

CANJERÊ IBAÔ:

O INVENTÁRIO PARTICIPATIVO DE PATRIMÔNIO CULTURAL, A COMUNIDADE E AS AFRICANIDADES

ALESSANDRA REGINA GAMA, UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS, GOIÂNIA, BRASIL

Doutoranda em Performances Culturais pela Universidade Federal de Goiás, mestre em Educação pela Universidade Federal de São Carlos (Bolsista Capes – PPGEd). Licenciatura plena em Educação Física pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Coeditora e mentora de projetos da plataforma web NoBrasil.

E-mail: alessandrargama@gmail.com

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/issn.1980-4466.v14i28p163-189>

RECEBIDO

19/07/2019

APROVADO

16/08/2019

CANJERÊ IBAÔ: O INVENTÁRIO PARTICIPATIVO DE PATRIMÔNIO CULTURAL, A COMUNIDADE E AS AFRICANIDADES

ALESSANDRA REGINA GAMA

RESUMO

As considerações deste artigo resultam de uma investigação que se propôs acompanhar o processo de uma experiência local, defendida na dissertação de mestrado *Canjerê: uma performance cartográfica em patrimônio cultural, educação e africanidades*, realizada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos. O movimento desta pesquisa considera o inventário participativo como um processo colaborativo e propositivo no campo das expressividades culturais negras, tecendo reflexões sobre as hostilidades sociais que afetam as singularidades de cultura e memória centradas nas africanidades e em como a perspectiva da Ecologia de Saberes pode contribuir para a produção de conhecimentos, numa perspectiva justa e equilibrada de saberes no campo patrimonial.

PALAVRAS-CHAVE

Inventário participativo. Cultura afro-brasileira. Memória social.

IBAÔ CANJERÊ: PARTICIPATORY INVENTORY OF CULTURAL HERITAGE, COMMUNITY AND AFRICANITIES

ALESSANDRA REGINA GAMA

ABSTRACT

The considerations result from an investigation that proposed to follow the process of local experience, defended in the master's dissertation "Canjerê: uma performance cartográfica em patrimônio cultural, educação e africanidades", carried out by the Graduate Program in Education of the Universidade Federal de São Carlos (Brazil). The movement of this research considers the participatory inventory as a collaborative and purposeful process in the field of black cultural expressivities, weaving reflections on the social hostilities that affect the singularities of culture and memory centered on africanities and how the perspective of knowledge ecology can contribute to knowledge production, in a fair and balanced perspective of knowledge in the patrimonial field.

KEYWORDS

Participatory inventory. African-brazilian culture. Social memory.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo tecer considerações sobre a perspectiva comunitária de produção de conhecimentos no âmbito do patrimônio cultural, a partir do inventário participativo, em intersecção com as expressividades culturais brasileiras de matriz africana, que tratamos por africanidades. Para abordar este tema, consideramos uma experiência em curso no Instituto Baobá de Cultura e Arte – o Ibaô, que é também um ponto de cultura e ponto de memória, localizado em Campinas, São Paulo.

O Ibaô é um espaço de sociabilidade e difusão de práticas culturais negras, fundado em 2007 por um grupo de jovens negros e não negros que tinham como objetivo na época de sua fundação criar um microterritório de valorização e continuidade da memória de Mestre Tedi (GAMA, 2016). Mestre Tedi faleceu em 1994 e foi pela transmissão dos seus saberes e de sua memória que jovens da Vila Padre Manoel da Nóbrega, região Noroeste de Campinas, foram iniciados na prática da capoeira e de outras expressividades culturais negras, como o samba de roda, maculelê, afoxé e a puxada de rede do xaréu. Essa diversidade de expressões é recorrentemente encontrada entre os praticantes da capoeira, coexistindo numa relação de irmandade contextual e histórica, herdada não só pelos ensinamentos orais dos antigos mestres, como também pelas similitudes estratégicas de sobrevivência dos negros e negras na sociedade, frente às investidas de exclusão, proibição e apagamento das suas práticas culturais na construção identitária.

A proibição e o apagamento das práticas culturais negras foram consequências sociais, políticas e históricas do período colonial e do escravismo criminoso contra os povos africanos, que foram sequestrados e deportados do continente africano para enfrentar a mão de obra escrava no Brasil. O período colonial escravocrata foi sistemicamente arquitetado e sustentado durante os séculos em que perdurou a escravidão, culminando na forçosa diáspora africana¹. Além da proibição, durante décadas instituiu-se também a criminalização das práticas culturais negras do candomblé e da capoeira. Ambas as práticas eram previstas em códigos penais da época, abarcando outras densas investidas de marginalização social e cultural dos sujeitos negros e africanos acerca de suas práticas originárias, como nos apontam Soares (2004), Rafael (2012), Carneiro (2008) e Parés (2007).

As práticas culturais negras não figuram mais naquele “passado instituído” das proibições criminais, porém encontram, ao longo da formação cultural da sociedade, diversificadas formas de expropriação, exclusão e marginalização social, que alimentam as invisibilidades exponenciais do patrimônio cultural e das memórias das matrizes africanas.

Como expropriação cultural, podemos refletir os extensos impactos antropológicos dos “estudos sobre negros” no Brasil, empreendidos com uma ênfase inaugural por Raimundo Nina Rodrigues. Esta ciência demarcou durante longos anos um discurso criado a partir da sua visão epistemológica de “estudo do outro”, com um sem-número de incursões estereotipadas e de invenção de tradições tribais dos povos, as quais entre os próprios não faziam sentido (CORRÊA, 2013). Na extensão inaugurada pelos “Traficantes do simbólico”² há tanto a inserção de códigos analíticos advindos do olhar externo, de quem observa e analisa uma determinada dinâmica cultural sem fazer parte do grupo social analisado, como também ocorre o deslocamento de códigos simbólicos que fazem parte de um complexo cultural, perdendo seus sentidos quando levados “para fora” do seu complexo dinâmico de cultura. Outra problemática acerca desta questão é apontada pela filósofa Sueli Carneiro: “a academia, ela tem sido muito eficiente em expropriar o discurso da militância negra, transformá-lo em objeto de investigação e devolvê-lo como uma produção própria” (CAFÉ..., 2007).

1. Ver Hall (2009).

2. Ver Mariza Corrêa (2013).

As dinâmicas de expropriação cultural tanto lançam o desafio de desmistificar a africanidade dos modos primitivos e tradicionalistas, tal qual fora defendido por seus inventores inaugurais, quanto desafia o campo das ciências e dos sujeitos que as produzem, reconhecendo e revertendo a produção de conhecimentos escritos na terceira pessoa. Severino Ngoenha chama a atenção para este tipo de discurso que ainda se produz sem os “donos” estarem presentes e afirma: “A exclusão do povo africano está clara não só na língua de publicação (inglês, francês, português), mas sobretudo no conteúdo do discurso, na escolha dos temas, nos métodos e na forma como se tratam os problemas” (NGOENHA, 2011, p. 177).

