



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE CIÊNCIAS APLICADAS

**ANÁLISE DAS TECNOLOGIAS AFRICANAS E AFRODESCENDENTES: COMUNIDADES
QUILOMBOLA DE IVAPORUNDUVA E JONGO DITO RIBEIRO**

Lucas César Rodrigues da Silva

Limeira

2020

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE CIÊNCIAS APLICADAS

**ANÁLISE DAS TECNOLOGIAS AFRICANAS E AFRODESCENDENTES: COMUNIDADES
QUILOMBOLA DE IVAPORUNDUVA E JONGO DITO RIBEIRO**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de mestre no Programa Interdisciplinar de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas.

Orientador: Prof^o Dr^o Rafael de Brito Dias
Coorientadora: Prof^a Dr^a Laís Silveira Fraga

“ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO, LUCAS CÉSAR RODRIGUES DA SILVA, E ORIENTADA PELO PROF^o DR^o RAFAEL DE BRITO DIAS”

Limeira
2020

Agência(s) de Fomento e número do processo: CAPES

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca da Faculdade de Ciências Aplicadas
Sueli Ferreira Júlio de Oliveira - CRB 8/2380

Si38a Silva, Lucas César Rodrigues, 1985-
Análise das tecnologias africanas e afrodescendentes : comunidades Quilombola de Ivaporunduva e Jongo Dito Ribeiro / Lucas César Rodrigues da Silva. – Limeira, SP : [s.n.], 2020.

Orientador: Rafael de Brito Dias.
Coorientador: Laís Silveira Fraga.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Ciências Aplicadas.

1. Africanidades. 2. Tecnologias. 3. Comunidades sociais. I. Dias, Rafael de Brito. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Ciências Aplicadas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Analysis of african and afro-descendant technologies : quilombola community of Ivaporunduva and Jongo Dito Ribeiro

Palavras-chave em inglês:

Africanities

Technologies

Social communities

Área de concentração: Modernidade e Políticas Públicas

Titulação: Mestre em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Banca examinadora:

Rafael de Brito Dias [Orientador]

Carolina Cantarino Rodrigues

Alessandra Ribeiro Martins

Data de defesa: 20-02-2020

Programa de Pós-Graduação: Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Comissão Examinadora de Defesa de Mestrado

Aluno: Lucas César Rodrigues da Silva

Orientador

Profº Drº Rafael de Brito Dias

Coorientadora

Profª Drª Laís Silveira Fraga

Membros da Banca

Profº Drº Rafael de Brito Dias (Presidente)

Profª Drª Carolina Cantarino Rodrigues

Profª Drª Alessandra Ribeiro Martins

A ata de defesa com as respectivas assinaturas com os membros da banca encontra-se no SIGA/
Sistema de Fluxo Dissertação/Tese e na secretaria do Programa da Unidade.

Dedicatória

Dedico esta dissertação de mestrado à minha vó Izaura (In memorian), minha mãe Maria Rita, a minha companheira Maíra e a minha filha Nza Makaya que está chegando.

Agradecimentos

Laroyê, Exu!

Laroyê, Pomba-Gira!

Laroyê, Exu-Mirim!

Salve as 7 linhas da Umbanda.

Aos Pretos Velhos de Aruanda.

Okê Caboclo!

Chetruá os Boaideiros.

Os baianos, o Nosso Senhor do Bonfim.

Ao povo do mar.

Ao povo cigano.

Ao povo do oriente.

Aos eres.

Toda corrente do Centro de Estudos de Matriz Africana Mãe Cambinda e Cabocla Jurema (CEMA).

Aos jongueiros cumbá.

A todos os quilombos.

Aos ancestrais que em sua luta, nos ensinaram a seguir e lutar.

Agradeço a minha vó Izaura por fazer parte da minha criação e ensinar-me que dignidade vem na frente de tudo.

Agradeço a minha Mãe Maria Rita por sempre acreditar nos meus sonhos.

Agradeço a minha companheira Maíra por todo companheirismo e por todas as reflexões ao longo desse trabalho.

Agradeço a minha Mãe de Santo Alessandra Ribeiro por cuidar do meu caminho espiritual.

Agradeço a Comunidade Jongo Dito Ribeiro pelo aprendizado e pela caminhada juntxs.

Aos participantes do mestrado do Jongo Dito Ribeiro: Tio Dudu, Dona Maria, Mãe Alessandra, Vanessa, Bianca.

Agradeço a Comunidade Quilombola de Ivaporunduva e todos os familiares pelo acolhimento e carinho.

Aos participantes do mestrado do Quilombo de Ivaporunduva: Nhá Glorinha, Tio Constantino, Pedro, Nhô Cristino, Benedito (Ditão), Dona Maria José e Milena.

Agradeço ao meu Orientador Prof^o Dr^o Rafael de Brito Dias e minha Coorientadora Prof^a Dr^a Laís Silveira Fraga pelos ensinamentos e pela amizade neste caminho percorrido.

Agradeço ao Profº Drº Henrique Cunha Júnior pela colaboração na qualificação.

Agradeço à Profª Drª Carolina Cantarino por toda a colaboração na qualificação e a participação na banca de defesa.

Agradeço à Profª Drª Alessandra Ribeiro Martins pela participação na banca de defesa.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”

Epígrafe

“...Tudo é por Deus, Deus dá um jeito. Dá um jeito tira o medo da gente, porque o medo é o caminho que não é o certo. Estraga muito com a vida da pessoa, é coragem, porque dá tudo aquilo bom, com pouco a pouco, faz as coisa, não é só a canoa, mas qualquer coisa.”

(Tio Constantino – Mestre Canoeiro do Quilombo de Ivaporunduva)

“Lá no seu tem três estrelas

Todas três em carreada

Se uma é tua a outra minha

Ô meu Deus do céu,

Ninguém vai fica sem nada

Lalaiê ilaiê, lalaiê ilalaiê

Lalaiêilaiê, lalaiêilaiê

Lalaiê, ilalaiê”

(Ponto da Comunidade Jongo Dito Ribeiro)

RESUMO

Esta dissertação de mestrado é desenvolvida a partir dos estudos em africanidades contrapondo os paradigmas desenvolvidos pelas teorias eurocêntricas, nas quais, relacionam a população africana sequestrada de suas terras e trazidas para a América como mera mão-de-obra na escravatura, invisibilizando a diversidade de conhecimentos trazidos por africanos e africanas expressos nas tecnologias, cosmovisão, ciência, botânica. Desta forma tiveram e têm importante participação na formação da sociedade brasileira. O racismo epistemológico ora se apropriou desses saberes e ora invisibilizou homens e mulheres negras da produção desses conhecimentos. Esta pesquisa parte da concepção de contraposição ao racismo na ciência e no senso comum, e buscará demonstrar o conhecimento associado as tecnologias africanas e afrodescendentes e a relação intrínseca com a cosmovisão africana a partir de duas comunidades: Quilombo de Ivaporunduva, localizado no Vale do Ribeira-SP, município de Eldorado, a partir da construção da canoa; a outra comunidade é o Jongo Dito Ribeiro, localizado na Cidade de Campinas, a partir do tambú. A pesquisa será realizada por método etnográfico com abordagem a partir da cultura material e parte da premissa que na construção dessas tecnologias têm como elemento principal a epistemologia da ancestralidade. Tendo como hipótese que essas comunidades trazem um legado tecnológico, social, cultural, histórico.

Palavras Chave: africanidades; tecnologias; comunidades sociais.

ABSTRACT

This master's thesis is developed from studies in Africanities, contrasting the paradigms developed by the Eurocentric theories, in which they relate the African population kidnapped from their lands and brought to America as a mere labor in slavery, making invisible the diversity of knowledge brought by Africans expressed in technologies, worldview, science, botany. In this way, they had and have an important participation in the formation of Brazilian society. Epistemological racism has sometimes appropriated this knowledge and sometimes made black men and women invisible from the production of this knowledge. This research starts from the concept of opposing racism in science and common sense, and will seek to demonstrate the knowledge associated with African and Afro-descendant technologies and the intrinsic relationship with the African worldview from two communities: Quilombo de Ivaporunduva, located in Vale do Ribeira -SP, Eldorado municipality, from the construction of the canoe; the other community is Jongo Dito Ribeiro, located in the City of Campinas, from tambú. The research will be carried out by an ethnographic method with an approach based on material culture and part of the premise that, in the construction of these technologies, the epistemology of ancestry is the main element. Assuming that these communities bring a technological, social, cultural, historical legacy.

Keywords: africanities; technologies; social communities.

Lista de Figuras

Figura 1: Tear Neter.....	15
Figura 2: Expansão Banta.....	21
Figura 3: Mapa da diáspora.....	27
Figura 4: Mapa da diáspora.....	27
Figura 5: Nhá Glorinha.....	57
Figura 6: Canoa e remadores Rio Cuanza.....	59
Figura 7: Canoa de Ivaporunduva.....	59
Figura 8: Mestre Canoeiro, Nhô Constantino.....	61
Figura 9: Mestre Canoeiro, Pedro.....	62
Figura 10: Modelo de uma canoa na árvore de origem.....	63
Figura 11: Corte horizontal do tronco.....	63
Figura 12: Enxó.....	64
Figura 13: Enxó chato.....	64
Figura 14: Enxó goivo.....	65
Figura 15: Cipio.....	65
Figura 16: Mestre Canoeiro, Nhô Cristino.....	67
Figura 17: Canoa vista de plano e perfil lateral.....	68
Figura 18: Ivone remando.....	69
Figura 19: Maria José.....	70
Figura 20: Tambús do Jongo Dito Ribeiro.....	74
Figura 21: Mestre Jongueira, Alessandra Ribeiro.....	74
Figura 22: Mestre Jongueira, Dona Maria.....	76
Figura 23: Mestre Tio Dudu e Bianca Lúcia.....	79
Figura 24: Casa de Cultura Fazenda Roseira.....	80
Figura 25: Tambús do jongo na fogueira.....	81
Figura 26: Tambús do jongo na fogueira.....	81
Figura 27: Benedito “Ditão”, liderança comunitária e historiador.....	83
Figura 28: Roda de Jongo, Vanessa e Vandir dançando.....	87
Figura 29: Arraial Afro-julino.....	87

INTRODUÇÃO	1
O choro do tambú e o caminho da canoa.....	1
METODOLOGIA.....	2
Dialogando com os saberes e os sujeitos da pesquisa	3
1. A MATRIZ AFRICANA NO BRASIL	4
1.1 Matriz, Matrizes e Motrizes Africanas: três dimensões da herança africana no Brasil.....	4
1.1.1. O racismo epistemológico.....	9
1.2. A Cosmovisão Africana: unidade/diversidade no gene africano	13
1.2.1. A Cosmovisão dos bantu	20
1.3. A diáspora africana para o Brasil: organização afrodescendente a partir da epistemologia da ancestralidade	26
1.4. Tecnologias africanas e afrodescendentes durante o escravismo	35
1.4.1. A Mineração e a Metalurgia	37
1.4.2. Agricultura e etnobotânica	39
1.4.3. Construção e Arquitetura.....	41
1.4.4. Produção Têxtil	42
2. A FALA DO OBJETO NA CULTURA NEGRA	42
2.1. A modernidade: raça na marginalidade do debate	42
2.2. A tecnologia: a complexidade no saber tradicional	44
2.2. A cultura material: o artefato como manifesto.....	51
3. A CANOA EM IVAPORUNDUVA.....	54
3.1 Breve histórico da Comunidade Quilombola Ivaporunduva	54
3.2. Relações sociais e históricas da canoa no Quilombo Ivaporunduva	56
3.3. A construção da canoa no Quilombo Ivaporunduva.....	60
4. O TAMBÚ NA COMUNIDADE JONGO DITO RIBEIRO	71
4.1. Breve histórico da Comunidade Jongo Dito Ribeiro.....	71
4.2. Relações sociais e históricas do Tambú na Comunidade Jongo Dito Ribeiro	73
4.3. A construção do Tambú na Comunidade Jongo Dito Ribeiro.....	78
5. EPISTEMOLOGIAS DAS COMUNIDADES	83
5.1. A Epistemologia e a canoa.....	83
5.2. A Epistemologia e o tambú.....	86
5.3. Tecnologias africanas e afrodescendentes como exemplo de dualismo ou hibridismo ou contradição?.....	90
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	93
7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:.....	95

INTRODUÇÃO

O choro do tambú e o caminho da canoa

O autor tem pesquisado nos últimos anos a contribuição africana nas tecnologias a partir do escrito de uma iniciação científica com a orientação da Professora Laís Fraga com o título "A contribuição dos povos Bantus para a conformação da metalurgia no Brasil entre os séculos XVI e XIX". Este trabalho gerou diversas reflexões dentre elas a dificuldade de encontrar literaturas que dialoguem com o tema, e o papel de pesquisador de buscar em diversos trabalhos referências que dialogassem com a pesquisa.

Essas reflexões levaram até o mestrado e na escrita de alguns trabalhos sobre tecnologias africanas e afrodescendentes que permitiram abranger o conhecimento sobre essas tecnologias para além da metalurgia, abordando mineração, etnobotânica e agricultura, produção têxtil, navegação, instrumentos musicais e outros.

Ao mesmo tempo em que aprofundava nas tecnologias africanas e afrodescendentes, também buscava compreender outro tema, a cosmovisão africana, esse especificamente gerava inquietações como a perspectiva de uma cosmovisão africana no continente africano que abriga grande diversidade cultural. As reflexões o envolveram, o que fez buscar compreender a perspectiva de unidade/diversidade no continente africano e filosofia africana. Dentre os principais autores/as que buscou para entender o tema foram Cheikh Anta Diop, Mogobe Ramose, Nah Dove, Henrique Cunha Júnior e Eduardo Oliveira.

A perspectiva da complementariedade entre unidade e diversidade no continente africano fortaleceu o entendimento sobre a cosmovisão africana no Brasil. Possibilitando escrever uma dissertação de mestrado que envolvesse o conceito de cosmovisão africana e tecnologias africanas e afrodescendentes associados nas construções da canoa em Ivaporunduva e o tambú no Jongo Dito Ribeiro.

Por influência das disciplinas do mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e do curso especialização em Matriz Africana Lato Sensu provocaram neste trabalho trazer uma breve abordagem da perspectiva da Matriz Africana como conceito e neste sentido como categoria epistemológica para além do reducionismo da herança africana em "culturalismo", mas compreende-la como epistemologia e ontologia conformadoras da ética, moral, ciência, tecnologia, política, cosmovisão da população negra no Brasil. Neste sentido o texto propôs um breve debate entre conceitos da herança africana no Brasil entre as autoras Alessandra Ribeiro Martins, Elisa

Larkin Nascimento e Zeca Ligiéro.

Essa percepção da matriz africana no Brasil e no mundo culmina em negação de uma formação da diáspora africana sem os elementos africanos, como se fosse ao acaso o surgimento das manifestações negras ou somente através das trocas culturais entre outros povos. Como se a população negra não fosse capaz de produzir conhecimento e como se africanos e africanas não trouxessem conhecimentos para o Brasil, esta categorização presente na ciência e no senso comum preservam o conceito do "escravo" e o racismo epistemológico.

Esta dissertação de mestrado se propõe a discutir a partir dos conceitos que contrapõe as teorias historicamente racistas, assim, busca-se estabelecer a relação entre os conhecimentos, organizações, tecnologias, ciências, filosofias do continente africano com a formação da diáspora africana. O continente africano não está separado da diáspora africana. A diáspora negra e o continente africano estão unidos muitas vezes pelo intangível, outras por elementos concretos, pelo choro do tambú ou pelo remar da canoa. Esses estudos em diversas áreas do conhecimento trouxeram outras perspectivas nas ciências e romperam paradigmas estabelecidos pelo eurocentrismo. São elementos que contrapõe a visão eurocêntrica: unidade/diversidade africana, a diáspora africana como fenômeno epistemológico dos saberes africanos nos diversos campos do conhecimento, a percepção das tecnologias tradicionais como sistema complexos.

