

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

CENTRO DE ARTES

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E
URBANISMO (PPGAU/UFES)**

MARIAH SANTOS BARCELLOS

**CASA EXPANDIDA: DA CONCEPÇÃO AFRICANA DE HABITAR À CASA DA
DIÁSPORA BRASILEIRA**

**VITÓRIA - ES
2023**

MARIAH SANTOS BARCELOS

**CASA EXPANDIDA: DA CONCEPÇÃO AFRICANA DE HABITAR À CASA DA
DIÁSPORA BRASILEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGAU-UFES) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Arquitetura e Urbanismo, em área de concentração Processos Urbanos e Políticas Físico-Territoriais.

Orientadora: Dra. Clara Luiza Miranda

**VITÓRIA - ES
2023**

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

B242c Barcellos, Mariah Santos, 1997-
CASA EXPANDIDA: DA CONCEPÇÃO AFRICANA DE
HABITAR À CASA DA DIÁSPORA BRASILEIRA / Mariah
Santos Barcellos. - 2023.
220 f. : il.

Orientadora: Clara Luiza Miranda.
Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) -
Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Artes.

1. Arquitetura brasileira. 2. Negros. 3. Bantos. 4. Negros. 5.
Quilombos. I. Miranda, Clara Luiza. II. Universidade Federal do
Espírito Santo. Centro de Artes. III. Título.

CDU: 72

MARIAH SANTOS BARCELLOS

“CASA EXPANDIDA: DA CONCEPÇÃO AFRICANA DE HABITAR À CASA
DA DIÁSPORA BRASILEIRA”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Espírito
Santo, como requisito final para a obtenção do grau de Mestre em
Arquitetura e Urbanismo.

Aprovada em 12 de junho de 2023.

Comissão Examinadora

Profa. Dra. Clara Luiza Miranda
(orientadora – PPGAU/UFES)

Prof. Dr. Lutero Proscholdt Almeida
(membro interno – PPGAU/UFES)



Profa. Dra. Gabriela Leandro Pereira
(membro externo – UFBA)



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
CLARA LUIZA MIRANDA - SIAPE 297819
Departamento de Arquitetura e Urbanismo - DAU/CAR
Em 30/06/2023 às 12:40

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/739836?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
LUTERO PROSCHOLDT ALMEIDA - SIAPE 2866650
Departamento de Arquitetura e Urbanismo - DAU/CAR
Em 27/06/2023 às 11:13

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/737317?tipoArquivo=O>

Epígrafe

Eu tenho na memória, ao voltar-me para o africano escravizado que vivia em terras brasileiras nos séculos XVIII ou XIX e ao perguntar-lhe como é que gostaria de ser lembrado por nós, brasileiros de hoje. Creio que gostaria que dele não esquecêssemos o exílio forçado, a humilhação e o sofrimento, mas que também lembrássemos a sua criatividade com que se deu a uma terra que logo fez sua, ocupou com seu trabalho e encharcou de beleza. Seríamos não só injustos e ingratos, mas também não merecedores de seu exílio, de sua humilhação e de seu sofrimento, se olvidássemos o papel enorme e decisivo do escravo (sic) na construção do Brasil. Se alguém merece ser herói nacional deste país, este alguém é ele. (SILVA, 2011, p.273).

Aos pesquisadores da temática racial brasileira e aos estudantes negros de
arquitetura e urbanismo.

AGRADECIMENTOS

Tendo em vista o alto grau de exigência e dedicação cabido à mim para a construção dessa dissertação, principalmente após a mudança do tema, é impossível chegar a este momento sem os devidos agradecimentos à minha rede de apoio.

Primeiramente, agradeço ao meu núcleo familiar, base de tudo: minha mãe Mônica, meu pai Gilberto e minha irmã Eloah muito obrigada por sempre me incentivarem e me apoiarem, obrigada por todo carinho e respeito ao meu espaço e tempo de trabalho, por todas as vezes que vocês reconsideraram meus momentos de alto estresse e ofereceram amor como devolutiva. Obrigada pelos almoços de final de semana e pelos passeios para espairecer e ver que existia mundo além da minha mesa de trabalho. Assim como a graduação, essa vitória é nossa. Nós chegamos até aqui.

Mãe, agradeço por toda a sua entrega à minha vida desde o momento em que soube da minha existência. Obrigada por sempre enfatizar e profetizar que eu deveria sonhar alto, que eu chegaria onde quisesse, que seria vitoriosa e capaz. Obrigada por sempre priorizar a minha educação e não me permitir paralisar pelo medo, obrigada por me impulsionar e me encorajar mesmo quando você também guardava no peito tanto medo quanto eu. Obrigada pelo colo nos momentos de choro, de exaustão e de dúvida.

Mel, impossível não agradecer a minha irmãzinha peluda de quatro patas que esteve presente nas reuniões, nas longas horas de pesquisa e escrita, nos momentos em que eu me assustava com o tamanho da pesquisa e queria desistir. Você trouxe leveza, você me fez rir nos momentos estressantes e, principalmente, você me mostrou que te fazer carinho é realmente importante e deixa o coração de qualquer um mais feliz.

À minha família paterna: meu pai Lúcio, meu irmão Sávio, minha tia Luciana, meu tio Luciano, meu avô Jayme, meu tio-avô Manoel e minha tia-avó Ângela muito obrigada pelos finais de semana em família. Muitas vezes eu ia encontrá-los com a cabeça cheia e o coração apertado, mas saía dos encontros com esperança e coberta de amor, muito obrigada pelas risadas e por tanto carinho, vocês são muito importantes.

Bone, é lógico que tem uma dedicatória para você. Muito obrigada por me mostrar o que é companheirismo de verdade, obrigada por vibrar comigo a cada pequena vitória, por torcer nos momentos de apreensão e também por dividir os momentos de raiva e estresse que não foram poucos. Você também foi crucial nessa trajetória, obrigada por ser a pessoa com quem eu divido a vida.

Chaiene, amiga muito obrigada pela parceria, por toda paciência, flexibilidade e rearranjos que temos feito ao longo desse processo. Você viabilizou a minha dedicação.

Edna Guimarães, não tenho a menor dúvida de que sem o seu amparo profissional eu não teria chegado até aqui. Muito obrigada por ser uma profissional tão incrível e me auxiliar no cuidado frequente da minha saúde mental, que foi exigida dia após dia nesse processo.

Muito obrigada à minha orientadora Clara, por acreditar no meu sonho e embarcar nessa decisão tão arriscada, se aventurar comigo e compartilhar do seu conhecimento.

Também agradeço aos professores Lutero e Gabriela por toda compreensão e por todas as contribuições que iluminaram meu caminho e auxiliaram na construção da presente pesquisa. Espero poder ter mais trocas com vocês.

Agradeço à CAPES pela concessão da bolsa que viabilizou o desenvolvimento da dissertação.

Agradeço também ao secretário Wendel por todas as informações e auxílios necessários ao longo do mestrado.

Por fim, mas não menos importante, obrigada à espiritualidade amiga que em todos os momentos foi companheira, acalento, força e inspiração. Obrigada aos que vieram antes de mim, aos que estiveram comigo e aos que virão, sejam colegas ou alunos. Essa pesquisa não começa, não termina e não é sobre mim, ela é eterna, sobre todos nós e para todos nós.

Muito obrigada!

*Tudo que bate é tambor
Todo tambor vem de lá
Se o coração é o senhor, tudo é África
Pois em prática, essa tática, matemática falou
Enquanto a terra não for livre, eu também não sou
Enquanto ancestral de quem tá por vir, eu vou
Jantar com as menina enquanto germina o amor
É empírico, meio onírico, meio pírico, meu espírito
Quer que eu tire de tu a dor
Que é mil volt a descarga de tanta luta
Adaga que rasga com força bruta
Deus, por que a vida é tão amarga
Na terra que é casa da cana-de-açúcar?
E essa sobrecarga frui do gueto
Embarga e assusta ser suspeito
Recarga que pus aqui, igual Jesus
No caminho da luz, todo mundo é preto
Ame, pois*

EMICIDA. Principia. São Paulo: Sony Music e Laboratório Fantasma: 2019 (5:55min)

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo geral explicitar como a produção da habitação afro-brasileira foi e continua sendo influenciada pela cosmovisão e arquitetura africana. Para isso, espera-se investigar os elementos constituidores dos arquétipos habitacionais de dois grupos linguísticos africanos: os bantos e os sudaneses, tendo em vista que ambos representam a maior parte do contingente de africanos trazidos para o Brasil. Dessa forma, para além das tipologias arquitetônicas, é desejado compreender a cosmovisão estruturadora das maneiras de habitar de tais povos. Nesse sentido, espera-se abordar as duas perspectivas do habitar tanto no contexto pré quanto pós travessias, tendo como recortes de análise os kraals banto e sudanês em África e os quilombos no Brasil. Com relação a estrutura da pesquisa, esta se sustenta na elaboração de um quadro conceitual que norteia e fornece embasamento metodológico, teórico e conceitual no primeiro momento. No segundo momento a cosmovisão banta e sudanesa é investigada em dois recortes: no continente africano anterior ao tráfico negreiro e na diáspora brasileira. No terceiro momento a investigação acerca do espaço de habitar é aprofundada em consonância com duas discussões teóricas, que auxiliarão na análise pretendida ao final da pesquisa. Valer ressaltar que em virtude da escassez bibliográfica encontrada, optou-se por estabelecer um quadro conceitual que garantisse o desenvolvimento da temática a partir da elaboração de uma metodologia própria de pesquisa. Portanto, observa-se a construção de uma estrutura metodológica interdisciplinar simpática à perspectiva decolonial e afrocêntrica, em contraposição a lógica eurocêntrica implementada historicamente nas pesquisas científicas, tendo a transcrição cultural como principal base teórica. Como resultado, destaca-se a urgência da temática para o campo da história da arquitetura brasileira de forma condizente à realidade social, cultural e espacial observada. Apesar da necessidade de redução do escopo inicial da dissertação, observa-se o esforço de contribuição para a solidificação de um campo de pesquisa ainda pouco trabalhado e de grande potencial, que não se restringe a disciplina teórica da arquitetura, mas, se expande para a reescrita de um registro histórico condizente com a realidade brasileira, que fomenta a representatividade a partir da identificação e a amplia a bagagem referencial dos arquitetos e urbanistas brasileiros independente de sua origem étnica.

PALAVRAS-CHAVE: arquitetura africana, arquitetura brasileira, arquitetura afro-brasileira, transcrição cultural, cosmovisão africana, bantos, sudaneses, africanidade, afro-brasileiro, negro.

ABSTRACT

This research has the general objective of explaining how the production of Afro-Brazilian housing was and continues to be influenced by the African cosmivision and architecture. For this, it is expected to investigate the constituent elements of the housing archetypes of two African linguistic groups: the Bantu and the Sudanese, considering that both represent the largest part of the contingent of Africans brought to Brazil. In this way, in addition to architectural typologies, it is desired to understand the structuring cosmivision of the ways of living of such peoples. In this sense, it is expected to address the two perspectives of dwelling both in the context before and after the crossings, using the Bantu and Sudanese kraals in Africa and the quilombos in Brazil as analysis clippings. Regarding the structure of the research, it is based on the elaboration of a conceptual framework that guides and provides a methodological, theoretical and conceptual base at the first moment. In the second moment, the Bantu and Sudanese cosmivision is investigated in two clippings: in the African continent before the slave trade and in the Brazilian diaspora. In the third moment, the investigation about the living space is deepened in line with two theoretical discussions, which will help in the intended analysis at the end of the research. It is worth noting that due to the lack of literature found, it was decided to establish a conceptual framework that would guarantee the development of the theme based on the elaboration of its own research methodology. Therefore, the construction of an interdisciplinary methodological structure sympathetic to the decolonial and Afrocentric perspective is observed, as opposed to the Eurocentric logic historically implemented in scientific research, with cultural transcreation as the main theoretical basis. As a result, the urgency of the theme for the field of the history of Brazilian architecture is highlighted in a way that is consistent with the observed social, cultural and spatial reality. Despite the need to reduce the initial scope of the dissertation, there is an effort to contribute to the solidification of a field of research that is still little worked and of great potential, which is not restricted to the theoretical discipline of architecture, but expands to the field of architecture. rewriting of a historical record consistent with the Brazilian reality, which encourages representativeness based on identification and expands the referential baggage of Brazilian architects and urban planners, regardless of their ethnic origin.

KEYWORDS: African architecture, Brazilian architecture, Afro-Brazilian architecture, cultural transcreation, African cosmivision, Bantus, Sudanese, Africinity, Afro-Brazilian, black.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01	Mapa: relação dos territórios de origem do tráfico negreiro para o Brasil	25
Figura 02	Mapa: Grupos étnicos pré-coloniais	39
Figura 03	Mapa: países do continente africano	73
Figura 04	Mapa: rotas do tráfico negreiro de sudaneses e bantos	74
Figura 05	Mapa: religiões geográficas do continente africano	79
Figura 06	Kraal povos Beafadas no literal da Guiné e Kraal Muílas em Angola	163
Figura 07	Distribuição de unidades quilombolas pelo Brasil, 2005	175
Figura 08	Esquema de uma epata banto	181
Figura 09	Sanzala Fang, do Gabão	182
Figura 10	Diagrama: escalas e composições de tipologias banto	183
Figura 11	Variações de tipologias populares angolanas	184
Figura 12	iQhukwane, moradia tradicional Zulu, Swazi	185
Figura 13	Moradia tradicional Xhosa	185
Figura 14	Krall Zulu com casas-colméia	185
Figura 15	Estudo organizacional da etnia Zulu, de Moçambique	187
Figura 16	Água encanada por gravidade em riachão	189
Figura 17	Esquema de implantação de casa no quilombo	190
Figura 18	Fachadas da moradia do emir de Ziender	191
Figura 19	Fachada de uma casa lbo	191
Figura 20	Interior de uma casa ghadami	192
Figura 21	Complexo em Burkina Faso	193
Figura 22	Mutirão de mulheres fazendo murais	193
Figura 23	Mutirão de mulheres fazendo murais	193

Figura 24	Pintura no interior de uma casa e mutirão de mulheres	193
Figura 25	Pintura no interior de uma casa e mutirão de mulheres	193
Figura 26	Aldeia Mundane	195
Figura 27	Tipologia tradicional	195
Figura 28	Tipologia híbrida	195
Figura 29	Coroação do Imperador	196
Figura 30	Local da festa no vão do Moleque	196
Figura 31	Tabancas lacustres de Tofinou, no Benin	197
Figura 32	Tabancas lacustres de Ganviê, no Benin	198
Figura 33	Baía de Ponatif	198
Figura 34	Casa-páti Benin	198
Figura 35	Interior de uma casa-pátio de Gana	199
Figura 36	Planta e corte de um Kraal Musgo no norte de Camarões	200
Figura 37	Vila Fula. Habitações de plantas circulares	200
Figura 38	Tipos Mandingas da Guiné Francesa em 1906	200
Figura 39	Casas Tolek	201
Figura 40	Casas Tolek	201
Figura 41	Casa-castelo Benin	201
Figura 42	Tabancas de cultura Mo	202
Figura 43	Tabancas de cultura Achanti	203
Figura 44	Esquema de implantação kraal família Silva	206
Figura 45	Moradia de palafitas construídas por escravizados libertos no Bairro Jansen em São Luís, Maranhão	208
Figura 46	Moradia de palafitas do assentamento de pescadores em Laguna/SC	208
Figura 47	Tapiri de seringueiro amazônico	209

Figura 48	Cubatas de taipa e de adobe, ambas no interior de Bagé/RS	209
Figura 49	Cubatas de taipa e de adobe, ambas no interior de Bagé/RS	209

SUMÁRIO

RESUMO	8
FIGURAS	10
1. INTRODUÇÃO	15
1.2 JUSTIFICATIVA	17
1.3 CIRCUNSCRIÇÃO DO PROBLEMA	21
1.4 DELIMITAÇÃO ESPAÇO-TEMPORAL E DESCRIÇÃO DO OBJETO	26
1.6 METODOLOGIA	33
1.6.1 O negro no registro histórico e a escassez bibliográfica.....	33
1.6.2 Tamanho e complexidade da diáspora: recorte espacial, temporal e objeto	38
1.6.3 Necessidade de recorte temático > delimitação de objeto.....	39
1.6.4 Estruturação de capítulos	40
1.6.5 Métodos e etapas	41
2. QUADRO CONCEITUAL	42
2.1 AFROCENTRISMO	42
2.2 DECOLONIAL	44
2.3 ENCRUZILHADA	47
2.4 FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE	50
2.5 MEM(ÓRI)A	52
2.6 ORALITURA	56
2.7 OUTSIDER WINTHIN	59
2.8 TRANSCRIÇÃO	65
3. VISÃO DE MUNDO E MODO DE VIDA	71
3.1 COSMOVISÃO E FILOSOFIA BANTA E SUDANESA	76
3.1.1 O universo, a força vital, a inserção humana e a natureza	82
3.1.2 O tempo	86
3.1.3 Comunidade, espiritualidade, morte e ancestralidade	86

3.1.4 O nome do indivíduo.....	90
3.1.5 O mal e as normas comportamentais	91
3.1.6 Família, produção e trabalho	92
3.1.8 Oralidade, saber e ofícios.....	96
3.2 A ÁFRICA NO BRASIL SEGUNDO A PERSPECTIVA DA TRANSCRIÇÃO CULTURAL	99
3.2.1 Família.....	105
3.2.2 Religião e espiritualidade.....	109
3.2.3 Congados e reinados.....	117
3.2.4 Canções e musicalidade.....	124
3.2.5 Capoeira	130
3.2.6 Organizações associativas negras	137
4. ESPAÇO DE HABITAR AFRICANO E AFRO-BRASILEIRO.....	143
4.1 O ARQUÉTIPO DA CASA.....	144
4.2 ARQUITETURA COMO PRÁTICA CULTURAL	153
4.3 KRAALS	159
4.4 QUILOMBOS	164
4.5 ANÁLISE COMPARATIVA: A CASA EXPANDIDA AFRICANA E BRASILEIRA	175
4.5.1 Habitações negras pelo Brasil para além dos quilombos	206
5. CONCLUSÕES	210
5.1 APONTAMENTOS PARA PESQUISAS FUTURAS.....	213
6. REFERÊNCIAS.....	215

1. INTRODUÇÃO

1.1 OBJETIVO GERAL E OBJETIVOS ESPECÍFICOS

O objetivo geral desta pesquisa é explicitar como a produção da habitação afro-brasileira foi e continua sendo influenciada pela cosmovisão e arquitetura africana. Nesse sentido, o objetivo central apresenta o problema de pesquisa, que será aprofundado posteriormente em conjunto com sua estratégia de enfrentamento. Mas, que de forma breve, pode-se dizer que este se apresenta na dificuldade de se fazer a abordagem proposta no objetivo, se a visão eurocêntrica¹ da produção científica opera o pagamento epistêmico das demais, especialmente a africana.

Aqui se faz um parêntese para definir eurocentrismo, tendo em vista recorrer ao termo em diversas ocasiões. A respeito do conceito, afirma-se que

a “ideologia” eurocêntrica nasce no romantismo alemão, que oculta a origem helenístico-bizantina do mundo muçulmano, e engendra a seguinte falsa equação: Ocidental = Helenístico + Romano + Cristão. Esta sequência é hoje a tradicional. Ninguém pensa que se trata de uma “invenção” ideológica (que “rapta” a cultura grega como exclusivamente “europeia” e “ocidental”) e que pretende que desde as épocas grega e romana tais culturas foram o “centro” da história mundial. Esta visão é duplamente falsa: em primeiro lugar, porque, como veremos, fatidicamente ainda não há uma história mundial (mas histórias justapostas e isoladas: a romana, persa, dos reinos hindus, de Sião, da China, do mundo mesoamericano ou inca na América, etc.). Em segundo lugar, porque o lugar geopolítico impede-o de ser o “centro” (o Mar Vermelho ou Antioquia, lugar de término do comércio do Oriente, não são o “centro”, mas o limite ocidental do mercado euro-afro-asiático). Temos assim a Europa latina do século XV, sitiada pelo mundo muçulmano, periférica e secundária no extremo ocidental do continente euro-afro-asiático (DUSSEL, 2005, P. 27).

Portanto invisibiliza os indivíduos distintos do padrão eurocêntrico e sua atuação em diversos campos, como é o caso da arquitetura e urbanismo. Tal

¹ O termo “eurocentrismo”, propriamente, se origina da construção conceitual do princípio da subjetividade moderna embasada nos acontecimentos da Reforma, Ilustração e Revolução Francesa (HABERMAS, 1988). Nesse sentido, “chamamos a esta visão de ‘eurocêntrica’ porque indica como pontos de partida da ‘Modernidade’ fenômenos intra-europeus, e seu desenvolvimento posterior necessita unicamente da Europa para explicar o processo” (DUSSEL, 2005, p.28). Portanto, “se se entende que a ‘Modernidade’ da Europa será a operação das possibilidades que se abrem por sua ‘centralidade’ na História Mundial, e a constituição de todas as outras culturas como sua ‘periferia’, poder-se-á compreender que, ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a ‘universalidade-mundialidade’. O ‘eurocentrismo’ da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta¹⁰ hegemônica pela Europa como ‘centro’” (DUSSEL, 2005, p.30).

Portanto “a ligação estrutural entre os conceitos de modernidade e de colonialidade,” versa “sobre o que diz ser a negrificação do mundo e a generalização dessa condição, que extravasa as fronteiras biológicas e sociológicas do “outro” racializado, em que o “negro” seria um deserdado do mundo” (SOUSA, 2018, p.457).

apagamento reflete um caráter elitista que ocasiona falta de diversidade na área de pesquisa, produção acadêmica e repertório apresentado nas escolas de arquitetura.

Além disso, também favorece a sub representatividade de grupos étnicos não brancos no corpo docente, no grupo de profissionais de destaque estudados e no mercado de trabalho/campo de atuação. Como resultado, observa-se a falta de identificação, pertencimento e inserção de indivíduos não brancos, que representam a maior parcela da população brasileira, na arquitetura e urbanismo por conta do apagamento histórico.

Arturo Escobar (2016, p. 216) compreende que a invisibilização das múltiplas realidades através de “processos complexos que têm a ver com o poder”, que reforçam “a ideia de um mundo único que exige uma verdade única”.

Esse ponto de vista é nocivo de diversas formas, conforme, Escobar (2016, p. 216), citando a John Law, etnograficamente, diferentes realidades são colapsadas a partir de dessa abordagem de um único ‘exterior’. Isso, inclusive, gera graves consequências para o conhecimento, gerando ignorância, mal-entendidos, distorção, obstrução de problemas concretos e importantes para os avanços das diversas ciências humanas, sociais e aplicadas.

Dessa forma, é crucial apontar a necessidade de um questionamento à historiografia² no formato científico, nos procedimentos metódicos (filosóficos) e nos recursos teóricos da ciência histórica (MARTINS, 2019) numa virada epistemológica afro-brasileira. Tendo em vista que a historiografia produziu diferentes efeitos na consciência histórica, que hoje é predominantemente eurocêntrica

O primeiro corresponde ao que se costuma chamar de consciência histórica, (...). Essa consciência apreende e sistematiza a experiência do tempo vivido pelo agente racional humano. O segundo se exprime no formato científico da historiografia. Os procedimentos metódicos e os recursos teóricos da ciência histórica se aplicam à consciência histórica difusa, para torná-la tão precisa

² Segundo Silva e Silva (2012, p.228) historiografia “é a reflexão sobre a produção e a escrita da História. Para Guy Bourdê e Hervé Martin, é o exame dos discursos de diferentes historiadores, também de como estes pensam o método histórico. Segundo esses autores, a perspectiva historiográfica é uma ferramenta para o ofício do historiador, ao descrever “escolas” históricas, e como produziram conhecimento ao longo do tempo. Uma “escola” histórica, por sua vez, é uma corrente historiográfica que agrega diversos historiadores com perspectivas em comum. Por outro lado, a historiografia também nos permite, por meio do estudo daqueles que escreveram a História antes de nós e do processo de como escreveram essas histórias, entender os elementos comuns aos intelectuais de um mesmo período. E, nesse sentido, a historiografia é uma forma de se estudar a História das ideias. [...] Nesse contexto, a historiografia, mais do que a descrição da sucessão das escolas históricas, é uma forma de analisar os mecanismos que envolvem a produção do discurso dos historiadores, percebendo esses discursos em relação ao tempo e à sociedade em que cada historiador está inserido.

quanto possível, a partir da base empírica da investigação e da crítica da tradição. Um terceiro tipo de resultado é a cultura histórica e pode ser visto na conjunção da historiografia (e da produção científica afim) e da consciência difusa, individual e coletiva. Como dito, essa cultura inclui tanto o profissional da área como o homem comum. Assim, o produto historiográfico acarreta dois tipos de efeito. O primeiro dá-se para dentro da corporação dos historiadores. É, de certo modo, um efeito interno, desdobrando-se em análise crítica, revisão e inovação em teoria e método, desbravamento de campos novos de investigação, incorporação de fontes inéditas. O segundo efeito ocorre no mundo externo: a difusão, no espaço social - a começar, é claro, pela "república das letras" ou pelo sistema escolar. Combinados, ambos os efeitos concorrem para a formação de uma consciência histórica que, por sua vez, tem efeitos sobre a práxis social das pessoas e para a visão de si e do mundo que constroem (MARTINS, 2019, p.24-25)

Em razão da questão apresentada, deseja-se caminhar no sentido oposto da metodologia de registro histórico, construção e ensino de arquitetura e urbanismo tendo como ponto de partida o reconhecimento do problema apresentado. Pra isso, essa pesquisa busca especificamente: 1. Contribuir para uma historiografia da arquitetura afro-brasileira, conforme os termos de sua própria cosmovisão, mediante uma metodologia afim; 2. Investigar a concepção africana de habitar imersa na filosofia africana e sua cosmovisão; 3. Compreender como a habitação africana se expande no território e quais elementos (materiais e imateriais) ela envolve; 4. Apresentar tipologias de habitação africanas *alheias* à lógica eurocêntrica e colonial; 5. Abordar o processo de transcriação cultural como forma de resistência e expansão da cultura afrodiaspórica brasileira; 6. Explicitar a influência da cosmovisão africana na construção do modo de vida brasileiro; 7. Valorizar a contribuição afrodiaspórica para a arquitetura brasileira.

1.2 JUSTIFICATIVA

Assim como grande parte da população brasileira, eu sempre me senti em um não lugar, confusa a respeito da minha identidade racial e de como as pessoas me viam, ou melhor, me classificavam. Além disso, eu e milhares de brasileiros, possuímos famílias inter-raciais e não tivemos acesso as nossas próprias árvores genealógicas, portanto, restam-nos apenas as tradições familiares e a valorização da oralidade para compreender os saberes e a influência da identidade racial em nossas vidas.

Por muito tempo esperei que a resposta para essa dúvida, tão profunda e que me deixava tão insegura, pudesse vir de fora, de alguém externo ou até de um exame

genético de ancestralidade. Porém, ser negro não te faz ter letramento racial, principalmente tendo em vista que vivemos em um país que defende uma teoria ilusória de democracia racial embasada na miscigenação. Teoria que fomentou e ainda fomenta o silenciamento de pautas raciais e dificulta o autorreconhecimento. Dessa forma, muitos de nós afro-brasileiros precisam percorrer um caminho por vezes solitário e doloroso de autodescoberta.

Ao longo da graduação em arquitetura e urbanismo senti minha mente se expandir em diversos sentidos que reverberaram não somente na minha formação acadêmica, mas, na minha construção pessoal. Em vários momentos experienciei um sentimento de incômodo e desconforto durante várias disciplinas, mas principalmente, nas de teoria e história da arquitetura e nas aulas expositivas de projeto.

Na verdade, observei que esse sentimento tinha origem na dificuldade de conseguir me conectar com o que era apresentado nessas aulas. Isso porque, grande parte dos lugares e projetos exibidos estavam completamente distantes do contexto social em que cresci e que possuía como bagagem cultural, inclusive, era mais recorrente ouvir e ver nessas aulas lugares e pessoas que eu nunca sequer tinha ouvido falar do que referências conhecidas ou minimamente próximas à minha origem social, econômica e geográfica.

Dessa forma, era extremamente difícil conseguir me vincular com o que era apresentado como arquitetura e me ver inserida naquele campo, afinal, nada ali se parecia com os lugares e pessoas que eu tinha acesso. Além de não conseguir me conectar com as referências expostas, a ausência de proximidade entre o que era apresentado em sala de aula e o contexto social em que fui criada também contribuíram para que não fosse possível identificar o meu contexto de origem como produção arquitetônica e urbanística, inviabilizando-o como recorte passível de ser estudado ou reconhecido como conhecimento e arcabouço referencial de arquitetura e urbanismo.

Caso fosse explorado, este era apresentado como exótico, de menor qualidade e importância, dessa forma, tudo o que se diferenciava de uma origem europeia, norte americana, de classe média ou alta e vinculada às pessoas brancas era, e ainda é, invisibilizado ou subjugado.

Após a conclusão da graduação foi possível identificar, com maior clareza, o motivo de tanto distanciamento: a escassez de discussões e apresentações de

repertório arquitetônico e urbanístico com abordagens distintas à perspectiva eurocêntrica e estadunidense, ou seja, mais próximas da realidade periférica e popular brasileira. Nesse sentido, observamos que existe na teoria e história da arquitetura um grande apagamento da participação e contribuição de povos não brancos na construção arquitetônica deste país.

Além disso, observei que tal problemática não se restringe ao meio acadêmico e se expande para o mercado de trabalho, onde a falta de identificação e de sensação de pertencimento continuam existindo para pessoas não brancas e de baixa renda após a graduação. De acordo com o II Censo das Arquitetas e Arquitetos e Urbanistas do Brasil³, o primeiro realizado pelo Conselho de Arquitetura e Urbanismo do Brasil (CAU/BR) que aborda o perfil racial dos profissionais, a problemática da baixa diversidade do perfil dos profissionais de arquitetura e urbanismo é urgente e reflete o caráter elitista e desigual da profissão no país.

Apesar de apresentar uma maioria de profissionais que se identificam com o sexo feminino (58% identificaram-se como mulheres, sendo 46 em número absoluto como trans, 30% como homens, 45 em número absoluto como trans, 1% não-binário e 11% preferiram não informar), a profissão está longe de apresentar um panorama que não reflete um sistema racista e patriarcal ao observarmos a sub-representatividade de pessoas trans, a concentração de profissionais nas regiões Sul e Sudeste do país (71%), a baixa quantidade de profissionais portadores de alguma deficiência (1%) e “apesar de negras e negros corresponderem a 55% da população brasileira, dentro da profissão de Arquitetura e Urbanismo, representam apenas 22% dos profissionais (sendo 18% pardos e 4% pretos). [...] 69% dos participantes se identificam como brancos, 4% como mestiços, 2% com orientais (4% preferiram não responder).”

Além da baixíssima diversidade no perfil de arquitetos e urbanistas no Brasil, outro dado que alerta para o reflexo da problemática racial e interseccional dentro da profissão é a renda. Ao associar as médias salariais aos marcadores de raça e gênero a pesquisa aponta que

Combinando dados de raça, gênero e renda do Censo 2020 com os do 1º Diagnóstico Gênero na Arquitetura e Urbanismo realizado pelo CAU Brasil entre julho de 2019 e 29 de fevereiro de 2020, a grandeza dos desequilíbrios

3 Pesquisa disponível em <https://caubr.gov.br/acesse-os-resultados-do-ii-censo-das-arquitetas-e-arquitetos-e-urbanistas-do-brasil/>

se acentua entre os recortes: a média salarial dos homens brancos (R\$ 5.590,00) é quase o dobro das mulheres pretas (R\$ 2.888,00).

A partir dessa identificação, foi possível compreender o panorama e construir a problemática proposta na pesquisa, assim como os discursos que evidenciavam e questionavam tal problema. Em seguida, surgiu um grande desejo de investigar e me inserir em discussões arquitetônicas que se localizavam em outros espaços geográficos, que apresentavam maior variedade cultural e étnica, e que dialogavam de forma mais próxima com a realidade da cultura popular brasileira.

Tal desejo se alimentou da identificação da urgente necessidade de ampliação do repertório arquitetônico brasileiro, que ainda não inclui de forma satisfatória, a inserção ativa de indígenas e negros para a construção histórica da arquitetura aqui praticada.

Dessa forma, deseja-se que seja possível entender e defender a necessidade de ampliação da representatividade em arquitetura e urbanismo para que a maior parte da população brasileira (constituída por pessoas não brancas) possa se relacionar com a construção histórica da arquitetura nacional, seu arcabouço referencial e possa se ver inserida nesse campo, com a possibilidade de atuação ativa e ampliação da diversidade do perfil do profissional de arquitetura e urbanismo.

Para além da representatividade, a inclusão da produção arquitetônica não branca e eurocêntrica no campo de estudo da arquitetura brasileira se apresenta como urgente e primordial tendo em vista que o processo de construção do Brasil foi sustentado a partir da coexistência de povos étnicos distintos, que não estavam alheios aos acontecimentos e que contribuíram de forma ativa em tal processo.

Portanto, ao reconhecer e inserir as contribuições dos povos indígenas e africanos à história da arquitetura brasileira, caminha-se na direção da construção de um registro histórico mais fidedigno à realidade do processo de constituição da arquitetura tanto no passado, quanto no presente.

Entendendo que tal processo segue em constante movimento e apresenta implicações na contemporaneidade. Além disso, tal reconhecimento e inserção representam uma alternativa que fomenta a reparação histórica em contrapartida ao processo de invisibilização e apagamento histórico desses grupos étnicos. Portanto, concorda-se que “para construir este mundo que é o nosso, será necessário restituir, àqueles e àquelas que passaram por processos de abstração e de coisificação na história, a parte de humanidade que lhes foi roubada”, nesse sentido, tal conceito

“remete para o processo de reunião de partes que foram amputadas, para a reparação de laços que foram quebrados” (SOUSA, 2018, p.460).

1.3 CIRCUNSCRIÇÃO DO PROBLEMA

A respeito do apagamento histórico das origens dos africanos trazidos para o Brasil, Prandi (2000, p.56) apresenta que inclusive “na documentação oficial, a identidade da origem podia simplesmente estar referida ao porto de embarque” ou ainda que “sua origem através do porto de embarque podia não mais corresponder a sua origem verdadeira” em virtude da preocupação da Coroa em controlar os escravizados, evitar o agrupamento de indivíduos de mesma origem e estimular o apagamento da cultura africana.

Já sobre o processo de invisibilização, pode-se dizer que este se manifesta por meio do grande incentivo à construção de uma cultura hegemônica eurocêntrica, que implica nas metodologias e discursos das produções científicas. Onde tais discursos e metodologias “terminam por naturalizar o olhar sobre quem é (ou pode ser) agente da história e, assim, reproduzem a mesma lógica sobre quem é ou pode ser reconhecido(a) como sujeito do conhecimento histórico.” (Fricker apud PINN; REIS, 2021, p.4)

Acerca da visão eurocêntrica, Carneiro (apud PINN; REIS, 2021, p.4) alerta para um processo de epistemicídio ao enfatizar que este se apresenta como “um processo persistente de produção da indigência cultural [...]. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes.”

Ou seja, a lógica de produções científicas que dialogam com o eurocentrismo alimentam o racismo científico e o imaginário racista, que impacta diretamente na construção de estereótipos e na visão social a respeito de um povo, toda sua produção intelectual, sua inserção e constituição cultural.

Portanto a lógica do epistemicídio favorece o esvaziamento cultural dos povos étnicos não brancos – nesse caso em específico ao povo de origem africana– a partir do momento em que tais indivíduos sejam apenas citados, historicamente, dentro de um contexto colonial e escravocrata, que os destitui de toda humanidade e não os reconhece intelectual, cultural e socialmente nem durante, nem antes ou após as travessias atlânticas.

Essa abordagem nociva impacta diretamente em três pontos: o primeiro a respeito da compreensão e constituição histórica do Brasil, o segundo a respeito da construção imagética do indivíduo de origem africana e o terceiro na inserção social do povo negro na sociedade brasileira. Dessa forma, a construção de uma produção científica que combata diretamente a lógica do epistemicídio e do eurocentrismo reforça a grande importância de reconhecer e fomentar a urgência da reescrita do processo histórico da conformação brasileira, inclusive da produção arquitetônica do país, tendo em vista que

não se pode escrever a história do Brasil durante seus quase quatro séculos de regime escravista, sem levar em conta o que se passava no outro lado do Atlântico, em cada uma daquelas áreas onde o país recebia a mão de obra forçada com que ocupava a sua geografia. (SILVA, 2011, p.140)

Nesse sentido, dentre a variedade de recortes cabíveis para a construção de uma pesquisa condizente ao desejo e ao problema apresentado, que na verdade é a primeira camada de toda circunscrição do problema, o marcador de raça foi escolhido como primeiro norteador para construção da dissertação. A escolha de raça como recorte está intimamente relacionada ao autorreconhecimento e identificação pessoal com o marcador, afinal, desejo ter como objeto de estudo os que são próximos a mim.

Além disso, a escolha se embasa na grande necessidade de abordar esse marcador por uma perspectiva contrária ao processo de epistemicídio ocorrido, nesse sentido, deseja-se estruturar um discurso que fuja das metodologias convencionais e subverta a constante propagação de narrativas que contribuem para o subjugamento do povo negro por meio do racismo estrutural.

Dessa forma, é desejado que esta produção possa auxiliar no combate ao racismo estrutural e contribuir no reconhecimento da potência cultural negra, com recorte específico para o campo arquitetônico e resguardando-se da generalização ocorrida ao longo do tempo a respeito da população africana. Sendo a generalização científica a segunda camada do problema, que é metodológico e inseparável do "objeto" casa (que será aprofundado a seguir), na medida que sua compreensão fica incompleta sem a metodologia adequada (cosmovisão africana e afro-brasileira). Dessa forma, é expresso nos procedimentos metódicos (filosóficos africanos e afro-brasileiros) e os recursos teóricos da ciência histórica numa virada epistemológica afro-brasileira.

Portanto, deseja-se investigar o povo africano com atenção, respeito e admiração à multiplicidade encontrada no continente, onde este seja retratado por uma perspectiva que reconhece sua importância para além dos limites geográficos do continente, ou seja, para toda a diáspora. Nesse sentido, espera-se trabalhar com uma perspectiva distinta da compreensão de uma África mítica homogênea, mas ressaltando os povos e nações

tão diversamente nela vivem e possuem passado. Só conhecendo como foram, ao longo dos séculos em que tiveram parte de sua gente transplantada para as Américas, é que poderemos contar coerentemente porquê e como no Brasil assumiram novas identidades e acabaram por se misturar entre si, de maneira quase impossível de desenredar (SILVA, 2011, p.142).

Além disso, a justificativa do tema se embasa no argumento apresentado por Carneiro (apud PINN; REIS, 2021, p.4) de que a “invisibilização e o silenciamento do pensamento negro têm consistido numa das formas mais eficazes para a permanência e reprodução da alienação cultural e postergamento da emergência e florescimento do pensamento crítico negro.”

Com isso, observa-se que a representação do negro, especificamente, esteve fadada a estereótipos racistas que o destituem como ser portador de conhecimento e extinguem desse indivíduo a possibilidade de contribuir ou participar de processos propositivos, além disso, o aprisionam em um papel social restrito de força física e mão de obra, dotado inclusive de um caráter primitivo e selvagem.

Dessa forma, a presente pesquisa visa caminhar embasada nas reflexões apresentadas por Maria Beatriz Nascimento (apud PINN; REIS, 2021, p.4) em suas produções, que auxiliaram na formação de alguns aspectos metodológicos (que serão descritos posteriormente) e reafirmam a importância de

outras formas de estruturação epistemológica, denunciando o desconhecimento da disciplina histórica, em particular, e das ciências humanas, em geral, sobre as histórias negras, e por consequência, a manutenção de um desconhecimento e de uma lacuna imensa sobre a própria realidade histórica brasileira.

Já a respeito das produções científicas que abordam diretamente o tema racial, o volume majoritário de suas abordagens caminham em direção à luta por direitos e explicitam as diversas vulnerabilidades às quais a população negra se encontra exposta no Brasil. Apesar de reconhecer a importância e urgência dessas discussões,

tendo em vista a situação crítica da desigualdade racial brasileira e os níveis alarmantes de vulnerabilidade aos quais essa população está exposta, a perspectiva construída para a realização dessa pesquisa visa caminhar em outro sentido.

A abordagem escolhida para a dissertação pretendida é motivada pelo princípio ético que sustenta o desejo de discutir o marcador de raça por uma perspectiva que rompe com um papel social restritivo e estereotipado do negro. Para isso, visa-se trabalhar a temática racial por um panorama que fomente o empoderamento do indivíduo afro diaspórico, humanizando e reconhecendo-o como ser portador de conhecimento e capaz de propor dentre os mais diversos campos de estudo, mas especificamente, na arquitetura.

Para trabalhar com raça no contexto brasileiro de uma forma empoderada e consistente, é imprescindível o retorno ao continente Africano para compreender as origens desse povo, sua história e suas proposições em um contexto de liberdade de ação e pensamento, ou seja, desvinculado do sistema de opressão racial.

Dessa forma, a abordagem prevista para a investigação do indivíduo africano, e posteriormente, afro-brasileiro é embasada no apontamento de Silva (2011) de que se deve romper com a lógica retrógrada eurocêntrica que reforça o estudo do povo negro a partir de sua chegada ao Brasil, desvinculada dos fatos anteriores a captura, como se estes indivíduos não possuíssem história e vida pré travessia atlântica, ou de que essas não foram trazidas junto com seus corpos.

Porém, nossa memória ancestral está sempre presente, indagando, fazendo um chamado, evocando uma certa nostalgia, querendo ser desvelada. Isso é Sankofa – “Quer dizer que quando você se esquece de algo é preciso retornar ao lugar onde o acontecimento foi esquecido para recuperá-lo. Isso vale não apenas para retornos geográficos, mas para quaisquer perdas do passado. Cabe como uma luva para os brasileiros em busca de suas raízes ancestrais na África contemporânea.” Maurício Barros apud Leda Barbosa⁴.

Por esse motivo, a pesquisa pretende iniciar sua abordagem antes da travessia Atlântica. Em solo africano é desejado investigar dentro da viabilidade do referencial teórico encontrado, tendo em vista o reflexo dos problemas apresentados anteriormente na produção de conhecimento científico, a concepção filosófica de

⁴ Portal Geledés disponível em: <https://www.geledes.org.br/sankofa-a-africa-que-te-habita/> Acessado em 27/12/2022.

modo de vida e a proposição arquitetônica relacionada ao habitar de dois dos principais povos que foram trazidos para o Brasil posteriormente.

Dessa forma, espera-se compreender, nos limites de uma revisão bibliográfica rigorosa, conceitual e espacialmente como se deu a concepção de habitar de dois dos principais povos africanos que foram trazidos para o Brasil, os Bantos e os Sudaneses, para que posteriormente seja possível identificar suas influências em solo brasileiro durante a diáspora.

Associado a esse intuito, deseja-se investigar a possível influência do intercâmbio cultural ocorrido na diáspora em solo brasileiro por meio da identificação de elementos arquitetônicos e do modo de vida que foram originados no Brasil por meio da imbricação cultural dos diversos povos que constituíram o país.



Figura 1 – Mapa: relação dos territórios de origem do tráfico negreiro para o Brasil.

Fonte: Folha de São Paulo. São Paulo, Caderno Mais, 21 abr. 2004, p.17.

Logo, a pesquisa visa contribuir na: construção de novas narrativas a respeito do ser negro; identificar as lacunas existentes no referencial teórico; contribuir na construção do estudo da arquitetura brasileira por uma perspectiva mais condizente com a realidade demográfica brasileira; auxiliar na identificação de alunos, pesquisadores e profissionais afro-brasileiros com a arquitetura e urbanismo; fomentar o reconhecimento das contribuições africanas e afrodiáspóricas para a produção de arquitetura brasileira e reforçar a grande influência e presença de cultura

africana e afro brasileira que esteve e se mantém presente na sociedade e arquitetura contemporânea.

1.4 DELIMITAÇÃO ESPAÇO-TEMPORAL E DESCRIÇÃO DO OBJETO

A respeito do processo de construção da sociedade brasileira, observa-se a criação de um repertório arquitetônico que se formula a partir da junção de povos étnicos distintos. Tal repertório é constituído por meio da grande variedade cultural que reflete em duas esferas no campo da arquitetura.

A primeira se relaciona ao espaço construído e apresenta ampla pluralidade de materiais, técnicas, sistemas construtivos, estilos, maneiras de espacialização, composição e linguagem estética. A segunda esfera se relaciona à diversidade presente na interação entre o indivíduo e o espaço construído, nesse caso, a segunda esfera pode ser compreendida pela construção e variedade dos modos de vida e apropriação do espaço.

Nesse sentido, o repertório arquitetônico brasileiro se consolidou a partir de uma construção material e de relacionamento entre o indivíduo e a arquitetura como um reflexo das diferentes concepções de mundo de três dos principais povos que constituíram o Brasil: o indígena, o africano e o europeu, onde cada um desses apresenta sua própria pluralidade e complexidade (são muitos povos indígenas, africanos e europeus) sem contar as mestiçagens pré-existentes ou nascidas em solo brasileiro.

Apesar da clara compreensão apresentada a respeito do processo de constituição social do Brasil, a perspectiva da diversidade étnica e suas contribuições não são claramente identificadas, investigadas ou sequer reconhecidas em variados campos de estudo, assim como é o caso da Arquitetura e Urbanismo.

Ou seja, apesar da diversidade étnica no Brasil ser inegável e inapagável⁵ (apesar das duras tentativas) e superficialmente vangloriada, o registro histórico da construção deste país apresenta perspectivas de registro e análise que não contemplam o reconhecimento da diversidade e as contribuições de todos os povos para a formação brasileira. Tal característica apresenta grande relevância por ser

⁵ Atributo apontado por Muniz Sodré (2002, p.59) “pois a característica afro-brasileira na cultura, arquitetura etc operam a reterritorialização condensadora, com a preservação de um patrimônio simbólico, que seria responsável pela continuidade da cosmologia africana no exílio.

primordial e centralizadora para compreensão da complexidade social que é o Brasil: a diversidade étnica e suas imbricações culturais.

Como foi reiterado, o estudo de arquitetura e urbanismo brasileiro⁶, assim como outros campos das ciências sociais, abordam a nossa história a partir de uma perspectiva eurocêntrica que invisibiliza a existência ativa, ou seja, as contribuições de povos não brancos para a construção da arquitetura e da sociedade brasileira tendo em vista que

Apesar do grande contingente de concidadãos que são de origem africana, as civilizações daquele continente estão entre as menos estudadas e, conseqüentemente, se contam entre as menos conhecidas. Certamente, devido à forma dramática como foi feita a migração forçada dessa população para o nosso país e, ainda mais, devido à ideologia escravocrata que acompanhou sua adaptação à nossa sociedade e que foi legalmente exercida por mais de dois terços de nossa história oficial, fez com que sua presença fosse silenciada e desprezada. (WEIMER, 2014, p.24)

A partir da compreensão e admissão do forte caráter de invisibilidade aplicado aos sujeitos não brancos na construção e registro histórico da sociedade, em específico da arquitetura brasileira, é traçado o recorte de análise para o problema desta dissertação, que passa a ter como delimitador o marcador racial. Mas, entendendo a vastidão do campo da arquitetura brasileira, é definido o espaço de morar como o objeto deste estudo. Isto porque, dentre as tipologias arquitetônicas, a residência se apresenta como espaço de maior liberdade de expressão de um indivíduo.

Dessa forma, tal expressão arquitetônica representa com intimidade a cultura, a forma de se relacionar com o espaço, as referências arquitetônicas, a espiritualidade e visão do sagrado, o modo de vida e o modo de enxergar o mundo dos residentes. Além disso, a liberdade de expressão arquitetônica permitida no espaço residencial ganha maior importância em decorrência da escolha do marcador racial como perspectiva norteadora de análise da dissertação por conta do contexto colonial escravista que marcou a construção do Brasil.

⁶ No catálogo de teses/dissertações da CAPES a palavra-chave quilombo, entre 1988-2019 (não há registro após esse período até 2022), registra 1113 resultados. Em arquitetura e urbanismo (9) arquitetura e urbanismo e planejamento urbano e regional (22) planejamento urbano e regional (3); a palavra-chave quilombola. arquitetura e urbanismo (7) planejamento urbano e regional (24). Isso representa menos de 3% da produção. Já a palavra-chave quilombola (1997-22) aparece 1623 vezes. Enquanto, a palavra-chave territórios negros aparece 9948 vezes (período 1988-2022). áreas de arquitetura e urbanismo (243) e planejamento urbano e regional (198). Isso constitui menos de 5% da produção do tema territórios negros.

Sendo assim, a dissertação parte da escolha do espaço de morar como objeto de análise em virtude do seu potencial para a identificação das influências africanas na concepção da arquitetura e do modo de vida brasileiro.

Para que seja possível identificar as influências provenientes de África na arquitetura e no modo de vida brasileiro é necessário ter como primeiro recorte de análise a casa e o modo de habitar existente no continente africano pré diáspora. Mas, por compreender imensidão geográfica e cultural do continente, foram escolhidos dois dos maiores contingentes populacionais que foram trazidos para o Brasil para a realização da investigação que será apresentada nos capítulos seguintes.

Após compreender como se dava a concepção da residência e o modo de habitar africano, será possível desenvolver o repertório teórico necessário para a análise e identificação de tais influências no Brasil. Partindo da compreensão de que o processo das travessias atlânticas e da diáspora africana se apresentaram como um complexo intercâmbio transcultural, com influências nos territórios para os quais a população negra foi encaminhada.

Torna-se primordial abarcar as possíveis transformações e influências pós travessia na casa afro-brasileira originada (quilombo), como espaço que reflete o processo de construção de uma nova vida na diáspora embasada nas origens étnicas e culturais que precedem a travessia atlântica e que interferem na construção de uma cultura, arquitetura e modo de vida brasileiro.

Portanto, especificamente, o processo da discussão teórica realizada na dissertação pretendida caminhará por meio da troca dos objetos de análise, que seguem a seguinte cronologia pré, durante e após a travessia atlântica: kraals do povo banto e sudanês (a casa africana pré diáspora) e o quilombo brasileiro após a travessia atlântica com exemplos mais recentes (sendo este o espaço que os africanos tiveram maior liberdade arquitetônica em virtude do período escravocrata).

Inicialmente, também almejava-se abordar a casa afro-brasileira desvinculada ao território quilombola e a casa africana contemporânea, mas ambos recortes foram inviabilizados em decorrência do tempo restante de desenvolvimento da dissertação, após a alteração do tema. Nesse sentido, a dissertação apresenta diferentes delimitações espaciais-temporais e objetos: a primeira delimitação é composta por dois dos principais grupos linguísticos foram trazidos para o Brasil, os bantos e sudaneses.

Nesse primeiro recorte são investigadas as generalidades cosmológicas e filosóficas pré-diaspóricas dos dois grupos, dessa forma, espera-se compreender como a visão de mundo é estruturada e suas possíveis implicações nas concepções de habitar. O segundo recorte é definido nas principais manifestações culturais de origem africana no Brasil, como forma de correlacionar as concepções pré travessias com o contexto pós travessia. O terceiro recorte compreende aos territórios bantos e sudaneses e suas características gerais habitacionais, de acordo com a variação geográfica e climática encontrada.

Especificamente, os objetos definidos são os exemplos de moradias banto dos povos Fang, iQhukwane, Zulu, Swazi e Xhosa, que compreendem aos atuais território dos países: Gabão Emir, Angola e Moçambique no caso dos bantos. No caso dos sudaneses, são apresentadas as casas dos povos Ziender, Ibo, *Ghadami*. Ganviê, Musgo, Fula, Tolek, Mo, Achanti, Mandingua, Tofinou e Mundane, que correspondem aos territórios do Benin, Burkina Faso, Guiné Francesa, Ponatif e Camarões.

O quarto recorte é composto por generalidades dos territórios quilombolas no Brasil, a partir de seu surgimento no período colonial e manutenção na atualidade, de forma específica são definidos três objetos para a análise final: a comunidade de São Cristóvão, localizado no município de São Mateus/ES, família Silva localizada em Porto Alegre/RS e a comunidade do Kalunga, nos municípios de Teresina de Goiás, Monte Alegre e Cavalcante no estado de Goiás.

1.5 MOTIVAÇÕES E REFERÊNCIAS

Enquanto estudava sobre feminismo, violência de gênero e me aproximava de pautas raciais, o conflito interno se tornava cada vez mais latente e a falta de identificação com algumas discussões feministas fomentaram uma necessidade de busca por mais informações. Ao ler “Mulher, raça e classe” de Ângela Davis chorei ao me sentir atravessada pela pauta racial.

Pela primeira vez aquela discussão deixou de ser sobre um grupo de pessoas e passou a ser sobre mim, me identifiquei na dor e esse foi o primeiro passo para me compreender racialmente. Após esse livro, uma chave virou e passei a procurar por pessoas que falassem a respeito de negritude, feminismo negro e identidade racial.

Quanto mais eu estudava, mais minha memória voltava ao passado e me identificava sofrendo micro agressões, episódios duros de tentativa interna e externa de embranquecimento e rejeição de qualquer característica negra por medo da dor, além de uma busca incessante por um pertencimento que só depois entendi que eu nunca teria.

Afinal, o lugar que eu mais almejava (sem saber) era de ser aceita como pessoas brancas são, e por mais que até hoje eu lide com questionamentos externos a respeito da minha negritude, foi na impossibilidade de ser aceita dessa forma que me descobri como negra, ou para alguns como parda, e o significado dessa identidade.

A sensação de “não lugar” pontuada anteriormente me acompanhou ao longo da vida e foi latente durante a graduação em arquitetura e urbanismo. Por vezes o sentimento de deslocamento era absurdo e me fazia repensar seguir naquela trajetória, tendo em vista o caráter elitista e eurocêntrico do curso, que constantemente fazia com que vários alunos se sentissem completamente distantes, desconexos e sem identificação com os profissionais e projetos apresentados em sala de aula.

Problematizar esse sentimento foi algo que procurei fazer após a graduação, a partir do momento que compreendi que não se tratava de uma experiência pessoal, mas uma lacuna no ensino das escolas de arquitetura no Brasil. Portanto, pesquisar a interligação entre raça e arquitetura brasileira se tornou uma força motriz pessoal tendo em vista minha vontade de investigar um campo pouquíssimo abordado ao longo da graduação.

Afinal, era inconcebível acreditar que um país construído majoritariamente por mãos negras não refletiria em nenhum aspecto influências e contribuições da arquitetura e cultura africana. Nessa lógica, é primordial que paremos de reproduzir o eurocentrismo no estudo de arquitetura e urbanismo no Brasil.

É necessário que a arquitetura africana e a perspectiva decolonial sejam incluídas no debate arquitetônico e urbanístico pois "não se pode continuar o seu estudo afastado de nossos currículos, como se fosse matéria exótica. Ainda que disto não tenhamos consciência, o obá do Benim ou o angola a quiluanje estão mais próximos de nós do que os antigos reis da França." (SILVA, 2011, p.399)

Além desse fator, o documentário Orí se associou às demais motivações por exibir a forte ligação entre África e Brasil por meio dos quilombos existentes no

período escravocrata brasileiro. Enquanto assistia à produção se tornava evidente que a concepção do modo de habitar existente em África também atravessou o Atlântico junto das pessoas que foram raptadas e trazidas para as Américas.

Ao contrário do imaginário criado a respeito das pessoas que foram escravizadas, naqueles corpos existia muito mais do que força física para mão de obra. Em cada corpo continham inúmeros saberes, conhecimentos, afetos e uma compreensão de ser que ultrapassa a visão ocidental do indivíduo. Uma compreensão de ser que se conecta em comunidade, com a natureza, com o território e suas divindades em uma complexidade rica e sensível.

Portanto, ali estava a possibilidade de investigar uma concepção de arquitetura decolonial que não se limita ao espaço construído, mas que se expande e se conecta em um mar de beleza e força que não puderam ser apagadas mesmo com toda a nocividade da escravidão.

Mas, para que a investigação pudesse contribuir na construção do estudo do repertório arquitetônico brasileiro incluído às etnias não europeias que compuseram a sociedade brasileira, Silva (2011) alerta para uma importante questão: o caráter generalista e eurocêntrico aplicado nas análises e construções de repertório sobre o continente africano, seus indivíduos e sua conformação social e cultural. Isso se passa com a cristianização ou ocidentalização do entendimento de sagrado, de natureza, de sociedade, de comunidade e de tempo.

A denominação de “tribos” aplicadas às nações africanas é utilizada como exemplo de uma construção estereotipada, que falseia a complexidade da estrutura social formada de povos unidos por uma cosmovisão, que interfere em toda a construção social de modo de vida e enxergar o mundo, formada por mais de sessenta milhões de pessoas.

A respeito dessa construção imagética do continente africano, Silva (2011, p.113) ainda afirma que “não havia a menor compreensão pela diferença dos modos de vida: tudo o que se afastava dos padrões europeus era demonstração de selvageria e barbárie.” Portanto, essa perspectiva eurocêntrica auxiliou no esvaziamento da complexidade do ser e das comunidades africanas, gerando um distanciamento histórico entre a população brasileira, suas origens africanas e o reconhecimento das contribuições africanas para a construção social e cultural do Brasil. Isso que também contribui, para o fortalecimento do racismo estrutural.

Dessa forma, é imprescindível retornar ao passado e buscar compreender o que acontecia no continente africano, principalmente durante o período escravocrata, com intuito de articular e sincronizar com os acontecimentos no Brasil. Para que seja possível reescrever a história brasileira de forma mais condizente com o contexto histórico da época, que se constitui o problema da formação e estabelecimento do capitalismo:

Em síntese, as sociedades coloniais americanas eram guiadas por estados absolutistas sediados na Europa que agiam em prol da acumulação primitiva de capital, sob os auspícios, inclusive nos casos da colonização do Brasil e da África, do comércio triangular. Todos os vértices do circuito fechado deste capitalismo comercial triangular seriam controlados pelos capitais europeus. Comércio triangular que, não custa dizer aos iniciantes, implicava, em linhas gerais, em impor uma divisão internacional do trabalho, na qual cabia à Europa o controle via financiamento e fluxos mercantis, à África a oferta de mão de obra escrava e às Américas a produção de matérias-primas (GUEDES, 2022, p.10)

Portanto, é necessário assumir que

[...] no outro lado do oceano que principiam outras histórias com as quais compomos a história do brasileiro. Não numa África mítica, mas em casa uma das nações que tão diversamente nela vivem e possuem passado. Só conhecendo como formam, ao longo dos séculos em que tiveram parte de sua gente transplantada para as Américas, é que poderemos contar coerentemente por que e como no Brasil assumiram novas identidades e acabaram por se misturar entre si, de uma maneira quase impossível de desenredar. (SILVA, 2011, p.141)

Nesse sentido, esta dissertação nasce de três urgências. Sendo a primeira relacionada a necessidade de produções acadêmicas que se somem às publicações emergentes de questionamento e rompimento com a visão eurocêntrica e, dessa forma, possam levar tal discussão para o campo da arquitetura e urbanismo ao explicitar a necessidade de inclusão de perspectivas decoloniais que incorporem todos os sujeitos que participaram e participam da produção arquitetônica e urbanística brasileira.

A segunda relacionada à necessidade de reescrita da história brasileira embasada em uma perspectiva afro centrada, que possa admitir a grande relevância africana para a construção do nosso país, admitindo que "não nos podemos compreender sem estudar África, onde compramos o grosso de nossos antepassados."⁷

⁷ (SILVA, 2011, p.147)

E a terceira relacionada a compreensão da inserção do pesquisador como sujeito político, de forma que ao “[...] fazer científico é eminentemente um fazer político, desde as escolhas dos temas, teorias e linhas de pesquisa até a possível resposta à sociedade que esperamos dar com nossos estudos.” (MUNIZ apud PINN; REIS, 2021, p.4)

Além disso, a pesquisa visa alimentar uma lacuna já observada pelo governo brasileiro a respeito da necessidade de inclusão de perspectivas afro-brasileiras na educação nacional, onde estabelece na Lei 10639 a obrigatoriedade da inclusão da temática "História e Cultura Afro-Brasileira" no currículo oficial da Rede de Ensino. Para que dessa forma, seja possível reconhecer as contribuições de todos os povos que construíram com este país para além do europeu.

