

# ÁFRICA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA

## Imbricações entre história, ensino e patrimônio cultural

ISABEL CRISTINA MARTINS GUILLEN<sup>1</sup>  
Universidade Federal de Pernambuco

*Resumo:* Este artigo objetiva discutir as implicações do ensino de História da África, nos diversos níveis educacionais, nas políticas afirmativas para afro-descendentes, na definição de identidades e na memória social, principalmente na memória da escravidão. Nesse sentido discutem-se os vários sentidos que a África pode ter, tanto em termos históricos quanto no imaginário social, no qual se destaca o imaginário de uma Mama África. Objetiva-se igualmente discutir a importância do estudo da história da África e da cultura afro-descendente para a consolidação da cidadania e para a definição dos patrimônios culturais no Brasil.

*Palavras chave:* Ensino de história; história da África; políticas afirmativas.

*Abstract:* This article discusses the implications of teaching African History, at various levels, for affirmative action for afro-descendants and for the definition of identities and for social memory, especially dealing with slavery. In this sense, the article discusses the various potential meanings Africa can have, both in terms of history and social representation, paying special attention to the imaginary of Mother África. The article emphasizes the importance of the study of African history and afro-descendant culture in order to strengthen citizenship and the definition of cultural heritage in Brazil.

*Keywords:* History teaching; History of Africa; affirmative action.

## Introdução

Não constitui novidade alguma afirmar o passado escravista do Brasil. Mas talvez não esteja claro para muitos que a escravidão não pode ser considerada uma experiência circunscrita ao passado, uma vez que é constantemente presentificada na memória e nas manifestações culturais de afro-descendentes na atualidade. A experiência da escravidão não faz parte de um passado longínquo, pois é vivida, discutida e pensada cotidianamente por um sem número de grupos de afro-descendentes que, ao pensar sua condição social na contemporaneidade, fazem referência a essa memória.

No início de setembro deste ano de 2008 eu estava no pátio da sede do Maracatu Nação Cambinda Estrela esperando que uma reunião começasse, quando uma conversa entre alguns jovens batuqueiros chamou minha atenção, pois conversavam jocosamente sobre ser escravo... Quase todos são jovens negros, entre dezesseis e vinte anos, moradores de um dos locais mais perigosos do Recife – Chão de Estrelas, cujo nome poético só engana os desavisados – acostumados, portanto, a levar “baculejo” e esculhambação da polícia, ou cantadas descaradas. Num dado momento eu ouvi que eles brincavam com Maria e como seria sua vida se ela vivesse no século XIX e fosse escrava. Um dos rapazes dizia para Maria Simpatia:

“se o sinhozinho te visse, bonitinha desse jeito, ah! Sei não... Pensa... Ele olhava seus dentes... Mostra os dentes aí... Olha aí... Perfeitos! Pra casa grande! E você não ia querer? Já imaginou você colhendo café? Vestindo aquelas roupas de saco... E sem banho, banho só uma vez na semana, e olhe lá!”

Eu evidentemente parei para pensar como uma “cena” cotidiana da época da escravidão estava sendo recriada pelos jovens negros do batuque do maracatu, e depois que a brincadeira amenizou, fui conversar. A questão da mulher negra como objeto sexual dos senhores é evidente, mas também sobressaem na brincadeira as péssimas condições de vida dos escravos e a insegurança sobre o encaminhamento de suas vidas, determinada pela vontade dos senhores. Soube que a base para recriar essa cena foi dada pelas novelas da rede Globo de televisão, e pude

longamente conversar com os jovens sobre essas representações dos escravos que perpassam nosso cotidiano e não exclusivamente através dos livros didáticos... O suficiente para nos mostrar que a herança da escravidão tem várias facetas a se considerar quando fazemos uma história da cultura afro-descendente. Trata-se, portanto, de uma herança dramatizada cotidianamente, em que a dimensão histórica tem um peso considerável, quase que a fornecer a moldura onde o drama vai ser encenado. Como um destino inscrito na pele. Herança que diz qual o lugar de negros e negras na atual sociedade?

A conversa que eu ouvi nos traz toda a ambigüidade de ser que é preciso considerar quando fazemos uma história de sensibilidades, ambigüidade esta tão bem discutida por Victor Turner em seus estudos sobre performance e sobre uma antropologia da experiência.<sup>2</sup> A escravidão é um passado que se presentifica com fortes cargas emotivas. Ela une e confere identidade aos grupos de afro-descendentes existentes, por compartilharem de ancestrais comuns, de uma experiência histórica na qual negros e negras foram escravizados. Como afirmou o poeta Oliveira Silveira, a escravidão é *“ferida que não seca nunca.”*

Essa experiência tem sido matizada pela historiografia contemporânea que se dedicou ao estudo da escravidão, visando superar as denúncias de maus tratos e horrores da vida, para mostrar outras práticas em que os escravos são entendidos como sujeitos, seres que foram capazes, apesar da experiência do tráfico e da escravidão, de recriar muitas formas culturais e redes de solidariedade em meio às adversidades da vida escrava. Essa experiência da escravidão determina uma imediata remissão à África, berço e origem de grande parte dos antepassados, dos ancestrais. É nesse sentido que o continente é comumente referido como Mãe África.

Trata-se evidentemente de uma África imaginária, referente imaginário para a constituição de identidade, fenômeno já apontados por diversos autores, principalmente por Hall.<sup>3</sup> No entanto, será esta a África objeto da lei 10.639? De qual África se trata afinal? O objetivo deste artigo é apontar algumas questões nas quais essa África imaginária e os objetivos da lei se encontram. E no bojo dessa discussão pensar a necessidade de se ensinar e divulgar a riqueza da cultura afro-descendente no Brasil.

## **História da África e da cultura afro-descendente: para que?**

Não é uma questão natural que o ensino de história da África vá contribuir para diminuir o racismo e as desigualdades sociais nele imbricadas. É preciso se questionar: como? De que modo o ensino de história da África contribuiria para diminuir o racismo? Em que aspectos forneceria elementos para promover a igualdade racial?