A questão intrínseca nesta pesquisa é compreender as relações históricas e sociais e as técnicas de construção da canoa na Comunidade Quilombo Ivaporunduva e o do tambú no Jongo Dito Ribeiro. E responder a questão se existem demandas nas comunidades para continuar a transmitir os conhecimentos de produção da canoa e do tambú.

METODOLOGIA

Esta pesquisa parte da perspectiva que o escravismo transatlântico não trouxe apenas africanos e africanas para mão-de-obra, mas tecnologias, cosmovisão, plantas e diversos conhecimentos. Esse fluxo de conhecimento se estabelece até os dias atuais na América e em África.

O quilombo traz como experiência a presença dessas tecnologias e cosmovisão na sua formação durante o escravismo e nas suas práticas de resistência. O jongo também, manifestação que surge nas fazendas cafeeiras durante o século XIX, estabelece essa relação. A representação do quilombo como território que reorganizou as práticas africanas no Brasil associados a resiliência e o jongo como filosofia de vida e prática organizada a partir de códigos trazidos do continente

africano, seguem a linha de compreensão da formação da diáspora africana a partir da epistemologia da ancestralidade conceito elaborado por Eduardo Oliveira (2009), promovendo também a percepção da construção das tecnologias africanas e afrodescendentes a partir da cosmovisão africana.

Demonstrar a presença das tecnologias africanas e afrodescendentes no Brasil é contrapor a visão que a população negra não tinha conhecimento que era sem civilização rompendo com os paradigmas que o racismo científico e no senso comum construiu (CUNHA, 2010) . Assim como, a concepção da matriz africana como campo epistemológico terá como referência Alessandra Ribeiro Martins e Elisa Larkin Nascimento. E o racismo epistemológico como elemento intrínseco ao racismo estrutural terá como principais referências Kabengele Munanga, Stuart Hall e Henrique Cunha Júnior.

Na pesquisa perscrutou principalmente os povos bantu tanto a cosmovisão no continente africano como a influência desse tronco linguístico principalmente às populações presentes na região de Congo-Angola, o intuito de dar maior ênfase nos bantu é devido a relação com as duas comunidades no caso do Quilombo de Ivaporunduva a sua formação principalmente pelos Angolas e o jongo ser uma manifestação de origem bantu que surgiu no Brasil durante o escravismo.

Para a relação entre unidade/diversidade no continente africano seguirá os/as autores/as Cheikh Anta Diop, Mogobe Ramose e Nah Dove. No Brasil a perspectiva de reprodução dessa similitude a partir dos signos ancestrais a dissertação terá como referência Eduardo Oliveira. O mestrado contará com a perspectiva histórica da formação da diáspora negra a partir dos elementos africanos demonstrados por Flávio Gomes, Linda Heywood, Henrique Cunha Júnior, Nei Lopes, Beatriz Nascimento e outros/as.

Para entender o negro na marginalidade do debate sobre a modernidade trabalhará como Paul Gilroy e Achille Mbembe. Na perspectiva de acentuar a complexidade das tecnologias tradicionais contrapondo as teorias ocidentais que denotam as comunidades tradicionais como repetitivas e sem complexidade, trabalhará com a perspectiva de Boaventura de Souza Santos e Mogobe Ramose, o primeiro a partir da construção do ocidente a partir do pensamento abissal e o segundo pelo conceito da pluriversidade.

Dialogando com os saberes e os sujeitos da pesquisa

A escolha das duas comunidades parte da relação que o autor tem com as duas: a Comunidade

Jongo Dito Ribeiro é de onde o autor é oriundo; com a outra, Comunidade Quilombo de Ivaporunduva, a relação é de dez anos, por intermédio de sua companheira, Maíra, que é oriunda de lá.

Neste sentido, o autor que já foi objeto de pesquisa passa a ser também sujeito, tendo agora como perspectiva realizar uma pesquisa de sujeito para sujeitos buscando trazer o movimento de pesquisa no qual o fluxo do conhecimento seja de dentro para fora.

Essa relação de proximidade com as duas comunidades gerou a escolha da área de pesquisa, não com objetivo de compara-las ou coloca-las lado a lado, mas segue na dinâmica de compreender as múltiplas articulações, os processos históricos e sociais, as articulações de resistência contra o racismo, e os efeitos da modernidade.

A escolha das tecnologias envolvidas parte das relações que as comunidades têm com elas: o tambú no jongo é um dos elementos fundamentais; a canoa em Ivaporunduva está associada aos fluxos da comunidade no Rio Ribeira de Iguape, devido o rio ter sido a principal forma de locomoção.

Sobre a metodologia e a combinação de métodos para a realização de pesquisa em mais de uma comunidade:

A combinação de métodos supõe pensar em metodologias flexíveis que contribuam para uma leitura mais ampla da realidade social em que se inserem os atores sociais e seus saberes. Pesquisar os saberes partindo-se do princípio de que eles são dinâmicos — como os lugares e a sociedade onde se manifestam —, pode contribuir para pensar em uma nova ciência, em outras racionalidades, em outros métodos de fazer ciência e colaborar para ver o mundo com a complexidade política que possui (GOMES, 2009, p. 20).

A pesquisa buscou associar os métodos qualitativo, indutivo, dedutivo para realizar a análise combinada das teorias, observação participante, entrevistas semi-estruturadas individuais e relatos orais.

1. A MATRIZ AFRICANA NO BRASIL

1.1 Matriz, Matrizes e Motrizes Africanas: três dimensões da herança africana no Brasil

Dentre os estudos sobre a herança africana na diáspora negra, especificamente o Brasil, três conceitos dialogam matriz, matrizes e motrizes africanas. Analisará estas três perspectivas e o âmbito que alcançam e quais as diferenças conceituais, o enfoque nos estudos de Alessandra Ribeiro Martins (2016) para a Matriz Africana; Elisa Larkin Nascimento (2008) para Matriz e Matrizes Africanas; Zeca Ligiéro (2011) para Motrizes Africanas.

O interesse em dialogar com essas (e) autoras (or) é entender sobre a percepção do legado africano no Brasil, não só na perspectiva de proximidade dessas teorias, mas sobretudo quando definimos matriz, matrizes e motriz; o que estaria implícito e explícito nesses conceitos, quais as diferenças presentes nessas concepções? Qual é o olhar sobre a formação da diáspora africana e à herança africana no Brasil a partir de cada uma?

Seguir esse caminho dará maior compreensão da influência das populações africanas no Brasil e sobretudo contribuirá com a dissertação e o campo de estudo das tecnologias africanas e afrodescendentes partindo como referências na atualidade duas comunidades: Quilombo Ivaporunduva e Jongo Dito Ribeiro.

Elisa Larkin Nascimento é a organizadora dos textos nos volumes Sankofa, e contribui com a perspectiva de matriz e matrizes africanas. No primeiro volume, "A matriz Africana no Mundo", a autora traz a reflexão sobre a importância de compreender a África antiga para compreender a formação da humanidade, o continente africano além de ser o berço biológico da humanidade, também é o berço das civilizações humanas. Neste sentido Nascimento (2008) estrutura sua análise a partir do cientista¹ senegalês Cheikh Anta Diop, e suas teses sobre a origem da humanidade no continente africano, África como berço das civilizações humanas, África como principal influência da construção da cultura ocidental, a dispersão de populações africanas ao longo do mundo como a Índia, a construção do racismo antes dos processos de colonização.

As teses de Cheikh Anta Diop serão abordadas ao longo dessa dissertação em outro momento, então nesse sub-capítulo não daremos ênfase a elas. O que se pode abordar a priori, entretanto, são suas relevâncias e reverberações sobre os estudos do continente africano e sua influência em todo o globo a partir de autores (as) como Obenga, Sermita e Dove.

No segundo volume organizado por Nascimento: Cultura em Movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil. A autora e os textos elaborados por outros autores não deixam claro o uso de matrizes africanas, diferente do primeiro volume, matriz africana. Mas o que pode-se supor que o uso de matrizes se refere a influência de diversos povos, reinos, etnias africanas no Brasil, e por conta desse fator o termo utilizado foi no plural trazendo referência a diversidade africana presente no país, contudo é uma suposição sem poder afirmar que é esse o objetivo do uso de matrizes.

Ligiéro busca aprofundar o uso dos termos matriz e motrizes africanas, o pesquisador busca definir porque a alteração de matriz para motrizes para a conceituação da "complexidade das

1 Antropólogo, filósofo, químico, físico, biólogo, linguista.

dinâmicas das performances culturais afro-brasileiras (LIGIÉRO, 2011, p. 130)". O conceito de motriz tem como definição o "conjunto de dinâmicas culturais utilizados na diáspora africana para recuperar comportamentos ancestrais africanos (LIGIÉRO, 2011, p. 130)"

Esta definição não se diferencia da proposição matriz ou matrizes africanas, a não ser ao que se refere de deduzir que essa matriz (es) é um legado do continente africano que surge no escravismo diferentemente da perspectiva de Nascimento (2008) que atrela esse legado antes da colonização e que contribui na estrutura de diversas sociedades.

Se a definição de matrizes africanas não difere da perspectiva de matriz(es), então o que Ligiéro quer levar a refletir sobre a conformação da diáspora africana? De quais formas as percepções de matrizes africanas podem contribuir com o entendimento do legado africano no Brasil?

Primeiramente Ligiéro (2011) refere-se as práticas no qual define como performáticas nas quais as matrizes africanas estariam inseridas, estabelece cinco elementos: elementos performativos: canto, dança e música; utilização simultânea de jogo e do ritual na mesma celebração; o louvor dos ancestrais; a presença de um mestre(a); utilização do espaço em roda (LIGIÉRO, 2011).

Após definir os elementos das matrizes africanas, o pesquisador busca perscrutar o conceito de motriz e matriz e objetiva o intuito da alteração do termo. O adjetivo motriz oriundo do latim significa que faz mover, também substantivo para força ou algo que produz movimento.

"Portanto, quando procuro definir matrizes africanas, estou me referindo não somente a uma força que provoca ação como também a uma qualidade implícita do que se move e de quem se move, neste caso, estou adjetivando-a (LIGIÉRO, 2011, p. 132)".

Para Ligiéro (2011) o uso do termo matriz parece ser confuso, devido as diversas definições de matriz, a primeira que faz relação com o útero, da sua origem do latim *matrice*. Outras definições são de molde e na matemática é aplicada como conjunto ordenado, representado na forma "m" linhas e "n" colunas e utilizado para a resolução de equações. O conceito matriz inicialmente utilizado nas tradições negras no Brasil, se refere a útero, ou seja, onde é gerado uma vida.

A palavra matriz começa a ter o significado de origem, se relacionando com os saberes africanos e com a afirmação da identidade étnica para Ligiéro (2011) ao passo que se aprofundam os estudos sobre as "performances como dinâmicas interculturais em que a arte, a religião, a filosofia são representadas como comportamentos lúdico-corporais,, o termo matriz se tornou insuficiente (LIGIÉRO, 2011, p.133)". Ainda o autor advoga que o termo matriz também traria uma

percepção conflituosa, pois, são diversos povos que são trazidos para o Brasil, desta forma, a matriz não seria única, mas diversas matrizes, assim, o termo cunhado por ele, foi motrizes africanas (LIGIÉRO, 2011).

Algumas reflexões são necessárias sobre a proposta de Ligiéro de alteração dos termos matriz para motrizes, primeiramente perscrutará a perspectiva de uso no singular e plural de matriz e matrizes e dessa forma, concomitantemente abordará a definição de Martins (2016).

Para Martins (2016) conceito de matriz africana se consolida como a herança oriunda do continente africano transmitida para a diáspora africana, apesar do termo ser em singular, há uma pluralidade de saberes oriundos de diversos povos. A ramificação da raiz, diversos conhecimentos (diversas etnias, reinos, povos africanos), forma o caule dessa árvore que novamente se ramifica em seus galhos na diáspora africana. O caule dessa arvore é a matriz africana, na perspectiva que essa matriz, se refere ao continente africano, ela então, comporta-se, como a ligação entre a diversidade de culturas, tecnologias, culinárias, linguísticas, religiões trazidas do continente africano para o Brasil; a origem desse legado é único, o continente africano.

Da mesma forma que a diversidade de culturas se concentram em um mesmo eixo, a matriz africana, os galhos se ramificam, formando outra diversidade na diáspora africana, o território é outro, e, o multicultural conhecimento é representado nas práticas da população negra, tanto aquelas que são trazidas do continente africano, como aquelas que são formadas na diáspora, formando no presente o conceito de matriz africana.

Alguns elementos de Martins e Nascimento entram em acordo contrapondo algumas das colocações de Ligiéro, na qual ele traz a perspectiva da herança africana estar somente relacionada à música e ao ritmo, ao esporte, ao vestuário e à culinária. Para Nascimento (2008) esta percepção do legado africano no Brasil somente relacionado ao lúdico é influência dos padrões da sociedade dominante, interferindo que a população negra crie a sua auto-imagem e reforce o estigma sobre sua imagem. Como descreveremos posteriormente, são diversas as contribuições da matriz africana à cultura brasileira, para além dessas dimensões.

Este apontamento não buscou atrelar a concepção de motrizes africanas com uma perspectiva do olhar da sociedade dominante sobre o legado africano, ao contrário, muitas das colocações de Ligiéro expressam a presença africana no Brasil e direcionam à compreensão das manifestações de origem africana ou que se consolidam e se conformam na diáspora africana a partir dos conhecimentos de africanos e afrodescendentes, sobretudo os cinco elementos levantados pelo autor citados anteriormente.

Mas o que atentar-se-á refere ao risco de reduzir a matriz africana a alguns elementos, assim, sendo possível excluir diversos fatores que estão interligados como define Nascimento (2008) a atividade intelectual, científica, política, econômica, técnica e tecnológica, fatores que ao longo da construção do racismo científico e do cotidiano foram desatreladas das populações africanas e afrodescendentes e relacionadas somente as populações brancas.

Martins (2016) define a matriz africana como toda a herança ancestral, presente na oralidade, documental, nos vestígios urbanos, cultural, territorial, tecnológicas, organizacional transmitidas por negros escravizados preservados no território e na memória através de manifestações, artefatos, reinvenções e reterritorializações.

O conceito da pesquisadora não se refere somente aos diversos conhecimentos trazidos do continente africano por africanos, mas os conhecimentos que foram desenvolvidos na diáspora africana a partir da estrutura epistemológica africana e preservados pelos afrodescendentes.

Outra reflexão a respeito da matriz africana e as teorias de Martins e Nascimento, é sobre a sua dispersão, Martins (2016) define a matriz africana como uma herança ancestral que se difundiu para a diáspora africana com o escravismo, enquanto, Nascimento (2008) segue a corrente de pensadores como Chiekh Anta Diop que demonstram presença e influência da população negra em diversas regiões e culturas do mundo antigo.

Não buscará definir qual das duas pesquisadoras seguiremos, pois, provavelmente houve uma primeira dispersão das populações que ocupavam o continente africano influenciando no surgimento e organização de diversas populações do mundo antigo, como a partir da colonização das Américas e do continente africano diversas populações foram trazidas para o que se consolidaria como diáspora africana. Apesar dessa dissertação se tratar sobre os estudos das tecnologias africanas e afrodescendentes no Brasil, as duas abordagens são interessantes, por mais que o foco do estudo seja atrelado a formação desse segundo momento de dispersão forçada das populações africanas para as Américas, ainda assim, em algum momento refletirá sobre a primeira teoria para fortalecer hipóteses que serão levantadas ao longo da dissertação.

Definido o conceito de matriz africana que a dissertação seguirá, abordará as demandas para a consolidação dos estudos sobre o legado africano no Brasil primeiramente de forma geral para após relacionar com os estudos de tecnologias africanas e afrodescendentes no Brasil.