1.6 METODOLOGIA

Para iniciar a construção da estrutura metodológica da dissertação, tenho como ponto de partida a leitura acerca do comparativo entre minhas problemáticas, motivações, parâmetros éticos e objetivos em contraposição aos dificultantes e limitantes encontrados, que serão descritos a seguir. Dessa forma, foi possível elencar os balizadores que delimitariam o recorte e as estratégias que contornariam os possíveis empecilhos, para então, viabilizar a pesquisa.

1.6.1 O negro no registro histórico e a escassez bibliográfica

Nesse sentido, a primeira grande dificuldade encontrada se apresenta na maneira como o povo negro foi e ainda é inserido no registro histórico das américas, em específico no Brasil. A compreensão a respeito da construção imagética do negro na história brasileira nos permite identificar uma das principais raízes da desigualdade racial no Brasil, que se alastra dentre as mais variadas estruturas e campos sociais, como é o caso da arquitetura e urbanismo.

Portanto, problematizar por um viés racial o registro histórico acerca da estruturação do Brasil em diálogo com a construção histórica da arquitetura e urbanismo no país passa a ser o ponto de partida para compreender o caminho de formação do contexto atual da arquitetura e urbanismo, que é o campo de inserção da dissertação.

A respeito da inserção do negro na história brasileira Nascimento (apud PINN; REIS, 2021, p. 6) discorre que

Quando nos propomos a escrever uma História do Negro no Brasil, sabíamos da dificuldade de tal empreendimento, entretanto nos apresentou uma dificuldade inicial que foi o encontro de uma metodologia adequada e de uma outra conceitualização não só no nível do estudo em si, mas mais precisamente na utilização dos conceitos que vão de encontro aqueles universalizados pela dominação ocidental, os quais consistem em expressar a posição do dominador frente aos seus dominados.

Nessa passagem Nascimento (2018) exprime dois pontos de extrema importância: o primeiro em relação ao registro do negro na história brasileira e o segundo em relação a proposta de uma nova escrita acerca da temática. No que se refere ao registro histórico presente, a pesquisadora enfatiza a existência de conceitos universalizados pela dominação ocidental que corroboram para a delimitação do negro a um lugar restrito de subjugamento e dominação, em sintonia ao pensamento colonizador.

A respeito da nova proposta de registro histórico, é apresentada a necessidade de uma construção metodológica e conceitual que realizem o combate a visão eurocêntrica difundida pelo pensamento imperialista e colonial. No tocante a tal construção, é enfatizada a necessidade de se fazê-la em duas esferas: uma relacionada a definição da pesquisa em si e outra direcionada ao referencial teórico que fomentará o estudo.

Além do argumento apresentado, a pesquisa se alinha a urgência apontada pela lei Federal 10.639/03 que visa a inclusão no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira".

Porém, tal alinhamento também leva em consideração a crítica apresentada por Oliveira (2012) a respeito da transformação da produção científica brasileira destinada ao tema definido na legislação. Em sua crítica, o pesquisador alerta que em decorrência da urgência e rapidez fomentada com o implemento da lei para produção e utilização de um arcabouço bibliográfico pouco estruturado e invisibilizado historicamente no Brasil, originou uma transformação de forma brusca, ou seja, em descompasso com o tempo de absorção da temática.

Como resultado, tem-se a continuidade da utilização dos referenciais teóricos que embasaram a construção das ciências sociais no ocidente. Sendo essa continuidade problemática por refletir a visão eurocêntrica em suas investigações e

análises, tendo em vista que foram produzidas por colonizadores, com objetivo colonizador.

Com isso, Oliveira (2012), assim como Nascimento (2018), aborda a importância de que as novas produções científicas deixem de seguir os mesmos preceitos das anteriores. Ademais, é enfatizada a necessidade de reflexão e definição de novas metodologias que potencializem o desenvolvimento de uma visão de conjunto, específica o suficiente para se formular teorias sobre a cultura africana dos dois lados do Atlântico.

De forma que as novas estruturas metodológicas possam então combater as epistemologias racistas e sua aplicação prática na produção científica, como no caso das produções anteriores, que refletiam em suas teorias e conceitos formas de opressão e dominação realizadas por meio do racismo científico. Identificado no subjugamento de povos que se distinguiam do “padrão” eurocêntrico e recebiam a categorização de “primitivos”, além disso, tinham suas culturas demonizadas, invisibilizadas e apagadas e seus conhecimentos não reconhecidos.

Nesse sentido, esta dissertação se propõe a trabalhar em sua metodologia, abordagens que não aderem à lógica eurocêntrica, historicamente utilizada nas produções científicas correntes. Tendo em vista que, as abordagens utilizadas na maioria das produções não contemplam a lógica africana e afrodescendente por possuírem uma lógica colonizadora e matrizes teóricas “produzidas nos continentes que ‘colonizaram’ a África e o Brasil. Não obstante, tais abordagens prolongam sua atitude colonialista ao manter intactas as estruturas de dominação vigentes desde o século XV de nossa era.” (OLIVEIRA, 2012, p.31)

Ao compreender tal necessidade, visou-se a construção de uma metodologia e abordagem compatível com a perspectiva de análise desejada para a pesquisa, de forma que estas possam refletir o enfrentamento à lógica eurocêntrica expressa nas produções científicas anteriores.

Nesse sentido, a construção da estrutura da pesquisa se apresentou como a segunda grande dificuldade por conta da profunda complexidade que exige tal construção. Isso porque, torna-se necessário grande força de desprendimento e movimento contrário para que se possa construir uma estrutura de pesquisa com claro enfrentamento ao eurocentrismo, tão comum na produção científica e que nem mesmo os pesquisadores de renome da área chegam em consenso a respeito da trajetória ideal para realização de tal movimento.

Como exemplo dos possíveis caminhos encontrados para realizar esta empreitada temos a visão de Walter Dignolo em “Epistemologias de fronteira” que defende a estratégia de colocar a diferença colonial no centro da produção do conhecimento objetivo com intuito de superar a modernidade eurocentrada. Nesse sentido é fomentada a valorização da identidade na política, com destaque às populações que tiveram negados seus interesses no agenciamento epistêmico dominante (MIGNOLO, 2008).

Tem-se também a alternativa para o giro decolonial expressa na desobediência epistêmica a partir da emergência de conhecimentos de fronteira, contrapondo-se ao racismo moderno/colonial, ou seja, a lógica da racialização que surgiu no século XVI com o propósito de classificar, a partir da raça, como inferiores e alheias ao domínio do conhecimento sistemático.

Em terceira via tem-se o pensamento de Achille Mbembe sobre o desgaste do eurocentrismo (como centro de gravidade do mundo), contudo, considerando e mantendo certa referência aos seus arquivos e registros. Pois, contêm “uma parte de nós mesmos e, justamente por isso, também é nosso. (...) não podemos nos dar ao luxo da indiferença nem consentir com a ignorância (...) são privilégios dos poderosos” (MBEMBE, 2018, p.5)

A partir das três vias apresentadas é construída a estrutura da dissertação, principal contribuição da pesquisa, que parte da compreensão da filosofia e cosmovisão africana para centralizar o estudo e fornecer embasamento para as abordagens e perspectivas de análises desejadas.

Com isso, o ponto de partida é definido na valorização de uma identidade anteriormente renegada e invisibilizada na produção científica. Mais do que isso uma invisibilização epistemológica, como perspectiva central de abordagem e análise dos objetos de estudo. Porém sem negligenciar o referencial bibliográfico marcado pelo eurocentrismo, mas, utilizá-lo quando necessário apontado suas chagas.

Esse é um importante ponto, já apontado por Weimer (2014, p. 20) que defende a necessidade de se “fazer um esforço redobrado para perceber, nas entrelinhas dessas contribuições, quais haviam sido os valores tradicionais e autóctones, assim como destacar as informações ideologicamente comprometidas com os interesses das autoridades coloniais.” Mas diferentemente da produção desenvolvida pelo pesquisador, a presente dissertação almeja adentrar no campo da cosmovisão africana de fato para propor um estudo afrocentrado.

Em sequência se apresentou a terceira grande dificuldade, que também se torna balizadora para a construção metodológica: a escassez bibliográfica. Apesar da trajetória crescente de pesquisas que abordam a temática racial por um viés de enfrentamento à visão colonial e imperialista, observa-se a dificuldade de encontro de metodologias e conceitos adequados ao recorte da dissertação. Isso também se refere à temática da moradia africana e afro-brasileira vernaculares. Ou seja, bibliografias pertencentes ao campo da história da arquitetura e urbanismo que abordem a questão racial ou que apresentem uma perspectiva histórica com viés racial distinta e/ou contrária à lógica de dominação.

Portanto, observa-se a necessidade de construção de um quadro conceitual e metodológico com raízes interdisciplinares, que possam fomentar o debate e a investigação desejada especificamente na pesquisa. Nesse sentido, a dissertação se estrutura a partir deste quadro conceitual formado por oito termos que constituem a abordagem utilizada, os conceitos que norteiam a pesquisa dentro da perspectiva desejada e constituem parte imprescindível da metodologia formulada, que viabiliza o estudo.

Os termos constituintes do quadro conceitual serão aprofundados adiante, mas de forma breve são: 1- Afrocentrismo: perspectiva apresentada por Oliveira (2012) e utilizada como um possível caminho para a construção de novas abordagens, de forma que, as produções possam romper com o caráter eurocêntrico difundido anteriormente e potencializar a construção de teorias e análises livres do subjugamento. 2- Decolonial: conceito primordial de enfrentamento e combate à teoria científica que legitimou e perpetuou a lógica de dominação colonial europeia segundo Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016). 3- Encruzilhada: conceito chave encunhado por Martins (1997) que trata das interposições originadas de um processo de imbricação cultural ocorrido durante o período colonial brasileiro. 4- Filosofia da ancestralidade: perspectiva de Oliveira (2012) que visa abordar o indivíduo da diáspora africana inserido no contexto brasileiro, enfatizando seu local social e epistemológico a partir das imbricações étnico raciais ocorridas em solo brasileiro e suas heranças africanas pré travessia atlântica. 5- Mem(orí)a: termo que ressignifica a memória do afrodescendente e o empodera ao atuar como elo de sua ancestralidade, em oposição ao sistema colonial que utilizava da criação e do controle das memórias e registros históricos como mecanismo de dominação e opressão de acordo com Cunha Paz (2019). 6- Oralitura: conceito criado por Martins (1997) que

compreende a valorização da palavra falada como mecanismo de preservação da cultura africana no Brasil, sua consolidação na cultura e simbologia brasileira. 7- Outsider within: de acordo com Collins (2016) o conceito reconhece a especificidade da vivência e observação da mulher negra na/a respeito da sociedade e seu reflexo na atuação científica com uma perspectiva singular, primordial para construção da abordagem da pesquisa. 8- Transcrição: movimento de adaptabilidade da cultura africana em território brasileiro, crucial para o combate a aniquilação cultural desejada pelo colonialismo e permanência da cultura negra a partir da interposição cultural pré e pós travessia atlântica segundo Martins (1997). Inicialmente, nesse capítulo também seria abordado o conceito de cosmovisão africana, mas tendo em vista sua complexidade e importância para a pesquisa, este será abordado no capítulo seguinte para que seja contemplado de forma satisfatória.

1.6.2 Tamanho e complexidade da diáspora: recorte espacial, temporal e objeto

O terceiro balizador da pesquisa se apresenta em decorrência do dificultante encontrado no recorte espacial e temporal definido inicialmente na dissertação: o continente africano pré travessia atlântica e a diáspora africana no Brasil. Sendo ambos portadores de altíssimo nível de complexidade e tamanho, de forma que a delimitação de recortes se tornou crucial para viabilidade da pesquisa.

Dessa forma, foi necessário e desejado trabalhar com maior especificidade de recorte para que fosse possível abordar os tópicos com profundidade satisfatória. Portanto, a dissertação apresenta dois conjuntos de recortes espaciais, temporais e de objeto: o primeiro conjunto é definido pelo território banto que correspondente atualmente a parcelas territoriais ou aos seguintes países completos: Camarões, Gabão, Congo, República Democrática do Congo, Uganda, Ruanda, Tanzânia, Angola, Zâmbia, Malawi, Moçambique, Zimbábue, Botsuana, Lesoto Suazilândia e África do Sul; e pelo território sudanês é atualmente identificado nas porções territoriais dos seguintes países: Mali, Níger, Chade, Burkina Faso, Gana, Costa do Marfim, Benin, Nigéria, Camarões, República Centro Africana, Sudão e Sudão do Sul. Com relação ao objeto, é definido o kraal de forma geral, com a apresentação de exemplos distintos que mostrem as principais variações tipológicas.

Já o segundo conjunto se apresenta, no primeiro momento, nas principais manifestações culturais de origem africana no Brasil e no segundo momento na

tipologia do quilombo brasileiro, que também conta com apresentação de exemplos que representem especificidades de comunidades diferentes, em localidades diferentes do Brasil do do século XX.

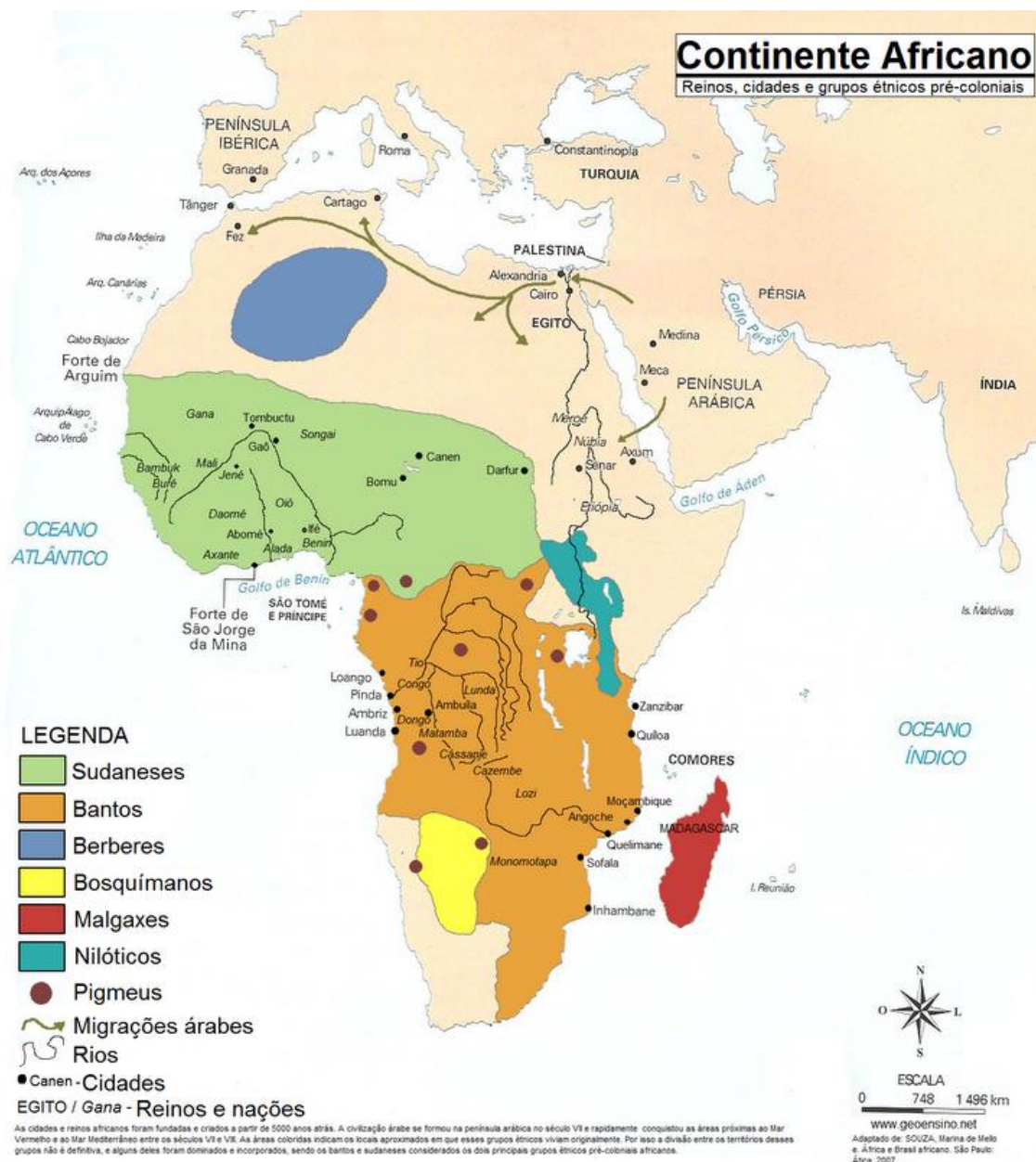


Figura 2 – Mapa: Grupos étnicos pré-coloniais.

Fonte: Adaptado de SOUZA, Marina de Melo e. África e o Brasil africano. São Paulo: Atica, 2007.

Retirado de: Portal Geledés: <https://www.geledes.org.br/plano-de-aula-africa-uma-historia-de-distorcoes-e-preconceitos/>

1.6.3 Necessidade de recorte temático > delimitação de objeto

A proposta de análise do espaço de morar de africanos e afro-brasileiros em momentos distintos da história pretende articular o contexto social e político à lógica

de concepção da habitação afro-brasileira. Portanto, tem-se o espaço habitacional como objeto de estudo e manifestações do processo de adaptabilidade e transcriação cultural de africanos e afrodescendentes no Brasil até a formação da identidade negra brasileira.

Além disso, o espaço de moradia foi elencado como objeto da pesquisa por ser identificado com o maior potencial de expressão da arquitetura e modo de vida africano, tendo em vista o contexto do regime escravocrata. Dessa forma, a análise comparativa é viabilizada, além disso, o espaço de morar é a tipologia com maior bibliografia, que aborda a descrição arquitetônica do povo negro no Brasil, por mais que este ainda seja um arcabouço bibliográfico escasso.

1.6.4 Estruturação de capítulos

Pretende-se compreender a visão africana de habitar e sua influência na construção do modo de vida brasileiro e na produção da habitação afro-brasileira. Dessa forma, a pesquisa investigará a concepção de modo de vida e o desenvolvimento da tipologia arquitetônica da casa para povos africanos pré travessia atlântica e durante a diáspora africana no Brasil.

Portanto, a pesquisa se estrutura em três capítulos. O primeiro capítulo é o “Quadro conceitual”, que fornecerá todo o embasamento teórico necessário para a construção da perspectiva, abordagem e discussão teórica desejada. Esse capítulo visa fornecer o embasamento necessário para a dissertação apesar da escassez bibliográfica. O capítulo inicial pretende contemplar o objetivo específico 1.

O segundo capítulo se intitula “Visão de mundo e modo de vida”, nele serão abordados os conceitos de cosmovisão e a filosofia africana em dois recortes temporais e espaciais: em África pré diaspórica no primeiro momento e no segundo momento a identificação da presença de tais elementos na construção do modo de vida brasileiro, ou seja, após as travessias.

Investigar esses conceitos confere maior profundidade para a análise, assim como, para a formulação de uma abordagem de enfrentamento ao eurocentrismo presente nas pesquisas anteriores. Isso porque, o estudo e aplicação da cosmovisão africana se apresenta como oposição ao racismo científico ao abordar as especificidades das nações africanas com enfoque no acolhimento e na valorização de saberes e culturas, sem reproduzir a lógica de comparação com os modelos

européus considerados anteriormente como “padrões universais”, além disso, a resistência da cosmovisão africana auxiliou na construção e no fortalecimento da cultura afro-brasileira. Dessa forma o segundo capítulo pretende contemplar os objetivos específicos 2, 3, 5 e 6.

O terceiro capítulo nomeado “Espaço de habitar africano e afro-brasileiro” se divide em cinco etapas, sendo a primeira de investigação do arquétipo da casa, a segunda de reflexão da arquitetura como prática cultural, a terceira a respeito dos elementos primordiais dos kraals banto e sudanês, a quarta sobre o processo histórico de conformação do quilombo brasileiro e na quinta uma análise comparativa entre kraals e quilombos brasileiros, contemplando todos os objetivos específicos. Essa estruturação do capítulo final foi definida para consubstanciar a análise final, trazendo discussões teóricas que ampliem preconcepções do campo da arquitetura e urbanismo.

1.6.5 Métodos e etapas

Para viabilizar tal investigação, os métodos previstos são: bibliográfico, documental (fotografia/iconografia), etnográfico e método de longa duração de Braudel. Dessa forma, o produto de dissertação resultará de uma pesquisa exploratória (no Brasil) e analítico-descritiva em África, que terá em seu cronograma a realização das seguintes etapas:

1. Etapa 1: Revisão da literatura;
2. Etapa 2: Compreender a cosmovisão africana e seu modo de vida;
3. Etapa 3: Investigar como a cosmovisão e o modo de vida africano se manifestou no Brasil colonial utilizando o conceito de transcriação.
4. Etapa 4: Analisar criticamente o arquétipo da casa.
5. Etapa 5: Investigar o conceito de arquitetura como prática cultural.
6. Etapa 6: Compreender a arquitetura do quilombo e dos kraals (habitação africana de bantos e sudaneses), assim como os elementos (construídos, sociais, materiais, imateriais e culturais) que envolvem a concepção de habitar.
7. Etapa 7: Realizar análise comparativa entre kraals bantos e sudaneses e três quilombos brasileiros: quilombo de São Cristóvão em São Mateus- ES, quilombo da família Silva em Porto Alegre- RS e quilombo do Kalunga

localizado nos municípios de Teresina de Goiás, Monte Alegre e Cavalcante, todos em Goiás.

8. Etapa 8: Investigar a importância da transcrição cultural para proteção e perpetuação da cultura africana no Brasil.

2. QUADRO CONCEITUAL

Em virtude da problemática apresentada anteriormente a respeito da representação dos indivíduos e da cultura do continente africano, fomentada pela marcante presença do eurocentrismo nas produções científicas, urge a necessidade da mudança de tal representação e abordagem para a construção de um discurso de valorização e reconhecimento da importância negra como enfrentamento ao racismo científico.

Nesse sentido, a presente dissertação apresenta como primeiro capítulo um quadro conceitual como estratégia para construção teórica e conceitual que permitirá a formulação de uma abordagem condizente a problematização apresentada, tendo em vista a escassez bibliográfica existente.

2.1 AFROCENTRISMO

Segundo Oliveira (2012) o conceito de afrocentrismo surge da crítica, previamente apresentada, a respeito da necessidade de rápida transformação da produção científica brasileira, ocorrida com o implemento da Lei Federal 10.639/03 que propõe a inclusão no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira".

Por conta desse contexto de transformação, é endossada a recorrência de pesquisas, teorias e produções de conhecimento que tiveram em seu embasamento teórico abordagens que refletem a visão eurocêntrica, assim como em grande parte das produções pertencentes ao campo das ciências sociais do ocidente. Tendo em vista que o caráter eurocêntrico presente nestas produções se relaciona diretamente com o contexto geográfico e histórico em que está inserido (territórios coloniais) ou, que reproduzem um discurso de poder que privilegia o colonizador em detrimento da própria realidade:

Vale lembrar, entretanto, que, na maioria dos casos, essas abordagens são alienígenas à própria perspectiva africana e afrodescendente. São matrizes teóricas produzidas nos continentes que “colonizaram” a África e o Brasil e que, não obstante, prolongam sua atitude colonialista ao manter intactas as estruturas de dominação vigentes desde o século XV de nossa era. (OLIVEIRA, 2012, p.31)

Portanto, a reprodução de um discurso ou de abordagens que refletem um caráter eurocêntrico não “apenas” impactam na forma como uma realidade ou recorte histórico é/foi retratado, mas, contribuem diretamente para a manutenção das relações de poder e de dominação a partir de uma construção histórica e/ou social que “via de regra, protagoniza no cenário da produção científica os velhos paradigmas que dão ênfase às estruturas e minimizam as singularidades, ou se atentam para as singularidades em prejuízo das estruturas.” (OLIVEIRA, 2012, p.31)

Dessa forma, a temática da história e cultura afro-brasileira passa a ser tratada com superficialidade por não relacionar de forma intrínseca as especificidades da temática às estruturas sociais de forma correspondente a complexidade existente. Nesse caso, o que observamos são leituras superficiais ou desconexas que não se relacionam e que são tratadas individualmente ao invés de partes, que associadas, formam um panorama completo.

Além disso, outra forte característica das abordagens eurocêntricas é o estranhamento e o subjugamento que ocorre em produções científicas que possuem como foco as singularidades e especificidades de um recorte social. Nesse caso, a análise se dá por meio da comparação do objeto de pesquisa com o “padrão” eurocêntrico, o que gera estranhamento e distanciamento do recorte de análise, tratando-o como “o outro” e subjugando-o a partir de todas as suas características que se diferem do modelo comparativo eurocêntrico, utilizado vida de regra como padrão e sujeito “universal”.

No caso dos dois exemplos citados o que podemos ver é a reprodução e o fomento do que chamamos de racismo científico, que pode ser entendido por um discurso, abordagem ou método científico que apoia, justifica, fomenta ou que mantém as estruturas de inferioridade/superioridade racial. Dessa forma, é evidenciado que o racismo segue sendo empreendido mesmo no período pós-colonial e que este debate continua urgente e atual tendo em vista que

mesmo a crítica da Pós-modernidade dirigida à Modernidade, demolindo os velhos sistemas de pensamento e produção, deixou praticamente intocáveis

as estruturas de dominação racista e sexista que se erigiram na Modernidade. Com efeito, nem as ciências e nem a filosofia empreenderam uma crítica radical das taxionomias sociais e dos sistemas de representação nela empreendidos. (OLIVEIRA, 2012, p.31-32)

Oliveira (2012) também enfatiza que apesar do eurocentrismo ter se espalhado de forma majoritária nas produções das ciências sociais do ocidente, especificamente na América Latina, também são encontradas pesquisas e discussões que criticam o racismo e as estruturas de discriminação. Porém, apesar do objetivo de produção sobre o racismo, os modelos e as estruturas científicas do discurso ainda pecam ao apresentar a temática pela ótica do colonizador.

Com isso, é notável a importância de novas produções científicas que não sigam os mesmos preceitos das produções anteriores, enfatizando a necessidade da reflexão e definição de novas metodologias e novos discursos que possam “considerar a “lógica” própria do Outro, sem reduzir o Outro à fórmula do Mesmo.” Ou seja, “não basta ouvir sua voz e respeitar seu discurso. É preciso estar aquém, isto é, considerar as próprias condições do discurso a ser efetivado.” (OLIVEIRA, 2012, p.35)

Para que isso possa ocorrer, é apresentado o conceito de afrocentrismo como um possível caminho para a construção de novas abordagens. Em que essas possam romper com o caráter eurocêntrico, difundido anteriormente, e potencializar a construção de teorias e análises livres de subjugamento e acolhedoras à existência da diversidade como fator potencializador, em oposição a tendência de homogeneização que nega as diferenças, silencia minorias e restringe a discussão. Nesse sentido, entende-se que

a ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural de acordo com seus próprios interesses humanos. (ASANTE apud OLIVEIRA, 2012, p. 31).

2.2 DECOLONIAL

No colonialismo é abordada a relevância do marcador racial para a acumulação de capital e de poder, em que raça e racismo constituem os princípios organizadores do “novo mundo”, emergente no Século XVI, distinguindo dominadores e dominados.

Associado ao marcador racial, outro princípio tem grande importância nesse contexto ao legitimar a dominação e a exploração: o eurocentrismo.

A partir desse *modus operandi*, a estrutura social e cultural existente na Europa foi definida como universal e parâmetro de análise e subjugamento de outras sociedades. Daí toda a diversidade passa a ser vista como atraso e sinal de primitivismo. Disso, no século XX, resultou em uma necessidade de “desenvolvimento” nos territórios “primitivos” ou “subdesenvolvidos” e que seria realizada por uma sociedade “desenvolvida”, ou seja, europeia. Nesse contexto, houve “um processo de dissimulação, esquecimento e silenciamento de outras formas de conhecimento que dinamizavam outros povos e sociedades.” (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p.18).

Além disso, Pereira e Tavares (2020, p.130) endossam que “é relevante pontuar que ao falar de colonialidade, fala-se de estruturas econômicas, políticas, cognitivas, lógicas de existência e da relação com a natureza, que foram forjadas no período colonial, na/com a modernidade.”

Por conta da junção dos princípios e conceitos apresentados como norteadores do período colonial, dentre as implicações estão: a violenta dominação opressora, o subjugamento de povos e nações inteiras, o enraizamento de preconceitos que perduram até os dias atuais e a necessidade de reestruturação de várias nações após a nocividade do período colonial.

Nesse sentido, Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) alertam para a problematização da compreensão superficial do conceito de “pós-colonial”, que demarca o recorte histórico posterior ao domínio colonial e frequentemente é atribuído a compreensão de um novo período histórico desvinculado do período do colonialismo, como se este tivesse sido superado.

Contudo, o conceito pós-colonial não deve insinuar ou afirmar o término dos conflitos de poder e nem propor que das nações envolvidas foram retiradas as implicações sociais, econômicas, culturais e filosóficas do período anterior de exploração. Tendo em vista que tais conflitos e implicações continuam nos territórios e nas sociedades que estiveram interligadas durante o colonialismo.

Uma importante informação é apresentada a respeito dos povos que se diferenciavam do padrão eurocêntrico, a característica de que seus indivíduos não se apresentavam passivos a esse movimento. De forma que, esses poderiam se

transformar para se inserirem de acordo com o desejo do projeto eurocêntrico, assim como, poderiam rejeitá-lo.

Portanto, a principal novidade é o surgimento da possibilidade de propor releituras a respeito da colonização, com o implemento de perspectivas mais abrangentes e descentradas da lógica anterior de poder, o que possibilita uma abordagem diaspórica. É a partir dessa abordagem se localiza a decolonialidade, como uma reação aos desígnios imperiais movimentados por uma prática de oposição, enfrentamento e intervenção que movimentaram o colonialismo e constituíram a realidade atual.

Nesse contexto, Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) apresentam as diferenças entre lugar epistêmico e lugar social, o primeiro está relacionado à estrutura do pensamento e o segundo à inserção geográfica e social. Portanto, um indivíduo pode não ter seu lugar epistêmico correspondente ao esperado no seu lugar social, como no caso de pessoas que pensam de forma epistêmica como os indivíduos que se encontram em posições dominadores, mas possuem sua origem social no lado dominado. Além disso, também são apresentados os elementos de distinção de projeto decolonial e teorias pós-coloniais, onde a segunda se relaciona

a fronteira ou o entrelugar como espaço que rompe com os binarismos, isto é, onde se percebe os limites das ideias que pressupõem essências pré-estabelecidas e fixas. Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também loci enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. O que está implícito nessa afirmação é uma conexão entre o lugar e o pensamento. (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p.19)

Também é abordada a diferença entre a epistemologia dominante e a decolonial, onde a primeira apresenta uma falsa ideia de universalidade que, na verdade, não tem uma representatividade ampla, mas, propõe a imposição de uma lógica dominante, neste caso, eurocêntrica. Enquanto a segunda que reconhece a dominação colonial e a divisão de privilégios de experiência e de oportunidade embasada em marcadores raciais e na localização geográfica.

Além disso, a epistemologia decolonial visa fomentar o diálogo crítico e o movimento de resistência e combate das estruturas fomentadas pela epistemologia colonial, como o patriarcado, racismo, o capitalismo e a próprio colonialismo.

Portanto a teoria decolonial se apresenta como um conceito de enfrentamento originado da urgência de descolonização mental e conceitual, como apresenta Mbembe (apud SOUSA, 2018, p.461):

no sentido de ultrapassar esses equívocos e dirimir ressentimentos, sentidos de superioridade e/ou de inferioridade, bem como de imaginários ideológicos. O que sublinha a diversidade relacional entre as partes, contrariando a homogeneização provocada pela globalização em que, quanto mais idênticas forem as pessoas, mais veloz será a circulação do capital, das mercadorias e da informação, mas onde menor será a crítica exercida pelos cidadãos e em que o produto final será monolítico.

Portanto, a decolonialidade se apresenta

enquanto um projeto acadêmico-político, [...] interessante pela sua capacidade de mobilizar, evidenciar, sistematizar, relações que são historicamente constituídas pela colonialidade do poder, do ser e do saber, e que nos ajuda a pensar estratégias para transformar a realidade. (QUIJANO apud PEREIRA; TAVARES, 2020, p.130)

2.3 ENCRUZILHADA

Tratado por diversos pensadores e teóricos do campo dos estudos raciais e de negritude, o termo “encruzilhada” se apresenta como conceito chave para investigação e compreensão do panorama étnico racial decolonial, principalmente quando a discussão está territorializada no Brasil.

Tal constatação se justifica desde a chegada da população africana ao território brasileiro, que se inseriu e em seguida passou a apresentar um cenário social criado a partir da interposição, sobreposição, fusão e mescla ocorrida entre os povos existentes no período colonial. Isso porque, entende-se que neste período povos étnicos distintos não apenas coexistiram no mesmo território, mas, confluíram para um processo complexo de imbricações culturais, que formaram um contexto social e cultural específicos à realidade brasileira.

Nesse cenário observam-se interações ocorridas entre os povos encontrados no Brasil colonial, de forma que sejam identificados cruzamentos discursivos que resultam do trânsito sistêmico e epistêmico com caráter intertextual e transcultural. A partir dos confrontos e diálogos, se resultam as construções de novas concepções e simbologias que propiciam um panorama ético, social, cultural, sincretista e filosófico específico do Brasil (MARTINS, 1997, p.28).

Imersa nessa complexa composição foi construída a cultura afro-brasileira, que segundo Martins (1997, p.25) assim como “o baobá africano, as culturas negras nas Américas constituíram-se como lugares de encruzilhadas, interseções, inscrições e disjunções, fusões e transformações, confluências e desvios, rupturas e relações, divergências, multiplicidade, origens e disseminações.” Portanto

na retórica africana e afro-brasileira, as encruzilhadas são um lugar terceiro, geradora dos efeitos da variedade de processos intersemióticos e transculturais, metonímia do segredo e metáfora das forças energéticas que iludem ou revitalizam o sujeito e as culturas que os constituem (MARTINS, 1997, p.156).

Como resultado dos processos de cruzamentos e imbricações, o arcabouço cultural negro foi constituído embasado em performances que valorizam a linguagem oral e apresentam seus significados por meio a da união de meios distintos de expressão e de representação para a construção de signos complexos e plurais que fortalecem sua importância. Portanto, o conceito de encruzilhada se torna imprescindível para o entendimento histórico da construção da identidade afro-brasileira e do contexto étnico racial do Brasil, desde sua formação até a atualidade. Ao ponto que, a cultura negra possa ser compreendida como a *cultura das encruzilhadas*⁸.

Segundo Rufino (2019, p. 18-19) o termo encruzilhada se apresenta como

um ebó cívico, conceito que lanço nas esquinas do tempo para invocar, encarnar e multiplicar ações de responsabilidade com o mundo. Assim, o ebó cívico que oferto na esquina da modernidade é feito com os cacos despedaçados ao longo de mais de cinco séculos, com as sobras, os pedaços de corpo e de experiência ancestral que inventaram a vida nas frestas.

Dessa forma o termo “encruzilhada” pode ser compreendido como um espaço de união dos aspectos culturais e ancestrais que sobreviveram e se reinventaram após o período de exploração, opressão e tentativas de apagamento da cultura africana na diáspora, ou ainda segundo Martins (1997) um lócus tangencial de processos que foi e continua sendo o meio de formação da identidade afro-brasileira, visto que este possui caráter de transformação contínua.

⁸ Conceito encunhado por MARTINS, Leda Maria. Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá / Leda Maria Martins. – São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte; Mazza Edições, 1997. – (Coleções Perspectiva), p.26

Ao investigar a presença do conceito à cultura negra, observa-se sua marca não apenas no processo de construção da identidade e cultura afro-brasileira, mas, nos seus signos e representações práticas pré e pós travessia atlântica. Como principal exemplo, Martins (1997) cita Exu Elegbara como personificação das encruzilhadas, sendo destas o senhor e rei responsável por portas e fronteiras, atuando como princípio dinâmico de mediação de todos os atos de criação e de interpretação do conhecimento.

Nessa perspectiva, a encruzilhada se apresenta com alto nível de importância e de complexidade dentro da cultura negra, em virtude de sua diversidade de aplicação e de identificação. Além disso, esta pode ser

assinalada com instância simbólica e metonímica, da qual se processam vias diversas de elaborações discursivas, motivadas pelos próprios discursos que a coabitam. Da esfera do rito e, portanto, da performance, é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sógnica diversificada e, portanto, de sentidos. (MARTINS, 1997, p.28)

Já Rufino (2019, p. 45-46) confere a importância da encruzilhada a partir da compreensão de que

O ebó é artimanha de encanto e de sobrevida. O ebó epistemológico como efeito gerador de encantamento nas esferas de saber está imbricado a uma Pedagogia das Encruzilhadas. A pedagogia proposta opera diretamente nas obras do colonialismo como um contragolpe. Nesse sentido, invoca e encarna Exu evidenciando seu caráter tático e suas presenças como esfera de saber na luta contra as injustiças cognitivas/sociais produzidas ao longo da história. Exu é o fator primordial e o dínamo mantenedor e produtor das potências criativas, resilientes e transgressoras. A Pedagogia montada por ele é a orientação que nos permite praticá-lo a partir dos cruzos próprios das dinâmicas em encruzilhadas. O ebó epistemológico se constitui como prática/efeito de encantamento a partir do que vem a ser transformado nas operações de um fazer em cruzo.

Rufino (2019, p.16) aponta o cruzo como principal potência da encruzilhada, caracterizando-o como “o devir, o movimento inacabado, saliente, não ordenado e inapreensível. O cruzo versa-se como atravessamento, rasura, cisura, contaminação, catalisação, bricolagem — efeitos exusíacos em suas faces de Elegbara e Enugbarijó”. Com isso, o autor defende que a pedagogia das encruzilhadas

reage com cisma e desconfiança aos regimes de verdade entoados pela razão ocidental. Regimes esses que são obcecados pela representação e classificação das experiências sob a lógica de uma circunscrição binária.

Assim, a dicotomização do mundo compreende os esforços de uma política que se pretende dominante e universalista. Porém, o mundo colonial opera em uma dinâmica autoritária, em que se confrontam as suas oposições e ambivalências. A meu ver, esse traço dimensiona a necessidade que o projeto dominante tem de interditar o signo, uma vez que é ele quem escolhe as lógicas que são fiéis às dicotomias (RUFINO, 2019, p.46-47)

Portanto, o conceito de encruzilhada apresenta grande relevância para este trabalho não somente em relação direta à cultura negra, mas, sobre a relevância e a abordagem do tema ao comungar da reflexão de Oliveira (2012, p.42) que a respeito dos diversos mundos existentes afirma que “é nos dado a tarefa de pensar não apenas as fronteiras dos mundos, mas suas encruzilhadas¹⁷, isto é, não no limite deles, mas onde eles se encontram e se misturam.” Nesse sentido,

a encruzilhada não é aqui reivindicada para negar a presença da modernidade ocidental, mas para desencadeirá-la do seu trono e desnudá-la, evidenciando o fato de que ela é tão parcial e contaminada quanto as outras formas que julga. O conceito de encruzilhada combate qualquer forma de absolutismo, seja os ditos ocidentais, como também os ditos não ocidentais. (RUFINO, 2019, p.15)

2.4 FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE

O conceito de filosofia da ancestralidade, encunhado por Oliveira (2012), parte de estudos pós-coloniais que se relacionam com diversos campos investigativos da filosofia e das ciências sociais, e que possuem raízes em um contexto geográfico e socialmente delimitado. Especificamente, tal conceito dialoga com

o pensamento negro-africano (antropologia, filosofia e literatura), com a filosofia latino-americana da libertação e com o pensamento social negro no Brasil. É influenciada também pela filosofia intercultural (do grupo: Corredor das Ideias - Conesul), pensamento afrocêntrico norte-americano e pela filosofia da diferença francesa. (OLIVEIRA, 2012, p.28)

Portanto, o conceito de filosofia da ancestralidade visa abordar um objeto específico: o indivíduo da diáspora africana latino-americana, mais especificamente, brasileira. Além de abordar tal recorte, a construção desse conceito visa evidenciar e contemplar que as especificidades das “experiências diaspóricas de África, em contato/conflito com as experiências indígenas e europeias, ganharam outros contornos e geraram novos problemas.” (OLIVEIRA, 2012, p.29)

Essa constatação tem como ponto de partida a compreensão da diáspora como uma teia social/filosófica complexa que decorreu das travessias atlânticas ocorridas a partir das expedições imperialistas e da implementação do colonialismo,

que teve a escravidão como ponto de partida para sua estrutura econômica, política e social. Nesse contexto, entende-se a diáspora como um grande intercâmbio cultural, nem sempre pacífico, de retroalimentação e influência em todos os territórios e sociedades envolvidas. Ou melhor, a “diáspora é signo de movimentos complexos, de reveses e avanços, de afirmação e negação, de criação e mimese, de cultura local e global, de estruturas e singularidades, de rompimento e reparação.” (OLIVEIRA, 2012, p.29)

Com essa compreensão, entende-se que a diáspora africana no Brasil criou ao longo do tempo um contexto de profunda especificidade e complexidade que resultou nas atuais relações étnico-raciais brasileiras, as quais não possuem correspondência e não são abarcadas pela filosofia tradicional.

Portanto, o conceito de filosofia da ancestralidade surge da urgente necessidade de uma perspectiva filosófica que esteja equivalente ao contexto das relações étnico-raciais brasileiras e que associada a filosofia latino-americana e brasileira, permita refletir e compreender a formulação da realidade em que estamos imersos, e que também forneça embasamento para proposições de enfrentamento aos problemas sociais encontrados de forma condizente à complexidade existente. Ou seja, é uma perspectiva que comunga com sua matriz africana e se insere no seu contexto latino-americano.

Por conta dessa singularidade, o conceito se propõe a versar e acolher as especificidades e as sutilezas presentes nessa encruzilhada filosófica e epistemológica originada pela diáspora africana no Brasil. Dessa forma, o conceito de filosofia da ancestralidade

Tem no mito, no rito e no corpo seus componentes singulares. Tem como desafio a construção de mundos. Tem como horizonte, a crítica da filosofia dogmaticamente universalizante e como ponto de partida a filosofia do contexto. Intenta produzir encantamento, mais que conceitos, mudando a perspectiva do filosofar. Ambiciona conviver com os paradoxos, mais que resolvê-los. É mais propositiva que analítica. É singular e reclama seu direito ao diálogo planetário. Fala desde um matiz cultural, mas não se reduz a ele. Desenvolve o conceito de ancestralidade para muito além de relações consanguíneas ou de parentesco simbólico. A ancestralidade, aqui, é uma categoria analítica que contribuiu para a produção de sentidos e para a experiência ética. Passa da categoria nativa, como a tratava Nina Rodrigues e sua escola, para uma categoria analítica, como desenvolve uma recente filosofia cultural de base africana recriada no Brasil. (OLIVEIRA, 2012, p.30)

Portanto, o conceito de filosofia ancestral trabalha o contexto atual negro brasileiro com respeito a sua origem e atua como ponte que conecta dois mundos,

contemplando as realidades encontradas em cada um e formando uma leitura mais complexa embasada nesse intercâmbio simultâneo. Dessa forma o conceito visa evidenciar as encruzilhadas ao invés de ignorá-las, com isso, valoriza as camadas de complexidade como elementos de partida para reflexões mais acolhedoras e valorizadoras das diferenças, em movimento contrário à tendência homogeneizadora fomentada na história brasileira ou de subjugamento marcado pelo eurocentrismo.

Nesse sentido busca-se valorizar as especificidades culturais, reconhecendo a existência humana e a importância de todos os indivíduos e suas óticas de pensamento e de inserção no mundo. Aponta como crítica a tentativa da imposição de modelos universais e expande concepções com o intuito de acolher a diversidade e as especificidades como elementos que viabilizam a complexificação de discursos, o aprofundamento de reflexões e a identificação de novas camadas. De forma que seja possível reconhecer a existência concomitante de diferenças e paradoxos em detrimento à tendência de homogeneização.

Logo, a ancestralidade não se limita a conexão biológica, mas se apresenta como ética e categoria analítica que permitem compreender a realidade atual brasileira e compor repertório para uma inserção e atuação social que revoluciona o pensamento tradicional ao reconhecer a África existente no Brasil a partir do movimento de retorno a comunhão da cosmovisão africana.

2.5 MEM(ÓRI)A

Cunha Paz (2019) aborda em seu ensaio, o tema da memória relacionada às experiências africanas na diáspora, especificamente no Brasil, investigando esta como importante instrumento de manutenção do imaginário colonialista e racista. Dessa forma, são apresentadas reflexões que possam auxiliar no ressignificado da memória como elo profundo com a ancestralidade, de forma que seja possível reconstruir o ser negro na diáspora.

Para refletir tal anseio, é apresentado o conceito de *memória*, que inclui na terminologia da palavra memória um elemento de extrema importância para a restituição da cosmovisão africana e, conseqüentemente, do ser africano e afrodescendente com o intuito de fomentar o processo de resgate de memórias e identidades usurpadas pelo colonialismo. Dessa forma, a proposta inicial é de investigar “como esses sujeitos trouxeram, traduziram e modificaram culturas

africanas em terras brasileiras” [...] para “pensar num legado afro diaspórico de filosofias, cantos, sons, ritmos, tradições e cosmologias africanas trazidas e recriadas.” (CUNHA PAZ, 2019, p.149)

A problemática é iniciada com a apresentação do conceito de *memoricídio*, definido como um instrumento de apagamento, silenciamento e morte da memória, que atua especificamente no processo de destituição da humanidade dos indivíduos escravizados por meio do apagamento de sua cultura e identidade durante o período colonial. Sendo este, um dos mecanismos de opressão e controle identificados dentre os horrores ocorridos do período escravista e posteriormente identificado como anulador das contribuições da população africana e sua descendência na formação da sociedade brasileira, além disso, tal mecanismo visou impossibilitar o processo de reconhecimento e identificação da população negra com sua história e uma possível revolta no período colonial. (CUNHA PAZ, 2019)

Dessa forma, é válido ressaltar que o processo de esquecimento não foi objetivado “apenas” na construção da história brasileira a respeito da escravidão. Antes mesmo da chegada ao Brasil, os africanos já sofriam com variadas formas de dominação e violência que constituíam o processo de desumanização como aponta Santos no Instituto Fazendo História⁹

Ao desembarcar nos portos onde chegavam os navios negreiros, todos eram separados de seus entes queridos, como estratégia de dominação. Ficar distante dos vínculos familiares e daqueles que falavam a mesma língua, evitava uma possível rebelião. E antes de atravessar o oceano Atlântico, os escravizados eram obrigados a realizar uma espécie de ritual em torno de uma árvore chamada Baobá. Quando os portugueses chegaram ao continente africano, eles se aproximaram dos nativos e perceberam que havia uma dimensão sagrada e ancestral em torno dessa árvore. Considerada por muitos, como uma espécie de árvore da vida, a identidade social africana de alguns povos é interpretada pela ideia de que as raízes do Baobá representam os ancestrais e as memórias da comunidade, enquanto o tronco, seriam as crianças e os jovens em crescimento.

Dentre as atrocidades praticadas, existiam rituais de esquecimento e de negação do próprio ser, de sua comunidade de origem e de todos os elementos que constituíam sua identidade e seu modo de ver o mundo, sendo deles retirado até o nome. A respeito da violência presente no período colonial Fanon (apud SOUSA,

⁹ Texto publicado no site do instituto: <https://www.fazendohistoria.org.br/blog-geral/2021/6/29/a-rvore-do-esquecimento-e-a-historia-dos-servios-de-acolhimento-no-brasil> com base na tese: Santos, Elaine Cristina Moraes. Griot digital: ressignificando a ancestralidade afro-brasileira na educação. USP/2020. disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-16022021-110956/pt-br.php>

2018, p. 459) aponta que “a violência não é apenas consubstancial à opressão colonial.

A duração no tempo de tal sistema, por si estabelecido com violência, é, explica ele, ‘função da manutenção da violência.’” Nesse sentido, “o colonialismo procura a todo instante obliterar o passado a esse outro, subalterno e desumano, reforçando na experiência do colonizador a ruptura, a perda de contato com tudo que pudesse o fazer recordar sua humanidade” (FANON apud CUNHA PAZ, 2019, p.154).

Portanto, a estratégia de controle colonial estava baseada na *necropolítica* do não-ser, com o objetivo de que dos indivíduos pudesse ser retirada toda sua humanidade e que estes pudessem ser transformados em escravos amnésicos, impedidos de ser e sem soberania existencial.

Nesse sentido, a morte no negro é justificada como necessária ao processo da colonização, em que a concepção de morte não está relacionada ao falecimento do corpo físico, mas ao epistemicídio, ou seja, a aniquilação do indivíduo como ser humano. Onde este não possuiria história, teria sua ancestralidade fragmentada e sua energia vital¹⁰ destruída. Portanto, a morte do ser africano se apresentava como instrumento de controle e opressão que sustentava e garantia o funcionamento de todo o sistema colonial.

Já no contexto pós-abolição o Cunha Paz (2019) aborda o desejo vigente de construção de uma identidade nacional brasileira, que pudesse ser absorvida pela população brasileira e por outros países. Durante o processo de constituição dessa identidade nacional, era pretendido dar continuidade às estratégias de construção de uma memória que continuasse a excluir e não contemplar qualquer papel de destaque da população negra. Portanto, foi idealizado um imaginário de convivência harmônica entre as etnias que viviam no Brasil, de forma que o papel de protagonismo fosse destinado ao homem europeu. Para que isso fosse possível, o mito da democracia racial foi criado e fortemente introjetado, e ainda segue presente, na sociedade brasileira.

O ideal da construção da identidade nacional também contemplava a urgência do Estado brasileiro de implementar uma política de embranquecimento no país, que resultaria na aniquilação completa da presença do negro. Dessa forma, era desejado

¹⁰ O conceito será aprofundado posteriormente, mas de forma breve pode ser compreendido dentro da cosmovisão africana como a energia presente em todos os seres e coisas do universo, conectando o indivíduo ao seu entorno e ao sagrado.

que a identidade nacional brasileira pudesse ser atrativa para brancos, que favorecidos por leis de fomento a imigração, erradicariam a identidade negra do Brasil por meio da miscigenação (fortemente incentivada) e por meio do implemento do genocídio negro, que segue até a contemporaneidade.

Sendo o genocídio negro, definido como “o uso de medidas deliberadas e sistemáticas (como morte, injúria corporal e mental, impossíveis condições de vida, prevenção de nascimentos), calculadas para a exterminação de um grupo racial, político ou cultural.” (NASCIMENTO apud CUNHA PAZ, 2019, p.158)

Mas, apesar de todo esforço realizado antes, durante e pós escravidão, destinado ao apagamento do negro, sua ligação ancestral, suas influências e contribuições para a sociedade brasileira. Este permanece vivo e potente, não apenas na existência de seus descendentes, mas por toda sua herança e influência inegavelmente encontrada na sociedade e na cultura brasileira.

De forma que, seja impossível pensar no Brasil sem pensar na África recriada em solo brasileiro durante a diáspora e por mais que sua existência ainda seja alvo da tentativa de apagamento, suas heranças permanecem “nas esquinas, nos bares, nas ruas, na construção simbólica do espaço geográfico das cidades brasileiras, nos alimentos, no português como língua [pretoguês], no cancionário, nas danças, nos cabelos, nas religiosidades” (CUNHA PAZ, 2019, p.157)

Nesse sentido, é defendida a importância do retorno ao passado do negro no Brasil para a revisão da história e recuperação das memórias relacionadas a experiência diaspórica desse povo, endossando que, esse processo não auxilia apenas a respeito da adaptação mais fidedigna da realidade dos relatos do passado, mas, contribui com o presente e com o projeto de futuro.

Dessa forma, Cunha Paz (2019) reforça a importância de acionar o conceito de *memória* interligado à cosmovisão africana ao aplicar a ancestralidade como valor de mundo ao conceito de memória, vinculando esta ao Orí, o mais profundo elo com as ancestralidades africanas. Portanto, a memória assume o retorno ao passado como forma de reverenciá-lo e correlacionar o tempo passado, presente e futuro fora da lógica linear como prevê a cosmovisão africana.

Ao utilizar da cosmovisão africana para aplicar o conceito de ancestralidade à memória, não permite apenas a reescrita de um passado e o reconhecimento de um povo de outro período da história. Mas, se relaciona como a forma de enxergar o Brasil contemporâneo por uma visão negra descolonizada, como um processo de

reconstrução da humanidade de indivíduos que historicamente foram excluídos, oprimidos e violentados. Com potencialidade de mudança do futuro, ao entender *memória* “como conceito e um esforço político” que “nos lembra que esquecer e lembrar podem não ser escolhas.” (CUNHA PAZ, 2019, p.161).

Tendo em vista que “no contexto das experiências negro-africanas na diáspora, no Brasil especificamente, a memória foi e pode continuar sendo um poderoso instrumento de manutenção do imaginário colonialista-racista.¹¹ Assim como também pode ser um instrumento de reconhecimento e fortalecimento identitário de enfrentamento à lógica racista e proposição de uma perspectiva decolonial e acolhedora a partir da compreensão do

conceito de MemÓria como o elo mais profundo com as ancestralidades, como possibilidade de reconstrução do ser negro na diáspora, de se transformar e sair em agência de seu ser e estar no mundo, das suas memórias, seus sentidos, usos e significados. (CUNHA PAZ, 2019, p.147)

2.6 ORALITURA

Em *Afrografias da Memória*, Leda Maria Martins investiga a história do Reinado de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, em Minas Gerais. Sua investigação se dá por meio da inserção na comunidade com intuito de compreender, e posteriormente, apresentar uma das mais importantes manifestações da cultura popular afro-brasileira, o congo. Que exprime em sua complexidade elementos provenientes de África, com riqueza de simbolismo da cosmovisão africana e contribuem para construção da história e cultura negra brasileira, assim como, o processo de resistência de africanos e seus descendentes na diáspora brasileira.

Ao longo do livro, é abordada a importância da performance oral como linguagem sinestésica para a comunidade afrodiaspórica, onde a oralidade não se define apenas pela palavra falada, mas, pela composição entre palavras, gestos, música, entonações e encantamentos presentes nos festejos de congados. Além disso, a palavra é identificada como meio de resistência da memória e combate ao esquecimento da cultura africana no Brasil.

Nessa perspectiva, a palavra não é compreendida como um conceito isolado, seu significado depende de sua inserção em um processo mais amplo ou situação

¹¹ (CUNHA PAZ, 2019, p.147)

existencial tendo em vista a cosmovisão africana, ou seja, a transmissão de mensagens e a interpretação é realizada a partir da expressão da palavra, que envolve o conjunto de conceitos, o gestual, a rítmica e a composição de entonações. No congado, cada situação e momento ritualístico exige propriedade na linguagem, que deve ser expressa nos cantares.

Portanto, a palavra não apenas anuncia e administra o ritual, ela é como linguagem ritual, “aglutinando o pretérito, o presente e o futuro” em “voz e ritmo, gesto e canto, de modo complementar” (MARTINS, 1997, p.148). Por conta da palavra falada se apresentar como o resultado de uma composição de conteúdo linguístico, gestual, ritualístico e sinestésico, compreende-se esta como meio singular e insubstituível, tendo em vista que a linguagem escrita não possibilitaria a representação íntegra de todas as camadas presentes na linguagem oral. Martins (1997, p.20) expressa tal constatação tanto ao observar seu objeto de análise, quanto ao tentar construir um discurso escrito que possa representar e descrever o que foi observado:

Queria eu desenhar uma melopeia que traduzisse na letra escrita (impossível desejo!) o fulgor da performance oral, os matizes de uma linguagem sinestésica que conjugasse as palavras, os gestos, a música e o encantamento imanentes na materialidade sígnica e significante dos cantares e festejos dos Congados;

Em virtude dessa limitação, a pesquisadora encunha o termo oralitura como forma de transmitir tamanha complexidade e importância da palavra oral para a comunidade afrodescendente. Portanto, oralitura se apresenta como a matização singular do registro oral que “como littera, letra, grafa o sujeito no território narratário e enunciativo de uma nação, imprimindo, ainda, no neologismo, seu valor de litura, rasura da linguagem, alteração significativa, constituinte da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações simbólicas.”¹²

Dessa forma, o conceito é constituído em três esferas que pretendo utilizar na construção da abordagem da dissertação (que parte da cosmovisão africana como sustentação): a primeira que exprime a inserção do sujeito no território em que a narrativa se passa, a segunda no valor e na complexidade de camadas da linguagem e a terceira na constituição e representação da cultura e simbolismo que acolhe as imbricações multifacetadas. Além disso, o termo também foi desenvolvido como

¹² (MARTINS, 1997, p.21)

resposta conceitual à transmissão de histórias e saberes ancestrais passados em manifestações culturais, como o congo, o que reforça seu caráter de resgate e fortalecimento da memória cultural e identitária. Portanto, a palavra falada é identificada por Martins (1997, p.22) como “hálito” que “condensa o legado ancestral, seu poder inaugural, e o movimento prospectivo da transcrição, encenado no ato da transmissão.”

Para além, a oralitura se apresenta como ferramenta de reterritorialização da população africana, sua identidade e meio transmissor da cultura na diáspora brasileira. Associado ao conceito de transcrição cultural, que será abordado mais a diante, oralitura se apresenta como mecanismo de consolidação da cultura africana no Brasil e constituição da cultura e simbologia afro-brasileira.

Utilizando os congados como exemplo, é possível identificar a permanência da importância conferida à ancestralidade e a cosmovisão africana que se apresenta na representação dos reis dos congados, além disso, a coroação de reis negros e os festejos do Rosário rompem com a ordem escravocrata e os códigos ocidentais ao reterritorializar as formas ancestrais de organização social e ritualística, o mesmo é observado no Ticumbi e no Congo capixaba de São Benedito, São Sebastião e Nossa Senhora da Penha.

laiá, você vai à Penha?

laiá, você vai à Penha?

Me leva ôôô, me levaaa...

laiá, você vai à Penha?

Me leva ôôô, me levaaa...

Eu vou tomar capricho

meu bem, vou trabalhar

Eu tenho promessa a pagar

(continua)

(Música do folclore capixaba)

2.7 OUTSIDER WITHIN

Patricia Hill Collins¹³ aborda o conceito de outsider within (sem tradução correspondente em português) que se direciona à perspectiva singular de mulheres negras perante a sociedade e sua implicação na produção científica como metodologia e abordagem de análise inovadora.

Nesse sentido, a pesquisadora parte do caráter de singularidade da inserção social da mulher afro-americana, a construção de sua imagem/arquétipo e as atribuições destinadas ao seu papel social. Portanto, a partir da compreensão das estruturas que compõem a inserção específica da mulher negra na sociedade norte americana, são lançadas reflexões a respeito do impacto de tal contexto na produção científica e acadêmica.

Ao aprofundar na construção do problema a respeito de tal singularidade, é exposto que diferentemente da mulher branca, a mulher negra sempre esteve inserida na força de trabalho, porém, sua inserção também se diferenciava da mão de obra masculina (sendo esta branca ou não). Inicialmente, a mão de obra afrodiáspórica nas Américas se apresentava no contexto do sistema escravocrata colonial, que explorava à toda população de origem africana independente do gênero. Portanto, à mulher negra nas américas nunca foi aplicado o estereótipo de restrição e cerceamento da liberdade tendo o lar e o ambiente familiar como o único permitido no contexto patriarcal cristão, como no caso das mulheres brancas.

Além disso, a construção imagética da mulher negra foi embasada na visão racista e escravocrata, destituída de humanidade e intelectualidade, reduzida à mão de obra bruta e ao corpo hiper sexualizado não pensante, oposto de delicadeza, pureza e feminilidade como era encenada a identidade feminina branca. Essa característica é crucial para compreender as diferentes formas de exploração aplicadas às mulheres pelo patriarcado, entendendo que o marcador de gênero não se apresenta de forma universal, mas, associado a outros marcadores, formula diferentes estratégias de controle e opressão.

