XIX, as africanas se reconheciam umas às outras pelo tipo de penteado no cabelo e o turbante. A roupa é um dos maiores sentidos do que chamamos de símbolos acrítricos. Todo mundo sabe quem é uma determinada pessoa pela roupa.

Há vários sinais acrítricos, pode ser um turbante, pode ser até a gesticulação, isso é uma dimensão, uma coisa que também é recriada, no sentido de materiais que são juntados, reorganizados, reorientados e ressignificados. Por exemplo, a batida do bloco afro da Bahia, é uma batida inventada por um sujeito chamado Neguinho do Samba, que era do Ilê Aiyê, ele, um sujeito. Eu que gosto de samba, se pegarmos um banjo, que é uma adaptação de um banjo maior, com o braço diminuído e com a afinação de um cavaco, virou uma cultura material, é uma adaptação. O Neguinho do Samba inverteu a batida do Ilexá. Ou seja, culturas criadas, ressignificadas, com um monte de símbolos.

Me pediram para eu contar um pouco da experiência de eu ter capturado a minha família, desde o passado. Eu tive sorte, eu ouvia a minha tia-avó contar sobre os antepassados, e de a minha família ser

de escravizados de um grande plantel, que eram os monges beneditinos — as ordens religiosas tiveram escravizados no Brasil, os jesuítas, os beneditinos e os carmelitas. Como eram ordens religiosas, eles tinham documentos em série guardados. Então, entre aspas, foi fácil, eu só acompanhei a série para baixo. Você vai no registro de nascimento ou no registro paroquial, pega o nome das mães, pega os nomes das avós e vai voltando. O problema é que se a pessoa muda de lugar o registro se perde. Consegui voltar a minha família até 1742, eu sei quem é quem, de qual lugar eles vieram da África. E não é com testes de genética, pois eu não faço isso, eu não acredito, acho estranho, porque eles pegam um banco genético internacional e encaixam você. Aqui no Rio o Seu Jorge deu alto percentual de africanos de Moçambique, e o Neguinho da Beija Flor deu alto percentual de origem europeia. É muito complicado isso.



MÓDULO
**ARQUIVOS,
ORGANIZAÇÃO
E PESQUISA**



MÓDULO 2 | ARQUIVOS, ORGANIZAÇÃO E PESQUISA



**LUIS
LUDMER**

Luis Ludmer é produtor cultural e diretor de cinema e TV desde 2002. Palavras Permanecem, sua última série documental, foi lançada em 2018 pelo Canal CURTA! Na última década se dedicou à organização 3 de acervos: o do jornalista Marcos Faerman (2016); o Acervo Vladimir Herzog (2020) e, hoje, coordena junto com Jean Camoleze a organização do Acervo Sueli Carneiro. É também professor de comunicação e pesquisador, com ênfase em mediação cultural de acervos digitais.

GUARDAR

Guardar uma coisa não é escondê-la ou trancá-la.

Em cofre não se guarda coisa alguma.

Em cofre perde-se a coisa à vista.

Guardar uma coisa é olhá-la, fitá-la, mirá-la por admirá-la, isto é, iluminá-la ou ser por ela iluminado.

Guardar uma coisa é vigiá-la, isto é, fazer vigília por ela, isto é, velar por ela, isto é, estar acordado por ela, isto é, estar por ela ou ser por ela.

Por isso, melhor se guarda o voo de um pássaro

Do que de um pássaro sem vôos.

Por isso se escreve, por isso se diz, por isso se publica, por isso se declara e declama um poema:

Para guardá-lo:

Para que ele, por sua vez, guarde o que guarda:

Guarde o que quer que guarda um poema:

Por isso o lance do poema:

Por guardar-se o que se quer guardar.

(Antonio Cicero)

ACERVO MARCOS FAERMAN: ONDE TUDO COMEÇOU

Começo com esta poesia bastante conhecida e da qual gosto muito, porque a considero uma boa introdução para falarmos sobre arquivos, organização e pesquisa. Para que se guarda algo? Para que se publica algo? Organizamos as coisas que temos em casa ou organizamos as coisas de alguém para torná-las públicas?

Acredito que a organização de um arquivo pessoal ou de um arquivo de uma instituição é um jeito de contarmos uma história. Arquivo é, para muita gente, um objeto de poder, porque quando ao deter os documentos, ao ter a possibilidade de torná-los públicos ou não, você tem o poder da informação, das informações. Publicar é, portanto, um modo de socializar conhecimentos.

Muitas vezes, pensamos que os documentos e os objetos que

as pessoas guardam não são de interesse para a história coletiva, da humanidade e da sociedade. No entanto, se todo mundo publicasse tudo o que tem – e isso tem acontecido cada vez mais nas redes sociais –, o conhecimento circularia muito mais e, como consequência, teríamos cada vez mais consciência de quem somos.

Comecei contando histórias por meio de documentários e, desde 2014, organizo acervos de intelectuais brasileiros. Contarei, em primeira pessoa, como fui aprendendo a trabalhar com arquivos, sejam eles documentos, fotos, vídeos, boletos, escritura de casa, RG, coisas que se perderam ou precisam ser restauradas. Em 2014, Laura Faerman, uma amiga da escola, ganhou um edital para organizar a produção do pai dela, o jornalista Marcos Faerman, nome importante entre as décadas de 1970 e 1990. À época, ela coordenava o projeto porque tinha conhecimento da história da produção intelectual do pai falecido em 1999.

Marcos morreu cedo e ela sabia que o Jornal da Tarde, de grande circulação até o início do século XXI, no qual o pai trabalhava, tinha sido fechado em 2013. Motivada a resgatar tudo o que foi produzido, ela financiou a organização de todo o acervo produzido em vida pelo pai, garantindo, sobretudo, a digitalização do acervo do Jornal da Tarde, também de interesse público.

Depois de todo o processo e muito aprendizado, nasceu o acervo Marcos Faerman, organizamos no site Marcos Faerman todos os documentos e os descrevemos na linguagem HTML, em uma base de dados única. O site constrói uma biografia. Os hiperlinks permitem a navegação por todo o conteúdo. Laura entrevistou pessoas em vídeos que, editados, estão no site. Nela, há também dez textos inéditos sobre a obra do pai dela escritos por amigos que trabalharam com ele e foram convidados a participar. Todos esses documentos ajudam a costurar a história de Marcos Faerman.

O website serve como plataforma de pesquisa. Recentemente, soube de uma pesquisadora, colega de trabalho na universidade, que usou o site como instrumento para encontrar material sobre o Jornal Versus, um jornal da imprensa alternativa, imprensa de resistência à Ditadura Civil-militar de 1964 a 1985. O jornal tem 25 edições publicadas entre 1975 e 1979 e todas estão completas no website do Marcos Faerman. Onde conclui que, passados anos de sua publicação, essa iniciativa de cunho familiar, que foi viabilizada por um edital de cultura de uma instituição privada, atende bem a fins públicos e de pesquisa, de forma eficiente e com relevância no ambiente virtual.

O ACERVO VLADIMIR HERZOG

Durante a produção e a organização do acervo de Marcos Faerman, conheci Ivo Herzog, responsável por nos ceder, em parceria, parte do material de imprensa de resistência dos anos de 1970 e 1980 que estava já digitalizado e que foi publicado no website Memórias da Ditadura, pertencente ao Instituto Vladimir Herzog. O resultado do trabalho com o acervo de Marcos Faerman resultou no convite de Ivo, em 2015, para que eu integrasse o conselho da ONG e, em 2018, para que eu conduzisse a organização do acervo e curadoria de uma exposição sobre a vida e obra de seu pai.

A montagem dessa curadoria foi um grande desafio. Vladimir Herzog era uma figura muito conhecida; seu assassinato e tortura nas dependências do DOI-CODI é um dos fatos históricos da história do Brasil recente mais emblemáticos da ditadura. A proposta era desenvolver a exposição a partir do acervo, com foco na vida e obra de Vladimir Herzog, no entanto ele havia sido assassinado aos 38 anos e já faziam mais de 40 de seu assassinato. O que tínhamos? A qual material poderíamos recorrer? Organizar este acervo seria antes de tudo um ato de reparação histórica. Recolhemos tudo que a família, a viúva Clarice Herzog, os filhos Ivo e o André Herzog tinham guardado, não de forma extremamente organizada, mas muito bem acondicionado – o que significa um lugar seco, arejado e longe do sol –, condições importantes para a manutenção dos documentos e, sobretudo, da história.

A pesquisa é indissociável da ideia de organização de acervos. Nenhum projeto é a mera organização do arquivo. Toda organização de um arquivo, seja ele de documentos, fotos ou vídeos, implica raciocínio. Como uma escrivania é organizada? Quem organizou a escrivania na história do mundo? Precisamos começar a pesquisar de alguma maneira, seja pensando a metodologia, a biografia ou a própria recuperação do acervo documental. Contudo, as respostas estão fora dos documentos. É preciso fazer perguntas para outras pessoas e outros personagens das histórias para que o arquivo, o acervo e a pesquisa formem uma história completa.

A família Herzog tinha mais de mil fotos separadas entre slides, ampliações, negativos e álbuns encadernados. O clipping de matérias jornalísticas do Caso Herzog havia sido doado para o Centro de Documentação e Memória (CEDEM) da Universidade Estadual Paulista (UNESP), porque a luta de Clarice Herzog em busca de justiça pelo

assassinado do marido já tinha sido de tal modo amplificada por tantos anos de processo contra o Estado brasileiro, que ela sabia da importância de viabilizar o acesso público aos documentos. Ademais, os veículos de imprensa nos quais Herzog trabalhara já tinham publicado livros sobre o processo com materiais de seus próprios arquivos institucionais e biografias bastante completas sobre Vlado, com destaque para as de Fernando Pacheco Jordão e Audálio Dantas, já eram bastante conhecidas. Saímos em busca desses documentos e de onde eles estavam, e isso nos levou a mais de 20 instituições, públicas e privadas, em que esses materiais estavam guardados.

O Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) na Universidade de Campinas (UNICAMP) tinha os documentos doados pela família de Perseu Abramo, chefe de Herzog no início de sua carreira jornalística, em O Estado de São Paulo. A Cinemateca Brasileira detinha registros dos filmes documentários produzidos para a Caravana Farkas, rodados nos anos de 1960, cujos direitos pertenciam aos descendentes de Thomaz Farkas. Os documentos de imigração, de quando ele chegou ao Brasil na década de 1940, no Arquivo Nacional, os documentos do DOPS, da perseguição ao Vladimir e o registro do monitoramento da vida dele pelos militares no Arquivo Público do Estado de São Paulo.

A partir daquele momento, eu estava organizando o Acervo Vladimir Herzog. Antes, o que tínhamos era o Fundo Pessoal Vladimir Herzog. O fundo pessoal é definido como o conjunto de documentos acumulados em vida, de qualquer formato ou suporte, produzidos organicamente, reunidos e utilizados por uma pessoa física, no exercício das suas atividades e funções. A família guardava a memória, as caixas de slides, máquina de escrever, câmeras fotográficas, cartas, fotos que revelavam a disposição dos itens nas casas em que residiram, o registro da intimidade do intelectual em seus ambientes cotidianos. Tudo isso foi catalogado, descrito e transformado em um fundo pessoal. Ao buscar informações em arquivos de terceiros, para tentar amarrar as pontas soltas das histórias que nossos documentos narravam, com o suporte da equipe de arquivistas, o acervo completo começou a ser montado de forma mais didática, de modo a auxiliar o público na pesquisa do que disponibilizaríamos na exposição museológica e no website.

O resultado é o Acervo Vladimir Herzog, formado a partir de uma estrutura mais ampla, com participação de uma equipe de técnicos da área de arquivologia, da literatura e do audiovisual, diferentemente do que ocorreu no Acervo Marcos Faerman, o que resultou em um arquivo ainda

mais encorpado. O Acervo Vladimir Herzog foi publicado em um website exatamente como a equipe de arquivistas havia planejado, com o aval da família e do instituto Vladimir Herzog. Este website tem embutido, ou “acoplado por detrás deles”, uma ferramenta on-line de gerenciamento do acervo, formado por um banco de dados em que todos os itens digitalizados, sejam eles fotos, matérias de jornais, matérias televisivas, correspondências e cartas estão descritos conforme as regras clássicas da arquivologia, com metadados padronizados, tal como data, autoria, local e um código identificador do documento.

A base de dados bem estruturada nos deixa algumas possibilidades: **1)** a primeira delas é a atualização constante das informações, sobretudo de algum dado incorreto; o resgate da memória histórica é complexo, então a possibilidade de alimentação constante é positiva para o trabalho no arquivo. Por meio de um e-mail, recuperamos informações sobre os autores das fotos de uma viagem a Canudos, na Bahia, na qual Vladimir aparece com pessoas que até então desconhecíamos. Cada uma das 200 fotos dessa série tem seu código identificador que a pessoa conseguia anotar e, por causa disso, tivemos a possibilidade de retornar ao banco de dados e revisarmos a autoria das fotos; **2)** a segunda possibilidade é a experiência do usuário pensada para o website do Vladimir, a visualização é muito mais amigável. Organizamos em botões e carrosséis clicáveis de imagens, como os das plataformas de streaming de séries e filmes, os grupos e subgrupos de documentos, as séries de fotos de viagens e correspondências. Com isso, conseguimos direcionar o usuário, mediante um clique em uma matéria de jornal ou em uma correspondência, por exemplo, para a visualização de todas as páginas internas desse documento, ou mesmo para todos os documentos relacionados a este específico que o pesquisador visitou. Também, como transcrevemos todas as matérias que Herzog escreveu em vida, garantimos a democratização do acesso, disponibilizando para download os textos em formato PDF para garantir melhor interação com o material e maior legibilidade.

Garantimos o acesso descomplicado ao público. Infelizmente, não temos tradução e interpretação em Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS) em todos os vídeos devido ao orçamento limitado do projeto, mas temos a compreensão de que isso é fundamental na mediação do acervo com seu público e na verdadeira democratização de conteúdo e garantia da acessibilidade. Projetos futuros para a sustentabilidade e incrementos do Acervo Vladimir Herzog já estão em andamento.

O ACERVO SUELI CARNEIRO

Conheci a jornalista Bianca Santana, diretora da Casa Sueli Carneiro e conselheira do Instituto Vladimir Herzog, durante o lançamento do website do Acervo Marcos Faerman. Depois, ela viu o resultado do nosso trabalho na organização do acervo Vladimir Herzog, e me convidou para coordenar, junto com o Jean Camoleze, o projeto de organização do acervo de Sueli Carneiro.

O Acervo Sueli Carneiro tem um grande a priori. Se por um lado começamos com a bagagem dos acervos do Marcos Faerman e do Vladimir Herzog, por outro é preciso ressaltar que para os arquivologistas e para as pessoas ligadas aos estudos acadêmicos de arquivos o Acervo Vladimir Herzog não é um acervo propriamente dito porque, ao pegarmos emprestados arquivos de instituições diversas, extrapolamos os limites de um fundo pessoal. Construir o Acervo Sueli Carneiro nasce como um desafio porque Sueli Carneiro está viva. Como chamar de acervo pessoal algo que ainda está em construção pela intelectual que ainda produz conhecimento, pensamento e que ainda acumula documentos, matérias de jornais e livros em sua biblioteca? Qual é o destino de toda essa organização? É bastante incomum para a arquivologia uma situação dessas, de organizar um fundo pessoal de pessoa física em vida e torná-lo público.

Tínhamos como ponto de partida o fato de que Sueli já não morava mais na casa do Butantã. Agora, ela reside em um apartamento, mas grande parte de sua biblioteca e muitos arquivos pessoais dela, de toda uma vida, separados por pastas de arquivos em um móvel de gavetas, em que ela guarda boletos de pagamentos, escritos do doutorado e documentos do Geledés – porque a vida da Sueli e a história do Geledés se misturam –, estavam na casa do Butantã.

Definimos, portanto, o retrato: organizaríamos todo o arquivo da casa do Butantã. O Acervo Sueli Carneiro tem a peculiaridade do acesso irrestrito à pessoa alvo da construção do acervo. Podemos sanar dúvidas sobre os documentos, podemos decidir e avaliar o que vai ser publicado e o que ainda é particular, privado. Neste momento, concluímos a primeira revisão pelos quase cinco mil itens documentais do Acervo Sueli Carneiro. Em breve teremos a revisão destes e a catalogação de cerca de 1500 livros e periódicos que compõem a sua biblioteca, devidamente descritos para que Sueli faça a avaliação de como ela quer que o acervo se estruture e do que seja ou não publicado.

Então por que guardar e por que organizar? Porque é, principalmente,

um jeito de publicar, publicitar. Quando você quer contar uma história, você precisa mostrar para alguém um roteiro, um fio condutor ou uma linha de costura organizada. A organização permite que a pessoa identifique se prefere que contemos de determinado modo ou de outro. Acervos não são mortos. Ao contrário, eles são entes vivos, mesmo se eles são acervos de pessoas mortas, porque a revisitação dos documentos garante que a memória permaneça viva.

OS ACERVOS AO NOSSO REDOR

Publicar ou não publicar? O que publicar e o que não publicar? Cada caso é individual, porque há pessoas que acreditam que alguns documentos são muito raros e preciosos e, por isso, devem permanecer fechados e trancados. Muitas instituições que não possuem dinheiro ou estrutura para a guarda de arquivos, quiçá para digitalização e publicação de uma base de dados em ambiente virtual, recebem dezenas de arquivos de intelectuais por ano. Por vezes elas têm espaço climatizado, com prateleiras e caixas adequadas, mas não têm equipes suficientes para descrever todos os documentos e para lançá-los numa base de dados. Para ter acesso ao material, já que a disponibilização on-line é muito lenta, faz-se necessária a visita presencial. Isso não ocorre só no Brasil, os arquivos físicos demandam uma manutenção permanente e as sociedades atuais privilegiam acervos digitais. É uma idiossincrasia do nosso tempo.

Os museus, em geral, são instituições em que os acervos públicos de cidades menores são guardados. Não são somente documentos pessoais, mas muitos têm acervos, bases de dados e ferramentas de pesquisa. Acervo, portanto, apesar de ser uma palavra bastante usada, é um termo bastante genérico, para uma série de tipos e modos de organizar arquivos.

Outro acervo importante ao nosso redor é a história oral. A história oral foi muito importante para compor o acervo de Marcos Faerman, Vladimir Herzog e, agora, na organização do Acervo Sueli Carneiro. Escutar as pessoas que conhecem Sueli ou que conheceram o Vladimir ou o Marcos Faerman foi essencial; isso porque a conversa fornece às equipes material para compreender pontas soltas das histórias e traz relatos polissensoriais de quem conviveu com essas pessoas, memórias com cores, cheiros, sabores, dados que documento nenhum possuiria. .

Existem metodologias de entrevista de história oral e de histórias de vida. O Museu da Pessoa é um site de histórias de vida, que tem mais

de vinte mil histórias de brasileiros, eu me inspiro muito neles e diversas vezes tivemos a oportunidade de trabalharmos juntos. A dica é que ofereçam em seu portal on-line um amplo material didático que esmiúça como entrevistar pessoas para garantir o registro da história de vida oral como um documento que possa servir como “peça de museu”, para a constituição de arquivos e coleções, ou acervos. Durante a organização do Acervo Vladimir Herzog, fizemos no Museu da Pessoa a Coleção Amigos do Vlado¹ de Histórias de Vida e as entrevistas com os amigos dele, as histórias orais, foram importantes para identificar datas, redes de relações profissionais, remetentes de correspondências, entre outros detalhes, além de conectar conjuntos de documentos.

Dito isso, repito: a história oral, a pesquisa e tudo o que acontece fora dos documentos conta um pouco mais. A arquivologia trata de registrar e explicitar todas as informações contidas nos documentos, mas eu sou um entusiasta da busca por informações externas aos documentos que contribuam para seu entendimento, que os pesquisadores tenham essa liberdade de ir a campo elucidar dúvidas que porventura surjam; seja na relação de um documento com os demais do arquivo em questão, seja no sentido mais amplo, da compreensão de conjuntos de documentos e suas possíveis interconexões. No entanto, em um primeiro momento, extrair as informações do documento é suficiente, simplesmente porque ele existe e precisa ser descrito para integrar a um acervo relacional, que possui um conjunto de vários documentos que se relacionam a priori por pertencerem e terem sido acumulados por uma única pessoa.. Por vezes, a história oral é imprecisa e inconstante e, por narrar o presente, precisará de constante atualização, se formos pensar em Sueli, por exemplo. O futuro do acervo é sempre uma questão, a sua sustentabilidade: manutenção, pesquisa, divulgação, mediação com o público demandam atenção permanente.

A possibilidade de revisitação, organização e de descrição constantes, como via de melhoria, sobretudo de cada documento, afirma a sustentabilidade de cada projeto. Antes, questionava-me se o acervo era uma atividade-meio ou uma atividade-fim do Instituto Vladimir Herzog? Uma das missões do Instituto Vladimir Herzog é preservar o legado do Vladimir Herzog, isto é, as ideias, os pensamentos e os ideais que ele apregoava em vida, assim como celebrar a vida dele. Dessa forma, a organização dos documentos e de toda obra do Vladimir podem

1 Vlado é o nome de nascimento de Vladimir Herzog

servir para todos os projetos do Instituto e para os desejos da família, sejam eles na área de Memória, Verdade e Justiça, Educação ou Direitos Humanos. Nossa proposta inicial era que todas as equipes poderiam criar projetos que usassem e fizessem reflexões a partir do acervo organizado, e isso o instituto vem conseguindo aos poucos incorporar, porque isso estava na sua missão estatutária desde 2009, quando foi fundado pela família, mas demorou mais de dez anos para se concretizar com a organização do acervo, lançado em 2020. Organizar a memória da ditadura civil-militar brasileira no portal on-line Memórias da Ditadura foi um caminho menos tortuoso do ponto de vista institucional que conseguir financiamento para organizar o acervo de quem dá nome à instituição.

O Acervo Sueli Carneiro não é uma atividade-fim. A organização do acervo não está sendo feita apenas para que ele permaneça em uma sala climatizada. Os documentos ficarão climatizados e acondicionados adequadamente em caixas com papéis neutros, separando um do outro, seguindo as melhores práticas institucionais. No entanto, existe na Casa Sueli Carneiro a ideia de que o acervo é uma atividade-meio, então todo o processo é educativo.

Todos os projetos que a Casa Sueli Carneiro porventura venha a desenvolver no futuro poderão usufruir do Acervo e da Biblioteca Sueli Carneiro. Ademais, a formação de mulheres que estão organizando o Acervo Sueli Carneiro permitirá que estas formem outras pessoas no futuro em técnicas de organização de acervos (as mesmas por nós aplicadas) para organizarem outros acervos e perpetuar, no sentido de manter viva, a memória de outras intelectuais. A casa tem essa missão, e isso é muito interessante, porque o acervo é uma figura central dentro da instituição.

NOTAS RÁPIDAS DE COMO ORGANIZAR UM ARQUIVO

Não existe um caminho único ou certo para a organização de um arquivo ou de um acervo, seja ele um acervo pessoal ou de uma instituição. Existem vários e existe o seu, existe o que você vai trilhar para conseguir viabilizar a organização e a publicação do seu arquivo. O conceito de arquivo não é estático. Os documentos têm vida e precisam ser revisitados, repensados em seus contextos e, a cada período, eles demandam atualizações de seus possíveis significados e de suas relações com o mundo.

O mundo digital cria infinitas possibilidades de mediação dos acervos com o público. Então, pensar quais são os objetivos e quais são os públicos é fundamental para saber se você está conseguindo atingir os resultados esperados na criação de um acervo é fundamental. O público acessa o seu acervo? O que o público procura quando visita o acervo? O acervo oferece o que eles estão buscando? Saber tudo isso é importante para saber construir, alimentar e atualizar o próprio acervo.

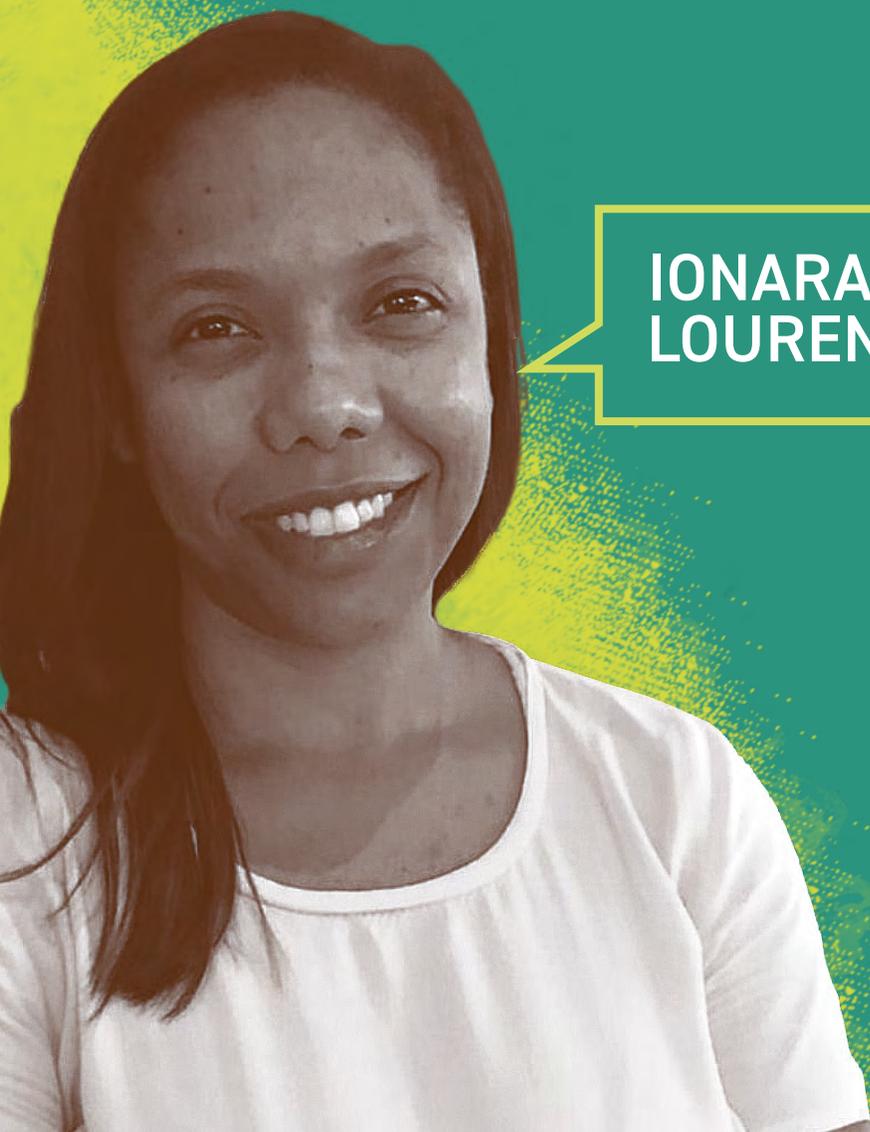
Caso contrário, como você alcançará qualquer público espontaneamente? Ademais, a planilha de catalogação dos documentos é um pilar para a comunicação a partir dos documentos, porque não é possível descrever e pesquisar sobre documentos guardados em caixas. Os documentos, quando mal descritos e mal catalogados, podem gerar ruídos na circulação da informação seja para website ou na plataforma em que ele esteja disponível, seja para o pesquisador, seja para a pessoa que deseja manuseá-lo; errar é muito comum, no entanto, em um processo colaborativo, com uma equipe de pessoas empenhadas, os múltiplos olhares e os diversos pontos de vistas vão garantir que tenham menos equívocos nesse processo.