Tem sido largamente apontada as imbricações do ensino, e em especial o de história, sobre a transmissão de valores, crenças, atitudes e comportamentos no processo de socialização das crianças e jovens adultos. Os futuros cidadãos aprendem nas escolas, família, igreja e outras instituições os valores sociais a serem transmitidos para as novas gerações por professores formados em uma cultura política que pouco tem valorizado a história da África e dos afro-descendentes no Brasil. Em consequência, é óbvia a responsabilidade do ensino no processo de transmissão dos valores e atitudes que promovem a sociabilidade e a socialização entre as crianças, fomentando desde tenra idade noções de cidadania e direitos. Em relação ao racismo, atitudes de discriminação cotidianas fomentam idéias de que negros e negras teriam uma condição de menos direitos e, portanto, reproduz-se a corrente que afirma que alguns são mais cidadãos do que outros. Sabemos que o conhecimento da história é fundamental para a formação das identidades, e o conhecimento de história da África pode colaborar para que alunos brancos e negros possam redefinir suas identidades ao expandir seu conhecimento sobre as realidades brasileiras e africanas, nos pontos em que se aproximam, a exemplo da luta contra a segregação racial.

É nesse sentido que a História da África e da cultura afro-descendente tem sido apontada como importante instrumento no combate à discriminação racial e da denúncia do mito da democracia racial, desconstruindo-o.<sup>4</sup> É evidente que, ainda nessa linha, a História da África também contribui em grande medida para romper com a estrutura eurocêntrica que tem caracterizado a educação brasileira. É importante ressaltar que uma historiografia mais recente, dedicada ao estudo das relações Brasil-África durante os séculos da diáspora negra, vem ressaltado que a História da África e a História do Brasil estão mais próximas do que muitos imaginam. Não se trata, evidentemente,

de encontrar reminiscências de práticas ancestrais que ainda subsistem no Brasil, mas perceber que, de uma forma subterrânea, um modo de ser pautado nas tradições africanas permanece, e tem sido grandemente responsável pela formação das identidades afro-brasileiras ou mesmo brasileira *stricto sensu*.<sup>5</sup> Não é demais ressaltar, como inúmeros autores têm feito, o valor intrínseco da História da África para a experiência humana, independentemente, portanto, dos pontos em que se aproxima da nossa história em particular.

Desde os anos 1990 o Ministério de Educação e Cultura vem tomando medidas para fomentar o ensino e a cultura afro-descendente, atendendo às demandas sociais que colocavam em pauta a pluralidade cultural e identitária do brasileiro, e em particular os movimentos negros que atuavam na cena política brasileira denunciando o racismo e a democracia racial. Em 2000, o decreto 3.551 instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial, e até o presente vários bens da cultura afro-brasileira foram registrados, a exemplo do modo de fazer o acarajé, o samba de roda, o jongo e a capoeira, dentre outros. Fruto de uma luta também bastante acirrada, e que se remete aos anos de 1970-1980, o Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003 reconhecia aos remanescentes de quilombos o direito à terra em que viviam. É no seio desses movimentos que se coloca em questão o ensino de História da África e da cultura afro-descendente no Brasil. Seu valores acadêmicos e educacionais são inquestionáveis, bem como seu papel na formação de uma cidadania plena. Sem sombra de dúvidas, “*representam uma vontade de democratização e correção de desigualdades históricas na sociedade brasileira.*”<sup>6</sup> Mas como?

As “*Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história de cultura afro-brasileira e africana*” propõem uma série de questões e abrem a discussão sobre os conteúdos e estratégias de ensino. Mattos e Abreu apontaram as ambigüidades que perpassam o texto das *Diretrizes*, mas não se trata, vale ressaltar, ao se apontar problemas na construção do texto, de descartá-lo simplesmente. Ele é um ponto de partida para uma nova experiência e, enquanto tal, precisa ser discutido e re-elaborado. Um dos pontos centrais do texto das *Diretrizes* promove uma discussão histórica sobre raça e identidade, para serem tratadas não como

essências, mas como constructos históricos. Nesse sentido, ser negro hoje é acima de tudo uma auto-identificação e não apenas uma questão de cor de pele. Assumir-se como negro significa também congrega a herança cultural partilhada pelos afro-descendentes aqui trazidos como escravos. E há nesse compartilhar uma ação positiva de orgulho nesse pertencimento, fundamental para a definição da identidade.

Para que a lei 10.639 tenha eficácia, é necessário que os cursos de formação de professores assumam a tarefa de não só formar os novos professores que tenham em seus currículos uma História da África, mas que essa disciplina seja também um constante exercício de desconstrução dos paradigmas que levam à afirmação da superioridade da história europeia e da estreita vinculação da história do Brasil com a Europa, contribuindo para também desconstruir seu caráter etnocêntrico. É nesse sentido que um cuidadoso trabalho com conceitos, periodizações e temas da história africana faz-se necessário, para que a África possa ser entendida em sua autonomia, e para que as representações da África enquanto locus da pobreza, miséria, guerra e genocídios possam ser plenamente questionadas.<sup>7</sup>

É fundamental que nesse processo de ensino não se criem campos opostos: branco x negro; escravo negro x senhor branco, pois o mito da democracia racial só poderá ser desconstruído, não num debate essencializado, mas se toda a ambigüidade de nossa experiência histórica for considerada. Aqui, as culturas se misturaram, e propiciaram o nascimento de uma cultura afro-americana, ou afro-brasileira.<sup>8</sup> Não se pode pensar que a cultura afro-descendente aqui existente seja pura transposição de uma cultura africana... o que também não significa desconsiderar os africanismos existentes. Mas a grande questão que se tem formulado é: até que ponto essa cultura africana aqui existente não é o resultado de uma recriação, de uma reelaboração, sendo muito mais uma cultura americana que africana?