Um outro exemplo para refletirmos sobre os impactos da expropriação cultural nas matrizes africanas é o caso das mulheres evangélicas e neopentecostais da Bahia que investem na transformação do acarajé em “bolinho de Jesus”. O acarajé é um alimento sagrado, que tem origem nos saberes das comunidades tradicionais e povos de terreiros. Dada a importância do acarajé como uma referência cultural dos povos de matriz africana, o seu modo de fazer tornou-se um dos ofícios reconhecidos como patrimônio cultural do Brasil e conta com o apoio das políticas de salvaguarda do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) desde 2005, época em que ocorreu o seu registro (IPHAN, 2010).

Os povos tradicionais de terreiros guardam e assumem características sociais que refletem simbologias, éticas, filosofias, comportamentos, vocabulários e estéticas próprias de suas culturas, sendo o acarajé um alimento ritualístico, secular, que integra a liturgia e comunicação entre os mundos espirituais dos terreiros. É principalmente um alimento dedicado ao culto do orixá Iansã ou Oyá (nomes da mesma divindade) e suas transformações e artesanias, incluindo a comercialização para o público externo. Tem as filhas de Iansã como suas legítimas guardiãs e detentoras. Outros seguimentos religiosos se apropriam da receita e investem tentativas de transformar o seu significado, expropriando-o de seu contexto originário, de modo a compatibilizá-lo com outras referências de crença, instalando tensões e disputas sociais acerca do seu universo simbólico. Quais são os impactos sociais desta investida? Podemos associá-la à problemática da expropriação cultural e às tentativas diversificadas de exclusão e apagamento das memórias das matrizes africanas?

Com base nos questionamentos preliminares, na problemática sistêmica de invisibilização das expressividades culturais negras, bem como nas contínuas investidas sociais de apagamento da memória das matrizes africanas, tecemos algumas reflexões e considerações propositivas, a partir da seguinte questão: como o inventário participativo pode contribuir com o desenvolvimento de processos comunitários no âmbito do patrimônio cultural das matrizes africanas? Partindo desta questão, trazemos o inventário participativo como processo propositivo na identificação e na produção de conhecimentos de grupos sociais e de comunidades culturais negras, revelando as narrativas do patrimônio cultural pelo prisma social dos seus agentes e detentores.

Referimo-nos às expressividades culturais negras como formas próprias e diversificadas de comunicar, criar sentidos e inter-relações estéticas entre as práticas sociais estabelecidas pelos grupos e comunidades que se reconhecem a partir de valores culturais e sociais comuns; neste caso, os povos que se referenciam através da cosmovisão de matriz africana.

A cosmovisão de matriz africana é complexa, englobando uma concepção ancestral, humana, metafísica, epistemológica e ética que se articula pelo conceito de “força vital”, coexistindo as razões da natureza e da técnica, em oposição ao pensamento ocidental binário. Outro ponto de referência fundamental nesta concepção é a articulação entre indivíduo e comunidade. Este sentido concebe a existência individual face aos valores do comunitarismo, em que o indivíduo não teria por si mesmo – nem existência – a consciência de ser, senão por meio do compartilhamento social em seu grupo de convívio. (NGOENHA, 2011)

No espectro da força vital está incluída a força da palavra, a cultura oral. “Cada vez que um velho morre, é uma biblioteca inteira que se queima”. Essa afirmação encontrada em Severino Ngoenha (2011) e em Silvério (2013), é também uma força de expressão popular relativa aos aspectos da memória nas africanidades. A maior parte das antigas sociedades africanas repousava tradicionalmente sobre uma ou outra forma de “governo consensual”. Certas sociedades exigiam o consentimento não somente dos vivos, mas igualmente dos mortos ou daqueles que ainda não haviam nascido. Nas sociedades tradicionais, os anciãos eram considerados bem informados acerca da opinião dos ancestrais e acreditava-se terem incorporado a sabedoria destes

últimos, sustentando a continuidade cultural, os costumes e a tradição. Uma política que violasse flagrantemente os costumes e a tradição seria encarada como não consentida pelos mortos. Uma política sem especial preocupação com a sobrevivência e a felicidade das crianças, considerar-se-ia privada de aquiescência das gerações futuras (SILVÉRIO, 2013).

Este entendimento explicita duas implicações. A primeira concede aos anciãos uma importância como depositários do saber, equivalentes aos arquivos e bibliotecas que guardam conhecimentos acerca da realidade e das ciências, de forma humanizada. A tradição escrita não foi primordial para os africanos por razões distintas das que, no Ocidente, a instituíram como arquivo de memórias, logo, a oralidade não pode ser considerada inferior, mas, sobretudo, um saber diferente do ocidental (HAMPATÊ, 1972).

A outra implicação faz refletir sobre os valores culturais, sociais e filosóficos, indissociáveis dos políticos. Havia nos antepassados uma forma de estar no mundo que os integrava em comunidade e não os colocava em oposição às dimensões existenciais do sujeito africano. Esse pensamento ajuda a superar a monocultura do saber científico (SANTOS, 2004) e do pensamento binário hierarquizado, instituído pelos modelos colonizadores do Ocidente. Em uma visão existencial binária, tencionam-se os valores:

O negro é homem da natureza em oposição ao homem branco da técnica. Razão instintiva contra a razão da vontade, intuição contra a reflexão, emoção contra a racionalidade; ou então, razão sintética contra a razão analítica; identificação através do mito do sujeito-objeto contra a separação do sujeito-objeto da história, comunitarismo contra individualismo (NGOENHA, 2011, p. 190).

Desse modo, se a concepção humana africana não fragmenta suas razões e sim coexiste em suas polaridades, reforçamos o pensamento de Severino Ngoenha, que nos sugere: “Enquanto o cogito cartesiano supõe a afirmação da existência do sujeito pensante e de um objecto que está fora dele, o negro africano é suposto sentir o objecto, mais, ele dança o objecto” (2011, p. 190). O autor conclui que na ideia das expressividades culturais negras brasileiras estão contidas as reflexões convergentes e divergentes, as potencialidades e adversidades sociais que impactam a produção de conhecimentos acerca do patrimônio cultural, no âmbito das africanidades. As concepções da cultura oral e do ser, indissociáveis do seio comunitário,

portanto implicadas na tessitura complexa dos valores simbólicos das matrizes africanas, são construtos existenciais inalienáveis para o inventário participativo, adotado como uma política para o fazer patrimonial com sentido comunitário.

As políticas para o patrimônio cultural no âmbito afro-brasileiro carregam a historicidade do século XIX, as teorias e as relações raciais, a contribuição africana na cultura brasileira, bem como os debates e as ações da Unesco³, após a Segunda Guerra Mundial. Este contexto histórico foi abordado na dissertação defendida no Programa de Mestrado Profissional em Patrimônio (PEP), do Iphan, pela historiadora Alessandra Rodrigues de Lima, com o título *Patrimônio cultural afro-brasileiro: as narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial*, em 2012. Outro aspecto relevante dessa historicidade para a nossa reflexão está no aporte da escola sociológica paulista, que na década de 1930 problematizou o mito da democracia racial, revelando a precariedade nas condições de vida dos afro-brasileiros, descortinando também a sua exclusão social (LIMA, 2012).