Por fim, a sustentabilidade do seu projeto precisa ser considerada. Quais são os custos de manutenção do acervo físico e do digital? E de onde virá o dinheiro para isso? Viabilizar coisas pequenas e menores primeiro, como a higienização e o acondicionamento em caixas adequadas para preservar melhor os documentos é uma solução de baixo custo.

Por fim, para trabalhar em um arquivo, você não precisa estar na Biblioteca do Congresso, em Washington, nos Estados Unidos, você pode estar na Casa do Povo, no Bom Retiro, em São Paulo, em uma sala arejada e com uma mesa, cadeira, internet e todos os documentos, em um espaço mínimo necessário para que as pessoas trabalhem dignamente. O principal é ter vontade. É estar ansioso e desejoso de organizar o arquivo.

Isso quem quiser consegue. Parabenizo a Casa Sueli Carneiro pela iniciativa!

MÓDULO 2 | ARQUIVOS, ORGANIZAÇÃO E PESQUISA



IONARA
LOURENÇO

Bibliotecária, Bacharel em Biblioteconomia e Ciência da Informação pela FESPSP – Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Trabalhou com projetos voltados para bibliotecas especializadas e agora com o Acervo da Casa Sueli Carneiro.

MEU NOME É IONARA LOURENÇO, eu sou bibliotecária, formada em biblioteconomia e ciência da informação pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESP) e minhas experiências são com biblioteca escolar e projetos voltados para biblioteca jurídica, e hoje eu participo do projeto da organização do acervo da Casa Sueli Carneiro. A convite da Casa Sueli Carneiro, meu projeto é apresentar o processo de organização, tanto da biblioteca da Sueli Carneiro quanto o arquivo dela.

Falaremos hoje sobre a organização da equipe. Falaremos um pouco da equipe, um pouco da Casa da Sueli e da Casa do Povo, da biblioteca e das etapas de catalogação da Biblioteca Sueli Carneiro e o que é a biblioteconomia em si e, por fim, falaremos da construção do acervo de modo amplo. Falaremos de nossas expectativas para o acervo, e para a biblioteca, registrando a ligação que desejamos que eles tenham entre si. Gostaríamos que eles se conversassem para o bem de todos os pesquisadores e curiosos sobre o Movimento Negro e sobre a Sueli.

A equipe é formada por cinco pessoas. Temos Geovana Perez, que trabalha como técnica de arquivo, temos o Jean Camoleze, nosso coordenador de arquivos, ele direciona a equipe, questionamos e tiramos muitas dúvidas com ele. Temos Lidiany Melo, responsável pela digitalização das capas da biblioteca e temos o Luís, nosso coordenador de projeto.

O arquivo e a biblioteca Sueli Carneiro saíram da casa de Sueli, onde agora está sendo realizada uma reforma. A Biblioteca Sueli Carneiro não é apenas composta por livros; ela tem muitos tipos documentais, além de ser multidisciplinar, representando uma gama de possibilidades. Temos livros, revistas, folders, convites, tudo isso estará presente na biblioteca e no arquivo.

Começamos a catalogação com uma equipe de quatro pessoas na casa de Sueli Carneiro do Butantã. Os livros estavam nas estantes, mas tinha livro dentro de armários, guarda-roupa; os documentos estavam em gavetas e, durante todo o processo, encontrávamos mais materiais documentais da Sueli e do Geledés Instituto da Mulher Negra.

A princípio, o Arquivo Sueli Carneiro (ASC) seria formado pelos documentos guardados, em sua maioria nos gaveteiros. No entanto, com o arquivo, nós começamos a fazer a planificação. Pegar todos os jornais da casa que estavam dobrados, uma organização comum, que todos possuem. Os jornais estavam dobrados e tinham revistas que estavam dobradas para planificar, isto é, literalmente esticar o documento e colocar algo em cima para fazer peso para que o documento fosse reto, para ser

guardado de um jeito que ele não estrague. Os responsáveis por esse processo foram Jean e Geovana, enquanto eu fazia a catalogação de todos os materiais da biblioteca. Para os documentos, na casa, já começamos a fazer a higienização mecânica, como retirada de cliques, grampos, etiquetas, durex, todo esse processo ainda na casa da Sueli.

Iniciamos todo esse primeiro processo de higienização e catalogação da biblioteca em outubro e novembro de 2021, até que em dezembro, por causa da reforma estrutural da casa, começamos a mudança para a Casa do Povo, na qual temos uma sala de processamento técnico. Antes de mudar, nós precisávamos saber o quanto tínhamos de material, livros, documentos, para podermos arrumar as caixas para fazer a mudança. Na biblioteca, foram 33 caixas de papelão para comportar os livros e materiais: dicionários, enciclopédias, revistas e tudo mais. Para o arquivo eram caixas diferentes, não eram de papelão, mas foram aproximadamente 10 caixas. O transporte foi feito por uma van. Estamos hoje na Casa do Povo, no bairro do Bom Retiro.

A BIBLIOTECA SUELI CARNEIRO

Como é que você organiza uma informação dentro da biblioteconomia? Como organizar os livros da Sueli ou de qualquer biblioteca? Nós usamos o sistema de classificação que é a CDB, então faça o exercício de parar e imaginar o seu guarda-roupa. Nele as coisas estão organizadas e catalogadas. Você tem as camisas de um lado, as calças do outro, seus lençóis, seu edredom. Só que, como um bom guarda-roupa, ele deve estar desorganizado, então como organizar?

Essa pré-organização, eu chamo de organização orgânica. Você vai separar tudo que é camisa de um lado e tudo que é calça do outro. Mas como você vai classificar toda essa informação? Se você tem camisetas, começamos a classificá-las por cor, se você for um pouco metódica, podemos separá-la por tipos de tecido. Então, você deixou de fazer uma organização para fazer uma classificação desse material, das suas roupas.

Na biblioteconomia, acontece do mesmo modo. A analogia do guarda-roupas para explicar o sistema de organização de bibliotecas é um modo adotado por Luís, um dos membros de nossa equipe.

E é exatamente isso que acontece na biblioteca da Sueli. A organização adotada por ela era orgânica. Inicialmente, identificamos uma numeração, na lombada do livro ou na capa, e essa numeração me indicava que houve uma tentativa ou a necessidade de organização. Essa seria uma

organização primária; uma organização orgânica que você faz diariamente. A sua biblioteca, os seus livros e os seus documentos devem estar organizados dessa forma, de uma forma que você compreenda. No entanto, em determinado momento, ela não contemplará tudo, você precisará de uma padronização. A biblioteca da Sueli é uma biblioteca especializada, porque ela é totalmente voltada ao Movimento Negro, ao Movimento Feminista e a tudo que se move em relação a isso. Obviamente, existe interdisciplinaridade: ela tem filosofia, religião, literatura, história, geografia e ciências sociais. Existem cerca de dez classes da biblioteconomia que permitem a separação de todas as informações. Então, tem de 00 a 900. Dentro dessas grandes áreas, tem as suas subcategorias. Digamos a categoria 100, que é filosofia, tudo que for filosofia eu posso classificá-la como 100. Então, na biblioteca, quando você for pesquisar sobre filosofia, vai ser mais fácil porque todos estarão no código 100.

Dentro da classe 100, que é filosofia, também tem as suas subcategorias. Na Casa Sueli, 100 é o código para filosofia, 150 para psicologia, 200 para religião; no entanto, a subcategoria 290 abarca os livros de religiões não cristãs. Ainda temos a categoria 300, a grande classe da biblioteca da Sueli, as Ciências Sociais, em que os tópicos racismo e outras discussões transversais estão catalogadas.

A biblioteconomia se estrutura em dez grandes áreas, que são as áreas que você classifica os assuntos. Durante a catalogação, temos o tombo, o número que o livro recebe quando é registrado, seja no caderno ou arquivo de word, onde você quiser classificar os seus livros e sua biblioteca – tem de entrada, de identificação, é um registro do livro. Então, vai ter lá, 0001, que é o primeiro livro do que você está catalogando.

Para fazer uma catalogação, para você ter uma recuperação dessa informação, você precisa ter autores, os títulos, o subtítulo, a edição, o número de páginas, o volume, o ISPN que eu gosto muito de colocar, a editora e o ano. Esses são os tópicos principais para você fazer uma boa catalogação. A classificação Classificação Decimal de Dewey (CDD), são essas dez grandes áreas, juntamente com a classificação de Cutter, e o número de identificação do autor. Além da área por assunto e os autores.

A base de dados utilizada no acervo da Sueli é o PHL, um *software* de biblioteca que permite a organização de livros por meio do preenchimento de uma grande ficha. Existem outros como o Pergamum e o Sofia. Esses são exemplos que você vai encontrar em algumas pesquisas em base de dados e em bibliotecas de faculdades, por exemplo. Você vai encontrar esses três, o PHL, o Pergamo e o Sofia.

O PHL é um *software* livre, de uso local, mas pode adquirir uma conta paga. O *software* é simples e intuitivo para o usuário que deseja realizar a catalogação. E isso é importante porque a Biblioteca Sueli Carneiro está sendo catalogada para o usuário final que vai resgatar as informações disponibilizadas. Portanto, o *software* usado precisa traduzir e ser intuitivo o suficiente para que se permita uma navegação atrativa e fácil para todo e qualquer usuário, seja ele letrado digitalmente ou não.

No entanto, caso você não tenha formação técnica, como organizar a sua biblioteca ou seu centro documental? Pesquisa. Pesquisar sites de instituições, os catálogos, os glossários e a universidade é um exercício importante. A universidade também sempre tem algo disponível, você tem a própria CDD que disponibiliza quatro volumes de livros, grandes, com venda disponível, mas com valor muito alto. Mas é possível pesquisar em base de dados de universidades porque elas sempre deixam disponível.

RECUPERAÇÃO DE INFORMAÇÕES

Se você tem uma catalogação, com a base formada, seja ela sólida ou padronizada, a recuperação da informação vai ser muito mais rápida e precisa. No decorrer do projeto, escolhas serão necessárias, então alterações serão feitas nesses arquivos, você vai mexendo e alterando ao longo do tempo. Contudo, é preciso construir uma base sólida por meio da catalogação e da padronização para garantir o acesso no futuro.

Na indexação, é possível realizar pesquisas de usuários que você pode usar para ver qual é o assunto e a palavra que usará, além de qual assunto deixará disponível na base de dados para recuperação de informação. Essa parte de indexação vai levar um tempo para ela se formar, mas você pode começar com assuntos e palavras-chave que são mais comuns para você e para o público-alvo da biblioteca.

Pensar a catalogação dentro da própria biblioteca é fundamental também. Os números vão indicar o assunto no qual aquele livro está catalogado. No sistema Cutter, o sobrenome Oliveira é catalogado 048, Silva é 586, Carneiro é C280, porque podem ter muitos Silvas na biblioteca. Como distinguir cada um deles? A Sueli pode escrever um livro especificamente sobre o racismo, então ela deve ter um número. Ela também escreveu um livro falando sobre o movimento feminista, então será outro número para que na biblioteca eles estejam separados e o usuário, usando o *software* da biblioteca ou a base de dados, consiga recuperar as informações com facilidade.

É preciso ter uma catalogação que se ajuste ao usuário final, caso contrário você terá uma biblioteca que não funcionará. Um exemplo que falamos bastante é como catalogar macaxeira ou mandioca? Depende de como o seu usuário reconhece essa raiz. Se você tem um usuário que chame a mandioca de macaxeira, por que eu vou catalogar como mandioca? É macaxeira. Podemos fazer as remissões, mas isso já é mais técnico. É preciso afirmar que a catalogação não é feita para o bibliotecário, mas para o usuário.

Além disso, existe o livro tombo, isso ocorre quando não existe à disposição computadores ou acesso à internet. Livro tombo pode ser uma folha sulfite com uma listagem dos livros que você tem ou com os documentos que você tem. Se isso for o único modo de organização possível, fala. Só é importante guardar com cuidado o significado dessa informação. Não temos o registro de quem fez a organização inicial da biblioteca da Sueli, a informação se perdeu.

Tenha cuidado com o suporte que você vai registrar as informações, porque com o tempo ela pode se perder. Ter em mente o suporte onde você vai registrar essa informação é muito importante, assim como modernizar e acompanhar as tecnologias para mudar os suportes e não perder a catalogação.

É importante sabermos até onde queremos guardar os nossos livros e documentos. Eu preciso ter uma hiper estante com todos os requisitos para a vida longa de um livro? Não, na sua casa você não precisa, na sua organização, inicialmente, você não precisa. O uso de estantes de madeira é lindo, tem bibliotecas lindas com estantes de madeira, mas são favoráveis a insetos e pragas. Então tenha cuidado e faça a manutenção desse acervo. No acervo da Sueli, não encontramos nenhuma traça, nenhuma broca ou cupim.

A escolha de estantes para livros é bem comum, mas lembre-se de que você vai ter periódicos, dicionários e enciclopédias, esses são outros tipos de material. Então é essencial pensar qual será a estante para os periódicos, além disso, os dicionários precisam estar disponíveis de fácil acesso e de rápida recuperação, assim como as enciclopédias. Ademais, temos os materiais de audiovisual, o Acervo Sueli Carneiro tem muitos álbuns, DVDs, disquetes, fita cassete, VHS e muita coisa interessante.

Iniciamos a digitalização das capas dos livros, dos autógrafos, das dedicatórias e dos folders de cada material de eventos que a Sueli participou e que o Geledés promoveu. Neste momento, Lidiany entrou na equipe e compramos um scanner para fazer a digitalização das capas,

porque pretendemos ter um site do acervo da Sueli Carneiro. Nosso desejo, é que durante a abertura das informações da catalogação, apareça a capa do livro. A ideia é que o usuário possa ver o que está acontecendo, que tenha ideia de como é aquele material. Talvez nem todos os documentos do arquivo estarão disponíveis dessa forma, sobretudo porque o material ainda está em discussão e construção, mas as capas estão todas digitalizadas.

Para nós, da equipe, o processo está sendo maravilhoso, porque podemos pesquisar e recuperar as informações. Quando surgem dúvidas com relação a algum livro ou algum documento, fez ligação a algum assunto que pensamos que vimos em algum lugar, nós pesquisamos na nossa base de dados, então o sistema já está funcionando e funcionando bem.

Hoje sabemos que temos 1500 itens entre livros, periódicos e folders. Temos os 556 itens do audiovisual e algumas doações de livros e materiais estão chegando, o que indica que o número mudará até o fim do projeto.

O ACERVO SUELI CARNEIRO

Algumas palavras são recorrentes quando falamos na organização de arquivos e, antes de falar propriamente da organização do Acervo Sueli Carneiro, descreverei alguns deles.

O **arranjo** é o registro de tudo que é feito com o documento. Nós temos fotos e vídeos de muitos materiais do Acervo Sueli. Além do arranjo, temos o fundo, um conjunto de peças de qualquer natureza, que qualquer entidade administrativa, pessoa física ou jurídica, reúne automática e organizadamente em razão de suas funções e atividades.

O **fundo** é o arquivo da Sueli Carneiro, arquivo e fundo são quase sinônimos. Pode ser chamado de Fundo, que é o arquivo que estamos trabalhando, que são todos os documentos da Sueli.

Grupos é a unidade do quadro de arranjo que corresponde à primeira divisão de um fundo, constituído por um conjunto de documentos acumulados por uma entidade subordinada, unidos por semelhança de função. A **série**, em administração de arquivos, corresponde a certas peças que apresentam uma ou mais características comuns. Então, determinados documentos não enquadrados como grupo se enquadram como séries.

Em reuniões com Sueli, fica ainda mais claro de que toda a montagem do acervo se trata de ativismo. Os estudos dos documentos caminham, portanto, para preservar, em sua montagem, o ativismo. Então, separamos os documentos do Fundo Sueli Carneiro em grupos

com essa intenção: preservar o caráter ativista da obra de Sueli, o que resultou no grupo Ativismo, mesmo que seja tudo ativismo, pela compreensão geral, ela tem documentação da vida civil dela, como recibos, boletos e contas para pagar. A descrição documental do grupo Ativismo é importante, porque ele abarca como subgrupo o Geledés, parte fundamental da vida da Sueli.

Criamos uma série chamada Ford Geledés, mas poderia ser qualquer outra instituição que fez parceria com o Geledés, seja de eventos, participação ou projetos em parceria. Neste processo, conhecer um pouco da história da Sueli Carneiro e da história do Geledés ajuda muito na construção do acervo como um todo. Saber que o Geledés tem documentação com a Ford, o Itaú e outras instituições, e ver quais são os documentos que, de fato, tem a participação da Sueli ajudam a compor o arquivo. Por que não chamamos de coleções os documentos que não têm Sueli envolvida? O que compreendemos por coleção? Não fazemos isso justamente porque esses documentos pertencem a outra pessoa. Temos hoje coleções chamadas de Coleção Luanda, porém tudo que é da Luanda está separado, porque um dia pode voltar para ela. Dentro do Geledés, têm documentos de outras presidências, como o período de gestão de Cidinha da Silva, então existem documentos entre Geledés e Cidinha, Cidinha e outras instituições, por exemplo, e esses casos não estão inclusos no acervo.

Diferentemente da biblioteca e todo o seu sistema de classificação, o documento tem outros pontos de organização. Na arquivologia, são cerca de 84 pontos de acesso que você pode construir com relação a um documento. Escolhi os principais que estamos trabalhando no Acervo e que foram um desafio para toda equipe, para entender como fazer. Para localizar um documento, ainda na casa, cada um recebeu um identificador, que é o ASC e o código de origem. Esse código informa a origem do documento. O CX, indica que ele estava em uma caixa, nós identificamos a caixa como caixa 1, pasta 3, ordem 50, ou seja, existia 50 itens dentro daquela caixa. De novo, tem as gavetas, então aquele livro que estava naquela gaveta, na gaveta 2, na pasta 2, na ordem 15. Esses números são os números de identificação, de origem. Isso dá um norte para nós podermos recuperar informação quando precisamos ver um documento específico.

O documento é um convite, é um certificado, é uma folha? Convite é um documento textual, uma solicitação para que alguém esteja presente em um lugar ou um ato. Isso é uma definição, nós precisamos fazer essas definições para sabermos o que é, porque nós não teremos esse

documento em mãos o tempo todo, nós teremos acesso à informação nesta tabela, nessa base de dados, então isso ajuda muito a identificar o livro. E é fundamental dar título a esse documento.

O *título do documento* o identifica da melhor maneira possível. Para fazer recuperações, para compreendermos do que ele se trata, para desenvolvermos a melhor descrição. A *descrição* é um ponto crucial do trabalho; é preciso descrever, de fato, o que o documento informa. Nesse momento, estamos trabalhando com uma tabela, e esses são os pontos que tomamos mais cuidado, pois a descrição é uma parte fundamental. Nossa estimativa é que o acervo seja um quebra-cabeça de 3000 peças. Hoje, temos 1700 documentos descritos no acervo Sueli Carneiro e essa é apenas a primeira parte de todo o material.

O livro *“Escritos de uma vida”* (Jandaíra, 2019) é incrível porque todos os documentos estão lá. Ao ler o livro, ao mesmo passo que fazemos a descrição dos documentos, entendemos a história completa de cada arquivo. Ao trabalhar com arquivo, você redescobre a história e a melhor parte disso é realizar, de modo constante, o movimento de pesquisa, isto é, é ter como a melhor parte do trabalho construir histórias e ligações, que é o foco do Acervo da Sueli Carneiro: criar interlocuções entre a biblioteca e o arquivo. Não só para termos a recuperação de informação rápida, mais completa, mas para que possamos reconstruir cada história de modo autônomo e fascinante.

Os livros e os documentos estarão reunidos não só para que consigamos recuperá-los, mas, sobretudo, para construirmos histórias de acordo com nossas pesquisas. Se você é pesquisador, conheça a história da Sueli, caso queira conhecer a história do Movimento Negro, forme uma relação com a Sueli.

Este é o começo de uma nova jornada. Estamos só no início, mas no início de uma trajetória que não tem um fim, porque por mais que entreguemos todo o acervo da melhor forma possível, os usuários finais, os estudantes, as pessoas interessadas vão agregar ao acervo, as pessoas trarão materiais para a equipe, para o Acervo Sueli Carneiro e nossa resposta será a atualização constante. A troca irá nos fortalecer e será ela que construirá o acervo. Não há algo que vai ser fixo e estático. Essas construções não terão fim, e espero que não tenha mesmo, porque depois que eu não estiver mais aqui, depois que a equipe não estiver mais aqui, o Acervo Sueli Carneiro estará de pé e é grandioso pensar nisso.

Muito obrigada!

MÓDULO 2 | ARQUIVOS, ORGANIZAÇÃO E PESQUISA



PAULO
CÉSAR
RAMOS

Paulo César Ramos é doutor em sociologia pela USP. Mestre e bacharel em sociologia pela UFSCar. Atualmente é pesquisador de pós-doutorado na Universidade da Pensilvânia. Também é pesquisador do Núcleo Afro do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, coordenador do Projeto Reconexão Periferias da Fundação Perseu Abramo e pesquisador do Núcleo de Justiça Racial e Direito da Fundação Getúlio Vargas. Tem por temas prioritários relações raciais, violência, movimentos sociais e políticas públicas.

SAÚDO A TODAS AS PESSOAS! Agradeço muito a possibilidade de ouvir e compartilhar o conjunto imenso na área da memória que está espalhada pelo Brasil. Para mim, é uma felicidade imensa ver tantas pessoas se movimentando em prol da memória, da memória negra. Isso é fundamental para o momento que estamos passando no Brasil, o momento que o hediondo é celebrado pelos poderes oficiais. O fazer da memória negra é o melhor que podemos oferecer para superar, a longo prazo, o momento no qual, enfrentamos, seja em tempo de ditadura ou em tempo de democracia; mas quando o sistema político se fecha, isso se agrava.

Tenho uma longa trajetória acadêmica como sociólogo, mas também sou, também, um sociólogo com uma longa trajetória na militância, no Movimento Negro, no movimento partidário e no movimento de educação básica. Nesses lugares, a memória negra me alcançou não como algo subjetivo, mas como o fazer concreto da ativação da subjetividade, porque a produção de memória é um fazer ativo, não algo que reproduzimos como algo estrutural. A memória é o momento em que rompemos com alguma forma de esquecimento. Refletir sobre o esquecimento e sobre o desesquecimento é uma forma que eu tenho pensado sobre memória e que eu gostaria de compartilhar com vocês.

Eu não escolhi trabalhar com memória negra, a memória negra me escolheu por meio da minha pesquisa de doutorado. Estive envolvido no movimento da juventude negra quando Ivair Augusto Alves dos Santos, companheiro de militância, me provocou a pesquisar e a escrever sobre a formação do Movimento Nacional de Juventude Negra no Brasil durante o mestrado. Defendi a dissertação em 2014, e o livro, “Contrariando a Estatística: Genocídio, Juventude Negra e Participação Política”(Alameda, 2022).

Durante a pesquisa, descobri que compreensão de genocídio da juventude negra era uma noção muito particular. Ali existia uma reelaboração conceitual bastante diferente do utilizado pelo Direito Internacional e promovido pelas leis do Estado brasileiro; compreendi que aquela divergência possibilitava um aprofundamento sobre a concepção de genocídio pela ótica da juventude negra. Em 2017, no primeiro Encontro Nacional de Juventude Negra (ENJUNE), a ideia de genocídio se traduzia como uma elaboração muito particular, polêmica, politicamente frutífera e contraditória, pois permitia que se falasse de muitos assuntos de modo impactante. A partir dali, tive interesse em estudar o genocídio vinculado à violência policial, especificamente, o que direcionou a minha

pesquisa de doutorado. Retomei, à época, muitos casos emblemáticos de violência policial contra pessoas negras. O caso de Robson Silveira da Luz, por exemplo, jovem de 21 anos torturado por policiais em 1978, é desconhecido. Infelizmente, poucas pessoas sabem das peculiaridades inerentes a essa história.

Compreender o genocídio da juventude negra era (e é!) muito importante, pois a recorrência com que o Movimento Negro lida com casos de violência policial resulta em reificação das mortes. Por vezes, éramos tomados por um imediatismo de tornar a última morte excepcional e absurda. Busquei reconstituir todos os outros casos de violência policial que a memória dos meus interlocutores, militantes de outras gerações, guardavam. Encontrei casos mais completos da década de 1980 devido à repercussão pública. Comecei a reconstrução de casos pelo assassinato e tortura de Robson Silveira da Luz, em São Paulo, assim como de Benedito Ezequiel, jovem morto em Campinas em 1984; Marcelo de Jesus, morto em São Paulo em 1989; Mario José Josino, morto em Diadema, na favela Naval, em 1997; Flavio Santana, morto em São Paulo em 2004 e dois motoboys, Alexandre Carvalho e Eduardo Pinheiro, assassinados em 2011, ambos na frente da família.

Durante a reconstrução dos casos por meio de notícias de jornais e entrevistas com militantes do Movimento Negro, notei uma convergência institucional significativa. O escopo para pensar a memória negra enquanto um projeto institucional, que se conectasse com a minha pesquisa de doutorado, só foi possível porque eu tinha parceria com a Universidade da Pensilvânia, com o Arquivo do Edgard Leuenroth e com o CEBRAP, lugar onde eu sou pesquisador e há bastante espaço para digitalizar acervos de militantes negros e de organizações negras, catalogá-los e disponibilizá-los digitalmente para o maior número de pessoas possível, assim como há interesse de produzir conteúdo, mobilizar pesquisadores, jornalistas, educadores e educadoras e estudantes para que essas memórias não sejam apenas objetos guardados em acervos, estantes e gavetas virtuais ou físicas.