Ora, essa “essencialização” de uma cultura africana no Brasil tem levado à discussão sobre o papel de uma África imaginária na formação das identidades, da negritude, e das formulações dos movimentos negros no Brasil. E essa África imaginária precisa ser levada a sério.

## A Mãe África

O continente africano se tornou mais conhecido pelos brasileiros, e, portanto, mais concreto, a partir dos anos de 1970, com os movimentos de libertação nacional dos povos africanos, principalmente Angola e Moçambique, e a denúncia da segregação racial na África do Sul, assuntos que ocuparam com frequência as páginas dos nossos jornais diários. Essa África mais concreta cria uma forte empatia com os movimentos negros no Brasil, gerando solidariedades e denúncias de uma opressão em tudo semelhante à dos negros no Brasil. Essa “descoberta” da África foi importante instrumento de consciência do militante dos movimentos negros de sua “origem” ao mesmo tempo em que lhe abria “possibilidades de ação”.

Stuart Hall, em seu artigo *Identidade cultural e diáspora*, lembra o quão importante é para o processo de produção de identidades culturais, e dos movimentos negros, essa busca de uma identidade essencial, que é definida por Fanon como uma “busca profunda”, uma identidade em que a África é central porque se baseia não numa arqueologia, em desenterrar as continuidades ocultas, os africanismos ainda presentes nas manifestações culturais, mas em *re-contar* o passado. Trata-se de uma redescoberta imaginativa, de uma “*unidade subjacente do povo negro, que a colonização e a escravidão dispersaram com a diáspora africana.*”<sup>9</sup> Tal identidade essencializada busca

“impor uma coerência imaginária à experiência da dispersão e fragmentação, que é a história de todas as diásporas forçadas. Fazem-no representando ou figurando a África como mãe de todas essas civilizações diferentes. O triângulo, afinal de contas, está centrado na África. África é o nome do termo ausente, a grande aporia, que jaz no centro de nossa identidade cultural e dá-lhe um sentido que ela, até recentemente, não tinha. Ninguém que contemple essas imagens textuais agora, à luz da história do tráfico, escravidão e migração, deixará de entender como o abismo da separação, a “perda da identidade”, (...) só começa a ser superado quando essas conexões esquecidas são, mais uma vez, reestabelecidas.”<sup>10</sup>

Essa África, imaginária, permite, em outras palavras, cruzar o abismo produzido pela diáspora. Essa concepção de identidade norteia, por exemplo, o pan-africanismo e muitos outros movimentos sociais e culturais de afro-descendentes nos anos 1950-1960. A título de exemplo, para aproximar essa discussão da experiência brasileira, cito ao acaso, um poema de Solano Trindade, *Sou negro*:

“Sou negro/ meus avós foram queimados/ pelo sol da  
África/ minh’alma recebeu o batismo dos tambores/  
atabaques, gongôs e agogôs// Contaram-me que meus  
avós/ vieram de Loanda/ como mercadoria de baixo  
preço/ plantaram cana pro senhor de engenho novo/ e  
fundaram o primeiro Maracatu// Depois meu avô brigou  
como um danado/ nas terras de Zumbi/ Era valente como  
quê/ Na capoeira ou na faca/ escreveu não leu/ o pau  
comeu/ Não foi um pai João/ humilde e manso// Mesmo  
vovó/ não foi de brincadeira/ Na guerra dos Malês ela  
se destacou// Na minh’alma ficou/ o samba/o batuque/ o  
bamboleio/ e o desejo de libertação”.<sup>11</sup>

Essa referência à África essencializada tem sido, portanto, fundamental para a constituição de uma identidade positivada, em que o orgulho de ser negro se afirma, em que a conexão com uma ancestralidade estabelece conexões com uma experiência mais vasta. A religião tem sido importantíssima nesse processo, e a África apontada como a terra do *axé*, matriz de uma força sagrada e divina. Para Moema Parente Augel, não se pode negar que a literatura afro-brasileira produzida nas últimas décadas demonstra que escritores e poetas estabelecem em suas obras uma profunda ligação emocional com o continente africano, e algumas questões precisam ser formuladas:

“que papel desempenha na memória coletiva, no imaginário e nas manifestações populares, na busca e na afirmação da identidade do afro-brasileiro? Que simbologia está a ela ligada, até que ponto a África é algo de concreto e objetivo, até que ponto é metáfora, até que ponto é realidade? O que é a África para os afro-brasileiros? Quantas Áfricas existem para os Afro-brasileiros?”<sup>12</sup>

Não se trata, portanto, de uma África “real”. Aliás, é importante frisar que os movimentos negros ao discutirem a necessidade de se implantar o ensino de história da África têm discutido com frequência que se trata de desmistificar uma imagem recorrente na imprensa brasileira, em que ganham destaques as guerras fratricidas, os genocídios, a miséria e a AIDS. Esta não seria a única África existente. Ao contrário, trata-se de desconstruir essa imagem aterrorizante da África, pois não seria compreensível fora dos quadros históricos do imperialismo e colonialismo. Esta África só se torna compreensível quando se conhece os processos históricos que a engendraram. Nesse sentido, a história desempenha papel fundamental pois possibilitaria não sentimentos de rejeição com essa África, centro de misérias e doenças, mas solidariedade com os processos de espoliação e segregação. Esse trabalho histórico aproximaria uma África real com a Mãe África? É o que todos esperam!