¹³ COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro**. Versão traduzida publicada na Revista Sociedade e Estado – Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril, 2016

O contexto de abolição da escravatura se apresentou de diversas formas ao longo das américas, mas, uma característica que se perpetuou apesar da variação dos contextos foi a instabilidade gerada nas estruturas familiares da população afrodescendente. Tal instabilidade provocada e instaurada antes mesmo da travessia Atlântica, continuou a ser fomentada e agenciada mesmo com o processo abolicionista e seguiu sendo perpetuada na atualidade, com a utilização de variados meios de promoção da desigualdade e relações de poder embasadas na opressão racial e de gênero.

Dessa forma, mesmo após o término do sistema escravocrata e a abolição da escravatura, as mulheres negras continuaram como mão de obra trabalhadora por diversos motivos que tornaram essenciais a sua inserção ou permanência no mercado de trabalho, seja ele formal ou informal.

Neste contexto de instabilidade familiar, a urgência para o sustento e sobrevivência das famílias negras se apresenta de forma latente ao forçar a inquestionável continuação da inserção da mulher negra como mão de obra trabalhadora. Nesse sentido, a propagação de estereótipos racistas que vinculam a figura masculina negra como selvagem e potencialmente violenta, associada aos movimentos de encarceramento em massa e de genocídio da população negra, principalmente da juventude, confluem como alguns dos fatores de extrema importância para a instabilidade das famílias negras.

Isto porque, tais fatores reforçam o estímulo à ausência de membros da família, principalmente os indivíduos do gênero masculino, que possuem historicamente o papel social de responsabilidade pelo sustento familiar. Com a ausência desses indivíduos, confere-se imediatamente às mulheres o papel de provedor e chefe de família.

Mas, apesar de atuarem como trabalhadoras (ora super exploradas, ora remuneradas) nas mais variadas atribuições, somente às mulheres negras se destinavam os ofícios do cuidado e de todas as tarefas domésticas necessárias para o sustento do estilo de vida familiar branco, o que permitia o desenvolvimento da vida profissional dos homens brancos, e futuramente das mulheres brancas. Por conta desse ofício, as afro-americanas tinham acesso às informações e à vida íntima das famílias para as quais trabalhavam, inclusive, criando laços de afeto. Porém, os vínculos criados não ultrapassavam a barreira racial e mantiveram a noção de

marginalidade dessas mulheres, configurando uma “peculiar composição de proximidade e distância, preocupação e indiferença.” (COLLINS, 2016, p.100)

Apesar do conceito encunhado por Collins (2016) estar situado no contexto pós-colonial, vale ressaltar que a peculiar inserção da mulher negra, de proximidade e distância das famílias brancas, não foi restrita a tal período. Além disso, a presente pesquisa se estrutura a partir de uma abordagem simpática a cosmovisão africana, dessa forma, é interessante que os conceitos sejam relacionados, quando possível, à uma lógica temporal não linear, assim como estabelecido em tal cosmologia. Por conta disso, pontuamos que ainda durante o período escravocrata as mulheres negras já apareciam como indivíduos de fronteira, atuando de diversas formas como quitandeiras ex-escravizadas ou as escravas de ganho.

Por conta de sua atuação na fronteira entre a sociedade branca e negra (sendo esta livre ou não), elas auxiliavam a acoitar, esconder fugidos, promover reuniões e por meio da venda de excedentes produzidos nos quilombos elas possibilitavam a compra de alforrias de outros escravizados e auxiliavam na sobrevivência de alguns quilombos, sobretudo suburbanos (SILVA, 2004).

Dessa forma, às afro-americanas sempre foi conferida uma específica e conflituosa inserção social: ao mesmo tempo que se encontravam extremamente próximas às famílias brancas, não eram de fato incluídas dentro do sistema e continuavam como indivíduos de segunda categoria apesar dos vínculos afetivos criados. Além disso, por conta da intrínseca presença dessas mulheres na vida familiar branca, –que exigiam alto nível de carga horária de dedicação e inclusive priorizavam que as trabalhadoras negras morassem na residência da família que a contratara– ocorria uma escassez na disponibilidade das afro-americanas para a dedicação e construção de laços com suas próprias famílias.

Tal inserção conferia à essas mulheres uma visão mais complexa da realidade em que estavam inseridas, a respeito dessa perspectiva singular Hooks (apud COLLINS, 2016, p.100) afirma que “ao viver como vivíamos, na margem, acabamos desenvolvendo uma forma particular de ver a realidade. Olhávamos tanto de fora para dentro quanto de dentro para fora... compreendíamos ambos.”

Apesar da profunda diferença histórica entre o país norte americano e o Brasil, ambos não se encontram tão distantes quando o assunto é a inserção da mulher negra no trabalho do cuidado, seja antes ou após a abolição da escravatura. “No caso do Brasil, as mulheres brancas e negras têm trajetórias duradouras nas ocupações

de menor prestígio e de más condições de trabalho, como o emprego doméstico, atividade em que as mulheres negras são mais numerosas.¹⁴

Esse modelo de inserção das mulheres negras no mercado de trabalho, sejam afro-americanas ou brasileiras, se repete de forma tão impactante em virtude da construção histórica de ambos países ter se embasado no sistema colonial escravocrata, que fortaleceu o estigma da mulher negra como subserviente e mão de obra de todas as atividades relacionadas a vida privada dos brancos.

Portanto, o estigma de desvalorização do trabalho do cuidado e aprisionamento da mulher negra nessa atribuição foi introjetado de forma profunda e cristalizado com o racismo estrutural, que manteve tal estigma e segue se apresentando na sociedade moderna quando observamos a divisão social, sexual e racial no trabalho do cuidado. “Existe assim um ‘círculo vicioso’ entre a desvalorização do trabalho do *care* e a desvalorização dos seus destinatários: as pessoas e os grupos ditos ‘vulneráveis’” (PAPERMAN apud HIRATA, 2014, p.67).

Sendo esse ciclo vicioso nascido e alimentado pela concepção de que o trabalho doméstico e as atividades de cuidado não são remuneradas historicamente e são de responsabilidade das mulheres, preferivelmente as negras, que representam o recorte social mais oprimido e explorado dessas sociedades. Nas sociedades modernas, essa atividade passa a ser desenvolvida por outros grupos que se encontram em vulnerabilidade social crítica (como era/é o caso das mulheres negras), tendo em vista a baixa remuneração e prestígio social¹⁵.

Após a construção de um raciocínio que exprime as especificidades de inserção das afro-americanas (e das afro-brasileiras) na sociedade, e principalmente, na concomitante participação em dois universos sociais: na comunidade negra e na comunidade branca. Collins (2016) alerta para o potencial criativo de aplicação da vivência cultural e pessoal do(a) pesquisador(a) às pesquisas científicas, de forma que, o processo de identificação do próprio ponto de vista acerca de sua inserção na

¹⁴ (HIRATA, 2014, p.64)

¹⁵ A divisão social, sexual e racial no trabalho do *care* aparece claramente a partir da pesquisa comparativa. Assim, estão envolvidas majoritariamente mulheres, de extratos sociais mais modestos, imigrantes internos (Brasil) ou externos (França). As cuidadoras são em sua maioria as mais pobres, as menos qualificadas, de classes subalternas, imigrantes. São, na França, quase 90% mulheres, no Brasil, mais de 95%. No Japão, uma minoria significativa, mais de 35%, são homens. Quanto à dimensão étnico-racial, na França a maior parte dos cuidadores na região parisiense (Ile de France) são imigrantes, em sua maioria da África Negra e da África do Norte. No caso do Brasil, metade da população das cuidadoras entrevistadas nasceu fora de São Paulo, estado onde realizamos nossa pesquisa. (HIRATA, 2014, p.67)

sociedade possa auxiliar na condução de uma pesquisa ao adicionar sobre um tema uma perspectiva singular de análise. Dessa forma, “essa marginalidade pode ser uma experiência estimulante, embora muitas vezes dolorosa. Para alguns é debilitante... para outros é um estímulo para a criatividade.” (LEE apud COLLINS, 2016, p.101).

Nessa lógica, as afro-americanas (e porque não afro-brasileiras?) poderiam desenvolver produções que refletissem o feminismo negro e que pudessem gerar identificação de outras mulheres negras como um grupo, e dessa forma, fortalecer uma perspectiva por meio do compartilhamento em grupo. Esse processo é crucial para a desmistificação de uma perspectiva dita como individual e transformação em uma visão coletiva moldada na vivência de um grupo social específico. A respeito desse processo, a autora afirma que

“[...] embora o ponto de vista de mulheres negras exista, seus contornos podem ainda não se dar de forma clara para as próprias mulheres negras. Logo, um papel para mulheres negras intelectuais é o de produção de fatos e de teorias sobre a experiência de mulheres negras que vão elucidar o ponto de vista de mulheres negras para mulheres negras. (COLLINS, 2016, p.102)

Dessa forma, a pensadora enxerga como principal resultado esperado da aplicação do conceito de outsider within o encorajamento de mulheres negras a defender um ponto de vista diferente das teorias e fatos pragmáticos. Ou seja, que pensadoras negras se coloquem na produção científica empregando às suas produções uma perspectiva que difere das “tradicionais” por ter como embasamento suas vivências, ou como afirma Djamilia Ribeiro¹⁶: seu lugar de fala.

Além disso, é enxergado um potencial a respeito da aproximação de pesquisadoras negras com sua própria consciência e vivência, como um processo que se inicia como autoconhecimento e reverbera com a associação da visão humanista nas diversas áreas de conhecimento e fenômenos investigados. (COLLINS, 2016)

Como outsiders within, estudiosas feministas negras podem pertencer a um dos vários distintos grupos de intelectuais marginais cujos pontos de vista prometem enriquecer o discurso sociológico contemporâneo. Trazer esse grupo – assim como outros que compartilham um status de outsider within ante a sociologia – para o centro da análise pode revelar aspectos da realidade obscurecidos por abordagens mais ortodoxas. (COLLINS, 2016, p.101)

¹⁶ RIBEIRO, Djamilia. O que é lugar de fala? Belo Horizonte: Letramento; 2017. (Feminismos plurais).

Portanto, o conceito encunhado por Collins (2016) permitiu que toda a discussão lançada anteriormente a respeito da inquietude da falta de identificação tanto com o estudo da arquitetura e urbanismo, quanto com a minha possível inserção no campo de pesquisa e atuação pudesse ser elaborada de forma a auxiliar na construção uma dissertação que não tem como ponto de partida um “pesquisador universal” distante de seu objeto de análise.

Nesse sentido, espero utilizar da minha vivência e inserção social como mulher não branca e de classe popular para construir discussões, reflexões e análises que não são contempladas historicamente, entendendo que não é possível desvincular um tema ou objeto de pesquisa da vivência e bagagem de vida de quem pesquisa. Portanto a forma como a pesquisa é construída reflete quem eu sou, dessa forma, tal raciocínio reconhece “a potencial utilidade de se identificar o próprio ponto de vista ao se conduzir uma pesquisa.” (COLLINS, 2016, p.101)

Collins (2016, p.120) ainda afirma que “essa ênfase em produzir descrições precisas das vidas das mulheres negras tem voltado a atenção para grandes omissões e distorções presentes nas próprias teorias sociológicas.” Tendo em vista que o meio acadêmico reproduz a lógica racista e patriarcal presentes nas sociedades, não obstante que “as acadêmicas afro-americanas são constantemente atingidas por sua própria invisibilidade, tanto como sujeitos humanos plenos incluídos em fatos e observações sociológicos, quanto como praticantes da disciplina em si.”¹⁷

Nesse sentido, “as outsiders within ocupam um lugar especial – tornam-se pessoas diferentes, e suas diferenças as sensibilizam a padrões que podem ser mais difíceis de serem vistos pelos insiders sociológicos estabelecidos.” (COLLINS, 2016, p.122)

Mas, vale ressaltar que o conceito de Collins (2016) tem sua importância e implicação para além da inserção da mulher afro-americana como pesquisadora, tendo em vista que sua reflexão também abrange aos pesquisadores portadores de qualquer marcador identitário, social ou inseridos em outras territorialidades.

Isso porque, o conceito propõe uma construção de discurso científico em que o pesquisador se coloca na produção de forma inovadora ao utilizar sua vivência para a construção de suas pesquisas. Portanto, “outros sociólogos iriam se beneficiar ao

¹⁷ (COLLINS, 2016, p.120)

depositarem mais confiança no potencial criativo de suas próprias biografias pessoais e culturais.” (COLLINS, 2016, p.99)

2.8 TRANSCRIÇÃO

Dentro do campo de estudos étnicos e raciais, o termo “transcrição” se apresenta como conceito central que nos permite compreender como se deu o processo de perpetuação da cultura africana no Brasil colonial e escravocrata. Isto porque, dentro do recorte histórico, geográfico, econômico e político em que a população africana foi raptada e trazida para as Américas, em específico para o Brasil, a transcrição pôde ser compreendida como a principal estratégia de resistência ao apagamento, estabelecimento e perpetuação da cultura africana, e posteriormente, afrodescendente em solo brasileiro.

Para compreender a importância do conceito apresentado, é necessário assimilar o contexto complexo em que a população escravizada foi inserida, sendo este contexto caracterizado por: 1- potencialização de instabilidade social e política entre reinos e comunidades do continente africano estimulada por europeus; 2- sequestro e rapto violento de indivíduos durante invasões e combates (que poderiam ser entre comunidades nativas ou entre nativos e europeus); 3- comercialização de pessoas em situação de escravidão; 4- inúmeras situações de violência e crueldade com intuito de desumanização dos indivíduos; 5- tentativa de apagamento, negação da história e cultura pré travessia atlântica (incluindo negação do próprio nome do indivíduo e batismo com novo nome cristão); 6- proposital insuficiência de registros dos escravizados nos arquivos do governo português como característica da desumanização e desdém com os indivíduos e suas histórias, e também, para que os descendentes dos indivíduos escravizados não pudessem conhecer suas origens; 7- mistura intencional de povos africanos distintos nas fazendas e locais de exploração da mão de obra escravizada com intuito de promover a falta de afeição e união entre escravizados, inviabilizar a perpetuação de suas culturas e limitar a comunicação entre indivíduos por conta da diversidade de idiomas.

Associado ao breve panorama apresentado, inclui-se os horrores do período escravocrata, que além de explorar a população africana das formas mais cruéis e violentas possíveis, negavam, condenavam e subjugavam suas culturas. Dessa forma, o processo de perpetuação da cultura africana no Brasil foi extremamente

indesejado e dificultado desde antes da travessia atlântica até os dias atuais, apresentando variações nas estratégias de dominação e repressão. Mas, apesar das duras investidas contra a instauração da cultura proveniente do território africano no Brasil, esta não somente adentrou em solo brasileiro, como influenciou em toda a constituição social e cultural do país, tendo na transcriação uma das principais estratégias que possibilitaram tal processo.

Na obra “Afrografias da memória” de Leda Maria Martins, o conceito de transcriação se apresenta como um processo complexo de implementação da cultura africana a partir do Brasil colônia até os dias atuais. Onde, os grupos de indivíduos africanos reunidos em um contexto de exploração e dominação europeia encontraram uma maneira viável de recriar, em solo brasileiro, suas culturas e cosmovisão. Nesse sentido, tais grupos partem da identificação de características, elementos e simbolismos que se repetem na diversidade cultural africana encontrada no período escravocrata brasileiro, entendendo que, tal diversidade foi trazida e sobreviveu em cada indivíduo apesar das duras tentativas de apagamento da memória pré travessia.

A partir da diversidade de nações de povos africanos que foram trazidos para o Brasil, juntamente com sua multiplicidade cultural, ocorreu uma aglutinação de microssistemas que transbordaram e se comunicaram. Nesse contexto, a concepção de força vital como unidade africana dentro da diversidade étnica, o que gerou uma reorganização africana e concomitantemente influenciou na construção cultural e simbólica brasileira.

A respeito da aglutinação de tais microssistemas, temos diversas manifestações que simbolizam a junção da diversidade cultural negra, como é o caso do congo. Em Afrografias da Memória, Martins (1997) identifica e versa a respeito da expressão cultural amplamente difundida no território brasileiro que reflete as inúmeras camadas de simbolismos e suas origens étnicas distintas, que somadas, constituem a manifestação, “aglutinando negros oriundos de diferentes nações e etnias que em seus cantos, gestos, danças e falares inscreviam a África no solo brasileiro.” (MARTINS, 1997, p.34)

Portanto, apesar da grande diversidade e antagonismos presentes na cosmovisão de cada grupo étnico trazido para o Brasil, os indivíduos que se encontravam na situação de escravizados buscaram ter como ponto de partida o fortalecimento de suas similaridades conceituais, éticas e simbólicas, de forma que

fosse possível construir uma unidade cultural que contemplasse a todos os africanos, apesar de suas origens étnicas, geográficas e linguísticas serem distintas.

Ainda respeito da união de povos diversos de África e do congo Cascuado (apud MARTINS, 1997, p.34) destaca “a permanência do vínculo entre a coroação de reis negros e os poderes instituídos, a colônia e da Igreja Católica, e a formação de uma certa ‘nacionalidade’ generalizante que condensava nos ritos a diversidade étnica dos escravos.” Nesse sentido, a cultura africana se perpetuou na diáspora brasileira por meio da formação e fortalecimento das características comuns dos povos negros que foram trazidos para o Brasil e por meio também da interlocução com os poderes dominantes do contexto em que estavam inseridos, ou seja, o diálogo cultural com a colônia e com a igreja católica.

Nessa interlocução foram constituídos simbolismos e elementos que relacionavam a prática cultural dos escravizados com os sistemas dominantes, de forma que não fosse explícito um antagonismo à cultura europeia, mas, que aparentasse uma nova forma de se relacionar e se inserir dentro desse universo cultural e simbólico.

Sendo assim, o processo de transcrição cultural africana na diáspora brasileira se apresenta em duas grandes esferas: a primeira relacionada a busca por unidade cultural – dentre da ampla diversidade étnica trazida do continente africano para o Brasil–, e a segunda relacionada à uma comunicação entre a população escravizada e o contexto geográfico em que esse contingente estava inserido.

Nesse sentido, a primeira esfera articulava o movimento internamente (diferentes grupos étnicos trazidos de África) e a segunda esfera articulava o processo de transcrição com o meio externo (por meio da interlocução com o contexto social, político, econômico e étnico) expresso na realidade do Brasil colonial. Dessa forma, o processo de transcrição também recebeu influências das demais culturas existentes no Brasil (indígena e portuguesa) mas, com maior comunicação com a cultura dominante da época: a cristã europeia.

A respeito da interação da cultura africana com as demais, Martins (1997, p.29) afirma que

Assim como o jazzista, metonímia das culturas negras nas América, retece os ritmos milenares, transcribando-os dialeticamente numa relação dinâmica e prospectiva, essa cultura, em seus variados modos de asserção, funda-se dialogicamente, em relação aos arquivos das tradições africanas, europeias

e indígenas, nos jogos de linguagem, intertextuais e interculturais, que performa.

Dentre os jogos de linguagem, intertextuais e interculturais ocorridos, têm-se o cruzamento entre os rituais e simbolismos do sagrado manifestados na cultura cristã europeia e na cosmovisão africana. Tendo em vista que o culto ao sagrado tradicional dos grupos étnicos africanos não seria permitido no contexto colonial brasileiro, a utilização de símbolos e rituais cristãos como base para a reestruturação das matrizes religiosas africanas foi imprescindível, “nessa via de leitura, a devoção aos santos reveste-se de instigantes significados, pois as divindades cristãs tornam-se transmissoras da religiosidade africana, barrada pelo sistema escravocrata e pela interdição aos deuses africanos.” (MARTINS, 1997, p.40)

Portanto, para que o culto aos deuses africanos pudesse ocorrer no Brasil colônia, a população escravizada adotou como estratégia a correlação entre os santos católicos e os orixás. Nessa estratégia cada orixá passou a ser representado por um santo cristão, dessa forma, para o olhar opressor colonial os escravizados prestavam culto aos santos católicos e para a população transatlântica era viabilizado o culto aos seus deuses sem que a ordem do sistema escravocrata fosse atacada.

A respeito da interlocução cultural ocorrida no processo de transcrição, se apresenta a indagação de uma imbricação que ao longo do tempo pudesse tornar nebulosa a identificação clara de quais seriam as influências africanas, indígenas e europeias, ou até mesmo a construção de algo a partir de tal união, que já não seria fruto de uma ou de outra matriz, mas, o resultado da soma de ambas.

Mas Martins (1997, p.31) ressalta que assim como “nos territórios do sagrado inscritos no Candomblé, África e Europa encostam-se, friccionam-se, mas, não, necessariamente, fundem-se ou perdem-se uma na outra.” Dessa forma, mesmo no caso de um cruzamento cultural que resulte na criação de uma nova manifestação, é possível identificar as origens das proposições e resguardar o arcabouço da matriz cultural que propiciou a nova linguagem.

Além de ressaltar que a interlocução cultural ocorrida não resultou na perda da identificação de suas origens, Martins (1997) ainda enfatiza que tal processo apresentou outro fator de grande importância: associada à perpetuação cultural e o fomento da memória negra pré travessia Atlântica, a transcrição cultural teve grande

relevância ao subverter o sistema opressor do Brasil colonial, ao constituir no congo um arquétipo que

em sua coreografia ritual, na cosmovisão que traduzem e em toda sua tessitura simbólica, os festejos e cerimônias dos congos, em toda sua variedade e diversidade, são microssistemas que vazam, fissuram, reorganizam, africana e agrafamente, o tecido cultural e simbólico brasileiro, mantendo ativas as possibilidades de outras formas de veridccão e percepção do real que dialogam, nem sempre amistosamente, com as formas e modelos de pensamentos privilegiados pelo Ocidente. (MARTINS, 1997, p.35)

Tendo na coroação de reis negros uma manifestação que

incorporada pelo sistema escravocrata, como modo de controle dos africanos e de seus descendentes, é apropriada pelo próprio negro que, por meio dela, reterritorializa formas ancestrais de organização social e ritual. Os festejos do Rosário, performados sob o estandarte de santos católicos da devoção negra [...], alastram-se pelos territórios brasileiros, já imprimidos de conotações e resoluções que rompem a ordem escravocrata e os códigos ocidentais, transformando o aparato institucional em um dos modus operadores e agenciadores de inscrição de outros processos simbólicos na formação da cultura brasileira. (MARTINS, 1997, p.37-38)

Dessa forma, a transcriação cultural viabilizou a estruturação organizacional e a introdução da cosmovisão africana na diáspora brasileira apesar de todo o caráter opressor do sistema escravocrata. A construção de vínculos entre os indivíduos africanos proporcionou um caráter de maior unidade desse povo, que pôde reconstituir suas diversas camadas culturais embasadas na cultura dominante.

Além disso, tal processo também se apresenta como “elemento significativo que restituía a lembrança, a memória e a história do sujeito africano, forçadamente exilado de sua pátria.”¹⁸ Sendo assim, a transcriação se apresenta como elemento indispensável dentro da lógica diaspórica para proteção, resistência, continuidade das culturas e da cosmovisão africana no Brasil.

Nesse sentido, é de extrema importância compreender o processo de transcriação cultural em sua complexidade para que possa ocorrer o combate à redução da importância do que é criado a partir dos cruzamentos culturais como simples sincretismo. Entendendo que

Esse dialogismo tem sido designado, geralmente, por sincretismo, termo que traduz com frequência certa fusão de códigos distintos, em manifestações religiosas e/ou seculares, reduzindo, a meu ver, as possibilidades de

¹⁸ (MARTINS, 1997, p. 39)

apreensão de outros processos constitutivos derivados dos cruzamentos simbólicos. (MARTINS, 1997, p.29)

Portanto, a partir da compreensão de como se deu o processo de transcrição cultural, em toda sua complexidade, admite-se este como ferramenta de proteção e resistência da cultura africana durante o período colonial. De forma que, apesar da extrema opressão e violência do sistema escravocrata, tenha sido possível recriar no Brasil um pouco de África e interferir diretamente na configuração da sociedade brasileira, que foi embasada na experiência afrodiaspórica específica do Brasil.

Reconhecendo que além da importância para a população que realizou a travessia para as Américas, a transcrição implicou significativamente na introdução da matriz africana como constitutiva da produção cultural brasileira e dos sujeitos que a constituem.

3. VISÃO DE MUNDO E MODO DE VIDA

O segundo capítulo se propõe a compreender e explanar os conceitos de cosmovisão e filosofia africana em perspectivas diferentes. Inicialmente pretende-se abordar a cosmovisão e a filosofia africana arquetípica, ou pré diaspórica como os filósofos dos tempos antigos interpretam, para que seja possível compreender a construção da visão de mundo e a inserção das comunidades no ambiente, que posteriormente implicará em seu modo de vida espacial e ético.

Vale ressaltar que o recorte definido de análise delimita a inserção da comunidade ao invés do indivíduo tendo em vista que a abordagem visa ser simpática ao conceito abrangente de cosmovisão, em que geralmente, as manifestações e produções culturais se dão no coletivo.

Com isso, espera-se construir uma análise do espaço de habitar africano, realizada no capítulo final, que contemple as origens filosóficas das estratégias e escolhas de espacialidade empregadas, formulando uma abordagem contrária a perspectiva eurocêntrica ao salientar o

saber africano tradicional, anterior ao colonialismo europeu, de uma estrutura de pensamento homogênea, que fundamenta práticas e ações transplantadas para o Brasil e as Américas, as quais até hoje influenciam, redimensionadas pelas circularidades culturais e as encruzilhadas diaspóricas, o cotidiano de comunidades afrodescendentes e eventuais agregados. (LOPES; SIMAS, 2020, p.12)

Nesse sentido, espera-se construir uma perspectiva que enfatize a importância de uma abordagem que rompa com a lógica introjetada nas produções científicas ocidentais, em que as pesquisas e os estudos se baseavam na comparação da diferença entre um recorte cultural de análise em contraposição à cultura europeia e/ou norte-americana, como se estas fossem padrões universais. Esse posicionamento científico a respeito da construção da abordagem adotada no estudo é essencial para a formulação da dissertação, e posteriormente, de conhecimentos e análises que possam refletir com maior fidelidade a complexidade dos povos e culturas estudados.

Tal reflexão é de extrema importância, tendo em vista que as produções científicas ocidentais não somente reproduziram, como ainda reproduzem um caráter eurocêntrico de análise amplamente difundido no período colonial. Isso contribui para a limitação da compreensão de sociedades não ocidentais, como é o caso da

cosmovisão e filosofia africana que “como várias outras formas de conhecimento submetidas ao colonialismo ocidental, o saber ético e cosmológico dos africanos sempre experimentou o silêncio imposto pela linguagem hegemônica” (SODRÉ, 2017, p.13).

Com isso, fomentam o subjugamento, a inferiorização, a invisibilidade e o silenciamento de povos que se distinguem do europeu, o que fomenta o racismo científico. Portanto, é desejável que as abordagens e métodos desta pesquisa sejam formulados de modo que acolham a multiplicidade e a complexidade das sociedades não-ocidentais, no caso as africanas, sem o intuito de hierarquizar, mas, de potencializar e valorizar conhecimentos e culturas. Entendendo que “a compreensão da cultura africana deve começar, de uma vez por todas, com o descarte da noção de que, em todos os aspectos, a Europa é a mestra e a África, a discípula”. (LOPES; SIMAS, 2020, p.12)

Associado ao combate da visão redutora do potencial do continente africano e seus povos, tem-se o enfrentamento a concepção superficial do povo brasileiro a respeito do continente Africano. Tal mentalidade é difundida desde o período colonial como exemplifica Latour (2021, p.21): “a acusação começa na costa da África Ocidental, em algum lugar na Guiné, e foi lançada por portugueses cobertos de amuletos da Virgem e dos santos: os negros eram adoradores de fetiches.”

E apesar da passagem do tempo, tal mentalidade continua sendo fomentada, obstruindo o acesso à complexidade cultural e demográfica dos povos africanos, sobretudo subsaarianos. De forma que, “para as gentes do Brasil, a África deixou, por várias décadas, de ser uma entidade geográfica precisa e converteu-se no símbolo de uma difusa nostalgia”¹⁹, formada por um imaginário racista de massificação do continente com a generalização de sua ampla diversidade geográfica, étnica, linguística, econômica, arquitetônica, religiosa e cultural. Constituída atualmente por 55 países e que segundo Störig²⁰ existem entre oitocentas e mil línguas faladas. Além da ampla diversidade linguística, é apontado que

Outro fator importante que causou essa diversificação foi o fato de que a África tem uma superfície muito grande, correspondente a 1,7 vezes o tamanho da América do Sul ou a 0,7 da superfície das três Américas reunidas. Apesar da existência de diversos desertos (dentre os quais se destaca o Saara, que ocupa uma área desproporcionalmente grande), as

¹⁹ (SILVA, 2011, p.82)

²⁰ (apud Weimer, 2014, p.25)

compreensão da complexidade inerente aos povos e indivíduos negros, mas também, sua influência profunda em nosso país tendo em vista que

No plano espiritual, esses nomes de reinos, regiões e cidades serviram muitas vezes de sinônimos para uma África que continuou viva no Brasil. Mas dentro dele. Coisa sua, misteriosa e íntima. Imagem de um paraíso perdido ou de uma terra prometida – conceitos que não passam, como os de evocação e profecia, de duas faces da mesma lâmina. (SILVA, 2011, p.83)

Mas, dentre a ampla extensão geográfica e a complexidade da cultura presente no continente africano, o primeiro subcapítulo tem como recorte etnográfico e espacial o estudo de Bantos e Sudaneses. Tendo em vista que tais grupos representam o maior contingente trazido para o Brasil e, conseqüentemente, os principais a influenciarem no modo de vida e na formação da sociedade brasileira e no Espírito Santo, conforme Cleber Maciel²¹ (2016, 2ªEd).



Figura 4 – Mapa: Rotas do tráfico negreiro de sudaneses e bantos.
Fonte: ATLAS histórico escolar. Rio de Janeiro: MEC, 1996.

Porém, apesar da delimitação do recorte de análise etnográfico e espacial, entende-se que este ainda possui alto nível de complexidade, impossibilitando o desenvolvimento de uma análise profunda de cada grupo étnico, que compõe tais povos, em todas as suas camadas. Com relação a generalização de povos bantos e suas características habitacionais, Kabengele Munanga (1995/1996, p.60) reitera que “apesar de uma certa homogeneidade resultante dessa mescla de populações, as

²¹ A primeira edição do livro Negros no Espírito Santo de Cleber da Silva Maciel foi publicada em 1994.

culturas dessa imensa região são bastante variadas. Descrevê-las (...) seria uma tarefa difícil, senão impossível”.

Ou seja, mesmo quando se limita o recorte na cultura bantu, trata-se de uma multitude de povos que ocupam meio continente africano, portanto, fala-se de “amplas generalizações”, como adverte Gerald Steyn (2020). Enfim, os bantus se espalharam pelo imenso continente africano, desde 1000 a. C. (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2019), construindo laços transculturais variados com o meio ambiente e isso constitui um fator de contestação às intenções de generalização.

Entretanto, Steyn (2020, p.53) assinala que “existem diferenças importantes entre nações e grupos africanos, mas também há semelhanças” – Os símbolos, artefatos e costumes codificados nas várias sociedades africanas revelam diferenças, mas também é possível apontar semelhanças. Sobretudo no que diz respeito a determinadas territorialidades, formas de ocupar o sítio físico para reprodução da vida em determinadas regiões subsaarianas ocupadas pelos bantus, zulus, Swahili – quando recorrem ao Kraal.

Por esse motivo, pretende-se dar maior enfoque às características predominantes acerca da visão de mundo e filosofia dos grupos elencados. De forma que seja possível compreender a cosmovisão e filosofia de vida de bantus e sudaneses no primeiro momento, e a interferência dessa construção conceitual no espaço (material e imaterial) e na forma de habitar desses povos no segundo momento. Tal estruturação da pesquisa possibilitará abordar com maior profundidade o objeto central da dissertação: a casa ou espaço de morar africano e afro-brasileiro.

Também por conta da delimitação do objeto da pesquisa, torna-se imprescindível analisar como se deu o processo de transformação do modo de viver e de habitar desses povos no território brasileiro, após a travessia atlântica.

Para isso, o subcapítulo seguinte visa relacionar como a cosmovisão africana se manifestou na diáspora brasileira, tendo como base as principais manifestações culturais afro-brasileiras e as principais instituições sustentadoras da estrutura organizacional, cosmológica e social de origem africana no Brasil: a família, a religião e a espiritualidade, os congados e reinados, as canções e a musicalidade, a capoeira e as organizações associativas negras. Para a construção desse panorama histórico, pretende-se utilizar uma abordagem apoiada no conceito de transcriação que permita identificar como a cosmovisão e a filosofia africana se manifestaram no território brasileiro.

Com isso, é desejado aproximar a discussão teórica anterior e a investigação da manifestação cosmológica de Bantos e Sudaneses no território brasileiro para viabilizar a construção de um embasamento teórico que será aplicado na análise proposta no capítulo final da dissertação.

Espera-se também, apresentar o processo de transcrição cultural como ferramenta de proteção, resistência e continuidade da cultura africana durante o período colonial. Para isso, é desejado apresentar alguns exemplos de tal processo e sua influência na construção da cultura e no modo de vida brasileiro. De forma que, mesmo com a extrema opressão e violência do sistema escravocrata, tenha sido possível recriar no Brasil um pouco de África, assim como, a configuração da negritude brasileira embasada na experiência afrodiaspórica específica dos povos que foram trazidos para esta margem do Atlântico.

Nesse sentido espera-se possibilitar, no capítulo seguinte, a identificação da influência de tal visão de mundo no modo de conceber e de habitar o espaço residencial no território brasileiro, que inicialmente estava imerso no contexto político, social e econômico de um sistema colonial escravocrata.

Portanto, espera-se que o primeiro capítulo permita fornecer insumos para compreender, posteriormente, como a construção da visão de mundo africana se manifestou no modo de habitar e de conceber o espaço em dois recortes territoriais e temporais distintos: sendo o primeiro no continente africano pré-diaspórico, especificamente nas territorialidades ocupadas pelos povos bantos e sudaneses e o segundo no Brasil colonial após a travessia atlântica em três quilombos diferentes.

Para viabilizar a construção dos dois subcapítulos que integram a segunda parte da pesquisa, espera-se trabalhar com fragmentos e vestígios históricos que estão disponíveis nas bibliografias acessíveis. Portanto, os métodos previstos são: histórico, iconográfico e pesquisa bibliográfica, embasados no conceito de longa duração de Braudel.

3.1 COSMOVISÃO E FILOSOFIA BANTA E SUDANESA

Sabe-se que um povo se constitui por sua estrutura cultural, formada pela união de elaborações e expressões variadas que resultam na construção de um meio social específico. Dentre as linguagens de expressão, apresentam-se os modelos de organização política e social, construções morais e éticas, arcabouço filosófico (que

norteia a compreensão: dos elementos presentes na comunidade, da formação interna de cada indivíduo e a compreensão do sagrado) e estruturas religiosas ou espirituais de contato com o místico.

Como resultado, identificam-se manifestações culturais na construção de repertórios/modelos de: comportamento, cultivo, culinária, arte, lendas e mitos, espiritual, arquitetônico e estético. Dessa forma, o microcosmos intelectual de um povo se reflete tanto nos indivíduos, quanto nas relações com a fauna e flora local e no espaço material e imaterial.

Tomando como base o apontamento anterior a respeito da complexidade e tamanho do continente africano, entende-se que tal recorte geográfico não se apresenta “apenas” como um universo de características naturais, mas também culturais e étnicas. Portanto, apesar do dogma homogeneizador ter sido fortemente fomentado pelo racismo científico, sabe-se que a diversidade étnica é tão ampla que o pensamento eurocêntrico foi capaz de ignorá-la. Porém “o preconceito teima, entretanto, em chamar tribos às nações africanas, sem ter em conta a realidade e que não são tribos grupos humanos de mais de sessenta milhões de pessoas”. (SILVA, 2011, p.100)

A denominação de tribos foi implantada por conta da impossibilidade de invisibilizar a ampla diversidade étnica, porém, reflete a perspectiva colonial na tentativa de inferiorizar os povos daquela margem do atlântico como supostamente “atrasados” e “selvagens”. Dessa forma, para apresentar de forma breve o panorama geral dos povos africanos da chamada África negra não será utilizada a classificação de tribos, mas, a divisão clássica da etnologia conforme apresentado por Weimer²².
Nessa lógica

as populações africanas negras estariam divididas em oito grandes grupos étnicos – ordenados no sentido de norte a sul segundo os espaços ocupados: os nilotas, os hamitas, os nilota-hamidas, os sudaneses, os bacas (pigmeus), os bantos, os sans (bosquímanos) e os koikois (hotentotes), além de uma população exógena, de maios, que se estabeleceram na costa oriental de Madagascar. (WEIMER, 2014, p.25)

Devido a ampla diversidade étnica encontrada, foi primordial a delimitação dos povos que seriam abordados no presente trabalho. Nesse sentido, partimos da

²² WEIMER, Gunter. Inter-relações afro-brasileiras na arquitetura. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

identificação dos principais grupos étnicos que foram trazidos forçadamente para o Brasil.

a maioria dos escravos africanos veio de áreas bem definidas. Nos séculos XVI e XVII, partiram sobretudo do Senegal e da zona do golfo do Benim, e posteriormente da região Congo-Angola. Foi apenas no início do XIX que passaram a ser trazidos também escravos de Moçambique. Assim, 70% dos escravos que chegaram durante os quatro séculos do tráfico saíram da África Centro-Occidental, 18% do golfo do Benim e 6% de Moçambique (KLEIN, 2018, n.p.).

A partir desse panorama, foram elencados os dois grupos étnico-linguísticos que apresentaram o maior contingente de pessoas que realizaram a travessia atlântica para o Brasil: os bantos e os sudaneses. Especificamente, o território sudanês que compreende a “uma área da maior importância da emigração africana para o Brasil é constituída pelos países periféricos ao Golfo da Guiné, localizados entre Senegal e Cabo Verde até Nigéria e Camarões.”²³ Com relação aos Bantos, seus “domínios se estendem desde as florestas tropicais centrais e a área centro-oriental até o extremo sul do continente.” (WEIMER, 2014, p.108) Além disso, a delimitação do recorte de análise se apresentou como uma estratégia viável, tendo em vista que assim como Weimer (2014)

nos apoiamos nos linguistas que entendem a cultura como o conjunto de indivíduos que falam línguas correlatas, ou seja, variantes dialetais de uma mesma língua-tronco. Isso facilitou o trabalho, pois encontramos uma base sólida e bem estruturada para certas características regionais. (WEIMER, 2014, p.19)

Mesmo com a definição dos dois grupos étnicos ainda seria inviável estudar a fundo cada um tendo em vista que são formados por uma grande diversidade de povos, sendo esta perspectiva também reconhecida por Weimer (2014). Tomando como referência Lopes e Simas (2020), esses povos são constituídos pelos seguintes grupos: 1.Iorubás: correspondente aos povos oeste-africanos localizado em partes dos territórios das atuais repúblicas de Nigéria, Benin e Togo, tem como principal traço de união a língua que falam, o iorubá (com variantes locais). 2.Akan: abrange um conjunto de povos da África Ocidental falantes da língua de mesmo nome e suas variantes. Ocuparam, as regiões florestais do centro e as regiões mais temperadas do território da antiga colônia inglesa da Costa do Ouro, na atual República de Gana. 3.Kongo: de povos falantes do idioma quicongo e seus dialetos, habitantes nos atuais

²³ (WEIMER, 2014, p.36)

territórios de Congo, Congo-Kinshasa, Angola, Gabão e Zâmbia. 4.Dogons: ocupam a parte sudoeste da bacia do rio Níger, em território da atual República do Mali, na África Ocidental. 5.Bambara: são falantes do bambara e correspondem aos atuais territórios de Burquina Faso, Costa do Marfim, Mali, Guiné, Senegal e Mauritânia. 6.Diola: seu território se localiza no oeste-africano e corresponde a atual República do Senegal. 7.Fang: correspondem ao território entre o sul da República dos Camarões e o norte do Gabão atualmente. 8.Mandinkas: espalham-se de forma mais significativa pelos atuais Mali, Senegal, Guiné, Gâmbia, Níger, Mauritânia, Burquina Faso e Costa do Marfim. 9.Makonde: se concentram no sudoeste da Tanzânia e no nordeste de Moçambique. 10.Igbo: seu território se localiza entre o sul e o sudeste da Nigéria e parte dos territórios de Camarões e da Guiné-Equatorial.

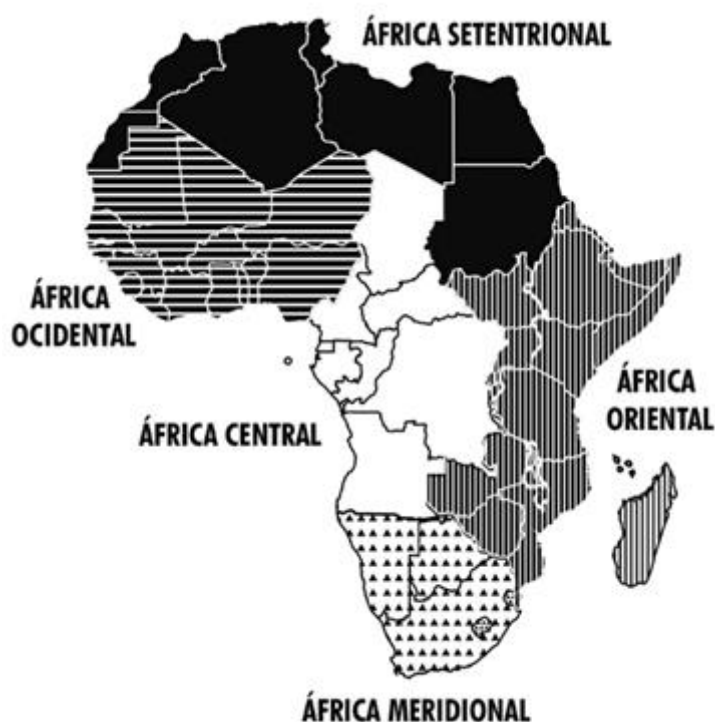


Figura 5 – Mapa: Regiões geográficas do Continente Africano.
Fonte: (LOPES; SIMAS, 2020, p.6)

Ou seja, os dois grupos linguísticos correspondem à parcelas territoriais das regiões de África Ocidental, Central, Oriental e Meridional. Em virtude do alto nível de complexidade, os povos não serão investigados individualmente, mas serão apresentados conforme os principais elementos que constituem a cosmovisão desses povos.

Acrescentemos a estas formulações preliminares a observação de que, assim como as línguas da África Subsaariana, ou seja, da ampla região outrora referida como “África Negra”, apresentam notória unidade apesar da diversidade,² ousamos dizer o mesmo da concepção tradicional africana do Universo. A unidade se manifesta na noção comum sobre o fenômeno Força Vital (chamado nguzo entre os povos Kongo, tumi entre os Akan, axé entre os lorubás). E a diversidade é expressa no entendimento e na extensão desse fenômeno entre cada povo (LOPES, SIMAS, 2020, p.17)

A respeito do conceito de cosmovisão africana Oliveira (2012, p.40) afirma que

Alojada no útero da ancestralidade está a cosmovisão africana, isto é, sua epistemologia própria que, por ser absolutamente singular e absolutamente contemporânea, partilha seus regimes de signos com todo o mundo, enviesando sistemas totalitários, contorcendo esquemas lineares, tumultuando imaginários de pureza, afirmando multiplicidade dentro da identidade.

Por ser uma epistemologia própria, tal cosmovisão consubstancia toda a construção filosófica que sustenta e forma as noções de mundo, as formas de compreensão e inserção do ser humano, sua ética e ligação com seu entorno, a construção do sagrado, o entendimento de família, comunidade e por “fim”, resulta na construção do modo de vida e materialização arquitetônica com sua maneira própria de uso e ocupação do espaço.

Portanto, abordar a cosmovisão dos povos elencados permitirá compreender de forma mais complexa e contrária aos dogmas eurocêntricos a arquitetura residencial africana e afro-brasileira, seus elementos constitutivos, suas motivações, estratégias e as características modo de vida relacionado ao espaço de habitar, que é o objeto dessa dissertação. Dessa forma, pretende-se reconhecer que as construções simbólicas e filosóficas implicam no espaço – seja ele material ou imaterial – por meio dos modos de uso, elementos construtivos e até mesmo na nomenclatura, como é o caso do exemplo apontado por Weimer (2014, p.17) a respeito dos indígenas:

a própria nomenclatura que dão aos diversos elementos constituintes das suas construções é um indicativo seguro do universo simbólico que reveste as habitações dos selvícolas. Com as construções africanas não é diferente. O problema que essa linguagem simbólica envolve a nossa dificuldade em decifrá-la.

A dificuldade apresentada por Weimer é reconhecida e endossada com o problema da escassez bibliográfica, que historicamente não apresentou um olhar sensível de compreensão para decifrar tamanha complexidade e utilizou de um

discurso eurocêntrico que nos afastou ainda mais da compreensão das linguagens simbólicas africanas.

Portanto, espera-se que o presente capítulo possa aproximar-se significativamente um pouco tal universo simbólico, levando em conta suas camadas complexas de encruzilhada, que fazem dessa linguagem tão rica tendo em vista que “por um lado, ela é muito flexível, e por outro, é revestida de muitos tabus.” (WEIMER, 2014, p.17) Como pontuado anteriormente, deseja-se abordar os principais elementos, que se repetem dentre a diversidade de povos, constituindo a cosmovisão das sociedades que compõem os povos bantos e sudaneses, afim de que seja viável investigar, de forma mais leve, a densidade do universo simbólico africano e sua posterior manifestação no Brasil.

A respeito dos elementos gerais encontrados tem-se a importância dos mitos de Kemet

Afora as noções de medicina, monarquia, geometria, calendário, literatura e arte, as sociedades africanas encontraram em Kemet os mitos primordiais que orientariam seu modo de educar os filhos, preservar os valores sociais, rememorar os ancestrais, pintar os corpos e as casas, e cultivar a terra. (ASSANTE; ABARRY apud LOPES; SIMAS, 2020, p.47)

Imersa na sociedade Kemética encontram-se as normas do Maat, que foram criadas para satisfazer as complexas necessidades dos antigos habitantes do Vale do Nilo. É importante pontuar os mitos de Kemet e as normas do Maat antes de iniciar a investigação da cosmovisão africana, tendo em vista que no período de grande relevância dessa sociedade, ocorreram grandes movimentações e imbricações de diversos povos nesse território. Nesse processo, muitos se hostilizaram ou se misturaram e, dessa forma, muitos elementos culturais foram se modificando e influenciando as novas sociedades que se formavam. (LOPES; SIMAS, 2020) A respeito do Maat citado anteriormente, este

era o nome que definia o conjunto de princípios morais e éticos orientadores da conduta, na vida cotidiana, do povo e dos governantes de Kemet, devendo ser seguido em todos os momentos, fosse nos âmbitos familiar, comunitário, nacional, ambiental ou religioso. Esse conjunto configurava um sistema filosófico tido como a ciência da verdade, e que valorizava os princípios básicos de verdade, ordem, equilíbrio, harmonia, justiça, retidão e reciprocidade, recebidos pelo faraó, segundo a tradição, diretamente do Ser Supremo, Rá ou Amon. O grande objetivo da sociedade kemética era a manutenção do Maat, o qual, representado ou simbolizado na figura da deusa que lhe emprestou o nome, era o pilar fundamental do equilíbrio da sociedade. (LOPES; SIMAS, 2020, p. 47-48)

Após essa compreensão inicial a respeito da estruturação do subcapítulo, espera-se abordar neste momento a cosmovisão africana dos Bantos e Sudaneses, os livros fundamentais aqui são de Lopes e Simas “Filosofia Africana”, de Oliveira “Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente” e de Martins “Afrografias da memória”, e em seguida, investigar a presença de tal construção simbólica após a travessia Atlântica, no Brasil. Especificamente o este subcapítulo abordará: 2.1.1.O universo, a força vital, a inserção humana e a natureza; 2.1.2. O tempo; 2.1.3. Comunidade, espiritualidade, morte e ancestralidade; 2.1.4. O nome do indivíduo; 2.1.5. O mal e as normas comportamentais; 2.1.6. Família, produção e trabalho; 2.1.7. Poder; 2.1.8. Oralidade, saber e ofícios;

3.1.1 O universo, a força vital, a inserção humana e a natureza

Para iniciar a investigação acerca da cosmovisão e filosofia africana, tem-se como ponto de partida três pontos básicos: o universo, a força vital e a inserção humana dentro deste contexto. Segundo Lopes e Simas²⁴ o universo é compreendido e representado dentro da filosofia africana “não como uma entidade estável, fixada no ser, mas como um organismo em constante transformação e crescimento”.

Essa compreensão do universo provém de uma construção intimamente relacionada com a vivência dos povos africanos em comunidade, que dependia de dois fatores para a continuidade de sua existência: a germinação de plantas e a fecundação das mulheres, portanto, dois elementos de contínua transformação e que proporcionam contínuo crescimento.

Além disso, este ganha maior complexidade ao se apresentar de duas formas, sendo a primeira do universo visível e a segunda do universo invisível. Nessa compreensão, o universo visível representa a camada externa e concreta de uma camada interna e invisível, constituída por forças em constante movimento.

Nesse sentido, as duas camadas permanecem interligadas em uma unidade cósmica (LOPES; SIMAS, 2020). Essa conceituação também se vincula à construção da noção de espiritualidade como algo sempre presente e relacionado ao mundo material, reduzindo o caráter fantasioso e distante da espiritualidade para algo mais próximo ao indivíduo e presente no cotidiano.

²⁴ (2020, p.15)

Imerso no pensamento africano está também a compreensão da diversidade de tamanho das coisas apenas como característica e não como categorização e hierarquização. Ou seja, “no Universo não existe ‘grande’ nem ‘pequeno’ e, sim, a harmonia entre coisas de tamanhos diferentes.”²⁵

Esse pensamento contribui para a autoimagem e inserção do ser humano nesse cosmos, de forma que o indivíduo não se coloque como superior à outra forma de vida e reconheça seu lugar no mundo. Com isso, é observada outra compreensão primordial para a filosofia africana e construção das sociedades desse continente: a inserção do indivíduo como parte integrante da natureza.

Essa inserção do indivíduo seria justificada pela presença de um elemento que construiria um vínculo direto entre a natureza e o homem, nomeado de força vital. O conceito de força vital pode ser compreendido pela energia presente na manifestação dos fenômenos naturais e no crescimento dos seres vivos, sendo estes do reino animal, vegetal e mineral. Ou seja, “como matéria universal, o mooyo²⁶ está presente em tudo, até mesmo nas pedras” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 74).

Nesse sentido, o conceito de força vital “designa o fenômeno responsável pela vida existente no Universo visível e invisível e pela sua manutenção.”²⁷ Além disso, a força vital que estaria presente nos seres poderia ser transmitida entre eles por meio do consumo e da interação, por exemplo um indivíduo se alimentando de um vegetal ou tomando um banho de rio. Outra maneira de manifestação da energia cósmica se dá na expressão diversa dos seres humanos e na elaboração de seus objetos, dessa forma (LOPES; SIMAS, 2020)

Desculpe um saber que se expressa na fala, na dança, no vestuário, em objetos, como os bastões, as caixas, os tambores, os adereços, cumprindo uma função ritual que não elide as linguagens das cores, dos sons e dos gestos, mas sim, sinestesticamente, as conjuga na elaboração de uma fala plural que reveste o tempo presente com adereços simbólicos ancestrais, carregando “dentro de si uma tradição de ancestralidade, que a cria e a diviniza”³³. (MARTINS, 1997, p.37)

Além de estar presente em todos os seres, a força vital é entendida como o fenômeno responsável pela vida e manutenção do universo, assim como sua

²⁵ (LOPES; SIMAS, 2020, p. 20)

²⁶ Mooyo é o termo empregado pelos povos Kongo para se referir a força vital.

²⁷ idem p. 23

intensidade está diretamente ligada à posse de bem-estar e felicidade. Outra implicação da qualidade da força vital é a integração dos seres em uma hierarquia

Acima de tudo está o Ser Supremo, Incriado e Preexistente. Ele é a Força por si mesma e a origem de toda a energia vital. Depois, vêm os primeiros ancestrais dos seres humanos, os fundadores dos diferentes clãs, que são os mais próximos intermediários entre os humanos e o Ser Supremo. Após esses fundadores, estão os mortos ilustres de cada grupo, por ordem de primogenitura. Eles são os elos da cadeia que transmite a Força Vital dos primeiros antepassados para os vivos. E estes, por sua vez, estão hierarquizados, de acordo com sua maior ou menor proximidade, em parentesco, com os antepassados e, conseqüentemente, segundo sua Força Vital. (LOPES; SIMAS, 2020, p.23)

Nessa hierarquização todos os seres humanos são constituídos de parte ativa e passiva na cadeia de forças e por essa característica, um indivíduo pode diminuir ou aumentar a força vital de outro. Portanto, é necessário que os indivíduos fortaleçam sua resistência para se protegerem de possíveis reduções de sua força vital. Para fortalecer tal resistência, é necessário trabalhar sua própria potência e recorrer a outra influência de força vital por meio de rituais de revigoramento para acesso à energia das divindades e de seus antepassados. Logo, é indicado que a força vital seja “constantemente potencializada, restituída e trocada para que não se disperse” (LOPES; SIMAS, 2020, p.24).

Por conta desse vínculo entre todos os seres e elementos da natureza, o modo de vida desejado na filosofia africana propõe uma convivência harmônica e respeitosa entre todos os seres vivos, desenvolvendo laços de fraternidade e responsabilidade mútua, além disso, “a destruição da natureza, nesta concepção, é inconcebível, pois dispersa força e vitalidade”²⁸ De acordo com essa lógica

o caçador, após haver matado por necessidade o elefante, cuja carne alimentará seu grupo, deve se purificar para receber o perdão do espírito do animal; o escultor só pode abater a árvore para conseguir a madeira depois dos ritos que compensarão a desordem que ele vai causar à floresta (LOPES; SIMAS, 2020, p.16).

Sendo assim, não existe a conduta de tirar proveito de nada existente na Terra como forma de satisfazer interesses e prazeres individuais. A partir do momento que o ser humano se compreende em paridade com as outras formas de vida e entende que suas ações não possuem conseqüências individuais, mas impactam na

²⁸ (LOPES; SIMAS, 2020, p. 27)

coletividade do universo, seu modo de viver e interagir passa a ser baseado na compreensão de que o entorno à sua volta é a extensão de seu próprio ser.

Dentro desta perspectiva, conforme a boa herança africana, o indivíduo se situa no mundo não se afirmando contra o “outro” e contra aquilo que supostamente não lhe diz respeito, mas se percebendo como uma parte da Natureza, força ativa que estabeleceu e conserva a ordem natural de tudo o que existe. (LOPES; SIMAS, 2020, p. 16)

Dessa forma, não existe a compreensão de “indivíduo” desvinculado de seu meio, ou seja, o ser humano não enxerga a natureza e os seres vivos (humanos e não humanos) como “outros”, mas como sua extensão. Portanto, é compreendido que o comportamento do ser humano apresenta implicações em si mesmo e em todo o mundo material, imaterial, vivo e espiritual que está no seu entorno, de forma que, a conduta humana possa interferir diretamente na manutenção ou no desequilíbrio das forças do universo.

Por conta dessa compreensão, a proposta é de que a vida esteja diretamente ligada às necessidades coletivas e o coletivo ultrapassa o conjunto de seres humanos, estendendo-se pelo conjunto de formas de vida e existência planetária. Nessa concepção, a filosofia africana entende que compreende que “o valor supremo da existência é a Energia que percorre a rede única que conecta todos os seres do Universo. E o bem maior é captar dela o máximo de sua intensidade.” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 16)

Ainda a respeito da inserção do ser humano no universo, de acordo com a cosmovisão africana, tem-se que o indivíduo e a comunidade assumem a posição de centralidade dentro da filosofia por conta da distância existente entre o criador, a criatura e a comunidade em que se insere. De forma que “o sentido da dança, do toque do tambor, do mito, da lenda, do provérbio, dos rituais em geral e dos artefatos, gira em torno dos seres humanos na comunidade: a família, a linhagem, a aldeia, o clã ou grupo étnico, os vivos e os antepassados.” (LOPES; SIMAS, 2020, p.26)

Essa concepção influencia em toda a construção do modo de vida africano, passando pela transmissão e fortalecimento dos costumes, da estrutura cultural, espiritual e artística das sociedades. Além disso, a centralidade conferida à comunidade permite a criação de vínculo entre os indivíduos e o grupo social em que estão inseridos. Esse vínculo se dá através das tradições de cada comunidade e confere um sentido para a vida.

Dessa forma, o pertencimento de um indivíduo à sua comunidade se apresenta como um fator norteador na vida de cada pessoa, orientando suas possíveis trajetórias e confirmando sua responsabilidade em retroalimentar e trabalhar em prol da proteção e continuidade da comunidade, sendo por meio da realização de um ofício e da convivência harmônica. (LOPES; SIMAS, 2020).

3.1.2 O tempo

Além do universo, o tempo é outro conceito que se apresenta em duas dimensões:

A primeira é a dimensão que compreende todos os fatos que estão prestes a ocorrer, que estão ocorrendo ou acabam de ocorrer. A segunda é a dimensão que engloba todos os acontecimentos passados, que ligam o início das coisas ao presente desdobramento dos eventos no Universo. (LOPES; SIMAS, 2020, p. 20-21)

A existência de duas dimensões de tempo que se comunicam e retroalimentam chamam atenção para um fator de extrema importância: a existência simultânea entre passado, presente e futuro. Além disso, a existência e o vínculo entre as dimensões de tempo também introduzem as motivações que sustentam a importância da ancestralidade para as sociedades africanas. Tal conceito se apresenta como elo dinamizador e assim o tempo não é compreendido de forma linear.

Além da complexidade própria das dimensões de tempo e universo, a filosofia africana também aponta para a existência de três mundos onde o ser humano vive. O primeiro compreende a realidade concreta, composta por seres vivos, natureza cósmica e fenômenos naturais. O segundo está relacionado aos valores sociais e é composto por processos espirituais e mentais. E o terceiro mundo possui maior sutileza, está relacionado à autoconsciência e é composto por forças incorpóreas e intangíveis. Sendo a ancestralidade o elo dinamizador para os três, tendo em vista que por ser “fruto do agora, a ancestralidade ressignifica o tempo do ontem.” (OLIVEIRA, 2012, p.40)

3.1.3 Comunidade, espiritualidade, morte e ancestralidade

De acordo com as produções científicas anteriores, foi observada a “impossibilidade” de construção de ciência filosófica e estruturação religiosa africana.

Isso porque, tal ótica de análise e posicionamento científico seguiu arraigada em uma metodologia embasada na investigação das sociedades africanas a partir da construção conceitual de religião e filosofia europeia.

Porém, a construção conceitual eurocentrada não era complexa o suficiente para abarcar tamanha sutileza e profundidade das simbologias africanas, tendo em vista que a religiosidade ou espiritualidade não se apresentam como elementos sociais isolados, mas, imersos em todos os atos do cotidiano por se relacionar diretamente com o conceito de força vital. Dessa forma, tal perspectiva fomentou o subjugo dos povos de África como seres primitivos, desqualificando a multiplicidade e complexibilidade das práticas simbólicas existentes no continente e da profunda construção de uma cosmovisão do universo, o que reforça a referência eurocêntrica que tais produções se embasaram.

Segundo a cosmovisão africana, a filosofia e a religiosidade se apresentam imbricadas a todos os elementos pertencentes ao modo de vida africano, de forma que, sua simbologia e manifestação se realizam no cotidiano do indivíduo. Essa concepção está vinculada desde o processo de criação do mundo a partir do entendimento de que “tudo o mais que o Ser Supremo fez, natural ou espiritual, é para uso da sociedade humana visando ao bem coletivo” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 27).