Dessa forma, a seguir o texto debruçará sobre o racismo estrutural e o epistemicídio, entender os conflitos para demarcação do campo da matriz africana no Brasil, é essencial para aprofundar na história da ciência e compreender o cientista como sujeito social, influenciado por

diversos fatores, criando em alguns momentos da história da ciência, a perspectiva do continente africano como território primitivo e selvagem e na diáspora negra o conceito do "escravo" que contribuiu para a conformação do racismo como ideologia, não estruturado simplesmente ao ódio de raça, mas com uma organização mais complexa.

1.1.1. O racismo epistemológico

O privilégio epistemológico concedido a ciência moderna desde o século XVII na Europa, criou para alguns a hierarquização do conhecimento e para outros uma perspectiva do monismo do saber, o epistemicídio é parte do projeto de genocídio, desvalorizar a diversidade de epistemologias do mundo é fortalecer a injustiça social (SILVA, 2014). Neste sentido, a epistemologia ocidental desenvolvida por filósofos e cientistas europeus teve papel fundamental na conformação do monismo do saber, pensadores como Voltaire, Mostequeiu, Victor Hugo, Hegel e outros estigmatizaram os olhares às sociedades africanas e diaspóricas (FOÉ, 2013). A antropologia física fortaleceu os alicerces do racismo a partir do discurso evolucionista das "raças humanas", consolidado pelo darwinismo social do final do século XIX e início do XX, na figura do antropólogo Gobineau. Por último, a antropologia social conceituou as comunidades tradicionais como estáticas, ou como Lévi-Strauss (1976) se refere, as sociedades frias, fixas no tempo, não - complexas determinadas a sumirem a medida que o progresso as alcançam.

Para Foé (2013) a antropologia eurocêntrica foi fundamental para a dominação de povos, contribuindo com o projeto colonizador, a visão de atraso sobre as sociedades não-européias, e sobretudo, as sociedades ameríndias e as africanas, fortaleceu o discurso racista e a necessidade de levar progresso a esses povos.

O discurso vulgar sobre o continente africano presente em muitos dos enunciados científicos, vinculou as sociedades africanas como estrangeiras para si mesmo, e o Ocidente como o salvador desse estrangeiro perdido no tempo, sociedades no qual são limitadas à vida de repetições, simplista, de crenças primitivas (MBEMBE, 2015).

Para Nascimento (2008) a imagem criada sobre o continente africano de território habitado por selvagens e atrasados tem a contribuição diversos fatores entre eles a falsificação pura e simples, o holocausto que durou diversos séculos favorecendo "a devastação dos centros africanos e o sequestro da juventude africana, com capacidade de criar e avançar, foram sequestrados para o cativeiro (NASCIMENTO, 2008, p. 145)", desta forma, também aconteceu a apropriação dos saberes africanos em diversas áreas do conhecimento entre elas a tecnologia (CUNHA JÚNIOR,

2015).

Mbembe (2015, p. 371) ressalta que nada que se diz em África, não pode ser traduzível para uma língua humana, esta forçosa inacessibilidade "não decorre da dificuldade intrínseca de suas palavras, nem do que ela faz ver e ouvir, nem do que ela dissimula. Ela decorre do fato que, quase nunca, há um discurso sobre a África por ela mesma". Essa reflexão de Mbembe pode ser expandida à diáspora africana, e suas comunidades negras, como Cunha Júnior (2015) alega que o discurso sobre o continente africano sobre caí, na negligencia ou primitivismo da herança negra no Brasil, resultado do escravismo e do conceito do "escravo", sujeito sem história, sem cultura e primitivo.

Assim, no Brasil o conceito do "escravo" se relaciona a perspectiva de povos inferiores, primitivos que não detém conhecimento, cosmogonia, cosmovisão e tecnologias, ou seja, são vazios necessitando ser preenchidos pela religiões cristãs, pelo conhecimento oriundo dos europeus; permeando a formação da sociedade brasileira conformando o senso comum, em que, os africanos e afrodescendentes se originam e são descendentes de "escravos" (CUNHA JÚNIOR, 2015).

Esta perspectiva foi conformada no senso comum e por muito tempo reforçada pela ciência. As teorias expostas anteriormente como o darwinismo social, tiveram participação na sua formulação de cientistas como Gobineau, diplomata francês e antropólogo físico que viveu no Brasil de 1869 a 1870 e tinha grande amizade do Imperador Dom Pedro II e que formula a teoria do darwinismo social, considerado nos dias atuais como um dos pais do racismo científico (BOLSANELLO, 1996).

A glorificação da mestiçagem, como perspectiva democrática e que direciona à harmonia racial, ocultaram práticas racistas e de extermínio da população negra. Os valores dos colonizadores favoreceram as peles mais claras, premiando o branqueamento como qualidade ideal nacional, o discurso de mestiçagem, ao invés de branqueamento, não significa o deslocamento da brancura como ideal nacional e individual (NASCIMENTO, 2008)

Os estudos sobre a população negra principalmente até a década de 40, fortaleceram e difundiram as concepções racistas, pesquisadores como Raimundo Nina Rodrigues enquadraram a cultura negra como folclorismo, negando-a todo o valor civilizatório e cultural; o livro Casa Grande e Senzala de Gilberto Freyre, reduziu a dimensão das práticas racistas e amenizou a escravidão realizada pelos portugueses; No campo da ausência da participação da população africana e afrodescendentes no desenvolvimento de tecnologias durante o escravismo, Sérgio Buarque de Holanda nomeou esses povos como incapazes de produzir conhecimento elaborado (OLIVEIRA,

2009).

Esses autores e tantos outros trouxeram a população negra como parte da sociedade brasileira, contudo, preservaram ou ampliaram a perspectiva de inferioridade dessa população, conformando a perspectiva de que não há a herança africana no sentido civilizatório, tecnológico, epistemológico, ontológico.

O episitemicídio, ao qual nos referimos anteriormente, é um dos alicerces do racismo estrutural configurado aos baixos índices econômicos da população negra presentes desde o pós-abolição, fenômeno social que demonstra a exclusão de afrodescendentes da sociedade brasileira (SOUZA, 2013).

nos relatos históricos ou nos mais diversos levantamentos, constata-se o quanto à população negra vem sofrendo em termos de escolaridade, mortalidade infantil, violência urbana, local de moradia, saneamento básico, mercado de trabalho, concentração de renda e outros aspectos reveladores da cidadania de um povo (SOUZA, 2013, p. 7).

A descrição que Souza demonstra, evidência como o racismo se estrutura de forma complexa e interagindo com os diversos setores sociais, preservando o histórico do legado de exclusão à população negra. Neste sentido as pesquisas nas diversas áreas do conhecimento têm importante relevância, abordando as relações raciais, Ianni (2004) especifica o papel do cientista social utilizando os estudos para revelar as disparidades presentes entre as raças, compreende-se a complexidade dessas relações produzida ao longo da história sobretudo nos últimos cinco séculos, e quanto mais estudos disciplinares, interdisciplinares e transdisciplinares maior será o campo de atuação contra as falsas imagens que o racismo formou sobre a população negra.

Dentro da estrutura epistemológica que mantém o racismo, a ideologia racista forjada a séculos criou os esteriótipos aos grupos excluídos historicamente, formando características de inferioridade frente aos grupos sociais dominantes, identificando nestes as qualidades civilizatórias, cultura superior, boa índole, enquanto, as populações excluídas por fatores raciais seriam incivilizados, com despreço ao trabalho, má índole; no Brasil pode-se dimensionar essa dicotomia racial: a população branca que preserva sua superioridade ideológica e social frente as populações negras e indígenas que recebem os adjetivos de inferioridade (SOUZA, 2013).

Nesta perspectiva o racismo não se configura apenas ao ódio entre raças (CUNHA JÚNIOR, 2015), mas se estrutura a partir do sistema ideológico que Hall define como:

...ideologia eu compreendo os referenciais mentais - linguagens, conceitos, categorias, conjunto de imagens do pensamento e sistemas de representação - que as diferentes classes e grupos sociais empregam para dar sentido, definir, decifrar e tornar inteligível a forma como a sociedade funciona (HALL, 2006, p. 250).

A ideologia conforma a partir de ideias as mentes das massas, assim, tornando-se uma força material, nesta perspectiva politizada a teoria da ideologia contribui na possibilidade de analisar "

como um conjunto particular que passa a dominar o pensamento social de um bloco histórico (HALL, 2006, p. 250)".

A partir da concepção da ideologia como força material, pode-se compreender como a ausência da temática que aborde a relações raciais no Brasil fortalece o sistema de segregação racial, abordar a matriz africana significa romper com a estrutura racial organizada a séculos.

Outro fator oriundo da ideologia racista são as barreiras de acesso à população negra para os espaços de poder, dessa forma, as diferenças socioeconômicas, o acesso ao ensino superior, congregam com a exclusão racial, impossibilitando diversas formas de olhar às pesquisas por outros sentidos.

Ser negro brasileiro é ter que lidar com um passado que foi desumanizador, de coisificação quando escravo para ser reinserido como humano no pós-abolição e somente a partir daí se constituir como cidadão. É um enfrentamento constante para desconstruir a política de branqueamento e o racismo à brasileira, que acarretou na desumanização e coisificação, tendo como frente as práticas religiosas de matriz africana que se pautam pelo acolhimento, tolerância e conceitos de cosmovisão em sua percepção de mundo e ancestralidade (MARTINS, 2016, p.30).

Além das práticas religiosas de matriz africana, os quilombos e as manifestações negras contribuíram com o acolhimento e fortalecimento da população negra e, foram e são fundamentais nas lutas anti-racistas, Martins (2016) considera que umas características da matriz africana é o combate contra o racismo, este é um dos elementos para a autora categorizar as manifestações de Campinas que são oriundas dessa matriz, independente dos praticantes serem negros ou não-negros.

A definição da matriz africana é fundamental para essa dissertação, devido o foco da pesquisa ser as tecnologias africanas e afrodescendentes e as relações delas com a cosmovisão africana, em duas comunidades majoritariamente negras, Quilombo de Ivaporunduva e Jongo Dito Ribeiro, nesta perspectiva compreender os embates para consolidação de matriz a partir do legado de africanos (as) e de seus descendentes no Brasil contribuem para o entendimento e para as reflexões que serão fomentadas ao longo desse mestrado.

A matriz africana articula uma perspectiva epistemológica africana e afrodescendente, criando o referencial, a experiência histórica e a cultura de origem dos povos africanos no Brasil. Este legado não se dissocia de qualquer herança dos povos africanos ao longo do mundo. Esta concepção fortalece a identidade da população negra pois percebemos que ela é oriunda de uma matriz mais ampla e global (NASCIMENTO, 2008).

Neste sentido a hipótese dessa dissertação permeia o envolvimento da cosmovisão africana na construção das tecnologias desenvolvidas pelas comunidades, Ivaporunduva e Jongo Dito Ribeiro, busca entender outra contribuição das populações africanas para o Brasil, no qual,

articulam a relação intrínseca entre ser humano-natureza-ancestral e a percepção do território, ou seja, os liames da territorialidade com o desenvolvimento sócio-tecnológico permite realizar a interpretação que onde as populações tradicionais estão presentes há maior presença de biodiversidade².

Para melhor entender a matriz africana, é necessário conhecer o continente africano debruçando na cosmovisão africana buscará entender sua relação com a economia, tecnologia, cultura e filosofia, o período que trataremos tem como referência os denominados por Cunha Júnior (2018): o período da antiguidade, do mercantilismo e da catástrofe africana.

1.2. A Cosmovisão Africana: unidade/diversidade no gene africano

A primeira questão que surge quando se pensa sobre cosmovisão africana, não seria mais verossímil pensar em cosmovisões africanas? Devido ao fato do continente africano conter uma diversidade de povos, religiões, costumes e tradições?

Talvez esse seja o primeiro embate que surge na utilização do termo, não seria criar uma perspectiva equivocada sobre o continente, devido as divisões culturais, geográficas, filosóficas: como a separação do norte africano da África sub-sariana, ou a ideia de África negra e a islâmica. Para buscar respostas, temos que voltar nosso olhar ao continente africano no período antigo (CUNHA JÚNIOR, 2018).

Com esse efeito, é necessário romper com algumas concepções que o eurocentrismo criou sobre diversos povos, inclusive os africanos. O eurocentrismo tem como ênfase a colonização das mentes e tem como perspectiva a dominação europeia nos territórios, como base o eurocentrismo utiliza da visão manipulada de superioridade da racionalidade europeia frente a outros povos, o mais aptos dominam os menos aptos, criando a concepção que a sociedade ocidental como produtora dos avanços dos conhecimentos, e tendo a Grécia como matriz de nascimento do mundo ocidental (CUNHA JÚNIOR, 2018).

A perspectiva eurocêntrica teve influência muito forte na academia e na política fortalecendo o racismo científico e o positivismo, presente nas universidades e no ensino em geral, ainda preservando uma falsificação da história referente aos gregos e europeus na história da humanidade (CUNHA JÚNIOR, 2018).

A Grécia e a racionalidade grega são construções históricas inventadas, nem sempre coerentes com a realidade histórica efetiva. Sendo essa uma denúncia já realizada por ampla literatura, é de impressionar sua falta de difusão nos círculos acadêmicos, nos quais

2 Esta temática será aprofundada com maior ênfase no sub-capítulo 2.3

se observa a manutenção do mito grego (CUNHA JÚNIOR, 2018, p.311).

Neste sentido a história das populações localizadas no Vale do Rio Nilo foram subjugadas. O maior rio de extensão do mundo, corre das áreas montanhosas da Etiópia cruzando o Egito e desaguando no Mar Mediterrâneo, o total de 6.000 km (CUNHA JÚNIOR, 2018). Sendo uma região que sofre muitas inundações em alguns períodos do ano, dessa forma sendo possível desenvolver a agricultura e pecuária ao longo da história antiga, resultando na formação das nações da Etiópia, Núbia e Egito (DIOP, 1987; CUNHA JÚNIOR, 2018).

As civilizações do rio Nilo foram a base da formação das populações africanas posteriores (DIOP, 1987; CUNHA JÚNIOR, 2018):

Elas desenvolveram o domínio dos sistemas de irrigação e de aproveitamento sistemático e científico das vazões do rio. Em torno das populações do Nilo, construíram-se cidades importantes e produziu-se uma poderosíssima engenharia civil e urbana, com o desenvolvimento da matemática, da astronomia, da náutica, da engenharia hidráulica, da medicina e da filosofia (CUNHA JÚNIOR, 2018, p.312).

Uns dos debates históricos sobre a antiguidade africana se concentra no Egito e a sua origem, em 1819 Bonaparte invade o Egito com o exército francês, em 1822 Champollion decifra os hieróglifos, os cientistas ficam admirados e percebem que ali aquela civilização era a mais ancestral e teve papel importante na formação de outras civilizações (DIAGNE, 2004).

Para muitos cientistas e atrelados com as questões políticas do período (XIX), é inadmissível continuar a aceitar a tese do Egito negro, esta perspectiva colocaria em cheque a própria construção do eurocentrismo e da superioridade ocidental, devido a Grécia ter tido uma influência muito forte do Egito, filósofos como Platão e Aristóteles tiveram formação no Egito, berço filosófico, científico e tecnológico do mundo antigo (DIAGNE, 2004; FOÉ, 2013; CUNHA JÚNIOR, 2018).

Neste momento no século XIX surge a egiptologia, uma corrente de pensamento que nega a origem negra do Egito, desta forma a egiptologia passa a silenciar ou opor-se dogmaticamente contra a tese de Egito negro, formando tanto no meio acadêmico e no senso comum a perspectiva de Egito euro-asiático (DIOP, 1987 ; DIAGNE, 2004).

Assim, as pesquisas de Cheikh Anta Diop durante as décadas de 50, 60, 70 e 80; buscaram se opor a construção eurocêntrica que a egiptologia formou, a partir de demonstrações científicas. Cheikh Anta Diop desenvolveu pesquisas em diversas áreas do conhecimento antropologia, linguística, filosofia, história, bioquímica; com o intuito de romper com as teses desenvolvidas por mais de um século.