Tanto a desconstrução “mitológica” da democracia racial, outrora afirmada pelos intelectuais e ideólogos da identidade nacional, quanto as respostas políticas para esta agenda resultaram da profunda articulação e reivindicação histórico-reparatória das comunidades e dos movimentos sociais negros. As investidas sociais de apagamento da negritude possibilitaram novos arranjos, debates e inserções de pautas políticas a partir dos seus movimentos, com a participação de artistas e intelectuais negros, mobilizando a sociedade e o Estado em torno das problemáticas raciais, que eram também culturais e econômicas. A agenda política de resposta do Estado aos movimentos sociais negros implantou ações, programas e dispositivos jurídicos, a exemplo da Lei 10.639/2003, do Estatuto da Igualdade Racial e das cotas afirmativas nas universidades, assim como órgãos governamentais de formulação de políticas, diretrizes e promoção da igualdade racial, a exemplo da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir).

No bojo dos processos e paradigmas contraditórios de construção das representações nacionais de cultura, que perduraram longos anos no Brasil, a partir da década de 1930, a matriz civilizatória africana passa a

3. Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura

figurar o contexto do patrimônio cultural em 1938, com o tombamento do Museu de Magia Negra. O museu era constituído por um acervo de objetos de culto afro-brasileiro apreendidos nas operações policiais do Rio de Janeiro. A segunda referência histórica de inserção das africanidades no âmbito do patrimônio cultural se deve ao “tombamento do Terreiro Casa Branca de Salvador, inscrito em dois livros: Livro do Tombo Histórico e Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico em agosto de 1986” (LIMA, 2012, p. 42).

Outra dinâmica relevante nesta contextualização ocorre com o registro de vários bens culturais de matriz africana e indígena, em diferentes livros de registro, a partir de 2000: Ofício das Baianas de Acarajé (2004), Samba de Roda do Recôncavo Baiano (2004), Jongo no Sudeste (2005), Tambor de Crioula (2007), Ofício dos Mestres de Capoeira (2008), Roda de Capoeira (2008), Frevo (2007), Matrizes do Samba no Rio de Janeiro: partido alto, samba de terreiro e samba-enredo (2007), Complexo Cultural do Bumba-meu-Boi do Maranhão (2011), Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim (2013), Carimbó (2014), Maracatu Nação (2014), Maracatu Baque Solto (2014) e Cavalo-Marinho (2014). Além dos tombamentos dos terreiros: Ilê Axé Opô Afonjá, Gantois, Oxumarê, Bate Folha, Alaketu e Seja Hundê, também em diferentes épocas, após o primeiro caso, em 1986, com o Terreiro Casa Branca.

O instrumento predominante de identificação e produção de conhecimentos dos bens registrados foi o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). De acordo com o Manual de Aplicação do INRC (IPHAN, 2000, p. 30), esta metodologia apresenta o “desafio de identificar o patrimônio e as referências culturais como produtos históricos dinâmicos e mutáveis”, traduzindo os aspectos fronteiros entre o simbólico e os marcos de lugar, que representem as configurações espaço-temporais dos atores e suas práticas, precavendo-se do risco de tratá-los como “coisas substantivas ou objetos acabados”. O INRC traz como perspectiva, uma pesquisa que:

focaliza as dimensões apreensíveis da cultura, como os documentos escritos, audiovisuais, objetos, bem como depoimentos e narrativas orais que explicitem aspectos do que, para determinado grupo social, sejam as suas referências em relação aos temas selecionados (IPHAN, 2000, p. 29).

E, neste sentido, prevê que novos padrões emergirão, em função do espaço e tempo e dos critérios por estes definidos, considerando as instâncias sociais dos atores que os produzem, na construção das identidades, tradições e dos territórios inerentes (IPHAN, 2000).

Ainda de acordo com o Manual de Aplicação do INRC:

Os objetivos traçados pelo Iphan para o INRC levaram à formulação de um procedimento de investigação que se desenvolve em planos de complexidade crescente [...], prevendo-se a consecução de três etapas sucessivas de pesquisa: a) Levantamento preliminar – mapeamento, reunião e sistematização das principais informações sobre o universo (territorial, geopolítico ou temático) ou bem cultural inventariado, realizado por meio de levantamentos bibliográficos, entrevistas com membros da coletividade estudada e contatos com instituições afins; a partir deste mapeamento geral, seleciona-se o que será identificado; b) Identificação – descrição sistemática e aprofundada do bem cultural selecionado. Com base na aplicação e preenchimento das fichas de identificação (divididas nas seguintes categorias: saberes e ofícios, formas de expressão, celebrações, edificações e lugares), o objetivo desta fase consiste na descrição detalhada das principais características culturalmente relevantes para a compreensão adequada do bem, assim como no diagnóstico de questões ou entraves para a sua reprodução e continuidade; c) Documentação – elaboração de estudos técnicos e autorais, de natureza eminentemente etnográfica; produção de um documento audiovisual com vistas à instrução do processo de registro, e, ainda, a fundamentação do trabalho de inserção das informações reunidas e obtidas nas etapas anteriores no banco de dados do INRC (IPHAN, 2012, p. 8).

O instrumento metodológico também assume a importância do envolvimento “da população local” nos procedimentos a serem adotados e chama a atenção para que a pesquisa produzida possa ser reapropriada pelos atores, indicando que sua ação como política cultural só será efetiva à medida que a população passe a assumi-lo como objeto de interesse na construção de sua memória.

Embora tenha prerrogativas de participação social, o INRC é um instrumento técnico e metodológico de abordagem interpretativista, de caráter eminentemente etnográfico, conforme indica a alínea “c”, do manual, descrita anteriormente. Este caráter fica restrito ao domínio antropológico, tanto na produção, quanto na análise das informações obtidas acerca dos bens culturais. O seu uso e aplicação é de domínio institucional, sendo

necessários procedimentos de permissão e autorização por parte do Iphan, incluindo a comprovação técnica instrucional e um projeto que justifique a sua solicitação de uso, por parte do requerente. A finalidade de aplicação do INRC está associada a uma das etapas de reconhecimento, documentação e registro de um bem cultural, sendo, portanto, uma finalidade associada à política cultural do patrimônio, no âmbito e competência da esfera governamental, podendo alcançar outras esferas da gestão pública e de produções acadêmicas acerca do patrimônio e seus atores sociais.