Os desafios de produzir memórias negras, contudo, não são simples, porque as várias formas de ativismos negros refletem as condições materiais e subjetivas, mas principalmente as condições materiais nas quais a população negra se localiza. O que isso significa? Significa que se a população vive em uma determinada situação de precariedade, produzir memória negra significa lidar com desafios de ordem material. Nem toda organização negra, a grande minoria delas,

dispõe de recursos financeiros para produzir um centro de memória com todas as implicações legais, jurídicas e estruturais que isso significa, como comprar espaço na nuvem, alugar espaço, gerir servidores etc. Nem todas as organizações negras no Brasil possuem sedes próprias ou projetos de memória. Hoje estamos vivendo um momento em que as convergências institucionais, as quais eu acrescentaria o imenso contingente de estudantes intelectuais e acadêmicos negros, promovem e permitem que falemos de memória negra em uma condição muito privilegiada, em que professores que estão nos departamentos de história, de arquivologia, de biblioteconomia, em todo o Brasil, estão dispostos a reverberar este trabalho. Mas, ainda assim, não são todas as universidades que possuem estrutura física condizente com a necessidade que nós precisamos.

Precisamos entender que a reconstrução do protesto negro, contra a violência policial, nem sempre foi possível. O que me permitiu, por exemplo, a reconstrução desse protesto negro contra a violência policial foram os acervos documentais que eu encontrei nas casas de alguns militantes. Os acervos relatavam o que não lembravam mais o que tinha acontecido em 1990, mas se eu fosse na casa deles teriam certeza de que eu encontraria o que estava procurando. Ao chegar à casa dos militantes negros, encontrava muitos documentos em condições muito variadas. Era, por princípio, um resgate da memória negra, mas eu estava resgatando, também, do emboloramento, das pulgas, das baratas e de possíveis enchentes.

Com isso, pude constatar algumas hipóteses que eu lembrava. Se pensarmos Movimento Negro e educação, Movimento Negro e trabalho, conseguimos localizar propostas de políticas públicas afirmativas na área da educação, na área da saúde e na área do trabalho, como a Lei 10.639, a Lei de Cotas e a Política Nacional de Saúde da População Negra. No entanto, não encontrei agendas propositivas da área da segurança pública por parte do Movimento Negro. Ao contrário, encontramos um padrão reativo do ponto de vista da violência policial, só que esse padrão reativo sempre está conectado a uma agenda geral, essa, sim, afirmativa.

A agenda geral procura construir uma agenda estruturante de denúncias em torno de determinadas palavras de ordem que funcionam como guarda-chuva. Exemplifico: atualmente, quando falamos de genocídio da população negra, não falamos de campos de concentração, falamos de mortes e encarceramento em massa, falamos de exclusão do ponto de vista educacional, saúde e trabalho. Essa perspectiva de genocídio não está se referindo a um problema específico, ela se refere a uma estrutura,

pois o crime de genocídio não poderá existir sem um longo processo histórico que o sustentará como fato político.

A conexão entre agendas específicas e gerais caracterizarão o histórico do protesto negro e indicarão algo que quando vamos reconstruir a memória negra no Brasil, precisamos interferir, que são as leituras hegemônicas sobre o que é a história do Brasil. Portanto, esse trabalho com a memória negra é uma contestação das histórias hegemônicas que estão se construindo, inclusive e, sobretudo, no período da redemocratização. Ademais, quando observamos as palavras de ordem como genocídio, violência racial e discriminação racial, identificamos uma conexão entre elas, não à toa as nomeie por pontes semânticas, pois elas são capazes de conectar às experiências cotidianas da população negra com os problemas estruturais da sociedade racializada. Por meio da análise documental das organizações negras, eu pude localizar essa formação das pontes semânticas, que constroem a ponte entre o que é específico e o que é geral, entre o que é individual e o que é coletivo, entre o que é subjetivo e o que é econômico, entre o que é conjuntural e o que é histórico, e elas são capazes de produzir convergências históricas e dispersão.

Essa conexão contesta, inclusive, algo constantemente reforçado: o Movimento Negro é muito dividido. Isso não é totalmente verdade, porque quando o Movimento Negro se divide, quando uma organização forma a base para outra, geralmente o novo coletivo e/ou organização carrega consigo algo que ela aprendeu anteriormente. Embora o processo de criação uma nova organização/entidade/coletivo possa ser conflituoso e doloroso, e geralmente é, pode-se dizer que há uma continuidade do esforço coletivo de combate ao racismo por outros meios, e fazendo possível algo novo e diferente que era impossível na antiga configuração. Por estes meios a mobilização negra se reproduz, produzindo ora dissensos e ora consensos. Existe, de certo modo, a preservação da tradição e da formação política-ativista, e isso está nos principais momentos históricos do Movimento Negro. Esses momentos de convergência e dispersão do Movimento Negro, em torno dessas convergências semânticas, são capazes de reconstruir a memória e a história do Brasil, a partir do legado produzido pelas organizações negras em seus documentos oficiais.

O que eu chamo de Momentos de Convergência e Dispersão? A partir da análise desses documentos, encontrei três momentos históricos, de 1978 até 2018, encerrando a análise com o assassinato da vereadora Marielle Franco, totalizando 40 anos de análise. Quando analisamos o

protesto negro contra a violência policial, identificamos o processo de radicalização do protesto negro no Brasil. Esse processo de radicalização surge da denúncia do mito da democracia racial, indicando a ruptura das expectativas negras de cidadania e autorrealização coletiva de um segmento social, no caso, das pessoas negras. Logo, se em 1978 os acadêmicos diziam que o Movimento Negro vivia um movimento de contestação, nos anos 2000, podemos falar que o discurso do protesto negro, em torno da violência policial, era um discurso de ruptura. Em 1978, a principal bandeira de luta, a principal ponte semântica, era contra a discriminação racial, pois era dessa forma que as principais pautas eram criadas, era a expressão que dava nome as organizações, era o que estava estampado nas faixas que iam às ruas, era o que aparecia nos principais panfletos e programas de ações das organizações. Isso vale para a discriminação racial nos anos 1980, assim como para a violência racial na década de 1990 e para a realidade do genocídio negro.

Apesar da divisão de algumas organizações negras em 1982 a partir do Movimento Negro Unificado, ao coletarmos os documentos do MNU da década de 1980, as críticas a essas repartições, sobretudo porque as novas organizações carregavam consigo a mesma bandeira e a mesma agenda do MNU. Isso é importante, porque existia o momento de convergência e isso possibilitou a criação de uma agenda política que permitiu consenso e legitimidade para a criação de novas organizações. Elas teriam convergência em termos de bandeiras de lutas, de pontes semânticas, contudo, elas estariam em outras cidades, com autores diferentes; às vezes, mais profissionalizados ou menos profissionalizados, ou dedicados a uma pauta um pouco mais específica em educação ou trabalho, por exemplo, mas carregavam a mesma bandeira, porque era ela que garantia o avanço da população negra.

A discriminação racial é algo grave e problemático, mas a violência racial é pior, em termos acusatórios. O genocídio é ainda mais agressivo. a ideia da discriminação racial estava conectada a um momento em que era necessário construir um pacto social sob o ponto de vista de democratização, ou seja, depois do engajamento do Movimento Negro ao processo constituinte, conseguiu algumas conquistas nesse processo, só que no momento seguinte à Constituição, entre 1988 e 1989, o Movimento Negro elevou o tom da denúncia. Por quê? Por duas razões: primeiro, a democracia permitia que se elevasse o tom, o contexto democrático permite essa ação; em segundo lugar, porque foi possível analisar melhor os dados sobre violência no Brasil. Mas quais tipos de dados?

Saber o quanto a polícia matava, por exemplo, por que na década de 1980 o Movimento Negro não tinha acesso a estatísticas oficiais, porque elas não eram produzidas. Em alguns lugares, os movimentos negros contavam os mortos indo visitar as famílias. As estatísticas disponibilizadas hoje na Secretaria de Segurança Pública ou no DataSUS, muitas vezes eram produzidas visitando as casas, porque antigamente, sobre a ditadura, não era possível jogar luz sobre essas instituições.

A partir disso e do apoio de jornalistas, foi possível visualizar o cenário da violência, que não era só vivenciado em grandes metrópoles mais eloquentes, como Rio de Janeiro e São Paulo, o contexto de violência estava dado em todo o Brasil, em áreas urbanas e rurais. Por essa razão, o Movimento Negro e, sobretudo, o Movimento Negro Unificado, criou uma campanha nacional chamada Reaja à Violência Racial.

É muito interessante analisar esses documentos, porque do ponto de vista da lógica da organização de uma pauta política, tínhamos a mesma lógica de priorização e discussão da discriminação racial. Falava-se de discriminação racial, depois de trabalho, segurança, saúde, educação, mas estampado era a discriminação racial, a violência racial, e agora, mais recentemente, o foco estampado é o genocídio negro.

Se analisarmos a violência policial, iremos perceber a chegada de novos números sobre homicídios, com uma nova geração influenciada pelo *hip hop* e com o nível de escolaridade de militantes aumentando – não é somente pessoas chegando à universidade, a formação no ensino já é transformador do ponto de vista da manipulação de determinados recursos para produzir e intervir politicamente. Essa geração estava chegando com outra capacidade de intervenção e recebendo de herança o que esses militantes produziram. Houve muito diálogo entre as gerações, mas ocorreu também uma interrupção de, ao menos, dez anos na organização negra, sobretudo pelas saídas do Brasil ocasionadas pela ditadura militar. Thereza Santos (1930-2012) e Abdias Nascimento (1914-2011), por exemplo, precisaram ficar fora do país. À época, a polícia perseguiu até bailes blacks, portanto imaginar a contestação da violência policial por pessoas como Milton Barbosa, distribuindo panfletos contra a violência policial, não era aceitável. Em 2007, embora tenhamos conseguido, durante esse processo, certa ampliação no processo de democratização, o que o Movimento Negro produziu, em termos de denúncia e interpretação da realidade, tanto de agenda política quanto de pensamento filosófico-social e político, foi uma contra história, uma contra narrativa, porque ocorreu um momento profundo de contestação até um momento de ruptura.

Mas hoje, o que entendemos por genocídio da juventude negra? A ideia de genocídio, em primeiro lugar, nasceu como uma formulação de um crime, um crime praticado por Estado. Faz sentido que o Movimento Negro acuse o Estado? O próprio Estado. Durante anos, os intelectuais negros escreveram muitos livros para afirmar que o Brasil era negro, portanto, qual o sentido de afirmar que o Brasil está matando o próprio povo? Quem é que deve ser culpado? Porque, em geral, é um país matando a sua maioria, já que a população negra compõe a maior parte da população brasileira.

Quando eu digo que no Movimento Negro, a partir do estudo da memória negra, é possível observar uma contra história, falo a partir de uma observação dos homicídios no Brasil. Na década de 1980, os homicídios no Brasil totalizavam vinte mil por ano, hoje, os homicídios no Brasil circulam na casa de sessenta mil homicídios ao ano. É um aumento muito grande, equivalente a números de mortos em guerra. Por outro lado, com o processo de democratização no Brasil, dos anos 1980 para cá, e o fim de uma ditadura, tivemos eleições livres, planos nacionais de Direitos Humanos, criminalização da tortura, assim como políticas de promoção da igualdade racial, como cotas nas universidades e o aumento e fortalecimento de atividades, organizações e movimentos do Movimento Negro. Destarte, esse processo de abertura política e ampliação do processo de democratização – processo de democratização em vez de democracia, porque a democracia é estanque, não podemos encerrá-la. Precisamos falar da democracia como um processo de aquisição paulatina e consequente de direitos em que a principal pauta é a reivindicação de direitos.

A história do protesto negro mostra, no entanto, que houve um processo de degradação do pacto social construído em 1989, ou talvez, não tenha sido construído, porque ele conta uma história de ruptura, de denúncia do que é o mito da democracia racial. Em primeiro lugar, o mito da democracia racial não é uma mentira, mas é uma ideia capaz de produzir realidade, é uma ideia tão poderosa que é capaz de orientar a realidade, de construir e orientar instituições sociais e de dirigir coletividades. Essa ideia do mito da democracia racial está colocada em um nível que não está apenas para evidenciar oportunidades, para dizer que tem uma mentira acontecendo; ela é muito mais radical do que isso, ela está para dizer que o mito produz o avesso de si próprio, e por isso que ele é confundido como uma mentira. Ou seja, a ideia de brancos, negros e indígenas viverem em igualdade no Brasil existe para produzir o seu avesso. A inversão da realidade, contudo, não é uma mentira. Assim,

temos que diferenciar o que é verdade e o que é realidade; a realidade enquanto vida concreta, e a verdade enquanto uma ideia socialmente assumida, porque é nesse íterim que inserimos a produção da memória, entre uma verdade socialmente produzida e uma realidade politicamente construída, pois é isso que precisamos agenciar para ativar as nossas memórias, o nosso fazer coletivo, fazendo com que a ideia de memória surja como um desesquecimento.

Uma verdade socialmente produzida só pode acontecer na medida em que também produzimos esquecimento, e esse trabalho com memória que só pode ser feito coletivamente, ele só vai ocorrer a partir do momento em que nós nos reinventamos, sempre coletivamente. Quando comecei a estudar violência policial, não sabia que eu estava exercendo o trabalho com a memória, mas, orientado pelos negos velhos que me antecederam, que me ensinaram a militância, eu tive algum entendimento e alguma intuição que eu devia caminhar por aquele momento. Descobri com isso que enquanto todo mundo falava de democracia racial o Movimento Negro estava anunciando que um determinado pacto social não estava sendo cumprido, o pacto da convivência harmoniosa entre diferentes raças, classes, gêneros, povos e etnias.

O que o Movimento Negro faz e o que o protesto negro faz — protesto negro como o conjunto das expressões públicas do Movimento Negro — é uma construção da realidade, uma construção política de uma realidade. Infelizmente, ou felizmente, mais infelizmente do que felizmente, o Movimento Negro é um mau profeta.

Em 2012, tínhamos a lei de cotas sendo assinada, primeira mulher presidente da república e Luiza Bairros (1953-2016) no Ministério da Igualdade Racial, mas, durante o meu mestrado, ninguém via relevância na minha pesquisa. Quando falávamos de genocídio, muita gente torcia o nariz, colegas da universidade, sobretudo brancos, diziam que o texto de Michael Foucault sobre biopolítica era datado. Para eles, o texto falava apenas dos judeus na Alemanha, mas hoje temos um presidente oficialmente reconhecido como genocida. Talvez, se o protesto negro tivesse sido levado a sério por mais autores, não estaríamos neste momento da história. O sentido da acusação de genocida usado contra Bolsonaro e seu governo é justamente o sentido e a reelaboração conceitual organizada e promovida pelo Movimento Negro. A acusação ela não se refere apenas a fatos determinados, mas a um longo processo de ações e inações, que abrangem o campo discursivo e de desídia na gestão pública. Trata-se de uma abordagem que confere um significado

aberto a termo, que passa não apenas pela dimensão legal/criminal do que se concebe como um genocídio.

Essa compreensão só é possível a partir da produção da memória, porque ela não está estante, dada e jogada em determinado lugar, ela é produzida, uma criação cognitiva, que é feita por muitas mãos, manipulando uma matéria que pode ser tangível ou intangível.

A ideia de produção de desesquecimento tem a ver com um movimento de descoisificar, ou seja, é preciso trazer para a visibilidade processos sociais que estavam esquecidos por nós mesmos. Mas o esquecimento não é só lembrar; ele está no nível da não existência, do não existir, e a ideia do existir é o ato concreto que só a memória pode fazer, que só a memória pode concretizar. Franz Fanon (1925-1961) retoma isso ao falar sobre extrair do preto a sua pretitude; a ideia do preto, nesse sentido, significa algo que não tem valor positivo, é o ser criado pelo colonizador. Extrair a pretitude significa extrair o conteúdo colonial de uma determinada coletividade, é a passagem para o ser enquanto o preto está na zona do não ser, por isso só a memória pode fazer existir, só a memória pode construir esse sentido de existência e de concretização das expectativas de humanidade de uma determinada coletividade. Seja lá o que for extraído, o resultado pode anunciar um processo de ruptura e democratização correndo para facilitar um processo de ampliação das liberdades políticas de uma sociedade, como é o caso do Brasil.

O processo de violência policial explica como o Brasil chegou ao assassinato de Marielle Franco, que significou, também, a eleição de um genocida, que significou a eleição do deputado que recebeu o indulto e, infelizmente, a morte lenta da democracia brasileira e é por isso que hoje vivemos um processo de reconstituição e de repactuação, como o próprio Movimento Negro já havia previsto. A memória negra precisa promover um processo de construção histórica, ela não pode ser sempre uma contra narrativa, ela precisa ser a própria história, porque, isso, no limite, é eliminar o conteúdo colonial da história, é eliminar a razão colonial das subjetividades, é extrair. Não podemos ficar a todo tempo querendo positivizar os rótulos que o colonialismo nos dá, assim como fizemos com os significantes *negro* e *preto*, de resignificação e positivação constante do rótulo colonial, que é mais do que encontrar uma própria identidade, às vezes é superar o contexto colonial e subjetivo que produziu a realidade que nos obrigou a nos organizar, a fazer movimento social e a resistir.

Existem muitos esforços anteriores e presentes e existem precariedades de recursos das organizações que mobilizam. Mas, existem

também as organizações negras, um cenário de muitas organizações se engajando na memória, e isso é muito bom e rico. Os militantes negros que reorganizaram o Movimento Negro ainda são atuantes, e isso é importante, porque é possível realizar uma catalogação dos documentos, das histórias e da vida dessas pessoas. É preciso compreender qual o impacto psicológico que a memória negra tem, porque isso vai recriar a vida social, assim como as possibilidades de reconhecimento negros, ademais a memória negra mobiliza energias emancipatórias e cria espaços de interconexão internas, da comunidade negra com a comunidade indígena, quilombola, ribeirinhos e vice-versa, criando um último horizonte emancipatório, extirpado da razão colonial.

O Movimento Negro é capaz de estar em constante diálogo com diversas organizações negras para construir e preservar a memória negra. Não há rachas ou divisões, existem divergências, mas existe também um programa compartilhado de ação coletiva. A dispersão e a convergência, assim como a dispersão e a coalização, são medidas por um desejo de unidade, de unificação, talvez seja por isso que a organização mais longa do Movimento Negro seja o Movimento Negro Unificado. Ninguém precisa ser unificado, mas é preciso que historicamente se compreenda qual é a interpretação acerca do Brasil, porque não estamos falando da realidade de um Movimento Negro ou de uma organização negra, estamos falando sobre a nossa sociedade, sobre o mundo em que vivemos.

Produzir memória sobre nós próprios e sobre o tipo de realidade que iremos ser capazes de construir a partir das verdades que coletivamente iremos forjar e disputar é de suma importância. Nós podemos falar de uma manifestação pequena, em uma cidade pequena, mas isso, inexplicavelmente, vai estar conectado à mudança de uma agenda estrutural. As conexões que fazemos entre a nossa ação local e o nosso pensar global é sempre mediado pela escolha do que iremos mobilizar, das associações que queremos fazer e das alianças que queremos construir. E isso, efetivamente, tem a ver com a reconstrução da memória negra.

Muito obrigada!



MÓDULO
CORPO
E ORALIDADE



MÓDULO 3 | CORPO E ORALIDADE



MESTRA
JANJA
ARAÚJO

Janja Araújo é baiana e começou sua iniciação na capoeira em 1982. Atualmente se dedica aos estudos sobre as mulheres nos contextos das culturas tradicionais e populares de matrizes africanas. Sua trajetória é também marcada pelo diálogo permanente com as organizações das mulheres tanto no contexto das lutas por autonomia e enfrentamento às violações de direitos, quanto nestes contextos tradicionais, com ênfase nos movimentos que se formam no interior da capoeira, ressaltando seu caráter transnacional. Janja Araújo é formada em História (UFBA) e possui mestrado e doutorado em Educação (USP) e pós-doutorado em Ciências Sociais (PUC/SP). É docente do Departamento de Estudos de Gênero e Feminismo (FFCH/UFBA), e mestra de capoeira, sendo cofundadora do Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e Tradições Educativas Bantu no Brasil, uma organização que realiza trabalhos várias cidades brasileiras e em vários países.

COMEÇO AGRADECENDO A CASA Sueli Carneiro

pelo convite.

Sou Janja Araújo, baiana, e hoje eu quero trazer uma leitura, a partir da oralidade, e no contexto das Afrografias da memória como textualidades, uma experiência que me acompanha ao longo dos últimos 40 anos, que é a minha vivência e iniciação no contexto da tradicional Capoeira Angola.

Como capoeirista angoleira, nos formamos em meio a um complexo polivalente de linguagens através das quais possibilitamos que este conhecimento — a despeito de ter sido proibido, criminalizado, perseguido e estigmatizado — produza sobrevivência e, posteriormente, passe a se constituir num movimento cultural intenso, complexo. Hoje, podendo dizer que os conhecimentos da capoeira produzem, e em dimensão internacional, um dos grandes referentes no tratamento das línguas portuguesas “bantunizadas” do povo brasileiro, como vem trabalhando o professor Tiganá Santana.

Quero dizer que sou professora da Universidade Federal da Bahia, meu espaço de trabalho. Sou do Departamento de Estudo de Gênero e Feminismo, e sou mestra de capoeira Angola, fundadora do Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e Tradições Educativas Bantu no Brasil. Destacar esse lugar, sobretudo no contexto do Instituto Nzinga, é uma tentativa de explicar parte desse processo formativo. Antecipo que tomo a oralidade como uma arquitetura de gestão social do conhecimento. E, para além disso, quero também firmar minha posição em tomar o próprio conhecimento, como um bem público que precisa ser defendido e acessado por todas as pessoas, permanentemente. E dizer isso é promover a busca por equidade, um processo de equidade sociocognitiva em que os conhecimentos não sejam mais hierarquizados no interior da sociedade mais ampla, aqui lida como sociedade do conhecimento, quanto à classificação destes conhecimentos como epistêmicos, conhecimentos de práticos ou conhecimentos tradicionais. O que nós queremos dizer é que o sujeito do conhecimento é o corpo e, como tal, ele transita em vários desses espaços e/ou comunidades, servindo, tecendo, ampliando a influência desses conhecimentos em todas essas estruturas, evidenciando sua multirreferencialidade.

Todo conhecimento é étnico-semântico, socialmente identificado e situado dentro do seu tempo histórico. E, para falar do meu tempo histórico, dentro do contexto desse campo de conhecimento, é que podemos dizer que a capoeira pode ser compreendida também como um

campo de conhecimento que na atualidade apresenta inúmeros estudos em todas as áreas de conhecimento, em universidades brasileiras e estrangeiras.

Quando eu me refiro à capoeira, infelizmente parto da compreensão de que a grande maioria da população brasileira imediatamente a relaciona à imagens que a fixaram no imaginário coletivo como um esporte de corpos ágeis, saltos e cordas coloridas amarradas à cintura. Uma cena dominada por homens fortes e valentes. Todavia, é necessário que a gente faça uma recuperação histórica, haja vista as nossas dificuldades com relação à implementação dos conteúdos da Lei 10.639/03 no sistema de ensino e, mais ainda, às nossas disputas no interior da capoeira. Hoje nos posicionamos em uma condição contra hegemônica sobre uma narrativa que se tornou hegemônica a partir dos anos 1930: da capoeira pelas vias da esportivização e depois da folclorização.

A capoeira é um dos mais antigos sistemas de resistência ao escravismo no Brasil. Um dos mais antigos movimentos sociais organizados. Por que ela pode ser vista como um sistema social organizado? Porque, se no primeiro momento, no período da colonização, ela foi tratada como dança de Angola, jogo de Angola, brincadeira de Angola; existia uma dificuldade de olhar para esse campo referente e pensar uma definição, isso na realidade já indicava um dos elementos importantíssimos desse campo de formação das nossas oralidades que é a questão da Ginga, ginga como mandinga, que são dois temas que vão nos acompanhar por muito tempo.

Nesse período, ao ser tratada como dança, jogo ou brincadeira de Angola nós estamos falando de uma capoeira situada no contexto das relações no mundo rural. A partir de mais da segunda metade do século XIX, quando temos um grande crescimento dos centros urbanos em que a economia e, portanto, a administração econômica da colônia vai se fazer nesses contextos das urbes, os capoeiras passam a defender, ocupar e proteger determinados territórios e ao fazer isso eles criaram organizações por nós denominadas de *maltas*, que eram espécies de sociedades secretas em que jovens passavam a serem preparados para atuarem através do próprio corpo, ou seja, pensar a possibilidade do corpo como instrumento de defesa. E, obviamente, isso não tem origem no processo da escravidão, mas isso tem origem no encontro de várias linguagens dos povos africanos no Brasil, nas quais tradições por nós tratadas como dança, ou como luta. Não temos dentro da cultura do ocidente a possibilidade de pensar a luta como instrumento da dança ou

a dança como instrumento da luta. Então, a capoeira vai sempre produzir essas dificuldades interpretativas.

É somente por volta da movimentação política do abolicionismo e em torno da instauração da República no Brasil, que o poder público vai ficar muito atento à ação dos capoeiras (forma como também era chamada a pessoa que a praticava), criminalizando a sua prática e organização. Ela entra para o código penal, seus praticantes passaram a ser punidos em praça pública sendo, inclusive, muitas vezes deportados ou presos na ilha de Fernando de Noronha — foi um grande centro de prisão de capoeiristas — ou, até mesmo, sofrerem pena de morte. E, tudo isso, tinha uma gravidade ainda maior à medida em que se descobria que esses capoeiristas pertenciam a essas *maltas*, a organizações constituídas que atuavam politicamente, tanto na proteção dos territórios de pessoas negras, como através da sua inserção política se colocando à disposição desse ou daquele grupo político. No final do século XIX, tantos liberais quanto os conservadores usaram os grupos de capoeiristas. O mesmo poderá ser verificado em vários momentos históricos, como a Guarda Negra, a guarda pessoal da Princesa Isabel, ou ainda nas tropas da Guerra do Paraguai.