As pesquisas de Diop (1971) demonstraram a presença de um povo chamado Annu autóctone do sul do Egito e norte da Núbia, uma população negra que tem registros da sua presença no Egito Antigo, registrados no retrato do chefe Tera Neter encontrado no mais antigo templo Abidos

(Figura 1).



Figura 1. Representação proto-histórica de Tera Neter, um nobre negro da raça dos Anu, primeiros habitantes do Egito (Fonte: C. A. Diop, "Origem dos antigos egípcios", 1971, p.44 apud C. A. Diop, "Antériorité des Civilizations Nègres: Mythe ou Réalité Historique?" Paris, Presence africaine, 1967, pr. XIV).

As imagens referentes ao antigo Egito não demonstram uma população formada pela miscigenação, contrariando as suposições levantadas pelos cientistas ocidentais, mas uma civilização formada por uma população negra atendo sua formação a partir da migração de populações localizadas na atual Etiópia (DIOP, 1971).

Além da antropologia e arqueologia, Diop (1971; 1987) buscou na linguística as respostas sobre a origem do Egito, primeiro fez uma análise como os egípcios se chamavam, a partir da denominação *KMT* que significa literalmente negro na língua faraônica, *KMT* também era usado para descrever os Deuses egípcios: *KMT* + nome da divindade. Dando representação da origem das suas divindades.

Diop (1971; 1987) também realizou a comparação do *Wolof* língua falada no Senegal com a língua do antigo Egito, as pesquisas demonstraram que a relação entre essas duas línguas não é somente uma suposição, mas pode ser verificável podendo estabelecer a relação de parentesco de natureza genealógica.

Apesar das constatações nas pesquisas de Cheikh Anta Diop, os cientistas ocidentais das áreas das ciências humanas e sociais com base na egiptologia buscaram contrapor as teses do autor, o que levou Diop a buscar respostas nas ciências naturais com a perspectiva de fortalecer suas hipóteses. Diop (1971) buscou analisar a melanina presente em múmias do antigo Egito, as análises

demonstraram que a quantidade de melanina presente no corpo das múmias só era possível para uma pessoa da pele preta, ou seja, também nas ciências duras as hipóteses de Diop foram comprovadas, as amostras foram colhidas no laboratório de antropologia física no Museu do Homem, em Paris.

As pesquisas de Diop além de demonstrar a origem negra do Egito, também contribuíram em romper a ideia de África Sub-sariana e do Norte, demonstrando uma formação em comum do continente africano e demonstrando que a população negra não ficou localizada no desenho geopolítico da África atual, mas se expandiu para a Ásia, Oceania e Europa. Na Ásia, por exemplo, Diop (1971) cita os dravidianos população negra do cabelo liso que migrou da Etiópia para a Índia.

Retomando o debate a respeito da origem do Egito, em 1974 durante um simpósio internacional organizado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), no Cairo e em Aswan. Diversos egiptólogos se reuniram para debater a origem do Egito, embora tenham discordados de diversos pontos, alguns itens significativos todos entraram em acordo (OBENGA, 2004).

Primeiro item foi a negação da língua do antigo Egito ter origem em línguas afro-asiáticas, a hipótese mais plausível foi a relação entre a língua egípcia com as línguas da África Subssariana; a natureza do antigo Egito era intrinsecamente de uma civilização africana em "razão de seu espírito, caráter, comportamento, cultura, pensamento e sentimento profundo (OBENGA, 2004, p.3)". O simpósio foi um ponto de virada na historiografia e filosofias africanas (OBENGA, 2004).

A filosofia africana estabeleceu a mesma perspectiva de formação do continente africano, a partir de uma origem em comum, o Vale do Rio Nilo. Filosofia significa amor a sabedoria, onde há um ser humano, há a experiência humana. Todos os seres humanos adquirem sabedoria por diversas rotas do conhecimento, ela estaria presente em todos os lugares, em todas as populações (RAMOSE, 2011).

Nos tempos antigos a filosofia africana estava localizada em *KMT* ou antigo Egito e em Kush, a filosofia no Egito floresceu entre os períodos 3400 a.E.C. à 343 a.E.C. e em Kush (também conhecida como Núbia ou Etiópia pelos gregos) de aproximadamente de 1000 a.E.C. à 625 a.E.C (OBENGA, 2004).

Na língua egípcia "sabedoria" e "prudência" são expressadas pela mesma palavra "*sat*", ser sábio é ser prudente aquele que exercita o bom senso. "O homem sábio ou a mulher sábia, claro, ama a verdade (*maat*). Ele/a é perspicaz, marcado/a por uma consciência aguçada e uma inteligência penetrante, porque ele/a recebeu instrução formal (OBENGA, 2004, p.5)".

As diversas filosofias africanas recebem a mesma perspectiva do *maat*, filosofia do equilíbrio, existindo valores em comum em todas essas filosofias (CUNHA JÚNIOR, 2010). Ramose (2011) faz uma relação entre a filosofia egípcia e as filosofias ubuntu presente no sul do continente, *kheper* que significa torna-se na língua do antigo Egito, a mesma similitude o autor faz com a filosofia ubuntu, tendo a perspectiva que tudo no universo está em movimento mesmo aquilo parece estar parado está em movimento.

Ramose (2002) analisa a etimologia de ubuntu, através da separação de ubu-ntu, ubu é o movimento é o torna-se do ser, tem a direção ontológica, enquanto, ntu é quando o ser assume a forma concreta, ubu-ntu é a uni-dade e totali-dade do ser, desta forma ubu-ntu é a categoria ontológica e epistemológica do ser africano, ubuntu é o ser-sendo. Ubuntu está relacionado com os falantes das línguas bantu, a maior extensão de povos do continente africano (RAMOSE, 2002).

Postulando a existência da unidade na diversidade, foi demonstrado que todas as culturas áfricas, a diversidade de culturas, possuem uma só origem, e que essa origem são as civilizações da Antiguidade do Vale do Rio Nilo. Devido ao processo de grandes ciclos migratórios, as populações se expandiram e povoaram o continente, transformando as culturas originárias, mas sempre guardando formas específicas africanas. A filosofia africana é um grande exemplo da africanidade (CUNHA JÚNIOR, 2018, p. 304).

O conceito de africanidade estabelece o conceito de unidade africana como matriz da formação das culturas diversas no continente, ela foi desenvolvida pelo pesquisador Cheikh Anta Diop (CUNHA JÚNIOR, 2018).

No continente africano pode ser encontrado traços em comum na África pré-colonial como a organização em geral a partir da organização matrilinear e matriarcal (DIOP, 1987; DIOP, 2014). Dove (2006) retoma a teoria de dois berços de Cheikh Anta Diop (2014) que segue na perspectiva no qual as civilizações de África, Ásia e Europa foram formadas a partir de duas sociedades, o berço sul e o norte, o berço sul é habitado por populações negras e matriarcais e berço norte é habitado por populações brancas e patriarcais.

O conceito de matriarcado destaca o aspecto da complementaridade na relação feminino-masculino ou a natureza do feminino e masculino em todas as formas de vida, que entendida como não hierárquica. Tanto a mulher e o homem trabalham juntos em todas as áreas de organização social. A mulher é reverenciada em seu papel como a mãe, quem é a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, a portadora da cultura, e o centro da organização social (DOVE, 2006, p. 8).

Fator fundamental para o desenvolvimento social as tecnologias fazem parte da história social do continente africano, à presença de diversos tipos de minérios em toda a África e a capacidade de criação e desenvolvimento socio-tecnológico do africano/a possibilitaram realizar técnicas utilizando os recursos naturais, dentre essas técnicas a utilização de pedras na construção, a metalurgia, as técnicas de construção de moradias, a agricultura realizada em diversos ambientes, a caça, a pesca, o pastoril, a tecelagem, a pintura. Todas foram tecnologias elaboradas durante a

África antiga (MABOGUNJE, 2010).

Este desenvolvimento tecnológico no continente africano possibilitou uma organização econômica que traz a perspectiva de similitudes no território, apesar que cada região se deu de formas diferentes pode-se se pensar no processo econômico que envolve a troca de bens dialogando diversas áreas da África (DIOP, 1987; DOVE, 2006).

As trocas comerciais, na África antiga, foram baseadas primeiramente no escambo de mercadorias, a produção tem como finalidade a soberania alimentar, de utensílios para o uso diário e tradicional (DIOP, 1987). O comércio do tipo moderno se prolifera no continente africano durante o período do mercantilismo africano do século IV ao XVI, conectando as diversas áreas do continente africano, neste mesmo período coincide com a Idade Média da Europa, o comércio é realizado dentro do continente, como produtos são exportados e importados das regiões da Ásia como Índia, China e Oriente Médio; para a Europa o comércio é principalmente de exportação (DIOP, 1987; CUNHA JÚNIOR, 2018).

Não é o objetivo dessa dissertação realizar uma análise minuciosa na história, cultura, filosofia e economia do continente africano, mas trazer elementos que possam compreender com maior profundidade a cosmovisão africana, desta forma, É indissociável, a relação do islamismo com o continente africano a partir do século VII.

Os primeiros contatos entre árabes e africanos, no século VII, não tinha a relação religiosa, mas política e econômica. O islamismo quanto fenômeno religioso buscou a conversão de líderes, reis africanos não alcançando a população em geral. Em um segundo momento acontece a conversão das populações africanas por escolha pessoal ou por imposição. A cosmovisão africana é diferente em diversos aspectos da cosmovisão do islã, o que podemos entender que o islamismo se conformou de acordo com cada região do continente africano, devido as tradições locais, desta forma, a alteração social africana para a vida islâmica poderia gerar catástrofes econômicas e sociais, já que as tecnologias e produção estavam relacionados intrinsecamente com a organização social dessas populações, é mais plausível que o islamismo se adequou ao continente africano do que o inverso (DRAMANI-ISSIFOU, 2010).

Nesta perspectiva apesar das transformações ao longo do século no continente africano ainda é possível encontrar similitudes em todo o continente durante o período do mercantilismo africano.

"A possibilidade de realizar um traçado com as similitudes entre os sistemas institucionais contestam os argumentos eurocêntricos contemporâneos que afirmam que a África é tão diversa que

a unidade cultural não pode ser encontrada como uma realidade social (DOVE, 2006, p.6)"

Unidade e diversidade a partir da gênese africana não são conceitos antitéticos, mas estabelecem uma relação intrínseca, as similitudes na cultura africana presente nas variáveis sociais como pessoa, tempo, comunidade, tecnologia, indivíduo, palavra, força vital e ancestralidade.

A cosmovisão africana está conectada com as tradições africanas não sendo possível desconectar uma da outra, e as tradições estão intrínsecas na perspectiva de ancestralidade, a partir desse silogismo podemos compreender que cosmovisão africana-tradição-ancestralidade permeiam no mesmo âmbito, assim, formando uma tríade.

Aguessy (1980) argumenta que a tradição não se forma do simples processo de repetição, em um estado imóvel da cultura transmitido intergeracionalmente, ela é viva (Bâ, 2010), está em atividade constante e a mudança é parte da base do conceito (AGUESSY, 1980). O fato do tradicionalista ser um acervo vivo, não representa que esse conhecimento é fechado, e que não haja investigação ou que não aconteça um movimento, sem que os valores tracionais de determinado grupo não sejam perdidos, assim, "a tradição faz-se, desfaz-se e refaz-se. É um sinônimo de atividade e não passividade (AGUESSY, 1980, p. 112)".

Para Bâ (2010) a tradição africana perpassa pela oralidade, todo o conhecimento é transmitido intergeracionalmente do mais velho para o mais novo, não formando a divisão do mundo entre singularidades, o conhecedor raramente é um especialista, e seu conhecimento é baseado nas generalidades, se tornando um arquivista, preservando os conhecimentos em sua memória. Aguessy (1980) acrescenta que todo indivíduo em qualquer sociedade se constrói a partir da vivência coletiva, com os signos presentes do convívio social, assim, os símbolos tradicionais dão sentido a tudo que o sujeito produz.

Se existe uma cosmovisão africana presente no gênese africano, porque não existe uma tradição africana? A cosmovisão é o centro das sociedades, é intangível, mas reflete no tangível tradição e cultura, dessa forma as idiossincrasias presentes nas variantes das sociedades não são as únicas definições das tradições, outras variantes como as cosmogonias específicas e a diversidade das territorialidades, como os aspectos climáticos, físicos e biológicos estruturam cada tradição.

Como exemplo da cosmovisão africana em diversas tradições africanas, é a relação que Ramose (1999) demonstra entre os ancestrais, os vivos e os que ainda vão nascer. Assim, a experiência da existência não se dirige apenas aos vivos, mas os mortos-viventes (ancestrais) participam das relações sociais, este liame entre vivos e mortos-viventes, estabelece que os ensinamentos transmitidos devem ser preservados para que seja passado para aqueles que ainda

virão.

Essa forma de pensamento ligado ao ancestral é uma das variantes presentes na cosmovisão africana, formando uma unidade no continente africano, contudo, cada tradição terá sua própria alegoria da ancestralidade.

Oliveira (2003) define a cosmovisão africana como uma “teia de aranha”, na qual todos os elementos do cosmo estão interligados, e o sagrado e o profano formam uma complementariedade. O mundo natural (ecologia) como o mundo social (bem-estar das pessoas) estão em harmonia e formam uma visão unificada do universo, na qual sem a preservação e o respeito dos recursos naturais não é possível ter uma vida social saudável e a vida social em plena saúde só existe se o meio natural estiver preservado (OLIVEIRA, 2003)

Os saberes transmitidos pelos ancestrais têm uma conexão direta com o que se passou, contudo, o passado como referência do tempo atual não sujeita essas comunidades a ficarem estáticas, e sim, a concepção de tempo nas comunidades africanas são dinâmicas, se vive o hoje, e a transformação e o ressignificado das tradições é ocorrente, o passado é o guia, sempre se olha pra ele para saber quais os passos a serem dados (OLIVEIRA, 2003).

Dentre os elementos da cosmovisão africana como definido anteriormente interagem entre si, formando a conexão como uma "teia de aranha" são: a pessoa, a comunidade, tempo, universo, a palavra, força vital, comunidade, ancestralidade, produção, tecnologia (RIBEIRO, 1996; LEITE, 1996)

Para caracterizar a cosmovisão africana aprofundaremos nos povos do tronco linguístico bantu, pelo fato que a maior parte dos escravizados africanos trazidos a força para o Brasil pelo escravismo criminoso. Seguindo a perspectiva de unidade/diversidade no continente africano também traremos elementos gerais da cosmovisão no continente..

1.2.1. A Cosmovisão dos bantu

O termo bantu³ foi usado para determinar numerosas línguas aparentadas de 300 a 600 línguas no continente africano e teve seu uso pela primeira vez em 1862 por W. H. I. Bleek, ao se referir aos povos que cobrem um raio de nove milhões de quilômetros quadrados da baía de Biafra a Melinde. Hoje o termo é usado bantu para se referenciar a determinados povos que somam mais de 200 milhões de pessoas que utilizam um desses idiomas (SILVA, 1996).

3 Utilizaremos a nomenclatura *bantu*, ao invés de banto, a utilização do termo bantu seguirá a nomenclatura utilizada por Henrique Cunha Júnior e Mogobe Ramose.

Ao que se refere o significado do termo bantu, Silva (1996) comenta que “o termo Bantu significa povo, ou pessoas. É o plural da palavra umuntu⁴, a pessoa”. Este termo existe em quase todas as línguas que fazem parte desses povos. Os bantu estão localizados na grande floresta equatorial, espalhados para o sul ao longo dos afluentes do rio Congo, estão em uma faixa de Angola para a Namíbia, passando pelo sul do Congo Kinshassa até o Oceano Índico (Vallois, 1954).

Sobre a expansão dos bantu no continente existem duas teorias a primeira relaciona a dispersão dos povos bantu para a floresta equatorial a partir do domínio do plantio da banana e inhame e a realização da agricultura em áreas de mata; a segunda hipótese e mais distribuída relaciona a expansão dos bantu a partir do domínio da metalurgia e o desenvolvimento de ferramentas agrícolas, de caça e pesca (Figura 2) (LWANGA-LUNYIIGO & VANSINA, 2010)



Figura 2. A expansão banta (Fonte: S. R. Lunyigo & J. Vansina, "Os povos falantes de bantu e a sua expansão, História Geral da África III: África do século VII ao XI, 2010, p. 173).