A partir da *Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial* (UNESCO, 2003), que apresenta novos paradigmas para o campo patrimonial, propõe-se um diálogo com a teoria da ecologia de saberes (SANTOS, 2004). A convenção é fundamental neste debate, pois apresenta o desafio da ruptura hierárquica na patrimonialização dos bens culturais, atribuindo às comunidades uma corresponsabilidade pela definição dos valores a serem reconhecidos pelas políticas patrimoniais. A convenção também argumenta e defende uma noção coletiva, portanto polissêmica, de patrimônio, abarcando os processos locais e a diversidade dos fenômenos que complexificam a dinâmica cultural em nossa sociedade. A convenção traz no artigo 12 o inventário e sua função de assegurar a identificação do patrimônio já como uma ação preliminar para a salvaguarda, de forma que sua produção reflita a polissemia dos territórios e dos seus agentes, considerando, portanto, um ou mais inventários existentes em seu território para fins da salvaguarda. A convenção se dirige aos Estados-partes, ou seja, aos países signatários da referida convenção que aderem e ratificam a mesma. No caso do Brasil, a convenção foi ratificada em promulgada em 2006, através do decreto 5.753 (BRASIL, 2006).

Outro aspecto relevante é acerca dos modos de educação e sensibilização do patrimônio cultural, considerando a sua natureza imaterial (objeto da convenção). O artigo 14 propõe a criação de programas educativos e de formação específica no seio das comunidades, bem como da criação e fortalecimento de atividades de qualificação dos seus agentes no campo da gestão e da pesquisa do bem cultural. O artigo 15 da convenção atenta para a participação ativa das comunidades, grupos e indivíduos, a ser assegurada em todos os processos e atividades da salvaguarda.

Na apreensão da salvaguarda como um conjunto de medidas que assegurem a viabilidade do patrimônio cultural imaterial, reconhecemos

os processos de identificação, documentação e pesquisa como uma espécie de “tronco”, uma base firme que dependerá de sua sementeira (processos e agentes) e que sustentará as suas múltiplas finalidades de proteção, preservação, promoção e valorização, assim como a transmissão dos saberes relativos ao patrimônio, abarcando seus diferentes aspectos.

Como diálogo propositivo, a ecologia dos saberes, defendida por Boaventura de Sousa Santos, se apresenta como resposta e alternativa às ausências e às emergências sociais, impactadas pela cultura monolítica de produção de conhecimentos, que é aquela instituída pelas forças e culturas dominantes, sobretudo as culturas ocidentais, que subalternizam as relações e os saberes não produzidos na lógica latente da globalização e dos meios hegemônicos de produção do capital, com incidência direta nas culturas e nas diásporas africanas (SANTOS, 2004).

Neste ponto, retomamos o desafio proposto por Severino Ngoenha de desmistificar as africanidades, sendo que esta desconstrução perpassa pelos discursos científicos universais e pela tradição viva, empreendidas no cotidiano e na esfera “local”. O filósofo moçambicano nos propõe um pensar engajado que procura descobrir o conteúdo filosófico do mundo africano que se encontra por trás dos mitos, dos contos populares, das crenças religiosas, dos provérbios e das línguas africanas. Embora esta abordagem se remeta ao contexto do continente africano, trata-se de uma proposta contemporânea dos intelectuais africanos do pós-guerra e reflete as problemáticas atuais da diáspora e suas incidências colonialistas, imperialistas e hegemônicas. Ngoenha e outros autores africanos, como Paulin Hountondji, Alex Kagamé e John Mbiti, citados pelo autor em *Pensamento engajado: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política*, afirmam que o desafio da desconstrução do discurso hegemônico se enlaça aos movimentos de reapropriação dos modos de produção de conhecimentos dos saberes locais, a serem escritos pelos seus atores, ou seja, em primeira pessoa, reassumindo o caráter de porta-vozes de si.

Neste ponto Ngoenha afirma que o movimento da apropriação se baseia numa comunicação que só pode ser frutífera através de sua língua materna. Mesmo que o debate do autor se apresente num contexto histórico e cultural diferente das comunidades da diáspora, ele nos apresenta uma compreensão pertinente com densa contribuição para o entendimento dos

impactos sociais dos agentes de apagamento da memória das matrizes africanas, na perspectiva dos seus protagonistas. Concluindo que o movimento de desconstrução dos mitos hegemônicos “deve ser acompanhado por um processo de re-apropriação metodológica e crítica do que é usualmente proposto como modo de produção do conhecimento local” (NGOENHA, 2011, p. 177). Este movimento se apresenta como condição básica para a produção de saberes em primeira pessoa, refletindo a existência de uma ciência que se torna responsável por refletir os problemas locais específicos.

2 O CANJERÊ IBAÔ: UM SEMINÁRIO DE PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

O Ibaô organizou em 2012 a primeira edição de um seminário nacional sobre patrimônio cultural imaterial, no âmbito e perspectiva dos pontos de cultura locais. A descrição do projeto nos arquivos da instituição consta da seguinte forma:

As principais motivações para este Seminário decorrem dos últimos encontros de capacitação e formação, sob a temática “Patrimônio Imaterial e Culturas Tradicionais”, ocorridas nos Encontros da Rede de Pontos de Cultura do Estado de São Paulo (2010 e 2011), o qual a totalidade dos participantes elucidaram inquietações acerca da temática, demonstrando a necessidade de outros momentos e espaços de discussão e construção coletiva, bem como de outros grupos de trabalhos a exemplo do Programa Nacional de Salvaguarda e Incentivo da Capoeira (Pró-Capoeira/IPHAN, 2010), e da I Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas Culturais para Povos de Terreiro (2011) (SEMINÁRIO..., 2012)⁴.

Esta foi uma iniciativa de relevância para o debate das políticas públicas para o registro e salvaguarda do patrimônio imaterial no âmbito municipal, debatida em Gama (2016). Esta iniciativa contou com a participação média de 130 pessoas, ligadas a grupos culturais e comunidades tradicionais associados às práticas das matrizes africanas, bem como de outras vertentes culturais, além da participação de gestores públicos das esferas municipal, estadual e federal.

4. Replicado do documento “I Seminário de Patrimônio Cultural Imaterial – Cultura Viva”, 22 a 24 de março de 2012. O documento contém apresentação, justificativa, objetivo, público, metas, programação e proponente, elaborado para a articulação de parcerias institucionais.

Um dos desdobramentos deste encontro foi a articulação da sociedade civil para reivindicar uma política pública municipal, que culminou no interesse e apoio de representantes do poder legislativo – vereadores Gustavo Petta (PCdoB), Pedro Tourinho e Carlão (PT) e Paulo Búfalo (PSOL) – e do executivo – prefeito Jonas Donizete, secretário municipal de Cultura Ney Carrasco e diretor municipal de Cultura Gabriel Rapassi –, envolvendo a Coordenadoria Setorial de Patrimônio Cultural por meio da coordenadora Deisy Ribeiro e da técnica em patrimônio imaterial Marcela Bonetti. Esta articulação, que teve a participação incisiva de diversos agentes ligados à cultura, em especial às práticas da cultura popular, culminou na criação de uma lei municipal de registro e salvaguarda do patrimônio cultural imaterial (CAMPINAS, 2013). Dentre os diversos agentes e grupos, destacamos o envolvimento do Ibaô e da Comunidade Jongo Dito Ribeiro, ambos interessados e já articulados com a política nacional por meio dos processos de registro e salvaguarda do Ofício dos Mestres e da Roda de Capoeira, bem como do Jongo do Sudeste.