Essa é uma história que precisa ser recuperada, inclusive por praticantes de capoeira. Por que eu digo isso? Porque quando a capoeira se torna uma contravenção penal em 1890, ela seguirá assim até os anos 1930 do século XX, na Era Vargas, e a condição de contravenção penal que sofreu todo tipo de violência. Será no contexto político-social da era Vargas que a capoeira vai demonstrar sua força. Obviamente, com a capoeira sendo penalizada e sendo criminalizada o estado brasileiro intencionava, portanto, a sua extinção. E isso não acontece, ao contrário, a capoeira na ilegalidade vai ganhar muito mais força no sentido de produzir narrativas que, de alguma forma, possibilitaram a formação desses territórios sobre a proteção de determinados grupos.

Apesar de hoje sermos mais de 9 milhões de praticantes de capoeira no Brasil e de ela ser considerada patrimônio cultural imaterial do Brasil e da humanidade, ao sair da ilegalidade, na década de 1930 ela foi aceita pelo Estado fazendo parte de um conjunto de ações voltadas à definição de uma identidade nacional e, obviamente sustentada e amparada pelos processos de branqueamento. Nesse momento, nasce na Bahia a Capoeira Regional (fundada sob o denominação de Luta Regional Baiana) e seu desenvolvimento esteve vinculado mais especificamente aos anseios de estudantes da Faculdade de Medicina da Universidade da

Bahia, sem que fosse praticada no ambiente das ruas. Assim, enquanto um novo “estilo” ela já nasce buscando entender possibilidades de “evolucionistas” para se pensar o banimento dos corpos negros. Então, era possível posicionar aquela prática corporal no contexto de outras lutas, chamadas lutas marciais, recém inseridas no Brasil, como luta livre, karatê, judô, lutas que vieram de outras regiões do mundo.

A capoeira quando deixa de ser um crime, de pousar no código penal brasileiro, ela vai amargar sua primeira exigência, que foi a exigência de ser praticada por pessoas que tivessem a carteira de trabalho assinada ou que fossem estudantes universitários. A partir deste momento, temos noção de como esses conhecimentos da capoeira deixam de ser conhecimentos vinculados a sobrevivência dos povos negros, sobretudo, daqueles que trabalhavam no centros urbanos, nos contextos das ruas, expostos a todo tipo de violência, homens e mulheres. É importante dizer isso: homens e mulheres praticavam a capoeira. Estas, eram mulheres “fateiras”, eram mulheres quitandeiras, eram as ganhadeiras que, muitas vezes, tinham que disputar e defender seus espaços e o direito de trabalhar naqueles locais; que tinham que se defender, inclusive, do poder público, como podemos ver hoje recuperando uma série de documentos, sobretudo de prisão desses homens e mulheres capoeiristas.

A partir dos anos 1930, a capoeira adentra os quartéis e as escolas. Imediatamente, ela passa a ser pensada como uma possibilidade de ser o primeiro esporte genuinamente brasileiro ou a primeira ginástica brasileira. Nela, são colocados sistemas de campeonato e competição, bem como seu longo sistema de graduações. Aquela narrativa da liberdade do corpo, reivindicada dentro dos processos de transmissão do conhecimento através da oitava, que era a forma como os mestres antigamente ensinava capoeira, repassavam o conhecimento da capoeira para os seus discípulos. No passado não era comum o uso da palavra aluno/a, sendo o termo discípulo/a mais corrente entre os/as capoeiras. Mais ainda, era comum que estes/as últimos/as passassem a carregar os nomes de seus mestres: João Grande de Pastinha, Janja de João Grande. Nós sempre estávamos vinculados a esse conhecimento, porque estávamos em uma cadeia de pertencimento se tornando um elo dentro dessa cadeia. Então, no passado, essa transmissão de conhecimentos através da oralidade era feita em uma experiência vivencial, que juntava, que ligava, que construía, praticamente, um outro mundo nessa relação mestre-discípulo, aquela pessoa que ensinava ou aquela pessoa com quem se aprendia.

Conta a história que foi assim com meu avô ancestral, Vicente Ferreira Pastinha (1889-1981), o Mestre Pastinha. Contava-se que, quando criança, o pequeno Vicente Pastinha ao passar por uma rua se deparava com uma outra criança que saía de dentro de sua casa e roubava o seu alimento, e ele apanhava sempre desse menino, até que um dia um velho angoleiro que lhe observava pela janela lhe disse que em vez de ficar, depois do trabalho, pela rua “empinando arraia”, fosse em sua casa que ele iria lhe ensinar uma coisa. Quando este senhor, o angolano Benedito, passa a ensinar ao Mestre Pastinha, se estabelece uma fusão de vidas que, de alguma forma, faz com que o Mestre Pastinha passe, praticamente, a viver junto a esse Mestre.

Essa não é uma coisa muito estranha para nós se a gente pensa em outras comunidades tradicionais de matrizes africanas, incluindo as próprias comunidades de terreiro e as formas como esse conhecimento era favorecido no passado. No caso da capoeira é a mesma coisa e é, portanto, importante da gente lembrar que o corpo negro sempre foi um corpo destinado ao controle, ao castigo e à produção, e que uma das coisas, após o abolicionismo, que vai surgir dentro da sociedade brasileira é o crime de vadiagem. Então os capoeiristas eram tratados pela lei como vadios, capangas e capadócios, formas como geralmente as forças policiais tratavam esses homens.

O que irão fazer os capoeiristas diante desta situação? Existe uma antropóloga paulista chamada Letícia Reis que escreve em sua pesquisa antropológica que os capoeiristas, passam a produzir a gestão destes conhecimentos através do mistério, porque ninguém entendia como aquele grupo, em um contexto de escravidão, de violência e de ausência de direitos haviam desenvolvido conhecimento sobre aquela prática com um potencial tão incrível. Quando se observava a prática da capoeira não se via esses resultados, porque elas ali estavam, obviamente, amparadas ou, como dizem as narrativas oficiais, disfarçadas em dança. Esse processo de segmentação também é algo que podemos questionar, porque a capoeira não apenas vai ser um instrumento ou uma das textualidades da resistência, mas ela também, ao fazer isso, imprime noções de celebração do viver e, portanto, da necessidade de que esse modelo de celebração seja, de alguma forma, uma espécie de motor de continuidade, de um elo, de uma força para que outras gerações possam se servir melhor desses conhecimentos.

Nessa relação imediata de um mestre que traz para sua vida um discípulo ou de um discípulo que escolhe o nome do mestre que ele quer

carregar, passando a viver e entregar sua vida para aquele processo de aprendizagem, incluindo os aprendizados dos conhecimentos sobre os fundamentos daquela matriz, daquela fonte. E, como tal, é também a capoeiragem uma comunidade que vai se estruturar através da formação de linhagens, e cada linhagem vai refletir a capoeira ao seu modo, porque nessa reflexão está a seleção dos valores que darão sustentação aos procedimentos interpretativos da sua realidade.

Atualmente, é possível encontrar em um único capoeirista um currículo de escolas/mestre que formam uma verdadeira ficha técnica de nomes de pessoas com quem ele/a treinou. Em alguns momentos identificam a linhagem, outras vezes identificam as muitas escolas por onde já passou para poder acessar esse conhecimento da capoeira. No passado, isso era praticamente impossível, porque quando você acessava um mestre e recebia dele alguns conhecimentos você estabelecia vínculos de maneira que se por alguma razão, como mudança de endereço ou de cidade, ou algo equivalente, você precisava sair e ir morar em outro lugar, para você ser aceito por outro mestre, o seu mestre anterior teria que lhe apresentar ou teria que lhe entregar a esse novo mestre. E, obviamente, ali você passava por uma nova reterritorialização, porque cada grupo é um território fundado em elementos que lhe asseguram a formação desse pertencimento a essa linhagem ou a esse contínuo. Como diz o professor Marco Aurélio Luz, nós trabalhamos nessa perspectiva de um continuum africano no Brasil.

A oralidade, enquanto arquitetura desses conhecimentos, vai nos permitir reconhecer os muitos códigos ou as muitas textualidades ali presentes, sejam ela no modelo de movimentação corporal, os elementos escolhidos, os movimentos escolhidos para compor as narrativas daquela unidade, daquele grupo, daquela comunidade, mas também o seu repertório, a sua forma de cantar, de tocar, de narrar a história da capoeira e a sua atualização.

Eu aprendi com a professora Iyakemi Ribeiro, professora da Universidade de São Paulo, num artigo publicado num livro sobre ações afirmativas, coordenado por Cidinha Silva, a construção de pensamento africano, ioruba, que diz assim: "*O que eu tenho não é meu: é de A que deu a B, que deu a C, que deu a D, e que deu a mim; que esteja melhor na minha boca na dos que me antecederam*". Acessar esse conhecimento me ajudou bastante a pensar a construção desse contínuo. Eu tenho 40 anos no interior da capoeira, eu poderia dizer que eu estou há quatro décadas vinculada a um processo que não distingue ensino e

aprendizagem, porque ele é o tempo todo um processo único que se faz não necessariamente por meio do significado de determinados elementos, mas do sentido que aquilo faz para mim, do me reconhecer naquele texto o estabelecimento de escolhas. Eu acesso a um grande repertório musical, por exemplo, mas a minha formação vai ser muito mais atravessada pelas escolhas que a minha vivência fará dentro desse grande repertório. E, ao mesmo tempo, eu sou chamada a olhar para o coletivo, a me manter o tempo todo, permanentemente, vinculada a esse coletivo na dinâmica de entender que existe um conhecimento que deverá ser preservado, deverá ser gestado coletivamente para que a gente possa fazer isso.

O UNIVERSO MUSICAL DA CAPOEIRA

Eu escrevi *O universo musical da capoeira*, meu primeiro livro, dentro do campo de construção que sustenta a arquitetura política das oralidades, porque as oralidades são construídas dentro do contexto de resistência e em busca de garantia ao direito da vida. Nele eu quis perguntar: o que cantavam os capoeiristas? Um dos motivos é que existiam elementos que suturam, é uma espécie de amálgama de todos os nossos conhecimentos, que é o mistério, que no contexto da capoeira chamamos de mandinga.

É o mistério. Assim como no passado, os capoeiras buscaram construir sobre o medo o que a população tinha daquilo que chamava de mistérios africanos e, de alguma forma, manipular esses medos; os capoeiristas dão uma prova gigantesca de como isso era feito, seja por meio da nomeação de determinados movimentos da capoeira, com golpes vinculados a elementos do ocidente cristão, sobretudo benção e cruz, seja por meio da construção de um campo musical em torno de si que lhe possibilitasse ler histórica e politicamente a realidade do seu entorno. Ao fazer isso, é possível encontrar uma série de registros que nos possibilitam pensar dados do cotidiano e das vivências desses grupos. Considero, portanto, a realidade de pessoas negras libertas ou não libertas, assim como aquelas que construíram um repertório e nos legaram um manancial importantíssimo para que conseguíssemos acessar às construções imagéticas da resistência e do enfrentamento às violências sofridas por esses grupos.

Os capoeiras cantavam a história do Brasil e os elementos políticos do contexto de épocas supracitadas, assim como músicas que falavam da presença dos capoeiristas na Guerra do Paraguai, que contavam a

história das *maltas* nas ruas das cidades, nas defesas de determinados grupos e da história da princesa da Princesa Isabel, ao mesmo passo em que cantavam músicas que falavam de amor, saudade, banzo, companheirismo e fé.

As narrativas são diversas e seguem presentes em rodas de capoeira que podem ser transformadas em grande celebração. No entanto, por não ser reconhecida como arte, no sentido estrito do espetáculo, cada momento deve ser lido e nossa atenção deve ser direcionada para como nossas narrativas são construídas. Reconhecer como os vínculos com as pessoas são formados é um debate importante porque essas histórias nunca são tecidas por uma pessoa só, é preciso um coletivo.

No contexto da capoeira, esses elementos devem ser combinados. Inicialmente, é preciso uma estrutura orquestral, em que cada participante e cada instrumento têm uma função, indicando a posição dentro da capoeira e da temporalidade daquela comunidade. Depois, ao iniciar uma roda de capoeira, quando os capoeiristas descem ao "*pé do perimbau*" e começam a cantar, eles indicam quem está convidando para sua reelaboração. Como diz o próprio Geertz, quando se pensa a cultura como uma teia de significado, essa é uma teia lida, relida e reescrita coletiva e permanentemente.

Isso é muito importante para que a gente pense o porquê subjugam esses conhecimentos. Primeiro, porque os capoeiras indicam a construção coletiva, portanto não amparadas na propriedade de um único autor. Segundo, porque eles não fixam o conhecimento dentro de um tempo histórico, eles se deslocam ao longo dos tempos, evidenciando o que aquela comunidade de capoeira propõe como reflexão.

Um bom exemplo é uma canção que demonstra como as rodas de capoeira passaram a cantar a percepção da presença feminina:

*Dendê ô, dendê, dendê ô, dendê, dendê de Aramaré,
dendê de Aramaré
Vou dizer a dendê, sou homem não sou mulher
Dendê, dendê ô*

Quando os capoeiristas cantavam essa música até o final da década de 1980, eles reafirmaram o rebaixamento da condição feminina e buscavam ratificar a autoridade da bravura, traduzida em macheza masculina. No entanto, quando as mulheres começaram a ocupar espaços de mando dentro da capoeira, registaram não apenas a sua entrada de

grande número de mulheres, mas as formas como estas canções foram alteradas, ou atualizadas. Essa, por exemplo, tem o seu final modificado:

*Dendê ô, dendê, dendê ô, dendê, dendê de Aramaré, dendê
de Aramaré
Vou dizer a Dendê tem homem e tem mulher
Dendê, dendê ô*

Existe na canção o registro de uma reação no momento em que a capoeira moderna se tornou hegemônica. Os grupos vinculados à capoeira tradicional representam hoje o menor número de praticantes e a capoeira moderna e seus desdobramentos, seja ela a Regional ou Contemporânea, se tornou hegemônica e ocupa e domina a cena política e econômica da capoeira. Importante dizer, contudo, que essa cena é rigorosamente controlada por homens brancos e, infelizmente, por grupos muito conservadores que ambicionam a capoeira como esporte olímpico e desejam a formação de capoeiristas como atletas de alto rendimento. Por outro lado, tem aqueles que se posicionam no contexto da resistência, da não aceitação da invisibilização da capoeira como movimento social. É assim que, para além da questão de gênero, essa música tem ganhado contornos que alcançam o debate da sexualidade em vários grupos, porque existe um movimento dentro da capoeira que, no campo das definições identitárias, reivindicam espacialidades:

*Dendê ô, dendê, dendê ô, dendê, dendê de Aramaré,
dendê de Aramaré
Vou dizer a Dendê tem homem, tem mulher, tem LGBT
Dendê, dendê ô*

Enquanto narrativas, construções e oralituras, esses elementos estão conectados ao entorno e, portanto, eles são permanentemente atualizados. Não existe nada mais dinâmico do que a própria tradição, não existe nada que se reinvente e que se renove mais do que as tradições. E isso, infelizmente, se dá porque elas, de alguma forma, indicam resistência.

Hoje, manifestamo-nos no interior dessas narrativas: à medida que observamos, com grande preocupação, o avanço de grupos conservadores que reivindica a existência de uma “capoeira gospel” ou de “capoeira do senhor”, e que, como todos os outros tipos de apropriação e intervenção

realizadas contra as culturas tradicionais, elas retiram aquilo que identificam a presença africana, como atabaques ou qualquer instrumento de couro e passam a trabalhar com versões das nossas canções dentro de um projeto de evangelização. É necessário que os grupos construam ou afiem ainda mais a ponta de lança das suas narrativas, entendendo, inclusive, a necessidade de reconstrução das *maltas*. É nesse contexto de reconstrução de *maltas* que esses grupos, chamados grupos identitários, vão se posicionando no interior da capoeira, sobretudo através de coletivos específicos.

O PERCURSO DA TRADIÇÃO

As narrativas construídas pela capoeira no período da proibição versavam sobre aspectos da resistência, muitas vezes de maneira direta e indireta, jocosa, irônica, sempre dentro de uma linguagem metafórica. No entanto, a criação de elementos modernos passaram a afetar estas linguagens e suas construções poéticas.

Desde a construção rítmica, antes bastante malemolente, quase um mantra, a capoeira passa a ter uma cadência extremamente acelerada. Ela desenvolve uma narrativa corporal diferente, migrando do contexto da *vadiação*, do encontro de amigos, para uma ambiência focada na força física e atlética. Também no passado, os capoeiristas sempre tiveram em mente que os conflitos deveriam ser resolvidos em lugar específico, sem público ou platéia, ao contrário do que acontece hoje. As rodas de capoeiras e as narrativas produzidas pelo corpo davam sentido àquilo que os capoeiristas entendiam como grande afronta, que era estar no espaço público como vadios, portanto eram chamadas de *rodas de vadiação*.

No contexto musical, a construção e a *poiésis* dessas composições vão estar muito mais deslocadas de uma ritualística, vinculada à espiritualidade. Na capoeira tradicional, grande parte do repertório musical está presente em festas de comunidade de terreiro, sobretudo, com canções para as festas e celebrações dos caboclos. Essas composições vão dando lugar a canções que contam histórias de bravuras e de vitórias. A estética corporal, desde as vestimentas até a apresentação física desses sujeitos também vão sofrendo alterações, e tudo isso, obviamente, constitui um campo de oralidade.

Se no passado tínhamos a estética do malandro, com calça boca de sino, com um andar específico, desequilibrando para um lado, do brinco de ouro na orelha, dependendo da *malta*, ou do tipo de lenço de

seda usado no pescoço, porque a navalha não corta este tecido. Se você tinha a estética da domingueira para ir a uma roda de capoeira, porque era o espaço da paquera ou se você tinha aquela estética dos sujeitos em regiões de cais, carregando e descarregando navios, e que em determinados momentos de folga, usando as próprias roupas de trabalho na prática da capoeira.

Tudo isso vai ser substituído com o surgimento da capoeira moderna que traz uma estética marcada pelo estabelecimento de uma roupa branca: a calça branca com cordas coloridas (indicativas das graduações) amarradas à cintura de seus praticantes dentro de uma leitura positivista que vai nos orientar a pensar a ação do Estado no controle da capoeira, já que estas cores simbolizam as cores da bandeira nacional, um sistema de corda que vai do verde e seus cruzamentos, passando pelo amarelo e azul até alcançar o branco, ou seja, a ordem e o progresso para a graduação de mestre de capoeira.

A entrada massiva das mulheres na capoeira foi conduzida por uma exploração machista em que elas foram levadas a usar calças colocadas abaixo do umbigo e substituir o uso de camisetas por vestimenta do tipo top, cobrindo apenas os seios. Ainda que saibamos que apenas na década de 1970 as mulheres foram liberadas para, por exemplo, ingressar na Educação Física no Brasil, antes disso as mulheres já estavam em práticas corporais diversas. Considerando a resistência negra, a resistência feminina no Brasil antecede esse registro.

Maria Felipa, pescadora marisqueira, na ilha de Itaparica, é uma figura importante na história da independência. Após o 7 de setembro de 1822, as tropas portuguesas se refugiam na Bahia e tentam eliminar o proclamado no Grito do Ipiranga. Batalhas aconteceram na Bahia e, por isso, comemoramos a Independência da Bahia, no dia 2 de julho. Maria Felipa de Oliveira se consagra como uma grande heroína que reúne cerca de quarenta mulheres vedetas, que são mulheres que ficavam em posições estratégicas, e ao identificarem as tropas portuguesas planejam invadir o acampamento deles. Elas levam bebida e sedução e quando eles já estavam devidamente embriagados, aplicam-lhes uma surra de cansação, espécie de urtiga, despertando desespero nesses soldados. Enquanto eles tentam se livrar do ardor e do queimor daquela planta, elas nadam e ingressam nas embarcações, incendiando-as.

É um episódio importante dentro da história da resistência dos homens e mulheres negras na Bahia invisibilizado, infelizmente. Devido à atuação dos movimentos sociais, a história pode ser conhecida por parte

da população negra e, portanto, compreendido que as mulheres sempre estiveram lá.

O modelo de resistência como desafio para produzir mais conhecimento demanda pesquisa. Isso se amplia à medida que desmontamos as estruturas que produzem conhecimentos e textos nos quais a gente não se reconhece. É necessário que ao produzirmos estes textos, que possamos nos reconhecer, isso é um modo de identificar a nossa *poiesis*, leituras sobre as escrituras e os instrumentos de fala. É necessário que possamos pensar tudo isso dentro de uma narrativa que desmonte a hierarquia de conhecimentos ditos epistêmicos e coloque como base os conhecimentos tornados práticos, por que eles estão amparados no cotidiano; sem esquecer, principalmente, de os conhecimentos tradicionais, porque esses são os conhecimentos que nos amparam na vida, através da cura, através da compreensão de quem somos individual e coletivamente.

Termino afirmando que enquanto a oralidade deposita sob as nossas corporeidades linguagens e estruturas diversas, ela imprime escolhas e seleções, e esses elementos selecionados são os que constituem a atualização das nossas tradições e a interpretação do tempo vivido, do tempo já. Muito obrigada.



**CAPITÃ
PEDRINA DE
LOURDES**

Considerada a primeira capitã de Massambike do Estado de Minas Gerais, Pedrina de Lourdes Santos tem 60 anos, 49 deles participando da Festa de Nossa Senhora do Rosário, 41 como capitã do Terno de Massambike de Nossa Senhora das Mercês, na cidade de Oliveira, Centro-Oeste mineiro. Começou a dançar e tocar aos 11 anos de idade, quando seu pai, o capitão Leonídio dos Santos, não conseguiu reunir o número de homens suficientes para sair às ruas e permitiu que ela e outras jovens saíssem no terno. Desde então, Pedrina permanece na manifestação, e com a morte do pai em 1980, assumiu junto com seu irmão, Antônio, a capitania da Guarda. Apesar das dificuldades que encontrou por ser mulher numa manifestação tradicionalmente masculina, hoje, Pedrina tem seu nome reconhecido dentro e fora do Estado de Minas e é constantemente convidada para palestras, oficinas e consultorias sobre as tradições do congado. Esse reconhecimento levou Pedrina e sua guarda, em 2005 a participar do Ano do Brasil na França, representando a cultura mineira. Por conta desta viagem, em 2006, ela recebeu a “Medalha Tiradentes”, concedida pelo governo do estado a pessoas que contribuíram para o prestígio e a projeção de Minas e do país. Estudiosa das tradições afro-brasileiras, nos últimos anos Pedrina tem participado como palestrante e oficineira no Seminário África Diversa no RJ, no Festival de Inverno da UFMG, sendo que na edição do ano de 2014 do festival de “Formação Transversal em Saberes Tradicionais – Catar Folhas, pela UFMG. Participou do fórumdoc edição 2018 em participação em mesa temática com Makota Valdina Pinto. Participou do documentário Crioula Reinado no ano de 2017. Recebeu homenagem no Segunda Preta, no ano de 2018. Está em processo de avaliação pela UFMG para receber titulação de doutora Honoris Causa.

BOA TARDE! Muito obrigado por esta oportunidade, de falar de tudo aquilo que é fundamental e importante na minha vida. Pedirei licença a N'zila, para que eu possa fazer como os meus ancestrais e antepassados sempre fizeram e fazem: cantar. O negro se expressa nas suas petições e nas suas orações, tocando tambor, dançando ou cantando. No Reinado, nós chamamos nosso canto de toadas; não chamamos de hino, músicas ou cantigas, nós chamamos toadas. Então peço licença para cantar algumas toadas para que possamos nos expressar:

*“Eu sonhei que era tambor
Eu sonhei que era tambor
Ó tambor, Ó tambor,
Ê Reinadeira eu sou.
Ê Reinadeira eu sou”.*

Tenho que registrar as minhas origens, porque no Reinado sempre cantamos fazendo referências e reverências ao povo Bantu e, especialmente, ao povo de Angola, pois de lá tudo veio, e é onde tudo começou.

Assim eu recebi por intuição esta toada:

*Eu vim beirando o rio, eu vim beirando o mar
Eu vim beirando o rio, eu vim beirando o mar
Ó eu vim de Angola, eeia
Ó eu vim de Angola, eeia
Olha eu não sou daqui, eu sou do lado de lá
Olha eu vim do kalunga, ouvindo a sereia cantar
Ó eu vim de Angola, eeia
Ó eu vim de Angola, eeia
Eu vim beirando o rio, eu vim beirando o mar
Eu vim beirando o rio, eu vim beirando o mar*

*Ó eu vim de Angola, eeia
Ó eu vim de Angola, eeia
E chegando nessa terra, eu vim ouro batiar
Eu vim trabalhar nas minas, eu vim aqui kurimar
Ó eu vim de Angola, eeia
Ó eu vim de Angola, eeia.*

Dessa maneira, saúdo aos nossos ancestrais como faziam os nossos mais velhos que se comunicavam com eles livremente, por isso ainda cantamos da mesma forma que no *Massambike* (que significa dança sagrada que veio de Angola) seguindo a tradição.

Ô ô ôôôôôôôô

Ô ô ôôôôôôôô

São sons guturais. Para quem não entende, talvez possa não ter valia, mas, para nós, é uma volta, remete àqueles ancestrais que tinham os corpos peludos no início da humanidade. Então, também tem a toada que chamamos da travessia do Atlântico:

“Chorei, chorar, chorei, chorar

Ai eu chorei foi no balanço do mar

Ai eu chorei foi no balanço do mar

Chorei, chorar, chorei, chorar

Ai eu chorei foi no balanço do mar

Ai eu chorei foi no balanço do mar”

Kiwa (viva) aos nossos ancestrais, *kiwa* (viva) aos nossos antepassados, *kiwa* (viva) a todo povo Reinadeiro de Minas Gerais e de todo Brasil. Segundo pesquisas da professora Yeda Pessoa de Castro, o povo nagô foi sequestrado e trazido ao Brasil em 1835, juntando-se ao povo Bantu que aqui já se encontrava desde os primeiros tempos coloniais e que compõem até hoje a base do nosso país. O Brasil tem essa configuração, porque esse povo, que somos nós todos, negros e negras, nunca o deixamos. Apesar das pedras e dos espinhos, mantivemo-nos de pé e de cabeça erguida; muitas vezes, com o sorriso nos lábios e com o coração sangrando, levando avante o legado de conhecimento e saber que os povos africanos nos trouxeram.

O Brasil é o que é por ter em sua genealogia a bravura desses povos. Deles, carregamos a ideia chamada Brasil, juntamente com os nossos irmãos indígenas, verdadeiros donos dessa terra; fazemos hoje uma travessia digna e maravilhosa, apesar dos pesares. Nós continuamos firmes no nosso entendimento, no nosso saber e crescimento.