Ainda para Augel, *“esta África é uma África mística e mítica, monolítica e simbólica, irreal e ideal, necessária para a saúde e o equilíbrio de seus filhos na diáspora, refúgio para o filho abandonado e solitário, colo e seio para o filho sem mãe, desenraizado e estigmatizado pela sua origem”*.<sup>13</sup> A África faz-se presente, nas Américas da Diáspora,

“silenciada aparentemente além da memória pela força da experiência da escravidão, a África, na realidade, fez-se presente em toda parte; na vida cotidiana e costumes das senzalas, nas línguas e linguajares da grande lavoura em nomes e palavras freqüentemente desconectados de suas taxonomias, nas misteriosas estruturas sintáticas através das quais eram faladas outras línguas, nos contos e histórias narrados às crianças, nas crenças e práticas religiosas, na vida espiritual, nas artes e artesanato, nas músicas e ritmos da sociedade escravista e pós-emancipação. África, o significado que não podia ser representado diretamente na escravidão, manteve-se e se mantém como “presença” não dita, e indizível, na cultura (...) É o código secreto com o qual foram “re-lidos” todos os textos ocidentais. É a base de cada ritmo, de cada movimento do corpo. Esta foi – é – a África que está viva e bem na diáspora.”<sup>14</sup>

No entanto, tem-se muito claro que a África original não se encontra mais lá, já foi muito transformada. Hall alerta contra movimento que normaliza a África, dela se apropriando e a congelando em alguma zona imemorial do passado primitivo imutável. A África em questão adquiriu um valor imaginativo e figurativo, e para essa África não há retorno possível. Sua interrogação se encaminha não para negar a existência da África na cultura afro-caribenha, mas para perguntar o que fizemos da África, como a recontamos através da política, da memória e do desejo. Um salto, a meu ver, que posiciona o sujeito do conhecimento como sujeito político. Assim, gostaria de reafirmar que não encontramos na identidade cultural uma essência africana, ou uma pureza africana, mas isto não nos deve obliterar o pensamento a ponto de não percebermos o quão importante é pensarmos o lugar imaginário, simbólico e identitário que a África ocupa na cultura brasileira.

Assim, o professor de história deve transitar por difíceis caminhos ao ensinar uma história da África, pois não se trata de desconstruir a Mãe África, mas de pensar sua centralidade para a cultura e para a identidade dos afro-descendentes no Brasil. Esta é uma África que precisamos saber que é imaginária, mas não mentirosa. O professor de história encontra-se na tarefa de respeitar a Mãe África, sem transformá-la em seu objeto de estudo... ou dito de outra forma, é preciso que os alunos saibam que existe uma Mãe África e uma história dessa mesma África, que se encontra radicada em nossa história, em nosso movimento negro, na construção de nossas identidades.

### **Uma história de novos heróis?**

Outro ponto polêmico que o ensino de história da África tem suscitado é a afirmação de heróis negros. Heróis estão presentes no cotidiano das nossas crianças e adolescentes, na forma dos super-heróis, ou dos ídolos reais que por seus feitos enobrecem as artes, esportes e outros campos da atuação humana. Nesse sentido, estão sempre presentes nos livros didáticos, e são comumente discutidos nas escolas e outras instituições de caráter educacional. Há quem diga que ter heróis é, acima de tudo, humano. Mas há aqueles que sabem que os heróis são grandes instrumentos de construção de hegemonias, e foram de modo

bastante eficaz utilizados por uma história preocupada, por exemplo, em construir as identidades nacionais. Assim surgiram nossos heróis: D. Pedro, Tiradentes, Caxias, etc.. Trata-se de substituir os heróis? Ou será mais produtivo pensar no processo de fabricações desses heróis, como um momento histórico importante, e que deve ser objeto de discussão?

Assim posto, do ponto de vista acadêmico, uma história dos heróis tem sido criticada, seja por entender que a história seria feita exclusivamente pela ação dos grandes homens, seja por desvalorizar a atuação dos homens comuns em vários âmbitos do fazer histórico. Vários especialistas em ensino de história têm apontado para as ambigüidades de se ensinar uma história baseada nos heróis, e com certeza esta é uma postura não mais aceita sem provocar polêmicas e intensas discussões.

Não obstante essas críticas, assistimos nos movimentos negros uma busca bastante forte de valorização de grandes personagens históricos negros, que tiveram atuação destacada nas lutas de resistência contra a escravidão, a exemplo de Zumbi dos Palmares, ou por atuarem com proeminência em campos destacados das artes ou da cultura em geral, como Solano Trindade. Como pensar essa necessidade de substituir os heróis, tão presente nos discursos do movimento negro? Como atuar no ensino de história da África e da cultura afro-descendente no Brasil com essa quase que obrigatoriedade de cultuar heróis negros, considerando que se trata efetivamente de uma demanda dos movimentos sociais, especialmente do movimento negro organizado?

É obvio que há um caráter positivo nessa demanda, pois colocam em questão os silêncios impostos à história, e que tornaram invisíveis por muito tempo a atuação dos afro-descendentes na história do Brasil para além de suas contribuições para com a nossa formação através da culinária, da música e da ginga brasileira. Esse questionamento colocou em pauta as condições que determinam a produção histórica, suas vinculações com a memória social e com a formação de identidades, como tão bem discutiu Marc Ferro, ao afirmar a vinculação entre os silêncios e a eloqüência da fabricação das identidades, tarefa que a história teria exercido papel destacado na formação dos estados nacionais.<sup>15</sup>

Mas não se trata, evidentemente de substituir heróis, pois estaria implícito nessa troca que falsos heróis devem dar lugar a verdadeiros.

Heróis! Quem precisa deles? Desde o século XIX que a concepção de que a história é constituída dos feitos dos grandes homens tem levado à uma glorificação mítico-religiosa da ação de homens singulares, que teriam devotado sua vida à causas nobres e em favor da nação ou de uma causa em especial.