O amplo debate e a criação da lei municipal abriram brechas para desencadear processos de reconhecimento, registro e salvaguarda destas expressões no âmbito municipal, acarretando condições específicas de reconhecimento para os agentes e detentores destes patrimônios, que estão em curso. O registro destes bens culturais ocorreu em 13 de dezembro de 2013.

A experiência propositiva deste seminário protagonizado pelo Ibaô nos dá uma pista de como as iniciativas de base comunitária podem articular-se aos meandros políticos da *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*, da Unesco, e de outros dispositivos legais. O artigo 15 da convenção dispõe sobre a participação das comunidades, grupos e indivíduos que criam e mantêm o patrimônio cultural imaterial, no âmbito das atividades de gestão das políticas de salvaguarda.

Para que os organismos públicos e institucionais envolvam e assegurem a ampla participação dos atores nos processos de identificação, documentação, registro e salvaguarda do patrimônio em questão, é necessário criar instâncias de envolvimento, formação e qualificação dos atores mediante os desafios das políticas culturais. Os desafios vão desde a interpretação dos códigos e dispositivos jurídicos, historicamente criados por um corpo institucional distanciado e à margem das práticas e do cotidiano das comunidades – daí

a necessidade dos espaços de formação e qualificação dos atores sociais – até sua inserção nos processos de pesquisa e produção de conhecimentos acerca dos bens culturais alvo das políticas de reconhecimento.

Entre os desafios também estão a formulação de ações que reconheçam a especificidade das práticas, para que as políticas e as ações sejam condizentes com as demandas reais das comunidades e grupos sociais envolvidos com o patrimônio cultural reconhecido pelas políticas culturais.

A última edição do Seminário de Patrimônio Cultural Imaterial foi em 2014, sendo nomeada “Canjerê patrimonial”. Os desdobramentos e impactos gerados por esta experiência do Ibaô sinalizam a potência de uma ação germinada das bases comunitárias e indicam como a descentralização das políticas culturais afeta os atores sociais interessados na ampla participação social das políticas que atravessam suas práticas locais.

3 O COLETIVO SALVAGUARDA DA CAPOEIRA DE CAMPINAS (CSCC)

O Ibaô foi um agente impulsionador e articulador inicial do coletivo formado por mestres e grupos de capoeira do município, conforme apresenta o seu histórico⁵. Em 2010, integrantes do Ponto de Cultura e Memória Ibaô de Campinas atuaram no processo de mobilização do “Pró-Capoeira – Programa Nacional de Salvaguarda e Incentivo à Capoeira”, ocorridos em Recife (PE), Rio de Janeiro (RJ) e Brasília (DF). Nesse período, eu atuava também entre os consultores selecionados pelo edital de chamamento do Iphan para trabalhar no programa Pró-Capoeira. Participei do chamamento e fui uma das selecionadas. Como resultado dessa experiência, organizamos diversos encontros e reuniões nos anos de 2010 e 2011, com foco no entendimento das políticas de salvaguarda.

Em 2012, o Ibaô realiza o primeiro Seminário de Patrimônio Cultural Imaterial (citado anteriormente), com o apoio e participação do Iphan, Ministério da Cultura, Instituto de Museus, Programa Mais Educação e ampla participação da sociedade civil e diversos grupos culturais. Nesse ano, os encontros da Salvaguarda se fortaleceram, com a participação mais efetiva dos grupos de capoeira de Campinas, que foram fundamentais para

5. Documento produzido no âmbito do Coletivo Salvaguarda da Capoeira de Campinas. Disponível em: <http://coletivosalvaguardacapoeiracps.blogspot.com>. Acessado em: 6 set. 2015.

o pedido do registro da capoeira como patrimônio cultural de Campinas junto à Coordenadoria do Patrimônio Cultural (CSPC), durante a segunda edição do Seminário de Patrimônio Cultural, do Ibaô.

Participaram desta construção inicial: Mestre Maia, Mestre Cícero, Mestre Marquinhos Simplício, Contramestre Danny, Contramestre Topete, Contramestre David e Professor Paulo Bombril. Em 2013 participavam, além destes, Mestre Franja, Mestre Cláudio Dandara, Mestre Formiga, Professora Norma, Professor Zeca, Professora Sinhá e seus(suas) respectivos(as) alunos(as) e colaboradores. Durante o seminário, além da entrega do pedido de registro à CSPC, a Secretaria de Cultura anunciou o projeto de Lei do Patrimônio Imaterial, que foi recentemente votado e aprovado. Com a aprovação da lei, garantimos um mecanismo para que se concretizem ações de apoio para o patrimônio imaterial e, neste sentido, para a capoeira, entre outros segmentos culturais.

Após o histórico apresentado, o coletivo conquistou o reconhecimento da capoeira como patrimônio cultural no âmbito municipal, por meio da mobilização dos mestres e grupos. O processo de registro foi organizado em um dossiê preliminar da capoeira no município, seu histórico, grupos atuantes, fotografias e estudos já realizados acerca do tema. O dossiê, juntamente com um formulário de solicitação de abertura do processo, foi protocolado e endereçado à Coordenadoria Setorial de Patrimônio Cultural, que deferiu e deu prosseguimento ao processo.

O registro da capoeira como patrimônio cultural foi votado e aprovado pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Artístico e Cultural de Campinas no dia 13 de dezembro de 2013⁶.

As considerações analíticas desta experiência reforçam a pista anterior, corroborando a ideia de força política das comunidades culturais. A salvaguarda da capoeira no âmbito das políticas públicas tem desafiado o Estado a encontrar caminhos para que seu registro como Patrimônio Cultural do Brasil e da Humanidade se desdobre em ações mais efetivas para seus praticantes e detentores. Dada a extensão territorial e a diversidade social que abrangem o público-alvo das políticas de salvaguarda da capoeira, esta pista sinaliza como os arranjos locais, protagonizados pelos grupos

6. Conforme Ata 427 do Condepacc.

interessados na consolidação da referida política de reconhecimento, podem contribuir para que a descentralização de ações ocorra e como o Estado e a sociedade civil podem, juntos, experimentar possibilidades de avanço e efetivação das ações de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial.

A patrimonialização da capoeira pelo Iphan foi fundamentada no entendimento de que a prática é uma forma de resistência e de sociabilidade das referências culturais negras, num contexto contemporâneo de apropriação não só da capoeira, como também de outras manifestações do universo afro-brasileiro, a exemplo dos batuques, do samba de roda e do candomblé, por segmentos não negros.