Dessa forma a prática espiritual está próxima e se espalha por todo o entorno material e imaterial em que o indivíduo está inserido, além disso, o ser criador ou supremo se encontra distante dos seres humanos, como já dito anteriormente, e tal distância confere centralidade da criatura e da comunidade em que ela se insere. Portanto “na África tradicional, com sua organização comunitária, não se pode falar em religião propriamente dita, pois todos os atos do dia a dia se relacionam com o conceito de força vital que anima os seres humanos: assim, o culto concerne a todos.” (ACHEBE apud LOPES; SIMAS, 2020, p.45)

Segundo Fisher (apud LOPES; SIMAS, 2020, p. 27) “a maior parte das cosmogonias africanas, entre elas a dos povos Akan, são centradas na condição humana.” Nesse sentido, a comunidade e o ser humano possuem um papel primordial para a construção e exercício da experiência espiritual, isso porque

no entendimento dessas sociedades, a chama divina garante que a finalidade do ser humano seja ele próprio. A conclusão moral, portanto, é que ser humano é pertencer a uma comunidade. [...] Pertencer a uma

comunidade estabelece sentido para a vida de cada indivíduo e fundamenta a ideia de tradição como elo: contamos as histórias dos nossos antepassados para a comunidade, para que um dia nossos descendentes contem as nossas histórias. (LOPES; SIMAS, 2020, p.26-27)

Portanto, observa-se que a construção da espiritualidade africana está embasada na importância da comunidade e do ser humano ao longo das gerações, dessa forma a estrutura social e cultural é voltada ao indivíduos da comunidade e sua formação coletiva, ao passo que “ninguém dança sozinho, mas com a comunidade ou na presença dela; e nenhuma reflexão ou decisão nasce ou se faz, senão em conjunto” (LOPES; SIMAS, 2020, p.26).

A centralidade das comunidades para a experiência espiritual dos povos Bantos e Sudaneses também se expressa na construção filosófica das divindades. Imersas na prática espiritual dos povos africanos elencados, observa-se uma instabilidade com relação a importância e relevância das divindades para as comunidades.

Ou seja, fator de ser considerada uma divindade, não garante o culto eterno de uma entidade, dessa forma, “se elas continuam a responder às preces e a interceder junto às forças mais altas, como deve ser, são cultuadas e recebem oferendas por parte dos humanos. Se, entretanto, falharem, cairão no esquecimento e serão aos poucos ignoradas por seus devotos.” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 27)

Outra forma de identificação da relevância das comunidades e dos seres humanos para a construção da espiritualidade se dá no entendimento de que “toda pessoa é útil e valiosa na sua comunidade, do nascimento até a morte. Mesmo depois da morte, o valor do ser humano continua a ser respeitado, porque o morto vive na comunidade dos ancestrais” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 27).

Dessa forma “mortos e vivos fazem parte de uma só comunidade e têm obrigações recíprocas” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 75). Nessa compreensão também é possível enxergar outra visão de grande importância: o fato de que a morte de uma pessoa não simboliza o seu fim, mas, sua chegada no mundo espiritual dos ancestrais simboliza sua continuidade na comunidade. Isso porque além do corpo físico, cada pessoa possui uma essência espiritual e invisível que sobrevive à morte.

Além disso, “a existência transcende o tempo da estada do indivíduo no planeta Terra, estendendo-se além desse período pelas lembranças que cada ser humano deixa após a morte física.” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 62) Portanto, “ser lembrado, para os iorubás, é permanecer vivo.” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 66)

Dessa forma, a morte é compreendida como uma etapa necessária para a continuidade dos povos, desenvolvimento do universo e renovação da existência, tendo em vista que os “corpos devem ser desfeitos e o sopro vital, retirado para que, com aquela matéria, outras pessoas possam ser feitas.” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 65).

Essa concepção de morte, como continuidade da vida, permite que o culto aos ancestrais seja responsável pela manutenção da história biogenética da comunidade e base para construção e prática espiritual. Como exemplo, tem-se

a cultura iorubá que se baseia na ritualização da ancestralidade, na modelação de condutas estabelecida pelo conjunto de mitos e na transmissão dinâmica de matrizes simbólicas. A tradição, nesta perspectiva, não é imutável, mas entendida como um impulso inaugural da força de continuidade do grupo (LOPES; SIMAS, 2020, p. 59).

Portanto, “cultuando seus ancestrais, os Bantos não estão prestando culto à morte e, sim, venerando a energia geneticamente fortalecida entre os mortos e os vivos” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 30). Nesse sentido, ocorre um processo eterno de recriação da vida comunitária a partir do legado dos ancestrais, seja por meio do culto a estes ou da constante modificação da cultura com base em seus aprendizados.

Dessa forma, a mudança e a renovação não são somente “bem-vindas” como desejadas, a partir da compreensão de que “a tradição que não se renova é destituída de axé” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 66).

Vale ressaltar que a importância da ancestralidade não está restrita ao culto e vínculo com a comunidade de mortos, mas também no respeito aos mais velhos. “Então, da mesma forma que se obedece imediatamente ao rei, porque se reconhece nele uma força espiritual superior, toda pessoa idosa é obedecida sem dificuldade pelos mais jovens porque a ela são atribuídos poderes espirituais superiores” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 60).

Ainda a respeito da construção espiritual e sua inserção nas sociedades africanas, os iorubás apresentam a compreensão da existência de dois tipos de poder, que apesar de serem distintos, estão completamente interligados.

O primeiro é o *agbara*, o poder físico; o outro é o *axé*, o poder espiritual, a capacidade de realizar. O poder espiritual é o mais importante, não se devendo, contudo, desprezar o poder físico. [...] A ideia de *axé* designa um modo de relacionamento com o real fundamentado na crença em uma energia vital (LOPES; SIMAS, 2020, p. 58).

Apesar da importância de ambos os poderes, dentro da cosmovisão africana a força física apresenta limites em sua utilização, de forma que, esta não seja empregada como mecanismo de imposição. Portanto para auxiliar na manutenção da harmonia, “a força física não é considerada o argumento último e mais eficaz.”²⁹ Além disso, é enfatizado que “os poderes inteiramente espirituais dos orixás são considerados muito mais eficazes que todos os poderes físicos.”³⁰

3.1.4 O nome do indivíduo

Tendo em vista a centralidade do ser humano na cosmovisão africana, tem-se a compreensão de que sua constituição é formada por três elementos: corpo, espírito e nome que inserem o indivíduo no sistema de relações cósmicas, ligadas por laços indissolúveis.

Além de estar ligado aos componentes visíveis do universo, o indivíduo ainda interliga todos os seres às forças espirituais. Por conta de ser um dos elementos constitutivos do ser humano o nome apresenta grande importância, nesse sentido, um nome se apresenta como “o cartão de identidade da pessoa” (LOPES; SIMAS, 2020). Nesse sentido

Conhecer o nome de uma pessoa é também conhecer uma parte de sua vida, sua origem, sua divindade protetora, sua situação no seio de sua família; e, mais ainda, ter acesso à essência espiritual da pessoa. Por isso é que certos nomes permanecem secretos, principalmente aqueles que expressam um traço íntimo da personalidade. (LOPES; SIMAS, 2020, p. 32-33)

Portanto, o nome comunica muitas mensagens e logo de início já informa sobre o indivíduo, “situando-o no grupo, mostrando sua origem, sua atividade e sua realidade. Dar nome a alguém ou conhecer o seu nome íntimo equivale a descobrir sua natureza” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 30).

Nessa perspectiva, o nome especifica a inserção da pessoa em seu contexto, mas, uma informação importante é de que por transmitir muitas mensagens a pessoa recebe ao longo da vida diversos nomes, por exemplo “um nome informal, um formal e um iniciático” portanto “há nomes específicos para cada situação” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 31-32).

²⁹ (LOPES; SIMAS, 2020, p. 60)

³⁰ Idem, p.59

3.1.5 O mal e as normas comportamentais

O entendimento de que o ser humano tem o entorno como sua extensão também influencia na interação e comportamento do homem ao passo que não existam normas comportamentais definidas como proibidas ou pecaminosas. Ao indivíduo é atribuída a liberdade e a responsabilidade por suas escolhas e ações, sendo o discernimento a chave central para avaliação de atitudes.

Por conta da centralidade empregada à liberdade e ao discernimento do indivíduo, entende-se que “o mal, ensinam os sábios, nunca reside nas forças sobrenaturais, mas na intenção dos vivos” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 75).

Dessa forma, espera-se que sua vivência seja norteadada pelos princípios da harmonia e do respeito. Tal compreensão também se expressa na formulação do conceito de mal, que não é definido por uma sequência de práticas proibidas, mas é compreendido como “o que prejudica os outros, o que ameaça a paz e a sobrevivência do grupo” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 17).

Portanto, apesar de não existirem normas comportamentais elaboradas como um conjunto de proibições que formam um manual ou um agrupamento de leis, é definido que a autonomia do indivíduo não se apresenta de forma individual, mas de forma coletiva, a partir do momento que as implicações de todas as suas atitudes se recaem em toda a comunidade. Especificamente

Para os Akan, a sociedade é um todo espiritual que sofre ou prospera por meio das atividades morais de seus membros. A força de um grupo repousa nas famílias ou nos lares que o compõem. E a destruição começa neles. Um indivíduo de má conduta pode, por seus atos, causar prejuízo ao poder espiritual da sociedade (LOPES; SIMAS, 2020, p. 69).

Dessa forma, não existe a visão de punição de um indivíduo por um ser supremo ou pelo criador do universo por conta de uma conduta comportamental, tendo em vista que este ser sagrado se encontra distante e não se preocupa com a ordem moral. Essa atribuição é dada aos guardiões ancestrais, que podem punir seus descendentes em caso de comportamentos, que configuram a compreensão de “mal” apresentada anteriormente ou em caso de desrespeito aos ancestrais (LOPES; SIMAS, 2020).

Mas, apesar do tom pejorativo apresentado a respeito do mal (quando relacionado a conduta de um indivíduo), este não se apresenta de forma rígida como algo negativo. A dualidade é uma característica marcante da cosmovisão africana, e

que também se apresenta na construção filosófica a respeito do mal a partir do momento em que esta reconhece tal conceito como atitude de prejuízo à comunidade, mas reconhece sua importância no desenvolvimento do universo.

Segundo os Igbos “o próprio Ser Supremo colocou no mundo as forças malignas, que buscam o tempo todo atentar contra a criação. As forças malignas nesse sentido, são necessárias para que haja harmonia entre as dualidades que estimulam o desenvolvimento do Universo. Só existe a noção do bem, porque o mal anda sempre à espreita.” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 94)

3.1.6 Família, produção e trabalho

Após compreender como o ser humano se constitui e se insere no universo de acordo com a cosmovisão africana, é imprescindível abordar a constituição de família dentro dessa perspectiva, isso porque, a estrutura familiar se apresenta como o núcleo primordial de subsistência por dela nascerem as divindades. Nesse sentido “A estrutura social africana é formada pelos clãs ou famílias-aldeia e sua importância é tal que até os deuses obedecem às linhagens!” (OLIVEIRA, 2021, p.65).

A respeito da compreensão da típica família africana, Leite (apud OLIVEIRA, 2021, p.65) aponta que esta é “conhecida pela denominação de família extensa,” e “é constituída por um grande número de pessoas ligadas pelo parentesco”. Nesse sentido se apresentam duas construções conceituais de família: a família conjugal e a família extensa.

Enquanto as famílias conjugais comportam esposo, esposa e filhos. O conjunto dessas relações familiares forma a família-aldeia, unidade produtiva que se ocupa da sobrevivência da comunidade. Essa família-aldeia é a unidade familiar que garante a existência do grupo. Ela está organizada sob o modelo da matrilinearidade e tem sua estrutura baseada nas mulheres-ancestrais que lhes conferem origem e sentido (OLIVEIRA, 2021, p.65).

A “origem”, pontuada por Oliveira (2021), se apresenta no parentesco uterino que ligam os indivíduos às ancestrais mulheres em comum, o que implica na formulação de família extensa. Já o “sentido” pontuado anteriormente, se apresenta no discernimento conferido às mulheres a respeito da organização social das famílias extensas, ou seja, é atribuído às mulheres o poder de decisão a respeito da nomeação dos gestores/líderes das famílias extensas, mas esse tópico será abordado a seguir.

Ainda a respeito do modelo de organização familiar, pode-se dizer que existem dois formatos: a linhagem patrilinear ou matrilinear.

No caso das linhagens matrilineares, que na África são maioria, é comum encontrar no seio das famílias-aldeia as ancestrais-mulheres que lhes deram origem. [...] Esse modelo organizativo dos grupos está baseado nos laços sanguíneos e conferem grande autoridade às mulheres. [...] A mãe é o pivô da organização familiar, e é através de sua linhagem que os postos de poder e responsabilidade são transmitidos. [...] Assim, as funções do governo, da administração geral dos interesses dos membros da comunidade - interesses tanto materiais quanto espirituais - passarão necessariamente pela linhagem matrilinear (OLIVEIRA, 2021, p.65).

Portanto, essa centralidade conferida às mulheres se apresenta na manutenção da vida espiritual e da vida material das famílias, tendo em vista que a lógica da produção também se estabelece a partir desta. A respeito da produção, pode-se dizer que esta “não é compreendida como uma tarefa meramente material.” Mas, “está intimamente ligada com a concepção sagrada do mundo, principal característica da cosmovisão africana,” nesse sentido também reflete o primor pela harmonia e equilíbrio universal. “Por isso, mesmo na produção, uma vez mais a ancestralidade é o princípio norteador da vida dos africanos” (OLIVEIRA, 2021, p.65-66).

Tendo em vista as noções da filosofia africana de equilíbrio, respeito à vida (de todas as formas), equidade e coletividade “os processos de produção são baseados essencialmente na suficiência destinada ao atendimento comunitário de necessidades vitais e específicas” (LEITE apud OLIVEIRA, 2021, p.67).

Portanto, a lógica africana da produção é contrária a acumulação e prevê o acesso de todos ao que é produzido como forma de manutenção e perpetuação da comunidade. Nesse sentido a terra é considerada “como uma divindade e sua fertilidade tomada como doação do preexistente” (LEITE apud OLIVEIRA, 2021, p.67). Ou seja, “sendo uma divindade e tendo íntimas relações com o preexistente, o homem não pode apropriar-se da terra; ele pode somente ocupá-la” (OLIVEIRA, 2021, p.67).

Tal compreensão a respeito da terra não permite a apropriação nem coletiva e muito menos individual, além disso, configura as formas de ocupação a partir do respeito ao caráter de divindade do solo. Nesse sentido “o homem deve ocupar o solo de acordo com os pactos com a terra selados por seus ancestrais” (OLIVEIRA, 2021, p.67). Em virtude de tais pactos são delimitadas as formas de produção e os

instrumentos utilizados, por exemplo “somente pode-se utilizar os instrumentos que têm como matéria prima a própria terra e, por extensão, a natureza” (OLIVEIRA, 2021, p.67).

Ou seja, não devem ser implicadas técnicas e instrumentos artificiais ou meios alternativos de produção, assim como “os instrumentos de trabalho assim concebidos servem apenas para suprir o necessário à comunidade.” Portanto “não há excedente na produção africana.” (OLIVEIRA, 2021, p.67)

A respeito do trabalho, este “é organizado dentro dos limites territoriais da família-aldeia, seguindo o princípio da ancestralidade” (OLIVEIRA, 2021, p.68). Nessa ótica o trabalho é essencialmente coletivo e associado a energia vital, prática social que auxilia na inserção do indivíduo na comunidade e torna-o consciente pois resguarda sua importância e indica suas responsabilidades para com a sociedade.

Portanto

O trabalho transparece como mais um instrumento da produção estando vitalmente associado às regras de interdependência estabelecidas por fatores não meramente econômicos. As famílias conjugais destinam dois terços de seu tempo de trabalho ao labor coletivo, sendo que um terço de seu tempo de trabalho é ocupado em áreas privativas à família conjugal. Já os jovens solteiros trabalham todo o tempo nas áreas coletivas, até que chegue sua vez de constituir sua família conjugal. [...] Entre as sociedades africanas encontra-se também o trabalho em mútuo, baseado na reciprocidade (OLIVEIRA, 2021, p.68).

Por conta da divisão do trabalho se estruturar a partir do princípio da ancestralidade

Os jovens trabalham mais do que os idosos, e as atividades são organizadas de modo a que os jovens possam prestar ajuda aos mais velhos. Quando os anciãos já não conseguem trabalhar, podem gozar sua velhice recebendo todos os donativos necessários à sua sobrevivência até que chegue o dia de sua morte (OLIVEIRA, 2021, p.68).

Por conta da estrutura de produção e de divisão do trabalho ser embasada no princípio da coletividade, harmonia e ancestralidade, Oliveira enfatiza a impossibilidade de diferentes acessos aos direitos, o que resultaria em privilégios e desigualdades. Isso porque “a produção suficiente, os instrumentos de trabalho forjados da natureza e destinados à produção do essencial, impedem que se formem camadas mais abastadas em detrimento de camadas desprovidas dos bens necessários à sobrevivência” (OLIVEIRA, 2021, p.68).

3.1.7 Poder

Para compreender como se dá a lógica de poder na cosmovisão africana é importante primeiramente entender o conceito de família, o modelo organizacional com base na matrilinearidade e a centralidade das comunidades. Isso porque, “na África, existem sociedades com e sem Estado, mas em qualquer caso o exercício do poder está centrado no seio das famílias-aldeia, obedecendo a duradoura tradição africana que tem por finalidade última o bem-estar de todos os membros dos vários grupos africanos” (OLIVEIRA, 2021, p.68).

Portanto, mesmo com organizações sociais diferentes – tendo em vista a diversidade dos povos– são identificados elementos que retomam as relações de poder aos princípios já citados. Portanto, “há mecanismos reguladores do poder, seja ele emanado dos chefes das linhagens ou da corte do rei” (OLIVEIRA, 2021, p.69).

Dentre os diversos mecanismos reguladores, destacam-se os conselhos de família e de comunidade, formados por indivíduos identificados como “as chefias de família, os encargos ancestrais atribuídos a certos notáveis e ainda as gerações de iniciados que exercem funções políticas” (LEITE apud OLIVEIRA, 2021, p.69).

No caso das sociedades matrilineares, existem

conselhos de mulheres formados pelas descendentes das mulheres-ancestrais, que determinam quem pode ser indicado aos cargos de comando, inclusive ao posto do rei. Os homens, portanto, são aqueles que têm o comando político da comunidade. Enquanto chefes mandatários, guardiões dos pactos selados com a terra. [...] As funções de homens e de mulheres são complementares e benéficas à sociedade como um todo (OLIVEIRA, 2021, p.69-70).

Nesse sentido, é identificada a divisão de funções por gênero, que conferem com diferentes tipos de poder e implicação social. Dessa forma, o poder apresenta o importante caráter de responsabilidade social e coletiva, “ isso justifica porque o rei, quando deixa seu povo às margens dos benefícios sociais, pode sofrer o regicídio.”

Além disso, este segue a lógica do sagrado por ser oriundo dos ancestrais, ou seja, “o poder é um atributo dos vivos, mas emana dos antepassados. Os que forem mais fiéis aos antepassados e seus pactos com a terra alcançarão mais prestígio diante da comunidade.” Portanto, o poder “é um instrumento da tradição dos ancestrais para perpetuar no ayê a ordem do sagrado e a moralidade dos ancestrais” (OLIVEIRA, 2021, p. 70).

3.1.8 Oralidade, saber e ofícios

Na tradição africana, a palavra falada, além de seu valor fundamental, possui um caráter sagrado que se associa à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. A tradição oral, que não se limita aos contos e lendas nem aos relatos míticos e históricos, é a grande escola da vida, recobrando e englobando todos os seus aspectos. Nela, o espiritual e o material não se dissociam. Falando segundo a compreensão de cada pessoa, ela se coloca ao alcance de todos. (LOPES; SIMAS, 2020, p. 35)

A partir da visão de Lopes e Simas (2020) é possível elencar a oralidade e o saber como dois importantes pilares para a sustentação das sociedades africanas e que estão intimamente relacionados em virtude da palavra falada ser compreendida como método transmissor de conhecimento. Além disso, a oralidade possui valor fundamental por conta de seu caráter sagrado, além de ser veículo de poder e meio de transmissão de conhecimento, atua no fortalecimento das culturas africanas.

Portanto, a tradição oral pode ser compreendida como ciência natural, aprendizado de ofício, história, conhecimento, divertimento e recreação, ou seja, a palavra falada está presente em todos os aspectos das sociedades africanas e possui importância gigantesca para a perpetuação da cultura, ética e cosmovisão dos povos, sem contar que, “baseada na prática e na experiência, ela se relaciona à totalidade do ser humano e, assim, contribui para criar um tipo especial de pessoa e moldar sua alma” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 35).

A partir da afirmação de Hourantier (apud MARTINS, 1997, p.148) de que “na África tudo começa e tudo termina pela palavra e tudo dela procede” compreendemos que a importância da oralidade é identificada desde o ato da criação, no qual a palavra divina do Ser Supremo animou as forças cósmicas que estavam estáticas. E segue com sua importância quando proferida por seres humanos, que movimentam e despertam forças que se encontram estáticas nas coisas.

Além disso, a transmissão oral permite imposição de força e de nuances que associadas às expressões corpóreas constituem a transmissão de um discurso muito mais complexo e específico, propício para a construção de reflexões que não seriam contempladas em um texto escrito (LOPES; SIMAS, 2020). Nesse sentido, Martins (1997, p.148) endossa que

É pela palavra ritual que se fertiliza o ciclo vital fenomenológico, consenso dinâmico entre o humano e o divino, os ancestrais, os vivos, os infantes e os

que ainda vão nascer, num circuito integrado de complementaridade que assegura o próprio equilíbrio cósmico e telúrico. Por isso, a palavra, como sopro, dicção, não apenas agencia o ritual, mas é, como linguagem, também ritual.

Por conta de tamanha importância da oralidade, espera-se que os indivíduos tenham grande responsabilidade a respeito da forma como se expressam. Tendo em vista que de acordo com a cosmovisão africana a palavra desperta movimento, logo, é ação e força. Dessa forma, tem-se a expectativa de cautela na expressão verbal. Essa cautela implica em uma análise honesta entre o que está contido no íntimo do indivíduo e o que é dito, portanto, é desejado que a expressão verbal esteja em consonância com o pensamento.

Ademais, por consequência da importância concedida a palavra é sugerido que esta não seja desperdiçada ou seja utilizada de forma a trazer desequilíbrio, entendendo que “quando se pensa uma coisa e se diz outra, rompe-se consigo mesmo – quebra-se a união sagrada, reflexo da unidade cósmica, criando assim a desarmonia dentro e em torno de si” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 36-37).

A oralidade é tão importante, que dentro da cultura sudanesa existe uma atribuição dada a “pessoa especializada em decorar a história de seu grupo étnico” (WEIMER, 2014, p.324), em cada grupo étnico essa atribuição recebe uma denominação diferente e possui características específicas, mas, sua existência se apresenta como primordial para seus povos. Tal atribuição

Chama-se griot (pronúncia: "griô") ou ainda jeli (ou djéli) um personagem importante na estrutura social da maioria dos países da África Ocidental, cuja função primordial é a de informar, educar e entreter. É uma figura semelhante ao repentista no Brasil, com a diferença de que constituem uma casta (costumam casar-se somente com outros griots ou griottes, seu equivalente feminino), assumindo uma posição social de destaque em seu meio, pois este é considerado mais que um simples artista. O griot é antes de tudo o guardião da tradição oral de seu povo, um especialista em genealogia e na história de seu povo.

Portanto, tais guardiões possuem um papel central na manutenção e perpetuação cultural de seus grupos étnicos e podem ser

contadores de história, cantores, poetas e musicistas da África Ocidental. São muito importantes para a transmissão dos conhecimentos dentro das culturas de diferentes países africanos, sendo também referidos como jali (em mandês), gowel (em wolof), iggawen (em hassania) ou arokin (em iorubá). [...] A oralidade, para eles, é sagrada e transmissora da paz.

Dentre as especificidades relacionada a atribuição de guardião da palavra para os bantos e sudaneses, tem-se uma consideração importante a respeito da inserção feminina no assunto. Diferente de várias culturas do mundo ocidental, em que o silêncio é imposto às mulheres e sua expressão é extremamente controlada, nas sociedades africanas ocorre o oposto, inclusive uma mulher pode ser uma guardiã da palavra:

Um detalhe importante sobre os Mandinkas diz respeito ao papel crucial da mulher como propagadora da cadeia ancestral através da oralidade. Na organização social, as jelijas são mulheres que, desde jovens, aprendem a transmitir pelo canto as histórias dos ancestrais, para que dela a comunidade tire lições e modelos de conduta exemplares (LOPES; SIMAS, 2020, p. 90).

Agora com relação a temática do saber, entende-se que este não tem sua aplicação sempre direcionada ao uso prático. Isso porque, dentro da cosmovisão africana a vida não se divide em partes distintas, o que confere maior fluidez e vínculo entre os elementos que sustentam a cultura. Dessa forma o saber perpassa por vários âmbitos da sociedade africana sem se restringir à uma aplicação prática, resguardando o que realmente importa: a ciência da vida (LOPES; SIMAS, 2020).

Outra característica do saber imerso nessa cosmovisão é de que este pode ser adquirido por meio da experiência direta ou indireta, dessa forma, a transmissão tem papel fundamental para absorção e compartilhamento do saber.

A associação da palavra falada como meio de transmissão acrescenta ao conhecimento uma força operante e sacramental, que pode ser compreendida como o ensinamento tradicional, associado à experiência e integrado à vida. De modo que a tradição possa ser transmitida de forma dinâmica e mutável, em que o receptor não se apresenta somente de forma passiva. Mas possui também a forma ativa devido a possibilidade de contribuir para a construção do saber e das tradições.

Ainda a respeito do saber, um fator de importância a ser elencado é a compreensão da limitação do ensinamento tradicional, que deve estar unido à experiência e integrado à vida. Essa limitação se apresenta pela compreensão de que as atividades humanas contêm um caráter sagrado e oculto assim como a vivência, logo, certas coisas não podem ser explicadas.

Portanto, é necessário aceitar o caráter oculto e sagrado existente na vida para evitar a especulação inútil e manter a investigação, a construção de conhecimento e a aplicação da inteligência com um propósito comunitário e de busca pela alegria. Com isso, tem-se que “o saber baseado no sentimento da unidade da vida e pleno de

ensinamentos, ao mesmo tempo materiais e espirituais, é um bem insubstituível e a maior riqueza.” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 40)

Relacionado ao saber e a oralidade estão os ofícios desenvolvidos em cada comunidade, estes estão relacionados desde seu processo de construção, modificação e transmissão de conhecimento, que resulta na divisão do trabalho e na definição da área de atuação de cada indivíduo. Isso se deve ao fato de que na cosmovisão africana, os pilares da vida não se encontram divididos, mas, interligados dentro de um contexto maior.

Dessa forma, “cada função artesanal deve estar ligada a um conhecimento esotérico, originado em uma revelação inicial e transmitido de geração a geração. Os gestos de cada ofício reproduzem simbolicamente o mistério da Criação primordial vinculado ao poder da palavra” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 39). A respeito da divisão do trabalho em ofícios e funções realizadas por cada indivíduo, não existe uma hierarquização relacionada ao nível de importância de cada atividade, de forma que, os indivíduos não são definidos e julgados pelo ofício que realizam.

3.2 A ÁFRICA NO BRASIL SEGUNDO A PERSPECTIVA DA TRANSCRIÇÃO CULTURAL

Symansky (2018) aponta que a investigação acerca da manifestação da cultura africana na diáspora das Américas, em específico a norte americana, tem seu início marcado por pesquisas com abordagens funcionalistas, que tinham como objetivo examinar a cultura de origem africana formada nas novas territorialidades como um produto direto da herança africana.

A partir da comparação, era buscado identificar o grau de assimilação da cultura hegemônica pelos africanos escravizados, nesse sentido, as pesquisas comprovavam o predomínio massivo da cultura material de origem europeia nas senzalas e nos campos de trabalho, denominados de *plantations* nos Estados Unidos.

Apesar de estar situado no território norte americano, o apontamento anterior apresenta grande similaridade com o processo ocorrido no Brasil, tendo em vista que a estrutura metodológica e de abordagem das produções científicas apresentam fragilidade ao investigar a presença da cultura africana na diáspora. Isso porque, como já apresentamos anteriormente, tais produções partem de uma visão mecanicista que compreende “grupos humanos enquadrados em modelos

comportamentais congelados, de modo que, se um indivíduo pertence a um determinado grupo, ele invariavelmente deverá manter o comportamento material desse grupo” (SYMANSKY, 2018, n.p.).

Outro ponto de fragilidade se apresenta na definição dos objetos de estudo, por serem espaços de completa opressão e controle dos senhores de escravos, as senzalas e campos de trabalho, que restringiam de forma mais profunda a expressão cultural africana.

Nesse sentido, podemos dizer que apesar do avanço científico notável — e ao mesmo tempo mínimo — de reconhecer os indivíduos trazidos forçadamente do continente africano como seres portadores de conhecimento e o reconhecimento de sua influência para a construção cultural das sociedades originadas nas américas, em contraposição à tentativa de apagamento e subjugamento empreendida até então, simboliza grande avanço em uma virada epistêmica de enfrentamento ao racismo científico.

Mas, a inadequação das estruturas científicas para empreendimento dos objetivos desejados resulta em conclusões simplórias como a de “reminiscência” e “vestígio” cultural africano. Além disso,

Tal perspectiva desconsidera a complexidade do processo de formação de identidades nesses cenários coloniais que foram marcados pela multiculturalidade. Outro problema diz respeito à equalização de artefatos com culturas, de modo que a adoção de bens materiais forâneos implicaria a perda de referenciais culturais tradicionais, e não levaria a formas criativas de apropriação de acordo com a lógica cultural do grupo receptor (SYMANSKY, 2018, n.p.)

Portanto, as pesquisas empreendidas não contemplavam a complexidade e a sutileza dos processos de (re)construções identitárias ocorridas nas diásporas. Que apesar do colonialismo empreendido e da lógica escravocrata, de apagamento da história dos povos africanos, assim como a repressão da “apropriação pelos negros dos rituais de celebração de seus antigos reis e de sua história própria, [...] possibilitou o processo de reinvestimento identificatório, necessário na constituição de qualquer sujeito ou cultura” (MARTINS, 1997, p.61).

Mas, mesmo com as incongruências apontadas, reconhecemos os avanços científicos já pontuados anteriormente e compreendemos que a partir de tais produções, novos estudos puderam ser empreendidos, assim como, novas

metodologias e estruturas científicas puderam ser desenvolvidas. A respeito desses novos estudos, Symansky (2018, n.p.) enfatiza que

Temáticas até então pouco exploradas começaram a entrar em pauta, como racismo e ideologias racistas, escolhas de consumo, práticas culinárias e dietas, crenças e práticas culturais relacionadas a culturas africanas específicas, expressões materiais da espiritualidade afro-americana, redes sociais e identidades étnicas, tradições mortuárias, cuidados com a saúde, dinâmicas de gênero e processos de crioulização, sincretismo e etnogênese (SYMANSKY, 2018, n.p.)

Já a respeito das novas estruturas científicas, passa a ser reforçada a necessidade de investigar as comunidades de origem africana a partir de sua lógica cultural própria, de forma que se torne mais profunda a compreensão das dinâmicas, as construções filosóficas e os modos de vida internos.

Além disso, também é defendida a necessidade de tratamento desses sujeitos de uma forma contrária a passividade, promovida na lógica escravista, reconhecendo suas capacidades de agir e reconstruir seus processos simbólicos a partir da negociação e rearranjo de suas estruturas no contexto social em que foram inseridos. De forma que seja possível compreender como se deu o processo de manutenção de suas cosmovisões e estruturas culturais, para além de modelos comparativos restritos (SYMANSKY, 2018).

A partir dessas novas reflexões, observa-se que

O modelo de aculturação deu lugar, assim, ao modelo de crioulização, o qual busca contemplar as interações e trocas multiculturais entre todos os grupos que participaram dos cenários coloniais, levando à emergência de identidades crioulas que são produto de tais trocas [...] autoconsciente e independente daquela construída pelos brancos (SYMANSKY, 2018, n.p.).

Com isso, neste subcapítulo espera-se apresentar como a cosmovisão africana, abordada anteriormente, se apresentou em solo brasileiro após a travessia atlântica, bem como sua influência na construção da cultura, arquitetura e modo de vida brasileiro a partir da perspectiva da transcrição cultural, levando em conta as nuances e complexidades da diáspora brasileira e a compreensão da cultura afro-brasileira como a cultura das encruzilhadas. Portanto, espera-se reiterar que não foram trazidos apenas corpos do continente africano para as américas.

Com nossos ancestrais vieram as suas divindades, seus modos singulares e diversos de visão de mundo, sua alteridade linguística, artística, étnica, técnica, religiosa, cultural, suas diferentes formas de organização social e de simbolização do real. As culturas negras que matizaram os territórios

americanos, em sua formulação e modus constitutivos, evidenciam o cruzamento das tradições e memórias orais africanas com todos os outros códigos e sistemas simbólicos, escritos e/ou ágrafos, com que se confrontaram. E é pela via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira, num processo vital móvel, identidade esta que pode ser pensada como um tecido e uma textura, nos quais as falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos, no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se e reatualizam-se, continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade e alteridades negras. (MARTINS, 1997, p.25-26)

Nesse sentido, entende-se que após a desterritorialização foram os elementos culturais que inseriram os indivíduos trazidos no contexto social da diáspora, ao passo que estes “fomentaram as novas formas rítmicas, melódicas e dançarinas do negro nas longínquas Américas, afrografrada, afroformatizada pelos gestos da oralitura africana.” (MARTINS, 1997, p.39) Com isso, é desejado apresentar alguns exemplos do processo de transcrição cultural como ferramenta de proteção e resistência da cultura africana durante o período colonial.

De forma que, mesmo com a extrema opressão e violência do sistema escravocrata, tenha sido possível recriar no Brasil um pouco, ou bastante, de África assim como a configuração da negritude brasileira, embasada na experiência afrodiaspórica específica dos africanos que foram trazidos para o Brasil, “destacando-se o foco nos processos de crioulização e reconstrução de identidades, o estudo de cosmologias e religiosidades, das práticas de consumo e dos hábitos” (SYMANSKY, 2018, n.p.).

À Forma Cultural Africana recriada no Brasil chamamos, principalmente nos trabalhos de Oliveira, Ancestralidade¹³. Esse foi o regime singular que os africanos souberam produzir tanto na Diáspora quanto na África. Regime abrangente capaz de englobar todas as experiências de africanos e afrodescendentes e, ao mesmo tempo, singularizar cada experiência com seu sentido específico, forjado no calor do acontecimento. Aqui, Ancestralidade é, então, mais que um conceito ou categoria do pensamento. Ela se traduz numa experiência de forma cultural que, por ser experiência, é já uma ética, uma vez que confere sentido às atitudes que se desdobram de seu útero cósmico até tornarem-se criaturas nascidas no ventre-terra deste continente metafórico que produziu sua experiência histórica, [...] mas mantendo uma relação trans histórica e trans simbólica com os territórios para onde a sorte espalhou seus filhos (OLIVEIRA, 2012, p.39).

Com essa compreensão, pretende-se estudar o contexto histórico da diáspora brasileira e como se apresentam os elementos principais que estruturam a cultura e a cosmovisão africana dentro de um contexto de transcrição e inserção desses povos no Brasil colonial.

Além disso, vale ressaltar que em decorrência da diversidade de povos africanos que foram trazidos para o Brasil – multiplicidade de etnias, nações, línguas e culturas desses indivíduos– e a grande mistura étnica ocorrida, cada vez menos eram encontradas características culturais específicas de um grupo étnico, mas isso não impediu que a cultura africana se perpetuasse em solo brasileiro, apenas tornou mais complexo e rico o processo de transcrição cultural. Nesse sentido, entende-se que

Sublinhar formas basilares e conceitos rítmicos de organização africanos e afro-americanos não significa expressar um ideal essencialista da tradição, pensada como um depósito de materiais em “estado bruto” ou como um repertório museológico do qual a cultura e seus sujeitos pinçam os elementos que traduziriam sua “origem” ou “identidade”. Significa, outrossim, salientar os processos estilísticos de refiguração e metamorfoses, textuais e musicais, que foram e são derivados de todos os cruzamentos sgnicos e cognitivos transculturais, nos quais os signos e sua significância se apresentam em estado de trânsito e transição e, portanto, de transformação, inclusive a estética. (MARTINS, 1997, p. 126)

Além disso, apesar da ampla discussão a respeito do africano escravizado que vivia no Brasil, Silva (2011) apresenta que esse não era o único modo de inserção de africanos na sociedade brasileira. Além dos escravizados, existiam comerciantes de tecido, especiarias, sabão, azeite de dendê e outros tipos de mercadoria que abasteciam a enorme comunidade de africanos e afro-brasileiros que viviam no Brasil.

Também existiam crianças e adolescentes africanos que os pais mandavam ao Brasil para estudar e pessoas em missões diplomáticas enviadas ao Brasil por reis. Dessa forma, as relações entre as duas margens do Atlântico se manifestavam em uma complexa rede de interesses, que influenciavam em uma complexa influência nas sociedades envolvidas.

Dentre as variadas formas de inserção de africanos nas sociedades brasileiras, ainda existia a possibilidade de políticos exilados no Brasil como indivíduos livres ou como escravizados, em que a escravidão também poderia ser um modo de castigo político. No caso da escravidão aplicada à indivíduos de relevância social e política, tais títulos não eram de conhecimento dos brancos, mas, eram reconhecidos pela população escravizada. Que manifestava seu respeito e homenageava a tais personalidades em manifestações de coroamento de reis, em quilombos e rituais de maracatu, também por meio da poupança comunitária para a compra da alforria dessas pessoas.

Esses indivíduos de relevância social que política, que poderiam ter sido reis em África, além de receberem homenagens e a importância social que possuíam do outro lado do Atlântico, também tinham importante papel social no Brasil ao chefiarem redes de ajuda mútua que se expandiam e conectavam diferentes propriedades rurais e/ou bairros urbanos e procuravam preservar e continuar a África no Brasil (SILVA, 2011).

Ao término da escravidão é observada a existência de dois processos concomitantes nos africanos e afro-brasileiros: o fortalecimento das organizações de nação africana por uns e a tentativa de inserção social com a priorização de costumes abrazeirados em contrapartida aos costumes africanos por outros.

A partir desse fato, Prandi (2000) esboça que ocorre um processo de difusão da cultura africana na cultura brasileira por meio de contribuições artísticas, além de valores sociais, simbologias, influências na culinária, musicalidade, nas concepções religiosas e na construção linguística. Ao ponto que passam a ser identificados “cerca de oito mil vocábulos de origem banto incorporados à língua portuguesa falada no Brasil” (PRANDI, 2000, p. 59). Nesse sentido

[...] As misturas étnicas se generalizaram em todas as partes da América, formando-se o tipo “negro”, que apagou todas as origens. Por outro lado, as nações, como tradições culturais, foram preservadas na forma de candomblé no Brasil, santería em Cuba e vodus no Haiti, cada grupo religioso compreendendo variantes rituais autodesignadas pelos nomes de antigas etnias africanas. (PRANDI, 2000, p.58)

Ao longo do tempo os africanos e afrodescendentes criaram maneiras de manter no Brasil elementos culturais que se repetiam nos diversos grupos étnicos, utilizando a justaposição com a cultura europeia: “especialmente entre os artesãos e outros trabalhadores urbanos, os negros reuniam-se em associações de compatriotas com o fim de celebrar festivamente suas tradições, dissimulando, sob máscara católica, suas crenças religiosas.” (PRANDI, 2000, p.57)

Além disso, se organizavam nas mais variadas instituições e formatos, construindo redes de ajuda mútua, praticando seus rituais espirituais e organizando revoltas. Ao longo do tempo também conseguiram se unir em organizações compostas pelos mesmos (ou próximos) grupos étnicos e aos poucos reestruturar a cosmovisão africana a partir de “signos em processos operantes de recomposição diversificada, engendrados pelas culturas e seus sujeitos. [...] um diálogo sempre

prospectivo com a tradição vernacular, feito de acréscimos e perdas” (MARTINS, 1997, p. 126)

3.2.1 Família

De forma geral, ao estudar o processo de reconfiguração cultural de um povo, o núcleo familiar se apresenta como estrutura primordial tanto na construção quanto na manutenção ou alteração cultural, ou seja, na sua existência ao longo do tempo. Isso porque, é no seio familiar que o indivíduo entra em contato, aprende e cria vínculo com suas origens culturais ao longo de todo seu desenvolvimento e constituição.

É na prática do cotidiano e principalmente no espaço íntimo que são transmitidas as características, costumes e normas culturais. Portanto, compreender a estruturação das famílias africanas e afro-brasileiras é tarefa fundamental para o aprendizado acerca do processo de transcrição da cosmovisão e filosofia africana na diáspora brasileira, e como resultado, sua influência na cultura e arquitetura brasileira originada a partir de então.

Além disso, essa investigação proporciona a reconstrução historiográfica dos cenários sociais que conformaram tal processo e a elaboração da memória a partir do registro histórico. Mas, a tarefa de compreensão da estruturação familiar de origem africana no Brasil, e em toda a diáspora, se apresenta tardiamente nas pesquisas científicas. Isso porque, como temos pontuado ao longo desse estudo, as produções se concentravam em abordar os núcleos hegemônicos, representados no Brasil pela corte portuguesa e as elites agrárias, formadas por brancos.

Portanto, segundo Reis (2018) somente na segunda metade dos anos 1970 que as produções científicas com enfoque distinto ganham mais força, principalmente, em virtude de uma movimentação científica e filosófica que abrangia diversos países das Américas e que tinha como propósito investigar diferentes formas de vida que compunham as sociedades.

Nesse sentido, o movimento se estrutura a partir do reconhecimento de todos os indivíduos como seres constituidores sociais e das diversas formas de vida e experimentação igualmente existentes e importantes para a construção social e compreensão de um panorama mais condizente com a realidade.

Nesse período também observamos o crescimento dos movimentos sociais identitários, que proporcionaram o fortalecimento de problematizações raciais no

Brasil e explicitaram a urgente demanda de conhecimento histórico acerca da população negra brasileira, que até então, tinha sido retratada somente sob uma ótica colonial e racista (REIS, 2018).

Dessa forma, a necessidade de construção de memória se apresentou como ponto de partida do movimento negro, que foi pautado na: reconstrução da identidade negra a partir do conhecimento (até então negado) de suas origens, reconhecimento da contribuição da população negra para a construção da sociedade brasileira, compreensão acerca da inserção social de indivíduos racializados, demanda por representatividade e articulação organizacional de luta por demandas específicas provenientes da opressão racista.

Imerso nesse contexto, é verificado um movimento crescente de historiadores interessados em uma nova história a respeito da escravidão, assim como, sua correlação com a realidade social e econômica da população negra brasileira após o primeiro século do fim da escravidão brasileira. Dentre os diversos recortes de investigação das camadas populares externas aos núcleos hegemônicos, o estudo da família negra parte do contexto escravocrata como ponto de início, tendo em vista a cronologia histórica da diáspora negra.

A respeito desse recorte, observa-se uma grande comunicação entre as produções científicas produzidas nas américas, que se atentavam aos estereótipos relacionados às famílias negras, especificamente cativas, e buscavam apresentar abordagens críticas às ideias “de instabilidade, falta de autonomia, ilegitimidade e promiscuidade nas uniões entre a população cativa” (REIS, 2018, n.p.).

Nesse sentido, observa-se nos anos 1980

um campo expressivamente fértil para a produção historiográfica brasileira, de forma mais geral, já se fazendo notar as contribuições dadas pelos avanços na história demográfica e social, que ampliaram as possibilidades de análises. Estas previam a consulta de novas e variadas fontes, o que favoreceu a formulação de novas metodologias e abordagens temáticas, incluindo os estudos sobre a escravidão (REIS, 2018, n.p.).

Especificamente sobre família escrava Reis (2018) afirma que esta não somente existiu, em contrariedade às teorias anteriores que atribuíam a impossibilidade de estruturação familiar dos indivíduos cativos por conta do regime de da escravidão, como teve grande importância para os escravizados e até mesmo para os senhores de escravos. A pesquisadora apresenta que inicialmente as

investigações acerca da família escrava se estruturaram em registros da igreja católica, matrículas dos escravizados e inventários dos escravistas.

Nesse sentido, as pesquisas eram quantitativas e visavam constituir os principais perfis das famílias escravas, mas posteriormente outras fontes passaram a ser consideradas como “obras de ficção, relatos de viajantes, legislação do período, notícias em periódicos, processos-crimes e ações de liberdade, material iconográfico, história oral” (REIS, 2018, n.p.). Com a ampliação dos tipos de fonte, foi possibilitada a construção de panoramas mais completos, com análises sociais e culturais mais ricas ao invés de meramente quantitativas.

Além dos tipos de fontes consultadas, Reis destaca a importância de uma abordagem adequada que possa permitir maior compreensão das estruturas familiares. Por conta da utilização de concepções restritivas e intrínsecas ao catolicismo, compreende-se que a lógica patriarcal e monogâmica se mostra insuficiente para compreender a estruturação de núcleos familiares de origem africana, que majoritariamente se organizam a partir da matrifocalidade.

Outro ponto importante se dá na invisibilidade do registro paterno das crianças cativas, tendo em vista que o sistema escravista só levava em consideração o vínculo entre a mãe e o filho, já que o estatuto jurídico da mãe determinava o do filho, portanto o registro paterno não era praticado. Nesse sentido, necessita-se implementar outros parâmetros que possam identificar e detalhar as vivências familiares de origem africana no Brasil, por exemplo “as especificidades regionais, o tipo de atividade econômica desenvolvido, o tamanho e perfil demográfico das propriedades – as taxas de natalidade, mortalidade, masculinidade, africanidade etc. –, entre outras variáveis” (REIS, 2018, n.p.).

Hoje em dia, considera-se que o fato de a família escrava não se conformar, necessariamente, a partir do casamento legal e na coabitação do casal, não desqualificava as relações desenvolvidas entre os seus membros, nem no sentido afetivo nem no biológico. Não as tornava, portanto, menos estáveis do que aquelas constituídas por famílias nucleares. O fator de instabilidade da família escrava não era inerente à moralidade ou à cultura de seus membros, mas ao sistema escravista (REIS, 2018, n.p.).

Como resultado, observa-se a recorrência da endogamia (união entre indivíduos aparentados ou geneticamente semelhantes) por conta da possibilidade de proximidade e criação de vínculo a partir da identificação entre indivíduos de mesma origem étnica, inclusive, com “muitos” registros de casamentos entre cativos

tendo em vista o panorama da época colonial e imperial brasileira, de baixa frequência de casamentos mesmo dentre a população livre. Outro modelo de família observado nos indivíduos de origem africana residentes no Brasil se apresenta no parentesco simbólico ou ritual, tendo como referência o que já era praticado antes da diáspora, descrito anteriormente na pesquisa.

Nessa lógica são observadas relações de compadrio inseridas nas práticas religiosas negras, nos agrupamentos étnicos ou até mesmo nas relações construídas no período do tráfico negreiro, durante as trilhas ou travessias atlânticas (REIS, 2018). Portanto, observa-se que o implemento da família extensa foi utilizado “a fim de articular redes de solidariedade que lhe proporcionassem maior amparo; sobretudo se lembrarmos que a família sanguínea, mais imediata, estava sempre sob ameaça de desagregação” (REIS, 2018, n.p.).

Ao que tudo indica, essas estratégias parentais foram em grande medida concebidas a partir de matrizes culturais africanas. Os africanos e seus descendentes criaram e recriaram uma cultura própria, mesmo que permeada, até certo ponto, por estruturas que encontraram do outro lado do Atlântico (REIS, 2018, n.p.).

Além de compreender que as estruturas familiares negras se estruturam de maneiras diversas no contexto colonial brasileiro, é importante também pontuar sua variação conforme a territorialidade em que se insere. Predominante, as famílias negras se estabeleceram nos territórios rurais, tanto como escravizadas em propriedades escravistas quanto aquilombadas e com um regime de trabalho majoritariamente agrícola em ambas as conformações. Mas com o decorrer do tempo, cidades escravistas se formam nos polos do Rio de Janeiro, São Paulo, Vila Rica, Recife e Salvador, implicando especificidades nas relações afetivas e na construção familiar dos negros. Isso porque, a partir da proximidade viabilizada no território urbano entre cativos e negros livres, são observadas interações com maior mobilidade (REIS, 2018).

Tal situação viabilizou relações afetivas e amorosas entre pessoas com estatutos jurídicos diferentes, resultando em situações ou formas de vivência afetiva e/ou familiar bastante peculiares. Não são raros os documentos sobre as habitações alugadas e ocupadas por casais de negros livres, libertos ou com estatutos jurídicos distintos. Existem igualmente registros de mulheres libertas e livres, e até mesmo cativas, que “viviam sobre si”, com a sua prole. Nesses espaços, as relações familiares e afetivas também foram experimentadas de forma consensual, sem a legitimação através do casamento católico.

Por consequência são observados processos concomitantes e diversos de criação de laços e núcleos familiares que não eram controlados ou registrados pelo Estado ou pelos senhores de escravos. Portanto, a gama de especificidades de estruturação familiar da população negra no Brasil comprova a importância da família e seu processo de transcrição assim como de toda a cultura negra.

Além disso, comprova a falácia do mito racista criado entorno das famílias negras, inicialmente escravizadas, que não deixavam de demonstrar importância assim como as demais famílias brasileiras, mas eram estruturadas conforme a lógica da cosmovisão africana, que permitiu mesmo na diáspora sua perpetuação, assim como a perpetuação dos demais pilares da matriz filosófica e cultural africana. Nesse sentido,

É preciso, portanto, evitar a transposição da velha tese da inexistência de núcleos familiares entre os cativos, para então se discutir não só as limitações que envolveram a sua existência como as suas formas e estratégias de sobrevivência. E não foram poucas as evidências encontradas pelos estudiosos do tema sobre a importância atribuída por negros, de diferentes estatutos jurídicos, às suas relações familiares e de parentesco, independentemente de a família ser legítima ou consensual (REIS, 2018, n.p.).

3.2.2 Religião e espiritualidade

A respeito do vínculo entre a vivência da espiritualidade e a diáspora africana, Martins (1997, p.24) afirma que “a história dos negros nas Américas escreve-se numa narrativa de migrações e travessias, nas quais a vivência do sagrado, de modo singular, constitui um índice de resistência cultural e de sobrevivência étnica, política e social.”

Isso porque, em virtude do processo de obstrução da conformação familiar africana tradicional durante a escravidão, apresentado anteriormente, foram necessárias novas formulações de núcleos familiares.

Nesse sentido, a religião se apresentou como espaço reestruturador de vínculos de parentesco, mesmo sem a linhagem sanguínea, conformando núcleos familiares necessários para a constituição do indivíduo africano conforme sua cosmovisão e filosofia de origem, tendo no papel da mãe de santo como figura primordial.

Além disso, por conta da impossibilidade da identidade sagrada dos orixás fosse estruturada a partir dos laços sanguíneos de parentesco, como era pré travessia, a herança com base na família precisou ser alterada para uma concepção mítica de linhagens embasadas a partir dos orixás pai e mãe de cada indivíduo. De forma que, “toda esta reconstrução, com as inevitáveis adaptações, recriou no Brasil uma África simbólica.” (PRANDI, 2000, p.62)

Nesse sentido, é salientada a importância da religião afro-brasileira como viabilizadora de uma reconstituição mais fidedigna do africano na diáspora a partir do processo de transcrição cultural. Portanto, o aspecto da reconstrução espiritual africana no Brasil apresenta grande relevância não apenas pela reprodução dos cultos religiosos, mas pela possibilidade encontrada de que a partir da prática espiritual fosse possível reconstruir a noção de família, a inserção do indivíduo em uma comunidade e os vínculos entre seus semelhantes, com isso, foi possível reencontrar e transcriar outros aspectos da cultura africana.

Dessa forma, foram criadas “através do grupo religioso relações de hierarquia, subordinação e lealdade baseadas nos padrões familiares e de parentesco existentes na África, fazendo-se da família-de-santo, a comunidade de culto, uma espécie de miniatura simbólica da família iorubá” (PRANDI, 2000, p.61).

Ou seja, ao conseguir reestruturar na diáspora brasileira a prática espiritual africana, simultaneamente, foi possível resgatar e transcriar uma parte significativa da cosmovisão africana e de um modo de vida correspondente aos costumes do cotidiano pré travessia. Segundo Somé (apud OLIVEIRA, 2012, p.44), a partir da formação dos grupos religiosos, é restaurada a visão comunitária e a ética da ancestralidade que conferem a importância para o exercício da vida com base na lógica africana.

Nesse sentido, a restauração da lógica comunitária é primordial para a resistência da cultura africana por inserir o indivíduo em um contexto de afinidade a sua cosmovisão de origem e contrária à lógica individualista promovida nos territórios da diáspora, ao passo que, Oliveira (2012, p.44) defende que “não fosse isso, teríamos desaparecido, enquanto experiência de resistência, permanência e consistência da face da Terra!”

A afirmação de Oliveira pode parecer radical, mas na verdade está completamente condizente ao contexto colonial e escravocrata empreendido, e pelos povos africanos combatido. Nesse sentido, Parés (2018, n.p.) ainda aponta para a

importância do resgate dos cultos e rituais africanos, assim como o estabelecimento dessas instituições no contexto colonial brasileiro ao afirmar que

Desde o período colonial, as religiosidades de matriz africana ocuparam uma posição de subalternidade em face da hegemonia do catolicismo. Para a ortodoxia da Igreja, as práticas rituais afrodescendentes eram superstição, feitiçaria, idolatria, magia, nunca religião. A perseguição e a discriminação obrigaram os africanos a desenvolver táticas de ocultação que vinham reforçar o secretismo próprio das religiões iniciáticas. [...] A demonização por parte da Igreja foi seguida da criminalização pelos códigos penais, da patologização pelos médicos e da denúncia pelos jornalistas.

Tendo em vista o caráter opressor e desumanizador empreendido pelo sistema escravocrata do Brasil colonial, Silva (2011, p.82) endossa que

Em consequência direta do fato colonial, a África desaparece por algum tempo das preocupações do estado brasileiro, sobrevivendo, no povo como uma espécie de Jerusalém distante dos cultos africanos. Alguns centros religiosos iorubanos, como o Axé Opô Afonjá, lograram o quase milagre – tendo em vista a muralha invisível que os poderes coloniais estabeleceram no meio do Atlântico – de preservar a pureza de seus ritos, por meio de contatos intermitentes com o golfo da Guiné e graças à rigorosa ortodoxia de alguns zelosos descendentes de africanos.

Nessa afirmação de Silva, podemos destacar outro elemento de extrema importância para o estabelecimento e perpetuação das religiões de matrizes africanas no Brasil: os contatos intermitentes. Tais contatos possibilitavam a criação de vínculo, a disseminação de notícias, o fortalecimento das religiões e da cultura africana e afro-brasileira durante e após o período escravocrata.

A respeito de tais redes de contato, Parés (2018, n.p.) apresenta que

De Lagos traziam as últimas novidades, acalentando o orgulho yorubá-nagô dos terreiros por eles frequentados. Senhoras de Uidá viajavam para o Brasil a fim de serem tratadas por babalorixás locais, e os libertos mais abastados enviavam seus filhos à África para "estudar religião". Ou seja, a formação das religiões afro-brasileiras no Brasil imperial foi alimentada por uma intensa circulação interprovincial e atlântica de pessoas e ideias que se prolongou bem além do fim do tráfico em 1850. Nesse circuito atlântico, o discurso da identidade yorubá, associado aos cultos aos orixás, foi utilizado para conferir prestígio e autoridade a certas casas.

Nesse contexto, entende-se que” numa sociedade escravocrata em que a população africana não tinha espaço político, a religião acabou se convertendo no ‘poder dos fracos’” (PARÉS, 2018, n.p.). Isso porque, “os saberes, cosmovisões e práticas rituais trazidos pelos africanos ao Brasil foram muito diversos e experimentaram contínuas transformações até se organizarem nas religiões ‘afro-

brasileiras' ou 'de matriz africana' que hoje conhecemos" (PARÉS, 2018, n.p.), propiciando uma espécie de continuidade da África no Brasil.

Mas, apesar de suas origens vinculadas ao contexto africano anterior às travessias, Parés (2018) pontua que no Brasil tais religiões apresentam caráter de modernidade em contraposição a tradição precedente, tendo em vista que tiveram seus modelos definidos a partir da segunda metade do século XIX. O que simboliza o tempo do processo de transcrição ocorrido e a definição de novas estruturas religiosas, a partir de tal processo e condizentes ao novo território.

Além disso, outro fator de grande importância também é apresentado a respeito da conceituação superficial e generalista do termo "religiões de matrizes africanas". Tendo em vista que os indivíduos trazidos para o Brasil provinham de diferentes grupos étnicos e territorialidades do continente, não podemos assumir que as origens religiosas fossem as mesmas por conta da diversidade étnica.

Portanto, cada nação africana apresenta especificidades em sua estruturação e prática religiosa, o que influenciou diretamente na diversidade das religiões transcriadas no Brasil. Nesse sentido, é importante salientar que o contingente de escravizados sudaneses trazidos para o Brasil foi expressivo, de forma que no decorrer do tempo podemos observar maior propagação dos cultos desses povos, enquanto as matrizes de origem banto se estabeleceram em comunidades menores ou mais isoladas (AZEVEDO, 1980 apud WEIMER, 2020).

Dentre a diversidade de religiões brasileiras de origem africana, são apresentadas

As variantes regionais do tambor de mina do Maranhão, o xangô de Pernambuco, o candomblé da Bahia, a macumba do Rio de Janeiro, ou o batuque do Rio Grande do Sul, para citar apenas algumas das denominações mais conhecidas, se configuraram historicamente através de processos de interação cultural africana bastante complexos, e de modo relacional, com o catolicismo ibérico, as culturas ameríndias e o espiritismo kardecista (PARÉS, 2018, n.p.).

Com isso, observamos tanto a diversidade dentre as religiosidades de origem africana, como também das religiões provenientes da Europa e das Américas, que inseridas no processo de transcrição, conceberam novas estruturas religiosas na diáspora. Nesse contexto, Silva (2011) apresenta a recomposição das formas culturais de origem europeia com a criação de igrejas católicas em homenagem à santos negros, integradas por africanos e seus descendentes, assim como Martins

(1997) apresenta a manifestação dos congados com forte sincretismo religioso, que será aprofundado a seguir.

Outro exemplo é que “nos sertões interioranos prosperaram os diálogos afro-indígenas, nos torés, na pajelança, na jurema e no catimbó dos sertões nordestinos” nesse sentido, “a coparticipação nesses rituais favorecia a circulação de vários elementos e a justaposição da dança de roda à mesa espírita” (PARÉS, 2018, n.p.). Mas, de toda forma, vale reforçar que mesmo quando os africanos não interferiam diretamente nas diversas manifestações culturais ou religiosas de outras origens, apenas sua presença já modificava a experiência tradicional.

As linhas e correntes de caboclos, mestres e encantados se multiplicavam ao lado dos mais distantes deuses africanos, orixás, voduns, inquices. Com prováveis antecedentes no período do Império e no pós-abolição, surgem variantes rituais como o jaré da Chapada Diamantina, o terecô de Codó, o peji de Jacobina, o babaçuê do Pará, este importado do Maranhão. A religiosidade africana também estava presente nos afoxés, maracatus, bumbas meu boi, caxambus ou jongos de demanda, em volta da fogueira, ao som do tambor, com dança por pares e pontos puxados que faziam sumir as pessoas ou madurar uma bananeira da noite para o dia (PARÉS, 2018, n.p.).

Imerso nesse processo de colisões e novas composições a partir das imbricações culturais e religiosas entre povos de diversos continentes, Martins (1997, p.31) afirma que “assim, nos territórios do sagrado inscritos no Candomblé, África e Europa encostam-se, friccionam-se e atravessam-se, mas, não, necessariamente, fundem-se ou perdem-se uma na outra.”

Dessa forma, ao analisar o processo de transcrição da cultura africana no Brasil, necessitamos levar em conta que as múltiplas imbricações se apresentam como elementos inclusos no processo necessário para assegurar a existência da cultura africana na diáspora brasileira, em contraposição a lógica colonial de apagamento cultural a partir das modificações.

Nesse sentido, as modificações não apagam uma cultura, mas a reconfigura. Ainda mais quando nos referimos às culturas de origem africana, que não apenas permitem, como reconhecem os processos de alteração como elementos primordiais para readequação e manutenção de sua existência. A lógica de estruturas imutáveis e incontestáveis é europeia e cristã, e sua imposição no processo de análise de culturas distintas reforça o caráter eurocêntrico.