Em uma análise genérica dos Bantu compreendem quatro princípios das formas Ntu⁵, Umuntu, Bantu e Ubuntu. Na cosmovisão dos Bantu, Ntu se refere “a tudo que é essencial a tudo que existe e a tudo que nos é dado a conhecer na existência”, Umuntu se refere à pessoa que é constituída pelo “corpo, mente, cultura e principalmente a palavra” (CUNHA JÚNIOR, 2010, p.82).

4 Utilizaremos a nomenclatura umuntu, utilizada por Mogobe Ramose, ao invés de *muntu*.

5 Não colocaremos em itálico as palavras de origem africana, pois, estão presentes em diversas comunidades negras no Brasil.

A palavra como forma de expressão da sua história e da sua existência. Umuntu também se refere a todos os seres que têm inteligência sejam vivos ou os espíritos. Para os Bantu os animais não fazem parte desse grupo, pois não possuem a inteligência humana, "sendo que a eles é considerada a existência limitada e voltada mais para a repetição ou imitação do que para a criação da inovação (CUNHA JR, 2010, p. 88). Bantu se refere à população, à comunidade. "A comunidade é histórica, é uma reunião de palavras, como suas existências" (CUNHA JÚNIOR, 2010, p.82). O termo Ubuntu é definido pela existência de outras existências. "Eu, nós, existimos porque vocês e os outros existem", este termo reconhece a importância de todas as existências para definir o que nós somos (CUNHA JÚNIOR, 2010, p.82).

A cosmovisão africana percebe a realidade como um complexo articulado de energias sempre em movimento (NASCIMENTO, 2016), conhecida como "forças vitais" (TEMPLES, 1998). A vitalidade dessa energia dinâmica, não só dá vida a tudo, mas também, confere que essa energia é viva, sendo responsável pela "estruturação da realidade" (LEITE, 1996, p.104). Em algumas línguas dos bantu essa energia recebe o nome de ntu, dentre uma das suas características "a apresentação dessa força vital, é que ela sempre manifesta em alguma dimensão, o que faz com que possamos pensar que aqui, ntu é a existência ou ser manifesto (NASCIMENTO, 2016, p. 235).

Sobre a filosofia ubuntu, o filósofo sul africano Ramose (1999), afirma ser a base da filosofia africana, ele faz uma análise da ontologia e epistemologia em ubuntu, a partir da etimologia. Segundo o autor para compreender a concepção de ubuntu através da etimologia, é necessário colocar um hífen na palavra ubu-ntu, e perscrutar ubu e ntu. Ubu traz a ideia da existência, em geral, na perspectiva da existência antes de manifestar a si mesma na forma concreta, assim, ubu se direciona para ntu (RAMOSE, 1999).

Em um nível ontológico, isto não é uma separação e divisão estrita e literal entre ubu e ntu. Ubu e ntu não são radicalmente separáveis e realidades irreconciliavelmente opostas. Pelo contrário, são mutualmente fundadas no sentido em que são dois aspectos da existência como uma unicidade e inteireza indivisível. Portanto, ubu-ntu é uma categoria ontológica e epistemológica no pensamento africano do povo de língua banta. É a indivisível unicidade e inteireza da epistemologia e ontologia (RAMOSE, 1999, p.2).

Ubu, então, é entendido como a existência relacionado com a ontologia, enquanto, ntu, é ponto que a existência recebe a forma concreta ou um modo de ser dinâmico que pode ser epistemologicamente distinto (RAMOSE, 1999)

Enquanto ubu se refere a existência geral, existe outro prefixo na filosofia bantu que especifica a existência que é umu (RAMOSE, 1999), em uma perspectiva geral umuntu se relaciona com os seres humanos e os espíritos ancestrais (FU-KIAU, 2001), umuntu é o criador da religião, lei e política (RAMOSE, 1999).

Umuntu então é uma manifestação concreta e específica do umu: é um caminhar do geral para o específico concreto. Umuntu é uma entidade específica que estende-se a conduzir uma investigação ao ser, experiência, conhecimento e verdade. Esta é uma atividade anterior ao ato. É um processo contínuo impossível de parar. Por esta razão, ubu pode ser considerado como vir a ser e isto evidentemente implica uma ideia de movimento (RAMOSE, 1999, p. 2).

Na concepção bantu sobre os minérios, vegetal e animal, eles estão inseridos no conceito Kintu, que seria uma classificação para seres não inteligentes, a perspectiva de inteligência para esses povos são dos seres que não têm atividade própria, na compreensão dessas sociedades atividade não tem relação com movimento, "mas sim de fazer o uso da inteligência que implica na capacidade de aprender, criar ou executar" (CUNHA JÚNIOR, 2015, p. 88)". Assim, o Kintu não tem atividade, este só ganha atividade ou alguma transformação somente pela ação de Umuntu. (CUNHA JÚNIOR, 2015).

Para Oliveira (2003) na cosmovisão africana não há contradição entre animal, vegetal e mineral, a perspectiva da contradição entre os elementos parte da epistemologia ocidental, no qual tem como princípio o sistema de contradições, nesta concepção uma divindade pode ser o vegetal, o mineral, o espírito, o animal, a estátua todas as expressões da forma no mesmo momento. No panteão bantu essas divindades são os Minkisi, o termo é oriundo de kinsa, que significa o que "cuida da vida"(FU-KIAU, 1991).

Elemento filosófico essencial para compreender a cosmovisão africana dos bantu, se refere ao próprio termo que designa esse tronco linguístico, bantu que significa comunidade está ligada a todas as formas da existência ubuntu, umuntu e kintu.

Nesta concepção umuntu é o detentor da palavra, e aqueles que transmitem a ancestralidade, através da oralidade, uma criança quando nasce é um ser animado, mas não é umuntu, até que alguém lhe dê um nome e o pronuncie, os tambores também falam na perspectiva bantu, tanto como formas de comunicação entre povos, como também conversa com o mundo espiritual (CUNHA JÚNIOR, 2010).

"A cosmovisão é um princípio filosófico porque fundamenta o sentido; comover é um princípio prático porque a ética é um acontecimento da experiência; a ancestralidade é o princípio lógico, porque engendra a unidade e a ética, porque dá sentido à diversidade e à experiência (OLIVEIRA, 2003, p. 85)".

Nesta perspectiva é importante analisar a filosofia bantu para a compreensão de sua cosmovisão, os autores citados que perscrutam o pensamento bantu, não trazem a relação entre sociedade e natureza, contudo, demonstram que existe uma compreensão do ser humano, a partir do conceito de umuntu, mas não é delimitado a concepção ocidental do ser humano, umuntu é o

detentor da palavra, e na perspectiva bantu não se restringe apenas aos seres vivos, mas também, aos mortos vivos (ancestrais).

Na concepção de kintu que são todas as coisas animadas ou inanimadas, um recém nascido faz parte desse conceito, até receber um nome, ou seja, a palavra o faz ser umuntu, essa lógica da cosmovisão bantu.

A força vital (ntu), nas sociedades dos bantu, é o elemento que está presente em todas as formas criadas por Deus, toda criação divina a possui, ela é neutra, sua positividade depende de como o ser humano agi, podendo estar no polo positivo ou negativo, dependendo dessa polaridade acontecimentos bons ou maus virão, saúde ou doença, fartura ou pobreza, tudo é relativo, de acordo com a energia vital (FU-KIAU, 2001).

Como a energia vital existe em todas as formas e conseqüentemente nos reinos animal, vegetal e mineral; o desequilíbrio desses reinos tende a trazer catástrofes aos grupos sociais (SILVA, 2008). A força vital não é divisível, portanto, no universo africano não é possível a dicotomia entre espírito e matéria, profano e sagrado (OLIVEIRA, 2003).

As tecnologias são conformadas nesta perspectiva, por exemplo, a enxada que nas sociedades bantu é uma ferramenta de uso agrícola, e também representa, um amuleto de poder (CAMPOS, 2009), o modo de produção dessas tecnologias, como analisado anteriormente, tem como finalidade as necessidades vitais do grupo social, e os modos de fazer dessas tecnologias preserva a identidade, associados aos valores ancestrais (CUNHA JÚNIOR, 2010).

No universo das comunidades tradicionais africanas o invisível se manifesta no visível (RIBEIRO, 1996), o ser humano está interligado com todo o cosmo, conjuntamente com os reinos vegetal, animal e mineral, o desequilíbrio entre esses reinos pode gerar catástrofes para o grupo social, toda existência no cosmo tem "ntu"⁶ (energia vital) (CUNHA JÚNIOR, 2010), o ser humano como todas as formas o universo lançam ondas dessa energia vital, podendo ser negativas ou positivas (FU-KIAU, 2001).

As tradições nas comunidades africanas estão totalmente ligadas a oralidade, sendo um dos aspectos mais importantes delas, todos os ofícios são ensinados a partir da palavra, nessas comunidades tudo que é ensinado pela oralidade será vivido, assim, nenhum conhecimento é fútil ou inútil para a vida comunitária (BÂ, 2010). A tradição oral além de ser o conjunto literário, é a escola da vida nas tradições africanas, conceituada no ser humano e universo lhe confere uma origem divina, assim, o poder da palavra para um ser humano depende de como a utiliza, então, a

6 Energia vital para os povos do tronco linguístico bantu.

mentira é uma desvirtude moral (RIBEIRO, 1996).

Nas comunidades tradicionais africanas o tempo tem a composição de acontecimentos que aconteceram, acontecem e brevemente acontecerão. Aquilo que com certeza acontecerá ou fenômenos naturais, pertencem à categoria de tempo potencial e inevitável. O conceito do tempo, então, tem uma categoria bidimensional, constituído por um breve presente, um longo passado e um futuro próximo (MBITI, 1969).

O tempo atual, nas comunidades tradicionais africanas, se forma de eventos passados e presentes, o tempo se movimenta mais para trás do que para frente, os acontecimentos do passado têm maior importância do que os futuros, este conceito do tempo reforça o laço ancestral, replicado no presente (RIBEIRO, 1996).

Neste sentido o tempo nas comunidades africanas estabelecem uma relação de proximidade entre os fatos, o passado período dos ancestrais é o guia, o presente é o que se vive no agora, ou seja, deve-se estar de acordo com o tempo dos ancestrais (passado), o futuro está no presente ou muito próximo dele, pois o futuro se estabelece na criança, sem o conhecimento passado para as crianças, a tradição tende a morrer. Assim, na cosmovisão africana, o passado, o presente e o futuro existem simultaneamente no presente, e se interligam pelos códigos morais e éticos passados pelos mais velhos.

Todo o universo africano está pautado na ancestralidade, é a principal constante no universo das tradições africanas, é seu fio condutor, ela é a raiz, conectada pelo tronco e ramificada nos galhos que no futuro gerará frutos, mas sendo dependente de como essa raiz é tratada, sem ancestralidade não existe identidade, e sem ela, as comunidades africanas tradicionais estariam perdidas no tempo e espaço (RIBEIRO, 1996). A organização social e espacial dessas comunidades estão totalmente vinculadas a cosmogonia, a epistemologia africana e a ontologia, o ambiente africano tradicional, é a síntese dessa árvore e dos elementos externos como vento, chuvas, sol que criaram dificuldades ou facilidades para desenvolvê-la, os frutos gerarão sementes que brotaram outras mudas, mas conectadas com o cordão umbilical da ancestralidade, vivendo outros processos, contudo, com o mesmo gene da originária; o rompimento com essa ancestralidade significa a morte da identidade e por seqüência o fim da cosmovisão africana.

Neste sentido essa dissertação leva-se para outro momento da história africana o período que Cunha Júnior (2018) define como das catástrofes africanas para perscrutar esse momento será discutido no próximo sub-capítulo, devido, entender que diversos fatos durante a história da humanidade estão acontecendo concomitantemente, desta forma, neste próximo momento buscará

compreender a história africana e também a formação da diáspora africana, especificamente o Brasil.

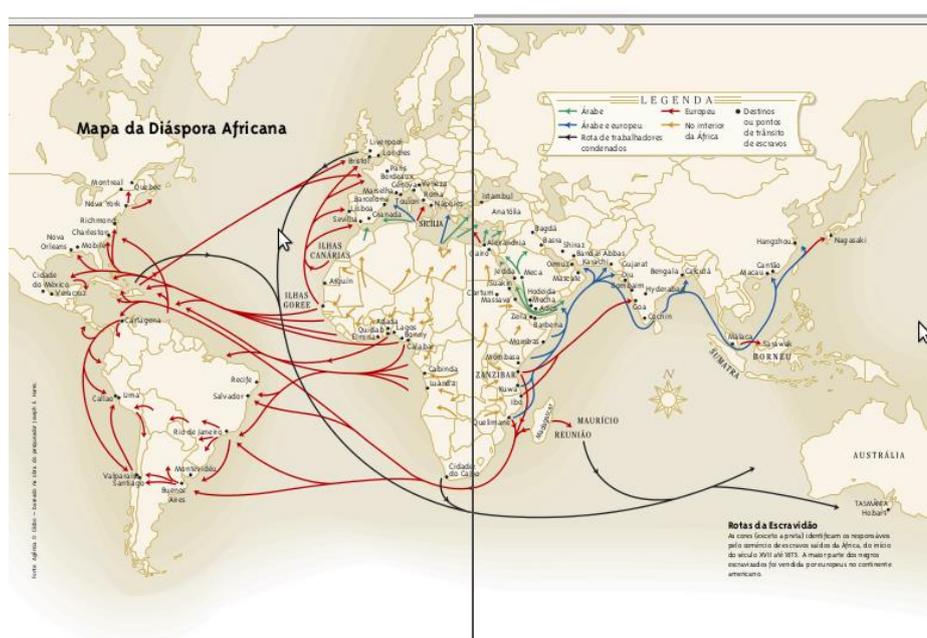
1.3. A diáspora africana para o Brasil: organização afrodescendente a partir da epistemologia da ancestralidade

A era das catástrofes no continente africano se inicia no século XI com a invasão do Império Otomano na região oriente, dominando áreas de comércio entre Ásia e África, além do domínio violento os turcos otomanos iniciam os processos de escravidão no continente africano a partir da mercantilização de seres humanos (CUNHA JÚNIOR, 2018), é importante ressaltar que a escravidão já existia no território africano, contudo não se baseava na mercantilização de seres humanos, mas em códigos sociais diversos, basicamente a escravidão acontecia por guerras, dívidas e crimes (LOVEJOY, 2002; NASCIMENTO, 2008).

O segundo momento da era das catástrofes africanas se assenta pelo período da invasão e ocupação europeia, marcada pela destruição e saqueamento de mais de uma centena de cidades, o período da invasão europeia também foi marcada pelo escravismo, no qual, africanos/as foram sequestradas de seus territórios e levados/as para as Américas, foram 400 anos de sistemáticas investidas europeias no continente africano, em busca de recursos naturais e escravidão das populações africanas (CUNHA JÚNIOR, 2018).

Nesse período, principalmente nos séculos XVIII e XIX, as dinâmicas territoriais das diversas nações africanas foram produzidas pela destruição sistemática das organizações africanas e dos modos de produção local, seguidas pela implantação de grandes propriedades rurais monocultoras, pela exploração da mineração e pelos constantes deslocamentos de populações (CUNHA JÚNIOR, 2018, p. 319).