Por outro lado, como destacou Hebe Mattos, Abreu e Lima em seu *Compêndio de História do Brasil*, ao colocar em atuação destacada homens como Henrique Dias e Zumbi, recusavam, como homens liberais do século XIX, hierarquias de cor entre os homens livres, e uma racialização da justificativa da escravidão. Desse modo, “*formulava (...) um discurso positivo e otimista sobre as possibilidades de cidadania dos libertos no futuro do novo país.*”<sup>16</sup> É nesse sentido que tem caminhado o movimento negro, ao reivindicar que homens e mulheres negros, em sua singularidade, compareçam no rol dos heróis nacionais, para afirmar a resistência dos negros à escravidão, exemplos que hoje se necessita para lutar contra o racismo e a discriminação, para lutar por políticas de afirmação e reparação racial. Heróis têm, portanto, papéis importantes no jogo de memórias sociais e identidades que o ensino de história enceta. Mas é evidente que não respondem a todas questões e não suprem a maioria dos anseios por um reconhecimento histórico posto pelos movimento negros. Trata-se, mais uma vez, de uma ambigüidade com que o professor de história precisa tratar em seu cotidiano.

### **A Cultura afro-brasileira e o patrimônio cultural nacional**

É inquestionável que o patrimônio imaterial, ou intangível, tem estado em evidência na contemporaneidade. Alicerçado em uma concepção antropológica de cultura, ele é também o resultado de um longo e complexo debate, tanto nacional quanto internacional, acerca da noção de patrimônio, e no alargamento do seu sentido. Por patrimônio cultural entende-se o conjunto de bens culturais e simbólicos criados por um grupo social ao largo de sua história, e que o identifica em relação a outros grupos. Esse patrimônio é responsável pela sua projeção cultural, além de ser definidor de identidade. A definição de patrimônio incorpora a ciência, tecnologia, arte, tradições, monumentos, costumes

e práticas sociais de matizes diversos. Nas relações sociais e culturais estabelecidas entre os homens e com a natureza o conhecimento desse patrimônio é indispensável, pois permite que a sociedade continue existindo, tal qual foi caracterizada por sua cultura e história. Apesar de, tecnicamente, se fazer uma distinção entre o patrimônio material do intangível, Manuela Carneiro da Cunha observou com maestria a indissociabilidade entre o material e imaterial.<sup>17</sup>

De acordo com a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO (2003), o patrimônio imaterial é constituído pelas práticas, representações, expressões, conhecimentos, habilidades, assim como instrumentos, artefatos e espaços culturais associados, que as comunidades, grupos, e em alguns casos os indivíduos, reconhecem como parte de seu patrimônio, transmitido de geração a geração, constantemente recriado em resposta à interação com a natureza e a história, proporcionando, como já referido, sentido de identidade. Ainda de acordo com a convenção da Unesco, o patrimônio imaterial se manifesta de diversas formas, agrupando tradições e expressões orais, expressões artísticas, mitos, lendas e rituais nos quais a oralidade desempenha um papel fundamental, interconectando e transmitindo esse saber. Nesse sentido, o registro ou documentação desse patrimônio imaterial exige a transposição desse saber para outros suportes que não os usados tradicionalmente por quem os detinha. Ao mesmo tempo, não há como deixar de apontar para as ambiguidades que o processo de patrimonialização têm criado, pois o campo do patrimônio *“é um campo de representações e, neste sentido, não se confunde com a realidade onde se movem os agentes em suas práticas sociais. Não temos como proteger a realidade, nem como conter seus movimentos, seus embates, suas forças de vida.”*<sup>18</sup>

Este é um dos grandes paradoxos que as políticas públicas sobre o patrimônio imaterial têm se deparado: a necessidade de criar salvaguardas para que a oralidade como forma de transmissão do saber continue a existir num mundo cada dia mais globalizado, em que os meios de comunicação produzem registros em mídias diversas. Walter Benjamin já tinha apontado há décadas atrás que não se contavam mais histórias com o mesmo espírito das comunidades tradicionais, pois *“acabou o tempo em que o tempo não vem ao caso.”*<sup>19</sup> Agora,

mais do que nunca, o registro documental e políticas de salvaguarda para inúmeras manifestações culturais são urgentes. Dependendo da oralidade para sua transmissão encontram-se em sérias dificuldades para fazer com que as novas gerações tenham acesso ao saber-fazer que lhes dão suporte, encontrando-se ameaçadas ou em perigo de deixarem de existir em função da fragilidade das formas de transmissão do saber-fazer em questão, diante das formas de comunicação do mundo globalizado. Não há aqui intenção de se fazer uma apologia pela “preservação” cultural, ao modo dos folcloristas do século XIX e início do XX, que viam as manifestações culturais “tradicionais” em constante perigo de desaparecimento. Entende-se a cultura como dinâmica e histórica, e nesse sentido a discussão efetuada por Salhins contribui para dirimir quais dúvidas quanto aos desejos de “preservação” cultural.<sup>20</sup> Não obstante, seria ingenuidade achar que os novos meios de comunicação podem fazer o mesmo papel que a oralidade, e que as novas formas de transmissão não modificarão substancialmente as formas de expressão que dependiam de um saber-fazer que tinha na oralidade seu grande suporte. Podemos citar como exemplo a história recente dos maracatus-nação que alcançaram sucesso, e cujos mestres têm sido convidados a ministrar oficinas para ensinar a tocar os instrumentos que compõem o batuque, enquanto que o cortejo não recebe as mesmas atenções da mídia. Processo semelhante ocorre com o boi do Maranhão, cujo auto não encontra nos espetáculos o mesmo espaço que a música. É evidente que nem por isso essas formas de expressão podem ser consideradas “ameaçadas” de desaparecimento, mas é inegável que o processo de espetacularização provocou mudanças significativas, estudadas por Lima e Guillen.<sup>21</sup>

A essas formas de transmissão oral se associa a memória, como uma combinação indissolúvel. Memória e patrimônio se relacionam, e devem estar no centro de nossas investigações, não para “preservar” a cultura, congelando-a, mas como um dos direitos essenciais para o exercício de uma cidadania plena. Muito já se escreveu na historiografia brasileira sobre o silenciamento e o ocultamento de diversos grupos sociais na história. Tendo em perspectiva uma noção de história aberta para o futuro, viva, respondendo às questões políticas e culturais do presente, por se tratar de uma forma de conhecimento e referência

sobre a experiência social, o direito à memória e seu legado às gerações futuras deve ser garantido pelas políticas públicas que objetivam lidar com o patrimônio cultural.<sup>22</sup>