Então, *kiwa* (viva) também aos santos da igreja católica que os escravizados da época do Brasil colonial escolheram para dar continuidade a sua fé e ao seu saber. *Kiwa* (viva) a Nossa Senhora do

Rosário, kiwa (viva) a São Benedito, kiwa (viva) a Santa Efigênia, kiwa (viva) a Nossa Senhora das Mercês. Eles sabem, sempre souberam e aceitaram o modo de ser dos negros escravizados e aceitaram ser pano de frente, porque não podíamos expressar nossa fé. Kiwa (viva) São Elesbão, também negro, mas que não foi escolhido para compor o Reinado; reinando independente da monarquia, Reinado na verdade é dos *minkisi*, louvamos a coroa sagrada dos *minkisi*, mas antes todos que insistiam em manifestar a fé eram assassinados covardemente, com crueldade, fosse preso ao tronco ou fora dele.

O povo africano, maravilhoso e sábio, durante a escravidão, idealizou os festejos para louvar os seus nkisi, e eles escolheram os santos católicos que guardavam um pouco da história desses mesmos *minkisi*. Isso é de muita inteligência e de muito saber. Infelizmente, tais práticas estão se perdendo no tempo, com a morte dos mais velhos. O Reinado foi idealizado justamente porque cada vez que um mais velho morria, um oceano de sabedoria morria junto. O Reinado é uma estratégia de continuidade.

O povo Bantu sempre teve como característica a manutenção de segredos com os seus saberes. O tempo foi passando e muitos reinadeiros, depois de realizar a passagem, levaram consigo muitas tradições e conhecimentos profundos, pois os capitães de Reinado eram Ngangas conhecedores profundos do saber di povo Bantu, do povo de Angola). O Reinado é visto, por vezes, como uma festa puramente católica por trazer bandeiras com as estampas dos santos católicos. Hoje a situação se inverteu no entedimento da maioria. Dessa forma temos o Reinado de Nossa Senhora do Rosário: Festa do Kongo. Referência ao Kongo, o império, o Kongo da época do Brasil colonial; o Reinado é uma festa oriunda de lá, e tudo o que fazemos é para honrar essa tradição, é para dar continuidade a herança que recebemos, legado no qual eu construí o meu viver. Tudo o que eu sei, sinto e falo, sempre com muita emoção, é possível porque recebi, com muito orgulho, esse legado e essa herança.

Existe um verso antigo entre os reinadeiros:

“O meu pai não veio, minha mãe me mandou, essa aqui é a herança que o meu pai me deixou”.

Digo isso com uma felicidade enorme, porque não fiquei com bens materiais, mas eu fiquei com o bem maior, porque como diz o Mestre de todos os tempos, o mestre Jesus, é uma herança que a traça não rói e

que o ladrão não rouba: a fé, a humildade e a aceitação, três requisitos necessários para permanecer vivo, em tradição e em maneira de ser

É interessante, dentro do kandomblé, eu sou da nação Angola-moxikongo, Angola coração de Kongo. Essa nação traz a mesma sabedoria: é preciso ter fé, humildade e aceitação. Se formos verificar, é um trio necessário para o bem-viver, seja no trabalho, na família ou em relações de amizades. Em qualquer religião, sem a fé genuína, a humildade — que não podemos confundir com a simplicidade ou a pobreza material — e o autoconhecimento para poder se autoavaliar e identificar as próprias qualidades e defeitos para que nenhuma outra mente possa nos importunar. A humildade é o conhecimento profundo de si mesmo, que nos faz ouvir e refletir bem antes de verbalizar qualquer coisa. E a aceitação: não conseguimos mudar inteiramente boa parte do que desejamos, também não conseguimos conquistar imediatamente muitas coisas que desejamos, mas a perseverança nos leva à vitória.

A revolta pura e simples não é boa companheira. A revolta sem estratégia profunda, estruturada e definida nos caminhos da vida não é boa conselheira, porque pode trazer infortúnios maiores, no presente e no futuro. Nossos ancestrais e antepassados conheciam esse fundamento, e é por isso que sempre procurou ensinar ao redor de uma árvore frondosa, ao redor de uma fogueira, ao redor do fogão de lenha, espaços em que o conhecimento, a história e o saber era compartilhado em outra lógica de tempo. Hoje tudo funciona com urgência; querer tudo para ontem não é do saber africano. Porque é como uma toada de Reinado, eu vou sempre cantando:

*“É devagarinho, é devagarinho
E no rosário eu vou, eu vou
É devagarinho, é devagarinho
E no rosário eu vou, eu vou”.*

Quando entoamos essa toada no cortejo, os mais novos ou alguns que não conseguiram apreender todo o sentido da vida e da festa do Kongo, acreditam que a toada fala de esperar, pois se distanciou muito um dos outros; acreditam nisso porque o conhecimento de hoje traz quase sempre a ideia literal para as pessoas.

Por sentido, refletir, pensar, pensar vagarosamente, sem pressa, buscando compreensão e entendimento, precisamos, mais que ouvir, escutar e prestar atenção em cada detalhe, até mesmo na natureza. A correria que o mundo moderno traz é só para ter algo hoje, que

amanhã nos questionamos o porquê de tê-lo. Às vezes, insistimos em ter algo de que não precisamos. O que precisamos, efetivamente, fica esquecido, fica para trás.

As reflexões apreendidas dentro daquilo que convencionou-se chamar Reinado (ou congado, como muitos preferem chamar) vêm com os mais velhos — e o aprendizado é contínuo, mas lento, devagar.

Em Reinado, aprendemos a passar a viver em constante aprendizado e em busca de saber, pois o todo é profundo e maravilhoso para a nossa percepção de tempo. Hoje, no mundo, as pessoas têm mais consciência, pelo menos algumas delas, que fazemos parte da natureza, gostam de dizer que nós fazemos parte do bioma, mas os africanos sempre souberam disso e deixaram esse legado para nós. Respirar devagar, mudar o andar, mudar os passos devagar trazem para nós a ideia da permanência, do que de fato nós somos.

O Reinado é uma religião, não é uma seita ou crença. A umbanda é uma religião, e os terreiros de kandomblé são uma religião e todos nós temos reverência e respeito à natureza. Aliás, os minkisi são a própria natureza, se nós a destruímos, estamos organizando o nosso desaparecimento. Não é à toa, que aprendemos a andar devagar desde cedo, porque pisamos na terra; às vezes, pisamos na terra sem nenhum respeito, e ali é morada de um ancestral.

Nós temos de ter muito cuidado com as ervas, com as plantas, as matas, com o ar, com as águas doce e salgada, com o vento, o sol, a chuva, o fogo: esse é um aprendizado para milênios. A tecnologia é boa, mas apressar as coisas, o tempo do aprendizado e o tempo da natureza, apressar o viver não é aprendizado que torne e forme uma pessoa de saber. As escolas instruem, mas os pais dão a educação.

Dentro do Reinado, em outro momento da história, os capitães passavam por uma sabatina, e eles não eram aprovados se não tivessem determinados saberes e conhecimentos. Entre os saberes, era preciso falar a língua dos escravizados; esse é um dos motivos pelo qual tento falar a língua, para manter a sua permanência. Não sabemos o nome ou a tribo que descendemos, é por isso que quando iniciamos no kandomblé, renascemos com outro nome.

Digina significa nome na língua kimbundu. Kandomblé é Kimbundu. O nome kandomblé, mesmo que seja da nação Ketu ou Jeje, é Kandomblé com K, porque na nossa língua kimbundu não existe C nem Q, existe K, mas ele permanece com esse nome. Na minha maneira de refletir, é uma prova que o povo Bantu foi sequestrado e ocupou essa terra primeiro.

Como guardiã da língua, trago-a sempre para as toadas. Somos das religiões de matriz africanas, precisamos demarcar e fazer uso dessas línguas e modos de expressão. Meu nome de registro é Pedrina de Lourdes Santos. Qual é a origem do nome Santos? De onde vem? Santos de todos os Santos? Os escravizados perdiam o nome e eram batizados. Muitas vezes, a ferro quente, como animais, e recebiam outro nome diferente dos nomes trazidos de África.

Todos os nomes têm um história. Hoje, os pais parecem não ter muita preocupação de dar nomes que tenham uma história, que seja uma história de seu antepassado. Eles buscam um nome em inglês, bonito, diferente, mesmo que não saibam o real significado daquele nome, daquela palavra.

A luta é permanente, sou capitã de Reinado e tenho como obrigação aprender a ser raizeira e benzedeira, faz parte do meu ofício, do meu trabalho. O que sabemos e aprendemos, o que ouvimos dizer do povo Reinadeiro, pouca gente atesta. Os capitães Ngangas, aprenderam a manipular fluidos: quando ouço a história do cacho de banana, que amadureceu só de cantar e dançar ao redor da bananeira; do bastão que vira uma cobra, do chapéu que vira um gavião, chamo isso de manipulação de fluidos, não de feitiçaria, como quer a maioria. Na Bíblia, eles falam em Moisés e Faraó, que tantos proclamam, em uma das idas do Profeta para libertar o povo hebreu o Faraó mandou os sacerdotes jogarem os bastões e eles viraram cobras pequenas. Em Gênesis, Moisés joga o cajado dele e vira uma cobra maior que engole as outras. Nunca vi papa, bispo, arcebispo, padre ou pastor dizer que isso é obra do demônio. Moisés foi criado no Egito, na África. A África tem muito a ensinar. Ao contrário do que pensam, a África não é igual a propagandas de ajuda humanitária.

O continente africano sempre foi rico em construção filosófica e tecno-científica. Para conhecer a história, é importante que conheçamos e cantemos o Reinado e as toadas:

Aí mais uma toada:

Vamos fazer maravia sinhá, no rosário de Maria

Vamos fazer maravia sinhá, no rosário de Maria

Reitero que todo 13 de maio serve para contarmos a nossa história de verdade, trazendo os nossos questionamentos. Capitães fazem versos, seja os aprendidos com os antepassados ou feitos de improviso, ao fazer

versos, conversamos com o vento e para todos aqueles de matriz africana que também conversam com o vento. Canto:

*Ole, ole ole ia
Olé olé ole ia, jikula nzila eeia kikila nzila eeia.*

O lele move o céu, move a terra e o mar, desde que saibamos a hora e o momento de conversar com o vento. Então recebi estes versos em 1986, próximo a 1988:

*100 anos se passaram e quase nada mudou,
O negro saiu da senzala pra cozinha de sinhô.
É verdade já não sinto o peso das chicotadas,*

*Mas ainda falta muito para a liberdade sonhada.
Fiquei livre das correntes, já não tenho mais sinhô,
Mas sofro horrivelmente com o preconceito de cor*

Esses versos têm mais de 30 anos e quase nada mudou. No entanto, temos e tivemos muitos quilombos. Dentre eles, Palmares:

E assim continuou os versos recebidos em 1986:

*Zumbi foi um grande chefe no Kilombo dos Palmares,
Sua luta não acabou, ela ecoou pelos ares.*

Triste ver foi vê um negro que liderando a instituição de Palmares, sem conhecer sua origem, sem valorizar o conhecimento do povo africano, falando e fazendo o que eles fazem. E ainda nos versos que recebi:

*O Kilombo dos Palmares já foi ponto de união, toda união faz
a força para qualquer libertação.*

Nós recebemos muito das toadas por meio dos ancestrais e antepassados, nos ensinando, ditando e corrigindo, nos mostrando qual é o objetivo maior. Portanto, finalizarei com mais um toada, que era um terno de Catopé, em Oliveira, eles ainda cantam, mas perderam alguns dos versos. Mas canta a história mesmo:

1888, naquele dia de ano

1888, naquele dia de ano

Eu estava lá no mato caçador, me procurando

Eu estava lá no mato caçador, me procurando

Ai, eu estava dormindo, era um sono assolerado

Ai, eu estava dormindo, era um sono assolerado

Mas, quando eu acordei estava todo arredeado

Mas, quando eu acordei estava todo arredeado

E então eles me pegaram e me levaram aprisionado

E então eles me pegaram e me levaram aprisionado

E me botaram em um cambão e me deixaram acorrentado

E me botaram em um cambão e me deixaram acorrentado

Quem mandava no Brasil era D. Pedro Imperador

Quem mandava no Brasil era D. Pedro Imperador

Ele embarcou para Portugal, nossa senhora que ajudou

Ele embarcou para Portugal, nossa senhora que ajudou

E a princesa Isabel, foi quem ficou em seu lugar

E a princesa Isabel, foi quem ficou em seu lugar

Ela assinou a liberdade para o cativo acabar

Ela assinou a liberdade para o cativo acabar

Versamos e contamos a nossa história para as crianças e os mais jovens, lembrando de que os pretos-velhos sempre nos falam que por mais dor e sofrimento que nós vamos passar, nenhum de nós consegue avaliar o que foi viver um tempo de escravidão. Portanto, temos de lutar para que outras maneiras de escravizar inventadas, e que querem submeter e continuar submetendo ao povo negro, nós consigamos reivindicar e construir para que a liberdade de verdade aconteça.

Salve Maria!

Salve nossos ancestrais!

Salve nossos antepassados!

N'zambi ua Kuatesa! N'gasakidila! (Obrigada)



**GERSONICE
EKEDY
SINHA
AZEVEDO
BRANDÃO**

Gersonice Ekedy Sinha Azevedo Brandão é ekedy do Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro Casa Branca), em Salvador, Bahia.

Presidenta da Associação São Jorge do Engenho Velho, Terreiro Casa Branca. Criadora da Feira da Saúde da Casa Branca, evento que ocorre anualmente em setembro na Praça da Oxum do referido Terreiro, tendo como objetivo a realização de atividades em prol da saúde da população negra.

Fundadora do Espaço Cultural Vovó Conceição, criado para difundir e preservar a arte do corte e costura das roupas de axé.

Autora do Livro "Equede: a Mãe de Todos", em processo de relançamento.

VER TODO ESSE PESSOAL que nos antecedeu nos dá força para continuar essa caminhada; é o que me alimenta, é o que me fortalece. Eu quero, antes de qualquer coisa, saudar a nossa ancestralidade e a todas as energias da natureza, a todos os orixás, mukisi, caboclos, a todos esses que nos guiam, o senhor do dia de hoje, a Exú, o senhor da comunicação, que nos dá o direito de comunicar para o universo por meio desse evento. A todos os orixás, Ogum, senhor dos caminhos, a Santo Antônio. Agradecer a eles e pedir misericórdia por tudo que estamos passando se faz necessário. Mas, está na hora de agradecer, agradecer esse momento, agradecer a Casa Sueli Carneiro, agradecer ao convite e dizer que eu venho de uma comunidade religiosa, de um terreiro de Candomblé, então eu só tenho a agradecer por estar aqui, por poder falar da minha, nossa comunidade, do nosso povo; continuar essa caminhada e deixar para os mais novos que estão chegando outro futuro. Precisamos falar para eles saberem que nada é por acaso, nada está começando agora e que nós vivemos de tradição, e tradição é compartilhar o que se aprender e dizer como aprendeu o passar.

Com muito medo, mas também, por cima do medo, como dizia a minha mãe. À coragem de estar aqui, muito obrigado por me convidarem. Ogum, senhor do caminho, nos abençoe.

LINDALVA: Mãe, esse é o módulo Corpo e Oralidade do curso Fazedoras de Memórias Negras da Casa Sueli Carneiro. Nós já recebemos a Capitã Pedrina, membro de uma irmandade de Moçambique, em Minas Gerais. A Mestre Janja de Capoeira e hoje te recebemos. Primeiro, queríamos que a senhora compartilhasse um pouco de suas memórias sobre esta casa, que é uma casa-mãe. A senhora é escritora. Escreveu um livro sobre a sua vivência e a sua experiência “Equede – a Mãe de todos” (Barabô, 2016). Quero ouvir e conhecer as memórias da senhora, da sua importância como fundadora de um espaço religioso, social e de memória, como o espaço Nova Conceição.

Meu nome é Gersonice. Nasci e me criei, estudei e me formei, me casei e tive filhos, sempre saindo e voltando ao terreiro da Casa Branca; fui escolhida muito cedo para ser ekedy de Oxóssi, sou filha de Xangô. Tudo que eu sei hoje, apesar da minha formação e do meu casamento, é devido à minha maior qualificação: ser ekedy de Oxóssi, e eu sou muito orgulhosa da minha religião. E é por isso que, acima do medo, eu preciso falar desse orgulho com coragem. Tenho muito orgulho das minhas mais

velhas, do povo que me antecedeu e da coragem dessas mulheres e dos homens da casa. No entanto, nossa casa é matriarcal.

Dentro do terreiro, desde cedo, aprendi que ele é um espaço de resistência e de educação, de prevenção à saúde e fomento à educação, a educação é fundamental. A educação é diferenciada dentro de um terreiro, a oralidade começa com um silêncio, nós precisamos ouvir. Por isso que quando se chega — e um dos papéis da ekedy é esse — alguém aflito, com problemas, querendo conhecer ou querendo resolver alguma coisa, nós mandamos entrar, sentar-se; se quiser beber um pouco de água e descansar, pois, naquela hora que você para e descansa, naquele silêncio, se diz tanta coisa. Do outro lado, também em silêncio, olhando e analisando, pensando “O que eu estou fazendo aqui?” ou “O que eu vou fazer? Por onde eu irei começar?”. Conversamos com as pessoas, queremos saber quem elas são e o que as fizeram chegar até nós. Nós estamos falando, mas tem o outro lado que está do com os gestos cifrados, aqueles gestos que, às vezes, falam mais do que a voz. Cada gesto dado pela pessoa é algo que ela quer dizer que entendeu; tem o gesto da risada (dão risadas) e, então, o diálogo começa. O diálogo começa pelo silêncio dentro do terreiro.

Digo que as pessoas são convidadas, porque um dos papéis da ekedy é atuar como as relações públicas do terreiro. Somos a assessora da lalorixá ou Babalorixá. A pessoa, ao chegar ao terreiro, não chega direto a eles. É a ekedy quem recebe as pessoas para saber o que as levaram ali. A ekedy precisa saber de tudo para passar para a lalorixá. Essa é a minha função dentro do terreiro; depois, dependendo do que a pessoa precise, direcionamos ela até a mais velha para que ela escute a recomendação, porque, às vezes, as pessoas só precisam conversar.

Falar de oralidade para o povo de terreiro é falar de gestos. É chamar atenção, dizer o que gosta ou não sem falar. Só bater paô, bater palma, fazer silêncio, bater o pé no chão ou chamar a atenção para que todo mundo fique quieto. Muitos gestos se fazem quando não se gosta também, como olhar atravessado. Quando éramos crianças, nossos pais, sem falar, nos olhavam e já sabíamos o que estava certo ou errado. Se estava falando alto, se olhava para cima e a pessoa baixava a voz, se estava falando baixo, fazia o gesto para a pessoa aumentar a voz.

A voz também ensina no terreiro; a voz que reza, a voz que canta. Os ensinamentos começam por meio da voz. Você não precisa perguntar muito, basta ouvir. Dentro do candomblé, se aprende muito mais do que perguntando. Para saber perguntar, você precisa conhecer estratégias para perguntar e, sobretudo, saber o motivo dos questionamentos.

A oralidade, para mim, é ensinar, cantar. A voz é a maior forma que nós temos; ela alcança o infinito. O canto vai longe, atravessa fronteiras. Se aprende ouvindo o mais velho, escutando sua voz, agradecendo e pedindo a bênção. Dentro do terreiro, não se aprende nada por meio da palavra escrita, tudo é oralidade. Nós escrevemos depois para não esquecer, como eu fiz; nós não podemos esquecer o que aprendemos quando era mais novo e é por isso que eu escrevi. No corpo também se lê, porque você se reconhece, você se vê e reconhece quem você é por meio de roupas, através da ferramenta do orixá, através da vestimenta da líder, de um yaô, de uma ebomi. Às vezes aprendemos tudo isso observando nossos mais velhos. Depois, surgem as perguntas. O tempo todo estamos na oralidade. Quando não estamos cantando, dançando ou rezando.

LINDALVA: Mãe, a senhora foi nascida e criada, ditado que usamos muito quando queremos demonstrar o nosso pertencimento. Lá no Terreiro do Cobra, nós temos mãe Telinha, que é uma senhora de 96 anos. Ela tem muito orgulho de dizer que engatinhou lá. O que significa engatinhar, ser nascido e criado em um território? Gostaria que você compartilhasse um pouco daquelas mulheres e rainhas que passaram ali e que a senhora conviveu e aprendeu: sua mãe, Dona Conceição, que eu tive a felicidade de conhecer e tantas outras.

Eu acho, Lindalva, que é falar sobre esse orgulho mesmo. Hoje me tornei uma mulher mãe de quatro filhos, nove netos e quatro bisnetos. É importante não esquecer o que eu aprendi, porque tudo o que eu sei eu aprendi dentro do terreiro. Essas mulheres tinham educação sem terem ido à escola ou à universidade, mas sabiam educar os filhos. A comunidade de terreiro, a comunidade africana, não educa só o seu filho, ela educa toda criança que está ao redor. Toda criança é nossa filha, e nós temos a obrigação e o dever de cuidar da criança dentro do terreiro. Por isso sempre digo que criança que cresce dentro de terreiro tem uma educação diferenciada, porque aprendemos a respeitar o outro, a ter limites, a ver o outro como irmão, seja ele ou ela branco, preto, azul, amarelo, rico ou pobre. Ele é seu irmão e está ao seu lado; ele não pode criticar ou falar mal, ele tem que concordar, tem que dividir. Dividir e partilhar é muito importante dentro de um terreiro, a comunhão é um dos rituais mais importantes dentro da religião, então nós aprendemos a dividir. Nós aprendemos a viver em comunhão, a ter e a estar com alguém por perto, quando não sentimos falta. As pessoas que vivem dentro do

terreiro têm muito mais amor, o que está faltando hoje em dia. Crescemos com amor, respeito ao outro e fé. Nós acreditamos naquilo que não vemos, não precisamos ver para acreditar que Xangô existe, que Oyá existe, nós aprendemos isso e terminamos vendo, e aprendemos ali nos quartos dos nossos pais e mães e sabemos que eles estão ali dentro.

Às vezes, ficamos tristes quando vemos as pessoas achando que sabem tudo e não possuem o respeito e o comprometimento. Não basta ser religioso, precisamos ter o comprometimento da religiosidade porque estamos precisando passar isso para as pessoas. Por isso, eu as saúde e faço sempre questão de colocá-las antes de mim, porque elas vieram e deixaram essa estrada, caminhos para continuarmos, e não podemos perdê-los.

MAFUANE OLIVEIRA: A senhora poderia falar um pouco mais, especificamente, de Vovó Conceição, quem inspira o centro cultural. A senhora poderia falar dessa mãe e de tantas outras que fizeram a senhora mãe? Falar desse lugar, dessa ancestralidade, dessa ligação com o feminino e com esses ensinamentos. O que a senhora percebe de diferenças entre essa herança ancestral, a educação que a senhora também teve e as transformações que estão acontecendo hoje? O que a senhora acha importante deixar de legado, para que possamos reproduzir e pensar a partir desse lugar do corpo e da oralidade?

Sou um galho dessa árvore. Eu sou o que sou por conta dela. Essa vontade de criar a Casa Vovó Conceição não foi minha, era um sonho de minha mãe. Ela sempre quis que a comunidade do candomblé e as mulheres do tempo dela fossem empoderadas e independentes financeiramente. Elas tinham que ter uma função para ganhar o seu dinheiro, para se sustentar, para comprar a saia do candomblé, a galinha do seu orixá. Ela tinha que fazer para o santo dela e ela dizia que todo mundo tinha que aprender a fazer alguma coisa para colocar em cima do seu santo, feito por você.

Ela costurava na mão, não tinha máquina, ela fazia as coisas de palha, até porque ela era de Nanã; sabia mexer bastante com a palha e os búzios, tudo ela enfeitava com búzios. Aprendi com ela o desejo de, dentro da comunidade, capacitar as mulheres, principalmente do terreiro, que não tinham qualificação. As mulheres vendiam acarajé, eram lavadeiras, passadeiras, vendiam mingau, acaçá; às vezes, não tinham tempo de fazer a própria roupa, outras, tinham que dar para outras pessoas fazer. Depois,

passamos a comprar em lojas. Dentro do terreiro de candomblé existem roupas que não podemos usar se forem feitas fora do terreiro. É por isso que a comunidade precisava aprender a fazer a própria roupa, para que os mais novos aprendessem aquele fazer.

Minha mãe sempre teve esse desejo e quando ela foi embora foi uma forma de homenageá-la junto às pessoas que também tinham o desejo de ver a Casa Vovó Conceição organizada em homenagem à minha mãe. Quando eu era criança, fui suspensa para ser ekedy, eu tinha 7 anos. Elas diziam que não se podia mais andar com os meninos ou subir e correr. Eu tinha que aprender a fazer a limpeza da galinha; precisava aprender a temperar, a virar direito, bem limpo, porque depois elas provariam para saber se estava bom, eu precisava aprender a fazer comida de santo. Sentar-se na hora que os mais velhos estão cantando e rezando, sentar-se para aprender, porque aquela era a obrigação. A ekedy acorda mais cedo e dorme mais tarde, porque ela tem que saber fazer tudo: lavar, passar, arrumar e ensinar aos filhos, como uma mãe.

Então nós criamos, eu e os meus filhos, o Espaço Cultural Vovó Conceição para homenageá-la e para a comunidade do entorno, buscando uma forma de agregar e de chamar a comunidade do entorno para o terreiro, mas para nos aproximar, por conta dessa intolerância, porque tinha pessoas que moravam ali há vinte anos e não iam ao terreiro por medo. O espaço foi uma forma de quebrar essa barreira, assim como a Feira de Saúde. Antes, as pessoas tinham medo de entrar no terreiro. Hoje, recebemos as pessoas do entorno, não só a comunidade religiosa; pessoas de diferentes religiões, gênero, orientação chegam lá e nós as abraçamos porque o candomblé é acolhimento, acolhemos o outro.

Então, o que eu puder fazer para continuar falando o que essas mulheres nos ensinaram, farei. Esse foi o papel da vovó Conceição, uma das mulheres da Casa Branca, todas elas preocupadas com o futuro das mulheres. Porque eu não sei se vocês sabem, que quando o terreiro era na Barroquinha e a nação tinha dois filhos, e esses dois filhos se envolveram na Revolta dos Malês, ela foi obrigada a ir embora para libertar os filhos da prisão. Então, quando Marcelina volta, politicamente correta, ela diz que na Casa Branca só as mulheres mudarão porque ela não quer mais ninguém envolvido em coisas que não eram religiosas. Nós precisamos manter esse compromisso com o que acreditamos, que são as forças da natureza. Os homens são bem respeitados, cada um com o seu papel, mas as mulheres são responsáveis por preparar a comunidade para o mundo. É a nossa função preparar homens e mulheres com a educação

dada pelas mais velhas, e continuamos passar isso na vovó Conceição para homens e mulheres. Fazemos cursos para os mais jovens, para as crianças; oferecemos capoeira na feira da saúde e fazemos o caruru das crianças. O terreiro de candomblé é acolhimento, sobretudo ante a tanta intolerância, preconceito e racismo. Dentro de um terreiro, todos são filhos de Olorum, todos são filhos de um só deus, então todos são os nossos irmãos, independentemente de religião.