É relevante destacar que os diálogos que realizei com as referências culturais de grupos, mestres, lideranças e comunidades negras que fundamentam seus lugares de fala, na perspectiva das africanidades, contribuíram com a formulação dos questionamentos apresentados e com o entendimento crítico que venho construindo sobre a capoeira como prática social e patrimônio cultural afro-brasileiro. O patrimônio cultural coexiste a partir do ser e suas práticas representativas das expressões culturais, do que o povo considera como representativo de suas identidades, memória e cultura.

No parecer técnico do Iphan, a antropóloga e técnica da instituição, Maria Paula Adinolfi, destaca o entendimento de que o registro e as ações de apoio e fomento à prática da capoeira estão associados ao reconhecimento da ancestralidade negra desta expressão e a pactuação do Estado pela garantia de direitos, como resposta às demandas das populações afro-brasileiras:

Este conjunto de ações constitui uma resposta do Estado brasileiro às demandas sociais por reconhecimento e valorização de práticas culturais de matriz africana e indígena, secularmente excluídas das políticas públicas e que, por um longo período, foram vistas como um estorvo ao projeto civilizatório pautado na ideologia do branqueamento da sociedade nacional. Apenas recentemente, desde o início da década de 1990, em virtude da grande pressão exercida por segmentos da sociedade civil organizada, o Estado tem assumido a tarefa urgente de reverter o quadro da exclusão social de parcela expressiva da população do país (IPHAN, 2008, p. 2).

Aqui direcionamos nosso olhar para o contexto do seu reconhecimento como patrimônio cultural do Brasil. Seus signos emblemáticos “percorreram do código penal ao patrimônio imaterial”, o que pressupõe

novos desafios na relação dos seus praticantes com o Estado e com a sociedade de forma ampla, convidando este trabalho a tecer considerações acerca da implicação da capoeira na constituição do pertencimento simbólico das africanidades e dos territórios existenciais da cultura negra.

O inventário participativo está sendo adotado pelo Ibaô mediante uma perspectiva de política comunitária no âmbito do patrimônio cultural. O Ibaô atuou na articulação inicial do Coletivo Salva-guarda da Capoeira de Campinas (CSCC) e na proposta de inventariação do Terreiro de Mãe Iberecy, localizado no mesmo bairro em que se encontra o Ibaô. O inventário do terreiro encontra-se na fase preliminar, de mobilização da equipe que irá produzi-lo, tendo realizado no final de 2015 as primeiras conversas com a mãe de santo⁷ Iberecy e com alguns dos filhos e filhas de santo⁸ do terreiro, que demonstraram interesse em participar do processo. Mãe Iberecy faz parte do contexto de criação do Ibaô, já que entre os jovens que organizaram a instituição se encontram alguns dos seus filhos e filhas de santo, além de participar diretamente de algumas das ações e projetos do instituto.

No caso do Coletivo Salva-guarda da Capoeira, o processo de produção do inventário participativo ocorreu em fase experimental e visou dar suporte às formações comunitárias em patrimônio cultural e salva-guarda da capoeira, bem como subsidiou a elaboração coletiva de um Inventário Participativo da Capoeira de Campinas, do qual participaram integralmente 14 grupos da cidade (ou seja, 20% de um universo de mais ou menos 50 grupos locais). O processo foi composto por duas ações que articularam rodas de debates e as etapas de construção do inventário participativo, pensadas como ações necessárias à futura elaboração do Plano de Salva-guarda da Capoeira de Campinas, que possibilitaram uma qualificação dos capoeiristas no debate sobre políticas públicas e outras temáticas importantes para o contexto atual da capoeira, bem como foi produzido um documento consistente com a

7. Nome popular destinado às zeladoras espirituais nas religiões de matriz africana. A expressão é oriunda da palavra iorubá *iyalorixá* (*iyá*/mãe, *orixá*/divindade) para as nações do candomblé de ketu-nagô, para as nações bantu/Angola se diz *mameto* ou *nengua*, para as nações do candomblé jêje se diz *doné*. Outras variações podem ser encontradas a depender da nação e tradição praticada pelo terreiro.

8. Nome designado aos adeptos da religiosidade de matriz africana. Refere-se às pessoas que são cuidadas e zeladas espiritualmente por uma mãe ou pai de santo.

realidade dos grupos do município. Estas informações foram produzidas pela capoeirista e integrante do CSCC, Profa. Dra. Simone Gibran Nogueira, sistematizadas no Relatório Parcial do Projeto “Iê Camarás! Oficinas de formação e elaboração coletiva do Plano de Salvaguarda da Capoeira”.

Em 2013 foi sancionada em Campinas a Lei 14.701, referente ao registro e salvaguarda do patrimônio cultural imaterial. Após essa lei, a capoeira e o jongo foram reconhecidos e registrados como bens imateriais da cidade pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Cultural de Campinas (Condepacc), por meio de processos mobilizados pelos grupos sociais detentores destes bens. O Coletivo de Salvaguarda da Capoeira de Campinas foi constituído em 2010, com articulação inicial do Ibaô, tendo sido apropriado por diversos grupos de capoeira que passaram a protagonizar diversas ações. O coletivo vem acompanhando, assessorando e produzindo ações de diversas naturezas que contribuem para o andamento desses processos de valorização do patrimônio imaterial, sobretudo, com ênfase na articulação dos detentores da capoeira, ou seja, grupos, entidades e associações formais ou não formais de praticantes.

Seguindo orientações metodológicas propostas Iphan, depois que um bem imaterial é registrado, é necessária a elaboração de um plano de salvaguarda dele. O CSCC aproveitou a oportunidade do Edital do Fundo de Investimentos Culturais de Campinas (FICC) 2014/2015 para preparar, organizar e planejar um processo comunitário para a elaboração e produção local do Plano de Salvaguarda da Capoeira, incorporando as orientações de produção de um inventário de referências culturais que subsidiarão as recomendações do plano. Esse processo comunitário foi orientado por diretrizes de autogestão, autoformação e construção coletiva, portanto, dentro de uma perspectiva comunitária. O edital forneceu parte do suporte financeiro necessário para a operacionalização das ações comunitárias autogestionárias, bem como para autoformação dos detentores e grupos de capoeira da cidade, e para a produção coletiva de uma Inventário Participativo da Capoeira de Campinas com 20% dos grupos locais representados.

4 METODOLOGIA PARTICIPATIVA DO PROJETO "IÊ CAMARÁS OFICINAS DE FORMAÇÃO E ELABORAÇÃO COLETIVA DO PLANO DE SALVAGUARDA DA CAPOEIRA "

O Edital FICC 2014/2015 financiou atividades entre março e dezembro de 2015 que consistiam em encontros mensais com dois momentos distintos e complementares. Na primeira parte das reuniões ocorriam as formações coletivas para Salvaguarda da Capoeira. Cada encontro era mediado por dois componentes do CSCC, que estudavam um dos temas de interesse já selecionados no momento da elaboração do projeto e compartilhavam com o coletivo. Os apresentadores tinham 30 minutos para expor a temática e após esta apresentação todos os participantes debatiam por cerca de 40 minutos.