Conduzidos por europeus, os processos de escravismo no continente africano envolviam a migração forçada de grandes aglomerados de africanos/as para outras regiões do continente, o que compromete buscar as identidades africanas no Brasil, pois como a relação da origem africana denotou da relação com reinos, portos e vilas (Figuras 3 e 4). Uma das hipóteses levantadas pelos pesquisadores a respeito dos primeiros povos a serem escravizados por europeus no continente africano relaciona com as populações da atual Mauritânia no ano de 1441 (LOPES, 2008), contudo essa não é uma visão geral, pois a registro de africanos escravizados na Europa no século XIII (LIBBY, 1992). O processo de escravização das populações africanas tinha o fim de levar para as Américas se intensificou nas populações da África Central, nas quais, foram caracterizadas por longas migrações para a Costa do Ouro, devido ao interesse as minas de ouro na região Akan (MILLER, 2010)



Figuras 3 e 4: Mapa da Diáspora Africana. (Fonte: Modos de ver: cadernos de textos, saberes e fazeres, 2006 apud Agência O Globo - baseado na obra do pesquisador Joseph E. Harris).

Este processo de migração durante o escravismo criminoso formou na historiografia brasileira a perspectiva que a maioria dos africanos eram originários da Guiné, tratados como "peça da Guiné", região relacionada com o que hoje vai do Senegal ao Gabão, no século XVIII, incluindo a linha de São Tomé, porém o direcionamento dos tombeiros para a São Tomé tinha relação com o pagamento de impostos antes de rumar para o Brasil, criando a confusão nos livros de registro (LOPES, 2008).

O tráfico de escravizados africanos e africanas para o Brasil se inicia no ano de 1531 (CUNHA JR, 2010), o primeiro engenho fundado por Martin Afonso no Brasil data de 1532, sendo o primeiro centro produtor de café na Vila São Vicente, hoje atualmente no estado de São Paulo (LOPES, 1988).

O primeiro contingente de escravizados sequestrados de suas terras e trazidos para o Brasil pode ter sido integrado no todo ou em parte por negros Bantu, em 1508 no Congo o tráfico já era intenso. Uma das táticas dos portugueses para conseguir escravizados (LOPES, 1988), "era fomentar a guerra entre grupos étnicos ou grupos tribais vizinhos fomentando a rivalidade entre etnias rivais"(LOPES, 1988, p.134).

Mas as tentativas dos portugueses em conseguir escravizados nem sempre tinha sucesso, são muitos os casos de traficantes portugueses com centenas dos seus comandados que sucumbiram na primeira metade do século XVI, frente à resistência dos povos Bantu à escravidão (LOPES, 1988).

Muitos fatores influenciavam na escravização dos africanos entre eles: a guerra entre etnias rivais no continente africano, como também a resistência dos africanos a escravidão, além das guerras entre os europeus para o domínio de determinadas regiões. Algumas pesquisas demonstram a procura dos escravagistas portugueses pelos africanos denominados Mina, devido o alto conhecimento que eles tinham dos processos de mineração, outras pesquisas mostram a busca por populações africanas que dominavam a metalurgia como os bantu, é possível fazer um escopo referente os processos de sequestrar populações africanas com a necessidade de tecnologias para o desenvolvimento social e econômico da colônia brasileira (GOMES, 2004; PENNA, 2004; CUNHA JÚNIOR, 2010; 2015).

São poucos os estudos da histografia que demonstram o protagonismo de africanos e africanas das práticas tecnológicas desenvolvidas no Brasil durante o período colonial, tal limitação, faz parte do conceito desenvolvido no Brasil do escravo. Cunha Júnior define tal conceito da seguinte forma:

O conceito de escravo difundido na história brasileira e propagado na população tem um sentido depreciativo. A ideia de escravo foi nutrida como seres de cultura toscas, oriundos das tribos do seres humanos nus, como pessoas de selvas impenetráveis e de lugares não civilizados. Aqueles que eram pensados fora dos conhecimentos considerados como parte da civilização (CUNHA JR, 2015, p. 106).

O conceito de "escravo" traz a ideia que a escravidão, para esses povos, é o processo natural do mais forte dominar o mais fraco, pois, a partir do contato com povos "civilizados", os "escravos" seriam inseridos em um mundo civilizado, mesmo contra a sua vontade.

Tal conceito faz parte "das desqualificações sociais sobre a população negra transmitidas pelo racismo anti-negro" (CUNHA JÚNIOR, 2015, p. 106). O racismo nesta perspectiva é entendido como um sistema de dominação específica da população negra, não o ódio entre raças (CUNHA JR, 2015).

Tal compreensão deturpada do "escravo", desenvolvido por pensadores europeus e mantido por pesquisadores brasileiros, transmite uma perspectiva de africanos, africanas e afrodescendentes incultos e sem contato com nada que seja civilizado (CUNHA JÚNIOR, 2015). Além de que tal conceito foi o argumento usado tanto para os escravistas europeus como pela igreja católica para justificar o escravismo, através desta ideologia racista, que tinha como crença que os mais "aptos" submetem os menos "aptos" (CUNHA JR, 2015).

Sobre a falsa ideologia proposta para manter tal sistema Cunha Júnior (2015) argumenta:

"os povos com o domínio da guerra nem sempre são os que têm o domínio da cultura e nem mesmo da tecnologia. E nada justifica os crimes de um sistema. Portanto, o escravismo é injustificado e condenado como crime contra a humanidade, portanto escravismo criminoso

(CUNHA JR, 2015, p. 106)".

O processo de dominação dos povos europeus sobre as populações africanas não se constituiu com facilidades, sendo só a partir do final do século XIX e início do século XX que os europeus conseguiram adentrar definitivamente no continente africano, esta situação demonstra que as populações africanas realizavam diversas formas de resistir ao processo de escravidão, entre as formas que surgem na região centro-africana: "os jagas introduzem uma instituição verdadeiramente revolucionária na história das grandes migrações humanas: trata-se exatamente do quilombo (NASCIMENTO, 2008, p. 75)".

Os jagas entram em conflito com o reino do Congo, em 1569 conseguem expulsar o rei do Congo e os portugueses, exilando-os em uma ilha no rio. Em 1571 e 1574 os europeus conseguem fazê-los recuar, agora conhecidos como Imbagala, através do uso de canhões. Os imbagalas eram conhecidos como guerreiros imbatíveis, conhecedores da metalurgia, da mineração e grandes mercadores, organizavam-se através de sistemas sociais tradicionais. Os imbagalas eram nômades e sua instituição era conhecida como Quilombo, a organização social dos imbagalas aceitava estrangeiros desde que fossem iniciados. Quilombo se refere a instituição imbagala; aos próprios indivíduos; ao território; o acampamento de escravizados fugitivos. Sendo uma das principais organizações angolana de luta contra os portugueses (NASCIMENTO, 2008).

É possível fazer a relação da formação do quilombo brasileiro com o angolano, apesar de nos documentos oficiais não estabelecerem tal relação (NASCIMENTO, 2008), Contudo estudos recentes vem demonstrando a relação entre as organizações sociais da África Central com a formação do Quilombo de Palmares (HEYWOOD, 2010).

Neste sentido os quilombos no Brasil, exercem uma papel essencial na transmissão das organizações sociais africanas no país, com a finalidade de resgate das instituições africanas para a recuperação da forma de vida africana no novo território como também como meio de resistência ao escravidão.

Os quilombos no Brasil são marcos de resistência ao processo de escravidão das populações negras formando no território brasileiro aldeias, vilas, mocambos que foram chamados de quilombos (MOURA, 1981). Para Munanga (1996) os quilombos foram a principal forma de resistência à escravidão, onde negros e negras viviam em liberdade, reproduzindo o modelo de organização social africano, buscando áreas com matas fechadas para dificultar o reconhecimento de portugueses e bandeirantes.

O nome quilombo tem origem do quimbundo⁷ e significa união, ou reunião de acampamentos (LOPES, 1988), esses territórios foram formados pela população africana oriunda de diversas regiões do continente africano, provavelmente com maior contingente de negros de origem bantu⁸, além das populações africanas esses espaços também tinham populações de não-africanos (brancos e índios) (MUNANGA, 1996).

Durante muito tempo a historiografia brasileira deu menor importância para os quilombos, sobre a ótica que esses territórios tinham meramente a finalidade de ter negros fugidos para áreas de matas, retirando todo o valor transformador, e não abordando a relação que esses territórios tinham ao que se refere a contraposição do Estado hegemônico que até 1888, era composto pela escravatura da população negra como direito (CUNHA JÚNIOR, 2012).

Esta análise realizada por parte da historiografia brasileira, nos presentes dias, é refutada por outros estudos (CUNHA JÚNIOR, 2012), segundo as pesquisas de Bandeira (1988), os quilombos se formam com um recorte racial e uma relação de pertencimento referente ao território que é marcada pelo uso da terra. A composição social do quilombo, tem como ênfase, os modos de produção, as relações sociais, sistemas de troca, as relações com as comunidades vizinhas, as expressões culturais, a memória comunitária e a autonomia do território (BANDEIRA, 1988).

No período de escravidão os quilombos expressam como referências das maiores revoltas, tendo participação significativa em contraposição ao sistema escravista das Américas (MOURA, 1981), a presença dos quilombos não se limitava ao território nacional, mas tem registros da manifestação das organizações quilombolas em todo o território americano (CUNHA JÚNIOR, 2012).

O quilombo dos Palmares representa um marco histórico do Brasil, existindo de 1605 a 1695, resistindo a mais de trinta e oito expedições, realizadas por portugueses, bandeirantes e holandeses. Constituído pelo maior território quilombola na história do Brasil, somando em torno de vinte cinco a trinta mil pessoas na sua população, formado majoritariamente pela população africana e afrodescendente, mas continham outras etnias não-negras, como indígenas e brancos (MOURA, 1981; MUNANGA, 2006).

A primeira referência aos quilombos em documento oficial no Brasil surge em 1559, mas só em 1740 as autoridades portuguesas definem o significado de quilombo (NASCIMENTO, 2008),

7 Quimbundo é uma língua oriunda de povos que habitam regiões dos países Angola e Congo, pertencente ao tronco linguístico Bantu.

8 Bantu é um tronco linguístico que está disperso em grande parte do continente africano, presente nos países Congo, Angola, Moçambique e outros.

realizado pelo conselho ultramarino estabelecendo quilombo como toda habitação com cinco ou mais negros fugidos, independentemente de ter ranchos levantados ou pilões neles (GOMES, 2015).

As comunidades quilombolas se organizavam de diversas formas, desde quilombos fixos como itinerante, de certo os quilombos fixos muitas vezes migravam para outros locais, devido as perseguições. Os quilombos estabeleciam uma importância na economia local, já que comercializavam com os comerciantes ao entorno, diversas eram as formas de organização bélica, entre elas a guerrilha, as armadilhas, os ataques-surpresa. Normalmente os quilombos estavam alocados em locais de difícil acesso, muitas vezes com espiões observando a movimentação ao redor do território. Os quilombolas também organizavam ataques as fazendas com o objetivo de assassinar fazendeiros que preparavam buscas aos quilombos e que atrapalhavam as trocas mercantis, além de buscar soltar outros negros/as (GOMES, 2015).

Ao passo que os estudos sobre o continente africano crescem influenciados por outras perspectivas, como foi o caso História Geral da África, publicada pela Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) em 1980, reunindo mais de 350 pesquisadores de diversas áreas formando uma pesquisa interdisciplinar, concomitantemente as pesquisas sobre a influência africana no Brasil têm rompendo com paradigmas e estereótipos criados sobre a população negra e a herança africana no país.

A cultura negra que se desenvolveu no Brasil, como em outras regiões da América, é marcada por elementos das identidades africanas intrínsecas aos métodos de resistência ao escravismo, sejam aquelas que surgiram nos quilombos, na vida urbana e rural durante o escravismo e no pós-abolição. Neste sentido a ancestralidade formou os signos nas tradições negras, conformadas no novo território, ancestralidade é a fonte epistemológica e ontológica das tradições de matriz africana no Brasil, as tradições negras, tanto as culturais e religiosas, foram formadas a partir de elementos de diversos povos do continente africano, o direcionamento de determinados povos de África no território pode ter relação com o conhecimento tecnológico que eles dominavam, é possível fazer relação o aumento de escravização em algumas áreas no continente africano com o ciclo econômico que acontecia no Brasil e com o domínio tecnológico de populações africanas detinham (OLIVEIRA, 2003; OLIVEIRA, 2009; CUNHA JÚNIOR, 2010; PAIVA, ; PENA, 2004).

A ancestralidade é vista neste sentido como conformadora dos signos, ou seja, como fenômeno da semiótica, protagonizando os processos de resistência das populações negras no Brasil (OLIVEIRA, 2009). "Na Diáspora africana o que vem para o Brasil não é a estrutura físico-espacial

das instituições nativas africanas, mas os valores e princípios negro-africanos. É a isto que doravante chamaremos de aspectos civilizatórios (OLIVEIRA, 2003, p. 48)".

Compreender a população africana e afro-brasileira no Brasil é refletir sobre a reterritorialização da população negra no Brasil, o espaço físico brasileiro não é o espaço físico nativo africano, mas o modo que a população negra singulariza o espaço físico brasileiro a partir dos elementos africanos, o modelo civilizatório africano reorganizado no país que dará origem as manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras (OLIVEIRA, 2003), cominando na formação da capoeira, do jongo, do maracatu, da congada, da umbanda, do candomblé. Isto também estabelece que os territórios negros no Brasil também serão organizados a partir dos signos africanos como os quilombos (GOMES, 2015).

Neste sentido a ancestralidade formou os signos nas tradições negras, reorganizados no novo território, a ancestralidade é a fonte epistemológica e ontológica das tradições afro-brasileiras, tanto as culturais e religiosas, nas quais foram formadas a partir de elementos de diversos povos do continente africano, com isso, formando uma permuta cultural entre povos africanos, apesar de terem similitudes como descrito anteriormente esses povos não tinham as mesmas tradições.

A pergunta que pode trazer reflexão ao longo que compreende a formação da diáspora africana, além dos quilombos, territórios onde buscou introduzir as formas de vida de acordo com a memória dos signos africanos. Como ocorreu essa transmissão dos saberes para as populações negras escravizadas, entendido que estas estavam submissas ao regime que contrapõe a cosmovisão africana?

Primeiramente a escravidão no Brasil foi um regime complexo, identificar os atores oprimidos como escravizados e livres seria simplificar as relações históricas e sociais durante o escravismo, é necessário perscrutar e entender os diversos atores sociais presentes nesse contexto, no qual, não é objetivo dessa dissertação, já que, para aprofundar nesse terreno seria preciso o desenvolvimento de diversas teses sobre o assunto. O que pode adentrar a relação de transmissão de conhecimentos filosóficos, culturais, tecnológicos, é a formação de religiões e manifestações culturais alicerçadas pelos signos africanos e os utilizando como método de organização à resistência ao escravismo, será pontuado alguns deles.

A perspectiva que as tradições negras no Brasil surgem do acaso ou sem uma cosmovisão africana segundo (PAULA, 2013), são elementos que caracterizam uma visão formada pelo eurocentrismo e assim pelas perspectivas racistas. Sobre a formação da diáspora africana e os elementos civilizatórios africanos na sua formação Paula (2013) perscruta:

...a diáspora está impressa na memória e na história individual e coletiva de cada negro, descendente de africano espalhado pelo mundo, seja na sua cosmovisão no mundo, seja nas suas tradições culturais...o estudo da História e da Cultura Africana e Afro-brasileira, na perspectiva dos conhecimentos e dos saberes africanos produzidos no continente africano e na suas diásporas, significa abdicar das abordagens que buscam compreender os negros africanos e seus descendentes espalhados pelas suas diversas partes do planeta, como mero objeto de estudo com base em uma matriz teórica e metodológica de base ocidental e eurocêntrica; e, reivindicar um tratamento onde estes sejam compreendidos com sujeitos de um movimento global de deslocamento de saberes, culturas e histórias; na qualidade de sujeitos históricos, providos de identidades e titulares de um discurso forjado no âmbito da diáspora (PAULA, 2013, p. 135-136).

Pode-se compreender a presença da civilidade africana na formação das manifestações, quilombos e religiões negras no Brasil, a partir da presença do mestre/a; mais velho/a; sacerdote e sacerdotisa. Pessoas que são bibliotecas vivas e transmitem os conhecimentos para os mais jovens. A ética e a moral transmitidas pelos ancestrais na diáspora negra perpetua a organização funcional da transmissão de conhecimentos no continente africano.