ANA FLAVIA: Eu gostaria de ouvir de ekedy Sinhá a respeito de algo que as pessoas confundem. No candomblé, muito se fala da questão da hierarquia e da legitimidade. Muitas vezes, as pessoas esquecem que a legitimidade dentro da comunidade de candomblé está relacionada à história vivida internamente e isso muda se a pessoa é uma Ebomi, um Ya-kekerê, uma Ya-laxé ou uma ekedy. Queria que a ekedy Sinhá falasse da construção do seu lugar de legitimidade perante a comunidade sendo uma ekedy. Como que foi essa experiência?

A hierarquia dentro do terreiro é muito importante. Ela faz parte da educação, porque nós respeitamos os mais velhos. Ali dentro, temos a yalorixá, depois Iya-kekere, entre elas tem a Yá-ebé e Yá-lasè, que são pessoas que estão juntas dando suporte a yalorixá. A Ya-lasè é responsável pelos segredos do terreiro, da comunidade, dos mistérios dos orixás, assim como a yalorixá. A Ya-ebé é a conselheira da comunidade, é o meu papel dentro do terreiro. Então, a Ya-ebé precisa aprender os limites dela e o comprometimento para com a comunidade, com a autorização da yalorixá. Então, comunico todas as minhas ações a yalorixá; existe um conselho religioso e não se faz nada porque queremos fazer ou porque estamos com vontade. Nesse conselho, a Yalorixá é a líder, a Ya-kekere e os mais velhos do terreiro são integrantes. Hoje eu também integro o conselho, mas sigo solicitando permissão para falar.

A Yalorixá é a mais velha do terreiro, a mais velha no sentido hierárquico, respeitada até por aquelas que são mais velhas que ela dentro da religião. Na hierarquia não importa a idade dela, ela pode ser a mais nova, mas se ela foi escolhida pelo orixá, ela é respeitada como se fosse a mais velha do terreiro, é a nossa líder. Isso faz com que eu esteja em alguns lugares, porque uma das minhas funções é explicar o que é um terreiro de candomblé como um espaço sagrado em que cultuamos as forças da natureza, o meio ambiente, os orixás, falando nossos nomes, nações e orixás. Nós ensinamos para as pessoas o que é o orixá:

nossa ancestralidade. Candomblé é tradição, não inventamos nada, não é moda, hoje fazemos de um jeito; amanhã, de outro, se não, não seria tradição. A minha verdade é a verdade da minha casa de candomblé, se eu aprendo assim, eu tenho que passar assim. Eu aprendi assim e eu passo assim. É isso que nós cultuamos, é o ancestral. Isso é ser mãe, é transmitir o que aprendemos da melhor forma para os nossos filhos. Somos mães de todos eles.

Temos também ekedy e ekedy, tem ogã e ogã. Nós somos iniciados e cada um tem a sua forma de iniciação. Os ogãs são aqueles que, como costumamos dizer, tem a manifestação do orixá; a ekedy, às vezes, passa pelos processos, mas não tem a manifestação. Elas são as pessoas que precisam fechar a porta, são as pessoas que tem o segredo, que tem que ouvir a mensagem do orixá e segurar o segredo. Essa é a função da ekedy. Nem tudo ela vê ou pode falar, ela é o filtro, a porta-voz do orixá, ela é escolhida para ser, é o orixá quem a escolhe. Ser ekedy é um comprometimento com o invisível.

LINDALVA: Queria que a senhora falasse da sua experiência como ya-ebé. Antes de receber esse título, a senhora já exercia a função de articuladora, de fazer a união e reunião em torno da defesa do direito religioso, da liberdade religiosa, da preservação da cultura africana e afro-diaspórica dentro e fora dos terreiros a partir das religiões?

Tudo isso eu aprendi com os meus mais velhos, porque nossa história vem de longe. Nós já tivemos grandes articuladoras. Na Casa Branca, nós tivemos a tia Marota, do Rio de Janeiro, a primeira baiana que colocou tabuleiro de acarajé no Rio de Janeiro, na porta da Igreja de São Francisco. Nós tivemos mãe Simplicia e mãe Aninha e os nomes são muitos. Oxum me colocou para ser Ekedy dentro e fora do terreiro. Nós buscamos estratégias, apesar das dificuldades, para contribuir com o país, seja por meio da comida, da gastronomia ou das danças africanas.

As comunidades de terreiro, juntamente com as comunidades indígenas, são os primeiros grupos ambientalistas do mundo, ninguém cultua a natureza mais do que nós, ninguém respeita a natureza mais do que nós. A água para nós é muito mais do que elemento de necessidade, ela é sagrada. O vento é sagrado, o trovão é sagrado, as folhas são as sagradas. Não podemos cortar uma árvore e retirar uma folha sem pedir licença a Ossaim. O fogo é elemento sagrado, mas não dentro da mata.

Precisamos transmitir às pessoas o quanto respeitamos a natureza e fazemos parte dela.

MAFUANE: Para além da sua atuação e articulação política e religiosa, a senhora também atua com a arte. A senhora pode comentar as articulações artísticas e comentar um pouco sobre o funcionamento da musicalidade no terreiro e o seu papel ritual na transmissão dos saberes africanos?

Olha, eu nem sei o que faço tanto assim. eu acho que são eles que inter-relacionam, porque tudo dentro do terreiro está relacionado. Nós vamos sendo levados. Eles me prepararam para chegar a isso, porque eu não sei se eu faço tudo isso desse jeito. Eu cumpro o meu compromisso com eles. Eu gosto de estar nos outros terreiros, eu gosto de visitar os lugares, porque nós precisamos visitar para ser visitado, precisamos demonstrar que respeitamos o outro para ser respeitado. Estou nos lugares que eu preciso estar, que eu quero estar e que eu gosto de estar. Eu gosto de estar com o outro, eu gosto de ir a encontros ecumênicos e de ir a igrejas que eu não conheço para adentrar a realidade do outro. Eu preciso estar com o outro e respeitá-lo. Tento mostrar às pessoas que, mesmo pensando diferente, podemos viver bem.

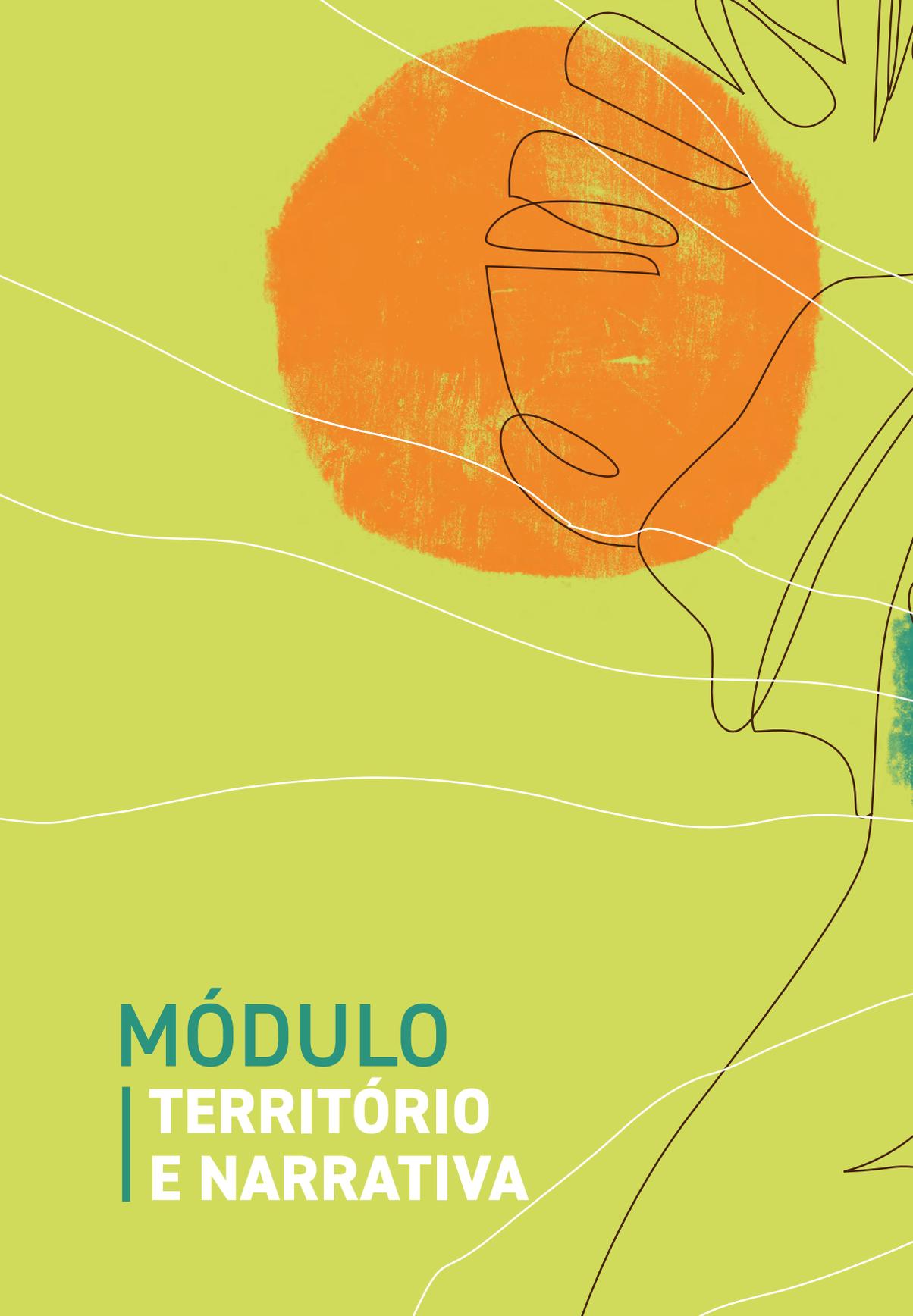
Por outro lado, a música dentro do terreiro é tudo. A comunicação se dá por meio da música. Contamos a história de nossos ancestrais, mukisi e voduns. A música não é somente uma cantiga, ela carrega mensagens e histórias. É por isso que quem é tocador de atabaque, quem é alabê, precisa conhecer o começo, o meio e o fim de cada história. O alabê precisa conhecer a música e, portanto, a história de cada orixá, saber onde ele estava, o que passou e o que ele estava fazendo. A música acolhe as histórias de nossas divindades. É a conexão com o passado. Com a música, entendemos por que Oxóssi se comportou de determinada maneira ou entoou determinada canção. Descobrimos qual a função dele, o que fazia e por qual motivo o arco e a flecha são suas ferramentas. Com a música, entendemos por que Xangô usa o machado e, Ogum, o facão. Para cada momento do terreiro, para cada ritual, há uma música. Para certas situações, podemos cantar. Para outras, não podemos. Os rituais guiados pela música são muitos, e eles nos ensinam muito.

A música ensina o comportamento do orixá, porque ela reverbera a dança de cada um deles. A música dá o tom, o ritmo e o compasso. O tocador sabe se a batida é mais lenta ou mais rápida. As nossas rezas são

cantadas. Às vezes, estamos louvando; noutras, agradecendo; às vezes, estamos rezando; noutras; pedindo, implorando, ao orixá.

LINDINALVA: O Cidade das mulheres, livro-referência recuperado por pesquisadoras, escrito Ruth Landes e publicado no Brasil na década de 1930, foi parar na Casa Branca, no Gantois. Ele chegou ao Brasil com intenção de pesquisa, mas a realidade de Salvador é outra, o que resultou na escrita de outra obra que durante muito tempo foi criticada, condenada e relegada dentro da academia. Gostaria de escutar você sobre isso porque, recentemente, um documentário sobre esse livro, produzido por Lázaro Farias, foi lançado. Gostaria de escutar como a senhora enxerga o lugar da senhora, da sua memória, dessa casa de mulheres que é a Casa Branca. A Casa Branca é uma casa de mulheres, então queria entender a sua perspectiva em relação ao livro, sobretudo sobre a história da cidade das mulheres, já você conviveu com elas durante muito tempo. Como você vê essa cidade? Salvador é a cidade das mulheres? Qual é o papel de Salvador nessa cidade de mulheres conhecida por casa de mulheres negras empoderadas, do partido alto, altivas, que criaram os seus filhos e construíram patrimônios financeiros?

O livro dela foi, de fato, deturpado em alguns pontos porque ela queria valorizar as mulheres, isso se deve ao preconceito. Ela fez um trabalho muito lindo quando mostrou a força e a independência das mulheres, como nossos ancestrais sempre foram. As mulheres sempre tomaram conta de tudo. Elas definiam e os homens mandavam, mas elas trabalhavam muito mais do que eles. Apesar de os homens só saírem para trabalhar, as mulheres sempre trabalhavam mais; juntavam dinheiro para comprar escravos e libertar o seu povo. Então, essa história ninguém quer contar, a história das mulheres, a história da força e das estratégias de sobrevivência das mulheres. Essa história ninguém quer saber ou contar. O livro foi deturpado e, por isso, algumas pessoas acham que ela não produziu um material importante. Nós temos um filme feito na Casa Branca, produzido por Lázaro Farias, sobre a Cidade das Mulheres. Mas confesso que não lembro dos detalhes, já faz muito tempo.



MÓDULO
TERRITÓRIO
E NARRATIVA



MÓDULO 4 | TERRITÓRIO E NARRATIVA

A portrait of Adélcio de Sousa Cruz, a man with short dark hair, glasses, and a goatee, wearing a white shirt. He is smiling and has his hands clasped in front of him. The background is a teal color with a yellow brushstroke effect behind him. A yellow speech bubble points to his name.

ADÉLCIO
DE SOUSA
CRUZ

Professor do Programa de Pós-Graduação em Letras – Departamento de Letras da Universidade Federal de Viçosa. Pesquisador do NEIA/UFMG e membro da Comissão Executiva do Portal Literafro. Doutor em Literatura Comparada pela UFMG, as suas pesquisas com literatura contemporânea brasileira e literatura afro-brasileira possuem interfaces com música, teatro e performance.

ESCRITA LITERÁRIA NEGRA E/OU AFRO-BRASILEIRA: DESAFIOS PARA PENSAR SEUS TERRITÓRIOS

A escrita afro-brasileira negra, afro-diaspórica e os textos publicados hoje nos livros, trazem flashes da oralidade, marcas fundamentais para diferenciar nossa literatura. Não penso a literatura negra sem a contribuição da oralidade e do corpo negro. O nosso texto é vocalizado, além de possibilitar a leitura do que poderíamos denominar marcas e/ou pistas corporais. Há bastante tempo, enquanto estava no doutorado, apresentei um trabalho em que comentava o livro de contos *Insubmissas Lágrimas de Mulheres* (Pallas, 2008), da escritora Conceição Evaristo. Na forma de uma pergunta, à época, compartilhei: quando lemos os textos de Conceição e de outras escritoras negras não identifico um narrador, escutamos a voz feminina negra, escutamos a voz contadora de história presente no terreiro, nas escolas de samba e nas nossas famílias.

O ato de “ouvir a voz” que narra parece acontecer na obra de Lima Barreto, que tenta ensaiar uma voz e uma perspectiva de um olhar próximo da personagem feminina em *Clara dos Anjos*. Entretanto, a voz que narra a história soa como voz masculina, não a de uma mulher. Apesar disso, hoje, escolhi tratar o tema território e narrativa a partir, inicialmente, da escrita de duas prosadoras, Conceição e Ana Maria Gonçalves, para que possamos pensar e refletir sobre as similaridades e diferenças entre as escolhas estéticas destas escritoras. Outro ponto a ser considerado, a partir de minhas experiências como músico, professor, pesquisador e leitor: a literatura que hoje circula, sem a música como um de seus intertextos, talvez não existisse da maneira como conhecemos, pois possui musicalidade(s), ela é rítmica, dotada de silêncio(s) e retomadas de sonoridade(s) daquela(s) voz(es) que narra(m) a(s) história(s).

Antes de continuar nosso percurso, para que seja possível pensar o conceito de território, faço ainda uma provocação: gostaria que vocês o imaginassem o mapa-múndi sem as fronteiras, sem as demarcações de territórios, estados e países. Caso observemos apenas à representação planisférica de nosso planeta, poderíamos ter a impressão de que há mais terra do que água. mas sabemos de que se trata do inverso: a nossa vida deveria ser mais fluida, mais permeada por água do que arraigada à terra. Então, talvez, a palavra seja mais um elemento em trânsito pelo território? Pensar literatura(s) africana(s) e a diáspora africana nas Américas, especialmente aqui no Brasil, seria pensar na fluidez? Nós falamos

de literatura mineira, literatura paulista, gaúcha, apenas Literatura Brasileira? Enfim, um chamado para pensarmos a questão do território: qual seria o “território” da literatura negra e/ou afro-brasileira?

Quando ingressei na graduação em Letras da UFMG, fui colega de Nilma Lino Gomes, Cidinha da Silva, Jussara Santos, Celeste Libânia, Rosane Pires, Rosa Vani e Cida Moura, dentre outras discentes e militantes que fundaram/participaram do grupo interdisciplinar de Estudos Afro-brasileiros. Atualmente, parte do conteúdo disponibilizado no Portal **literafro** resultou de uma reunião de textos, a coleção e a biblioteca da união desse grupo formado por estudantes dos cursos de Letras e da Pedagogia. Aquela pequena e a princípio “tímida” biblioteca na Faculdade de Letras, foi justamente o que possibilitou o surgimento do acervo digital que, hoje, conhecemos como Portal **literafro**.

Hoje, ao acessarmos o Portal **literafro**, adentramos um território digital. Essa é uma tentativa de mapeamento – e chamo de tentativa porque ela continua em constante construção. Inicialmente, mapeávamos apenas a literatura negra e/ou afro-brasileira, mas agora temos a seção LiterAfricas, abrindo espaço, por enquanto, apenas para a literatura angolana, cabo-verdiana e, ainda à chamada afro-diaspórica, que, por sua vez, acolhe toda produção de autoria/descendência negra/afro, nas três Américas e região caribenha, bem como no restante do planeta. No **literafro**, esse pequeno território digital, é possível encontrar autoras e autores, ensaístas, peças de teatro, performances, artigos, resenhas, ensaios e editoras, além de um programa de TV com entrevistas e a aba LiterÁfricas.

Entre 1500 e 1808, até a chegada da família real, não havia no Brasil, publicação de livros ou jornais. No entanto, cerca de trinta anos depois, nasceria Machado de Assis, o maior escritor do século XIX, um homem não branco, negro. Infelizmente, essa informação ficou escondida da população negra por muito tempo. Apesar de saber que ele era negro, era fato comum nos depararmos com o eufemismo *mulato* em textos, usado para evitar que a população negra, à época, se unisse para contestar o resquício de colônia e o império; pois por mais que o Brasil fosse independente, ainda tínhamos as classes dominantes completamente voltadas para Europa. Em 1837, promulga-se uma lei que proíbe as pessoas negras de estudarem. Com tantos impedimentos, pergunto: como Machado de Assis se tornou o maior escritor do século XIX?

Hoje é possível conhecer a obra de Cruz e Souza, mas a minha geração não tinha acesso aos textos. Ao olharmos o site do Domínio Público hoje, deparamo-nos com os textos de Lima Barreto, Cruz e Souza,

alguns dos Luís Gama e Maria Firmina dos Reis, primeira romancista negra. Infelizmente, o corpo negro na letra e na página branca incomoda, principalmente quando deixa de ser um personagem secundário, coadjuvante. A oralidade é muito presente na educação do povo brasileiro, a voz é muito mais usada como recurso educacional do que o texto impresso, mesmo depois do rádio, da televisão e da escola, pois o acesso permanece muito precário para parte considerável da população.

Nesse sentido, o trabalho de pessoas negras, que colocam a educação como uma luta é fundamental. O movimento negro educador, concepção teórica fruto da pesquisa da professora Nilma Lino Gomes, faz a recolha do papel do movimento negro na escolarização e destaca a importância de ocuparmos esse espaço, da voz negra se fazer representar e manter seus registros em todos os espaços e, sobretudo, no nosso caso, relativo ao literário. Certa vez, questionaram-me se o curso de Letras é acessível; ao pé da letra, ao olhar com bastante atenção, ele é um curso elitista, pois para alcançar os níveis de mestrado e doutorado, você precisa ter lido uma lista extensa de autores de prosa e poesia.

Quando a minha geração chegou à universidade, questionamos: “Onde estão as escritoras negras, os escritores negros”? Estávamos na década de 1990, já sabíamos da existência do Quilombhoje e dos *Cadernos Negros*, publicação que tem início em 1978. Porém, quando estudávamos Literatura Brasileira, deparamo-nos com autores mortos, mesmo ocorrendo em efervescência a produção de literatura – prosa e poesia – de autoria contemporânea. Ao iniciar os estudos para a pesquisa em Literatura Comprada com música, teatro e dança, encontrei o conceito de *escrita performática*, essencial para pensarmos na demarcação de territórios. Afinal, como podemos demarcar o território afro-brasileiro, de autoria negra, dentro da Literatura Brasileira?

Apesar da Lei 10.639/03 e da Lei 11.645/08, a maior parte das escolas continuam recusando a produção literária de autoria negra, assim como a cultura, a história e as artes negras. Amparado no conceito de “literatura silenciosa”, de Edmilson de Almeida Pereira, em que ele, a partir dos estudos dos cantos das irmandades do Rosário em Minas Gerais, o Congado Mineiro e suas canções, por ele denominado “canto-poemas”, apontava que não havia interesse, por parte da academia, em dialogar com essas vozes. Nos “canto-poemas” há momentos sagrados e não sagrados, que podem ser entoados em espaços públicos ou privados, dentro da comunidade, e elaborar o conceito de “literatura silenciosa” pode ter sido a estratégia escolhida e apontar, de modo mais contundente,

que as portas da academia estavam fechadas para determinado tipo de poética. Essa “provocação” cabe para o que chamamos de literatura, de modo mais amplo. Temos um país com dimensões continentais, em que 56% da população é negra. Porém, a “descoberta” da literatura negra e indígena só ocorreu, de modo mais efetivo, no século XXI, há uma falta de interesse evidente. É como se vivêssemos em um território no qual, além da nossa literatura ser “silenciosa”/silenciada, fôssemos invisíveis.

A descoberta do frio, novela de Oswald de Camargo, trata da nossa invisibilidade enquanto pessoa negra. Na grande narrativa brasileira, até a entrada dos autores negros, nós éramos representados como aquele corpo a ser chicoteado, escravizado, em trabalho precarizado, trocando trabalho por comida. O romance *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis, nesse sentido, utiliza verbos como olhar, pensar, refletir e mirar para personagens negros. Ela faz isso exatamente no momento em que a Literatura Brasileira está sendo “fundada” por meio do romance *O Guarani*, de José de Alencar. Falava-se muito de que nós seríamos a “democracia racial”, no entanto, estaríamos fora da “fundação literária brasileira”, inclusive com o registro de cartas de José de Alencar a favor do trabalho escravo.

Enquanto professores, precisamos nos indagar como a literatura negra e afro-brasileira aparece no currículo de nossas escolas. Existem mais leitores de prosa do que leitores de poesia? A poesia também possui um caráter narrativo, ela nos conta uma história. Contudo, quando começa a se voltar para a própria linguagem, o que chamamos de metalinguagem, a linguagem utilizada no texto parece ficar mais “inventiva”, por assim dizer, a retirada dos conectivos – por exemplo, uma operação simples, pode permitir que os poetas brinquem à vontade com a linguagem e a própria língua. A poesia nos dá essa liberdade. As letras de músicas, o nosso canto, têm um vínculo enorme com a poesia, e as escolas brasileiras não aproveitam ou ignoram essa relação. A canção brasileira, seja de qual estilo for, narra histórias que marcam gerações, além da nossa própria geração. Isso explica, por exemplo, os ecos que as canções de Cartola teriam na juventude, assim como poderia explicar as influências. Outros compositores da MPB também não rompem com o ato de narrar, eles relatam, contam uma história, descrevem uma paisagem e os acontecimentos envolvendo personagens, como o *Domingo no Parque*, de Gilberto Gil, uma narrativa de final trágico, assim como em *Faroeste Caboclo*, de Renato Russo. Por sua vez, as canções *Leo e Bia*, de Oswald Montenegro e *Paulo e Bebeto*, de Milton e Caetano, trazem o tema amoroso à tona. A letra de *Construção*, de

Chico Buarque, entretanto, já propõe o jogo entre romper a construção da narrativa e propor novos significados com as palavras. O caminho da poesia também pode se diferenciar da prosa, ao máximo, mesmo quando flerta em versos musicados.

A letra do samba, por exemplo, seria a “tradução” cancionista da crônica e do conto. As letras de música brasileira, seja o gênero samba, o sertanejo, seriam, por excelência, crônicas “cantadas”, relatando fatos da vida cotidiana das pessoas. A escola parece perder a possibilidade de ampliar a dimensão pedagógica de atuar com elementos da oralidade como recursos de formação de leitores. Se o romance, a prosa “longa”, é visto como “difícil”, então trabalhemos com a narrativa curta.

A narrativa curta é um texto essencial para a formação de um leitor. Como obrigamos um estudante a ler um romance com o tempo de aula semanal que temos? Trabalhar com a narrativa curta pode ser a porta-de-entrada para o romance, a prosa mais “alongada” e com maior espaço de exploração das complexidades, sejam estas relativas à linguagem ou à construção narrativa e das personagens. O uso e acesso ao site Domínio Público, por exemplo, precisa ser incentivado nas escolas, explicitando as obras inteiras que se encontram ali e mostrando a relação do conto e da crônica com o romance. Jorge Amado disse, certa vez, que “romancista é Graciliano Ramos, eu sou contador de histórias”, o que nos faz pensar no vínculo do texto com a oralidade. No romance, quem narra precisa saber contar e amarrar os eventos de várias histórias. O romance precisa do encadeamento de pequenos eventos dentro de uma narrativa maior para ter sentido. Até a década de 1990, não tínhamos a presença forte do romance negro. Na década de 2000, contudo, temos uma série de romances importantes, como *Cidade de Deus* (1997), de Paulo Lins, e a reedição de *A descoberta do frio* (2011), de Oswald de Camargo. Outra narrativa curta de Oswald é *Negro disfarce* (2020), novela em que o título é um samba-provação, um desafio ao leitor. Oswald aciona Franz Fanon, autor de *Pele negra, máscaras brancas* (*Ubu*, 2020), para questionar: quando utilizamos o disfarce de negro? Acrescento ainda dois romances fundamentais: *Ponciá Vicêncio* (Pallas, 2003), da belo-horizontina Conceição Evaristo e, outro divisor de águas: *Um defeito de cor* (*Record*, 2006), da também mineira Ana Maria Gonçalves.