Na segunda parte das reuniões, o CSCC apresentava, debatia e orientava todos os grupos participantes para a produção coletiva do Inventário Participativo da Capoeira de Campinas. Esse debate foi baseado no *Manual de Aplicação da Educação Patrimonial/Programa Mais Educação* e seus formulários correspondentes, produzidos pelo Iphan e adotados como subsídio para a construção de inventários participativos. Com base neste material, elaboramos nove perguntas para os grupos de capoeira responderem:

- O que é capoeira?
- Onde está a capoeira?
- Quais os períodos importantes da capoeira?
- Qual é a história da capoeira?
- Quais os significados da capoeira?
- Quais as etapas da capoeira?
- Quais pessoas participam da capoeira?
- Que materiais são utilizados na capoeira?
- Quais produtos gerados na capoeira?

Ao longo dos meses, cada grupo preencheu o formulário disponibilizado on-line conforme seu próprio entendimento e dos debates coletivos. Os 14 grupos participantes do processo responderam completamente as questões, foram eles:

Grupo Crispim Menino Levado
Escola de Capoeira Angola Resistência

Grupo Arte Cultural
 Grupo Semente do Jogo de Angola
 Grupo Cordão de Ouro
 Grupo Mestiço de Capoeira
 Grupo Senzala
 Grupo Ibeca
 Grupo Abaeté
 Fundação Internacional Capoeira Artes das Gerais
 Escola de Capoeira Ubuntu
 Academia João Pequeno de Pastinha
 Grupo Raízes do Brasil
 Grupo Beira Mar

Após o preenchimento completo pelos grupos participantes, todas as perguntas foram sistematizadas em um único relatório, que é o próprio Inventário Participativo da Capoeira de Campinas, resultado do processo de fortalecimento do coletivo e como subsídios que orientarão a elaboração de um plano de salvaguarda da capoeira (Quadro 1).

QUADRO 1
 Cronograma de realizações.

Mês	Temática	Responsáveis	Etapa inventário
Março	Planejamento		
Abril	Políticas públicas culturais	Mestre Marquinhos Dani Vieira	O que é? Onde está? Períodos importantes
Maio	Políticas públicas de educação	Simone Nogueira	História
Junho	Esporte e lazer	Mestre Topete e Nádia Sim	Significados
Julho	Internacionalização	Contramestre Danny e Prof. Macena	Descrição Etapa/ processos envolvidos/ materiais
Agosto	Patrimônio cultural	Contramestre David e Alessandra Gama	Descrição: Produtos e suas caracterizações Roupas e acessórios Expressões culturais
Setembro	Profissionalização	Tânia de Paula e Ana Paula	Descrição: Expressões orais / objetos importantes / estruturas necessárias
Outubro	Gênero e identidade	Alessandra Gama	Avaliações e recomendações
Novembro	Sistematização	Simone Nogueira	Sistematização

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os atores ligados às expressividades culturais negras têm se reinventado por meio das agendas políticas, em consonância com os diferentes grupos e movimentos sociais, em resposta às investidas sistêmicas de silenciamento expropriação cultural e apagamento das memórias das matrizes africanas, pelas sociedades dominantes, assim como têm ressignificado suas formas de expressão cultural com engajamento político.

Canjerê é uma palavra de origem africana, advinda das línguas e vocabulários do povo banto. Banto é o termo designado para identificação dos grupos de línguas e dialetos africanos falados entre as civilizações de Angola, Congo, Cabinda, Benguela, Moçambique e outros povos originários da costa oriental africana (LOPES, 1999). Para Nei Lopes (1999), as línguas bantas são formadas por dialetos de cerca de 18 etnias, referidas em sua obra *Dicionário Banto do Brasil*. A palavra canjerê era muito utilizada no passado, com sentido de reunir pessoas ligadas aos cultos africanos para a realização das práticas litúrgicas, denominadas no período colonial de feitiçarias. Também podia traduzir as práticas de danças dos negros, consideradas profanas por influência do catolicismo, mas que, ao contrário, eram uma prática social expressiva, comunicativa e ancestral por parte dos seus detentores.

Para explicar a origem do termo canjerê, o *Dicionário Banto do Brasil* (Lopes, 1999) se fundamenta na palavra originária *njele*, que significa cabaça cheia de pequenos objetos, usada em situações rituais para limpeza de corpos e expurgação de espíritos ruins. Outra referência da obra são os termos *nkengele* (quicongo), que significa rodopiar, girar; e *khongela* (ronga), adorar, orar, rezar. Para finalizar os aspectos sobre sua origem, a palavra pode ainda ter sofrido influência de “canjira”, sendo, portanto, fortemente associada ao conjunto de danças rituais dos terreiros de matriz africana (LOPES, 1999). Em nossa concepção, a cabaça cheia de pequenos objetos resulta de um inventário participativo, composto a partir da ressonância dos agentes e instituições interessadas na salvaguarda deste patrimônio cultural.

Neste artigo, a palavra imprime através de seu peso e sentido o desejo de reunir aos seus aspectos do passado uma atualização das práticas, agora associada a um debate acadêmico, num movimento de expansão dos lugares em que desejamos fazer o nosso canjerê. Nosso, pois é um movimento de ressonância de outros, já iniciados, percorridos, vivenciados. Nosso, pois

traduz o sentido da coletividade, tanto no âmbito das africanidades desta experiência, quanto dos demais trabalhos que já abordaram estas temáticas no restrito espaço acadêmico.

Nosso canjerê deseja enfeitiçar, em reciprocidade, uns aos outros e a vida, entorpecendo-nos pelos sentidos afetivos e sociais das potencialidades educativas e pela afirmação das africanidades, contidas e expressas nas práticas e culturas negras. Habitar um território existencial formado pelas africanidades tem sido fazer um canjerê, envolvendo as dimensões simbólicas como meio para a criação de territórios férteis, na construção de espaços e experiências contra-hegemônicas.

Sobre a reflexão metodológica, falar do que nos é familiar é tão difícil e complexo como falar do que nos é estranho. O exercício é, portanto, olhar para o que nos é familiar buscando estranhamento do que nos é cotidiano, como meio para a captura das possibilidades de compreender e ativar transformações que percebermos necessárias. Este artigo engloba aspectos da pesquisa que fundamentou a dissertação de mestrado *Canjerê: uma performance cartográfica em patrimônio cultural, educação e africanidades*, defendida em fevereiro de 2016, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), na linha Educação, Comunidade e Movimentos Sociais.

Embora não resulte de um estudo restrito ao campo antropológico, implicou-se uma imersão no campo simbólico habitado, gerando modos de apreensão do real, como nos chamou a atenção o antropólogo Clifford Geertz (1989a, 1989b). A transcrição (MEIHY, 2000) para a escrita daquilo que se olha, ouve, vive e sente é um desafio tanto para o campo de estudos antropológicos quanto para as demais ciências e referências teórico-metodológicas de pesquisa. E foi neste sentido que o trabalho investiu na articulação e diálogo com diferentes perspectivas de debate nas ciências sociais e humanas, numa tentativa de enriquecimento das abordagens propostas.