É nesse sentido também que Gonçalves alerta para a constante objetificação cultural na qual não se discute, ou sequer se percebe, que aquilo que tomamos como um dado, tal como tradição ou civilização, pode muito bem ser apreendido como “*um conjunto de metáforas produzido coletivamente e usado segundo determinados propósitos.*”<sup>23</sup>

Não poderia deixar de ressaltar que, neste campo, a dimensão política da noção de patrimônio emerge com toda força. O campo do patrimônio não é um “lugar de apaziguamento”, pois expressa disputas e conflitos. Como podem os povos indígenas legar um patrimônio em que o saber sobre o mundo natural é fundamental se o meio ambiente encontra-se ameaçado de destruição? O que dizer dos direitos de tantas músicas tradicionais que ainda hoje são gravadas e reproduzidas como “domínio público”? E outros tantos exemplos que poderiam ser citados, estendo-nos muito nessas ambiguidades entre a produção cultural dos grupos tradicionais, e a garantia de retorno dos benefícios econômicos que são gerados a partir do momento em que essas expressões culturais adentram o mercado.

As políticas públicas existentes no Brasil sobre o patrimônio imaterial seguem as tendências internacionais, bem como os ditames propostos pela UNESCO, desde 1989, quando lançou o programa de salvaguarda das culturas tradicionais que, diante do crescente processo de globalização necessitariam de proteção, seja porque se encontravam em processo de desaparecimento, ou porque tornavam-se objeto de cobiça no mercado cultural que passou a definir as manifestações culturais simplesmente como “bens”. Estes se encontram a cada dia mais valorizados pela possibilidade de ampliar esse mercado cultural com a criação de novos bens de consumo, seja através de turismo cultural ou mesmo com a produção de bens comercializáveis.

As políticas públicas em âmbito mundial têm como escopo, portanto, a preocupação em criar mecanismos que protejam as culturas tradicionais da espoliação de seu capital cultural diante da ampliação do mercado cultural e da inserção das manifestações nesse mesmo mercado, sem que isso traduza ou se reverta em benefício de quem

produz efetivamente os bens culturais ou os grupos e povos que são detentores desse saber-fazer. As políticas públicas a respeito do patrimônio imaterial, portanto, demandam ações de salvaguarda e registros dos bens culturais a serem patrimonializados.

Uma reflexão fundamental tem surgido desse debate: “*a escolha do que constitui o patrimônio de uma nação – seja ele material ou intangível – é uma das operações políticas mais importantes para a consolidação de uma determinada história, memória e cultura comuns.*”<sup>24</sup>

As questões suscitadas em torno do debate do patrimônio são extremamente complexas e não têm uma resposta pronta e rápida, já que estão sendo construídas na prática, no fazer-se das manifestações culturais e em sua relação com as instituições governamentais e com o mercado. Mas o que importa para nossa discussão é destacar que estamos sendo obrigados a repensar a idéia de patrimônio nacional, e que este não é constituído apenas de monumentos, igrejas e prédios antigos. Temos a oportunidade de constatar que estamos diante de novas políticas da memória, e de novas formas de administração institucional do passado. Destaca-se o fato de que novas políticas da cultura têm nos dado a oportunidade de criar novas culturas políticas para a construção da identidade, memória e história nacional. Diferentes grupos sociais estão tendo a oportunidade pela primeira vez na História do Brasil de registrar uma memória do seu passado, fundamental para a definição das identidades. E são aqueles grupos em sua maioria considerados como tradicionais, e que foram em grande medida silenciados na construção da memória nacional, dentre os quais se destacam os afro-descendentes e indígenas. Têm se criado novos canais de expressão cultural e oportunidade ímpar de colocar em discussão as políticas de construção da memória nacional. Esse processo não tem se dado, evidentemente, sem tensões, conflitos, resistências e adesões, e é pleno de ambiguidades. O que não se pode, a meu ver, é banalizar nem o processo, nem as manifestações culturais de têm sido objeto de discussão, registro e inventário.

Tanto no âmbito federal, quanto no estadual, diversas políticas públicas têm sido formuladas para fomentar o registro dos bens da cultura imaterial e a produção de documentação sobre esses bens

tem sido ressaltada como medida fundamental para que o patrimônio imaterial possa ser transmitido para as gerações futuras. Essas medidas têm facilitado o registro dos bens, ao mesmo tempo em que o processo de globalização colocou esses mesmos bens em contato com um mercado cada dia mais voraz quando se trata de produzir e consumir novos bens culturais. A tensão presente entre a vontade de conservar as manifestações e muitas vezes sua relação mercantil que a transforma num bem tensiona essas políticas públicas a ponto de incongruências poderem ser apontada amiúde.

É na esteira desse debate que tem se discutido a patrimonialização de inúmeras manifestações culturais de afro-descendentes. O reconhecimento das diversas formas de expressão e manifestações culturais afro-brasileiras como patrimônio cultural também tiveram uma longa história que vale a pena delinear. O intento é o de discutir como os movimentos negros investiram nessa via como estratégia de reparação e valorização da cultura afro-descendente para a eliminação de discriminações e promoção da inclusão social e cidadania. Também é importante salientar que o esforço de patrimonialização das manifestações culturais afro-descendentes é uma estratégia de registro documental dessas manifestações, importantíssimo para o ensino de história da África e cultura afro-descendente no Brasil, uma vez que, não é demais salientar, as mesmas passaram por um processo de silenciamento e invisibilização.