Retomando o conceito de território, pensamos também no conceito “cidade letrada”, de Angel Rama, desenvolvido para pensar a produção e os produtores literários na América Latina. A partir da ideia de Rama é preciso refletir sobre quem produziu literatura no Brasil, tanto poesia

quanto prosa. Durante o século XIX – podendo estender a temporalidade desde o séc. XVI –, seis profissões dominaram a produção e circulação de literatura no Brasil: padres, médicos, advogados, militares, funcionários públicos e jornalistas. O texto literário tinha uma trajetória: primeiro, era publicado no jornal. Caso fizesse sucesso com o público, o chamado “folhetim” era transformado em livro. A produção editorial era, no mínimo, complexa. A exemplo de Luiz Gama, Machado de Assis e Francisco de Paulo Brito, considerado precursor do conto no Brasil e primeiro a editar textos de Machado de Assis (cf. FRANCISCO; CRUZ, 2011). Além deles, devemos salientar a presença crucial de Luiz Gama, Cruz e Souza e Maria Firmina dos Reis, que produziram literatura dentro de um período no qual, o próprio conceito de literatura brasileira não existia nos moldes que denominaríamos concreto e consolidado.

O conceito de *morte social*, do antropólogo Orlando Patterson, no livro *Escravidão e Morte Social*, lançado em 1986 e traduzido para o português apenas em 2008, afirma que a pessoa negra deixa de ser uma pessoa e passa a ser uma “coisa”, um objeto, uma mercadoria. O conceito de *morte social* dialoga bastante com o conceito de *linha de cor*, desenvolvido por W. E. B. Du Bois e publicado em 1902. O seu livro, *As almas do povo negro*, é fundamental para refletirmos sobre o que é ser negro em diáspora. O livro abre com uma reflexão preliminar e instigante:

Encontram-se soterradas muitas coisas que, se lidas com paciência, podem revelar o estranho significado de ser negro na alvorada do século XX. Esse significado é de seu interesse, generoso leitor, porque o problema do século XX é o problema da linha de cor. Sendo assim, peço que receba meu livro com uma disposição caridosa, estudando comigo minhas palavras, perdando os meus erros e as minhas falhas em benefício da fé e do fervor que habitam em mim e procurando pela semente de verdade escondida aqui.

Du Bois também tensiona com uma pergunta: “como é a sensação de ser um problema?”. Para as pessoas negras, o tempo todo é afirmado que elas são o problema. Em *As narrativas contemporâneas da violência* (2012), minha tese de doutorado, criei o conceito de *literatura ruidosa* para nomear as narrativas feitas por escritores negros e negras das periferias das grandes cidades brasileiras, que trazem para a narrativa, tanto para o conto, quanto para a crônica e o romance, a cultura afro-brasileira e

afro-urbana. Descrevem como ocorre as relações ligadas à identidade, como gênero e raça. Batizei essas narrativas de *literatura ruidosa*. Ruidosas, porque nessas produções deixamos de ser o corpo tombado no chão, embora os corpos negros continuem sendo grande vítima de violência racial, policial e urbana. O ruído advindo desse território literário apresenta-se como resposta estética às mais diversas violências, à guisa de reação e recriação por meio da literatura, via narrativa ficcional.

Em *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo, a morte da Bertoleza é a maior grau de violência, somada ainda à exploração sofrida pela personagem durante todo o enredo. Salvo honrosas exceções, quase ninguém discutia sobre tal representação ficcional criada por Azevedo, até que surgissem outros olhares sobre o romance. Esse tipo de discussão, contudo, causa incômodo, pois colocamos isso em um espaço que, supostamente, deveria discutir apenas a ficção, a narrativa ficcional. O “coro dos contentes” afirmaria que estamos exagerando. Ao contrário, não há exagero, há cansaço da violência presente e vivenciada tanto na realidade quanto na ficção.

Afinal, por que os corpos que caem na ficção são sempre os corpos negros e não por mera coincidência, são tombados na mesma proporção da realidade? Regina Dalcastagné, em sua pesquisa *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*, traz a análise do romance contemporâneo brasileiro com relação ao narrador, apontando quem narra e quem é narrado. O resultado é espantoso: o homem branco, heterossexual, em geral do Rio de Janeiro ou São Paulo, com curso superior, é o narrador em cerca de 90% dos romances publicados pelas grandes editoras, entre as décadas de 1960 a 1990.

O que está na pesquisa, no entanto, é evidente para as pessoas que possuem consciência de seu pertencimento étnico ao grupo negro, pois não nos víamos representados na quase totalidade parte da Literatura Brasileira. Ao passar a ter mais acesso à produção literária de pessoas negras, por meio de bibliotecas e dos Cadernos Negros, isso mudou. Apesar de hoje nenhuma universidade brasileira ter todos os volumes originais dos Cadernos Negros, muitos acessos e leituras só eram possíveis por causa do compartilhamento de obras de modo coletivo entre os estudantes, especialmente durante a década de 1990.

E a grande questão, hoje, finalmente, nós estamos na literatura. Citando escritores, temos Paulo Lins e seu aclamado *Cidade de Deus* (1997), Jeferson Tenório, autor de *Estela sem deus* (2018), Itamar Vieira Júnior e o premiado *Torto arado* (2019). Há três publicações do ano de 2020: *O ausente*; *Front* e *Um corpo à deriva*, todos da autoria do poeta, ensaísta e

pesquisador temos o romance *Um defeito de cor* (2006), *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Quarto de despejo* (1960), são três textos narrativos essenciais para se pensar o Brasil, sem contar os outros textos da própria Conceição Evaristo, de Cidinha da Silva, Miriam Alves, dentre tantas outras escritoras.

Além disso, a publicação individual de tantos livros de autoria negra é recente. A literatura negra não é individualista; ao contrário, ela é uma literatura coletiva, do aquilombamento. O narrador do rap e o eu-lírico da poesia negra não desistem de narrar, mesmo que poetas negros rompam com a questão da narrativa – a voz não é descolada da coletividade. É uma perspectiva que não constrói uma criação ficcional descolada do corpo, da vivência e das minorias. No livro *Estética da criação verbal* (2003), de Mikhail Bakhtin, há uma afirmação sobre a criação de personagem e do narrador: “O narrador tem que se aproximar eticamente do mundo das personagens”. Isso é genial, porque, no mínimo, para Bakhtin seria preciso ter algum grau de empatia sobre quem ou o que é narrado.

Para pensarmos em narrativa e território, o corpo negro é um território, a nossa fala é um território, a voz negra é tanto territorializada quanto desterritorializada – e isso ocorre nos eventos que silenciam e invisibilizam nossa fala/escrita. Neste momento, em que temos um contingente significativo de escritores e escritoras negras, permanecem paradoxos: em primeiro lugar, os livros continuam caros e inacessíveis à maioria da população negra e/ou afro-brasileira. Segundo ponto de conflito: temos a literatura negra e/ou afro-brasileira pesquisada nas universidades brasileiras hoje – quanto ao seu ensino, porém, continua sendo “delicada e polidamente” discutido. Antes, eram mais comum pesquisas sobre a literatura negra apenas por parte de pequenos grupos de estudiosos, alguns deles fora do Brasil.

O *Portal literafro* é resultado dessa rede de pesquisadores residentes dentro e fora do Brasil, que continua crescendo, não é uma rede fechada. Nesse sentido, o Portal literafro foi e é pensado como um território não apenas para divulgar literatura, pois é ainda um lócus no qual se encontra vasto material para que educadores possam levar a literatura negra e/ou afro-brasileira – mais recente, como já mencionado, também há enorme conteúdo sobre literatura africana em língua portuguesa e da diáspora africana nas Américas – para a sala de aula, um território que esperamos continuar ampliando.

A Memória, a performance no corpo, gerariam uma espécie de vocalização, não é um narrador da literatura silenciosa, a nossa narrativa tem outros componentes, é quase como se fosse uma narrativa no meio

virtual, porque temos várias referências que, ao serem transpostas para o papel, algo parece ausente e, ansiosos, queremos que aquilo ganhe vida. Nesse sentido, podemos pensar, por exemplo, como as narrativas afro-brasileiras são lidas no exterior. É importante verificar se os ecos de memória negras permanecem. A edição de *Ponciá Vicêncio* (2003), de Conceição Evaristo, publicada no Brasil e a ilustração de capa publicada nos Estados Unidos, e é muito interessante, porque a ilustração escolhida para a capa do livro, nos EUA, mostra a personagem fosse do século XIX, uma inconsistência em relação à temporalidade do próprio enredo do romance.

Certa vez, o escritor nigeriano Chinua Achebe disse, todo orgulhoso, que ele queria provar a avó que as histórias que ela lhe contava não se perderiam, porque ele as transcreveu e imprimiu. A avó dele disse, então, que aquelas não eram suas histórias, pois quando você narra há um clima, uma performance, o corpo fala e narra também. O texto impresso não possui os sons da noite, não tem o crepitar da fogueira e a memória se torna importante nesse cenário. É evidente que o texto impresso vai preservar aquela história, mas existem camadas que se perdem, para a literatura negra, com o texto escrito. Portanto, será possível chamarmos de escrita performática os textos que trazem o corpo e a performance para a literatura?

Pensar a força que tem o texto e a voz nessas narrativas consideradas minoritárias é indispensável para refletir sobre a nova empostação de voz da literatura. É uma voz que incomoda o leitor, é a voz que tira o leitor do lugar de conforto, o inquieta. É interessante, porque se consultamos os manuais sobre o modernismo, lemos sobre a estética do choque. Ao sermos confrontados com as diferenças, inclusive com as nossas diferenças internas, também somos forçados a sair de nossos lugares de conforto, porque as diásporas africanas não são um monolito, elas têm resultados diferentes, tem similaridades que são inegáveis, entretanto, possuem elementos que são diferentes, provavelmente devido aos contextos nos quais se desenvolveram.

Frente a tudo isso, qual é o nosso território? Quantos e quais territórios a literatura negra percorre? Não é simples falar de autoria negra, indígena, LGBTQIA+ em nenhum campo, mas é fundamental pensar campos de atuação para rompermos com os entraves que nos silenciam e nos invisibilizam. Ora respondemos com a literatura silenciosa, ora respondemos com a literatura ruidosa ou com narrativas que pretendem superar as dores provocadas pela violência racial e tantas outras formas de opressão. De todo modo, na nossa literatura, a literatura produzida por autoria negra, o maior incômodo que, talvez, provoquemos é essa voz

que conversa com o passado, com o presente e, mais recentemente, já se atreve a dialogar e ficcionalizar com/sobre os tempos futuros.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. Estética da criação verbal. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- CAMARGO, Oswaldo de. A descoberta do frio. São Paulo: Ateliê, 2011.
- _____. Negro disfarce. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2020.
- CRUZ, Adélcio de Sousa. Narrativas contemporâneas da violência: Fernando Bonassi, Paulo Lins e Ferréz. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.
- EVARISTO, Conceição. Ponciá Vicêncio. Belo Horizonte: Mazza, 2003.
- _____. Insubmissas lágrimas de mulheres. Rio de Janeiro: Malê, 2016.
- FRANCISCO, Dalmir; CRUZ, Adélcio de Sousa. Paula Brito. In: DUARTE, Eduardo de Assis (Org.). Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, vol. 1, Precursores.
- GONÇALVES, Ana Maria. Um defeito de cor. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- JESUS, Carolina Maria de. Quarto de despejo: diário de uma favelada. Organização e apresentação de Audálio Dantas. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1960.
- JÚNIOR, Itamar Vieira. Torto arado. São Paulo: Todavia, 2019.
- LINS, Paulo. Cidade de Deus. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- PEREIRA, Edmilson de Almeida. Front. São Paulo: Editora Nós, 2020.
- _____. O ausente. Belo Horizonte: Editora Relicário, 2020.
- _____. Um corpo à deriva. Juiz de Fora-MG: Edições Macondo, 2020.
- QUILOMBHOJE (org.). Cadernos Negros. São Paulo: Quilombhoje, 1978-2022.
- REIS, Maria Firmina dos. Úrsula: romance original brasileiro. São Luís: Typographia do Progresso, 1859.
- TENÓRIO, Jeferson. Estela sem Deus. Porto Alegre: Zouk, 2018.

MÓDULO 4 | TERRITÓRIO E NARRATIVA

A profile photograph of a young Black woman with her hair styled in braids. She is wearing a white t-shirt and a necklace with a large wooden bead. The background is a teal color with a yellow brushstroke effect behind her.

**RAISSA
ALBANO DE
OLIVEIRA**

Raissa Albano de Oliveira é antropóloga formada pela PUC SP, com especialização no curso Cidades em Disputa da Escola da Cidade, pesquisadora e educadora. Com formação complementar nas áreas das artes plásticas, fotografia, urbanismo e memória, seu trabalho procura desenvolver caminhos para o direito à memória, direito à cidade e subjetividades poéticas. É idealizadora e pesquisadora do Coletivo Cartografia Negra, coordenadora de pesquisa no Instituto Gilberto Dimenstein e co-curadora da 13 Bienal Internacional de Arquitetura de São Paulo.

MEU NOME É Raissa Albano de Oliveira, eu sou uma irmã mais velha, eu sou filha dos meus pais, neta dos meus avôs, sou antropóloga de formação e trabalho como educadora. Hoje eu coordeno uma pesquisa sobre o jornalista e educador Gilberto Dimenstein, para o Instituto Gilberto Dimenstein. Também sou idealizadora e pesquisadora do Coletivo Cartografia Negra e junto com meus parceiros do coletivo, uma equipe de oito curadores, fazemos a curadoria da 13ª Bienal Internacional de Arquitetura de São Paulo.

Gostaria de conversar hoje dizendo que *Território e Narrativa* é um título muito bonito e fala de algo constante transformação, elas estão sempre mudando, como nós. Começo também por uma fala de Milton Santos, geógrafo e pesquisador muito importante para os estudos negros no Brasil, além de professor convidado por diversas universidades internacionais, sobre território. Na década de 1970 e 1980, o professor Milton trabalhou na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) conduzindo uma série de pesquisas, depois atuou como professor emérito da Universidade de São Paulo (USP), onde se aposentou. Referência para mim, ele é fundamental para o estudo de território pelas pessoas pesquisadoras na área de geografia. Ele diz:

Território: o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência.

Quando o professor diz isso, ele me remete a um território associado a pessoas, indivíduos e narrativas. Por que eu estou falando isso? Porque território é onde se leva e traz, território é onde se pisa ou se imagina pisar; território é como intercalamos o território e a narrativa. A narrativa sobre um território pode ser produzida de diversas formas como textos, danças ou outros tipos de expressão artística como pintura, poesia ou música. O professor Milton Santos fala isso de um lugar onde se desembocam todas as nações e paixões, ele também me remete às narrativas que estão nos nossos corpos, as paixões. As paixões acontecem e se desenvolvem nos nossos corpos, nas nossas afeições com as outras pessoas.

É importante nos lembrarmos sobre as disputas de narrativas que existem, sobretudo no Brasil, considerando que este é um país construído a partir de diversas invasões, sequestros e estupro, tendo a

compreensão de que a população afro-brasileira chega em um território sequestrado, nesse território que não é dela. Então, temos também esse lugar do mar enquanto um grande ancoradouro de corpos que são jogados, de sangue, de histórias, de narrativas que ficam por aí. Então como o Brasil constrói suas narrativas? Por que falamos muito de alguns teóricos e por que falamos muito de alguns personagens e não falamos tanto de outros? É óbvio que isso está mudando e vem mudando há muito tempo. Mas a narrativa oficial não olha para a população afro-brasileira de uma maneira justa. A cada década nós conseguimos construir mais e sempre tivemos pessoas se movimentando desde a primeira pessoa preta que pisou nesta terra. Mas o que as narrativas oficiais contam para nós? Ou o que as narrativas que chegam até nós nos contam sobre a história dos povos negros e da diáspora forçada aqui no Brasil?

Cada narrativa é construída a partir de uma pessoa que tem uma vivência específica no mundo, que se relaciona de uma forma específica com o território, com a cidade, com o campo, com o interior e com as pessoas que estão ao redor dela. Então é tirar um pouco esse lugar da singularidade, da centralidade e de pensar que o centro muda e que cada um tem a sua narrativa sobre um fato. É importante pensarmos também que os territórios e as narrativas possuem pluralidades. O conhecimento é sempre produzido de algum lugar para alguém e em algum momento. Em *Memórias da Plantação (Cobogó, 2008)*, Grada Kilomba diz que não há discurso neutro, essa premissa é muito importante, principalmente quando estamos olhando para as narrativas afro-brasileiras. Então, não há discurso neutro, o que aprendemos na escola era de que só existia o Quilombo dos Palmares, uma grande empreitada que durou séculos. Mas, ao mesmo tempo, durante a faculdade, descobri que existiam e existem vários quilombos em São Paulo, por exemplo, alguns quilombos urbanos, incluídos na dinâmica da cidade, ou seja, eles não eram apenas os quilombos de fuga, eram espaços urbanos e de trocas intensas.

O Coletivo Cartografia Negra, do qual faço parte, começa a partir da minha história e da minha subjetividade. Quando terminei a faculdade de Ciências Sociais, eu olhava para a cidade e não me via nos monumentos, nos nomes das ruas, nas homenagens e nas histórias oficiais. Olhava para a história de uma parte da minha família e eu não me via. Meu avô conta a história da bisavó dele, que era uma rainha africana que foi sequestrada e desembarcada na Bahia, mas ninguém sabe o nome dela, e isso me deixava indignada. Isso também fazia com que eu olhasse para a cidade e me perguntasse de onde as

peças pretas vieram parar aqui, porque o que me foi ensinado, o que eu aprendi na escola e na faculdade, era que as peças pretas foram sequestradas, trazidas até o Brasil, passaram um tempo em senzalas como escravas e foram libertadas pela princesa e, de repente, foram todos parar em periferias e em funções subalternas sem acesso à educação, saúde e cultura de qualidade.

Motivada a querer compreender mais e querer ter outro olhar dessa narrativa, chamei Pedro Alves e Carolina Vieira para olharmos a cidade de São Paulo a partir da perspectiva dos povos pretos em diáspora forçada. As dúvidas sobre quem era a minha bisavó preta também eram, mesmo que de outro modo, as dúvidas deles. Perguntamo-nos: qual é a etnia e qual é a cultura dessa mulher? Qual é o nome dela? Em contrapartida, tem-se a documentação de toda a história europeia; não só a documentação, mas a exaltação; em São Paulo existe a grande narrativa de que a cidade é uma terra de italianos, árabes e orientais, bairros abordados no trabalho da Cartografia Negra.

Nesse processo de pesquisa, iniciado em 2017, entendemos que os mapas seriam a nossa melhor fonte, porque é possível ver neles o que está sendo produzido na cidade naquele momento histórico. Então, nós temos os mapas de São Paulo, e são os mapas principais da nossa pesquisa. Em 2017, começamos a pesquisa que vai ganhando corpo e nós ficamos nos questionando se temos essas dúvidas, talvez outras pessoas tenham também. Questionamo-nos se as pessoas que possuem essas dúvidas são de famílias pretas, brancas ou interracialis?

Partindo da ideia de que o conhecimento e a história das pessoas negras precisavam ser compartilhadas, começamos a fazer as Voltas Negras, que são passeios e caminhadas que passam por nove pontos na cidade de São Paulo, por localidades como Centro, Sé, Liberdade e Anhangabaú, e esses passeios acontecem todos os meses, uma vez por mês, gratuitamente aos sábados.

As Voltas Negras foram criadas para compartilhar conhecimento e para falar do território e da materialidade. As dinâmicas na cidade de São Paulo, por exemplo, são complexas e evidenciam como a cidade teve sucesso no embranquecimento de sua população. O estado de São Paulo tem registros de conferências com a garantia de subsídios para italianos antes da sua chegada em território brasileiro. Ademais, a cidade de São Paulo é uma que fez um grande esforço para que a população embranquecesse e criasse de uma narrativa branca, um apagamento histórico. Isso não quer dizer que queremos invisibilizar as narrativas

italianas, árabes ou orientais, mas queremos demarcar a presença da agência do povo negro nessa cidade.

Maria Punga, por exemplo, foi a primeira mulher negra dona do primeiro café da cidade de São Paulo. Maria Punga foi um presente para a nossa pesquisa, porque ela trouxe a referência que precisávamos; ela trouxe o paralelo da resistência em nossa cidade, o café da Maria Punga funcionou de 1850 a 1860, perto do Pátio do Colégio, no Centro de São Paulo. Descobrimos esse café a partir da leitura de diários dos alunos da São Francisco que contavam que iam ao café antes e depois da aula; o espaço era um lugar de encontro dos alunos menos abastados, já que os alunos ricos e brancos ficavam, obviamente, no Largo São Francisco. Na Volta Negra, sempre mencionamos a história de Maria Punga, mesmo que tenhamos pouquíssimos registros dela. Falamos que ela era uma mulher que comandava o café. Não sabemos como ela conseguiu que o café funcionasse, sabemos apenas que ela era uma mulher negra liberta que fazia o café e outros quitutes.

Nosso trabalho com cartografia negra busca materializar a história negra em placas e monumentos. Nesse sentido, já que estamos nesse processo de sequestro, que você não podia trazer nada e que te obrigaram a dar voltas na árvore do esquecimento, em que te batizaram e te deram um nome novo em um processo muito complexo e muito bem arquitetado que, felizmente, não deu muito certo, porque nossos corpos e nossas subjetividades são complexas. Os povos dessa diáspora forçada conseguiram guardar no corpo as suas narrativas.

Beatriz Nascimento (1942-1995) foi um grande encontro na minha vida. Beatriz foi uma historiadora, pesquisadora, poetisa e roteirista sergipana com uma produção muito intensa nas décadas de 1970 e 1980. Ela foi uma grande estudiosa dos quilombos e de como eles deixaram resquícios nas relações entre pessoas pretas até hoje, principalmente, nas favelas. Beatriz também fez um filme-documentário, uma obra de arte belíssima chamada *Ori* (1989). Beatriz fala desse potencial ancorador do corpo.

Mas como guardar conhecimento, tecnologia e uma série de modos de viver e de ver o mundo a partir da fala e da dança? Certamente não em um lugar de romantização, mas trazendo para a realidade o que era e foi possível para o nosso corpo-documento, um território material. Esse corpo-documento se transforma e aprende ou se recusa a viver? Qual foi e é o resultado das escolhas feitas pelos nossos e para as gerações que vieram depois?

Beatriz Nascimento diz: “é preciso a imagem para recuperar a identidade, ela tem que se tornar visível, porque o rosto de um é o reflexo do outro, o corpo de um é o reflexo do outro e em cada um, o reflexo de todos os corpos”. Beatriz faz essa fala para descrever um momento do filme *Ori*, em que ela está contando a história dos quilombos a partir de uma outra perspectiva. Não gosto de usar a palavra “outro”, porque quando você pensa o outro, você pressupõe uma referência, e isso é resquício do pensamento ocidental. Geralmente, o modelo, a referência, é um homem. Então não é esse *outro*, é esse um também, é essa centralidade para roda no começo. A centralidade da imagem de como os povos africanos conseguiam resistir e formaram os quilombos urbanos e registraram sua presença por meio das quituteiras, das quitadeiras, além de mulheres e homens aguadeiros e aguadeiras, ervanários. Essas pessoas que ocupavam as ruas no século XIX eram as pessoas pretas, muitas vezes escravizadas de ganho, outras já livres, tendo comprado a própria liberdade que circulavam na cidade, compreendendo as dinâmicas de vendas, conversas e trabalho.

A frase de Beatriz Nascimento dialoga também com a produção artística da fotógrafa soteropolitana Elen Salomão que fez a série para o Baco Exu do Blues no álbum *Bluesman* (2018). Assim como Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento e Elen Salomão temos a necessidade de criarmos imagens, não só imagens que sejam fotografias e filmes, mas imagens, pinturas, dramaturgias — como as próprias experimentações do Teatro Experimental do Negro — que se convertem em narrativas, em conhecimentos passados pela oralidade; além de remeter às nossas identidades. Desse modo, conseguimos nos recuperar, tanto como povo, quanto como indivíduos — cada um na sua subjetividade — porque, sim, compartilhamos a história da diáspora, mas também temos subjetividades diferentes como todos os seres humanos.

A disputa pelas narrativas da cidade são essenciais para a história dessa cidade, são essenciais para esse território que é a cidade, esse território onde se desenrolam as paixões e os conflitos. E, ao mesmo tempo, as tentativas de apagamento, vejo como é essencial, em um lugar completamente místico e sagrado, que a cidade tenha os seus ritos de descobertas e de apagamentos. Não à toa, o território é o território do sagrado, a cabeça, o Ori e de onde todas as energias das trocas e do axé acontecem.

Então, pensando nesses lugares como território, penso que não é por acaso o que o território nos mostra. A partir da experiência com

o Cartografia Negra, começamos a estudar o bairro da Liberdade, em São Paulo vimos que ali foi o lugar do primeiro cemitério de pessoas escravizadas e dos povos originários da cidade. O cemitério ficava afastado do que era entendido como centro. Era formado por uma igreja, a Capela dos Aflitos, que ficava bem no centro desse cemitério e, hoje, em uma rua daquelas ruas, temos a ocupação de lojinhas de artigos orientais e a Igreja dos Enforcados. Reparei, um dia, na Liberdade uma mãe de santo lendo e jogando búzios na frente dessa igreja. Não temos esse hábito, essa imagem não é comum em São Paulo, diferente de algumas outras cidades, como Salvador, onde é possível encontrar a presença das mães de santo na rua, sentadas nas suas bancas. Por que a escolha daquele espaço e daquela igreja específica? Entendo como a relação com o lugar místico, o sagrado e a vida, o real, já que nós sempre voltamos para os lugares que temos que voltar.