Neste contexto, tanto as religiões de matriz africana como as manifestações culturais são formadas durante o escravismo, algumas com as características de serem formadas como resistência ao escravismo, organizadas com as epistemes africanas e preservando os signos africanos no seu intrínseco e extrínseco, algumas dessas religiões e manifestações preservaram com maior intensidade os símbolos africanos, outras receberam no seu âmbito elementos de outras culturas (europeias e ameríndias), mas não perderam as organizações sociais e filosóficas presentes na cosmovisão africana, o que as caracterizam como envoltas na matriz africana.

O candomblé, estruturara-se como micro-cosmo que reflete o macro-cosmo africano, realizando a síntese de várias organizações africanas, tendo como elemento predominante a presença de tradições relacionadas com algumas regiões do continente africano. As três nações que se formam no Brasil são o Candomblé de Angola (Congo-Angola), Candomblé Nagô (Benin e Nigéria) e Jejê (Togo-Benin). Para Martins (2016) e Oliveira (2003), o candomblé representa a principal instituição religiosa que preservou a matriz africana e cosmovisão africana no Brasil.

Portadores de religiões diferentes, línguas diferentes, costumes diferentes, os negro-africanos selecionaram, ao longo da história, ritos e mitos que respondiam melhor à situação de servidão e, é claro, inventaram outros tantos, recriaram antigos ritos ancestrais e, numa síntese que ainda hoje está se processando, criaram um corpo mitológico e ritualístico que estrutura o território do sagrado das religiões de matriz africana no Brasil (OLIVEIRA, 2003, p. 50).

Os registros sobre a formação do candomblé no Brasil denotam do início do século XIX no nordeste brasileiro, no qual, envolviam negros alforriados e escravizados em organização que fortaleciam as lutas contra o escravismo e transmitiam os signos africanos no novo território (BARROS, 2014).

Outra religião que surgirá, para alguns autores no pós-abolição e para outros antes, a umbanda preserva elementos das tradições centro-africanas, o próprio nome Umbanda tem origem na palavra do quimbundo a "arte de curar", essa prática religiosa apesar de ter elementos de outras culturas (ameríndia e europeia) é organizada a partir dos signos africanos como o culto as entidades (espíritos ancestrais) e as divindades africanas, os Orixás (MARTINS, 2016; VANSINA, 2010).

Dentre as manifestações afro-brasileiras que surgem no final do século XIX e início do XX, as congadas e maracatus, trazem como elemento uma prática oriunda do continente africano com grande influência do Congo, a coroação de reis e rainhas, a primeira vez que tem registro dessa prática no Brasil é no ano de 1654 no Recife, realizada pela Irmandade do Rosário, no qual, se restringia a angolanos e negros nascidos no Brasil (KIDDY, 2010).

A capoeira de angola, dança-luta que surge no Brasil durante o escravismo, tem como seus elementos fundadores como descreve Mestre Pastinha (1960), a ginga baseada nos elementos da natureza no ambiente do capoeirista, a dança da zebra oriunda de Angola, o batuque de Angola e Jejê, em elementos das lutas dos caboclos⁹ como a cabeçada.

O jongo também se estabelece como manifestação afro-brasileira no Brasil, trazendo elementos da cultura bantu, especificamente Congo-Angola, como as n'gomas¹⁰, a dança-toque-canto indissociável prática intrínseca à cultura africana, e os cantos metafóricos elemento essencial na prática do jongo e muito presente no cotidiano bantu (LIGIÉRO, 2011; MARTINS, 2016).

A estruturação da matriz africana no Brasil, seja nas religiões, nas manifestações culturais, nos territórios, na culinária, na linguística, musicalidade e nas tecnologias teve como elemento crucial a ancestralidade como fio condutor (LODY, 2006; LOPES, 2008; OLIVEIRA, 2009; CUNHA JÚNIOR, 2010). Formando no Brasil a relação com a ancestralidade africana e posteriormente com a ancestralidade afro-brasileira, devido ao longo período que a população afrodescendente está no Brasil, novas tradições se formaram no período do escravismo e hoje são velhas tradições, intrínseco a elas a ancestralidade definindo os elementos civilizatórios na matriz africana presente em sua diversidade cultural, como no continente africano no período pré-colonial era possível encontrar similitudes entre as diversas tradições africanas, no Brasil, essas similitudes se repetem na cultura negra nos quais, Trindade (2006) caracterizou como a circularidade, oralidade, energia vital, corporeidade, musicalidade, ludicidade, comunitarismo, memória, religiosidade.

O histórico de formação da diáspora africana contrapõe a perspectiva que as populações

9 Caboclos provavelmente têm relação com as populações indígenas

10 Tambores para os bantus

escravizadas aceitaram a escravidão ou que ela foi harmoniosa, todas as tradições negras que surgem têm em sua gênese uma postura de resistência. Entender o processo histórico, sociológico e filosófico da origem africana e a construção da diáspora africana é fundamental para compreender as tecnologias africanas e afrodescendentes no país, no qual, debruçar-se-á a seguir.

1.4. Tecnologias africanas e afrodescendentes durante o escravismo

As tecnologias produzidas no Brasil com o conhecimento de africanos/as e transmitidas para os afrodescendentes, são elementos importantes da matriz africana, elas estão presentes na cultura negra durante o período escravocrata, na pós-abolição e nos dias atuais; e representam formas de organizações dos territórios a partir da civilidade africana e afrodescendente.

Foram transmitidos os conhecimentos das tecnologias africanas e afrodescendentes durante o escravismo e na formação dos quilombos. Os diversos conhecimentos tiveram papéis importantes nos processos de resistência ao escravismo sendo transmitidas no âmago da escravidão, como também foram apropriadas pelos portugueses e invisibilizando a participação africana na diáspora negra.

Essas tecnologias africanas e afrodescendentes estão presentes na metalurgia, mineração, agricultura, construção civil, carpintaria, produção têxtil, navegação, tambores, na medicina, na engenharia e outras áreas.

Nos ciclos da economia durante o escravismo. Os estudos sobre os saberes de origem africana na produção tecnológica, segue em contra-mão à perspectiva que colocou africanos/as como mera mão de obra, criando a impressão que os portugueses (europeus), detinham o intelecto da produção, enquanto, africanos/as não foram produtores de conhecimentos. Essa concepção fortalece o conceito do "escravo" e sobretudo auxilia na permanência do racismo no país.

Além das tecnologias africanas, a dissertação abordará as tecnologias afrodescendentes, estas que foram desenvolvidas e elaboradas pelos descendentes de africanos¹¹ no Brasil, algumas foram transmitidas por africanos/as, outras vezes, desenvolvidas em conjunto no território diaspórico e outras desenvolvidas pelos próprios afrodescendentes durante o escravismo, pós-abolição e nos dias atuais.

Os estudos sobre as tecnologias africanas e afrodescendentes podem contribuir com diversos campos do conhecimento como história, estudos sociais de ciência e tecnologia, medicina,

11 Os descendentes de africanos, ou seja, a população negra que vive no Brasil que recebiam o nome de crioulos durante o escravismo.

etnobotânica, arquitetura, matemática e outros.

Na historiografia pesquisas têm demonstrado a perseguição às populações africanas durante o escravismo relacionados com o conhecimento tecnológico que elas detinham. Como a mineração, e sua relação com o ciclo do ouro no Brasil, aumentando a quantidade de escravização das populações da costa ouro como as Fanti-Ashanti que eram grandes conhecedores das técnicas de mineração, sobretudo para encontrar as pedras preciosas, principalmente as mulheres que no Brasil ficaram conhecidas como as mulheres minas (PAIVA, 2002)

Na área da arquitetura as pesquisas sobre as tecnologias africanas e afrodescendentes no Brasil têm demonstrado os conhecimentos de africanos/as nas construções coloniais e imperiais principalmente pelo uso do pau-a-pique, pilão de taipa e cantaria¹² (CUNHA JÚNIOR, 2010, FARIA, 2011). Nos estudos atuais nas áreas da arquitetura, engenharia, gestão ambiental cada vez mais cresce a necessidade de práticas sustentáveis, o que têm aumentado os estudos em bio-construções. As tecnologias africanas podem contribuir bastante nesses campos principalmente as comunidades tradicionais negras que preservaram esses saberes.

Outra relação com a engenharia e a arquitetura que os saberes da população africana podem contribuir se relaciona com a matemática. O desenvolvimento da matemática no continente africano é definido nos dias atuais como matemática fractal ou etno-matemática, presente em toda organização social africana desde em roupas como no urbanismo, e transmitida para a diáspora negra (DÁMBRÓSIO, 1997; CUNHA JÚNIOR, 2017). Esta forma específica do conhecimento matemático ainda pouco conhecida pelo ocidente, podem contribuir em solução de problemas relacionados a matemática, engenharia, arquitetura e outras áreas do conhecimento.

Na etnobotânica os conhecimentos presentes no terreiros de candomblé e umbanda, quilombos que preservam uma biodiversidade de plantas como o conhecimento de utilização na fitoterapia, culinária e liturgia; tem sido campo de estudos da antropologia, sociologia rural e outros campos (GOMES, 2009; BARROS, 2014).

Além dos conhecimentos que são definidos como tradicionais, nas tecnologias modernas houve a participação de negros e negras que contribuíram com o desenvolvimento do conhecimento tecno-científico, mas que foram invisibilizados por conta do racismo epistemológico (MACHADO, 2018)

Os estudos sobre as tecnologias africanas e afrodescendentes no Brasil demonstram ser um campo de pesquisa que contribui em diversos segmentos e no âmbito intrínseco e extrínseco

12 Cantaria é a construção que utiliza pedras grandes associadas com pedras pequenas sem argamassa (CUNHA JÚNIOR, 2010)

evidencia e combate o racismo epistemológico.

Abordará de forma sucinta as tecnologias africanas e afrodescendentes nas áreas da metalurgia; agricultura e etnobotânica, mineração; construção e arquitetura; produção têxtil. A perspectiva trazer o conhecimento produzido por africanos/as e afrodescendentes durante o escravismo: primeiro é compreender que a produção de tecnologia está interligada, por exemplo, para produzir uma canoa ou um tambú, é necessário instrumentos de metal, assim traçar alguns desses conhecimentos pode vir contribuir com o próprio desenvolvimento da dissertação. Segundo que canoa de Ivaporunduva é um legado africano no Brasil e o tambú surge durante o escravismo a partir do conhecimento de africanos inovando a forma de fazer tambor. .

1.4.1. A Mineração e a Metalurgia

A mineração foi uma das atividades econômicas mais importantes no Brasil colonial, no qual, teve seu principal foco na Capitania de Minas Gerais, segundo Paiva (2002) as populações africanas introduziram técnicas oriundas como tecnologias nos processos de mineração, entre as tecnologias foram as canoas e bateias. Aquela é feita de madeira e tem de dois a três palmos de diâmetro com pouco fundo, e, esta estende um couro peludo de boi, cuja função é reter o ouro (PAIVA, 2002).

Sabe-se que duas regiões do continente africano exerciam a mineração com a mesma extensão que foi realizada no Brasil no período colonial, na África Ocidental e na região do Zimbábue, o principal minério explorado era o ouro (CUNHA JÚNIOR, 2010). Alguns estudos demonstram que os portugueses buscavam etnias específicas, devido ao largo conhecimento dessas populações, sobretudo as populações da Costa da Mina representando pelo menos cinquenta por cento do total de escravizados, tendo a maior participação de mulheres nos processos da mineração aurífera, devido a prática de buscar ouro era realizado por essas mulheres denominadas mina, no qual, envolvia largo conhecimento de geologia, botânica, hidrologia (PAIVA, 2002; GONÇALVES, 2004).

Nos processos de fundição dos metais principalmente o ferro para Libby (1988) a população africana foi a responsável em introduzir a metalurgia no Brasil, fato que aconteceu na capitania de minas gerais, outros autores como Eschwege (1979), datam as primeiras práticas de metalurgia em Sorocaba-SP, realizadas pelo bandeirante Afonso Sardinha em 1590. Apesar do debate do surgimento da metalurgia no país, os dois autores Libby (1988) e Eschwege (1979) concordam que o cadinho, principal técnica de forja de ferro utilizada nas Américas (GOMES,

1983), é de origem africana.

Os estudos de arqueometalurgia demonstram a participação do cadinho na fundição de ferro, e a presença dos saberes africanos desde de sua construção como nas práticas de forja, esses estudos também demonstram a melhor qualidade dos artefatos de ferro produzidos por africano do que aqueles feitos por europeus (CAMPOS, 2009). Das três gerações de enxadas adquiridas pelo Brasil no período colonial, as duas primeiras gerações eram exportadas do Congo e produzidas por africanos e afrodescendentes no país, apenas a última geração foi exportada da Inglaterra (CUNHA JÚNIOR, 2015).

Os conhecimentos africanos ao que se refere à metalurgia superava o conhecimento que os europeus tinham do mesmo. Sendo os bantu conhecidos “como aqueles que detinham o segredo da metalurgia” e possuíam a sabedoria do controle da temperatura dos fornos e da composição do material para a fundição. Com o estudo da arqueometalurgia pode se constatar a alta sofisticação da tecnologia dos fundidores usada para a confecção das peças de ferro. É nessa perspectiva que a tecnologia metalúrgica das populações africanas podem ser consideradas superiores à da indústria europeia na mesma época (SILVA, 2008; CAMPOS, 2009).

Os processos que ocorrem desde a extração até a confecção do objeto no continente africano estão divididos nas seguintes partes: o garimpo, a preparação do arenito, a manufatura do carvão e de outros combustíveis, a construção do forno de fundição, a fundição propriamente dita, o refino e tratamento do ferro florado para a forja, e a forja dos utensílios e objetos acabados (HERBERT, 1993).

O domínio da metalurgia nas sociedades africanas favoreceu o comércio, já que com as ferramentas de metal era possível produzir mais. Na esfera bélica também houve alterações, pois, com a produção bélica, determinados grupos aumentaram seu poder, tendo o aumento das suas capacidades de defesa ou de ataque (SILVA, 2009).

A metalurgia produzida por africanos e afrodescendentes no Brasil, foi essencial nas lutas contra o escravismo e para a compreensão da organização social e espacial dos quilombos. Recentes estudos de arqueologia no Quilombo de Palmares demonstraram a presença de forjas e oficinas de ferro, no qual, permitiam a produção de artefatos de ferro (FUNARI, 2000), nos quais, provavelmente eram utilizados na agricultura e na arte bélica.

Estudos de cartografia sobre os mapas de quilombos na Capitania de Minas Gerais no período oitocentista demonstraram que esses territórios tinham a organização social e espacial muito próximas de reinos da África Central, no qual, a forja de ferro ficava localizada no centro do

reino próximo a Casa do Rei (GOMES, 1994; SILVA, 2008). A importância do estudo da cartografia dentre dos processos históricos, apontam que as comunidades quilombolas se organizaram a partir dos saberes ancestrais, preservando a herança africana que pode ser compreendida através dos signos presentes tanto no continente africano como na diáspora africana, essas percepções fortalecem a tese de Oliveira (2009) que estabelece a relação na reorganização dos territórios negros no Brasil a partir da ancestralidade.

As territorialidades quilombolas, assim, não representam apenas o lugar de fuga dos cativos, como parte da historiografia tratou principalmente até a década de 60 (GOMES, 1994), mas demonstram ser espaços que retomam a produção de signos identitários, reorganizados na diáspora africana.

Além da produção de tecnologias de metalurgia e as localidades de forjas de ferro em alguns quilombos, o ferreiro teve papel fundamental nas lutas contra o escravismo, como foi no caso de Manoel Congo em Vassouras, exercendo a função que os ferreiros tinham em alguns reinos da África Central de líder religioso e militar, além dos conhecimentos tecnológicos, eles foram figuras-chaves nas organizações dos quilombos (PENA, 2004; SILVA, 2008).