Mas, retornando a respeito das origens específicas das religiosidades africanas tradicionais que foram recriadas no Brasil, podemos elencar que da África

Ocidental, composta pelos povos jejes e nagôs são observadas manifestações em solo brasileiro com maior fidedignidade ao que era praticado antes das travessias, como é o caso do “tambor de mina, o xangô e o candomblé, no Nordeste do Brasil. Nelas, o tambor, o uso litúrgico de línguas africanas, técnicas de adivinhação com o jogo de búzios, processos de iniciação e sacrifícios animais seriam fundamentais” (PARÉS, 2018, n.p.).

Já no caso dos povos falantes da língua bantu residentes na África Central, observa-se a estruturação de uma religiosidade no Brasil com maior cruzamento e sincretismos religioso, que formou o “candomblé de caboclo, a cabula (hoje extinta), a macumba, a quimbanda e, em última instância, a umbanda, a religião nacional nascida no Sul do país. Nestas, a iniciação e o sacrifício animal são menos frequentes, a língua portuguesa é quase exclusiva, e as consultas aos caboclos, mestres e encantados substituiriam as adivinhações” (PARÉS, 2018, n.p.). Nesse sentido, “cabe pensar num campo religioso tensionado por formas mais africanizadas e outras mais abasileiradas, que se definem mutuamente pelo contraste que apresentam” (PARÉS, 2018, n.p.).

Como resultado, a prática religiosa e espiritual de origem africana se espalhou por todo o Brasil, de acordo com as especificidades de cada grupo étnico existente em cada território.

Assim, na Bahia, temos os candomblés nagôs ou iorubás (ketu ou queto, ijexá e efã), os bantos (angola, congo e cabinda), os ewe-fons (jejes ou jejes-mahis). Em Pernambuco, os xangôs de nação nagô-egbá e os de nação angola. No Maranhão, o tambor-de-mina das nações mina-jeje e mina-nagô. No Rio Grande do Sul o batuque oió-ijexá, também chamado de batuque de nação. (PRANDI, 2000, p.58)

Mas, assim como todo o processo de transcrição da cultura africana e a própria cosmovisão africana, precisamos nos atentar para as especificidades no sentido de compreender de forma mais profunda a composição de cada religiosidade ao invés de buscar categorizar de forma binária.

Afinal, o processo de transcrição resulta de um cruzamento complexo, ao passo que por mais que existam diferenças, também coexistem similaridades, tendo em vista o embasamento compartilhado a partir da cosmovisão africana, como é o caso da compreensão de “que o mundo visível dos vivos corresponde a outro invisível, morada de deuses, ancestrais, gênios e outras forças” (PARÉS, 2018, n.p.).

Além disso, “o caráter não dogmático e a orientação para a ação, combinados com a flexibilidade para integrar elementos alheios e reinterpretá-los a partir de velhos padrões, resultaram num pluralismo religioso de extraordinário ecletismo” ou ainda “síntese criativa” (PARÉS, 2018, n.p.). Portanto

O conjunto dessas práticas, além de uma dimensão de celebração e de uma orientação para a cura, incluem o fenômeno da possessão ou da mediunidade, por meio da qual as entidades se manifestam no corpo dos adeptos. Tal denominador comum facilita o trânsito de pessoas e de elementos rituais entre as distintas religiosidades e torna inútil a tarefa de traçar fronteiras nítidas entre elas. Da mesma maneira que no Brasil, no continente africano as crenças e as práticas religiosas raramente constituíram um sistema homogêneo e estável, bem como careciam de um panteão fixo. Ao contrário, sempre sofreram contínuos processos de revisão, incluindo elementos novos e excluindo outros. Apesar da sua diversidade cultural, os africanos compartilhavam algumas crenças ou "orientações cognitivas" (PARÉS, 2018, n.p.).

Dentre as diversas religiosidades africanas transcriadas no Brasil, observa-se um processo de estruturação muito mais amplo. A partir da prática religiosa, constituíam-se congregações que extravasavam os cultos domésticos e exigiam articulações que poderiam ser de parentesco sanguíneo ou não, como citado anteriormente, para instituição de uma rede cooperativa, que além de visar a prática religiosa, objetivava a transmissão geracional e a prática de um modo de vida comunitário. “Desse modo, a família de sangue amiúde se emaranhava com a família de santo, e a casa ou unidade doméstica estava na base do terreiro” (PARÉS, 2018, n.p.).

Além disso, eram instituídas estruturas organizacionais para levantamento dos recursos necessários e controle das terras em que a prática ritualística acontecia. Nesse sentido, tais congregações instituíam uma economia interna com o apoio da participação dos libertos (PARÉS, 2018). Com o decorrer do tempo, melhora das condições socioeconômicas e a ampliação de uma comunidade religiosa mais ampla,

A dinâmica de cooperação propiciou o desenvolvimento de um relativo consenso acerca dos protocolos rituais, calendários (amiúde coincidindo com as festas católicas) e panteões. A partir desse código compartilhado, emergiram as singularidades litúrgicas de cada casa (línguas, cantos, ritmos, deuses, ritos), resultantes das origens étnicas ou das genealogias espirituais em que seus fundadores foram iniciados. Em tal contraste intra-africano foram se definindo várias modalidades rituais, designadas com os nomes das nações africanas utilizados, no período do tráfico atlântico, para classificar os escravizados. As casas se identificavam como pertencendo à nação jeje, nagô ou angola, ou ainda jeje-mahi, jeje-savalu, keto, ijexá, angola-muxicongo, cabinda, entre muitas outras. Nesse meio-tempo, surgiram nações ou modalidades rituais híbridas ou justapostas, designadas com

termos como "nagô-vodum" ou "linha cruzada", entre outros (PARÉS, 2018, n.p.).

Nesse sentido, entendemos que os espaços destinados a vivência da espiritualidade embasada na cosmovisão africana, possibilitavam lugares de encontro e redutos de resistência dos escravizados e de preservação de seus valores de proteção, além do combate à desumanização objetivada pelo sistema escravocrata. Além disso, quando refletimos sobre a dimensão patrimonial - que implica em territorialização no desenvolvimento dos terreiros – observamos a constituição de um patrimônio de linhagem e ancestralidade que não se define apenas biologicamente, mas também política, mítica, ideologicamente, ao passo que, o patrimônio se constitui na coletividade, ou ainda ao anti individualismo (SODRÉ, 2002).

Nesse sentido, Parés (2018, n.p.) defende que “desde sua chegada a terras brasileiras, no século XVI, os africanos e africanas teriam ativado, de forma individual ou coletiva, seus saberes e práticas rituais para enfrentar a adversidade da nova sociedade.” Com isso, observa-se futuramente que “nas diferentes grandes cidades do século XIX surgiram grupos que recriavam no Brasil cultos religiosos que reproduziam não somente a religião africana, mas também outros aspectos da sua cultura na África” (PRANDI, 2000, p.60).

Para o negro no Brasil, com suas organizações sociais desfeitas pelo sistema escravagista, reconstituir as linhagens era um ato político de repatrimonialização. O culto aos ancestrais de linhagem (egun) e dos princípios cósmicos originários (orixás) ensejava a criação de um grupo patrimonial (logo, de um "território" com suas aparências materiais e simbólicas, o terreiro) que permitia relações de solidariedade no interior da comunidade negra e também um jogo capaz de comportar a sedução, pelo sagrado, de elementos brancos da sociedade global (SODRÉ, 2002, p.75).

Por conta da prática espiritual concentrar tantos elementos da cultura africana pré diaspórica, Symansky (20128, n.p.) ainda aponta que

os arqueólogos começaram a atentar para as particularidades do registro arqueológico dos grupos escravizados, para as relações contextuais entre artefatos e estruturas, visando apreender os modos específicos como a cultura material poderia ter sido empregada e ressignificada em práticas diversas, sobretudo vinculadas à religiosidade. [...] Nessa perspectiva, o foco [...] nas formas como sistemas de crenças de origem africana teriam sido adaptados nas Américas e teriam guiado o uso de artefatos como contas de colares, búzios, cristais de quartzo, moedas de cobre e vasilhames cerâmicos. Outras pesquisas têm sublinhado o papel dos ornamentos na manutenção de religiões africanas, em redes de comércio direcionadas aos consumidores africanos, e como elementos atuantes na corporalidade e na construção de um senso de identidade entre os cativos.

Vale ressaltar que a importância conferida a religiosidade africana não se restringiu ao período colonial, tendo em vista que os grupos, os movimentos e as instituições da fé e ritualística africana se espalharam por todo o Brasil e se perpetuam até a atualidade, tendo em vista que “a religião acabou por se consolidar como principal suporte da africanidade” (WEIMER, 2004) na diáspora brasileira.

Portanto, mesmo durante o contexto escravocrata, apresentado anteriormente, e as duras investidas políticas de repressão implementadas no Brasil, posteriormente, fosse “por carisma ou aprendizado prévio,” as religiões africanas transcriadas na diáspora brasileira “conseguiram agregar adeptos, gerando movimentos religiosos de duração variável que podiam extinguir-se sem deixar rastro ou ser absorvidos por outros de chegada posterior” (PARÉS, 2018, n.p.). Com isso, a partir do processo de combinações de práticas mais aceitas pela sociedade e mesmo do enfrentamento, as religiões e práticas espirituais africanas se mantiveram vivas no Brasil, assim como seus elementos de cosmovisão e filosofia.

Especificamente, dentre os inúmeros costumes pré travessia revividos nas religiões de matrizes africanas e perpetuados no Brasil, podemos citar “dormir em esteira, comer com a mão, prostrar-se para cumprimentar os mais velhos, manter-se de cabeça baixa na frente de autoridades, dançar descalço, etc.” (PRANDI, 2000, p.62).

Mas vale ressaltar que “persiste no campo religioso afro-brasileiro a tensão conflituosa entre os discursos da resistência cultural, a valorização seletiva do Estado e a intolerância que vêm de um novo fundamentalismo cristão” (PARÉS, 2018, n.p.), que associados formulam um cenário complexo para a reescrita histórica brasileira, assim como o acesso a memória do indivíduo afro-brasileiro. Nesse sentido, compreendeu-se que era imprescindível o estudo das religiões afro-brasileiras para a compreensão da estruturação dessa sociedade e o enfrentamento direto ao racismo.

3.2.3 Congados e reinados

Dentre a vasta diversidade de manifestações da cultura e cosmovisão banta e sudanesa na diáspora brasileira, os congados e reinados apresentam grande relevância desde o período escravocrata até a atualidade. Tendo em vista que se

espalharam pelo território brasileiro e consolidaram parte da cultura africana no Brasil, influenciando a sociedade e o repertório cultural local.

A respeito do espraiamento dos congados pelo território nacional, destacam-se os estados do “Espírito Santo, Paraíba, Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio, Minas, Goiás” como territorialidades em que “a gunga canta, a gunga chora, a gunga sarava, celebrando Zâmbi, festejando a Senhora das Águas, os santos dos pretos, o Rosário de ingomá, fabulando, texturizando, dançando a história [...] dos negros que vieram d’além mar” (MARTINS, 1997, p.35).

A respeito da origem do congado no Brasil, tem-se o cruzamento católico com o repertório africano como ponto de partida para a narrativa fundadora do congo e dos reinados em solo brasileiro, que resultam de uma reencenação pela tradição oral.

Nesse sentido, os congados apresentam a oralitura³¹ como artifício central para sua estruturação e perpetuação ao longo do tempo, ao passo que o processo de transcrição cultural, expresso nos reinados e congados, se apresenta como mecanismo de permanência da cultura africana no Brasil e constituição da cultura e simbologia brasileira tendo em vista que “a matriz africana é lida, assim, como um dos significantes constitutivos da textualidade e de toda a produção cultural brasileira, matriz dialógica e fundacional dos sujeitos que a encenam e que, simultaneamente, são por ela também constituídos.” (MARTINS, 1997, p.21)

Ao aprofundar nos simbolismos e rituais do congado e dos reinados, Martins (1997) apresenta as especificidades e caracterizações dos principais elementos de relevância nos congados. Dentre tais elementos, a ritualização da performance apresenta grande importância e centralidade ao exprimir a musicalidade africana associada ao vigor na linguagem musical dos cantares, assim como, a atitude vocal e corporal marcada pelo som de tambores.

Nesse sentido, a linguagem específica dos congados compreende a manifestação da palavra como “ressonância singular” que inscreve “o sujeito que a manifesta ou a quem se dirige em um ciclo de expressão e poder” (MARTINS, 1997, p.146).

Nessa perspectiva a palavra não é compreendida como um conceito isolado, seu significado depende de sua inserção em um processo mais amplo ou situação

³¹ Conceito encunhado por MARTINS, Leda Maria. Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá / Leda Maria Martins. – São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte; Mazza Edições, 1997. – (Coleções Perspectiva)

existencial tendo em vista a cosmovisão africana. Dessa forma, no congado, para “cada situação e momento ritualístico é exigido propriedade na linguagem” (MARTINS, 1997, p.147) que deve ser expressa nos cantares e na performance.

Portanto, segundo Martins (1997, p.148) “a palavra não apenas agencia o ritual, mas é, como linguagem, também ritual [...] aglutinando o pretérito, o presente e o futuro” em “voz e ritmo, gesto e canto, de modo complementar.” Vale ressaltar que a compreensão apresentada a respeito da expressão oral apresenta grande distinção da palavra escrita tendo em vista que

A palavra pronunciada não existe (como o faz a palavra escrita) num contexto puramente verbal ela participa necessariamente de um processo mais amplo, operando sobre uma situação existencial que altera de algum modo e cuja totalidade engaja os corpos dos participantes [...] Na fronteira entre dois domínios semióticos, o gestus dá conta do fato de que uma atitude corporal encontra seu equivalente numa inflexão de voz, vice-versa, continuamente (ZUMTHOR apud MARTINS, 1997, p.146).

Nesse sentido, “a performance é que engendra as possibilidades de significância e a eficácia da linguagem ritual,” portanto tal “processo de semiose é imanente nas culturas bantos, assim como nas de ascendência nagô” (MARTINS, 1997, p.147), tendo em vista a comunhão de ambas as etnias com a cosmovisão apresentada anteriormente.

Além disso, para contribuir com o propósito de significado e ritual das performances, estas apresentam como elementos constitutivos a junção de instrumentos musicais como surdos, macumbas e chocalhos, que além de auxiliarem na construção performática, refletem a diversidade étnica dos negros, que uniram suas características musicais, de canto, gestos e danças na constituição da performance do congo no Brasil.

Dentre as principais origens étnicas dos africanos que participaram da formulação do congo brasileiro, Moraes (apud MARTINS, 1997, p.34) aponta os “Moçambiques, Cabundás, Benguelas, Rebolos, Congos, Cassanges” e “Minas,” que compunham “a pluralidade [...] dos representantes de nações d’África, escravos no Brasil” e afirma que estes “exibiam-se autênticos, cada qual com seu característico diferencial, seu tipo próprio, sua estética privativa.”

Já a respeito dos rituais e celebrações propriamente ditas, têm-se o levantamento dos mastros e a coroação de reis negros como marcos de destaque dentre as manifestações culturais negras no Brasil. Isso porque, o levantamento dos

mastros se apresenta como um ato litúrgico de junção de todos os indivíduos da comunidade, sejam vivos, mortos e seus descendentes, a partir dessa coalisão são abertos os demais festejos.

Já a respeito da coroação de reis, Cascudo (apud MARTINS, 1997) apresenta a grande dualidade da manifestação como elemento de destaque e de diferenciação do ritual no contexto colonial existente, tendo em vista que exprimia vínculo e contrariedade ao sistema de poder vigente (estruturas da colônia e da Igreja Católica) e, portanto, uma encruzilhada.

Tal dualidade se expressa na junção entre o uso dos simbolismos dos santos católicos com a coroação de reis negros, que por si só representavam extrema contrariedade ao sistema colonial (que subjugava e oprimia o indivíduo negro). Nesse caso, o corpo negro não “apenas” recebia humanização, como destaque e personificação de relevância e poder a partir de um “modus constitutivos do código das aparências” como afirma Muniz Sodré (1983).

Além do mais, por serem “investidos do poder máximo, na hierarquia do Reinado, os reis congos representam as nações africanas. Por isso, essa função, em particular, só deve ser ocupada por pessoas negras que integram a tradição do Reinado” (MARTINS, 1997, p.153). A respeito dessa encruzilhada, compreende-se que

À reterritorialização e à restituição de formas expressivas da tradição africana alia-se a reinterpretação, pelo negro, dos ícones religiosos cristãos, investidos de novas conotações semânticas. Nessa via de leitura, a devoção aos santos reveste-se de instigantes significados, pois as divindades cristãs tornam-se transmissores da religiosidade africana, barrada pelo sistema escravocrata e pela interdição aos deuses africanos (MARTINS, 1997, p.40).

Além disso, a coroação de reis negros e os festejos rompem com a ordem escravocrata e com os códigos ocidentais ao reterritorializar as formas ancestrais de organização social e ritualística. Nesse sentido, os reinados negros são apresentados como microcosmos, onde ocorre a reelaboração religiosa no cotidiano das comunidades e a expressão de uma cosmovisão e de uma vivência do sagrado de forma singular, o que promove um processo de transcriação das culturas africanas no Brasil, “fertilizando o parentesco entre os presentes, os antepassados e as divindades” (MARTINS, 1997, p.146).

Imerso no processo de transcriação encontram-se os movimentos de substituição e adaptação entre a cultura pré-existente às travessias e a realidade

brasileira, nesse sentido, observa-se a busca por elementos no Brasil que possam corresponder aos elementos constituidores dos ritos praticados nos territórios africanos. Ou seja, viabilizar a vivência e a experimentação simpática a cosmovisão africana na diáspora brasileira. Como exemplificação desse processo temos

à substituição dos opelês, abundantes na África, pelas contas-de-lágrima, mais comuns em todo o Brasil, o que atesta o processo de imbricação dos sistemas simbólicos africanos nos códigos católicos. Os opelês se reterritorializam nas contas brasileiras, adaptando o universo simbólico africano no seio mesmo da hagiologia católica, revestindo-a de novas inscrições e sentidos. [...] O mesmo movimento é encenado na fabricação dos tambores, numa alquimia instrumental significante que adapta o conhecimento, barrando, assim, o esvaziamento da memória. No artesanato dos tambores, máscaras, estatuária, bastões e objetos de culto, o ato de reminiscência opera como instrumento que recentra o sujeito. E é todo esse complexo sistema vivencial que engravida de África as terras americanas, posfaciando no corpo/corpus coletivo negro os rizomas africanos, realizando, no âmbito da produção de sentido súnica (MARTINS, 1997, p.59).

Outro processo pertencente ao movimento de transcrição se apresenta na reelaboração da cultura cristã europeia por meio da utilização de estruturas e símbolos católicos, tendo em vista que o congado no Brasil se origina da interposição da cultura africana com a Igreja católica. A respeito desse processo vale ressaltar como o catolicismo se apresenta na estrutura do congado, nesse sentido, entende-se que “a Igreja Católica entra no Reinado com o sacramento e o mandamento, mas não com o fundamento. O fundamento é do negro” (MATIAS DA MATA apud MARTINS, 1997, p.162). Portanto, observa-se a implementação de ritos e símbolos após um processo de reflexão e releitura propriamente afrodiaspórica, que reconstitui as compreensões e filosofias estruturantes do catolicismo, assim como seus símbolos, através do sincretismo.

O sincretismo, ou correspondência entre santos católicos e santos africanos, podia ser uma estratégia de ocultação, ou talvez uma forma de se apropriar, por imitação, do universo espiritual do senhor para, assim, melhor controlá-lo. Não cabe, contudo, desconsiderar a possibilidade de conversão sincera ou de a ocultação responder a uma dinâmica de justaposição acumulativa de recursos espirituais (PARÉS, 2018, n.p.).

Como exemplo temos a devoção à Nossa Senhora do Rosário, que historicamente teve sua simbologia relacionada às batalhas contra os turcos e ao conceito de vitória. Mas, ao ser retratada pelos negros ocorre um processo de complexificação da simbologia da santa, tendo em vista o embasamento na cosmovisão africana que não apenas aceita, como defende, a dualidade dos

indivíduos e trabalha a partir das encruzilhadas com uma filosofia complexa de ensinamentos que aproxima da humanidade o sagrado, portanto, promove o vínculo mais direto e próximo entre os deuses e os indivíduos.

Nesse raciocínio

A batalha, antes louvada na via do confronto direto, é substituída por uma atuação indireta da santa, não mais no plano terreno, mas no espiritual. Nessa via de leitura, as narrativas se revestem de uma ambiguidade e ambivalências duplamente significativas, pois ainda que a santa abdique de sua natureza guerreira, o negro reelabora, semanticamente, a estrutura do mito e repõe seus sentidos. Nas narrativas há um evidente jogo sógnico entre olhar e ver, querer e poder, submissão e resistência, passividade e transgressão, transparência e ocultamento. Em todas as narrativas os sintagmas ver, poder, resistir, insistir, transgredir, aparentar e lutar são atributos do negro em oposição ao branco que quer, olha, agride, é vencido. (MARTINS, 1997, p.59-60)

Portanto, a reconstrução conceitual e simbólica de Nossa Senhora do Rosário fomenta o movimento de transgressão ao sistema escravocrata e a simbologia europeia por meio do código de aparências pontuado anteriormente. Ou seja, observa-se a “inscrição de uma perspectiva de mudança nas posições do negro na ordem escravocrata” (MARTINS, 1997, p.60) a partir do momento que a figura da santa é utilizada como endosso ao enfrentamento dos negros contra o sistema colonial escravocrata.

Com isso observa-se “a criação de estratégias retóricas e instrumentos de resistência bélica, que propiciaram as revoltas dos escravos, a atuação efetiva dos quilombolas, e de várias outras manifestações negras contra o sistema escravocrata e as posições do sujeito negro na sociedade brasileira” (MARTINS, 1997, p. 60). Por conta desse processo, Martins (1997, p.60) defende que “o branco olha a imagem, mas é o negro que a vê. O branco quer entronizar a Santa, mas ela se senta nos tambores negros” (MARTINS, 1997, p.59-60).

Vale ressaltar que além da figura de Nossa Senhora do Rosário, nos congados encontramos outro símbolo de poder relacionado à luta, principalmente contra o escravismo, a rainha Njinga Nbandi, que a partir de sua importância institui nos reinados a figura da rainha Ginga. Inspirada na rainha angolana que batalhou contra o império português, a rainha Ginga confirma a natureza guerreira dos congados (MARTINS, 1997). A respeito dessa figura, Cascudo (apud MARTINS, 1997, p.61) ainda aponta que

A rainha ginga, Njinga Nbandi, existiu realmente, com imensa projeção para determinados povos bantus. Foi a última soberana que resistiu ferozmente ao domínio português no séc. XVII, fazendo e desfazendo alianças, violenta, sagaz, impressionante de inteligências e majestade consciente.

Mas, retornando a respeito do processo de transcrição presente nos congados, Cascudo (apud MARTINS, 1997, p.34-35) aponta para “a formação de uma certa ‘nacionalidade’ generalizante que condensava nos ritos a diversidade étnica dos escravos” e que possibilitou observar “o desenvolvimento de um enredo particular performado pelos congados, os autos e as embaixadas”. Nesse sentido, a junção da diversidade étnica dos negros constituidores do congo brasileiro formulou uma estrutura própria ao passo que

Apesar de nos defrontarmos com algumas variações, a estrutura ritual e a fundamentação mítico/mística mantêm nessas manifestações um arcabouço e uma fabulação similares que prefiguram um certo continuum arquetípico que funda a sua textura discursiva e mítico-dramática (MARTINS, 1997, p.35)

Essa característica reforça o embasamento comum das cosmovisões bantas e sudanesas, apresentadas anteriormente, e que a partir dos “cruzamentos entre arquivos simbólicos africanos e a herança cristã ocidental” instituem o congo no Brasil. Composto por uma “devoção multifacetada, que aglutina matrizes hagiológicas diversas” e que rejeitam a denominação de folclore por reivindicar “a conotação religiosa de seus rituais e representações simbólicas” (MARTINS, 1997, p.170).

Nesse sentido as “festas de coroação, com música e dança, seriam não só uma recriação das celebrações que marcavam a eleição dos reis na África, como uma sobrevivência do costume dos reis bantos de [...] fazerem suas incursões e ‘embaixadas’ entoando cânticos e executando danças festivas” (LOPES apud MARTINS, 1997, p.39). Isso porque “a devoção ao Rosário restitui e reterritorializa, em solo brasileiro um modo africano de louvar e celebrar as divindades, restituindo outras formas de organização coletiva e de cosmovisão que alteram o tecido cultural hegemônico de matriz europeia” (MARTINS, 1997, p.170-171). Portanto

Na cosmovisão que traduzem e em toda sua tessitura simbólica, os festejos e cerimônias dos congos, em toda sua variedade e diversidade, são microssistemas que vazam, fissuram, reorganizam, africana e agrafamente, o tecido cultural e simbólico brasileiro, mantendo ativas as possibilidades de outras formas de veridicção e percepção do real que dialogam, nem sempre amistosamente, com as formas e modelos de pensamento privilegiados pelo Ocidente (MARTINS, 1997, p.35)

Com isso, compreende-se que o congo e os reinados influem na sociedade brasileira através da reelaboração cultural que resulta do processo de restituição e reterritorialização, ou seja, a transcrição de um modo africano de manifestar o culto ao sagrado, elaborar suas estruturas de poder e experienciar sua espiritualidade e socialidade em solo brasileiro. Os reinados

com seus reis e rainhas, seus capitães e marinheiros, rematizam a África em terras d'Américas. Como estiletos autografando as abissais desfronteiras e deslimites simbólico-geográficos dessas serras gerais, Congos, Moçambiques, Marujos, Catupés, Candombes, Vilões, Caboclos, na sua variedade rítmica, cromática e coreográfica, performam cânticos, gestos, ritmos e falas, como aedos e griots que imbricam a história e a memória, posfaciando o discurso cultural brasileiro com prefácios africanos (MARTINS, 1997, p.36).

Dessa forma, tal processo reconstitui os indivíduos que dele participam, ao estruturar o repertório cultural, espiritual e filosófico em consonância com a filosofia africana, ou seja, além de influenciar na construção do indivíduo, o insere em um contexto social com estruturas que constituem seu modo de vida e de socialização.

Portanto, é possível identificar a permanência da importância conferida à cosmovisão africana que se apresenta na manutenção do princípio da ancestralidade, na centralidade da oralitura e na representação dos reis dos congados, restituindo a forma de organização coletiva e formando um legado ancestral por meio da performance do rito.

Não deixar a gunga morrer, não deixar a gunga calar, é sonorizar os saberes legados pelos ancestrais, vivenciados na performance do rito. Assim os tambores desafiam a morte, pois na fala das caixas burburinham, vazando o silêncio, todos os fonemas que matizam os tempos e territórios da voz. Só então a palavra-rizoma, enunciada no presente com o hálito da memória pereniza-se, dinamicamente, no tempo do rito e da história, como força numinosa no reino híbrido da linguagem, cantando a diversidade do humano e da cultura, desafiando as sombras com o fulgor das coroas, alumbrado pelos Congos (MARTINS, 1997, p.171-172)

3.2.4 Canções e musicalidade

Segundo Abreu (2018) as canções negras estiveram sempre presentes nos indivíduos africanos, mesmo após as travessias atlânticas, durante e após a escravidão. Dessa forma, observa-se que a musicalidade acompanhava os negros e apresentava singularidades que eram apreciadas também pelos brancos, nesse sentido, têm-se que a música negra se manifestava tanto nos locais de trabalho e moradia dos negros, quanto em festas religiosas e eventos dos escravocratas.

A respeito da singularidade musical negra, tem-se o destaque na marcação do ritmo, a associação com movimentos corpóreos de caráter performático, o desafio poético (perguntas e respostas) e a presença do humor.

Mas, por conta dessa caracterização observam-se diferentes leituras acerca da musicalidade negra, isso porque, ao passo que a riqueza musical agradava os brancos, a complexidade poética promovia a reflexão e a organização dos negros contra o sistema escravocrata, como resultado, temos momentos de diálogo e de conflitos, de liberdade e de controle. Nesse sentido, as canções negras

Por um lado, fizeram parte das políticas de controle e repressão dos senhores, das autoridades policiais e religiosas; por outro, das estratégias de resistência, negociação e ação política dos escravizados pelo direito à afirmação de suas formas de diversão e devoção. A realização de festas, conforme seus próprios sons, versos e costumes, ao lado das lutas pela alforria, acesso à terra e organização familiar foram importantes pauta dos escravizados na busca pela ampliação da autonomia e da liberdade (ABREU, 2018, n.p.).

Ainda a respeito da singularidade musical negra, temos a presença de um elemento de central importância, apesar da escassez de registros oficiais: os batuques, que resultam da presença de tambores e da marcação rítmica pontuada anteriormente. Os batuques apresentam grande destaque em virtude de sua propagação nas mais variadas musicalidades surgidas da imbricação cultural ocorrida na diáspora africana, inclusive no Brasil.

Além da conexão com o território africano após as travessias, os batuques também se relacionam com o contexto em que se inserem e retratam histórias, vivências e organizações de movimentos que deles se aproximavam ou se encontravam. Dentre a variação musical proveniente dos africanos encontrada no Brasil, têm-se que

entre variadas denominações, como 'bailes do congo', fandangos, lundus e chulas, as canções e danças mais identificadas com a população escravizada e africana, de caráter religioso ou não, eram os batuques. [...] como os maracatus de Recife, os sambas em Salvador, o bumba meu boi e o tambor de crioula em São Luís do Maranhão, os jongos no Rio de Janeiro e os caxambus em Vassouras (ABREU, 2018, n.p.)

Dos exemplos apresentados, o jongo se destaca por sua forte presença no Sudeste (por conta da grande presença de escravizados de origem bantu), com destaque Espírito Santo (retratado em várias pesquisas de Aissa Guimaraes e Osvaldo Martins a respeito do sul do estado) no Rio de Janeiro e onde encontram-se registros que documentam a manifestação em diferentes territorialidades e apontam

para um destaque no período de assinatura da Lei Áurea e nas datas comemorativas da abolição (ABREU, 2018).

Seu conteúdo abordava temáticas do cotidiano, alusões ao território africano pré travessias e fomentavam a discussão a respeito da liberdade negra, que não foi alcançada em sua magnitude mesmo após a abolição da escravidão. A partir da criação de narrativas que costumam o território africano com o território brasileiro, o desenvolvimento do jongo, assim como de outras manifestações culturais de origem pré diaspórica, promove o embasamento necessário para o desenvolvimento da cosmovisão bantu e sudanesa no Brasil.

Nesse sentido as narrativas e versos são fortemente valorizadas tendo em vista que “o poder da palavra em verso é um aspecto fundamental do jongo, conhecido em alguns lugares como “caxambu” (ABREU, 2018, n.p.). Como exemplo têm-se que os negros participantes do jongo “criaram elementos de solidariedade a partir do compartilhamento de paradigmas culturais, linguísticos e religiosos” (ABREU, 2018, n.p.).

Por conta da crítica social e fortalecimento cultural de origem africana, o jongo manteve sua importância ao longo do tempo e se caracterizou pela formação de

Grandes rodas de homens e mulheres, que cantavam em coro, batiam as mãos em tempo e dançavam com o corpo. No centro da roda, dançarinos evoluíam em danças saracoteadas, de muita agilidade e execução difícil. O cantador, por vezes mais de um, podia carregar chocalhos. Ele improvisava as estrofes e o coro respondia. Ao lado estavam os músicos com os característicos tambores do jongo e uma puíta (também conhecida como “cuíca”, instrumento obrigatório nas escolas de samba). [...] Vários são os diálogos encontrados [...] entre o jongo e as canções/danças centro-africanas: a presença de casais no centro da roda, [...] as fogueiras e o fogo, que remetiam a cultos ancestrais; e a prática do canto e dos versos em desafio nos momentos de trabalho e diversão (ABREU, 2018, n.p.).

Outro elemento de destaque no jongo era do cantar elaborado a partir da interposição entre o idioma português e de origem africana, dessa forma, os participantes desenvolviam críticas e transmitiam mensagens que pessoas externas ao movimento não poderiam compreender. Inclusive, o próprio termo jongo é de origem bantu e pode ser compreendido como “a bala da boca”, ou seja, “designava a palavra que era dirigida para ferir, criticar ou ironizar” (ABREU, 2018, n.p.).

Mas, como apresentado anteriormente, o jongo não foi a única manifestação de destaque da musicalidade negra no Brasil. Investigado por Martins (1997) o congo e os reinados destacam-se dentre as manifestações culturais de origem africana no

Brasil por apresentarem na musicalidade elementos que se distinguem e se destacam do contexto ocidental existente, agregando riqueza musical.

A respeito da musicalidade presente nos congados e reinados destacam-se: as qualidades rítmicas, a diversidade melódica, o canto antifonal (uma pessoa apresenta um tema e o coro responde), dispositivos de percussão, universo narrativo das letras, funcionalidade da expressão, tendência à obliquidade e atitude vocal. Com essa junção, o congo expressa “reminiscências da travessia marítima e lembranças das terras de origem” (MARTINS, 1997, p. 65).

“Envém do mar
 Envém do mar
 Povo de Nossa senhora
 Envém do mar”
 [...]
 “Olê Angola
 Olê Angora
 Essa gunga vai girá
 Essa gunga vai girá
 Corrê mundo
 Ô corrê mar”
 [...]
 “Moçambiqueiro
 Na beira do mar
 Ô Senhora do Rosário
 Ô corora”

Canções do congado (MARTINS, 1997, p. 65)

Além da conexão com o território africano, a musicalidade e os cânteres se apresentam como elemento crucial dos congados tendo em vista que toda a ritualização é embasada na performance, que associa a vocalização com instrumentos, movimento corpóreo, ritmo e diálogos entre os versos. Nesse sentido, utilizando também dos desafios versados temos o partido-alto, que em conjunto com

as escolas de samba teciam críticas sociais, reflexões filosóficas e auxiliaram com grande força na constituição identitária do negro no Brasil.

Sendo o samba, o principal exemplo de musicalidade negra de destaque no Brasil e internacionalmente sendo “uma modalidade musical de divertimento, identificado com tradições da população negra, que incluíam coreografia, ritmo e improvisação poética” e que fazia “seu ingresso no promissor negócio da indústria fonográfica e nas festas de Carnaval, das mais populares às mais elitizadas” (ABREU, 2018, n.p.).

Mas, apesar da riqueza musical e espraiamento da cultura de batuques pelo Brasil, são observadas articulações e tentativas das autoridades governamentais de proibir ou restringir os batuques em lugares públicos e até mesmo em espaços particulares. Dotadas de racismo, as justificativas governamentais criticavam os sons e movimentos corpóreos que configuravam as performances como “vozeiras” e “bagunça” (ABREU, 2018).

Contudo a motivação central se pautava na proteção do sistema escravocrata, com isso, era desejado inibir qualquer manifestação cultural africana como ferramenta de controle e opressão, visando resguardar o sistema social, político e econômico das revoltas e possíveis organizações dos escravizados por liberdade.

Vale ressaltar que mesmo após a abolição da escravidão encontramos diversas ações estatais de perseguição, inibição e até criminalização das manifestações culturais negras de forma geral, incluindo as relacionadas a musicalidade, em decorrência do plano governamental de “erradicar” a raça negra do Brasil e fazer deste, um país inteiramente branco. Mas

No século XXI, os jongsos, ao lado de outras expressões musicais e festivas, herdeiras dos batuques do XIX, como sambas de roda, o bumba meu boi, os tambores de crioula, os cavalos-marinhos, os maracatus, os congados e o partido-alto, em sentido contrário às previsões dos pessimistas folcloristas, ganharam novas dimensões e significados. A partir de um novo contexto de lutas políticas por direitos no campo cultura, vitoriosos na Constituição de 1988 e no decreto 3551 de 2000, seus detentores buscaram reconhecimento oficial de suas expressões como patrimônios culturais imateriais do Brasil, títulos conferidos pelo IPHAN a partir de então. Garantiram, assim, o direito de celebração dos “sons do cativo” e da memória musical de antepassados africanos (ABREU, 2018, n.p.).

Portanto, mesmo com inúmeras tentativas de controle, os encontros de negros por conta dos batuques possibilitaram “fugir um pouco do trabalho, tecer relações de solidariedade entre escravizados e libertos, entre africanos e crioulos, celebrar

identidades étnicas específicas e até mesmo ensaiar levantes” (ABREU, 2018, n.p.). Além disso, a musicalidade negra constituiu força identitária, ganhou notoriedade e destaque inegável a partir do poder de venda na indústria musical e cultural que posteriormente, difundidos pelo rádio, se tornaram símbolos do Brasil e passaram a ter relevância no cenário internacional. O processo de expansão cultural negra no cenário internacional não esteve restrito ao Brasil, mas, é observado em toda a América.

Outras músicas e danças também identificadas com a população negra, como lundus e tangos, fizeram sucesso no mercado de partituras para piano e, no início do século XX, com maxixes e sambas, na nascente indústria fonográfica. Entretanto, dificilmente esses gêneros eram acompanhados por seus protagonistas negros. A música negra atraía plateias interessadas em gêneros associados ao que se considerava exótico, sensual e moderno. Alcançaram, porém, popularidade internacional e o gosto das vanguardas artísticas. Ao lado das novidades norte-americanas, como o ragtime, o cakewalk e o jazz, que faziam sucesso nas primeiras décadas do século passado, as “canções do povo negro” do Brasil também invadiram os circuitos culturais atlânticos e a moderna Paris (ABREU, 2018, n.p.).

A partir do apontamento apresentado por Abreu, compreendemos que o processo de expansão e internacionalização da musicalidade negra apresenta grande importância por sinalizar o êxito dos processos de transcrição das cosmovisões africanas nas diásporas, mas também enfatiza a lógica racista e colonizadora.

Que se expressa na comercialização e no consumo da cultura negra sem o reconhecimento e a valorização do indivíduo negro. No Brasil, especificamente, tal postura esteve sustentada na teoria da mestiçagem brasileira que reconhece os processos de imbricação étnica e cultural, mas, utiliza-se da homogeneização como ferramenta de apagamento dos grupos não brancos.

Nesse sentido a racialização se apresenta apenas na exaltação do indivíduo branco e subjugamento dos demais. Portanto “o que é bom” é de todos os brasileiros, já que somos todos mestiços, e o que é “ruim” ou “do mal” parte da racialização, ou seja, é proveniente do negro ou do indígena. Sustentado pelo racismo estrutural e pela lógica colonial, as classes hegemônicas tentaram usurpar de todas os elementos de valor dos negros e indígenas com a justificativa da mestiçagem aglutinadora, enquanto lucravam e tentavam tirar o destaque dos corpos criadores das riquezas culturais, como é o caso da música.

Mas com a grandiosidade da ascensão da música negra, tais tentativas de invisibilização aos poucos começaram a falhar, ao passo que “ironicamente ou em

contrapartida, o mundo musical propiciava uma das poucas possibilidades de ascensão para músicos e artistas negros” que a partir de sua inserção na indústria projetavam “seus gostos e ritmos, sua capacidade de inovação cultural e subversão das hierarquias raciais” (ABREU, 2018, n.p.).

Nesse sentido, é importante ressaltar a trajetória da musicalidade negra relacionada ao contexto atual tendo em vista que

A visibilidade de músicos negros nas Américas – e a forma como se projetaram no mundo artístico – não pode ser pensada apenas a partir do interesse de empresários do campo cultural, das plateias sedentas por novidades ou do apoio de intelectuais modernos e modernistas. Há de ser entendida a partir das ações que empreenderam na luta por sua visibilidade, pela subversão do racismo e pelo reconhecimento de sua cor, de seus gestos e estilo, em todos os espaços públicos (ABREU, 2018, n.p.).

Com isso, a musicalidade negra apresenta extrema importância no processo de transcrição da cosmovisão africana na diáspora de forma ampla e no Brasil especificamente, ao passo que W.E.B. Du Bois (apud ABREU, 2018) identifica a musicalidade negra como “a excepcional herança espiritual da nação e a maior dívida do povo negro”. Com isso, a “fala musical, em sua singular diversidade, é um dos significantes – rizoma que balizam faz expressões artístico-culturais negras nas América, fundadas por formas básicas dominantes das quais derivam” (MARTINS, 1997, p. 122), ou seja, a cosmovisão banta e sudanesa.

3.2.5 Capoeira

Descrita como luta, arte marcial, movimento cultural ou esporte, a capoeira estabeleceu-se com força na sociedade brasileira e é amplamente conhecida, por indivíduos de diversas origens étnicas, classes sociais e idades. Mas, antes de ser tratada em território brasileiro, precisamos nos voltar às suas origens pré diaspóricas. Com isso, são amplamente encontrados registros que descrevem performances corporais relacionada ao que viria a ser a capoeira no Brasil em variadas nações africanas antes das travessias Atlânticas.

Entre as “nações” africanas, eram os cabinda (da margem sul da foz do rio Zaire) que mais se destacavam na prática. No antigo reino do Congo, o padre Cavazzi da Montecuccolo, capuchinho italiano, no final do século XVIII registrou a Dança da Guerra, que servia como treinamento para escapar de flechas e lanças. Na ilha de Luanda, a tradição fala da básula, dança de pescadores da etnia muxiluanda; luta marcial realizada na areia que consistia

em derrubar o adversário com golpes de perna. Em Angola se pratica até hoje a cuissamba, disputa atlética de jovens (PIRES; SOARES, 2018, n.p.).

Já no Brasil, segundo a etimologia tupi-guarani o termo capoeira se refere aos carregadores de cestos de palha, nesse caso os escravizados, e segundo os registros da Guarda Real de Polícia o termo se refere à um indivíduo específico: o capoeira, que praticava uma espécie de dança marcial. Associando as duas definições, entende-se que a capoeira era uma atividade de dança marcial dos escravizados que carregavam os cestos.

Mas, para além da atividade corpórea, observamos que a capoeira adquire singular relevância no Brasil tendo em vista que a partir de sua prática ocorriam agrupamentos de escravizados e disputas de domínio territorial, nesse sentido, a capoeira apresentava caráter lúdico mas também combativo. Em virtude da diversidade étnica de africanos trazidos para o Brasil como mão de obra forçada, acredita-se que a capoeira se origina na diáspora brasileira a partir da composição de diferentes conhecimentos de combate e performance corpórea de tais indivíduos, além disso, a nova composição se formula de forma imbricada ao contexto político, social e territorial em que se insere (PIRES; SOARES, 2018).

“Como prática cultural de escravos negros nas cidades do Rio de Janeiro, Salvador e Recife, tal luta caracterizava-se por determinados golpes de perna e cabeça, mas também pelo uso generalizado de instrumentos cortantes (navalha, faca, porrete, canivete, sovela). [...] a subida nas torres das igrejas para tocar os sinos com o corpo, como prova de coragem e destemor; a utilização de tambores nas atividades lúdicas [...] e toques de palmas” (PIRES; SOARES, 2018, n.p.).

A respeito da diversidade étnica dos praticantes da capoeira, são identificados como contingente majoritário os africanos falantes das línguas bantu, provenientes da África Centro-Occidental, e os negros nascidos no Brasil. Com o decorrer dos anos e a popularização da prática, os integrantes tornam-se mais diversos, incluindo indivíduos de outras etnias.

Por conta da capoeira se formular a partir da criação de grupos, são criados elementos de identificação e diferenciação dentre os agrupamentos. Tais especificidades se manifestam na escolha de cores, variações de assobios, movimentações corpóreas e objetos utilizados nas rodas, dessa forma, o caráter identitário refletia as características de distinção de cada grupo e fomentava a

rivalidade, conseqüentemente, ocorriam muitos conflitos entre grupos rivais de capoeira.

Geralmente, os conflitos ocorriam durante a noite para evitar a intervenção da força policial e poderiam ser iniciados por diferenças e rivalidade entre os grupos ou disputas, principalmente territoriais, por espaços que possibilitavam oferta ou acesso a algum elemento de interesse das comunidades, como é o caso de praças com fontes de água por exemplo (PIRES; SOARES, 2018)

Por conta da grande quantidade de conflitos de capoeira no século XIX “aos poucos o poder público passou a intervir nos confrontos, até que na metade desse século aconteceu uma verdadeira guerra do poder policial contra as maltas” (PIRES; SOARES, 2018, n.p.).

Apesar de não ser citada no Código Criminal do Império, o Estado apreendia os praticantes de capoeira e os processavam com o enquadramento de crimes que constavam na legislação como ofensa física, ameaça e desordem. Após o julgamento e a condenação os escravos poderiam ser detidos em navios-prisões recebendo açoites e/ou trabalhando forçadamente.

Mas, as duras investidas estatais contra a capoeira enfrentam dificuldades durante o período escravocrata brasileiro. Isso porque, tais dificuldades manifestavam-se em outro processo de embate que se dava após a detenção e julgamento dos capoeiras: o conflito entre o Estado e os senhores de escravos, que recorriam a soltura dos indivíduos com a justificativa de retenção de renda (o próprio escravizado) e de ameaça à segurança dos senhores, tendo em vista que se tornou recorrente a utilização de capoeiras como capangas ou seguranças (PIRES; SOARES, 2018).

Pires e Soares (2018) apontam que após alguns anos, encontra-se um período de confluência de diversos marcos históricos que mudam o curso da capoeira no Brasil. Nesse cenário, associam-se o fim do tráfico atlântico de escravos, o fomento estatal da imigração de europeus para o Brasil, a fase de maior tranquilidade política entre a elite e o governo, a estruturação da repressão policial e a Guerra do Paraguai. Nesse contexto de densas transformações, observa-se um processo de “hegemonia gradual” que iniciam o processo de mudança da capoeira como manifestação africana de escravizados para a capoeira crioula, composta por indivíduos libertos, livres e estrangeiros brancos.

Diretamente associado a esse processo está o retorno dos participantes da Guerra do Paraguai tendo em vista a ampla participação de negros e capoeiras no conflito, ao ponto de alterarem a ótica a respeito da capoeira e incluí-la no cenário da segurança nacional. Além disso, lembrando os costumes anteriores, os capoeiras passam a ser utilizados como capangas dos então políticos monárquicos conservadores além dos/e senhores de escravos.

Vale ressaltar que o destaque conferido a Guerra do Paraguai no desenvolvimento da capoeira e sua inserção na “sociedade civil” se dá a partir da alta participação de indivíduos iniciados e praticantes, que compunham batalhões inteiros, como combatentes na guerra. Portanto, a partir do momento que a capoeira passou a ser vista com serventia ao Estado, sua avaliação e aceitação mudou completamente. Ao passo de ser inserida nos eventos oficiais:

O retorno de ex-combatentes coincidiu com mudanças brutais na cultura da capoeira no Rio. Data daí o costume de acompanhar as bandas e marchas militares pelas ruas, as maltas à frente dos batalhões, fazendo gingas e meneios de capoeiragem como num desafio à ordem dominante [...] os vinte anos entre 1870 e 1890 são fartos de informações de grupos, redutos, ritos, tradições, nomes, lendas, costumes, folclore, milhares de dados aparecem nos jornais e nas fontes policiais (PIRES; SOARES, 2018, n.p.).

Apesar do grande destaque conferido a capoeira e sua “aceitação” na sociedade civil externa ao reduto preto de origem, Pires e Soares (2018) apontam para um elemento de grande importância: a separação da capoeira em duas vertentes. Em decorrência dos movimentos históricos citados anteriormente, têm-se a formulação de dois grandes grupos, os Nagoas e os Guaiamuns.

Como resultado, observa-se um grande salto da origem africana escravizada originadora da manifestação em um dos grupos, de forma que as denominações passam a ser identificadas como a capoeira africana ou crioula separadamente. A respeito dessa divisão

Uma ocupava a periferia imediata da área central da corte (Nagoas); a outra, o núcleo mais antigo da cidade colonial, a Cidade Velha (Guaiamuns). Uma deveria provir da antiga capoeira africana, inventada por escravos vindos de além-mar; a outra deriva dos nascidos na terra, pardos e pretos crioulos, portadores de uma identidade protonacional. Uma evocava a tradição rebelde dos africanos ocidentais da Bahia imortalizada na Revolta dos Malês de 1835; a outra buscava longínquas origens indígenas tupis-guaranis (PIRES; SOARES, 2018, n.p.).

A separação da capoeira em duas vertentes exemplifica com clareza o processo da mestiçagem no Brasil e a estruturação do racismo a partir do colorismo,

que nessa lógica, opera o racismo segundo o grau de negritude. Portanto, não nos surpreende observar que a capoeira integrada por pessoas mestiças, livres e brancas tenha sido muito mais integrada na sociedade “formal” brasileira, presente inclusive na monarquia, utilizada e praticada por políticos, enquanto a capoeira africana continua afastada tanto social quanto territorialmente.

Outro fator que exemplifica essa dualidade entre a propagação e aceitação da capoeira em contraposição ao racismo que não deixa de se manifestar, está no registro oficial da capoeira finalmente partir de uma perspectiva de riqueza cultural. Nesse sentido, o destaque às suas tradições só é iniciado após o movimento alcançar outros recortes populacionais, os recortes que realmente importavam: pessoas brancas, de classe média ou alta.

Antes da capoeira alcançar essa parcela da população, sua imagem na mídia e nos registros oficiais era pautada no racismo e no olhar de estranheza e julgamento de uma prática que não interessava ao observador, que não a reconhecia como manifestação cultural complexa, apenas como prática sem valor de pessoas sem valor, os escravizados.

Mas o curso da capoeira é alterado mais uma vez em virtude de outro marco histórico brasileiro: a queda do regime monárquico e a instituição da República, ao passo que “a *morte da capoeira* tornou-se símbolo dessa época” (PIRES; SOARES, 2018, n.p.). Essa forte afirmação é compreendida assim que identificamos que a primeira ação do período republicano com relação a capoeira foi de inseri-la no Código Penal de 1890.

Especificamente, “o artigo 402 proibia que se fizessem nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação de ‘capoeiragem’, e ainda incluía agravantes no caso de os praticantes portarem armas, ou andarem em correria promovendo o tumulto ou desordem” (PIRES; SOARES, 2018, n.p.).

Com isso, observamos que historicamente “a prática da capoeira foi associada, por boa parte das instituições sociais, aos vadios, criminosos e à negritude” (PIRES; SOARES, 2018, n.p.). Essa construção tem como principal ação de alta gravidade a inserção da prática da capoeira no código penal, mas, precisamos compreender que este é apenas um dos resultados de um processo muito mais amplo e profundo que se inicia desde a invasão dos portugueses ao solo brasileiro com o propósito de exploração colonial e tentativa de construção de uma sociedade que se estrutura a

partir da exploração negra, mas que a todo custo rejeita e procura expulsar o negro da sociedade.

Portanto, o que observamos não é a cautela com a segurança e bem-estar social, o que observamos historicamente é a criminalização do indivíduo negro, sua negritude, humanidade e existência. Afinal, apesar caráter criminal atribuído à capoeira, o que observamos sobre a prática, inclusive nos registros oficiais, é que para além da manifestação e riqueza cultural a capoeira se apresentou como ferramenta de luta e “cultura das classes trabalhadoras em geral” (PIRES; SOARES, 2018, n.p.).

Segundo os registros oficiais, os capoeiras eram muitas coisas, mas vadios não era uma delas já que

a maioria dos processados eram homens (a presença feminina era pequena) na faixa etária entre quinze e quarenta anos, artesãos, domésticos, funcionários públicos, do comércio e, em grande parte, trabalhadores nas ruas. Podemos encontrar açougueiros, barbeiros, carpinteiros, carroceiros, marceneiros, cigareiros, cocheiros, jornaleiros, remador, pescador, e muitos estivadores do cais do porto, local de prática da capoeira, do samba, do jongo e de outras atividades relacionadas à cultura negra. Brasileiros prevaleciam entre os processados pela prática da capoeira, mas entre estes também havia muitos portugueses, além de ingleses, poloneses, argentinos, italianos, austríacos, paraguaios e sírios (PIRES; SOARES, 2018, n.p.).

Portanto os capoeiras eram indivíduos “de bem”, com trabalhos, família e que encontravam na capoeira ferramenta de acesso ao bem que deveria ser comum e assegurado pelo Estado, tendo em vista que “as causas que levaram à prisão dos participantes estavam com frequência ligadas à questão dos conflitos locais, por moradia ou de trabalho” (PIRES; SOARES, 2018, n.p.).

Ao observarmos as causas dos conflitos é possível associar a manifestação de forma clara com a cosmovisão africana e com as práticas corpóreas relacionadas à capoeira no contexto pré diaspórico, consolidando o viés da capoeira como ferramenta de batalha, por um objetivo em comum, que se apresenta de forma potente no contexto da desigualdade brasileira ao ponto de extravasar e não abarcar somente os indivíduos de origem ou descendência africana.

O que observamos na verdade é um cenário de extrema desigualdade e insegurança social, em que os elementos básicos para a vida não são acessíveis a todos. Ao invés de trabalhar diretamente nos problemas sociais, o Estado se concentra em criminalizar a negritude e a pobreza, utilizando dos conflitos como

cortina de fumaça e para angariar apoio social em sua postura truculenta, fortalecendo estereótipos racistas e classistas.

Em concomitância com a alta repressão da capoeira africana, ocorre um processo de completamente diferente em outra territorialidade, a “releitura” da capoeira e suas tradições por parte das classes hegemônicas. Inicialmente a capoeira foi direcionada para um modelo desportivo das lutas marciais, com estruturação de academias e campeonatos.

Posteriormente, no Nordeste foram definidos dois modelos “capoeira regional” e “capoeira angola”. A primeira passa a ser a modalidade majoritariamente praticada e tem como ponto de partida a adaptação, “incorporando aspectos necessários ao funcionamento, marcial, desportivo, teatral, espetacular em suas letras, cantigas e ritmos, uma adequação ao universo artístico e desportivo contemporâneo” (PIRES; SOARES, 2018, n.p.).

Já a segunda se estrutura de forma mais tradicional a vertente da capoeira africana, nesse sentido, “é composta por três berimbaus, pandeiro, atabaque, reco-reco e agogô; na capoeira regional, a bateria compõe-se apenas de um berimbau e dois pandeiros” (PIRES; SOARES, 2018, n.p.).

Na atualidade, sua simbologia alcança a questão da nacionalidade e de sua formação afro-brasileira. A capoeira em sua produção total (movimentos de agilidade, golpes, cantos, baterias etc.), historicamente, influencia diferentes manifestações culturais, [...] e se deixa influenciar numa simbiose com todos eles, tornando-se uma cultura híbrida, com a manutenção de uma estrutura própria (PIRES; SOARES, 2018, n.p.).

O que observamos é que a capoeira seguiu um caminho de complexas transcriações, ora mais ou menos afrocêntricas mas sempre vinculada aos contextos políticos e sociais. De manifestação periférica à parte integrante das Forças Armadas, de criminalizada à incluída nas escolas de ensino básico, de marginalizada à destacada em produções audiovisuais, a capoeira exemplifica o desenvolvimento brasileiro repleto de contradições, dualidades e encruzilhadas, que exige nós uma reflexão sempre mais profunda e com possibilidades de novos contornos e sombreamentos.

3.2.6 Organizações associativas negras

Como abordado anteriormente, a visão comunitária se apresenta como um dos principais pilares de sustentação da filosofia e cosmovisão banta e sudanesa, influenciando diretamente na construção do modo de vida e na organização social dos grupos étnicos integrantes dos dois povos citados.

Em virtude da centralidade desse aspecto, observa-se que mesmo após as travessias atlânticas os africanos e posteriormente afrodescendentes mantiveram a tendência de uma organização com aspecto de priorização da coletividade e ajuda mútua.

Como resultado, é notável a recorrência da organização e estabelecimento de um modo de vida comunitário da população negra no Brasil, que se relaciona diretamente ao surgimento das associações de interesse da coletividade negra.

A respeito de tais organizações em solo brasileiro, é importante pontuar a ampla diversidade de tipos de associações e o caráter de adaptabilidade que essas necessitaram apresentar, em virtude dos diversos contextos políticos, sociais e econômicos existentes no Brasil.

Mas, quando tratamos do associativismo negro na diáspora brasileira, não podemos deixar de elencar “os terreiros, como as irmandades católicas,” que “promoviam formas de associativismo negro com capacidade de mobilização. Não por acaso, na Bahia da primeira metade do século XIX, os candomblés estiveram na origem de várias revoltas escravas” (PARÉS, 2018, n.p.).

Sobre as organizações dos africanos e afrodescendentes no contexto colonial brasileiro, Domingues (2018, n.p.) aponta que

Os negros desenvolveram, desde o período colonial, uma intensa vida associativa. Mesmo quando escravizados, encontraram diversas maneiras de se reunir com seus pares. Algumas formas organizacionais – como as maltas de capoeira e os terreiros de candomblé – foram perseguidas; outras, como as irmandades religiosas sob a égide da Igreja católica e as agremiações de ajuda mútua, eram toleradas pela sociedade em geral. Todas tinham como objetivo satisfazer necessidades sociais, econômicas, culturais, religiosas e humanas de um segmento populacional que vivia em condições adversas. A abolição da escravidão, em 13 de maio de 1888, não resolveu todas essas necessidades. No entanto, abriu aos negros a possibilidade de se organizar sob condições diferentes daquelas do regime de cativo, com mais margens de liberdade.

A partir do apontamento apresentado é possível compreender que apesar da existência do associativismo negro ser incontestável desde o período colonial,

entende-se que a abolição da escravatura apresenta grande importância para tais movimentos a partir do momento que é reduzido o grau de opressão à população negra e é permitida maior liberdade de expressão e organização formal, inclusive para articulações de luta por melhores condições de vida (que não foram o intuito da abolição da escravidão).

Com isso, essa população passa ter a possibilidade de discutir, se organizar e se expressar com maior liberdade, inclusive formando associações para vias de pensamento e frentes de ações diversas, possibilitando a associação de indivíduos por afinidade de pensamento e propósito. É de grande importância pontuar a diversidade de pensamento e posicionado da população negra brasileira tendo em vista que apesar da negritude ser o elo de união dessa população, a autoidentificação racial não torna o pensamento e as frentes de luta desses indivíduos homogêneo, com isso, as associações refletiam a diversidade de pensamento e enfoque.

Ainda imerso no contexto pós abolição e na diversidade do pensamento negro no Brasil, observa-se a existência de duas associações civis formadas por negros com enfoque político: a Guarda Negra da Redentora e o Club Republicano dos Homens de Cor.

Segundo Domingues (2018) a primeira era formada por negros libertos e foi instituída na corte em 1888 com propósito de proteger a monarquia, com enfoque na princesa Isabel. Sua origem e existência esteve embasada na compreensão de que a defesa da realeza e da princesa simbolizavam a proteção da abolição.

Curiosamente, “acredita-se que a Guarda Negra tenha sido a primeira instituição que utilizou o termo ‘negro’ no sentido positivo e político da palavra” (DOMINGUES, 2018, n.p.). Já a segunda associação defendia que a solução estava na promoção do projeto republicano e na valorização da democracia, com isso, o discurso formado tinha como objetivo a propagação dos ideais republicanos e o apontamento de que a raça preta era vítima da monarquia, articulando “noções de raça, liberdade e cidadania” (DOMINGUES, 2018, n.p.).

Por conta da propagação do ideal republicano no Brasil, observa-se a amplificação de das associações negras³², suas ações e segmentos que variavam

³² Exemplos de associações negras por tipo de segmento segundo Domingues (2018, n.p.): Amparo social: Sociedade Cooperativa dos Homens Pretos (1902), Sociedade Beneficente dos Homens de Cor (1906) e Associação Beneficente Amigos da Pátria (1908) em São Paulo; Sociedade Cooperativa Filhos do Trabalho (1890) no Rio Grande (RS); Sociedade Progresso da Raça Africana (1891) em Pelotas (RS). Cultural e educacional: Club 13 de maio dos Homens Pretos (1902), Centro

em: amparo social com prestação de serviços previdenciários (assistência médica, farmacêutica e jurídica, pensão por invalidez do associado ou de seus dependentes em caso de morte, auxílio-funeral); cultura e educação, com investimento e fomento a formação de grêmios literários, corpos cênicos, grupos musicais e escolas; promoção de lazer e recreação (bailes dançantes e carnaval); prática de esporte com manutenção de times de futebol, ou completamente desportivas e também haviam as associações mistas, com objetivos mais amplos, exercendo outros tipos de atividade ou se envolvendo em acontecimentos do cenário político-institucional.