Nas suas pesquisas, olhem para o território e se perguntem o porquê de olharem para eles em detrimento de outros. Essa pergunta é valiosa. Coloque-se como centralidade em sua pesquisa. É importante recusar o paradigma acadêmico ocidental de que temos de nos isentar. Grada Kilomba, entre outros intelectuais, se afirma constantemente na sua pesquisa e se coloca presente. É importante para nós não nos retirarmos, não existe discurso neutro.

Gostaria de terminar com a imagem-trecho de corpo-território de Muniz Sodré:

Todo indivíduo percebe o mundo e as suas coisas a partir de si mesmo, de um campo que lhe é próprio e que se resume, em última instância, ao seu corpo. O corpo é o lugar zero do campo perceptível, é um limite a partir do qual se define o outro. Seja coisa, ou pessoa. O corpo serve-nos de bússola, meio de orientação como referência aos outros. Quanto mais livre sente-se um corpo, maior é o alcance desse poder de orientar-se por si mesmo, pelos seus próprios padrões. Claro, se nos movimentamos, altera-se o sistema de movimentação. Os objetos podem ocupar o lugar zero, descentrando-se o sujeito individual da percepção. (SODRÉ, 1988)

Muito obrigada!

MÓDULO 4 | TERRITÓRIO E NARRATIVA



**DIOSMAR
FILHO**

Geógrafo. Doutorando em Geografia na Universidade Federal Fluminense. Mestre em Geografia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Pesquisador Associado da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN). Foi professor e coordenador acadêmico da Especialização Lato Sensu Estado e Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais e da Especialização Lato Sensu Direitos Humanos e Contemporaneidade – UFBA/UAB/CAPES (2017-2020). Exerceu cargos públicos de assessor e coordenador para povos e comunidades tradicionais no Estado da Bahia, nas áreas de gestão das águas, desenvolvimento social e promoção da igualdade racial (2007-2015). Coordenou pela ABPN a pesquisa “Mudanças Climáticas em face do Reconhecimento dos Territórios Negros”(2020-2021). Pesquisador da confluência IYALETA – Pesquisa, Ciência e Humanidades, onde coordena a pesquisa “Amazônia Legal Urbana – Análises Sócioespaciais de Mudanças Climáticas” (2020-2022). Foi Delegado da 26ª Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas de 2021 (COP 26). Autor do livro “A Geopolítica do Estado e o Território Quilombola no século XXI”, Paco Editorial, 2018. Realizou a direção do DOC “IGI OBA NILE – Memórias de Mãe Raidalva”, 66 min. N5 Filmes, 2014. É autor e direção do documentário “TERRAS QUE LIBERTAM – histórias dos Cupertinos”, 52 min. Ajayô Filmes, 2021.

PENSAR TERRITÓRIOS e narrativas começa a partir daquilo que construímos ao longo do processo histórico. Como geógrafo, compreendo esse processo por meio de alguns territórios. O exercício lúdico inicial é olhar o mapa da NASA e pensar o espaço-mundo a partir da imagem. Visualize essa imagem do espaço na noite. Ela pode ter vários contextos, mas podemos identificar, sobretudo, o que construímos no espaço-mundo enquanto humanidade. Nele, está o registro de como a humanidade se espacializou, se organizou em territórios e narra, hoje, a sua história enquanto totalidade.

Precisamos olhar as totalizações, olhar os movimentos que acontecem nesse espaço-mundo, naquilo que alguns autores apresentam como realidade, mas, podemos partir do pensamento da descolonização, de uma epistemologia que traga um mundo que foi eliminado dessa história de 521 anos a partir do diálogo com Franz Fanon, esse nos informar nesta imagem do mapa a opacidade interna; isto é, aquilo que está no campo do estado nacional e da cultura, aquilo foi transformado ao longo da história da humanidade, nas pessoas chamadas de "Outros". Esses *outros* vão construir a opacidade interna no mundo em territorialização, um mundo que vai se confrontar o tempo inteiro consigo mesmo numa escala totalizante, de uma escala hegemônica de olhar a imagem de si.

Em uma escala hegemônica de olhar essa imagem, é importante visualizar que esse espaço tem luzes, pontos opacos e pontos luminosos, com base nos estudos do professor Milton Santos (1926-2001). São nessas áreas que é possível encontrar e separar o desenvolvido e o não desenvolvido, a tecnologia e a não tecnologia, a riqueza e a pobreza. Quanto mais escuro, mais misérias encontraremos. É assim que aprendemos a analisar um mapa visto do espaço.

Pensar o mundo na opacidade interna nos dar as condições de refletir sobre marcos teóricos de intelectuais negros do século XX que adentraram o século XXI, como forma de analisar o espaço é um caminho necessário. A nossa ancestral Makota Valdina (1943-2019) sempre nos falava da importância de nos conectarmos com nossos ancestrais para termos forças diante dos desafios, chamar por Lélia Gonzalez (1935-1994) por ter nos dado a *amefricanidade* pela importância dessa categoria aos nossos estudos como teoria e prática.

Isso nos faz perguntar: a partir da imagem da NASA aplicamos uma categoria de análise como prática de conhecimento? Esse é o grande desafio que estamos vivendo hoje, porque temos as bases teóricas, mas

precisamos colocá-las como campo de estudo e campo de realidade. Precisamos nos dar com a realidade não apenas como manifesto contra algo totalizante, hegemônico e excludente, mas como forma. Esse é um desafio no campo da epistemologia.

É o que nos dá condições de pensar o continente africano e as diásporas africanas dentro dessa construção: quando falamos de povos indígenas não estamos falando apenas de povos originários da América, mas, de povos indígenas que estão na África e na Oceania. São povos indígenas que estão fora dessa escala mundo de invasão, de ocupação, de exploração e enriquecimento, de construção de uma teoria de vida ao Norte e de uma teoria de vida ao Sul. Todos receberam em seus territórios à invasão e todos estão na construção de povos originários, na mesma construção de povos indígenas, aqueles que estão fora do totalizante, do hegemônico.

A EPISTEMOLOGIA DA TERRA

E qual são as narrativas que podem nos aproximar do que queremos construir como *Pensamento Negro*? Busco a epistemologia da terra como a realidade daquilo que vivemos e construímos como pessoas negras no espaço e/ou território. Trago para roda o Mestre Quilombola Seu Jaime Cupertino, do Território Quilombola de Vazante, na Chapada Diamantina na Bahia, esse em 2007, nos presenteou com como pensamento que “*As águas não têm cor*”. Como pensar, a partir da imagem do mundo, que as águas não têm cor? Podemos usar essa frase para pensar diversos campos do conhecimento, sejam eles na biologia, na física, na geografia, na educação ou na saúde.

A água é incolor, mas como pensar isso dentro de um mundo que diz que as águas não têm cor pela epistemologia da terra na Chapada Diamantina em plena caatinga? Por que ele afirma que as águas não têm cor? Para dizer que as águas ganham cor, é preciso pensar que elas compõem o mundo dos últimos 521 anos. Ela tem a cor de quem totaliza ou de quem se apropria da água e a torna um ator ou atriz da violência. Ela ganha as formas e as cores da violência, da expropriação, do negacionismo, em que as histórias de vidas são submersas, que são aquelas histórias da opacidade interna de Franz Fanon (1925-1961).

Quando dialogamos como uma epistemologia oriunda da Chapada Diamantina, da Caatinga, no centro do território baiano, Seu Jaime Cupertino promove uma reflexão para construir uma narrativa de como

pensar territórios quilombolas no alcance de dimensões profundas e filosóficas do viver e questionar o mundo a partir de uma frase objetiva, simples, mas sublime.

Nesse sentido, como trazer de volta, a partir dessa reflexão, uma utopia de humanidade e natureza? Como nos colocar de volta a narrar a história a partir da natureza? A água não ganha cor a partir de seus processos físicos de intemperismo, isto é, a partir da desagregação de partículas de rochas devido a reações químicas, ocasionando a retirada de íons de ferro, resultando em cores amareladas ou magenta, fenômeno natural. No entanto, quando a água não segue seu curso natural, ela ganha cores a partir do esgoto da cidade, da poluição; a cor verde representa a sua morte; o verde deveria ser esperança, mas o excesso de verde na água pode significar que ela precisa de cuidado, é como ver uma maré vermelha na Baía de Todos os Santos.

Em 2007, as águas precisavam ser cuidadas porque elas estavam doentes, naquele momento, submetidas por um excesso de perda de oxigênio, o que indica a proliferação de algas. Essa é uma dimensão para a terra e para a epistemologia; quando você coloca a água no campo de um pensamento de epistemologia da terra, uma epistemologia quilombola, campo de nosso diálogo.

A EPISTEMOLOGIA DAS ÁGUAS

Em março de 2008, no *Seminário de Justiça Ambiental pelas Águas: As águas não têm cor*, realizado na cidade de Salvador na sede do Ministério Público Estadual, tivemos a alegria de conviver com o pensamento quilombola de Dona Maria José do Paraguassú que se fez viva e sentimos pela sua passagem em dezembro do mesmo ano. Dona Maria faleceu pela indignação de receber uma intimação da Delegacia de Cachoeira, cidade do Recôncavo Baiano, pelo seu ato de retirar do manguezais as cercas criminosas fixadas por fazendeiros nas águas do Rio Paraguassú no Território Quilombola de São Francisco Paraguaçu do Bouqueirão. Ao receber a intimação, foi acometida pela depressão e não resistiu. Dona Maria deixou um pensamento fundamental para os nossos estudos e ação que é o pensar no *Direito das Águas* enquanto um direito normativo.

Em 2008, Dona Maria sinalizou que, para pensar no direito do nosso povo, precisamos falar do direito da água, isto é, é preciso pensar no direito da água para conseguirmos pensar em uma humanidade. As

narrativas territoriais são diferentes em diversos espaços. O território onde Dona Maria viveu é um território de terra e água e, dentro desse espaço, ela construiu uma narrativa de trazer para a vida uma reivindicação de cuidar das águas, o Direito das Águas.

Hoje, vemos essa defesa associada a uma narrativa jurídica por meio de todo o processo que está acontecendo com o Rio Doce após o rompimento da barragem de Mariana. Contudo, é importante sinalizar que tudo isso precisa estar assegurado em uma dimensão de que a natureza é uma humanidade e a humanidade é uma natureza, isso precisa ser visto por que há um processo hegemônico que é capaz de assegurar o direito do Rio Doce, mas não assegurar a vida de pessoas como Dona Maria.

A epistemologia que me leva a pensar no direito do Rio Doce desconsidera a morte de Dona Maria de um ponto de vista de um sistema racial que ela traz na defesa do direito das águas. A memória da opacidade interna, a memória de uma construção de vida daquilo que foi se tornando negativo, escuro, preto, tudo aquilo que foi chamado de espaços vazios, o vazio que não tem nada e, por isso, os processos criminosos de expropriação e apropriação.

É importante pensar como é possível criar direitos da natureza dentro do Estado Moderno que ainda não garantiu o reconhecimento de humanidade, porque é isso que Dona Maria entende por direitos das águas. Essas são construção de processos históricos de territórios que nos fornecem condições viver dentro de mares e rios que compreendemos como possibilidades de narrativas.

O ESTADO RACIAL

Na cidade de Salvador, ao olhar a Enseada de São João do Cabrito nas proximidades do Parque de São Bartolomeu, em Pirajá (Subúrbio Ferroviário), nos colocamos diante de um grande aterro sanitário. Naquela região, terra dos povos Tupinambás e do Quilombo do Urubu, está registrada a memória histórica moderna do Estado Brasileiro, pois foi lá que se explorou o primeiro poço de petróleo do Brasil. É importante nos questionarmos como um território como esse, que teve o primeiro poço de petróleo, o ouro negro, que estruturou todo um processo de industrialização no Brasil, pode estar com uma concentração de população negra empobrecida e vivendo sob um aterro sanitário, sem direito à terra e ao território?

Esses processos estão ligados às epistemologias que nos

apresentam Seu Jaime Cupertino e Dona Maria José do Paraguassú, ambas reconhecem o quanto as pessoas são apartadas da construção de uma narrativa territorial, seja ela nova ou antiga. Eles narram a exclusão no espaço dentro de uma realidade de apagamento em que é inexplicável o motivo pelo qual o primeiro poço de petróleo não recebeu o nome de Poço do Urubu ou Poço Tupinambá, mas o nome de Monteiro Lobato. Na década de 1940, Monteiro Lobato foi responsável por uma das maiores empresas petrolíferas do mundo que enriquece o estado brasileiro, possibilitando a hegemonia da exploração e apropriação de bens e consumo, a qual favoreceu o mundo carbonizado no qual vivemos hoje. No entanto, dentro daquele lugar, daquele território, onde foi descoberto o primeiro poço, a pobreza está como passiva.

Nesse território, a maioria populacional é formada por pessoas negras como Dona Maria e Seu Jaime. Precisamos pensar de que modo organizamos o mundo e os territórios a partir de narrativas epistemológicas assim como as criadas por Dona Maria e Seu Jaime. No ordenamento estão os símbolos de justificação do racismo, como aponta Milton Santos. A mundialização perversa do espaço traz, enquanto uma identidade, a não reflexão da vida das pessoas. Não há nada que assegure a vida das pessoas, ao contrário, elas empobrecem com a organização das cidades, pela retirada da cultura e da narrativa territorial de vida, de movimento e de conquista pelo estado.

Precisamos refletir sobre os pontos dessa narrativa que indicam caminhos para construção de territórios diaspóricos e de aquilombamento, como escreveu Beatriz Nascimento. Os pensamentos e as epistemologias presentes aqui são caminhos para entender como nós produzimos narrativas e ordenamos formas que nos reorganizam para a construção de novos ciclos fora da lógica da violência e da opressão.

Hoje, há movimentos de pensar e viver a periferia como símbolo, de pensar como ela ordena o estado, mais do que o estado ordena a periferia. Precisamos construir essa lógica e refletir sobre como esse movimento de perda do quilombo e retomada pode ocorrer para que ele possa ordenar no alcance de novos espaços, novas narrativas e vá construindo novos territórios.

No entanto, como transformar essas narrativas ao ponto de conseguirmos acessar as perspectivas do século XXI? Para isso, é preciso construir formas e estruturas que forneçam campos de reflexão e conhecimento dentro do processo histórico, abandonando a narrativa do estado de negação e caminhando para a narrativa do estado de

direito proposto por nós pode ser uma das alternativas possíveis. Então, esses são caminhos que, na Geografia, vem narrando e se encontrando com pensamentos para fazer com que esse campo de conhecimento se estabeleça. Ele precisa se estabelecer dentro de algo que não seja temporário, que não seja a todo momento efêmero. Como fazer que o campo de conhecimento e de pensamentos que tem como referências Clóvis Moura, Franz Fanon, Beatriz Nascimento se estruturam e se apliquem dentro da realidade brasileira aprofundando as perspectivas quilombistas de Abdias Nascimento e da própria Beatriz Nascimento?

Essas são construções do campo da filosofia, que nos leva a estudar geografia e pensar o que é geopolítica, porque o campo da geopolítica é entendido sempre como algo internacional. A geopolítica é o petróleo, a política do gás e a reapropriação de recursos minerais para fazer a geopolítica do mundo. No entanto, há a geopolítica da terra no mundo e os quilombos estabeleceram uma geopolítica no território brasileiro; há uma geopolítica estabelecida no território brasileiro pelos terreiros dos povos de matriz africana, uma geopolítica de organização espacial para as cidades, uma organização espacial de produção de país. Isso precisa ser analisado, ser visto. Pensar territórios quilombolas é uma conquista contemporânea, uma definição contemporânea de pensar. Quando falamos de territórios quilombolas, estamos falando de uma construção da população negra dentro de um pensamento de direito constitucional, conhecendo a exclusão social, política e econômica.

O conceito de território quilombola é o avanço da ideia de aquilombamento, quilombismo, quilombagem, território étnico e o próprio quilombo. Falamos sobre território quilombola desde o século XVI e alcançamos o século XXI com produção de epistemologias e organização geopolítica na concepção deste conceito.

A saída está na geopolítica e em trazer para o campo da humanidade a garantia de uma inclusão da vida. Precisamos narrar as nossas memórias, memorizarmos as tragédias, mas não podemos narrar as tragédias como o campo do futuro. Nós precisamos construir o conhecimento que queremos estabelecer dentro de uma agenda de futuro, porque a mundialização é perversa e nada do que foi construído como mundialização nos cabe.

Como escreveu a socióloga Luiza Bairros em seu artigo *Lembrando Lélia Gonzalez*, o quilombo é uma organização social e política negra que não cabe dentro dessa estrutura. Ao contrário, ele vai muito além daquilo que foi organizado no campo ocidental de conhecimento e

da experiência de viver no estado. Ele é uma tecnologia de organização humana, que dentro de um mundo capitalizado, vive da capitalização e da racialização. Agora, se estamos fazendo equidade dentro dele, é preciso saber o que é que alcançamos como equidade e como mantemos uma agenda de construção de conhecimento. E, nesse campo, não cabe modismo, mas cabe olhar o que acumulamos de epistemologias.

Como pensar a memória de Beatriz Nascimento construída pelo geógrafo e antropólogo Alex Ratts? Como traduzir o território e o Ori que ela coloca? Todo o trabalho de Beatriz Nascimento é um território que está em uma corporeidade. Como alcançar isso?

As construções de territórios e narrativas nos colocam dentro de outros campos e, dentro deles, podemos dialogar sobre campos de conhecimento que estão emergindo no audiovisual e na fotografia, por exemplo. O tipo de memória territorial narrada em fotografia hoje por fotógrafos negros e indígenas traz percepções e reflexões importantes, além de alcançar poemas, como os do saudoso historiador baiano, falecido, o professor Ubiratan Castro, que narrava a partir da história a sua vivência nas ruas de Salvador.

A MEMÓRIA DOS TERRITÓRIOS NEGROS

Aqui apresento a minha primeira experiência de direção. Junto com meu Egbe, produzimos o documentário *IGI OBA NILE Memórias e Mãe Raidalva*, filme longa-metragem lançado em 2014, sobre a yalorixá do Ilê Asè Oyà Tolá, no distrito de Passagem dos Teixeiras no município de Candeias na Bahia, no qual eu sou Ogã. Lá, tivemos a oportunidade registrar uma memória dos territórios Terreiro de Candomblé na Bahia. Esse registro foi importante para elaborar o que gostaríamos de narrar enquanto história do terreiro do candomblé que não fosse hegemônica, que não fosse a apresentação dos Orisás, algo que fizesse a sociedade deixar de nos olhar como ruins ou primitivos. E, sim, apresentar a história de humanidade que construímos dentro do espaço de terreiro de candomblé, a história de encontros afetivos e familiares, a partir de uma ancestralidade de valorizar a nossa ética e a nossa memória.

O documentário é uma forma de trazer para as telas cinematográficas a narrativa de um território, de um terreiro, a história de uma das grandes Mulheres Negras desse país com família no Rio de Janeiro que nasceu e vive a ancestralidade em Salvador. A narrativa passa por diversos espaços e todos eles se encontram com os núcleos

negros territoriais e constroem uma narrativa de vida que emergem em uma opacidade interna.

É também percorrido pela autoria e direção do filme *TERRAS QUE LIBERTAM - histórias dos Cupertinos*, nosso segundo documentário longametragem, lançado em 2021. Neste filme, apresentamos a epistemologia dos irmãos Jaime Cupertino e com Júlio Cupertino, quilombolas que me ensinaram a geopolítica para pensar a geografia no século XXI; me conduziram no pensar a geopolítica e a geografia política a partir do território quilombola: como é que o território quilombola trouxe para a história oficial brasileira uma geopolítica?

O documentário resgata a memória de como Seu Júlio e Seu Jaime construíram nos Territórios Quilombolas de Vazante e Baixão Velho na Chapada Diamantina, movimentos que emergiram quase 60 comunidades quilombolas pelo direito à terra para conquista de política pública. Não é o Estado que dá títulos aos territórios quilombolas, é o Território Quilombola que se autointitula, como nos informa Beatriz Nascimento.

Então, como pensar esse processo fora de uma narrativa estatal? Nós precisamos pensar o quilombo como algo que emerge e vai se construindo para ordenar o estado e não ser ordenado pelo estado. O quilombo está em constante movimento para fazer com que o estado alcance aquilo que não é parte dele. Dentre os mais de 250 artigos da Constituição Brasileira, a palavra quilombo aparece duas vezes. Então como um movimento mencionado apenas duas vezes na constituição do país consegue construir a própria narrativa?

O que conseguimos fazer coletivamente é fabuloso, sublime e fascinante, e isso não pode ser visto como um favor, é preciso narrar isso de modo ativo porque é a história de nossas epistemologias, a Amefricanidade, o Aquilombamento, a Quilombagem e o Quilombismo de Abdias Nascimento, todas as epistemologias e suas genealogias, é a nossa construção!

Muito obrigada!

SOBRE A CASA SUELI CARNEIRO

A Casa Sueli Carneiro ocupa a construção onde a ativista e pensadora Sueli Carneiro viveu por 40 anos. Foi um espaço informal para inúmeros encontros entre intelectuais e ativistas do movimento negro e do movimento de mulheres negras e abriga, agora institucionalmente, expressões e linguagens orientadas pelo legado ativista-intelectual em movimento de Sueli Carneiro.

Sueli Carneiro é símbolo, referência, liderança do feminismo e do movimento negro brasileiro. Sueli participa dos movimentos em busca de justiça social, racial e de gênero desde o final da década de 1970. Foi uma liderança importante na criação das primeiras políticas reparatórias para pessoas negras no país. Sua atuação tem sido essencial para inserir gênero e raça na agenda pública, além da formulação e implementação de ações e políticas. É uma das fundadoras de Geledés Instituto da Mulher Negra. Doutora em educação, é graduada em filosofia e tem textos publicados em português, inglês, espanhol e alemão.

A Casa Sueli Carneiro se propõe a acolher produção, ativismo e pensamento negro, ancora e sistematiza reflexões, expressões,



**CASA
SUELI
CARNEIRO**

experiência e acontecimento, ampliando a visibilidade e a abrangência do pensamento ativista-intelectual-político negro no Brasil e suas interfaces com o pensamento nacional e internacional. A Casa Sueli Carneiro fortalece o campo do ativismo e pensamento negro no Brasil e no mundo.

Será aberta ao público para consultas, pesquisas, atividades culturais e educativas. Facilitará o acesso a inúmeros documentos, fotografias, recortes de jornais, cartas que contam a história do protagonismo negro nos últimos 40 anos é muito importante neste momento do Brasil, em que cresce o interesse por conteúdos antirracistas e produzidos por mulheres negras.

A Casa Sueli Carneiro tem como propósito constituir articulação do pensamento ativista-intelectual de Sueli Carneiro em expressões e linguagens negras de continuidade de memória e resistência. E propõe fazer isso incorporando e reforçando continuamente autonomia, independência, liberdade, inovação, memória, precisão, olhar crítico, auto-referência, interdependência, intergeracionalidade, ativismo, indignação e acolhida.

APOIE A CASA SUELI CARNEIRO

Ao apoiar a Casa Sueli Carneiro, você ajuda a preparar nosso espaço físico de acolhimento, produção, ativismo e pensamento negro.

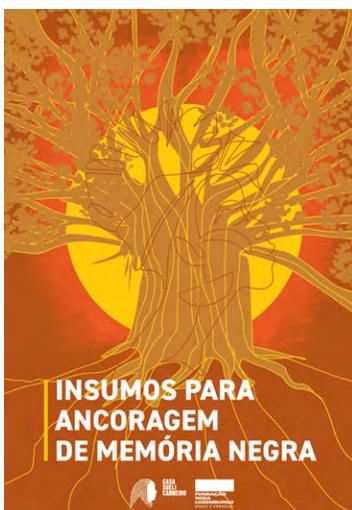
A Casa Sueli Carneiro fortalece o campo do ativismo e pensamento negro no Brasil e no mundo, e você fortalece a Casa Sueli Carneiro.

Para doações de empresas, seja apoio direto ou via de leis de incentivo, por favor, entre em contato com a gente pelo email: captacaoeparcerias@casasuelicarneiro.org.br



ESCANEEI OU
CLIQUE NO
QR CODE E
CADASTRE-SE

CONHEÇA TAMBÉM:



BAIXE A
PUBLICAÇÃO
AQUI

INSUMOS PARA ANCORAGEM DE MEMÓRIA NEGRA

A Casa Sueli Carneiro lançou em novembro de 2021, sua primeira publicação, derivada do curso “Fazedoras de Memória Negra”, em parceria com a Fundação Rosa Luxemburgo e a Editora Oralituras.

A publicação reúne transcrições das aulas de Alex Ratts, Ana Flávia Magalhães Pinto, Cida Moura, Fabiana Cozza, Gabriela Leandro [Gaia], Jean Camoleze, José Eduardo Ferreira dos Santos e Tiganá Santana. O livro, assim como o curso, está dividido em quatro eixos: temporalidades e memórias; arquivos, organização e pesquisa; corpo e oralidade; território e narrativa.

RAIZES E ASAS: MEMÓRIA PARA AUTONOMIA NEGRA

Esta publicação foi realizada com o apoio da Fundação Rosa Luxemburgo e fundos do Ministério Federal para a Cooperação Econômica e de Desenvolvimento da Alemanha (BMZ). O conteúdo da publicação é responsabilidade exclusiva da Casa Sueli Carneiro e não representa necessariamente a posição da FRL.

CASA SUELI CARNEIRO. Somente alguns direitos reservados. Esta obra possui a licença CreativeCommons de Atribuição + Uso não comercial + Não a obras derivadas



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO, SP, BRASIL)

Raízes e asas [livro eletrônico] : memória para autonomia negra / [organização Natália Carneiro].
-- 1. ed. -- São Paulo, SP : Oralituras Editora :
Fundação Rosa Luxemburgo : Casa Sueli Carneiro, 2023.
-- (Fazedores de memórias negras ; 2)
PDF

Bibliografia.

ISBN: 978-65-85129-03-9

1. Ativismo. 2. Cultura afro-brasileira
3. Identidade afro-brasileira 4. Intelectuais -
Brasil 5. Memórias 6. Patrimônio cultural 7. Negros -
Brasil - História I. Carneiro, Natalia. II. Série.

23-162227

CDD 305. 800981

Índices para catálogo sistemático

1. Brasil : Identidade negra : Relações raciais :
Aspectos sociais 305. 800981

Tábata Alves da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9253

Este livro foi impresso na Rettec Artes Gráfica e Editora, com miolo em papel Pólen 90g/m² e capa em cartão Supremo 250g/m², composto com a família tipográfica DIN 2014, em junho de 2023.