A incorporação de diversos objetos das religiões de matriz africana ao patrimônio nacional ocorreu logo no início da formação dos órgãos e instituições encarregadas da preservação e da guarda dos bens materiais. Tratava-se de objetos oriundos de perseguição policial e desmantelamento de diversos terreiros ocorridos até meados da década de 1940, em cidades como Recife, Rio de Janeiro e Salvador, e que se encontravam em poder policial. O tombamento desses objetos, que viriam a formar as coleções afro-brasileiras de diversos museus, ainda se insere numa concepção de patrimônio em que se valoriza o bem material e não necessariamente as práticas culturais que constituem referências culturais para grupos e comunidades. Por outro lado, já foi bastante ressaltado que essas coleções, formadas a partir de “batidas” policiais a terreiros e santuários dos afro-descendentes, tinham por

objetivo comprovar cientificamente a criminalidade inata dos negros ou mesmo sua inferioridade racial.<sup>25</sup> Tais foram as coleções formadas no Museu da Polícia no Rio de Janeiro, e no Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, em Salvador. Nascimento observou, a respeito dessas coleções, que

“a redução dos bens culturais africanos e dos povos indígenas à condição de objetos curiosos ou pitorescos, de interesse etnológico, folclórico ou turístico-comercial, erige-se como fator básico da visão eurocêntrica reinante, e resulta em outro assalto: a exploração econômica pela extração de uma mais valia cultural das comunidades produtoras desses bens.”<sup>26</sup>

## Terras de quilombos

Num meio termo, a ensaiar um aprofundamento das discussões, encontra-se o processo de tombamento do sítio histórico onde se localizou o Quilombo dos Palmares, e a criação do Memorial Zumbi. Na década de 1980 foi reconhecido pelo governo federal como monumento histórico, e em 21 de março de 1988 passa a ser considerado como monumento nacional pelo *Decreto n° 95.855*. Criado o Parque Histórico Nacional Zumbi, pelo então ISPHAN, ainda segundo orientações que guiavam a política nacional sobre o patrimônio, foi imediatamente objeto de discussão pelos movimentos negros que reivindicavam a criação de um Memorial, justificando que representava um espaço em que se deu a luta pela libertação do negro, talvez uma das mais significativas em termos de organização, e que deve permanecer na memória de seus descendentes.

Não obstante os resultados, se assim o podemos considerar, um tanto quanto tímidos, a luta pelo Memorial Zumbi encetou a discussão sobre os outros quilombos existentes no Brasil e seus descendentes, ou “remanescentes”. Concomitantemente à luta pelo reconhecimento da história dos afro-descendentes, a luta pela terra vem se somar à questão, dando-lhe amplitude e complexidade. Desde a constituição de 1988, em que se reconhece aos remanescentes de quilombo o direito de tombamento dos sítios histórico, bem como o reconhecimento (demarcação e titulação) das terras para os seus ocupantes, os termos

quilombo, remanescentes de quilombos, terras de pretos, dentre outros, vêm sendo ressemantizados com o objetivo expresso de superar uma primeira visão unificadora e generalizante de uma história extremamente diversa, e que se construiu de modo bastante particular, ampliando-se grandemente o escopo no qual se insere a compreensão do fenômeno. Constitui efetivamente um fenômeno social e cultural a emergência de uma quantidade significativa de comunidades de negros que se reconhecem como “remanescentes de quilombos” e que reivindicam para o grupo o reconhecimento de suas terras e o direito à autonomia de seus modos de vida. Trata-se, sem sombra de dúvidas, de fenômeno social em que negros e negras buscam reconhecimento e visibilidade para suas comunidades, bem como utilizam as políticas públicas para reparações históricas. Para além das questões políticas, interessa-nos no momento discutir as estratégias utilizadas por essas comunidades não só para obterem reconhecimento e legitimidade, empregando a legislação específica do patrimônio imaterial. A diversidade de manifestações culturais que têm surgido estão a demandar ações mais concretas de inventário por meio das diversas instituições responsáveis pelo patrimônio imaterial, bem como pela definição das salvaguardas que garantirão às gerações futuras que a tradição e a história desses grupos não desapareçam.

A despeito das dificuldades que os “quilombos” têm encontrado para que suas terras sejam reconhecidas e demarcadas, a luta quilombola tem sido apontada como importante instrumento de resistência e reconhecimento das especificidades que os grupos de afro-descendentes demandam das políticas públicas.

## **Terreiros**

As religiões de matriz africana vêm passando por processo semelhante aos quilombos, com o reconhecimento de terreiros como patrimônio cultural do Brasil. O primeiro desses terreiros a ser reconhecido foi o da Casa Grande, tombado em 1984, em meio a uma grande polêmica que colocou no cerne da discussão a concepção de patrimônio então vigente. O parecer favorável ao tombamento, escrito pelo antropólogo Gilberto Velho, apontava para a necessidade de se

renovar essas concepções, incorporando a dinâmica social no processo. É nesse sentido que, ao possuírem um dinamismo próprio, os terreiros não ficaram impedidos de fazer modificações, conforme previa a legislação de patrimônio, pois as religiões têm dinâmicas próprias, e *“a proteção do Estado deve ser uma garantia para a continuidade da expressão cultural que tem em Casa Branca um espaço sagrado. Essa sacralidade, no entanto, não é sinônimo de imutabilidade pois serão as interpretações do próprio grupo que devem nortear o apoio do Estado”*, conforme afirmou Velho em seu parecer.<sup>27</sup>

Dado o primeiro passo, outros terreiros foram tombados, em Salvador e outras cidades do Brasil, a exemplo da Casa das Minas de São Luis do Maranhão, e no Recife o Terreiro Obá Ogunté, ou Sítio de Pai Adão, tombado pelo Patrimônio Histórico do Estado de Pernambuco, e o Terreiro Santa Bárbara - Ilê Axé Oyá Meguê, da Nação Xambá, em processo de inventário, pelo IPHAN. Foi um longo caminho percorrido para que esse reconhecimento se desse, e não significa que a luta pela manutenção desse patrimônio esteja assegurada. Poucas pessoas ainda se dão conta de que a cultura afro-descendente faz parte do patrimônio cultural nacional, acostumados que fomos a considerá-la como coisas típicas sem muita importância.