As ciências sociais, em especial a antropologia brasileira, dedicaram suas bases de investigação nos estudos das populações e grupos originários, dominados, mais explorados e oprimidos, durante muitos anos (VELHO, 2003) e, neste sentido, nosso entendimento é que as pesquisas ainda refletem os olhares externos e conseqüentemente os das relações estratificadas, das bases superiores sobre as instituídas bases inferiores. A superação desses posicionamentos só

pode ocorrer na reversão dessas práticas, acadêmicas ou não, que continuam a narrar a “história dos vencedores por eles próprios”, num movimento que agregue as lutas pela reconstrução dos discursos e das práticas acadêmicas pela via dos que ocupam os outros lugares, que não são os dominantes.

As multidimensionalidades que afetam a apreensão dos sentidos subjetivos na ação dos sujeitos requerem modos de aprendizagem destes sentidos, portanto formas de ver, ouvir e escrever sobre os fenômenos sociais (OLIVEIRA, 2006) que se posicionam no mundo e com características e símbolos particulares, restritos no sentido de quem os compreende, como e em quais circunstâncias elas são compartilhadas com aqueles que não habitam seus territórios.

É com estes pressupostos, da necessidade de superação da escrita dos dominantes sobre os dominados e dos modos de transcrição dos sentidos e subjetividades que só podem ser apreendidas à medida que habitamos o território existencial dos sujeitos, que a dissertação pôde ser realizada, tendo como parâmetros as referências teóricas, o tempo de curso de dois anos da pós-graduação *stricto sensu* em Educação da UFSCar e as disciplinas cursadas na linha Educação, Comunidade e Movimentos Sociais, em diálogo com as referências específicas do microterritório desta pesquisa.

Outra pista que seguimos foram os transcurros da “negação global ao reconhecimento singular e específico das africanidades” (FANON, 1969, p. 39, tradução nossa), com isto, entre os atos de observar, participar e escrever, a dissertação cartográfica articulou também o agir, operando um tipo de pensamento que reflete uma pesquisadora negra, problematizando os impactos de uma cultura aprisionada e estrangulada pela “canga da opressão” (FANON, 1969, p. 38, tradução nossa). Falar da cultura, em modos singulares, é falar também de um modo mais amplo de significação do que é dominante numa estrutura social, bem como criar estranhamento nas bases oprimidas, para que possamos intervir nos cursos destes rios, transpondo suas águas de um modo mais justo e equânime para os grupos sociais e as comunidades que nelas se banham, sobretudo, escolherem um modo de viver.

A proposta da dissertação tinha como objetivo acompanhar os processos educativos de uma experiência de base comunitária e analisar como e em que circunstâncias a prática das expressões culturais afro-brasileiras desta experiência podem contribuir para a construção de novos territórios existenciais.

Concluo que foi possível acompanhar um denso processo, revelando seu caráter pedagógico e educativo multifacetado, em que as referências culturais africanas, que convencionamos considerar como “africanidades” adentram a experiência como um elemento constitutivo das subjetividades em construção. A experiência de criação do Ibaô e o diálogo com o inventário participativo mostram como a adoção de estratégias articuladas tornou uma ação capaz de dinamizar e disseminar múltiplos ensinamentos sobre as formas de existir e assentar as territorialidades da negritude neste processo.

Com a pesquisa também foi possível debater sobre as hostilidades e dificuldades sociais que afetam a singularidade e a construção identitária na perspectiva das africanidades. Foi possível analisar e concluir que o debate necessita ser precedido por inquietações que nos ativem formas de detecção e identificação das problemáticas sobre o racismo, para agir no enfrentamento dos seus componentes.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Decreto nº 5.753, de 12 de abril de 2006. Promulga a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada em Paris, em 17 de outubro de 2003, e assinada em 3 de novembro de 2003. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 13 abr. 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm. Acesso em 21 fev. 2016.

CAFÉ com leite. Direção: Guiomar Ramos. São Paulo: [s. n.], 2007. 1 vídeo (32 min), son., color. Disponível em: http://portacurtas.org.br/filme/?name=cafe_com_leite16994. Acesso em: 18 fev. 2016.

CAMPINAS. *Lei nº 14.701, de 14 de outubro de 2013*. Institui, no âmbito da Secretaria Municipal de Cultura, o Programa Municipal de Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Campinas, SP: Câmara Municipal, 2013.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CONVENÇÃO para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial In: UNESCO. 32ª. Sessão da Conferência Geral das Organizações das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. Paris: UNESCO, 2003.

CORRÊA, Mariza. *Traficantes do simbólico e outros ensaios sobre a história da antropologia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

FANON, Frantz. *Pour la révolution africaine*. Paris: Maspero, 1969.

GAMA, Alessandra Regina. *Canjerê: uma performance cartográfica em educação, patrimônio cultural e africanidades*. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba, 2016.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. São Paulo: Koogan, 1989a.

GEERTZ, Clifford. Estar lá, escrever aqui. *Diálogo*, São Paulo, v. 22, n. 3, p. 58-63, 1989b.

HALL, Stuart; SOVIK, Liv (org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HAMPATÊ, Bâ A. *Les religions traditionnelles comme source de valeurs de civilisation*. Paris: Présence Africaine, 1972.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Inventário Nacional de Referências Culturais*: manual de aplicação. Brasília, DF: Iphan, 2000.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Os sambas, as rodas, os bumbas os meus e os bois*: princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil. 2. ed. Brasília, DF: Iphan, 2010.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Terreiros do Distrito Federal e entorno*: Inventário Nacional de Referências Culturais. Brasília, DF: Iphan, 2012.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL *Processo nº 01450.002863/2006-80. Parecer nº 031/08. Registro da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil*. Salvador, 7 fev. 2008. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Parecer%20Capoeira.pdf>. Acesso em: 11/11/2019.

LIMA, Alessandra Rodrigues de. *Patrimônio cultural afro-brasileiro: as narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial*. 2012. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2012. 152 f.

LOPES, Nei. *Dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1999.

MEIHY, José Carlos S.B. *Manual de história oral*. São Paulo: Loyola, 2000.

NGOENHA, S. E.; CASTIANO, J. P. *Pensamento engajado: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política*. Maputo: Educar, 2011.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

PARÊS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia*. 2. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: religião e política na primeira república*. São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: Edufal, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 777-821.

SEMINÁRIO DE PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL: CULTURA VIVA, I., 2012, Campinas. *Anais* [...]. Campinas: Museu Ibaô, 2012.

SILVÉRIO, V. R. (Org.) *Síntese da Coleção História Geral da África: pré-história ao século XVI*. Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

VELHO, Gilberto. O desafio da proximidade. In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina. *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.