Por conta da ampla diversidade de segmentos e propósitos, as atividades³³ das associações variavam bastante e com isso, influenciaram e interferiram de diversas formas na sociedade brasileira tendo em vista que apresentavam como denominador comum a necessidade de “construir espaços autônomos de sociabilidade, política, cultura e lazer” tendo como propósito primordial “a preocupação com o progresso moral, intelectual, cultural e social do negro” (DOMINGUES, 2018, n.p.).

A respeito do crescimento e das características gerais estruturantes das associações negras no Brasil, Domingues (2018, n.p.) afirma que

Ao longo da Primeira República, as associações negras se multiplicaram. Estima-se que, somente na cidade de Porto Alegre, surgiram 72 delas, entre 1889 e 1920; já em São Paulo foram 123, entre 1907 e 1937. Em linhas gerais, eram regidas por um estatuto e tinham um quadro administrativo eleito, incluindo cargos como os de presidente, secretário, tesoureiro, fiscal, diretor. Algumas possuíam uma sede social. Outras alugavam salões para o seu funcionamento e para a realização de eventos. Sua principal fonte de recursos eram as mensalidades pagas pelos sócios. Para desenvolverem laços de identidade, as sociedades criavam símbolos, como hino, estandarte e cartão de identificação.

Após o período próximo a abolição da escravatura no Brasil também se observa a grande presença das associações negras, tendo a Frente Negra Brasileira

Literário dos Homens de Cor (1903) e Grêmio Dramático e Recreativo Kosmos (1908), em São Paulo; Sociedade Musical Lira Oriental (1907) e Sociedade Dramática Euterpe Club (1917) em Porto Alegre; Centro Cívico e Recreativo José Boiteux (1920) em Florianópolis; Centro Patriótico Treze de Maio (1929) no Rio de Janeiro. Lazer: Club Beneficente, Cultural e Recreativo 28 de setembro (1897) em Jundiaí (SP); Club 15 de Novembro (1907) em São Paulo; Centro Recreativo (1900) e Associação Satélite (1902) em Porto Alegre; Club Recreativo 28 de Setembro (1904) em Pouso Alegre (MG).

³³ Dentre as principais atividades desenvolvidas pelas associações negras, Domingues (2018, n.p.) cita: assembleias de associados; palestras; apresentações literárias, teatrais e musicais; bailes; excursões; concursos (como os dos blocos carnavalescos); homenagens aos ícones negros (como Luís Gama e José do Patrocínio); competições desportivas; convêscotes; cursos de alfabetização. Uma série de datas cívicas, sobretudo as efemérides que diziam respeito ao negro [. . .] eram solenemente comemoradas.

(FNB) como uma das de maiores destaque tanto por suas ações (com grande destaque ao segmento político-social) quanto pelo período de atividade. Além de contar com uma grande estrutura física, a FNB manteve instituições educacionais, culturais, desportivas, oferta de serviços de saúde, assistência, cursos e publicou o jornal *A voz da Raça*.

Dentre a ampla atuação e impacto, destacam-se avanços no campo dos direitos civis conseguindo, inclusive, eliminar as interdições que impediam o ingresso de negros na Guarda Civil de São Paulo e em certos locais públicos de lazer.

Por conta de sua notoriedade e força, a organização obteve permissão para se registrar como um partido político em 1936, mas não teve a oportunidade de participar de um processo eleitoral por conta da instauração da ditadura do Estado Novo (1937) que implicou na proibição de todas as organizações políticas (DOMINGUES, 2018).

Domingues (2018) ressalta que durante a vigência do Estado Novo foi observado um período de “refluxo” das associações e dos movimentos sociais, tendo em vista que as associações sofreram inúmeras restrições que ocasionaram grande perda de seu potencial reivindicativo.

Portanto, para evitar o completo apagamento, muitas tiveram que se ater ao caráter recreativo e carnavalesco para sobreviver. Mas, após o término do regime ditatorial ocorreu o processo de redemocratização e os movimentos sociais puderam se rearticular, o que ocasionou a potencialização dos movimentos associativos, inclusive dos movimentos negros.

Dentre as associações de destaque, surge na cidade de Porto Alegre em 1943 a nomeada União dos Homens de Cor (UHC), com o propósito de ampliar a representatividade de pessoas negras na vida social e administrativa do país por meio da elevação do nível econômico e intelectual dessa população em todo o território nacional.

Em virtude de seu propósito se vincular ao território nacional completo, a organização se expandiu por diversos estados (Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia, Ceará e Maranhão) e mais de cinquenta municípios, realizando ações diversas como “promoção de palestras, cursos de alfabetização, serviços de assistência jurídica e médica, ações beneficentes, publicação de jornais e participação em campanhas político-eleitorais” (DOMINGUES, 2018, n.p.).

No ano seguinte, criado por Abdias Nascimento no Rio de Janeiro, surge o Teatro Experimental do Negro (TEM) com uma proposta original e inovadora ao formar um grupo teatral composto apenas por atores negros. O objetivo era fomentar a releitura de peças e textos pré-existentes com a atuação de pessoas negras, invisibilizadas nas representações “tradicionais”.

Além da representatividade, o grupo também lançava fortes críticas e reflexões com viés racial à sociedade brasileira por meio das artes cênicas e de forma mais ampla, publicando o jornal Quilombo, oferecendo cursos de alfabetização, organizando o Congresso do Negro Brasileiro, realizando a eleição da Rainha das Mulatas, da Boneca de Piche e o concurso de artes plásticas com o tema Cristo Negro. O grupo atuava com diferentes frentes de ação pressionando e a sociedade civil em discutir o marcador social no Brasil e suas implicações, além disso, promoveu a articulação política de negras e negros brasileiros (DOMINGUES, 2018).

Afora a UHC e o TEN, floresceram inúmeros grupos pelo Brasil afora.³⁴ Já no final da década de 70, surge em São Paulo o grupo identificado como principal marco da fase contemporânea do "movimento negro" no Brasil, o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial, popularmente conhecido como MNU (Movimento Negro Unificado) após a mudança de nome. O MNU resulta de uma articulação de diversas frentes de afro-brasileiros incluindo os universitários e “se caracterizou pela contestação da ordem vigente e pela denúncia do racismo, colocando em pauta as situações de desigualdade e violência que atingiam a população negra” (DOMINGUES, 2018, n.p.).

É importante pontuar que o MNU nasce de um movimento cultural efervescente no Brasil, associado ao contexto mundial da década de 60 e 70 que pautava a valorização das próprias origens e a reflexão interior, no Brasil o movimento se manifestou pela busca da configuração de uma identidade nacional original e contrária a lógica eurocêntrica em vigor até o momento.

³⁴ Algumas das associações originadas no período próximo ao UHC e TEN segundo Domingues (2018, n.p.): Associação Cultural, Beneficente e Recreativa José do Patrocínio (1952), em Belo Horizonte; Chico Rei Clube (1963), em Poços de Caldas (MG); Clube Náutico Marcílio Dias (1949), Sociedade Cultural Beneficente Satélite Prontidão (1956), em Porto Alegre; União Catarinense dos Homens de Cor (1962), em Blumenau (se); Associação Recreativa Operária de Londrina (1957), em Londrina (PR); Centro Cultural José do Patrocínio (1949), em Duque de Caxias (RJ); União Cultural dos Homens de Cor (1950), no Rio de Janeiro; Associação do Negro Brasileiro (1945), Ala Negra Progressista (1948) e Associação Cultural do Negro (1954), em São Paulo.

Nesse sentido, observa-se o retorno e a valorização das origens africanas do povo brasileiro e o território baiano como local de destaque das mais variadas manifestações artísticas e culturais que evocavam essa busca pelo encontro com as origens do povo brasileiro e construção de identidade.

Nesse período também se observa a crescente adesão às religiões de matrizes africanas, às escolas de samba e aos blocos afro por pessoas das mais variadas origens étnicas. Associado a esse processo também está o movimento de destaque da musicalidade de origem africana (axé e samba), formação e estruturação dos movimentos de minoria no Brasil e a busca pela defesa de uma negritude existente no contexto específico da diáspora (PRANDI, 2000).

Imerso nesse contexto, o MNU surgiu, se fortaleceu e se espalhou pelo território nacional, mobilizando “cerca de 1300 entidades que existiam em todo o país na década de 1990” (DOMINGUES, 2018, n.p.). Dentre as principais conquistas, marcos e contribuições tem-se

A entidade rechaçou as comemorações do Treze de Maio, chamando a abolição da escravidão de “falsa liberdade”. Em seu lugar, elegeu o Vinte de Novembro - data presumível da morte de Zumbi, líder de Palmares, que foi apropriado como símbolo da resistência à opressão - como Dia Nacional da Consciência Negra. [...] Esse movimento logrou conquistas importantes desde a Constituição Cidadã (1988) - como a regulamentação do crime de racismo, o reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos, as políticas de ações afirmativas, a lei n. 10639, que tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas -, provocando mais respostas do Estado em questões de raça do que em qualquer outro momento desde 1888.

Após o breve panorama apresentado sobre o associativismo negro no Brasil, é possível compreender como a visão acerca do comunitarismo e da ajuda mútua atravessou o Atlântico junto dos indivíduos bantos e sudaneses e foi transcrita na margem de cá. Além da importância para a restauração e construção da lógica africana no Brasil, esses movimentos impactaram profundamente a sociedade brasileira tendo em vista que

Esses grupos impulsionaram o sentimento de pertencimento, construíram e preservaram laços de solidariedade racial. Contribuíram para a percepção das desigualdades e discriminações raciais em nossa sociedade, animando assim os movimentos de reivindicação por direitos e cidadania. Ainda mais, colaboraram para manter viva uma experiência de resistência e ação coletiva, que remonta à época da escravidão. [...] As associações negras não se limitaram a denunciar problemas, mas tentaram apontar caminhos para superá-los (DOMINGUES, 2018, n.p.).

4. ESPAÇO DE HABITAR AFRICANO E AFRO-BRASILEIRO

Após a discussão conceitual e teórica realizada nos capítulos anteriores, pretende-se abordar no terceiro e último capítulo a espacialidade da casa africana e afro-brasileira, assim como todos os espaços (materiais e imateriais) que a compõe. Para isso, é desejado partir da investigação do arquétipo da casa para a arquitetura e urbanismo como forma de delimitar, descrever e problematizar o objeto de estudo da dissertação.

Posteriormente, planeja-se discutir teoricamente o conceito de “arquitetura como prática cultural” com o objetivo de expandir a compreensão da concepção do espaço construído como materialização das concepções éticas e filosóficas que integram a visão de mundo e a cultura de um povo, para além de um planejamento puramente racional e funcional. Dessa forma, pretende-se compreender como a arquitetura, em especial a casa, manifesta a complexidade cultural e conceitual de uma sociedade.

Portanto, objetiva-se construir um discurso que problematize e fomente a retirada do estereótipo elitista e segregador da arquitetura, construído ao longo do tempo. Entendendo que tal estereótipo distancia, restringe e não contempla a essência da arquitetura como expressão cultural do cotidiano, executada de forma popular e presente nos mais diversos contextos territoriais, sociais e econômicos sem uma hierarquia de importância ou de prestígio, mas, como reflexo de um povo inserido em um contexto, seja ele histórico, social, territorial, étnico, econômico, ético e filosófico.

Após abordar as discussões propostas nos dois primeiros subcapítulos dessa etapa da pesquisa, deseja-se endossar um arcabouço teórico que permita a realização de uma análise arquitetônica com abordagem descritiva e comparativa de duas espacialidades: o espaço de habitar de bantos e sudaneses no contexto pré-diaspórico e o espaço de habitar da população africana e afrodescendente no Brasil durante o período colonial. Especificamente, os recortes de análise do terceiro subcapítulo serão: os kraals dos povos bantos e sudaneses no período pré-diaspórico e os quilombos brasileiros do período colonial.

A definição dos objetos da análise final resulta da compreensão destes como espaços de morar, objeto central da pesquisa. A respeito da escolha do quilombo em detrimento à senzala (espaço de alojamento das fazendas e engenhos destinados

aos africanos escravizados no Brasil) se justifica pela liberdade construtiva e de concepção da população afrodiáspórica na formulação de seu espaço de habitar. Além da liberdade construtiva e de concepção, pretende-se estudar o quilombo como símbolo de resistência ao sistema escravocrata e como território de ressignificação da concepção africana de habitar, a partir do fortalecimento do elo entre os povos escravizados e suas origens.

Para isso, a intenção é investigar como o território quilombola reproduziu as tipologias arquitetônicas, costumes e símbolos da concepção africana de habitar no território brasileiro. Além disso, também objetiva-se compreender como tal concepção foi e ainda é utilizada como resistência e fortalecimento da população afro-brasileira.

Para a realização dessa análise, visa-se utilizar de vestígios, fragmentos, documentários e pesquisa bibliográfica que apresentam os recortes espaciais desejados. A partir desse levantamento, objetiva-se investigar como ambas as espacialidades traduzem a cosmovisão e a filosofia africana no espaço de habitar, seja ele material ou imaterial. Tal investigação pretende apontar similaridades e diferenças arquitetônicas associadas ao processo de transcrição cultural ocorrido na diáspora brasileira.

4.1 O ARQUÉTIPO DA CASA

A partir do desejo de abordar os objetos de análise da pesquisa de forma mais embasada, são apresentadas discussões teóricas que possam contribuir para as análises. Nesse sentido, espera-se que a partir do retorno à compreensão primordial do arquétipo da casa, seja possível assimilar como esse espaço é definido conceitual, arquitetônica e psiquicamente. A partir dessas definições e limites, deseja-se revisar as construções arquetípicas da casa com o intuito de (re)delimitar, (re)descrever e (re)analisar as tipologias dos kralls e dos quilombos na etapa final da dissertação.

Para iniciar a investigação e reflexão a respeito do arquétipo da casa, parte-se da compreensão do que seriam os arquétipos propriamente ditos: “etimologicamente, a palavra arquétipo deriva do grego *arkhétupos*, modelo primitivo, e do latim *archetypum*, modelo, original. Ou seja, o arquétipo estabelece-se como ideia primitiva, a forma original” (BRAGA, 2014, p.43).

Com base nessa concepção, Braga (2014) apresenta que os arquétipos surgem de memórias imagéticas gravadas em nosso consciente, nesse sentido, para

que o modelo arquetípico exista, é necessário um vínculo entre determinada imagem e nosso subconsciente. Para que esse vínculo seja criado, são necessárias que outras noções estejam construídas em nosso raciocínio, como cultura, herança, identidade e memória.

A partir do embasamento das noções citadas ocorre o processo interpretativo, que analisa, dá sentido e armazena na memória os arquétipos que dele são construídos. Ou seja, as construções arquetípicas se apresentam conforme a construção específica de cada indivíduo ou grupos de indivíduos e, portanto, podem ser diversas. Com isso, entende-se que “é esta possibilidade, de sermos únicos e, simultaneamente, integrados numa estrutura coletiva, que nos define e permite gerar e atribuir valores” (BRAGA, 2014, p.28).

Com base no processo cognitivo apresentado, podemos compreender o arquétipo como uma imagem pré-concebida de cada indivíduo ou grupos de indivíduos que apresentem as mesmas noções integrantes do mecanismo interpretativo, a partir dessa imagem, são estabelecidos modelos que se relacionam com a construção do arquétipo, que posteriormente se enraíza em nossos subconscientes. Tais modelos influenciarão na compreensão, identificação e até mesmo na materialização desses arquétipos, como é o caso do espaço de habitar.

Nesse sentido, Rodrigues (apud BRAGA, 2014, p.41) enfatiza que “o arquétipo não é o objeto em si, é a imagem mais marcante que fazemos dele.” Por se tratar de uma imagem presente no inconsciente coletivo, Jung (apud BRAGA, 2014, p.44) defende que os arquétipos são “associações históricas [que] funcionam como um vínculo entre o mundo da consciência e o mundo inconsciente do instinto.”

Portanto

O arquétipo não é um conceito alcançável somente pela realidade palpável. Existe uma dimensão psicológica, dita mais abstrata, que nos viabiliza a identificação de algo que nos é proximamente associável. Sem o peso da memória e da identidade que estabelecemos, com base na nossa vivência e aprendizagem, não seria possível experienciar tal conhecimento (BRAGA, 2014, p.44).

No sentido da dimensão psicológica e abstrata, observa-se sua existência fortemente presente na cosmovisão banta e sudanesa, e por consequência, nos afro-brasileiros e suas construções arquetípicas. Dessa forma, têm-se a compreensão de “tratar o corpo como um mundo em escala reduzida. Com o desenvolvimento do

processo, é a casa que se constitui como macrocosmo do corpo. E assim vai se ampliando o espaço físico-espiritual do indivíduo” (SODRÉ, 2002, p.66).

Portanto, Sodré (2002) apresenta que a lógica e a identidade africana se estrutura a partir de um forte vínculo entre o homem e o mundo, nessa concepção o espaço é compreendido como objeto em constante organização simbólica, que interliga e imbrica espaços de diversas escalas diferentes (casa, aldeia e região), nesse sentido, o arquétipo é fundamentalmente simbólico ao passo que o indivíduo se insere como “parceiro da paisagem”. “Dentro dessa visão, a casa é a parte menor do Cosmos e, no entanto, a mais nobre [...] por aí compreende-se como elementos cósmicos possam estar associados à representação da casa” (SODRÉ, 2002, p.66).

[...] a casa é como uma pessoa - mais precisamente, como um ventre humano, masculino ou feminino . E como o par é pensado à maneira do Cosmos, o que acontece na casa é semelhante ao desenvolvimento cósmico, tem um mesmo ritmo, sempre engendrado pelos princípios masculino e feminino. [...] Não se afigura como um dado estático, imobilizado, mas como algo plástico, que pode inclusive ser refeito. De fato, pode-se "refazê-lo", como se restaura um membro ou um reciclo humano afetados pela doença. O espaço pode inclusive "morrer" [...] São numerosos os ritos de reconstrução do mundo ou de "restauração de espaços", fundados em critérios biossimbólicos ou cosmobiológicos (SODRÉ, 2002, p.67).

Após compreender a definição e o processo de formação dos arquétipos, podemos adentrar no arquétipo da casa especificamente. “De forma generalizada, a casa remete-nos para a ideia do abrigo e este traduz uma das primeiras formas de interação com o meio, onde o Homem, visando o refúgio, se protegia do perigo circundante” (RODRIGUES apud BRAGA, 2014, p. 29).

Por seu caráter primário de interação entre o homem e o espaço, a materialização do arquétipo da casa é apontada por alguns teóricos como a demarcação da inserção do homem em “uma totalidade social e cultural, funcionando em recíproca influência com a cultura edificada, sendo o espaço arquitetônico e urbano,” ou ainda “a concretização do referencial existencial do homem social” (CHAVES apud BRAGA, 2014, p.41-42).

Nesse sentido, casa se apresenta como a materialização arquetípica não somente do espaço de habitar, mas de uma construção social e identitária, tendo em vista que “a construção de uma casa é um fenômeno cultural” (RAPOPORT, 1972, p.65, tradução nossa). Além disso, o vínculo indissociável e a manifestação da cultura e das características identitárias no espaço da casa se justifica, segundo Rapoport (1972, p.68, tradução nossa) em virtude do homem “ter uma grande propensão a

simbolizar tudo o que acontece com ele e a se relacionar com tais símbolos como se fossem os verdadeiros estímulos ambientais.”

A partir desses pontos, podemos compreender que a casa não apenas delimita o espaço individual, mas, o insere em um contexto coletivo, estabelecendo estruturas sociais e relações entre o indivíduo, o espaço construído, o entorno social, natural, material e imaterial. Além disso, a construção do espaço de habitar também instiga o indivíduo ao processo de autoconhecimento, que se apresenta na materialização da casa a partir de sua compreensão arquetípica, identitária e cultural de tal espaço. “Corpo e casa aderem-se um ao outro por meio dos estímulos e das sensações que recobrem ambos sensações e experiências” (FRANCISCO, 2008, p.31).

Portanto, “habitar é um ato fundamental do Homem. Nele se reconhece a sua existência, o cerne da sua sobrevivência, e finalmente, os alicerces da sua identidade” (TOUSSAINT apud BRAGA, 2014, p. 39).

Nesse sentido, “é com a casa que nos protegemos e, simultaneamente, nos revelamos [...] já no interior de cada habitação encontramos a essência do próprio utilizador: no espaço, no mobiliário ou nos adereços” (BRAGA, 2014, p.28). Portanto, a partir da premissa arquetípica da casa, compreendemos que “por mais diferente que a possamos conceber (cabana, palhota, igloo, etc.), por mais diferente que a sua forma nos surja (paralelepípedica, cilíndrica, esférica, etc.), tem sempre subjacente uma ideia ou fundamento que é transversal a todos os povos” (Rodrigues apud BRAGA, 2014, p. 29), a ideia de refúgio.

Individualmente, a casa suporta o mundo pessoal e é o arquivo de experiências e memórias que no espaço, ou naquilo que preenche (no mobiliário e nos objetos), juntamente com o corpo, nos constrói uma identidade. E é nesse sentido de identidade, não na forma, mas no fundamento, que nos atravessa mesmo quando surgimos de hábitos e culturas diferentes (Rodrigues apud BRAGA, 2014, p. 38)

Associado ao fundamento de refúgio, Vitrúvio (apud BRAGA, 2014) relaciona que o modo de habitar primordial nas cabanas primitivas esteve construído a partir da manutenção do calor no interior do espaço de habitar. Com isso, “à ideia de refúgio associa-se o fogo, elemento fulcral nos ideais de conforto, segurança e bem-estar. O calor é obrigatório para a sobrevivência do homem e, como tal, é preciso resguardá-lo e sobretudo mantê-lo.

É este princípio que determina a origem do abrigo” (BRAGA, 2014, p.29) e acrescenta ao conceito arquetípico pautado na funcionalidade, primeiramente, a experiência e sensação no espaço como algo igualmente primordial. O calor como manutenção da vida, se interliga de forma tão intrínseca ao arquétipo da casa que ultrapassa a noção do fogo propriamente dito, ao passo que o calor adquire a compreensão de acolhimento.

Tal acolhimento pode ser justificado por conta da casa se apresentar como memória indispensável de um indivíduo que por representar tantas construções sociais, culturais e cosmológicas, se apresenta como refúgio psíquico além de físico, que sugere a concepção da casa como ninho. Dessa forma, a casa é “mesmo “para o homem primitivo, algo além de um teto e, quase desde o princípio, a função era muito mais que um conceito físico ou utilitário” (RAPOPORT, 1972, p.65, tradução nossa).

Portanto o arquétipo da casa se interliga a memória e nos proporciona viagens no tempo a partir do momento que revisitamos nossas casas da infância ou sonhamos com a casa de nossa futura família, nesse sentido

As duas casas coexistem num mesmo espaço-tempo de simultaneidades. O espaço do passado é reatualizado pela memória desse sujeito habitante que está em uma e em outra casa — ou entre uma e outra —, sempre tentando recuperar a moradia da infância e alicerçar a sua própria. A casa natal [...] e a casa sonhada [...] confundem-se duplamente: em seu mesmo desejo e em sua mesma impossibilidade (FRANCISCO, 2008, p. 38)

A respeito do vínculo entre o indivíduo e o arquétipo da casa, entende-se que “é como um corpo de imagens que dão ao homem razões ou ilusões de estabilidade” (BACHELARD, 2000, p.36 apud FRANCISCO, 2008, p.29). Seja “pelos imagens, cheiros, pelas atmosferas que nos marcam ao longo da vida, ou mesmo pelas memórias de infância. É em consequência do habitar da casa que guardamos momentos; é o nosso refúgio intelectual” (BRAGA, 2014, p. 40)

Em suma, podemos exprimir que a Casa é um espaço ao qual conferimos propriedades, ao qual adaptamos a nossa vivência, transformamos para criar um identidade própria. Atribuímos características da nossa personalidade. Apropriamo-nos a uma vivência que nos é confortável, conferindo-nos o sentimento de pertença a um lugar. É o que nos abriga do meio físico exterior, mas também de medos e inseguranças (BRAGA, 2014, p. 40-41).

Associado ao caráter de refúgio psíquico citado estão as representações e imagens criadas da casa arquetípica a partir das produções científicas e literárias,

que reforçam essa assimilação psicológica. Nesse caso, o que observamos é uma construção histórica de significações simbólicas da casa a partir de produções que apresentavam as mesmas, ou próximas, perspectivas. Como exemplo temos a casa arquetípica da literatura europeia, que se espalhou fortemente nas américas, “caracterizada por seu centro integrador, casa primordial, propulsora de afetos e imantadora” (FRANCISCO, 2008, p.29).

Nesse caso, a imagem da casa se apresenta “como espaço da subjetividade e da intimidade, espaço que se opõe à abertura, a princípio ilimitada, da cidade” (FRANCISCO, 2008, p.26).

Nessa ótica, a casa se apresenta como espaço privado em contraposição ao espaço público e externo da cidade, que comunga com uma lógica capitalista de propriedade. A especificação arquetípica da casa cria definições tão próprias, e muitas vezes rígidas, ao ponto que observamos o surgimento de uma concepção de casa ideal por alguns autores, como é o caso de Bachelard.

[...] uma casa arquetípica ideal que apresenta, necessariamente, três andares muito bem delimitados: porão, térreo e sótão, espaços secretos recônditos e escuros contrapostos a outros, visíveis e iluminados sugerindo uma certa dialética da razão e da desrazão, do humano e do inumano, do público e do privado, das relações secretas e solitárias do sujeito consigo mesmo e das ações abertas a outros olhares e outras presenças. Nenhum cruzamento, nenhuma intromissão de um espaço próprio no espaço alheio, nenhuma invasão de territórios, essa é uma casa com cada-coisa-em-seu-lugar e um-lugar-para-cada-coisa. Esse espaço crivado por forças tão poderosamente verticais e harmoniosas é o lugar do ser, da permanência, do constante, daquilo que ultrapassa a temporalidade para fundar laços imaginários de fixidez, ainda que esse poder de imantação cósmica só exista – isso Bachelard não deseja admitir – como um efeito cultural (FRANCISCO, 2008, p.27-28).

A partir da grande influência das concepções europeias, surgem nos continentes americanos, outras definições de arquétipos de casa que “representam” nações específicas. No caso brasileiro, encontramos o sobrado como o modelo definido da casa brasileira, estudado até os dias de hoje nas escolas de arquitetura e urbanismo como o arquétipo da casa brasileira do período colonial. A respeito das tipologias habitacionais, Gilberto Freyre (apud ARAGÃO, 2009, p.104) defende que “a casa representa uma das mais significativas expressões da cultura brasileira, marcando a existência histórica do Brasil”.

A partir dessa breve afirmação já podemos identificar a profundidade do problema arquetípico da casa brasileira, isso porque, a compreensão eurocêntrica se

apresenta de forma contundente ao marcar a existência histórica do Brasil a partir da invasão portuguesa e o estabelecimento do colonialismo. Além disso, vemos que apesar do argumento apresentado de que a casa brasileira resulta da expressão da cultura brasileira, o que observamos é a retratação de uma cultura fragmentada, que não contempla a população em sua amplitude étnica.

Nesse caso, a construção do arquétipo da casa brasileira definido pela tipologia dos sobrados, reforça a visão elitista de reconhecer como arquitetura apenas os espaços construídos a partir da influência europeia. Dessa forma, as demais construções aparecem como variações “populares” com caráter de exotividade.

Mas, ao iniciar a breve análise do sobrado como arquétipo da casa brasileira, Aragão (2009) afirma que este apresentava variações ao longo do território nacional, ou seja, eram construídos a depender dos recursos, dos materiais, do solo e da mão de obra encontrada no local, assim como do grau de influência europeia presente no entorno em que seria implantado. Mas a característica que sempre foi mantida estava relacionada à sua relevância social, tendo em vista que, essa era a tipologia que abrigava a casa-grande patriarcal urbanizada.

Outras três características que se repetem nessa tipologia é a composição de cômodos em sucessão e de passagem obrigatória, a existência de quartos sem janela (desprovidos de iluminação e ventilação natural, que tinham a finalidade de “proteger” a mulher e as moças do exterior) e a divisão da habitação em pavimentos.

Nessa setorização, as áreas destinadas à senzala e armazém se localizavam no térreo ou abaixo do nível da rua, em seguida o escritório, mais acima os espaços destinados à recepção de visitas, posteriormente os dormitórios e os espaços de uso comum da família e por último a cozinha. A respeito desse tipo de divisão da residência, que poderia chegar até seis pavimentos, Freyre reconhece que

Esse tipo de estruturação arquitetônica naquele período só foi possível porque se tratava de uma sociedade escravocrata – era o escravo (sic) que transportava a água, a carne e tudo mais que fosse necessário para o preparo dos alimentos até o sexto andar, onde se situava a cozinha (ARAGÃO, 2009, p. 107, apud FREYRE, 2006, p. 311).

Com o passar do tempo, os sobrados têm sua complexidade e tamanho reduzidos para se adequarem às transformações sociais, nessa lógica as senzalas passam a ser quartos para criados ou dependências. Quando havia proximidade com as comunidades trabalhadoras, sobrados inteiros que anteriormente abrigavam

apenas uma família, passam a ter núcleos familiares diferentes divididos por pavimentos.

A partir dos exemplos apresentados, podemos visualizar como as noções culturais influenciam diretamente nas construções arquetípicas das casas e em suas materializações, traduzindo elementos identitários, costumes culturais e propagando ideais originados de outras noções e processos sociais, como é o caso da lógica patriarcal, capitalista e escravocrata presentes nos exemplos apresentados.

Mas, apesar da importância conferida à representação da identidade do indivíduo em sua casa, Braga (2014) aponta que esta não é a única condicionante de relevância, as características do entorno imediato também influenciam com grande força a concepção e construção da casa, sejam as características físicas, geográficas e culturais.

Segundo Rapoport (1972), tal influência se justifica além dos condicionantes naturais como relevo, clima e oferta de materiais, mas, isso se dá em razão da centralidade conferida à religião nas sociedades pré-industriais. Em virtude das noções definidas nas religiões a respeito da natureza, observa-se uma representação simbólica da natureza nas casas e nos demais espaços construídos, assim como, condutas de interação desejadas com o meio natural, o que reforça o impacto das imagens cósmicas criadas em cada civilização.

Portanto, “os cosmos podem estar refletidos em um microcosmos em diversas escalas, desde um país inteiro até uma cidade, um povo, uma casa, o espaço de uma casa e os móveis que estão nela. Cada um separado, ou em conjunto, podem refletir a forma como se visualiza o mundo” (RAPOPORT, 1972, p.69-70, tradução nossa).

Em grande escala, a influência penetrante da imagem cósmica pode ser vista na África, onde, em geral, o sagrado é muito importante, os valores tradicionais não são questionados, a carga simbólica de utensílios, edifícios e da terra como um todo, e a ordem da sociedade, a do pensamento e a do Universo estão intimamente relacionadas. Entre os Dogon e os Bambara do Mali, todo objeto e evento social tem uma função simbólica e além de utilitária (RAPOPORT, 1972, p.70, tradução nossa).

Além desses, outro fator de grande importância é o da evolução do conceito de casa. Com isso, admite-se que a compreensão de refúgio, segurança e acolhimento apresentam-se de forma diferente ao longo do tempo e das transformações sociais em que o indivíduo se insere.

Portanto, a evolução do conceito de casa tem “evoluído no sentido de ter uma ação modeladora na identidade humana, mas também se traduz em hábitos e modos de vivência [...] criando relações com o ambiente em que se inserem, fomentando apropriações com o espaço” (BRAGA, 2014, p. 39).

Rapoport (1972, p.72, tradução nossa) aponta que um dos exemplos desse processo de evolução se apresenta na implementação da “natureza simbólica da casa por imigrantes em territórios estrangeiros. Por mais que muitas das vezes a arquitetura que trazem seja incompatível com o novo local em que se estabelecem, os imigrantes não deixam de implementá-la, tendo em vista que o caráter simbólico representa um pedaço de seu passado e origem.” Nesse sentido

A imagem da casa se revestiu de várias significações ao longo da história, reforçando ou traindo os investimentos presentes no imaginário cultural, afastando-se ou aproximando-se dos arquétipos fixados. O espaço não é portanto, algo que atravessaria a história uma categoria autônoma, estanque ou autossuficiente, pelo contrário é uma categoria que se sustenta como resultado dessas condições históricas de percepção e de elaboração conceitual (FRANCISCO, 2008, p.39).

Por conta da complexidade apresentada a respeito do arquétipo da casa, compreendemos como se dá o processo de concepção e leitura dessa tipologia arquitetônica de forma mais profunda, contrária à lógica de naturalidade e simplicidade que acreditamos. Nesse sentido, ao assumir a influência direta das noções de memória, identidade, herança e cultura na concepção arquetípica da casa, também assumimos que tais concepções influenciam diretamente na materialização da tipologia.

Com isso, “percebemos que a relação com as imagens, formas, espaço, [...] arquitetura, é fortemente influenciável por nós próprios, enquanto seres lógicos e intelectuais, pertencentes a um local, num determinado tempo e espaço” (BRAGA, 2014, p.45).

Dessa forma, a investigação arquitetônica desses espaços não deve se restringir às decisões puramente técnicas empregadas, mas nas elaborações arquetípicas e cosmovisões dos povos construtores, manifestadas tanto no espaço construído quanto no modo de habitar, “a casa contemporânea será pensada em relação ao corpo, [...] um corpo de ordem claramente cósmica e orgânica” (FRANCISCO, 2008, p. 30).

[...] dos arquétipos e das mitologias que envolvem e engendram esse modelo da “casa-ninho”, pode-se, portanto, pensar um outro projeto espacial, que

não é necessariamente excludente: um projeto que considere a historicidade dos espaços. Tal projeto tomaria as mitologias espaciais sob uma perspectiva propriamente antropológica e não mais de uma perspectiva essencialista (FRANCISCO, 2008, p.28-29).

Portanto o arquétipo constrói a memória, que influencia na concepção arquitetônica, tanto no passado do Brasil colonial quanto no presente, na atividade dos novos arquitetos e na sociedade contemporânea em geral. Faz-se aí a importância de questionar e ampliar os arquétipos. Ao pensar e problematizar os arquétipos da casa construídos em nosso íntimo é que podemos compreender como concebemos e lemos os espaços da habitação.

Em sequência harmonizamos os arquétipos pessoais com os teorizados pela escola de arquitetura e urbanismo, de forma que possamos (re)ler, (re)conceber e (re)teorizar a respeito deste que é o elemento arquitetônico primordial: a casa, reconhecendo esta como “o melhor produto da nossa imaginação e, simultaneamente, [...] a base das nossas reminiscências” (BRAGA, 2014, p. 39-40).

Nesse sentido endossamos que

Não se trata de afirmar que nos textos ficcionais da contemporaneidade não existam mitologias, não existam arquétipos. Trata-se de pensar que essas mitologias só existem, hoje, como fantasmas [...] arrastadas por todo o imaginário ocidental; e que esses arquétipos, [...] são mutantes, são históricos e persistem, agora, como espectros daquilo que foram (FRANCISCO, 2008, p. 29).

4.2 ARQUITETURA COMO PRÁTICA CULTURAL

Antes de adentrar na discussão teórica a respeito do conceito de “arquitetura como prática cultural”, é imprescindível compreender como a produção arquitetônica é identificada nas sociedades. Isso porque, historicamente tem-se a definição de obra arquitetônica atrelada às produções de prestígio social, elaboradas por profissionais renomados da arquitetura.

Nesse sentido, as diretrizes que categorizam o que é ou não arquitetura estão relacionadas a importância social do espaço construído, sua exuberância estética e/ou tecnológica, a relevância do profissional que concebeu o espaço e a importância social ou grau de poder do proprietário. Com isso, observamos ao longo da história “que a produção de construções para as elites era a única que tinha o direito de ser qualificada de ‘arquitetura’. O resto era ‘mera construção’ como se dizia então. Desprezível e desprezada” (WEIMER, 2014, p.11). Portanto, a compreensão histórica

de arquitetura se distancia do cotidiano e reforça um caráter elitista e segregador por limitar a compreensão do que pode, ou não, ser considerado arquitetura.

A partir de uma delimitação restrita do que foi e ainda é estudado e valorizado dentro do campo arquitetura e urbanismo, observa-se a invisibilidade de incontáveis produções arquitetônicas, técnicas e modos de conceber e utilizar espaços.

A respeito da invisibilidade é importante pontuar o limiar criado para a definição de produções classificadas como ‘arquitetura’ ou ‘mera construção’ com base no caráter erudito. Tal substantivo é definido como “quem tem erudição, excesso de cultura e de conhecimento, geralmente obtidos através da leitura” ou ainda “próprio dos intelectuais, estudiosos, cultos”.³⁵

Portanto, ao adotar o caráter erudito como limiar para se definir a arquitetura, implica-se que uma obra deve ser concebida por um arquiteto, indivíduo portador do conhecimento específico. A exigência do caráter erudito para definição de arquitetura limita drasticamente o reconhecimento de produções e de indivíduos produtores do espaço construído.

Tendo em vista que parte da obrigatoriedade de uma formação (conceitual e acadêmica) construída nas sociedades da Europa, portanto, reflete o caráter eurocêntrico ao subjugar como ‘primitivos’ povos que não apresentam a mesma estrutura de conhecimento. Por conta das demais sociedades não apresentarem tais estruturas, teorias superficiais e discriminatórias surgiram ao supor

de que entre os tais povos ‘primitivos’ ‘o alojamento é erigido pelo próprio usuário’. O que temos observado é exatamente o contrário: a construção do hábitat – as edificações e os espaços que os permeiam – é uma ação coletiva que se inicia pela convocação da vizinhança, continua sob o comando do maior expert na arte de construir da redondeza e termina, quase que invariavelmente, nas mais diversas versões daquilo que entre nós é chamado de “festa da cumeeira”, ou seja, uma confraternização do “empreendedor” (para usar um termo moderninho) com os colaboradores e onde, via de regra, não falta uma referência ou uma homenagem mais explícita ao mestre de obras. (WEIMER, 2014, p.14)

Dessa forma, o raciocínio que utiliza o caráter erudito como limiar de categorização é segregador, fomenta a invisibilidade e restringe a complexidade e diversidade do campo de estudo. Além disso, é importante salientar que “se desconhecemos quais foram as formas que deram origem a uma obra ou qual tenha sido seu autor, isso não quer dizer que ela não tenha uma ancestralidade, nem,

³⁵ Definição apresentada no Dicionário online de português Acessado em 16/03/2021

tampouco, que ela não tenha sido elaborada por um arquiteto” (WEIMER, 2014, p.12-13).

Essa reflexão é importante pois observamos que o aprendizado e o fazer arquitetônico se apresenta com ampla diversidade, tendo em vista que parte inicialmente da leitura do espaço existente e das formas (filosóficas e práticas) de conceber e utilizar um espaço construído, por isso o conceito de arquitetura como prática cultural é tão importante.

Ao retirar a necessidade do caráter erudita para ser considerada arquitetura, a leitura sobre o espaço construído e o campo de estudo é absurdamente ampliada, o que permite a expansão das zonas de investigação e o reconhecimento da diversidade de modos de compreender o espaço existente e conceber um espaço construído, ou seja, fazer arquitetura. Além disso, vale ressaltar que

Não nos resta a menor dúvida de que, com excessos ou sem excessos, com ornamentos ou sem ornamentos, toda a arquitetura erudita está eivada de simbolismos, de alto a baixo. Símbolos de dominação, símbolos de poder, símbolos de finalidade, símbolos de beleza etc. Porém, seria um equívoco imaginar que isso fosse um privilégio da arquitetura erudita. Isso também vale para a obra mais simples da arquitetura popular. (WEIMER, 2014, p.17)

A partir da problematização apresentada, reconhecemos sua implicação na formulação e registro histórico sobre a arquitetura produzida no Brasil. Como resultado, observamos que o campo da arquitetura brasileira também contempla apenas as obras eruditas e invisibiliza toda a produção arquitetônica que se diferencia do padrão europeu.

No caso brasileiro, a produção silenciada é representada primordialmente pela arquitetura dos povos africanos e originários (indígenas). A respeito da invisibilidade aplicada às produções arquitetônicas dos africanos, Weimer (2014, p.10) afirma que

as populações africanas têm uma evolução tão longa como as demais que compõem a nossa raça. Portanto, não existe nenhuma razão lógica para condená-la ao silêncio, como vem sendo feito insistentemente. Isso é especialmente relevante para a nossa condição de brasileiros, pois, em nosso país, a metade da população, pelo menos, tem alguma ascendência africana. (WEIMER, 2014, p.10)

Citado por Alessandra Rodrigues Lima (2012) principalmente a referência que faz ao antropólogo José Jorge de Carvalho, que concebe o conceito de “negritude histórica” das tradições afro-brasileiras. Estas

seriam facilmente identificadas a partir dos grupos que as praticam, geralmente negros, e pelos significados que guardam em relação à

ancestralidade africana. A essas questões pode-se acrescentar a importância da escravidão nesse processo, como espaço de experiência específico de elaboração e reelaboração dessas práticas culturais (LIMA, 2012, p.142).

Carvalho também ressalta esse aspecto, como indica o trecho abaixo: "uma tradição performática de origem africana, preservada e praticada por negros de classe pobre, criada historicamente para fortalecer uma alteridade enfraquecida pela violência da escravidão" (LIMA, 2012, p.142 apud CARVALHO, 2004, p. 80).

Após a contextualização inicial é possível abarcar diretamente o conceito de 'arquitetura como prática cultural', entendendo que este tem como ponto de partida o enfrentamento ao elitismo e segregação por reconhecer a produção arquitetônica não erudita.

Nesse sentido, no livro "Art on my mind" Bell Hooks (1995) realiza um processo de retorno à suas memórias de infância com o propósito de identificar, a partir da perspectiva feminista negra, como a arte, a arquitetura, a estética e outros elementos se apresentavam no modo de vida dos afro-americanos de baixa renda (comunidade em que cresceu).

Para isso, a pesquisadora lança reflexões a respeito das implicações do *apartheid* racial e da supremacia branca na alteração dos espaços individuais por meio da imposição da segregação urbanística e de elementos naturais, que resultaram na criação do senso de direitos para pessoas brancas e a privação de pessoas não brancas. Como exemplo, são citadas as políticas de propriedade norte americanas, que não definiam apenas os proprietários e as pessoas que detinham o controle dos espaços, mas, as relações entre poder e produção cultural.

A partir dessa problemática é possível vislumbrar a maneira como os espaços e os núcleos sociais foram construídos e a grande variação de um recorte espacial para outro. Tal variação é importante para compreender como se deram os processos de formação de bairros e comunidades, assim como dos indivíduos daquele local. Isso porque, o contexto social em que um indivíduo está inserido durante seu processo de crescimento impacta significativamente na construção de seus sonhos, aspirações e formas de enxergar o mundo, mesmo que de forma inconsciente. Esse impacto pode ser notado nas mais diversas formas em que um indivíduo se apresenta e se insere na sociedade, e se apresenta na lógica de concepção e transformação dos espaços.

Por compreender a correlação entre o contexto social e a formação do indivíduo, Hooks (1995) apresenta a necessidade de se repensar a arquitetura e refletir sua relação com seu contexto de vivência, seja no tempo presente, passado ou futuro. Além disso, a autora também defende que a capacidade de criar e transformar espaços independe da inserção social.

Portanto, a inserção social não incapacita ninguém de criar e transformar espaços, mas, ela interfere na linguagem e nas maneiras de se fazer isso. Essa reflexão é crucial para a análise e reconhecimento das inteligências espaciais e da arquitetura produzida fora dos eixos tradicionais (hegemônicos e ocidentais) da arte, arquitetura e urbanismo.

Apesar de localizadas em territórios distintos, me identifico muito com a vivência apresentada por Hooks (1995) a respeito de seu processo de crescimento, sobre este, a autora afirma que sua visão a respeito da arquitetura foi embasada como algo relacionado aos lugares de sonho e fantasia por conta do grande distanciamento de sua realidade social com a “arquitetura”, ou melhor, com a arquitetura erudita e formalizada.

A pesquisadora ainda afirma que esse distanciamento também se apresenta na ausência ou restrição de reflexão dos indivíduos a respeito de sua relação com o espaço, de forma que, a possibilidade de entender arquitetura ou ainda de atuar na área profissional também seja distanciada para pessoas com origem em comunidades marginalizadas – assim como apresentei no início do presente trabalho –.

Ainda refletindo sobre a relação de comunidades negras de baixa renda ou marginalizadas, como quilombolas sem titulação ou sem reconhecimento com a arquitetura, Hooks afirma que em sua comunidade de origem sempre foi presente a concepção de que o conceito de liberdade com tanta força e simbolismo por conta do passado da escravidão.

Nesse sentido a liberdade sempre esteve relacionada à possibilidade de construção de uma vida nova, onde fosse resguardado o direito de controlar o espaço de acordo com seus interesses. Portanto, o conceito de liberdade sempre esteve intimamente ligado à questão de transformar o espaço, de forma que as necessidades de suas vidas pudessem ter resposta na arquitetura.

Relacionada à essa lógica está a contínua presença das mudanças e reformas das casas dos afro-americanos trabalhadores, que apesar da falta de recursos,

apresentavam notável criatividade para adequação dos espaços às suas necessidades específicas sem perder a preocupação com a estética, que assim como as estratégias funcionais, também apresentava linguagem própria. A respeito dessa linguagem própria, a Hooks (1995, p.149) afirma que a “arquitetura vernacular é a linguagem da expressão cultural, exemplificando como o ambiente físico reflete a especificidade cultural”.

Essa perspectiva permite que a arquitetura produzida por negros seja reconhecida e possua relevância assim como outras formas de se fazer arquitetura, além disso, a discussão teórica a respeito da arquitetura afrodiáspórica é fomentada. Imerse na temática de aproximação entre a população negra e a arquitetura, Wells-Bowie e Hooks (1995) também apresentam que o modo africano tradicional de pensar implicam na arquitetura e no espaço, e que tais modos podem ser identificados na diáspora. Nesse sentido, também é favorecida a investigação acerca da implicação da cosmovisão africana na produção arquitetônica de populações afro-diaspóricas.

Observando que, com frequência, são identificadas associações entre técnicas construtivas dos colonos com o modo de viver africano expresso em uma “poesia da memória racial”³⁶, como afirmam as pensadoras. De forma que a arquitetura não esteja restrita à técnica artística, mas informada de humanidade que se relaciona com a forma de ocupar espaços

Portanto, a adoção da perspectiva de arquitetura como prática cultural é capaz de promover o fomento de documentação a respeito da relação entre contexto histórico e concepção arquitetônica, o que permitirá compreender sobre a história e relação contemporânea da população afrodiáspórica com o espaço e estética.

Enfatizando que mesmo durante e após a opressão e exploração da escravidão, esses povos foram capazes de encontrar maneiras de expressar sua cosmovisão, cultura e criatividade de diversas formas, inclusive na produção arquitetônica.

Acontece que a história do homem é culturalmente construída, e sua arquitetura, como parte integrante da mesma, resulta do mesmo processo. Enquanto as condicionantes culturais permanecem estáticas, a arquitetura, seja popular ou erudita, também se caracteriza pela permanência dos padrões referenciais. Se estes mudam, a arquitetura também o faz. [...] portanto, a arquitetura popular é capaz de evoluir com a mesma dinâmica em que modifica as condições gerais da sua cultura. [...] como se processou a

³⁶ (HOOKS; WELLS-BOWIE, 1995, p.154)

adaptação da arquitetura africana ao meio sociocultural e ambiental brasileiro. (WEIMER, 2014, p.13)

Hooks e Wells-Bowie (1995) não somente apresentam reflexões a respeito da arquitetura como prática cultural, como também endossam a temática ao discutir o espaço como geografia cultural. Reiterando a distância social imposta às populações negras com relação a sua produção e identificação com a arquitetura.

Elas enfatizam que a compreensão de arquitetura como prática cultural aproxima pessoas negras da arquitetura, e com isso, da possibilidade de atuarem e se inserirem no debate arquitetônico, confrontando a concepção ultrapassada de arquitetura como profissão restrita ao equivocado recorte social elitista branco. As pensadoras apresentam a importância desse processo de aproximação também na expectativa de que as futuras gerações tenham sensibilidade multicultural.

De forma que o pensamento da arquitetura não seja apenas uma profissão, mas uma reflexão e impacto a respeito de uma experiência de espaço acolhedor e potencializador da diversidade cultural, em que esses sejam oportunidades de transformação de vidas.

Portanto, a teoria da arquitetura como prática cultural se apresenta como ferramenta que evidencia como a prática cultural transforma os modos de olhar e ser, de construir e de utilizar, atuando como forma de combate às estruturas de dominação racial.

Tendo em vista que permite não apenas a aproximação de uma população com a arquitetura, mas, contribui para o reconhecimento de um longo processo de conhecimento e produção criativa arquitetônica de afro-americanos, com relevância funcional, estética e no uso e apropriação do espaço. Nesse sentido, a arquitetura como prática cultural auxilia a sustentar e proteger a população afro-diaspórica do genocídio cultural através do legado cultural.

4.3 KRAALS

Dentre as expressões arquitetônicas de origem africana, principalmente dos povos bantos e sudaneses, os Kralls se destacam em decorrência da singularidade encontrada nessa tipologia. Tal caráter de singularidade expressa as cosmovisões e os arquétipos estruturantes com relação a habitação e o modo de vida desses povos, que se diferem de tudo o que o mundo europeu conhecia.

Com isso, Weimer (2014, p.20) afirma que o krall “é um conceito que não tem correspondência nas culturas europeias”, mas que “provisoriamente, diremos que ele se aproxima daquilo que nós entendemos por ‘moradia familiar composta por várias edificações’” que para mim, podem ser compreendidas como uma casa expandida. É importante pontuar que a importância da estrutura do krall para as sociedades africanas não se restringe à função de abrigo.

Primeiramente porque a compreensão de habitar banta e sudanesa envolve funções que ultrapassam a noção de abrigo, mas também porque a tipologia do krall era utilizada com diversos propósitos, que apesar de não serem contemplados no presente trabalho são importantes de serem citados.

Até muito recentemente, o mundo ocidental não concedia nenhum lugar em seu esquema arquitetônico à África - com exceção do Egito. O tema da arquitetura africana não era, e de fato ainda é entre muitos, não considerado digno de reconhecimento. Certamente, a existência de "abrigo" na África foi admitida por todos - todos os seres humanos requerem algum tipo de abrigo - mas a estudada negligência ou negação de uma arquitetura discreta e viável na África pode ser ilustrada com inúmeras referências. Uma vez que a própria lacuna é muito reveladora para esta introdução, algumas das razões para ela merecem nossa atenção (PRUSSIN, 1974, p.183).

Grandes dificuldades permeiam o estudo da estrutura urbana em aldeamentos na África. No entanto, a partir de sucessivas comparações entre os aldeamentos africanos [...] torna-se possível identificar características estruturais e relações sistêmicas entre as várias dimensões morfológicas do fenômeno no continente africano. Parece que havia nas cidades as mesmas práticas sociais das vilas, e nas vilas, as mesmas práticas sociais dos nucleamentos familiares, variando somente a escala, sendo que as diferenças entre cidade, vila e kraal eram uma questão quantitativa e não qualitativa.

Considera-se possível, através de abstrações e generalizações, descrever analiticamente esses núcleos e enquadrá-los em uma única terminologia: o kraal (SOMMER, 2005, p.5).

A concepção apontada por Sommer confere viabilidade a presente pesquisa, tendo em vista que, não será possível abordar todas as variáveis tipológicas dos espaços de morar dos povos bantos e sudaneses, que são reflexos da profunda variedade étnica que compõe os dois grupos linguísticos trabalhados.

Nesse sentido, espera-se abordar de forma breve as variações arquitetônicas dos grupos elencados (no subcapítulo seguinte) mas, principalmente, dar destaque

ao modo de vida sustentado na cosmovisão, apresentado anteriormente, e nas características estruturais que configuram o espaço (material e imaterial) das habitações banto e sudanesa, neste momento. Dessa forma, o raciocínio estruturante dessa metodologia de análise se apresenta na compreensão de que “os kraals, independentemente de sua constituição simples ou composta, apresentam os mesmos tipos de elementos” (SOMMER, 2005, p.6).

Com relação aos elementos constituidores do kraal genérico, ou como Sommer define “DNA kraal”, temos a estruturação de uma hierarquia interna pautada no feminino, no masculino e no sagrado como três frentes de ação com respectivas, atribuições, responsabilidades e poder (SOMMER, 2005). A partir da existência invariável desses pilares são definidos os comportamentos socioespaciais, ou ainda, os papéis sociais. Portanto, as sociedades são formadas seguindo essa estrutura hierárquica e apresentando variações relacionadas às especificidades de cada grupo. Dentre as três categorias das hierarquias de cada comunidade observamos a manutenção da representação do domínio feminino, que se dá na

organização social sempre matrilinear. Demonstrando a importância do papel feminino nas aldeias, na posição mais profunda do nucleamento, localiza-se a unidade construída da “esposa-chefe da grande casa”, na parte mais elevada do terreno. A maior construção do conjunto é, invariavelmente, a casa da mãe do marido. Atenta-se para o papel secundário da figura masculina no kraal africano (SOMMER, 2005, p.6).

Outro elemento importante se apresenta na conformação dos aldeamentos a partir do vínculo sanguíneo e de proximidade, ou seja, o laço sanguíneo direto na família conjugal ou a proximidade de parentesco na família extensa. Nesse sentido, cada núcleo é composto pelo chefe familiar, suas esposas, filhos e espaços para os visitantes, mas além da estruturação dos núcleos familiares, também se observa a associação entre membros de diferentes núcleos mas pertencentes a mesma matrilinearidade para realização de tarefas produtivas.

Com relação as atividades e práticas do cotidiano, observa-se a realização destas no espaço externo, sendo verdadeiros mecanismos de socialização, que fomentam a interação social dos habitantes e fortalece os vínculos (SOMMER, 2005). Dessa forma, “o espaço público aberto tem intenso uso diário nos mais diversos fins: pequeno comércio, produção do artesanato, cerimônias religiosas, conversas etc. O espaço é de controle dos habitantes, [...] de domínio da comunidade e não do visitante comum” (SOMMER, 2005, p.7).

A respeito da implantação da comunidade no território e os formatos de uso do solo, compreende-se que ambos os pontos se estruturam a partir da cosmovisão apresentada anteriormente, nesse sentido, tem-se o respeito à natureza pautado no conceito de força vital como caráter norteador. Nessa lógica, não existe a compreensão de exploração do território ao ponto de causar prejuízos ambientais, nesse sentido, são observadas técnicas de utilização dos recursos naturais que não envolvam danos. Com isso, observa-se uma conduta de uso e apropriação do solo pautada na lógica coletiva, majoritariamente voltada à produção de subsistência pré diaspórica e com cultivo comercial em harmonia com o meio ambiente no Brasil, em ambos os casos a estruturação do trabalho corresponde ao modelo comunitário (SOMMER, 2005).

Com relação a estrutura espacial presente no DNA kraal observasse a composição de cheios e vazios, que mesclam o espaço construído com o espaço material sem a definição estrita entre espaços internos e externos. Segundo Pereira (2011, p.4) o kraal de forma geral “é constituído por um terreno cercado, que contém as diversas, cubatas, locais de trabalho, a horta, as árvores frutíferas e de sombra (moradas de orixás), espaços cerimoniais, cercados de animais, etc.” (PEREIRA, 2011, p.4).

A respeito das cubatas Weimer (2020) apresenta que tal nomenclatura provém da língua quimbundo e se refere aos espaços construídos que se destinavam a uma função específica. Outra característica geral se apresenta na separação de diversos kraals, tal separação ocorria de forma “antes espacial do que física de modo que a maior ou menor aproximação entre as “cubatas” permitia identificar a individualidade de cada Kraal” (PEREIRA, 2011, p.5).

Dessa forma “mais do que uma possível homogeneidade psicossomática, os seus elementos essenciais são os padrões coletivos que lhes asseguram a coesão” (SOMMER, 2005, p.8). Especificamente

Acesso ao kraal é feito através de um portão marcado por dois troncos verticais e fechado por varas horizontais corrediças, podendo ter uma entrada ou mais. Nos kraals do século XX, a cerca externa deixou de ser construída. O espaço interno do nucleamento é definido pela fronteira, o espaço externo e a porta que liga ambos. As entradas representavam a comunicação com o mundo exterior. As áreas não construídas são fartamente predominantes sobre as construídas, ou seja, os “vazios” têm predominância sobre os “cheios” (SOMMER, 2005, p.7).



Figura 6 – Kraal povos Beafadas no litoral da Guiné e Kraal Muílas em Angola.

Fonte: (BRITO, 1997, p. 115; p.153 apud SOMMER, 2005, p. 8).

No caso dos Bantos, formados por vários tipos de povos e configuradores do maior grupo da África. A respeito de seus kralls, são identificadas cubatas redondas com coberturas cônicas e apenas um espaço interno como as características mais comuns de sua arquitetura. Além disso, sua estrutura familiar era poligâmica e influenciava diretamente na composição dos kralls, tendo em vista que, cada família vivia em um kraal específico.

A partir da junção de vários kraals formava-se uma aldeia denominada comumente como “kilombo” (PEREIRA, 2011). A respeito do arranjo urbano banto, entende-se que

Como a sociedade africana se caracterizava pela forte coesão tribal, era comum que as cidades se organizassem a partir de setores onde cada qual era constituído pelos habitantes de uma só tribo. Em outros termos, isso se materializava na forma de assentamentos cortados por poucas, mas grandes e largas avenidas, mais ou menos paralelas e ortogonais entre si, formando o que poderíamos qualificar de super quarteirões. (WEIMER apud PEREIRA, 2011, p.7)

A respeito dos kralls sudaneses, são observadas variações na materialidade e na técnica construtiva utilizada em relação às condições climáticas, que serão aprofundadas a seguir. Mas, independentemente das características climáticas as plantas das edificações sudanesas levam em conta o cuidado com o conforto térmico e a durabilidade, priorizando a ampla circulação de ar para evitar problemas de aquecimento ou de umidade.

Além das variações arquitetônicas relacionadas ao clima, os kralls sudaneses também apresentam dentre as demais características a presença de pátios nesse sentido, observa-se casas que apresentam pátio central ou casas contínuas entorno do pátio.

Outra especificidade está na alocação da porta de entrada, normalmente situada no lado direito da casa e na maior recorrência de plantas quadradas ou retangulares em comparação aos bantos. Com relação aos aldeamentos, os sudaneses apresentavam maior complexidade espacial que os bantos, tendo em vista que resultavam de maior experimentação por serem mais antigos e terem residido em territórios com conformações geoclimáticas diversas. Além disso, tabanca era o nome mais comum para os aldeamentos sudaneses.

Já com relação a prática da espiritualidade, esta se manifestava em espaços específicos externos assim como no entorno natural denominado de “bosques sagrados”, que seriam os futuros terreiros no Brasil. Ainda a respeito do aldeamento, a separação entre os kraals se dava pelo nível de proximidade entre as cubatas, com núcleos familiares delimitados por espinheiros ou cercas de taipa (PEREIRA, 2011).

4.4 QUILOMBOS

O espaço do quilombo é definido nesta pesquisa como o objeto de investigação da aplicação da cosmovisão banta e sudanesa no espaço residencial da diáspora brasileira. A definição do quilombo como objeto de análise está pautada na compreensão de que esta tipologia foi a que permitiu maior liberdade de expressão arquitetônica e cosmológica dos indivíduos trazidos do continente africano para o Brasil, no primeiro momento. Tendo em vista que os espaços pré-definidos para moradia dessa população encontravam-se no controle completo dos senhores de escravos, e portanto, não permitiam a expressão arquitetônica e os modos de morar pré-travessia.

Em decorrência desse contexto, foi necessário definir como objeto de análise um espaço de morar que permitiu aos africanos maior liberdade de criação arquitetônica e estabelecimento de um modo de vida mais condizente com suas perspectivas pré diaspóricas. Além do aspecto de liberdade, desejou-se que o objeto de análise se contextualizasse o mais próximo possível do início da diáspora, de forma que, fosse viabilizado aos indivíduos uma memória mais recente de sua vida pré travessia e o processo de transcrição cultural estivesse em seu início.