O grande desafio do historiador e do professor de história tem sido incorporar em sua prática cotidiana essa história que emerge dos interstícios de uma história “oficial” e eurocêntrica. Há ainda uma historiografia esparsa sobre esses temas, e muitas vezes de difícil acesso. É imprescindível que os programas de pós-graduação incentivem a produção de teses e dissertações que contemplem essa temática, e que tais trabalhos sejam publicados, tornando essa história, que até recentemente era invisibilizada, acessível a todos ou a um maior número possível de interessados. Se não há formulas prontas, pelo menos a provocação está lançada. Inserida no rol das políticas públicas afirmativas e reivindicada pelos movimentos negros, uma História da África e da cultura afro-descendente encontra-se também com o desafio de contribuir para que o paradigma que sustenta o mito da democracia racial seja superado, e para que o patrimônio cultural afro-descendente finalmente reconhecido e preservado.

**Notas**

<sup>1</sup> Professora no Departamento de História da UFPE.

<sup>2</sup> TURNER, Victor. *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974; TURNER, Victor. *The Antropology of Performance*. New York: PAJ Publications, 1988.

<sup>3</sup> HALL, Stuart. “Identidade cultural e diáspora”. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Nº 24, 1996, pp. 68-75.

<sup>4</sup> LIMA, Ivaldo Marciano de França. “Ensino de História da África no Brasil: caminhos e descaminhos de uma luta contra o racismo velado”. *Revista Novas Idéias*. V.1, Nº 1, jan-jun 2008, pp 53-74.

<sup>5</sup> SLENES, Robert. *Na senzala uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil, sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999; THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico. 1400-1800*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

<sup>6</sup> MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. Em torno das “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africanas” *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 41, 2008.1 Disponível em <http://www.cpdoc.fgv.br/comum/htm/index.htm> (acessado em 07.12.2008); *Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e cultura afro-brasileira e africana*. Brasília, outubro de 2004. Disponível em : <http://diversidade.mec.gov.br/sdm/arquivos/diretrizes.pdf> (acessado em 30.11.2008).

<sup>7</sup> OLIVA, Anderson Ribeiro. “A história africana nos cursos de formação de professores. Panorama, perspectivas e experiências”. *Estudos Afro-Asiáticos*. Ano 28, jan-dez de 2006, pp. 187-220; OLIVA, Anderson Ribeiro. “A história da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática”. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 25, Nº 03, 2003, p.421-461. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/eaa/v25n3/a03v25n3.pdf> (acessado em 30.11.2008).

<sup>8</sup> MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

<sup>9</sup> HALL, Stuart. “Identidade cultural e diáspora”. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Op. cit., p.69.

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> TRINDADE, Solano. *O poeta do povo*. São Paulo: Ediouro, 2008, p. 42.

<sup>12</sup> AUGEL, Moema Parente. “A imagem da África na poesia afro-brasileira contemporânea”. *Afro-Ásia*, Nº 19-20, p. 183-199, 1997, citação à página. 186. Ver também: ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. “Qual África? Significados da África para o movimento negro no Brasil”. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n. 39, janeiro-junho de 2007. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/447.pdf> (acessado em 30.11.2008); SANSONE, Lívio. “Da África ao Afro. Uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX”. *Afro-Ásia*, Nº 27, 2002, pp. 249-269.

<sup>13</sup> Idem.

- <sup>14</sup> HALL, Stuart. “Identidade cultural e diáspora”. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Op. cit., p. 72.
- <sup>15</sup> FERRO, Marc. *A História vigiada*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- <sup>16</sup> MATTOS, Hebe. “O herói negro no ensino de história do Brasil: representações e usos das figuras de Zumbi e Henrique Dias nos compêndios didáticos brasileiros”. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Orgs.). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 219.
- <sup>17</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. “Introdução”, *Revista do Patrimônio*. Nº 32, 2005, p.15-27.
- <sup>18</sup> ABREU, Regina. “Patrimônio e cultura: novos desafios na era do intangível”. *Anais do Museu Histórico Nacional*. Vol.XXXVII, 2005, pp. 54-68; ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. *Memória e Patrimônio. Ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- <sup>19</sup> BENJAMIN. W. “O narrador”. In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1989, p. 63.
- <sup>20</sup> SALHINS, Marshall. “O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção”. In: *Mana*, Abr 1997, vol.3, no.1, pp.41-73; Out 1997, vol.3, Nº 2, pp.103-150.
- <sup>21</sup> LIMA, Ivaldo Marciano de França; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. *Cultura afro-descendente no Recife: maracatus, capoeiras e catimbós*. Recife: Bagaço, 2007.
- <sup>22</sup> CHAUI, Marilena de Souza. *Cidadania cultural. O direito à cultura*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006; PAOLI, Maria Célia. “Memória, história e cidadania: o direito ao passado”. In: FENELON, Dea Ribeiro (org.) *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992.
- <sup>23</sup> GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda. Os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002, p. 134.
- <sup>24</sup> ABREU, Martha. “Cultura imaterial e patrimônio histórico nacional”. In: ABREU, M.; SOIHET, R.; GONTIJO, R. *Cultura política e leituras do passado. Historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 353.
- <sup>25</sup> LODY, Raul. *O negro no museu brasileiro*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2005.
- <sup>26</sup> NASCIMENTO, Abdias do. *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, p. 37.
- <sup>27</sup> CANTARINO, Carolina. Quando os deuses se materializam. *Patrimônio. Revista eletrônica do IPHAN*. Nº 01, set-out 2005. <http://www.revista.iphan.gov.br/secao.php?id=1&ds=2> (acessado em 30.11.2008); VELHO, Gilberto. “Patrimônio, negociação e conflito”. *Mana*, 12(1) 237-248, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a09v12n1.pdf> (acessado em 30.11.2008).