Nesse sentido, visa-se compreender como se deu o processo de implantação da cultura e arquitetura africana no Brasil a partir da inserção dos povos africanos na sociedade brasileira, tendo em vista que “o contato com uma sociedade de

características completamente diferentes das da África fez com que as novas organizações sociais e afro-brasileiras, em particular, tivessem de se reordenar de modo bastante diferente das tradicionais” (PEREIRA, 2011, p.7).

De forma direta Sommer (2005, p.4) afirma que “a terminologia “quilombo” já era utilizada no continente africano, sendo de origem *kimbundo*, língua de cultura banto, significando “união”, aldeia/acampamento guerreiro na floresta, composto de vários kraals.” Mas para contextualizar a origem histórica do quilombo antecedente à diáspora, Nascimento (2006) apresenta como se deu o processo de interesse dos portugueses nos territórios Africanos, especificamente com relação aos grupos étnicos de Angola, para o tráfico de escravizados.

A respeito dos povos bantu situados em Angola, os Imbangalas recebem destaque por serem descritos como o grupo dominante da região, resistentes aos domínios portugueses e fornecedores de escravos aos europeus. Além disso, as características e configurações sociais desse grupo étnico são reconhecidas como a instituição Kilombo em África, que posteriormente influenciou a denominação de quilombo no Brasil.

A conformação do kilombo vinculado aos Imbangalas poderia se caracterizar a partir de vínculo extra sanguíneo dos integrantes, pelo vínculo ao território de guerra, pelo local onde ocorriam os rituais de iniciação, ou ainda, pelo modo de vida estruturado a partir da vida nômade e do saque. Nesse sentido, “o Kilombo cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder frente às outras instituições de Angola” (NASCIMENTO, 2006, p.119).

Já após as travessias atlânticas, a nomenclatura “quilombo” é identificada no Dicionário do Brasil Colonial³⁷ que a define como “originária banto (língua africana) kilombo e significa acampamento ou fortaleza e foi usada pelos portugueses para denominar as povoações construídas por escravos fugidos” (MARQUES, 2009, p.340).

Nesse sentido, o quilombo se apresenta no Brasil como um refúgio, um “microcosmo das lutas sociais brasileiras,” ou ainda, como “embriões revolucionários em busca de uma transformação social” (MOURA apud MARQUES, 2009, p.341).

Já segundo Guimarães (apud MARQUES, 2009, p.341) o que define o quilombo “é a negação do sistema escravista” portanto, “baseia-se numa premissa

³⁷ UM QUILOMBO (filologia.org.br). Disponível em: <http://www.filologia.org.br/ivjnf/15.html>

filosófica e política: a busca pela liberdade por meio da negação de um sistema opressivo.” Ou ainda segundo Pereira, “a palavra quilombo é originária da língua banto umbundo, falada pelo povo ovimbundo (Sul de Angola), que diz respeito a um tipo de instituição sociopolítica, conhecida na África Central” (PEREIRA, 2011, p.6-7) a partir do aglomerado de vários kralls, como apresentado anteriormente.

Portanto, assim como pontuamos ao longo da pesquisa, é importante salientar os sujeitos sociais que constroem os significados, tendo em vista que

As definições são amplas e variáveis, alternando de acordo com a perspectiva de quem as elabora e com qual finalidade o faz [...] diferentes concepções na elaboração da categoria quilombo e que, posteriormente, influenciaram direta ou indiretamente na construção da categoria remanescentes de quilombos (MARQUES, 2009, p.341).

A visão crítica acerca da relação entre o significado proposto e o sujeito social autor nos permite identificar percepções distintas, que resultam em conclusões distintas. Isso porque, ao observarmos a definição apresentada anteriormente segundo o Dicionário do Brasil Colonial, identificamos que esta está pautada na perspectiva dos portugueses, portanto, a partir de uma lógica colonialista e eurocêntrica.

Ao definir o quilombo como acampamento constituído por escravos fugidos são transmitidas algumas mensagens: a palavra acampamento remete a organizações improvisadas, de caráter efêmero e desestruturadas de planejamento espacial, nesse sentido, é sugerida a inexistência de estabelecimento cultural complexo, além disso, o fato da espacialidade estar invariavelmente condicionada a fuga dos escravizados, ou como a definição trás, “escravos” sugere indissociabilidade entre o quilombo e o contexto escravocrata brasileiro, desvinculado de um contexto pré diaspórico.

A respeito das definições de quilombo elaboradas a partir de uma lógica eurocêntrica e colonial, Almeida (apud MARQUES, 2009, p.343-344) afirma que

o quilombo já surge como sobrevivência, como ‘remanescente’. Reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi. Julgo que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. Em outras palavras, tem que haver um deslocamento. Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente. Aqui haveria um corte nos instrumentos conceituais necessários para se pensar a questão do quilombo, porquanto não se pode continuar a trabalhar com uma categoria histórica acríica nem com a definição de 1740.

Já as seguintes definições apresentadas por Moura e Guimarães, retiram o indivíduo escravizado de uma lógica passiva ao reforçar que os quilombos não se restringiam à fuga, mas, apresentavam uma característica de contrariedade e enfrentamento à lógica escravocrata.

Além disso, as definições não sugerem que tal posicionamento estivesse restrito ao contexto da escravidão, tendo em vista que apontam para a continuidade de um posicionamento ativo de enfrentamento à opressão de forma mais ampla, com o estabelecimento de uma estrutura organizacional de caráter revolucionário. Portanto

o que caracterizaria um quilombo é a produção autônoma, livre da ingerência de um senhor [...] não é apenas uma tipologia de dimensões, atividades econômicas, localização geográfica, quantidade de membros e sítio de artefatos de importância histórica. Ele é uma comunidade e, enquanto tal, passa a ser uma unidade viva, um locus de produção material e simbólica. Institui-se como um sistema político, econômico, de parentesco e religioso que margeia ou pode ser alternativo à sociedade abrangente. (MARQUES, 2009, p. 344)

Nesse sentido, para trabalhar com o quilombo torna-se necessária a utilização de uma definição e de uma abordagem condizente a partir da “adoção da observação etnográfica, método através do qual seria possível romper com a visão [...] frigidificada de quilombo” (MARQUES, 2009, p. 344). Portanto, é necessário romper com uma definição “histórica e passadista de quilombo” de forma que o espaço, tanto material como imaterial, sejam percebidos em suas continuidades, acolhendo as movimentações de mudanças como uma entidade viva. E sendo uma entidade viva, não faz sentido abordá-la a partir de uma lógica de catalogação, com técnicas mecânicas (MARQUES, 2019). Com isso, deseja-se

Perceber e “traduzir” o ponto de vista do observado e o seu contexto, a partir de suas categorias e valores, permitem a realização de uma pesquisa que responda à lógica e à coerência interna dos grupos, ao mesmo tempo em que respeita a ideia de processo e rompe com a de objetificação contida nos essencialismos. Desse modo, é possível perceber mais claramente que os grupos são unidades sociais, e enquanto tais modificam-se rapidamente (MARQUES, 2009, p. 364).

A partir das reflexões apresentadas podemos compreender a importância do quilombo, que se apresenta como símbolo de resistência ao sistema escravocrata por permitir maior liberdade para o reencontro e vivência da cosmovisão africana, o que resulta no fortalecimento do elo entre os povos escravizados de diversas origens.

Portanto, a intenção é de investigar como se deu o processo de transcrição cultural africana no território quilombola, investigando as tipologias arquitetônicas produzidas, os costumes, símbolos e o modo de habitar implementados no território brasileiro a partir de uma concepção africana. Mas, além disso, também é desejado compreender como tal espacialidade foi e ainda é influência para a resistência e o fortalecimento da população afro-brasileira, tendo em vista que o quilombo não se restringiu ao período escravocrata.

Nesse sentido, Leite (apud MARQUES, 2009, p.340) endossa que “tratar do tema quilombos e dos quilombolas é, ainda na atualidade, tratar tanto de uma luta política quanto de uma reflexão científica em processo de construção.” Apesar de não nos restringir ao contexto escravocrata brasileiro, precisamos compreender como tal tipologia foi implementada e se manteve viva ao longo da história desse país.

A respeito do estabelecimento e perpetuação dos quilombos no território nacional, Gomes (2018) apresenta que estes se espalharam por todo Brasil, seja nas áreas rurais ou urbanas e diferentemente de outros territórios da diáspora, aqui eles conseguiram se estruturar de forma mais sólida em virtude de suas articulações econômicas que estabeleceram a partir do cultivo e da caça comercializada ou também na prática de outras atividades, como o garimpo o “fornecimento de lenha, a fabricação de cerâmica e cachimbos, além de outros utensílios da cultura material.

Por meio do comércio, integravam-se às regiões que os circundavam, fazendo uso de intermediários” (GOMES, 2018, n.p.). Tais trocas econômicas, ocorriam com escravizados e com a população livre, que poderia ser residente no Brasil ou nos territórios vizinhos, inclusive com colonos.

O crescimento dos quilombos e o êxito de seus cultivos foram tão proeminentes que vários passaram a ser reconhecidos, fosse por meio da comercialização de seus produtos ou até mesmo na prestação de serviços para fazendeiros locais em troca de proteção, dinheiro e mantimentos.

Além das articulações comerciais, também eram estabelecidas alianças entre quilombos e escravizados residentes em senzalas, que poderiam participar de ações premeditadas em conjunto ou fornecer proteção e até mesmo festas aos quilombos. As alianças apresentavam tanta importância e força que eram de conhecimento geral, “no século XIX, no Maranhão, na região do Gurupi, as conexões dos quilombolas com os escravos nas senzalas eram permanentes, a ponto de as autoridades afirmarem que tais e tais fazendas eram os verdadeiros quilombos” (GOMES, 2018, n.p.).

Por conta da ampla expansão dos quilombos no território brasileiro e de sua convivência, que poderia ser pacífica, Nascimento (2006) afirma que tais conformações também refletiam a instabilidade do sistema escravagista, além disso, a pesquisadora informa que a partir da ocupação territorial dos quilombos nos morros e periferias dos centros urbanos, podemos compreender a ocupação urbanística da população negra brasileira até hoje. Já a respeito das demais categorias estruturantes dos quilombos, Marques (2009, p.346) afirma estes poderiam apresentar várias das seguintes características:

definição de um etnônimo, rituais ou religiosidades compartilhadas, origem ou ancestrais em comum, vínculo territorial longo, relações de parentesco generalizado, laços de simpatia, relações com a escravidão, e, principalmente, uma ligação umbilical com seu território etc.

Outra característica se destacava na formulação dos quilombos brasileiros era a diversidade. Talvez em virtude da ampla diversidade étnica africana, assim como os arranjos sociais específicos de cada territorialidade, conformavam para quilombos extremamente diferentes uns dos outros. Segundo Nascimento (2006) “o quilombo se redefine variando conforme a área geográfica, a repressão oficial e a diversidade étnica, que se torna cada vez mais comum quanto foi a política negreira de misturar povos de origem diversa.”

Nesse sentido, observa-se a existência de quilombos com foco na autossuficiência, com a construção de comunidades independentes, outros direcionados a reivindicações específicas como luta por terra, e ainda outros com economia predatória (pautadas em saques e roubos). “Alguns viviam sob um regime cooperativista que estabelecia regras rígidas, porém democráticas, na organização que ia de arruamento ao traçado das fileiras das casas de acordo com a topografia do terreno, posição de sol, vento Sul” (PEREIRA, 2011, p.7). Mas, “embora tivessem características diferentes, os quilombos podiam coexistir numa mesma região, em dado período, e integrar suas ações” (GOMES, 2018, n.p.). A respeito dos quilombos dedicados a luta por terra especificamente

os quilombolas eram em geral escravos fugidos de uma mesma localidade e/ou fazenda, e com frequência pertenciam a um mesmo fazendeiro. Muitas vezes procuravam se manter no interior das terras do seu senhor e, quando faziam protestos, durante períodos de alguns meses ou até anos, reivindicavam espaços autônômicos. Não era incomum aceitarem voltar à situação de cativos, com a condição de terem suas exigências atendidas (GOMES, 2018, n.p.).

Além da diversidade das características internas dos quilombos, observa-se uma variedade a respeito dos processos que motivavam a criação e o estabelecimento dos quilombos

Muitos se aquilombavam para não serem vendidos ou transferidos; para o ritmo de trabalho não aumentar; para poderem continuar cultivando suas roças próprias; para não receberem castigos rigorosos; ou, então, para serem considerados livres e possuidores da terra. Pretendiam, em comum, lutar por transformações em suas vidas e também nas relações escravistas. É importante ressaltar que quilombolas que saqueavam propriedades assustavam sobremaneira os fazendeiros. Nesse sentido, medo e apreensão por parte dos senhores podiam significar momentos favoráveis para os habitantes das senzalas forçarem barganhas, compensações e o reconhecimento definitivo das suas conquistas (GOMES, 2018, n.p.).

Mas, apesar da diversidade dos quilombos, um fator unia a todos: seus significados semelhantes, que como já apresentado, se pautava na oposição ao sistema racial opressivo e seu enfrentamento, que poderia se apresentar em movimentos reivindicatórios, combates diretos, ou a instituição de uma sociedade autônoma e externa à lógica escravocrata e colonial.

Outra característica presente na maioria dos quilombos é que estes geralmente estavam localizados em lugares de fronteira econômica aberta, tendo em vista a importância da prática comercial, e em locais com características geográficas específicas que dificultassem seu acesso, proporcionando proteção. Associadas às características sociais, também eram implementadas estratégias de defesa com elementos construídos, designação de indivíduos para atividades de segurança e oferta de abrigo e proteção de escravizados próximos aos quilombos.

Nesse sentido, Nascimento (2006) aponta que a correlação entre os quilombos africanos e os quilombos brasileiros pode ser feita a partir de similaridades da estrutura organizacional e propósito de combate com várias frentes de ação aos inimigos da organização, exemplificando a característica do corte transversal e a centralidade frente ao regime colonial.

Nas décadas seguintes à abolição, a movimentação dos libertos e também dos descendentes dos quilombolas ampliou o campesinato negro e a proliferação de comunidades negras rurais. As formações rurais do pós-emancipação foram caracterizadas como um "campesinato itinerante", marcado por famílias negras organizadas por parentesco, culturas ancestrais e uso comum do território. Ali se mesclaram as antigas e reformadas comunidades de fugitivos da escravidão, expandindo-se ainda mais as dimensões dos quilombolas e seus remanescentes, presentes no fim do século XIX, mas também no XX e no XXI. Cerca de 5 mil comunidades remanescentes de quilombos encontram-se espalhadas de norte a sul do

Brasil, em povoados constituídos por famílias cujo número varia de trinta a 2 mil. (GOMES, 2018, n.p.).

A partir da contextualização apresentada, podemos compreender que após a abolição da escravatura observa-se um processo oportuno de disseminação dos quilombos, a partir do trânsito dos libertos para áreas rurais. Além disso, ocorre a consolidação de novas comunidades e o fortalecimento dos quilombos já existentes durante a escravidão a partir da associação com comunidades negras quilombolas recém-formadas.

Com isso, temos a expansão territorial e demográfica das comunidades quilombolas, assim como, a revisão de suas estruturas sociais e cosmológicas, tendo em vista as novas alianças e comunidades formadas. Portanto, ao associar o contexto escravocrata com a pós abolição, temos a síntese do processo que originou na atualidade os “quilombolas” ou “remanescentes de quilombos” como conhecemos.

Imerso nesse processo, Nascimento (2006) pontua uma redefinição do quilombo no século XIX, que passa de instituição para símbolo de resistência, identificado como instrumento ideológico contra as formas de opressão e fomento do desejo de liberdade. Sendo o conceito de liberdade estendido, posteriormente, também para a consciência nacional, provocando uma movimentação intelectual de busca pelos aspectos positivos dos quilombos e o desejo pelo reforço de uma identidade histórica brasileira relacionada aos movimentos de resistência popular às formas de opressão.

No mesmo período, a população negra brasileira passa a se articular em movimentos sociais que explicitam a necessidade de autoafirmação e recuperação de sua identidade cultural. Dessa forma, o processo de redefinição do termo quilombo compreende “a nova sematologia retira o acento da atribuição formal e das preconcepções e passa a considerar a categoria remanescentes de quilombo, como um autorreconhecimento por parte dos atores sociais envolvidos” (MARQUES, 2009, p. 347).

Esse processo é crucial para a amplificação da compreensão dos processos de transcriação não somente dos quilombos, mas dos remanescentes de quilombos.

Numerosas foram as formas de resistência que o negro manteve ou incorporou na luta árdua pela manutenção da sua identidade pessoal e histórica. No Brasil, poderemos citar [...] o [...] Quilombo (Kilombo), que representou na história do nosso povo um marco na sua capacidade de resistência e organização. Todas estas formas de resistência podem ser

compreendidas como a história do negro no Brasil (NASCIMENTO, 2006, p.117).

A partir disso, “o termo remanescentes de quilombo exprime um direito a ser reconhecido em suas especificidades e não apenas um passado a ser lembrado. Ele é a voz da cidadania autônoma destas comunidades” (MARQUES, 2009, p. 350).

Nesse sentido, o termo continua vinculado às origens africanas pré-diaspóricas, mas, não se prende à esses modelos, acolhendo as especificidades de cada comunidade a partir da compreensão da “cultura, enquanto uma síntese entre estabilidade e mudança, passado e presente, diacronia e sincronia, permite perceber a mudança como uma reprodução cultural, como um diálogo simbólico da história” (MARQUES, 2009, p. 350). Com isso,

o conceito remanescente de quilombo é, ainda, percebido enquanto forma de organização socioespacial referente ao grupamento étnico negro contemporâneo, pautado em conjunto de símbolos que configuram sua diferenciação espacial de demais grupos sociais. Família e parentesco, o uso da terra, o modo de produção e troca, as relações políticas com a sociedade envolvente, as formas de sociabilidade e a memória social em localidades habitadas por maioria de população afrodescendentes (SOMMER, 2005, p.4).

Dessa forma, o grau de africanidade não é questionado a partir das mudanças, ao passo que o termo remanescentes deixa de indicar vestígio e passa a ser compreendido como o elo indissociável da africanidade, que é posta como valor estruturante dos quilombolas ou ainda fruto das “relações simbólicas de ordem cultural” (MARQUES, 2009, p. 351).

A partir desse processo de ressemantização “da categoria e dos processos históricos é que a mesma passa de uma convenção prescritiva, ou frigorificada, que se refere ao passado, para uma invenção performativa, que se refere ao presente” (MARQUES, 2009, p. 351). Com isso, a nova concepção endossa “a diversidade histórica e a especificidade de cada grupo” a partir do momento que reconhece as “redefinições de seus instrumentos interpretativos” (MARQUES, 2009, p. 345-346).

Ainda acerca da nova concepção dos remanescentes de quilombo ou quilombolas, Almeida (apud MARQUES, 2009, p. 346) indica que os elementos gerais constituidores dessas comunidades são

(1) indissociabilidade entre identidade e território; (2) processos sociais e políticos específicos, que permitiram aos grupos uma autonomia; (3) territorialidade específica, cortada pelo vetor étnico no qual grupos sociais específicos buscam uma afirmação étnica e política em face de sua trajetória.

Segundo Gomes (2018) o processo de ressemantização também apresenta grande importância ao campo dos direitos legais dos quilombolas acerca da posse de terras. Presente na Constituição de 1988, a reformulação do termo permitiu maior abrangência e facilidade para determinação da população de direito à posse de terras e transmissão do direito às futuras gerações, o que auxiliou na luta quilombola não somente pelo reconhecimento de suas terras, mas pelo reconhecimento de sua cidadania.

Especificamente o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) prevê que "aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos" (BRASIL, 1988). Mas, apesar da existência oficial do direito assegurado pelo Estado, "muitas comunidades têm enfrentado problemas, motivados, entre outros fatores, pela morosidade dos órgãos estaduais e federais na titulação definitiva de suas terras, na lentidão dos processos que garantem seus territórios e reconhecem a importância dessa que é uma cultura ancestral" (GOMES, 2018, n.p.).

Dessa forma, de acordo com Nascimento (2006) o conceito de quilombo retorna nos anos 70 e 80 também como instrumento de combate ao colonialismo, porém dessa vez, ao colonialismo cultural. Apoiado nos movimentos acadêmicos e sociais da época, observamos uma busca pela herança africana no Brasil, a revisão de conceitos históricos estereotipados e de uma identidade étnica.

Portanto, o conceito se estabelece na sociedade brasileira como símbolo de resistência, luta e de herança africana no Brasil. "Por tudo isso, o quilombo representa um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior autoafirmação étnica e nacional" (NASCIMENTO, 2006, p.125). De forma complementar, Symansky (2018, n.p.) reforça que a importância do estudo do quilombo também se justifica pela riqueza do espaço, material e imaterial, que oferece contribuições à diversas áreas de estudo, e nos permite compreender a partir dessa territorialidade os elementos provenientes da cosmovisão banta e sudanesa, que se manifestam nos

hábitos cotidianos e seus impactos na formação de um registro arqueológico contemporâneo, o uso das plantas em práticas religiosas e medicinais, o processo de conformação de territorialidades, e o papel dos sítios históricos

na conformação de uma paisagem cultural e na formação da identidade desses grupos.

Associado ao reconhecimento da importância do estudo dos quilombos e apoiado na presença oficializada dos territórios quilombolas no Brasil, a partir do amparo constitucional, ressaltamos as riquezas arquitetônicas, urbanísticas e cosmológicas dessas conformações para a sociedade brasileira, que existe, resiste e se apresenta por todo o país. Ao passo que Munanga (1995/1996) defende que o quilombo brasileiro por descender do quilombo africano, enraizado em Angola central e ocidental, é primeiramente de origem banto, mas, não se restringe a sua origem por ser transcultural.

O saber mítico que constituía o ethos da africanidade no Brasil adquiria contornos claramente políticos diante das pressões de todo tipo exercidas contra a comunidade negra. Assim, os espaços que aqui se "refaziam" tinham motivações ao mesmo tempo míticas e políticas. Veja o caso do quilombo: não foi apenas o grande espaço de resistência guerreira. Ao longo da vida brasileira, os quilombos representavam recursos radicais de sobrevivência grupal, com uma forma comunal de vida e modos próprios de organização (SODRÉ, 2002, p.68).

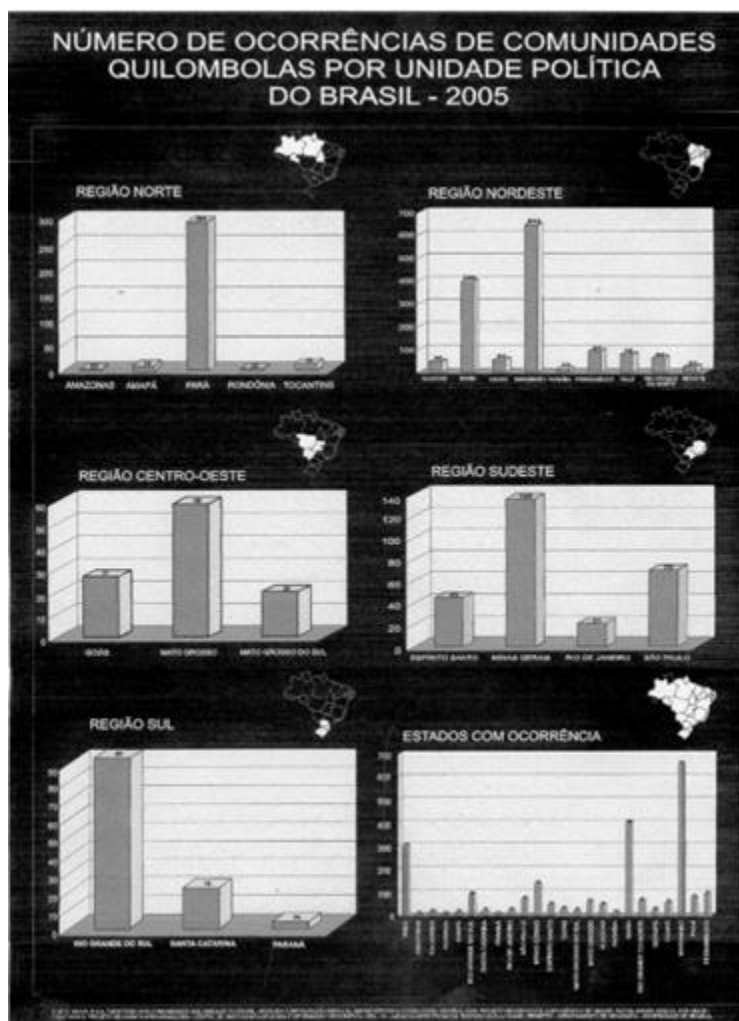


Figura 7 – Distribuição de unidades quilombolas pelo Brasil, 2005.
 Fonte: Rafael Sanzio – CIGA-UnB. Retirado de (BARRETO, 2006, p.39)

4.5 ANÁLISE COMPARATIVA: A CASA EXPANDIDA AFRICANA E BRASILEIRA

A respeito do estudo de quilombos e remanescentes de quilombos no Brasil relacionados a tipologia de origem africana do kraal, Sommer (2005) teoriza a respeito dos processos metodológicos de análise de tais territorialidades a partir de uma perspectiva historiográfica que permita a compreensão morfológica social negra brasileira. Tendo o processo de estruturação organizacional das famílias negras como elemento estruturante, espera-se compreender a africanidade presente nas relações socioespaciais estabelecidas nos espaços de inserção negra, identificadas nas referências simbólicas do uso do espaço, que reconfigura e transcria o kraal em solo brasileiro.

Portanto, a “abordagem morfológica da territorialidade negra urbana considera que, em núcleos étnicos com forte bagagem histórica e cultural, o “sistema natural”

de percursos pode ser compreendido através da fundamentação das relações sociais estabelecidas no espaço” (SOMMER, 2005, p.2).

A partir das reflexões lançadas ao longo da presente pesquisa, compreende-se que

Grupos étnicos compartilham determinado território e determinada história, montada sobre a continuidade imaginária de vínculos genealógicos. A continuidade de uma etnia depende da capacidade de um determinado grupo manter simbolicamente suas fronteiras de diferenciação, de sua capacidade de manter uma codificação permanentemente renovada das diferenças culturais que o distinguem dos grupos vizinhos (SOMMER, 2005, p.2).

Ou seja, as estruturas cosmológicas e arquetípicas de um povo são mantidas a partir de processos cruciais de transcrição cultural, compartilhamento histórico e assimilação de seus integrantes ao longo das gerações. Intrinsecamente associado à este processo está o vínculo territorial, que materializa no espaço as vivências, que posteriormente constituirão a memória e criarão relações entre os simbolismos e a espacialidade.

Nesse sentido, o território se apresenta como palco do processo de transcrição, como cenário e até mesmo como símbolo do próprio processo. Portanto, “a territorialização dá-se através de um processo de códigos e símbolos que particularizam um lugar, sendo os espaços de significação, dentro desse domínio, múltiplos e polissêmicos” (SOMMER, 2005, p.2).

Portanto, após compreender o processo histórico de conformação e os elementos estruturantes das tipologias arquitetônicas dos kralls e quilombos, espera-se abordar as configurações arquitetônicas e as relações entre o espaço material e imaterial de ambas as tipologias, seus os modos de habitar e as estruturas organizacionais gerais de tais espaços relacionando-as.

A partir desse processo, busca-se para além de identificar similaridades e diferenças entre os espaços de habitar, compreender de forma mais clara o processo de transcrição cultural ocorrido na casa banta e sudanesa da diáspora brasileira. Tendo como ponto de partida o reconhecimento da importância e influência da arquitetura africana para a conformação da arquitetura brasileira, ao assumir que

As principais características das concepções espaciais praticadas em solo africano se constituíram nos componentes com que os afro-brasileiros vieram a se confrontar quando foram inseridos na sociedade escravocrata colonial brasileira. As diversas contradições a que foram expostos se materializaram de modos muito diversos, dependendo das condições em que se deu essa inserção (WEIMER, 2020, p.303-304)

Nesse sentido, Weimer (2020) apresenta que o processo de conformação arquitetônica e urbanística brasileira resulta das múltiplas relações e interações a respeito das diferenças de concepções defendidas pelos povos de origem africana, europeia e indígena.

Com isso, observam-se processos concomitantes e complexos de assimilação de compreensões de diferentes origens, mas, que associadas, originam modelos e soluções novas propriamente brasileiras. Um fator de extrema importância nesse processo está na compreensão acerca do trabalho braçal, tido como desprezível para os conquistadores e delegado aos escravizados, que se utilizavam dos conhecimentos que possuíam.

Desse modo, as técnicas construtivas hegemônicas na Colônia passaram a ser as taipas leves, de origem africana. As taipas leves são paredes de trançado de varas recobertas das taipas pesadas, que consistiam em paredes grossas de barro, com mais de 50 cm de espessura, apoiadas entre duas tábuas que eram removidas depois de concluída a compactação. A respeito da mão de obra executora da construção civil no período colonial, temos diversos outros exemplos de preponderância de técnicas e concepções de origem africana na arquitetura brasileira.

Nesse processo, temos como exemplo a definição de que no centro das vilas ou cidades deveria existir uma praça acessada por uma via direta (Rua Direita), em virtude da concepção africana. Nesse caso, a Praça da Matriz correspondia à praça central, denominada de *posoban*, nas aldeias dos povos sudaneses. Além desse exemplo, temos ainda o amplo emprego das varandas, de origem também africana, em contrapartida aos alpendres portugueses. Já no caso das coberturas, observa-se a hegemonia do modelo amplamente difundido na Europa e raramente empregado em África, identificado com baixíssima frequência no Norte da Angola e denominado de *mukambu*, sendo esse modelo o das casas de cumeeira.

Outro ponto importante a respeito das coberturas se apresenta com relação a materialidade, apesar de apresentar melhor desempenho térmico, as coberturas africanas tradicionais de palha não foram amplamente empreendidas por conta da necessidade de manutenção recorrente, a alternativa adotada foram as telhas cerâmicas de tradição europeia por conta da durabilidade.

Já no caso das aberturas, observa-se no Brasil a grande propagação do uso de janelas, de origem portuguesa e que não existiam nas tipologias banto. Mas, vale

ressaltar que por mais que as janelas tenham sido amplamente utilizadas, no caso das construções dos povos africanos residentes no Brasil, observa-se sua existência, porém em menor frequência, menor tamanho e associadas a barras verticais de madeira, tendo em vista que na arquitetura sudanesa o emprego de barras de madeira já era existente (WEIMER, 2020).

De origem indígena, temos a adoção do uso de redes inicialmente nos espaços de morar dos escravizados, e posteriormente negros livres, mas também a propagação para variados recortes populacionais, se tornando uma característica brasileira presente na atualidade. No período colonial observa-se o uso da rede por africanos e afrodescendentes tanto nas casas dos indivíduos livres quanto “nas senzalas, dormia-se em esteiras de palha sobre o chão batido, mas o costume indígena de dormir em redes suspensas foi uma inovação bem aceita” (WEIMER, 2020, p.306).

Com esse breve panorama de exemplos compreendemos que a arquitetura brasileira, principalmente a arquitetura popular residencial, apresenta influência dos três principais povos conformadores desse país, ao passo que a mesma edificação reflete influências distintas quando observamos cada um de seus elementos. A partir da transcrição técnicas e concepções de origens distintas foram empregadas, no caso africano, fosse com

o uso de paus de forquilha para a sustentação da cobertura, a adoção de um formato retangular para as cubatas, com teto de duas águas e cômodos pequenos, ou a ausência de janelas. Afora os elementos formais da construção, o sentido básico da moradia negra “a definição de como se usavam espaços internos e externos” teria permanecido o mesmo na passagem da África para o Brasil: a cabana não era o local de moradia em um sentido burguês, mas apenas o local do sono ou do abrigo contra as variações do tempo; o habitar, portanto, se desenrolaria antes no entorno da cabana do que no seu interior (SLENES, 1999 apud PEREIRA, 2011, p.8-9).

A respeito da lógica de habitar embasada em uma casa expandida, a arquitetura e a cosmovisão de origem africana se propagaram fortemente pelo Brasil, alcançando o nível hegemônico nas camadas populares em comparação às arquiteturas de origem portuguesa e indígena no colonialismo brasileiro. O nível de propagação da arquitetura de origem africana alcançado nas camadas populares está diretamente relacionado à capacidade de adaptação aos meios em que era implantada, apresentando eficiência aos mais variados climas e materiais existentes ao longo do território brasileiro, ocasionando, expressões arquitetônicas singulares.

Mas, apesar de sua grande difusão e presença, esta linguagem arquitetônica não recebeu destaque e não foi considerada na maior parte dos estudos de história da arquitetura brasileira, como já pontuamos anteriormente, por não ter sido relacionada à população de relevância social ou vinculada à formalidade erudita, por mais que dentre os escravizados existissem arquitetos ou indivíduos dotados de conhecimento arquitetônico (WEIMER, 2020). Portanto, precisamos enfatizar a respeito da arquitetura africana empreendida no Brasil, especificamente nos quilombos, que

Ao contrário do que muita gente imagina os quilombos eram aldeias bem mais planejadas do que inúmeras vilas ou cidades existentes no país. Existiam a casa do conselho, a igreja, além das fortificações instaladas estrategicamente, as roças e espaços para lazer e exercícios ganhando uma consistência habitacional sólida e surpreendente (AGUIAR, 1952 apud PEREIRA, 2011, p.8).

A respeito dos quilombos implementados no Brasil, Pereira (2011) apresenta que eram aldeias planejadas com espaços destinados à gestão e organização, religiosidade, plantação, lazer, exercício e fortificações posicionadas estrategicamente. Normalmente eram implantados em planaltos ou colinas com proximidade da água e tinham como sistema de produtivo a policultura que não produzia danos ambientais, característica completamente imersa na cosmovisão banta e sudanesa, em harmonia com a

preocupação em não revolucionar o seu meio ambiente e sumamente com vista a uma produção suficiente. Procura-se agir em parceria com poderosas forças cósmicas disseminadas pelo universo. O conceito de força vital, portanto, é indispensável para a compreensão do sentimento de plenitude que integra o africano com seu meio natural e social (PEREIRA, 2011, p.9).

Nesse sentido, nos quilombos encontramos não somente a arquitetura destinada ao abrigo, mas toda a arquitetura necessária para a composição social e vivência completa dos indivíduos que nesse espaço residiam. Isso porque, a lógica africana de habitar se apresentava de forma muito mais abrangente que a europeia, ao passo que envolvia a harmonia de diversas atividades, funções e relações embasadas na cosmovisão africana, que originou uma construção arquetípica de casa mais complexa. Ao passo que, ao estudarmos a arquitetura empreendida na diáspora brasileira também compreendemos a bagagem cultural e filosófica dos povos trazidos de África.

A respeito da moradia formulada pelos povos bantos (que compreendem aos primeiros grupos trazidos para o Brasil), podemos identificar que a casa não estava restrita à construção de um espaço físico multifuncional destinado ao uso privativo de apenas um núcleo familiar (principalmente se utilizamos como base a compreensão monogâmica de família).

Portanto, de acordo com a perspectiva banta a moradia se apresenta de forma expandida no território, composta por construções e vazios. Nesse sentido, Weimer (2020) apresenta que a moradia banta é configurada pelo agrupamento de várias cubatas, em que esta é definida como uma pequena construção destinada a realização de apenas uma função. Dessa forma, a casa banto se caracteriza pela composição de várias cubatas que abrangiam as necessidades e o modo de vida da comunidade.

Além de garantir a vivência embasada no modo de vida banto, as cubatas eram “dispostas de modo a permitir a ventilação mais favorável. A cozinha, em geral, era protegida apenas por uma cobertura horizontal [...] havia uma cubata para cada uma das esposas e, [...] agregados da parentela” (WEIMER, 2020, p. 294).

Além das cubatas, também são identificados nas casas espaços de cultivo e apoio para criação de animais, ao redor de todo os espaços constituidores da casa expandida eram instalados contornos que demarcavam seus limites, essa demarcação poderia ser feita com madeira, construções de terra, arbustos e demais vegetações que conferissem a função de separação do espaço interno e externo da moradia.

Uma característica específica dos bantos que vale pontuar a respeito de sua tipologia de casa, é que não existe definição de um espaço específico para a prática religiosa, diferentemente dos sudaneses, os bantos exercem sua espiritualidade no espaço interno de cada cubata.

Dessa forma, as cubatas apresentam altares e objetos de prática e religiosa, com grande destaque ao culto ancestral. Já a partir do conjunto das cubatas e demais espaços necessários para a vivência dos núcleos bantos, formados por parentesco, constituíam-se as chamadas *epatas*, ou seja, a moradia banto (WEIMER, 2020).

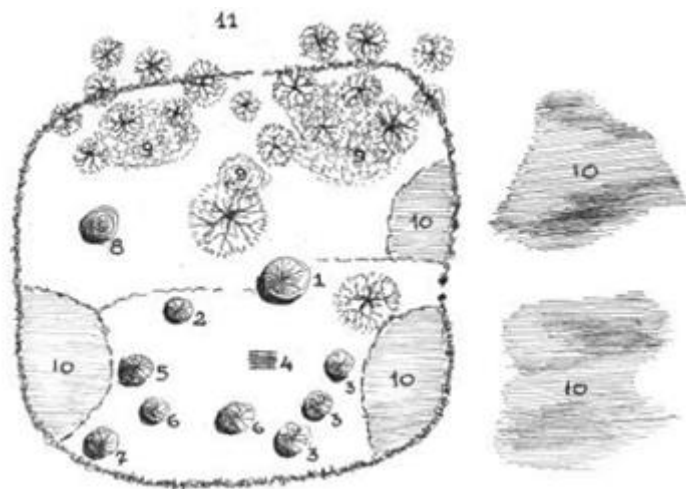


Figura 8 – Esquema de uma epata banto.

Fonte: (Weimer, 2020, p.295)

Legenda: 1-Marido; 2-Matriarca; 3-Esposas; 4-Cozinha; 5-Visita; 6-Parentela; 7-Sanitário; 8-Celeiro; 9-Animais; 10-Plantação; 12-Pastoreio.

A partir do agrupamento de várias cubatas temos a *epata* que apresenta tamanhos variados de acordo com o número de indivíduos que compõem aquele recorte populacional, tendo em vista que os bantos são poligâmicos. Com menor recorrência mas de igual importância, tem-se a *sanzala*, que de acordo com Weimer (2020) se caracteriza como um tipo especial de *epata* que originou a denominação de sanzala no Brasil.

A *sanzala*, em África, era observada nos territórios entre Cabinda e o sul de Camarões, sua estrutura se constitui de cubatas geminadas que formam duas fileiras. Em Moçambique, essa tipologia foi aportuguesada para palhota e é de origem Swahili, conforme Joana Forte (1989).

Desde a partilha da África, o Kraal, o Swahili e o Quilombo e suas variantes tipológicas são encontradas frequentemente imersas nas florestas, matas, em ambientes rurais e, recentemente, periurbanos e urbanos.

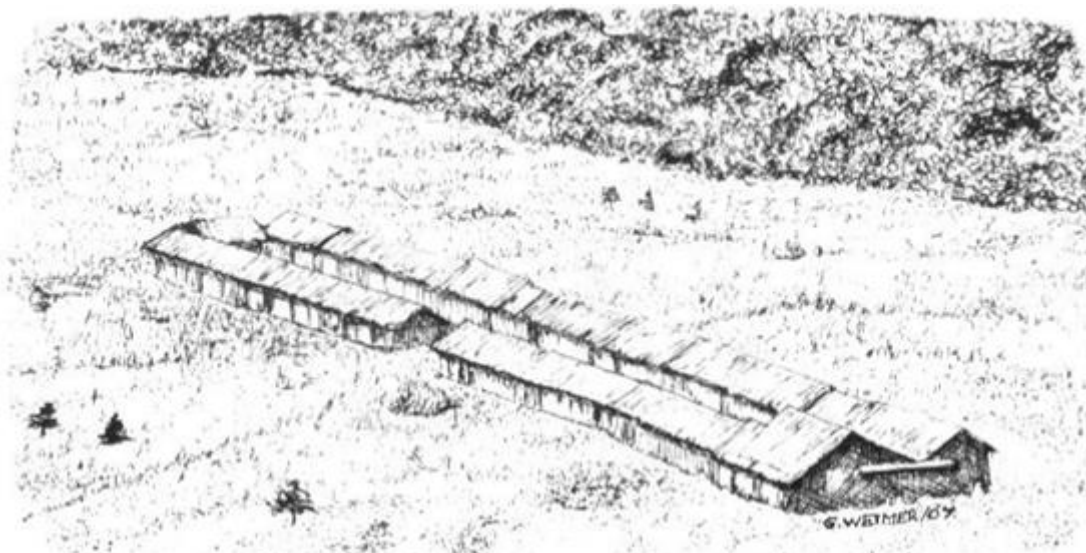


Figura 9– Sanzala Fang, do Gabão.
Fonte: Weimer (2014, p.146)

Com relação às composições espaciais, os quilombos brasileiros apresentaram grande variedade, a mais comum se apresentava por justaposições de kraals separados por uma via principal que estava relacionada a divisão social interna da comunidade de origem sudanesa (figura 43), mas também existia a *sanzala*, de origem banto, que apresentava sua conformação formada por cubatas apoiadas umas ao lado das outras, formando uma fila que era cortada por uma rua central que poderia ou não ser fechada em suas extremidades. A respeito das técnicas construtivas empregadas, era notável a recriação das estratégias e modos de construir existentes em África, que foram adaptados no Brasil de acordo com as características do local, ou seja, adaptando materiais e técnicas construtivas (PEREIRA, 2011).

Retornando para a arquitetura banta, a partir da junção de várias *epatas*, sendo elas de cubatas espalhadas ou geminadas, constituía-se o kilombo. Os kilombos são descritos como “um espaço aberto centralizado (praça) ao redor do qual eram construídas as diversas *epatas*, conservando, todavia, uma organização plástica e hierárquica característica da tradição construtiva de cada povo” (WEIMER, 2020, p.296).

Por conta de se organizarem como uma sociedade poligâmica, os bantos apresentavam resistência à formação de kilombos e de cidades. Além disso, por conta da organização social embasada em estrutura tribal, as cidades que se formavam eram compostas por

diversos muceques (bairros), cada qual abrigando os membros de uma determinada tribo. [...] Os habitantes de cada muceque tinham língua, costumes, regras de convivência e vestimentas próprias. Em consequência, a arquitetura também apresentava características singulares a cada grupo. (WEIMER, 2020, p.297)

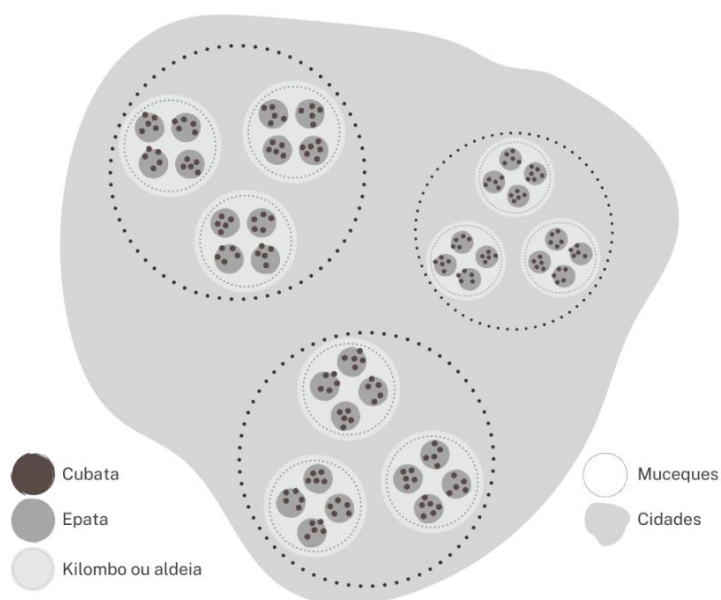


Figura 10 – Diagrama: Escalas e composições de tipologias banto. Elaboração autoral, conforme Weimer.

A respeito da arquitetura do krall banto Weimer (2020) aponta que a maior parte de sua população tinha origem costeira e apresentavam como tipologia mais comum das cubatas a de cone-sobre-cilindros ou semiesfera-sobre-cilindro, com a utilização da madeira como sustentação, barro como vedação, piso de chão batido e vegetação como cobertura.

Além disso, as habitações poderiam possuir uma ou duas portas de acesso, no caso da segunda opção, cada porta tinha seu uso destinado a um gênero específico. Já com relação a técnica construtiva, preferencialmente era utilizada a taipa. Dentre as tipologias banto, também é identificada a "cubata de *makambu*" que apresenta cumeeira de duas águas e é apontada como uma relativamente rara. Porém, apesar de não ser tão comum quanto outras tipologias banto em África, essa ganha relevância na análise da influência africana na arquitetura brasileira, tendo em vista que, no Brasil o mocambo se origina dela.



Figura 11 – Variações de tipologias populares angolanas.
Fonte: Weimer (2014, p.113)

No caso das habitações Zulu (figura 12, 13 e 14) observa-se o implemento da casa-colmeia, assim como a maior parte das tipologias banto, a casa Zulu se apresenta no formato circular ou cônica. A variação do formato das casas e a escolha de materiais utilizados na construção variam de acordo com o território, suas características geográficas e oferta de materiais. Uma das especificidades desse tipo de habitação está no tamanho da porta de entrada, que é reduzido com o propósito de dificultar a entrada de invasores.

Assim como outros povos banto a implantação das casas segue o desenho circular, além disso, observa-se a separação em alas a partir do gênero de seus residentes. Com relação as especificidades organizacionais e de modo de vida, têm-se a separação familiar em alas, com um indivíduo líder de cada clã. Com relação ao culto ancestral, esse é invocado pelas mulheres na parte de trás das casas, com um espaço dedicado exclusivamente aos ancestrais (AGBO, 2020).



Figura 12 e 13 – iQhukwane, moradia tradicional Zulu, Swazi e Xhosa.
 Fonte: (Agbo, 2020, p.11; p.2)



Figura 14 – Krall Zulu com casas-colméia.
 Fonte: (Agbo, 2020, p.12)

A respeito dos grupos da etnia Zulu, Forte (2011 apud Bruschi, 2005) aponta para um processo de migração para Moçambique levando o Kraal para lá, além disso, o grupo representou grande contingente de migração para o Brasil nos últimos ciclos da escravatura, incluindo local, conforme Maciel (2016).

Dentre as principais estratégias utilizadas nas habitações desses povos, Weimer (2020) identifica a relevância da preocupação com o conforto térmico e a adequação às características naturais do meio em que os indivíduos se inseriam. Como exemplo, temos que “a ventilação se fazia por meio de um rasgo contínuo entre a parede e a cobertura” (WEIMER, 2020, p.294) em virtude do desconhecimento de

janelas. Tal estratégia permitia que a ventilação ocorresse por correntes de convecção, já que o ar quente sobe em virtude de sua densidade.

Com isso a massa de ar quente encontrava com as aberturas e era levado ao ambiente externo, dessa forma o espaço interno se mantinha arejado e mais fresco que o exterior, dessa forma, essa estratégia também tinha sua eficiência garantida independente da direção do vento.

Outra estratégia implementada com o propósito de fornecer maior conforto térmico se dava na construção de beirais salientes ou de varandas, que protegiam as paredes da incidência solar direta. Outra técnica de destaque adotada se refere ao controle da umidade, que era fortemente presente no clima das territorialidades em que esses povos bantos se estabeleceram, por conta desse fator “essas construções eram colocadas sobre plataformas de terra, numa espessura em que a ascensão da água por capilaridade era neutralizada pela força da gravidade” (WEIMER, 2020, p.294).

A respeito da manifestação arquitetônica banta no Brasil, observa-se que

As moradias africanas eram compostas por várias construções mono funcionais, enquanto as dos colonizadores eram multifuncionais. A opção que acabou se impondo entre os afrodescendentes foi a construção de habitações preferencialmente plurifuncionais, com valorização do trabalho ao ar livre, do modo africano. Essas moradias eram destinadas aos casados e eram formadas por duas (ou três) dependências (WEIMER, 2020, p.306).

Esse processo de transformação da casa formada a partir da composição de várias construções mono funcionais para a tipologia multifuncional se observa em vários lares negros, como é o caso da comunidade quilombola de São Cristóvão, situada no município de São Mateus/ES. Nas casas multifuncionais desse quilombo observa-se que a divisão interna se apresentava a partir da sala como cômodo de maior importância, destinado a recepção de visitas, mas também existia uma área para o preparo da comida e outra para estar e dormir.

O acesso das moradias se dava por duas portas, cada uma destinada a um gênero específico assim como já era observada pré-travessia. No caso desse quilombo, a porta da frente é utilizada pelos homens e a porta dos fundos mais utilizada pelas mulheres (PEREIRA, 2011).

Mas, apesar da transformação relacionada a quantidade de funções destinadas às construções, observa-se que a espacialidade do assentamento da comunidade se mantém composta por círculos concêntricos, assim como os bantos

faziam. No primeiro círculo residem as pessoas mais experientes da comunidade que atuam como líderes, nesse primeiro círculo também se encontra a casa de farinha e áreas de uso comum, já nos círculos distantes do centro se localizam os espaços destinados ao cultivo, após essa camada está o meio externo, fonte de demais elementos primordiais para a manutenção da vida (PEREIRA, 2011).



Figura 15 – Estudo organizacional da etnia Zulu, de Moçambique.
Fonte: Luana Parré de Oliveira, 2005 (BARRETO, 2006, p.71)

A manutenção da conformação espacial estruturada a partir do círculo reforça a comunhão com a filosofia e modo de vida africano. Isso porque, este símbolo “tem como base o espaço da existência humana, dá ideia de uniformidade, continuidade e seguimento de energias que se unem em um só elo para a construção do ciclo de vida” (MUNAGA apud PEREIRA, 2011, p.13). Dessa forma, a importância da conformação circular se apresenta de forma tão expressiva, que o elemento pode ser observado “em várias manifestações afro-brasileiras, como a roda do samba, a capoeira entre muitas outras, bem como as plantas circulares, carregam um importante significado” (PEREIRA, 2011, p.12).

Já a repetição da inserção das pessoas mais velhas no centro da comunidade simboliza a manutenção do alto grau de importância da experiência para aquela sociedade, além disso, essa característica reflete um elemento primordial da estruturação social africana: a ancestralidade. Dessa forma, “o culto que é feito aos ancestrais sente-se na organização espacial, a comunidade cresce e se organiza

entorno de um centro onde morram as pessoas mais experientes” (PEREIRA, 2011, p.13).

Essa organização embasada na ancestralidade não se restringe a conformação espacial, como abordamos no capítulo anterior:

Através do culto aos ancestrais, é possível reconstruir origens, etnias, memória. Essa memória enraizada na multiplicidade da herança negro-africana expande com força total. Esse culto permite revelar estruturas, valores, normas, denominadores comuns onde a questão da ancestralidade mítica e histórica, marca a existência de uma forte [...] herança espiritual sobre a terra, contribuindo assim para a evolução da comunidade ao longo da existência, ele atesta o poder do indivíduo e é tomado como exemplo não apenas para que suas ações sejam imitadas, mas para que cada um dos seus descendentes assuma com igual consciência a sua responsabilidade. Por força da herança espiritual o ancestral assegura tanto a estabilidade e a solidariedade do grupo no tempo como na coesão do espaço (PEREIRA, 2011, p.12).

Outro elemento de destaque está presente na setorização das áreas de uso comum no centro da comunidade, essa característica retrata a permanência do grau de importância da socialização cotidiana feita ao ar livre e em contato com a natureza, característica quilombola herdada diretamente da cosmovisão africana (PEREIRA, 2011). Nesse sentido, observa-se que

Assim como o povo africano os quilombolas, fazem do pátio o lugar de convívio, ali se cozinha e as pessoas sentam para conversar, comprem a maioria dos afazeres domésticos. Por toda a África o pátio é o lugar de banhar as crianças e onde todo o convívio familiar se processava, ao ar livre, nos terreiros e nos pátios internos ou sob a proteção da varanda. (PEREIRA, 2011, p.13).

Nesse sentido, por mais que os espaços que antes eram destinados apenas para dormir tenham ganhado mais funções e setorizações, as atividades gerais continuam pautadas no convívio comunitário, sediadas no espaço externo e em contato com a natureza.

Portanto, a transcrição ocorrida nesse território quilombola se dá a partir do equilíbrio entre a transformação da célula habitacional, que passa a ganhar mais cômodos e funções, com a manutenção da lógica espacial e de modo de vida em consonância com o preceito cosmológico africano. Dessa forma é reiterado que

Os africanos, assim como os grupos afro-brasileiros tradicionais, observam o universo como uma hierarquia de forças vitais. O homem tem o papel de elo entre as forças que regem os seres animados e inanimados do universo tangível de baixo, com os poderes espirituais do alto. Isso que explica a relação do rio com a mata, uma agricultura de subsistência, até a abertura

de apenas trilhas de ligação entre as residências, mantendo assim quase intacta a mata (WALDMAN, 1998 apud PEREIRA, 2011, p.10).

Já no caso da comunidade quilombola do Kalunga, situada numa área que atualmente compreende aos municípios de Teresina de Goiás, Monte Alegre e Cavalcante no estado de Goiás e originada a partir da fuga de escravizados que haviam sido levados para trabalharem nas Minas do Tocantins no final do século XVIII.

Observa-se que com o decorrer do tempo cidades surgiram e cresceram no entorno da região do Kalunga, estabelecendo um relacionamento comercial com o quilombo, que como citado anteriormente, é uma característica comum no desenvolvimento dos quilombos brasileiros. Vale ressaltar que o vínculo comercial esteve pautado na venda dos cultivos produzidos pelos quilombolas, que associados à cosmovisão africana produziam e habitavam seus territórios a partir do respeito à natureza, sem gerar danos ambientais (BARRETO, 2006).



Figura 16 - Água encanada por gravidade em riachão.
Fonte: Relatório Fubra/Cantoar-UnB. Retirado de Barreto (2006, p.82).

Mas, apesar do relacionamento comercial empreendido a comunidade manteve o isolamento geográfico, característica pré diaspórica que permitiu a transcrição e proteção de sua cultura, mantida a partir do saber oral como propagador de lendas, saberes, costumes, idioma e história. Tal afastamento se caracteriza não apenas pela distância dos territórios com os centros originados, mas

por conta da dispersão na ocupação territorial das habitações e pelo adensamento vegetal no entorno das comunidades, que não são avistadas das vias e dos rios próximos. O afastamento também é identificado na implantação das moradias dos kalungas, que seguem a lógica concêntrica e da casa expandida composta por cheios e vazios (BARRETO, 2006).

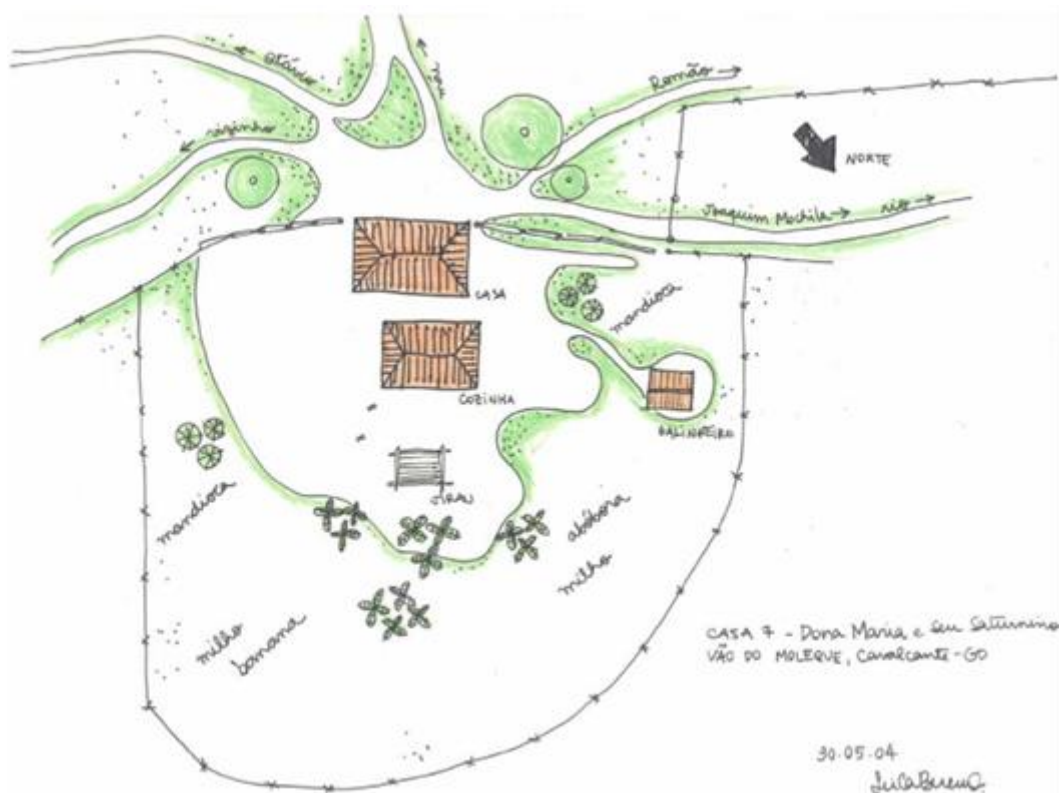


Figura 17– Esquema de implantação de casa no quilombo Kalunga.
Fonte: Levantamento Fubra/Cantoar-UnB. Retirado de Barreto (2006, p.74).

Ao observarmos o esquema de implantação da casa, podemos vinculá-la diretamente aos preceitos banto, tanto pela disposição não linear da casa, a extrapolação da moradia para outros espaços (sejam construídos ou não), sua inserção respeitando às características geográficas do território (em harmonia com relevo, traçados dos rios e matas de entorno), delimitação do espaço da casa com cercas vegetais ou construídas e também na tipologia das edificações construídas.

Com relação aos sudaneses, tem-se que estes são considerados pelos europeus como “mais evoluídos” que os bantos por apresentarem seus aldeamentos e cidades com formas mais parecidas com as europeias, refletindo a lógica deturpada eurocêntrica.

A respeito da produção arquitetônica, os sudaneses apresentam as *sarsunumas* como construção mono funcional correspondente a cubata dos bantos. Mas no caso dos sudaneses, essa tipologia apresenta grande informação e preocupação estética por meio da utilização de relevos ou pinturas (WEIMER, 2020).

A respeito da preocupação e desenvolvimento artístico, Cipriano (2020) apresenta a especificação do ofício artístico tradicional em algumas sociedades sudanesas de cultura rural. Nesse sentido, a performance do ofício artístico é direcionado às mulheres e se manifesta na pintura, na criação de murais das habitações, na elaboração de desenhos e estampas, na decoração e na produção de artesanatos, vestimentas e cerâmicas. A partir da arte espera-se transmitir um legado, celebrar eventos sociais, cosmológicos e espirituais assim como “embelezar o espírito e a alma”.

Os motivos das pinturas podem incorporar símbolos abstratos do corpo, invocações para a longevidade, representações icônicas do feminino e animais significativos para o grupo. [...] Na Nigéria, os símbolos Igbo Uli criados para adornar o corpo, servem como mensagens rituais femininas. Padrões de cerâmica Cabila são usados como decoração para casas, tatuagens e amuletos de proteção. E neste contexto a arte tem seus métodos, design e forma mirando sempre o útero como nascente fértil e criativa (CIPRIANO, 2020, p.2)

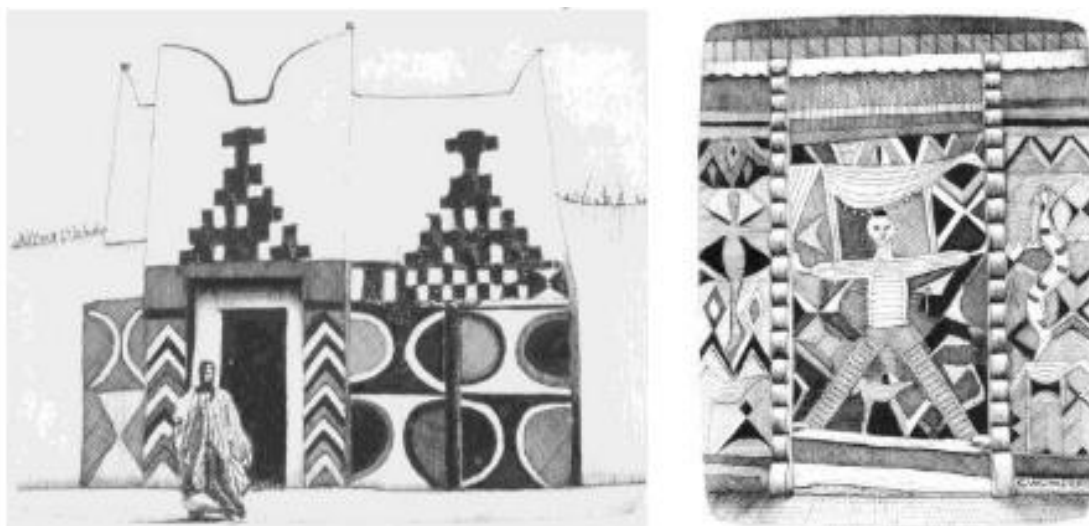


Figura 18 e 19 – Fachadas da moradia do emir de Ziender e fachada de uma casa Ibo.

Fonte: Weimer (2014, p.52; 2004, p.77)

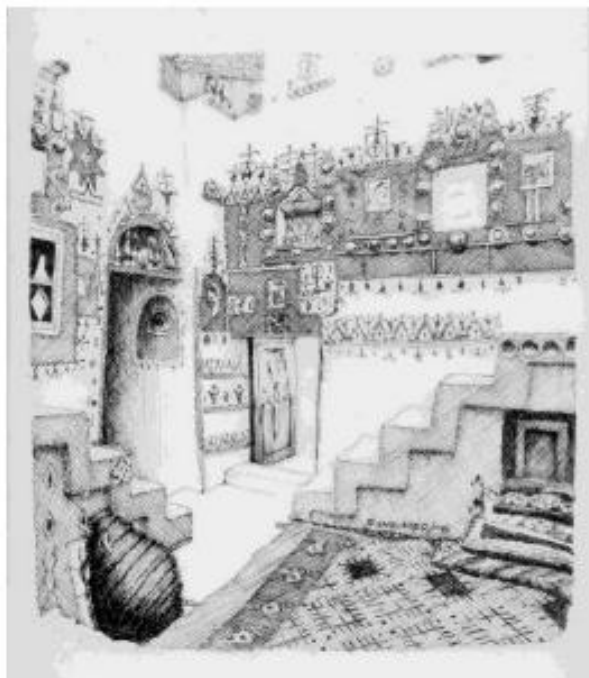


Figura 20 – Interior de uma casa ghadami.
Fonte: Weimer (2020, p.299)

Ainda a respeito do ofício artístico de elaboração de murais observa-se a recorrência de um processo coletivo, realizado a partir da reunião das mulheres, com seus filhos no entorno, em uma atividade que comporta toda uma ambiência, socialidade e inclusive ritual. Nesse sentido, a variação artística é ampla, tendo em vista que a identidade de cada mulher é o fator norteador dos murais criados.

Além disso, a mesma habitação oferece diversidade artística a partir da composição dos padrões e estilos com as funções de cada ambiente, afinal, em cada espaço é desejada uma ambiência diferente: o espaço de receber visitas apresenta características estéticas distintas do espaço de trabalho. A importância artística é reforçada e resguardada nas comunidades como tradições transmitidas de geração em geração, com o ensino das técnicas de produção dos murais à mão livre (CIPRIANO, 2020).

Nessa ação ritual, enquanto o trabalho está sendo feito, a sonoridade das risadas e das conversas em tom alto se misturam a algazarra das crianças que estão sempre por perto. Trabalhando em conjunto, enquanto uma delas faz uma pausa para cuidar do filho, a outra dá os retoques finais nos murais. A decoração das paredes mostra um estilo personalizado e colorido onde a prática mais comum é o uso de pigmentos naturais aplicados em uma superfície recém revestida, geralmente em várias camadas [...] criando assim uma intrincada decoração (CIPRIANO, 2020, p.2).



Figura 21 – Complexo em Burkina Faso. Foto: Margaret Courtney-Clarke.
Fonte: Cipriano (2020, p.9)



Figura 22 e 23 – Mutirão de mulheres fazendo murais.
Fonte: Cipriano (2020, p.10)



Figura 24 e 25 – Pintura no interior de uma casa e mutirão de mulheres.
Foto: Margaret Courtney-Clarke. Fonte: Cipriano (2020, p.4)

Em decorrência da ampla diversidade ecológica dos territórios em que os sudaneses se estabeleceram, observamos uma variedade das composições e tipologias habitacionais desses povos. De modo geral, são elencados três ambientes distintos que conformam moradias, técnicas construtivas e espacialidades diferentes, são esses os territórios: próximos à floresta equatorial, de savana semidesértica e áreas desérticas propriamente ditas. No caso das regiões próximas à floresta equatorial, observam-se duas variações: as áreas alagadas e as áreas úmidas, porém sem alagamentos.

No caso das territorialidades próximas à floresta, porém sem inundações, era observado o uso de moradias estruturadas em árvores altas. Essa implantação decorria da preocupação com o alto nível de umidade da região, dessa forma, as casas eram construídas a partir de plataformas altas com alto nível de liberdade criativa. Essas territorialidades contavam com a construção de vias, praça central, prédio governamental com destaque ou moradias de relevância, já deslocadas do centro principal estavam localizadas as instalações sanitárias, os cemitérios, os locais de culto, e os espaços destinados a prática da agricultura e da pecuária (WEIMER, 2020).

Mas nos territórios próximos a floresta equatorial também era possível identificar outra tipologia habitacional que tem como técnica construtiva predominante o pau-a-pique, tendo em vista a menor resistência das paredes de terra crua em regiões de elevada umidade.

de temperatura entre o dia e a noite e entre as estações seca e chuvosa. Para assegurar o conforto humano as casas nesta região demandam a ventilação cruzada, assim, os construtores da costa incorporaram variações de tipos de aberturas. Os pisos são elevados e a casa fica sobre uma plataforma capaz de capturar a brisa do oceano. A forma tradicional retangular encontrada nesta zona climática torna-se adequada devido a sua adaptação a uma orientação cardeal, e por permitir à exploração da ventilação cruzada. Nesta região as coberturas são de folha de palmeira [...]



Figura 26– Aldeia Mundane.

Fonte: (FARIA, 2011, p.86 apud BIERNATZKI, 1902, p. 461)

Retornando para o quilombo Kalunga, propriamente para o núcleo de sua célula habitacional, Barreto (2006, p.75) apresenta que a célula

pode ser enquadrada em dois tipos de categorias distintas: A tipologia tradicional e a tipologia híbrida. Caracterizo como tipologia tradicional, aquela em que a casa é construída pelas próprias pessoas da comunidade, usando técnicas tradicionais assimiladas pela tradição e história oral e desenvolvidas pela comunidade durante os séculos XIII, XIX e XX, além de materiais de construção extraídos do próprio território. Já a tipologia híbrida, é aquela em que a casa é construída mesclando-se técnicas tradicionais e outras usadas atualmente na construção popular, além do uso de materiais pré-fabricados e comuns no mercado da construção civil atual.



Figura 27 e 28 - Tipologia tradicional e tipologia híbrida.

Fonte: Relatório Fubra/Cantoar-UnB. Retirado de Barreto (2006, p.75; p.52).

Segundo a categorização de Barreto, podemos visualizar na tipologia tradicional o emprego da taipa, cobertura vegetal, ausência de janelas e presença de duas portas, mesclando clara relação à cubata banto pré diaspórica e a *sarsunuma* sudanesa (Figura 26).

Já na tipologia híbrida, como o próprio nome sugere, identificamos elementos de origem banto como a construção em adobe (no caso do exemplo o adobe estrutural) e de implantação seguindo a lógica das epatas, associados a elementos conhecidos após a travessia, como a telha cerâmica e das janelas. Nesse sentido,

mesmo pertencentes a mesma comunidade quilombola – que no caso dos *kalungas* é muito grande, por volta de 253.000 hectares segundo Barreto (2006) – observamos diversidade arquitetônica em virtude do processo de transcrição cultural.

Mas, como já pontuamos anteriormente, as alterações e incorporações de novas referências e tecnologias arquitetônicas não rompem com o vínculo africano pré diaspórico. Além da característica do isolamento geográfico e vínculo comercial, outro ponto é apresentado para a construção e perpetuação da comunidade: as festividades, que exacerbam a cosmovisão originária da comunidade, fortalecem o vínculo entre os integrantes e reafirmam o caráter identitário que os unem. Os festejos são caracterizados como momentos de maior importância para a comunidade e estão atrelados ao ciclo da natureza, em completa harmonia com a cosmovisão africana. (BARRETO, 2006).

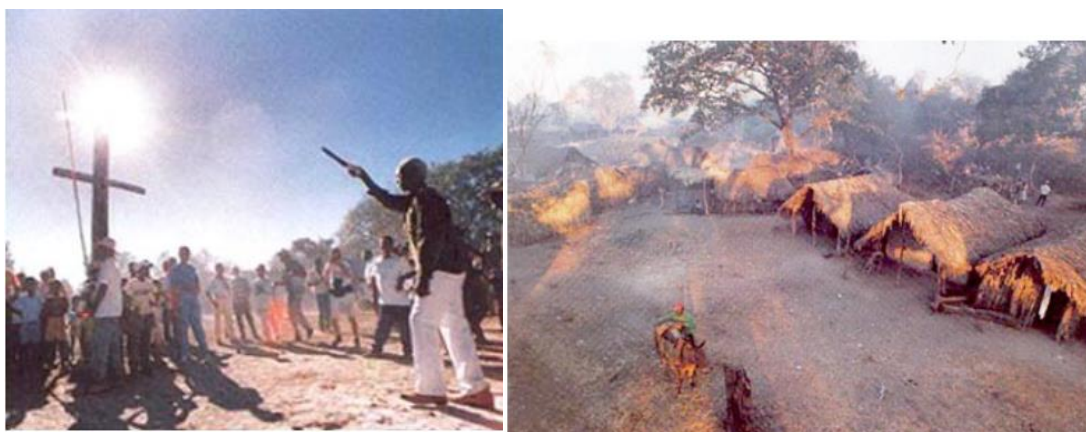


Figura 29 e 30 - Coroação do Imperador e local da festa no vão do Moleque.
Fonte: arquivo da FCP. Retirado de Barreto (2006, p.50; p.52).

Retornando à arquitetura sudanesa, no caso dos territórios inundados são identificados dois tipos, no caso de regiões alagáveis de forma cíclica, não permanente, tem-se o emprego de palafitas associado a um planejamento de menor complexidade com relação ao deslocamento. Já no caso das regiões permanentemente inundadas, além da predominância construtiva de palafitas, são observados sistemas de passarelas para pedestres e vias aquáticas para o trânsito.

Para além do uso de palafitas, o planejamento estrutural empregado nas regiões alagadas (sejam elas cíclicas ou não) também se constitui no cuidado e implemento de estratégias de conforto térmico, como é o caso das “altas temperaturas

[...] atenuadas na medida em que a energia solar aquecia a água e a convertida em vapor” (WEIMER, 2020, p. 300).

Ademais, por conta de tamanha complexidade dos territórios alagados eram necessários que se desenvolvessem técnicas condizentes às especificidades dos locais e as necessidades dos habitantes. Nesse sentido, observa-se o implemento de um sistema construtivo específico.

Tanto as passarelas como o piso das casas eram feitos de troncos a palmeiras fendidas. Como um piso assim construído apresentava irregularidades difíceis de serem saneadas devido à dureza das fibras da palmeira, ele era coberto por uma manta confeccionada com o cerne batido da palmeira. Em geral as paredes eram de bambu não embarrado e a cobertura era feita com folhas de palmeira (WEIMER, 2020, p.301).



Figura 31– Tabancas lacustres de Tofinou, no Benin.
Fonte: Weimer (2014, p.86)



Figura 32– Tabancas lacustres de Ganviê, no Benin.
Fonte: Weimer (2014, p.86)



Figura 33– Baía de Ponatíf.
Fonte: (FARIA, 2011, p.86 apud BIERNATZKI, 1902, p. 507)

A respeito do quilombo de São Cristóvão investigado por Pereira (2011), são identificadas características de herança africana a partir da aplicação de uma cosmovisão baseada no conceito de força vital que visa a convivência harmônica entre modo de vida e natureza. Para isso, a produção tem caráter de subsistência e não visa interferir de forma agressiva no meio ambiente. Com relação às características arquitetônicas dessa comunidade quilombola, as casas eram construídas sobre palafitas, assim como os povos sudaneses que residiam em territórios alagados.

Com relação a materialidade e técnica construtiva, temos a madeira como o principal material utilizado, empregado em diversas partes da construção. No caso das paredes observa-se o implemento de paredes finas para evitar a umidade, já a cobertura poderia ser de madeira ou palha e as aberturas eram posicionadas de

acordo com o vento predominante, diferentemente das tipologias pré-diaspóricas, o que simboliza o processo de transcrição cultural.

É de extrema importância pontuar que os conhecimentos arquitetônicos relacionados a ocupação de territórios alagados dos povos sudaneses reverberaram fortemente no Brasil, ao ponto que atualmente são encontradas habitações com grande similaridade às técnicas construtivas pré-diaspóricas. Por mais que o Estado tenha tentado e ainda tenta esconder ou até mesmo destruir tais construções embasados em argumentos de uma leitura ainda eurocêntrica que não reconhece o conhecimento técnico das edificações (em virtude das pré concepções racistas por conta de suas origens africanas), ou por amparo nas legislações ambientais que identificam problemas sanitários e de prejuízo ao meio ambiente (ao invés de adequar as construções para a garantia das condições sanitárias e ambientais, o governo geralmente opta pela destruição e remoção das habitações).

Nas regiões com predominância da savana, observa-se a tipologia denominada de casa-pátio, que como o nome sugere, incorpora um pátio a partir da construção de muros de meia altura entre as construções unitárias. No caso das casa-pátio, “suas *sarsunumas* tinham um só piso e eram mais elaboradas, com um acabamento em relevo ou com pintura” (WEIMER, 2020, p.299).

Saindo da floresta tropical úmida em direção a savana com árvores baixas e arbustos de crescimento irregular, o protótipo retangular de estrutura de madeira da floresta tropical úmida é substituído por um protótipo redondo e curvilíneo de terra crua da savana. Assim, os assentamentos são formados por unidades de moradia cilíndricas e coberturas cônicas, encontrada nos povos Malinka, Grunsi, Mossi, Dogomba, Somba, Hausa e Msusgu (FARIA, 2011, p.43).

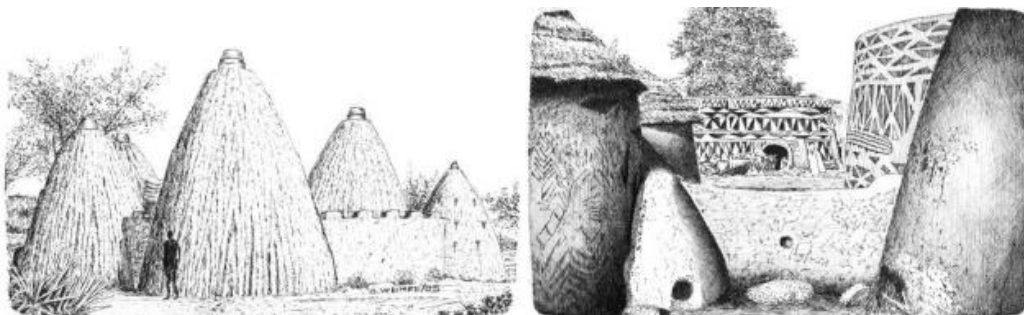


Figura 34 e 35 – Casa-pátio de Benin e interior de uma casa-pátio de Gana.

Fonte: Weimer (2014, p.47; p.48)

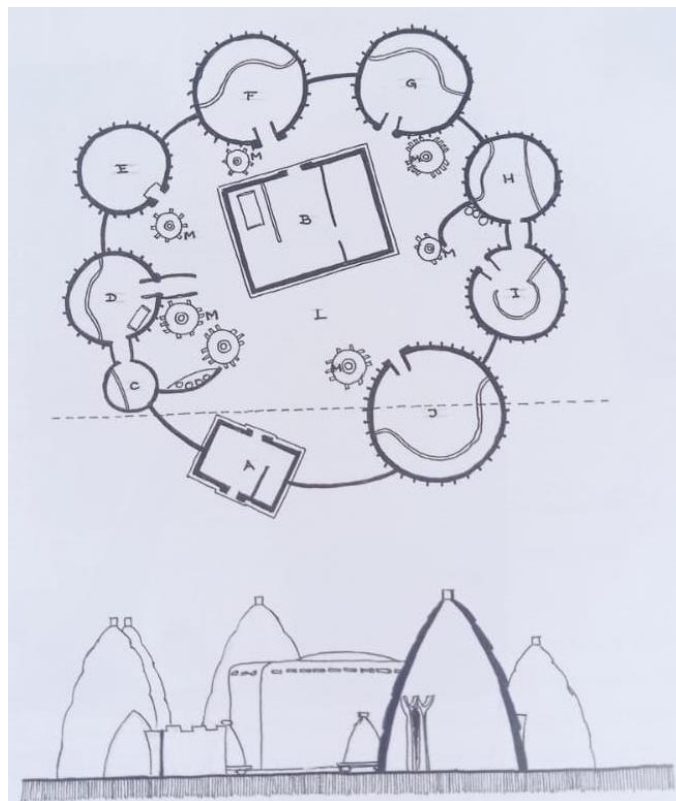


Figura 36 – Planta e corte de um kraal Musgo no norte de Camarões.
 Legenda: A- kitamba (entrada); B- casa do chefe; C- cozinha; D- mulher favorita; E- estábulo; F- esposa e cozinha; G- esposa; H- cozinha; I- duas esposas; J- mulher e depósito; L- pátio; M- silos.
 Fonte: Weimer (2014, p.47)



Figura 37– Vila Fula. Habitações de plantas circulares.
 Fonte: (FARIA, 2011, p.86 apud ROUGET, 1906, p. 193).



Figura 38– Tipos Mandingas na Guiné Francesa em 1906.
 Fonte: (FARIA, 2011, p.86 apud ROUGET, 1906, p.249).



Figura 39 e 40 – Casas Tolek.
 Fonte: Agbo (2020, p.4)

Já nas regiões desérticas propriamente ditas, as tipologias habitacionais são chamadas de casas-castelo por apresentarem mais de um andar e se constituírem a partir da elevação dos espaços de morar (WEIMER, 2020). Entre cada habitação

era levantada uma alta parede de taipa. Dessa forma, os ventos muito quentes do deserto passavam por cima das mesmas, afetando minimamente o ar mais frio, e por isso mais pesado, existente no pátio interno e dentro das construções. Por viver num clima semidesértico, a população tinha grandes dificuldades de sobrevivência e sua pobreza fazia com que as construções fossem muito simples e de acabamento escorrido (WEIMER, 2020, p.298).



Figura 41 – Casa-castelo Benin.
 Fonte: Weimer (2014, p.50)

Vale ressaltar que a característica do pátio, da varanda e do terreiro, ou seja, espaços externos que poderiam ou não ser dotados que cobertura, foram amplamente difundidos no Brasil. Além da manutenção desses espaços observamos a manutenção de suas funções originárias, ou seja, a utilização desses espaços como ferramenta de externalização espacial das práticas e atividades do cotidiano. Refletindo diretamente o modo de vida pré diaspórico, sustentado no convívio social e na perspectiva comunitária.

Dentre as formas de utilização de tais espaços externos, observa-se o destaque para a destinação de um terreno limpo de terra batida como espaço de santuário, independentemente das características geoclimáticas de cada região. Mas, apesar da definição de um local específico, a prática espiritual não se limitava no espaço do santuário, onde eram realizados os rituais. Nesse caso a espiritualidade também era exercida nos denominados “bosques sagrados” (elemento presente também no Brasil, em quilombos, terreiros e demais espacialidades negras), onde cada espécie de árvore era a moradia de um orixá específico. Retornando a conformação espacial das moradias, temos que a partir do conjunto das *sarsunumas* constitui-se a *morança* e suas aldeias são denominadas de tabanca (WEIMER, 2020).

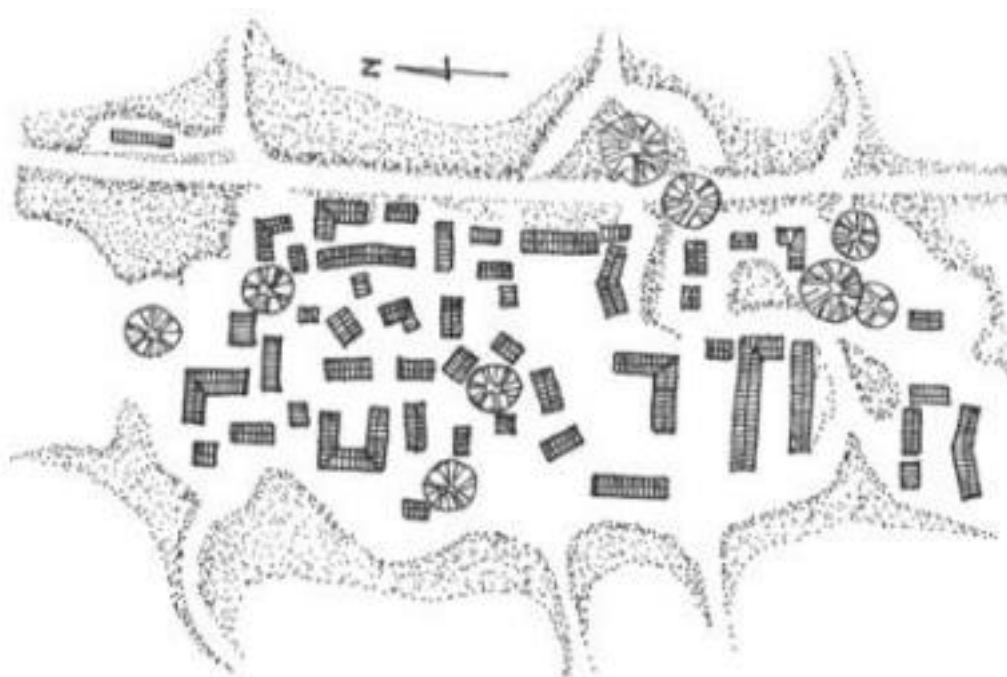


Figura 42– Tabancas de cultura Mo.

Fonte: Weimer (2014, p.96)



Figura 43- Tabancas de cultura Achanti.

Fonte: Weimer (2014, p.98)

A respeito dos sudaneses Weimer (2020, p.302) ainda afirma que

A existência de uma rede de relações políticas entre as diversas tabancas evoluiu para sua diversificação funcional. Isso fez com que surgissem especificidades, como aldeias de peregrinação, de populações especializadas no cultivo de determinadas culturas, de pessoas peritas em determinados artesanatos, etc.

A respeito da organização social e gestão das comunidades, Weimer (2020) aponta que apesar de se apresentarem como poligâmicos, assim como os bantos, os sudaneses apresentavam uma estrutura relacional diferente, que influenciava na apropriação do território. Enquanto os bantos integravam na mesma tipologia habitacional todas as suas esposas, os sudaneses se organizavam a partir da separação das esposas em locais diferentes.

Com isso, o deslocamento dos homens era recorrente e a convivência com cada esposa tinha destinação completa da atenção de seu cônjuge, enquanto ele estivesse presente em sua casa. O estabelecimento das esposas em territórios diferentes, por mais que fossem próximos, permitia autonomia das mulheres, que presidiam a gestão de suas famílias a partir de um sistema matrilinear.

Essa característica favorecia a formação das aldeias e de cidades posteriormente, além disso, também permitia “que cada matriarca tivesse um controle rígido de suas filhas, o que conferia considerável autoridade às mulheres idosas que,

por sinal se destacavam como sacerdotisas (mães de santo)” (WEIMER, 2020, p.303). Especificamente

cada morança era presidida por uma matriarca e integrada por suas filhas, a qual, em sua habitação, ou sarsunuma específica, criava seus filhos, que ficavam sob sua responsabilidade até chegarem à puberdade, quando então os meninos passavam ao cuidado educacional de um tio irmão da mãe (WEIMER, 2020, p.302).

A respeito das cidades sudanesas têm-se que

Para não abrir mão da organização tribal, cada cidade era formada por bairros, os muceques próprios de cada tribo, rigidamente separados entre si por muros circundantes, com uma única entrada que levava a uma praça central, denominada posoban, que se constituía em espaço sociopolítico e de convivência dos integrantes da tribo. Além disso, cada muceque era rigidamente separado dos demais por amplas avenidas utilizadas como áreas de comércio onde cada grupo vendia produtos artesanais no qual era especializado (WEIMER, 2020, p.303).

Retornando ao Brasil, mais precisamente em Porto Alegre, reside a família Silva que se enquadra como remanescentes quilombolas “ocupando um terreno de 4.445,71m², onde vivem 31 pessoas distribuídas em 7 unidades domiciliares” (SOMMER, 2005, p.8).

O denominado “kraal brasileiro” da família Silva se constituiu em um processo mais amplo, que envolveu outros grupos familiares, mas, com o desenvolvimento da cidade, os demais núcleos foram removidos e o território familiar se encontrou imerso em um contexto urbano completamente distinto de sua conformação inicial, sendo a luta pela posse de terras característica marcante da pequena comunidade (SOMMER, 2005). A respeito da conformação do kraal da família Silva, Sommer (2005, p.9) afirma que

Houve um processo de territorialização no local iniciado quando os antepassados ocuparam o local projetando no espaço físico as práticas de resistência e de autonomia da cidade envolvente em busca de terra fértil para criar raízes. Os habitantes da comunidade passaram a viver de forma autônoma concomitantemente a territorialização. A descendência escravocrata é comprovada pelo mapa genealógico familiar.

A respeito do kraal urbano da família Silva, observa-se a manutenção da estrutura familiar matrilinear, de forma que seja identificado “na organização social familiar negra, traços africanos explicando a força da mulher negra a partir da base africana matricêntrica, mesmo onde o homem se faz presente” (SOMMER, 2005, p.10).

Tal formato de organização esteve presente ao longo do tempo e também na atualidade, de forma que, observa-se a tendência de incorporação dos homens que se casam com as mulheres da família quilombola. Tal mecanismo reflete a centralidade da linhagem feminina, além de resguardar a herança territorial ao descendentes (SOMMER, 2005).

Por conta de tamanha importância para a comunidade, e seu futuro, é definido que os casamentos devem ocorrer “com pessoas negras da mesma condição social que residem em vilas próximas ao seu território e com as quais mantêm intensa sociabilidade” (SOMMER, 2005, p.11). Já a respeito da prática religiosa, têm-se que

A questão religiosa gera laços de identificação com a zona através do batismo, da crisma e união em matrimônio na igreja católica. O “catolicismo de substituição” apresenta-se como forma de mascarar a efetiva prática de cultos ancestrais reprimidos ou, pelo menos, mal vistos pela sociedade envolvente. A religiosidade manifestou-se de maneira diferente ao longo das gerações, no entanto, é elemento importante na memória do grupo e o sincretismo faz-se presente (SOMMER, 2005, p.11).

Assim como o preceito pré diaspórico, a territorialização do grupo está sustentada no respeito a natureza e na coletividade, nesse sentido, todo o cultivo excedente é revertido em renda para toda a comunidade. Dentre os itens cultivados, têm-se árvores frutífera, seringueiras, hortas e ervas medicinais que são utilizadas em garrafadas para o tratamento de enfermidades.

Além disso, a espacialidade do território da família Silva segue a composição de cheios e vazios, com predominância para os espaços externos de uso comum. Por reproduzir a lógica de implantação das moradias africanas, observa-se que a prática das atividades do cotidiano é realizada no meio externo e envolvem a interação entre os indivíduos da comunidade. A respeito das especificidades da conformação arquitetônica da família, têm-se que

As unidades construídas são em número de sete, sendo as casas edificadas em compensado de madeira, teto de zinco, com dois ou três cômodos. Há uma curiosa dinâmica espacial no núcleo: as unidades habitacionais trocam de lugar esporadicamente. O abastecimento de água é recente no local: até pouco tempo, dois poços, construídos pelos antepassados, serviam a família. Os banheiros são de uso coletivo, em número de dois. Os acessos ao núcleo são três: um pela Praça Paris, outro pela Rua João Caetano passando pela Vila do Resvalo, e o último pela Rua Lobélia, na divisa com os condomínios horizontais. Através da história oral e da memória coletiva do grupo, lembram-se da “mania” dos antepassados de “cercar a casa como se esta fosse um forte” (SOMMER, 2005, p.12).

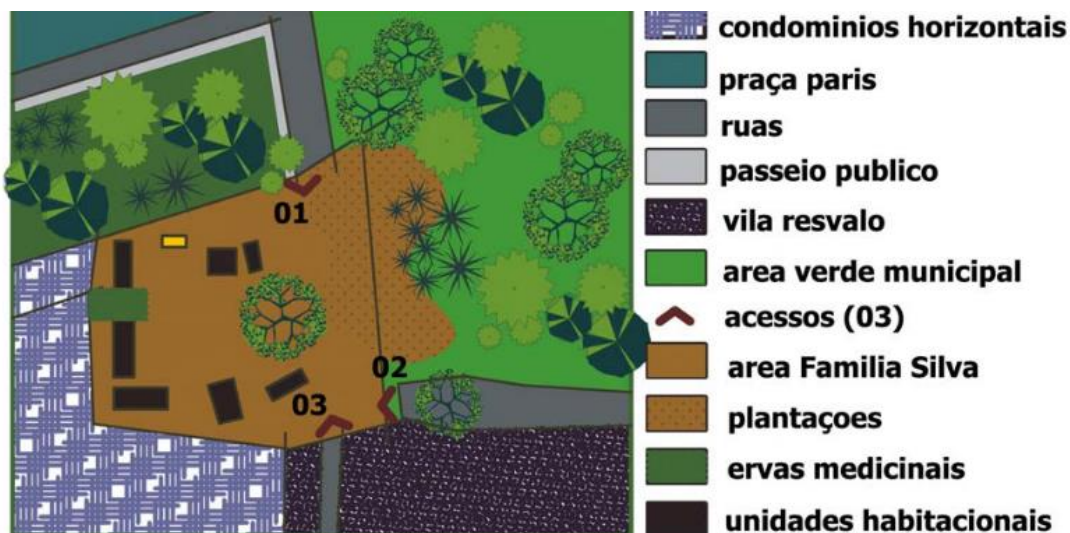


Figura 44- Esquema de implantação kraal família Silva.
Fonte: Sommer (2005, p.13)

Por conta da restrição de informações do kraal da família Silva, não foi possível relacioná-lo às tipologias apresentadas dos povos bantos e sudaneses, mas, essa limitação não os impediu de correlacionar o modelo arquitetônico e de modo de vida aos preceitos da cosmovisão banta e sudanesa. Isso porque, temos na dimensão invisível da arquitetura a manifestação da africanidade a partir dos elementos que constituem o dna kraal, como defende Sommer.

Com a implantação e as características organizacionais podemos visualizar o movimento dos corpos no espaço e endossar a afirmação de Sommer (2005, p.17) que

A africanidade faz-se presente, considerando as devidas adaptações, nos vínculos existentes entre os elementos funcionais, o movimento dos atores sociais e a apropriação do solo pelo grupo étnico quilombola invariavelmente ligado ao elemento simbólico na estrutura espacial dos kraals.

4.5.1 Habitações negras pelo Brasil para além dos quilombos

Com relação a influência da cosmovisão africana no Brasil, compreendemos que sua manifestação não se restringiu aos quilombos, espalhando-se por diversas territorialidades e áreas de conhecimento (como pontuamos no capítulo anterior). Mas, direcionando à prática arquitetônica e urbanística podemos levar em consideração sua grande influência nas conformações de vilas, aldeias, bairros e cidades.

A respeito de uma concepção urbanística especificamente, podemos pontuar a relação direta entre o arranjo territorial pré e pós travessia. Nesse sentido, Weimer

(2020) exemplifica que em decorrência do grande contingente de pessoas de origem banto no nordeste brasileiro, observou-se a preferência por “morar em epatas, unidades afastadas entre si” ao passo que “esta é a forma mais corrente da ocupação humana do sertão nordestino, em cujos vilarejos é característico o comércio ao ar livre nas feiras dos finais de semana” (WEIMER, 2020, p.308).

Dentre as características arquitetônicas das habitações produzidas pela população negra anterior e posterior a abolição da escravidão, observa-se grande destaque ao espaço da cozinha em decorrência da manutenção de aspectos mais fidedignos ao costume pré diaspórico.

Nesse caso, observamos na cozinha diversos elementos arquitetônicos, espaciais e de costumes africanos, além das formas de inserção da cozinha no território, identificamos elementos construtivos, esquemas de disposição interna de mobiliários, fluxos, interação entre ambiente interno e externo de entorno, elaboração de utensílios, formas de comer e lógico, reprodução e adaptação culinária. Em suas pesquisas, Weimer (2020, p.306) afirma que

O espaço da cozinha se organizava em torno de um fogão, que era formado por uma pequena plataforma de terra em que eram fixadas três pedras apontadas, sobre as quais era apoiada uma panela de barro na qual era preparado o alimento, de forma idêntica à da África. Para a refeição, a panela era colocada sobre uma esteira estendida no chão e os comensais se agrupavam ao seu redor e se serviam diretamente da panela. Normalmente, a carne e outras iguarias eram envolvidas com farinha de mandioca, a farinha da terra, formando uma espécie de bolinho amassado nas mãos que iam sendo mastigado enquanto era preparado outro. Esse costume foi adotado pela elite, mesmo quando dispunham de talheres, conforme relatos de inúmeros viajantes.

A partir do processo abolicionista e implemento do trabalho livre é observado o trânsito de negros libertos, que passaram a residir em diversas áreas, fossem essas urbanas ou rurais. A ocupação de morros nas áreas urbanas e em zonas pantanosas simbolizaram grande destaque em decorrência da leitura de anormalidade que as elites tinham de tais escolhas da população africana e afro-brasileira, tendo em vista a concepção de inferioridade e desprezo europeu vinculado à tais territorialidades.

Mas, “seja por falta de opção na localização de suas moradias, ou movidos pela preservação de suas tradições, esse tipo de habitação se tornou comum nas regiões costeiras do país” (WEIMER, 2020, p.306-307), tendo em vista a experiência, modo de vida e conhecimento construtivo pré diaspórico.

Em decorrência desse trânsito populacional e estabelecimento de moradias e comunidades, observa-se que “os negros se reagruparam em quilombos, muitos dos quais ainda se mantêm até hoje, espalhados pela Campanha, onde puderam recriar sua arquitetura ancestral, por vezes influenciada por procedimentos de tradição lusa” (WEIMER, 2020, p.311-312).



Figura 45 – Moradia de palafitas construídas por escravizados libertos no Bairro Jansen em São Luís, Maranhão.
Fonte: Weimer (2014, p.264).

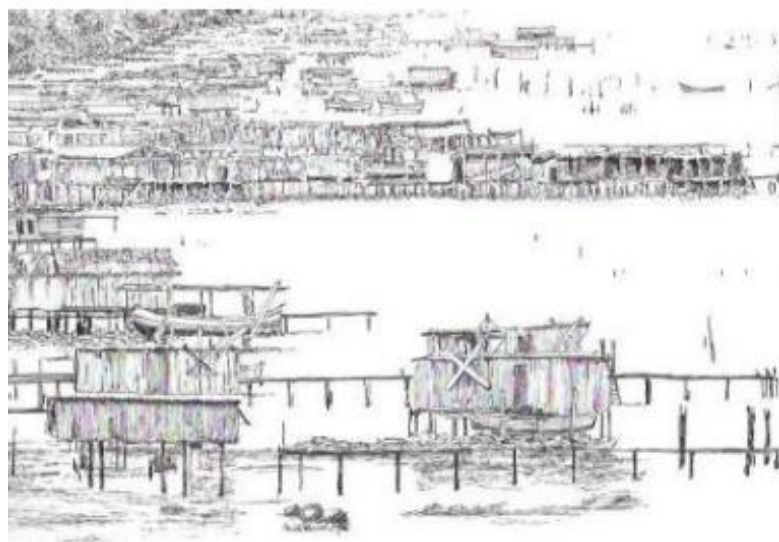


Figura 46 – Moradia de palafitas do assentamento de pescadores em Laguna/SC.
Fonte: Weimer (2014, p.264).

Com relação as habitações, são observadas em Porto Alegre casas de clara referência banto, que possuíam em seu entorno espaços destinados ao cultivo,

criações de gado e delimitação territorial definida por cactos e demais vegetações (SAINT-HILAIRE, 1974 apud WEIMER, 2020). Já no outro extremo do território brasileiro, na região Norte, são identificadas habitações de seringueiros:

denominadas de tapiri, eram construídas sobre palafitas, com paredes de galhos afixados de modo a permitir ampla ventilação cruzada, espessa cobertura de folhas de palmeira, pisos de troncos fendidos de palmeiras e recobertos com uma manta de cerne de palmeira batido para homogeneizar recobrir eventuais desnivelamentos da superfície, numa reedição das casas de pântanos dos sudaneses (FLORENCE, 1977 apud WEIMER, 2020, p.313).

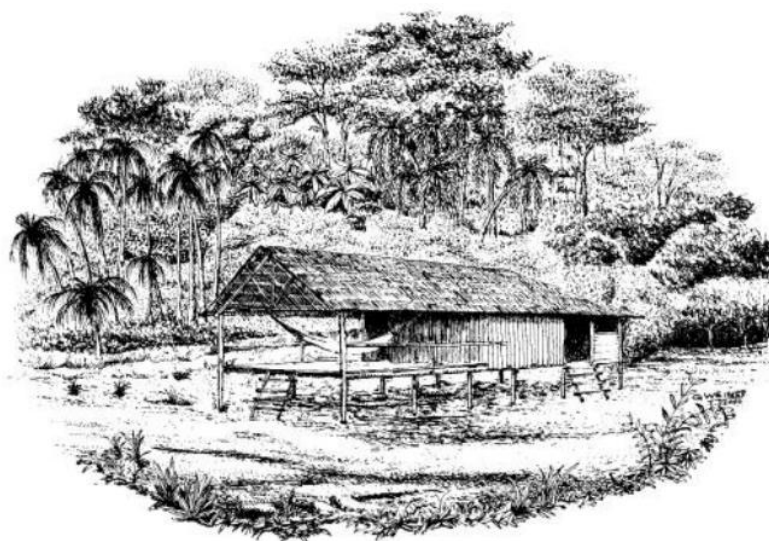


Figura 47 – Tapiri de seringueiro amazônico.

Fonte: Weimer (2012, p.60).

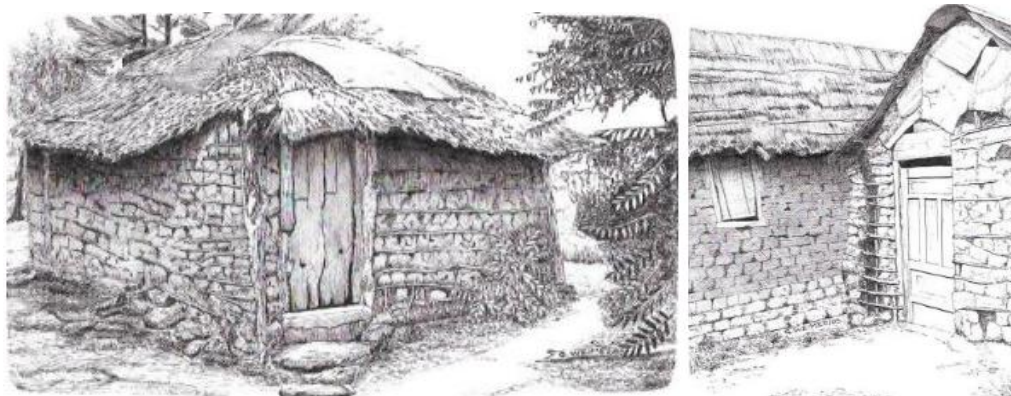


Figura 48 e 49 - Cubata de taipa de mão e de adobe, ambas no interior de Bagé/RS.

Fonte: Weimer (2012, p.60).

5. CONCLUSÕES

Após as variadas discussões teóricas, reflexões e análises empreendidas ao longo da dissertação, observa-se que o grande esforço em realizar a presente pesquisa permitiu que todos os objetivos fossem trabalhados e alcançados, em níveis distintos.

De forma geral, observa-se um alcance incipiente de todos os objetivos, isso porque, em virtude do tempo disponível para realização da dissertação e a escassez bibliográfica foi necessário trabalhar as temáticas propostas com recortes ou quantidades de objetos menores, mas sem perder a complexidade necessária. Nesse sentido, foi crucial para a viabilidade da pesquisa que não fossem trabalhados tantos objetos na análise final ou na investigação da transcrição cultural e cosmológica dos bantos e sudaneses ocorrida no Brasil.

Outro ponto também observado diz respeito ao nível ainda tímido de diversidade de autores e pesquisadores referenciados. Além da escassez bibliográfica, outros fatores influenciaram a decisão pontuada, o primeiro diz respeito a densidade dos conceitos em contraposição ao tempo disponível para absorção e aplicação conceitual, o segundo está relacionado a utilização de uma estrutura metodológica e perspectiva analítica extremamente recente no campo da arquitetura e urbanismo, que inclusive, não é trabalhada durante a graduação e se apresenta de forma ainda escassa nas pós graduações, com poucos pesquisadores confortáveis à orientar tais produções.

A partir do panorama apresentado, foi possível refletir a respeito do modelo de escrita e produção acadêmica que restringe pesquisas situadas em campos ainda pouco explorados. Nesse caso, foi possível visualizar a busca pelo alcance dos prazos em descompasso com o tempo e esforço empreendido “apenas” na construção da estrutura, metodologia e abordagem da dissertação (tendo em vista a resposta de indeferimento com relação à solicitação de ampliação de prazos).

Mas, apesar dos cortes necessários, observa-se a grande contribuição desta dissertação em fornecer insumos iniciais que possam se desdobrar em outras pesquisas que abordam temáticas afins, além disso, observa-se também uma grande investida de promover um trabalho científico em consonância com a compreensão de que “falta ainda um esforço historiográfico de, ao estudar os quilombos brasileiros,

defini-los segundo suas estruturas e sua dinâmica no tempo” (NASCIMENTO, 2006, p.120).

Dessa forma, esperou-se “contribuir para um aspecto desprezado de nossa arquitetura e esperamos que, por meio dele, nós brasileiros possamos nos encontrar conosco mesmo. Se esse objetivo for alcançado, então o sacrifício estará compensado” (WEIMER, 2014, p.21).

Nesse sentido, a investigação da cosmovisão e das formas de habitar dos povos bantos e sudaneses, a partir de uma perspectiva de respeito às lógicas próprias empreendidas nessas sociedades, permitiu a valorização e o reconhecimento da riqueza cultural de povos historicamente subjugados. Para além da valorização e reconhecimento, foi possível compreender como as concepções filosóficas e de visão de mundo estruturaram as seguintes sociedades e consubstanciaram a formação específica de suas áreas de conhecimento e inserção no mundo, tendo a arquitetura e o espaço da casa propriamente dito como objeto investigado.

Dessa forma, tornou-se claro que o processo de estruturação arquetípica da casa de forma conceitual, filosófica, imagética e em conjunto com a realidade climática e geográfica específicas, implicam nos modelos de habitar materializados na arquitetura e no modo de vida. A partir desse processo foi possível compreender como se deram os modelos de habitar e modos de vida tanto dos grupos bantos e sudaneses, quanto da população de origem africana no Brasil, especificamente nos quilombos.

A localização de territórios negros na área urbana liga-se a valorização “natural” com a terra sendo particularmente moldados pela “natureza” ou pela “paisagem” ao seu redor. Esta visão crê na ligação afetiva, emocional, do homem com seu espaço. Cada grupo social estaria profundamente enraizado a um “lugar” ou a uma paisagem com a qual particularmente se identificaria (SOMMER, 2005, p.3).

Por conta do panorama apresentado no último capítulo a respeito dos quilombos, é possível compreender sua importância para a investigação da manifestação da arquitetura africana no Brasil, devido sua grande complexidade estrutural que envolvia técnica construtiva, materialidade, conformações espaciais dos assentamentos, estrutura organizacional, produtiva, de defesa e estratégia, que somados à um modo de vida singular e cooperativo, possibilitaram a recriação da África no Brasil a partir do momento que reconhecemos o vínculo profundo entre etnicidade e espaço.

Ou seja, “a comunidade representa a maneira pela qual o grupo social se representa no espaço e no tempo. A territorialidade advinda dessa perspectiva impõe uma linguagem que define a identidade e a forma de ser da própria comunidade” (PEREIRA, 2011, p.13).

Dessa forma, mesmo com toda perversidade do período escravocrata e a tentativa de destituição completa da humanidade dos povos africanos e de seus sistemas simbólicos, o corpo africano e seus signos não foram apagados. Seus elementos culturais, textuais, espirituais, arquitetônicos e simbólicos foram reconstituídos como lugares de encruzilhada.

Nesse sentido observamos que para além das características materiais e espaciais presentes na transcrição da arquitetura africana implementada no Brasil, tem-se no modo de habitar e viver dois elementos de grande relevância que também atravessaram o atlântico e se manifestaram aqui.

De nossa cultura material à nossa riqueza simbólica, nós, afrodescendentes, reintroduzimos a África perdida no solo brasileiro, seja através de uma recriação idílica, epistêmica, política, artística e até mesmo econômica. Mantivemos suas línguas não mais faladas no território de origem. [...] Nos jogos de corpo preservamos nossos sistemas de pensamento; na arte do povo, mantivemos nossos segredos e os publicizamos; na estética negra fabricamos nossa potência filosófica e científica, ao mesmo tempo, com tensão, mas sem conflito entre elas. Em nossas religiões desenvolvemos nossa medicina, nossa economia, nossas línguas e nossa política mui singular de relações com o Outro-Natureza, o Outro-Outro, o Outro-Si-mesmo (OLIVEIRA, 2012, p.38).

Com isso, observa-se que o processo de transcrição se espalhou por diversos campos de conhecimento e estruturas sociais, sendo a arquitetura um destes. A respeito do espaço de habitar dos quilombos compreendemos a inserção da casa expandida, caracterizada em seu modo de utilização dos espaços internos e externos.

Nessa lógica, a moradia não se restringe à um espaço construído, mas, se expande para além da cabana e envolve outros espaços, construídos ou não, materiais e simbólicos, envolvendo o núcleo familiar e a família extensa, com a prática de atividades do cotidiano nos espaços de socialização e com a manutenção do preceito da ancestralidade. Além disso, o modelo de gestão das comunidades quilombolas elencados seguem a lógica pré-diaspórica de divisão de poder e de riquezas, a partir de uma lógica predominantemente comunitarista, essencialmente embasada na lógica matrilinear, em que o homem ocupa um papel secundário.

Portanto ao definir o conceito da transcrição como perspectiva norteadora, foi possível compreender que seu implemento atua simultaneamente no combate da visão restrita de africanidade. Isso porque, tal perspectiva não visa comprovar a existência de elementos e manifestações a partir da comparação que exclui a presença e a influência dos contextos completamente distintos, mas, acolhe e valoriza as existências africanas nas diásporas justamente a partir de suas especificidades, ao passo que os intercâmbios culturais, os movimentos de sincretismos e as reelaborações não diminuem a africanidade, mas a expanda, entendendo sua presença imersa na profunda e complexa manifestação da vida diaspórica.

Nesse sentido, a africanidade da diáspora brasileira se manifesta a partir de consecutivas dualidades dos processos de específicos de transcrição que aqui ocorreram. Ou seja,

Invertemos a lógica do sagrado e do profano. Profanamos o sentido da religião hegemônica e profanamos nossa própria religião. Transformamos em festa os episódios da tragédia. Rimos da miséria e da violência. Reverenciamos nossos pactos com o contexto. Desdenhamos de estruturas estáticas. Enlouquecemos na diversidade que criamos e perdemos-nos nos labirintos que soubemos produzir, mas não soubemos resolver. Produzimos nossa própria África e nossa subjetividade nos regatos de fluxo e refluxo que não param de nos atravessar. Explodimos com o conceito de raça e, ao mesmo tempo, retificamo-lo com força ancestral! [...] Somos africanos dentro de nosso próprio tempo residindo e conflitando com o tempo do Outro, que somos nós mesmos. Não nos confundimos, mas não deixamos de ser mestiços. Somos Africanos, mas de um jeito possível apenas no Brasil (OLIVEIRA, 2012, p.38-39).

5.1 APONTAMENTOS PARA PESQUISAS FUTURAS

Partindo da compreensão de que o processo das travessias atlânticas e da diáspora africana se apresentaram como um complexo intercâmbio transcultural, com influências nos territórios para os quais a população negra foi encaminhada e nos territórios de origem.

Torna-se primordial abarcar as possíveis transformações e influências pós travessia nos territórios de origem. Dessa forma, vislumbra-se a importância de investigar a casa afro-brasileira como espaço que reflete o processo de construção de uma nova vida na diáspora embasada nas origens étnicas e culturais que precedem a travessia atlântica e que interferem na construção de uma cultura, arquitetura e modo de vida brasileiro.

Assim como, também é visualizada a importância de investigar como a residência africana da atualidade se apresenta após as travessias atlânticas, identificando possíveis elementos provenientes do intercâmbio ocorrido. Nesse sentido, é retomada a importância do estudo de África antes, durante e depois do tráfico negreiro como forma de compreender a história do Brasil a partir de uma perspectiva mais completa e realista, abarcando a grande complexidade existente.

Reiterando que o gigante contingente populacional de africanos trazidos para o Brasil, também trouxeram suas estruturas familiares e de poder, reproduzindo suas técnicas construtivas, seu modo de viver e consolidaram uma expansão da África no Brasil. Endossando a afirmação de Silva de que “a história do escravo não começa com o embarque no navio negreiro” (2011, p.399), portanto “desde a chegada dos primeiros africanos, o modo de vida desse povo tem sido implantado e continua vivo no Brasil” (PEREIRA, 2011, p.13).

Um toque ancestral

Revela também o futuro

Desperta no astral

A luz que nos trás um seguro lugar

FRAN. Coração Tambor. Black tape: 2020 (2:44)

6. REFERÊNCIAS

ABREU, Marta. Canções escravas. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. – 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Não paginado.

AGBO, Mathias. Arquitetura tradicional africana: Arte & Espiritualidade. **Revista diCheiro**. Edição II. Junho, 2020. Formato digital.

ARAGÃO, Solange de. Tipologia edificatória em Sobrados e mucambos, de Gilberto Freyre. **Revista Pós**, São Paulo, v.16, n.25, p.100-117, Junho, 2009.

BARRETO, Jônatas Nunes. **Implantação de infra-estrutura habitacional em comunidades tradicionais: o caso da comunidade quilombola Kalunga**. Orientador: Rafael Sanzio Araújo dos Anjos. 2006. 121 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, v.31, n.1, p.15-24, Janeiro/Abril, 2016.

BRAGA, Daniela Tiago. **O arquétipo arquitectónico enquanto experiência cultural: casa, imagem e memória**. Orientador: Bernardo d'Orey Manoel. 2014. 175f. Dissertação (Mestrado Integrado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitectura e Artes, Universidade Lusíada de Lisboa, Lisboa, 2014.

CIPRIANO, Nathalia Grilo. Padrões e murais nos lares africanos: A arte do ventre. **Revista diCheiro**. Edição I. Maio, 2020. Formato digital.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro**. Versão traduzida. **Revista Sociedade e Estado**, v.31, n.1, p.99-127, Janeiro/Abril, 2016. Doi:10,1590/S0102-69922016000100006

CUNHA PAZ, Francisco Phelipe. Memória, a flecha que rasura o tempo: Reflexões Contracoloniais desde uma filosofia africana e a recuperação das memórias usurpadas pelo colonialismo. **Problemata: International Journal of Philosophy**, v.10, n.2, p.147-166, 2019. ISSN 2236-8612

DOMINGUES, Petrônio. Associativismo negro. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. – 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Não paginado.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p.25-34.

ESCOBAR, Arturo. En el trasfondo de nuestra cultura: racionalismo, dualismo ontológico y relacionalidad. In: **Autonomía y diseño: La realización de lo comunal**. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2016.

FARIA, Juliana Prestes Ribeiro de. **Influência africana na arquitetura de terra de Minas Gerais**. Orientador: Marco Antônio Penido Rezende. 2011. 160 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

FORTE, Joana da Cunha. **An insight into na outside living: The Mozambican Open House as a sustainable answer for informal settlements – Case study** Maputo. Tese (Doutorado em Art – Architecture, History of Construction, grade: Bestanden) – Technical University of Darmstadt, Darmstadt, 2011.

FRANCISCO, Denis Leandro. Casas escritas. **Revista Moara**, Belém, nº29, p.25-40, jan/jun, 2008. Disponível em <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/3362>

GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos/Remanescentes de quilombos. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. – 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Não paginado.

GUEDES, Roberto. Manolo Garcia Florentino: as histórias do tráfico atlântico de cativos e da escravidão como nexos inevitáveis para compreender o Brasil e a África. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 49, p. 7-33, jan./abr. 2022.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v. 26, n. 1, p.61-73, 2014.

HOOKS, Bell. Black Vernacular: Architecture as Cultural Practice. In: HOOKS, Bell. **Art on my mind: visual politics**. Published in the United States by The New Press, New York. Distributed by W. W. Norton & Company, Inc., New York, 1995. p.145-151.

HOOKS, Bell; WELLS-BOWIE, La Verne. Architecture in Black Life: Talking Space with La Verne Wells-Bowie. In: HOOKS, Bell. **Art on my mind: visual politics**. Published in the United States by The New Press, New York. Distributed by W. W. Norton & Company, Inc., New York, 1995. p.152-162.

KLEIN, Herbert S. Demografia da escravidão. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. – 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Não paginado.

LATOURE, Bruno. **Sobre o culto moderno dos deuses “fetiches” seguido de “Iconoclash”**. Editora Unesp, 2021. Edição do Kindle.

LIMA, Alessandra Rodrigues. **Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: Narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial**. Orientador: Luciano dos Santos Teixeira. 2012. 154 f. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - IPHAN, Rio de Janeiro, 2012.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antônio. **Filosofias africanas: uma introdução**. – 1a ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020. Edição do Kindle.

MACIEL, Cleber. **Negros no Espírito Santo**. Organização por Osvaldo Martins de Oliveira. – 2ª ed. – Vitória, (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

MARQUES, Carlos Eduardo. De quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2009, v.52, nº1, p.339-374.

MARTINS, Estevão C. de Rezende. História, historiografia e pesquisa em educação histórica. **Educar em Revista**, Curitiba, Brasil, v. 35, n. 74, p.17-33, mar./abr, 2019

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá**. – São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997. – (Coleções Perspectiva)

MBEMBE, Achille. O fardo da raça. **Philosophie Magazine**. Entrevistas com Achille Mbembe a Arlete Fargeau e a Catherine Portevin. Série Pandemia. Ed. 1 - Fevereiro, 2018.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência Epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.

MUNANGA, Kabengele. Povo Negro. **Revista USP**, São Paulo, v.28, p.56-63, dezembro/fevereiro, 1995/1996.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTI, Alex. **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006. Publicado originalmente em: *Afrodíaspóra* Nos. 6-7, p.41-49, 1985.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação** – RESAFE, nº18, p.28-47, maio/outubro 2012.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Organização: Rafael Haddock-Lobo. Coleção X – 1 ed. – Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021. Edição do Kindle.

PARÉS, Luis Nicolau. Religiosidades. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. – 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Não paginado.

PEREIRA, Gabriela Leandro; TAVARES, Paulo. O olhar decolonial no campo da arquitetura e urbanismo: emergências atuais. In: **O papel da arquitetura e urbanismo diante do covid-19 [recurso eletrônico]**: construindo conhecimento / organizadores Diana Helena Ramos, Juliana Oliveira Batista, Manuella Marianna C. R. de Andrade. – Maceió, AL: EDUFAL, 2020. p.129-136.

PINN, Maria Lídia de Godoy; REIS, João Carlos. Por uma História Negra: a potência teórica do pensamento de Maria Beatriz Nascimento para a (re)escrita da História. **Oficina do historiador**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p.1-12, jan/dez. 2021 e-ISSN: 2178-3748

PEREIRA, Vanina Margarida Tomar Borges. A herança da arquitetura africana nas comunidades quilombolas. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH, São Paulo, julho, p.1-15, 2011.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Capoeira na escravidão e no pós-abolição. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. – 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Não paginado.

PRANDI, Reginaldo. De Africano a Afro-Brasileiro: Etnia, Identidade, Religião. **Revista USP**, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto, 2000.

PRUSSIN, Labelle. An Introduction to Indigenous African Architecture. **Journal of the Society of Architectural Historians**, v. 33, n.3, Oct., 1974, p.182-205.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. Família escrava. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. – 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Não paginado.

RAPOPORT, Amos. Los factores socioculturales y la forma de la casa. In: RAPOPORT, Amos. **Vivienda y cultura**. 1ª Ed. Barcelona: Gustavo Gili, 1972.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Lapa, Rio de Janeiro: Mórula Editorial. 2019. Edição do Kindle.

SANTOS, Paulo Cesar dos. **Teoria da história e historiografia** / Paulo Cesar dos Santos; Graciela Márcia Fochi; Thiago Rodrigo da Silva. Indaial: UNIASSELVI, 2016.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. Associativismo Negro. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. – 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Não paginado.

SYMANSKI, Luís Cláudio Pereira. Cultura material/arqueologia da escravidão. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. – 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Não paginado.

SILVA, Alberto da Costa e. **Um rio chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África**. – 5ª ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 2011.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. VERBETE HISTORIOGRAFIA In: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. – Edição do Kindle. Contexto, 2012. pp. 228-231.

SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. Tramas femininas no cotidiano da escravidão. **Labrys Estudos Feministas**. Janeiro/julho 2004. Acessado em <
<https://www.labrys.net.br/labrys5/textos/marilenabr.htm>>

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.

SODRÉ, Muniz; PAIVA, Raquel. **O império do grotesco**. – Rio de Janeiro: MAUAD, 2002.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira**. Bahia: Prosa e Poesia, 2002.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Edição do Kindle. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.

SOMMER, Michelle Farias. Kraal: no DNA das cidades brasileiras? Metodologias para apreensão espacial da territorialidade negra urbana em áreas remanescentes de quilombos. **XI Encontro nacional da associação nacional de pós-graduação e pesquisa em planejamento urbano e regional** – ANPUR. Salvador, maio/2005.

SOUSA, Vítor de. <Mbembe, A., Crítica da Razão Negra>. **Comunicação e Sociedade**, vol. 34, 2018, pp. 457–462. DOI: 10.17231/comsoc.34(2018).2959

STEYN, Gerald. Aspects of spatiality in African architecture. **SAJAH**, v.35, n.1, 2020, pp.52-68. ISSN 0258-3542

WEIMER, Gunter. Arquitetura popular afro-brasileira. **Em Questão**, Porto Alegre, v. 26, p. 291-316, 2020. Edição Especial Dossiê Patrimônio e Culturas Tradicionais. doi: <http://dx.doi.org/10.19132/1808-5245260.291-316>

WEIMER, Gunter. **Inter-relações afro-brasileiras na arquitetura**. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

PESQUISAS

II Censo das Arquitetas e Arquitetos e Urbanistas do Brasil
<<https://caubr.gov.br/acesse-os-resultados-do-ii-censo-das-arquitetas-e-arquitetos-e-urbanistas-do-brasil/>>

MATÉRIAS SITES

Portal Geledés disponível em: <<https://www.geledes.org.br/sankofa-a-africa-que-te-habita/>> Acessado em 27/12/2022

DOCUMENTÁRIO

ÔRÍ. Direção: Raquel Gerber. Produção: Raquel Gerber. Local: Laboratório Estúdio Mega São Paulo. Brasil, 1989.

LEIS

BRASIL. Lei 10639/2003. Plano Nacional de implementação das diretrizes curriculares nacionais para educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana.

MÚSICAS

EMICIDA. Principia. Sony Music e Laboratório Fantasma: 2019. (5:55min)
Disponível em: <https://open.spotify.com/track/1wTuMYmA3AJC7zKg6ccu19>

FRAN. Coração Tambor. Black tape: 2020 (2:44) Disponível em:
<https://open.spotify.com/track/1udnY2gnCBJQ3ZYOkRrPCi>