Os conhecimentos dos africanos e afrodescendentes sobre a metalurgia também estavam presentes na indústria de ferro, como foi o caso Fábrica de Ferro São João de Ipanema de Sorocaba-SP, em 1821, 66 africanos trabalhavam na fábrica (DANIELE NETO, 2006), a presença negra nos processos industriais, são dados que trazem reflexões sobre os argumentos que permeiam a chegada de imigrantes europeus para o trabalho fabril.

1.4.2. Agricultura e etnobotânica

O continente africano é detentor de grande diversidade de espécies agrícolas, outras foram introduzidas pelos árabes por volta do século VIII oriundas do continente asiático (PORTÈRES & BARRAU, 2010). Dentre os ciclos da economia brasileira durante o período monárquico, duas espécies de cultura agrícolas, foram introduzidas no Brasil. Uma é nativa do território africano especificamente da Etiópia, o café. A outra oriunda da Ásia, mas com longo tempo de uso no continente africano, a cana-de-açúcar.

Os africanos tinham grande conhecimento sobre as duas espécies agrícolas, e todas as complexidades nas técnicas de produção, desde a escolha do solo, plantio, tratamento do solo, tratamento da planta, colheita e processamento do produto (CUNHA JÚNIOR, 2010). Ao que se refere a cana-de-açúcar as dificuldades eram maiores, devido a produção do açúcar "que era um

segredo dos portugueses, obtido da mão de obra africana já em Portugal, nos açores, e aperfeiçoado no Brasil (CUNHA JÚNIOR, 2010, p. 22)".

Outras espécies agrícolas tiveram importância na alimentação do Brasil e suas técnicas de plantio e as tecnologias envolvidas nos processos, como foi a inserção por africanos do arroz africano (*Oryza glaberrima*), esta qualidade de arroz foi a mais cultivada na costa atlântica da América, dentre as técnicas envolvidas eram o controle da água por eclusas feitos com enxadas, o conhecimento sobre a maré baixa e os cursos da água, após a colheita o processo de retirada da casca do arroz era feita com o pilão, procedimento igual a diversas regiões do continente africano (CARNEY & MARIN, 1999).

Outras espécies agrícolas tiveram importância nos ciclos econômicos regionais como é o caso do inhame, dendê, feijão caupi e coco da Bahia. A população africana participou diretamente na inserção dessas espécies no Brasil (CUNHA JÚNIOR, 2010; CARNEY & MARIN, 1999).

Nas práticas agrícolas realizadas em comunidades quilombolas pode se encontrar a presença africana nas técnicas de plantio, principalmente ao que se referem as relações culturais presentes no plantio, como é o caso do trabalho cooperativo, no qual, um anfitrião recebe os demais membros da comunidade para ajudá-lo e como recompensa promove uma festa aos envolvidos, esta prática é oriunda dos povos bantu e na cultura quilombola ficou conhecido como mutirão (CUNHA JÚNIOR, 2010; SILVA, 2015).

Outras plantas que eram oriundas da Europa, Ásia e nativas da América foram inseridas na cultura de africanos e afrodescendentes no Brasil, como é o caso da arruda e guiné. A arruda planta presente nas religiões de matriz africana que provavelmente a população africana já teria tido contato em sua terra de origem, sobretudo no Norte da África, devido ao comércio de plantas que existia entre europeus, árabes e africanos. No Brasil além do uso litúrgico a arruda era usada na casa de negros alforriados para espantar insetos e assim combatendo as doenças infecciosas (CUNHA JÚNIOR, 2010).

Já a guiné planta nativa da América conhecida na Bahia como amansa senhor, era utilizada nas liturgias das religiões de matriz africana. Mas devido ao seu efeito tóxico, causando sonolência, fraqueza e dependendo da dose levando a óbito, era inserida na comida dos senhores e dos capitães do mato pelas mucamas com o intuito de facilitar fugas, controladas em pequenas doses por longo período para levar ao óbito sem que percebessem essa relação, provavelmente esse saber dos efeitos da guiné foram transmitidos por indígenas (ARRUDA CAMARGO, 2007).

As populações africanas também contribuíram com uma complexa nomenclatura de plantas

tanto arbóreas, arbustivas, herbáceas, trepadeiras. Principalmente os Yorubás, população oriunda de diversas Cidade-Estado que hoje se localizam nos países da Nigéria e Benin. Esta nomenclatura se divide em árvores de grande porte as Igi, arbustos e ervas as Kekere ou Ewé e as trepadeiras Àfòmó; além da divisão por tamanho, as plantas são divididas a partir de elementos da natureza água, terra, fogo e vento, e relacionadas com os Orixás¹³, essa forma de classificação formou a fitoterapia dentro dos terreiros Nagô durante o século XIX (BARROS, 2014).

1.4.3. Construção e Arquitetura

Técnicas muito utilizadas durante o período monárquico do Brasil nas práticas de construção e arquitetura tiveram participação africana ao que se refere aos métodos. Presentes em igrejas, casas, quilombos e outros espaços. Estas construções estavam espalhadas por todo o território brasileiro, onde a população africana estava localizada.

A taipa de pilão utilizada nas construções de paredes e alicerces, produzido a partir da massa crua de terra ou as vezes misturavam com esterco, fibras vegetais, óleo e sangue animal; socada como no pilão, forma uma parede que tem em média 40 centímetros de espessura, com madeiras que são denominadas taipas (CUNHA JÚNIOR, 2010; FARIA, 2011).

O adobe é um tijolo confeccionado com barro, areia, fibra vegetal e esterco, sendo exposto ao sol para ser seco, o reboco como o assentamento são feitos de barro. Esta forma de construção é muito presente na região do Mali e do rio Níger (CUNHA JÚNIOR, 2010; FARIA, 2011).

O pau-a-pique, mão de taipa ou sopapo é uma técnica de construção muito próxima a taipa de pilão, consiste em paus postos perpendicularmente e em varas colocadas paralelas ao solo, amarradas com cipó, fibras vegetais ou couro, formando uma trançado que é preenchido com barro (CUNHA JÚNIOR, 2010; FARIA, 2011).

Outra técnica de construção muitas vezes associada com os portugueses, são os de "cantaria" que consiste em pedras cortadas, presente principalmente no Zimbábue, foi uma técnica muito utilizada no escravismo em construções, alicerces e muros (CUNHA JÚNIOR, 2010).

Essas técnicas de construção estavam presentes no continente africano principalmente nas regiões da África Oriental, Central e do Norte (CUNHA JÚNIOR, 2010). A cantaria está presente nas paredes do Grande Zimbábue fundado pelo povos Shona entre os séculos XII e XIV, possibilitando a relação dessa técnica construtiva no Brasil.

Outra referência sobre a participação de africanos e afrodescendentes nos processos

13 Divindades Yorubanas

tecnológicos de construção no Brasil monárquico, são as esculturas de anjos com traços afro e a inserção de símbolos africanos, essa foi uma estratégia que os mestres de construção utilizaram para assinar as suas obras, e devido aos signos presentes pode-se fazer uma analogia do pertencimento étnico desses construtores (CUNHA, JÚNIOR, 2010; MARTINS, 2016).

1.4.4. Produção Têxtil

As populações africanas introduziram no Brasil a fabricação de tecidos para diversas finalidades, como para a confecção de redes de dormir, velas de embarcação e sacaria para embalagem de produtos agrícolas. A população africana produzia de forma artesanal a própria roupa no período do escravismo. As redes de dormir produzidas no nordeste e panos da costa utilizado nas religiões de matriz africana preservam até os dias de hoje a forma de confecção no tear africano (CUNHA JÚNIOR, 2010; CUNHA JÚNIOR, 2017).

Além da técnica de confeccionar as populações africanas também introduziram os teares africanos, os fios eram produzidos de fibras vegetais como de fibras animais, além do conhecimento de produção têxtil, as populações africanas também detinham o saber de produção de tintas e fixação de cores (CUNHA JÚNIOR, 2010).

2. A FALA DO OBJETO NA CULTURA NEGRA

2.1. A modernidade: raça na marginalidade do debate

A modernidade se conforma entre a intersecção do capitalismo, industrialização e democracia política estruturada a partir do século XVIII por pensadores europeus. A modernidade, então, recebeu a alegoria de modelo social do progresso resultante dos Estados Europeus e da América Iluminista (GILROY, 2012).

O discurso que direciona aqueles que defendem a modernidade associada ao progresso dos Estados Iluministas, contradizem-se sobre os fatos que estruturaram a modernidade como a brutalidade presente nas sociedades hegemônicas cavando um abismo entre a expectativa da modernidade e a experiência moderna que recaí sobre os povos que foram escravizados e explorados pelos países europeus (GILROY, 2012). Segundo essa perspectiva Gilroy (2012, p.114) aprofunda dizendo que: “Há uma tênue percepção, por exemplo, de que a universalidade e a racionalidade da Europa e da América iluministas foram usadas mais para sustentar e transplantar do que para erradicar uma ordem de diferença racial herdada da era pré-moderna”.

Mbembe (2014, p.27) reforça o sentido do projeto da modernidade e suas contradições quanto ao hemisfério ocidental se promover como centro do mundo “país natal da razão, da vida universal e da verdade da humanidade”. Tudo que existiu antes da modernidade ocidental representa um primitivismo, só o ocidente conseguiu romper com essas formas de organizações atrasadas. “O Resto – figura, se o for, do dissemelhante, da diferença e do poder puro do negativo – constituía a manifestação pura por excelência da existência objectal (MBEMBE, 2014, p.28)”.

O continente africano e o negro passam a ser parte de uma vida quase que vegetal, o discurso baseado na estrutura racista, no qual, conformou a modernidade associou o negro ao escravo, na modernidade essa associação passou a ser indissociável, conformando a perspectiva que o negro tem como seu único passado a escravidão (MBEMBE, 2014), tal reflexão de Mbembe foi discutida na dissertação no sub-capítulo 1.1.1. a partir do “conceito do escravo” desenvolvido por Henrique Cunha Júnior.

Neste sentido os signos associados ao negro ou a cultura negra passaram a serem elementos subalternos na sociedade, como Mbembe descreve: “África e o negro têm, desde o início da época moderna, mergulhado numa crise aguda, quer a teoria do nome quer o estatuto e a função do signo e da representação”.

No projeto da modernidade, foram preservadas as características do período colonial, por mais que o debate sobre raça ou racismo ainda se mantém na marginalidade, apesar da modernidade ter sido constituída através do escravismo e de outras brutalidades (GILROY, 2012). Gilroy também demonstra a relação entre raça e cultura, e argumenta sobre o projeto moderno e sua estrutura colonial:

...Elas sugerem provocativamente que muitos avanços da sociedade da modernidade são, na realidade, avanços insubstanciais ou pseudoavanços dependentes do poder do grupamento racialmente dominante e que, conseqüentemente, a crítica da modernidade não pode ser concluída satisfatoriamente de dentro de suas próprias normas filosóficas e políticas, ou seja, de modo imanente (GILROY, 2012, p.127).

Refletir sobre as tecnologias africanas e afrodescendentes associadas a cosmovisão africana pode ser um ponto importante de reflexão sobre a modernidade. Assim, fugindo daquelas teorias críticas sobre a tecnologia que preservam intrínseco a visão das tecnologias associadas somente ao surgimento da modernidade, se as teorias críticas não conseguem enxergar além da modernidade, estas continuam apoiadas no mito do moderno e de certa forma subjagam outras epistemologias, característica presente na modernidade, a perspectiva de racionalidade e universalidade presente no discurso moderno, é a cortina de fumaça utilizada para o epistemicídio, e que mantém em suas

entranhas o racismo epistemológico.

2.2. A tecnologia: a complexidade no saber tradicional

Quais as relações e dissensões das tecnologias modernas e tradicionais? Há complexidade no pensamento tradicional? Quais as dimensões políticas das tecnologias?

Neste sub-capítulo da dissertação buscar-se-á responder essas três perguntas.

Para Feenberg (2010) a tecnologia em sua essência carrega duas características a instrumentalização primária e a instrumentalização secundária. A instrumentalização primária tem como elemento as relações técnicas em todas as sociedades, a técnica inclui fatores histórico-sociais intrínsecos em diversas sociedades que são envolvidos com a instrumentalização secundária, no qual, agrega diversos fatores sociais da tecnologia (FEENBERG, 2010).

Feenberg divide e sistematiza cada elemento presente na instrumentalização primária. A primeira característica é descontextualizar, o processo de reconstruir objetos naturais como objetos técnicos, retirando-os do contexto natural que eles estão originários e os colocando em um sistema técnico, por exemplo, "invenções como a faca ou a roda tomam qualidades como agudez ou redondeza de algo natural, como uma rocha ou um tronco de árvore, e as libera como propriedades técnicas do papel que desempenhavam na natureza (FEENBERG, 2010, p. 264)"

A outra característica efetiva na instrumentalização primária é o reducionismo, devido ao, processo que as coisas são simplificadas, como exemplo o tronco da árvore que quando reduzida a roda perdeu seu carácter secundário de habitat, sombra e membro de uma espécie. Esta passou a ser reconhecida apenas pelo signo que expressa a partir do seu uso na técnica, os valores semânticos do objeto natural para o técnico foram alterados (FEENBERG, 2010).

A automatização é o rompimento com o distanciamento entre objeto-sujeito, na atrelando a perspectiva de Latour (1994) poderia se relacionar hibridismo (1994), a ação técnica passa a ser parte do sujeito fazendo com que o objeto se torne o sujeito (FEENBERG, 2010), é o caso do ferreiro que não sente o calor da forja, o batuqueiro que não sente o atrito das suas mãos no couro.

O segundo fator que dará a característica da tecnologia será a instrumentalização secundária que, decorrendo da instrumentalização primária, não esgota os processos abstratos presentes nas tecnologias, mas caracteriza os processos primários na produção tecnológica. A instrumentalização secundária acontece a partir da integração dos elementos descontextualizados que no processo de agrupamento destes fatores têm intrínseco os valores sociais presentes em cada sociedade. Outro agente importante que será perscrutado ao longo desse sub-capítulo, devido a sua importância nessa dissertação, é o fato que Feenberg considera como tecnologia apenas os processos que têm

presentes a instrumentalização secundária, os procedimentos que percorrem na perspectiva abstrata sobre a tecnologia de Feenberg apenas a instrumentalização primária não caracteriza uma tecnologia, mas apenas uma técnica, visto em sua própria descrição:

"Na base dessa concepção de integração, argumento que a técnica é fundamentalmente social. Sua "essência" precisa incluir uma instrumentalização secundária, que trabalha com as dimensões da realidade das quais se fez abstração no nível primário (FEENBERG, 2010, p.266)".

Para Feenberg as características da tecnologia apresentam-se na sistematização, que refere-se ao processo de associar objetos técnicos isolados com outros objetos técnicos, desta forma, os objetos naturais têm seus signos transformados a partir do processo de descontextualização, formam tecnologias no sentido do agrupamento com outros objetos técnicos, ou a partir da transformação dos objetos naturais em objetos técnicos e, são inseridos em um sistema social (FEENBERG, 2010). "Assim, objetos técnicos individuais como rodas, alavancas e receptáculos precisam ser reunidos para formar um recurso como um carrinho de mão (FEENBERG, 2010, p. 266)".

Dentre as características das tecnologias a mediação fornece sentidos estéticos e éticos para os artefatos, nas sociedades modernas industriais aconteceu a dicotomia entre a estética e a produção com os valores éticos deturpados. O condicionamento do sujeito pelo o objeto e o objeto pelo sujeito que o manipula, Feenberg (2010) denomina de vocação, será enfatizado este elemento quando for abordado a cultura material nas sociedades.

O interesse de abordar Feenberg e especificamente o seu artigo "Do essencialismo ao construtivismo - a filosofia da tecnologia em uma encruzilhada", é devido a amplitude que o texto carrega e principalmente os elementos que caracterizam as tecnologias que será perscrutado, na perspectiva de compreender que mesmo em uma obra crítica da tecnologia preserva em seu intrínseco elementos que inferiorizam os saberes tradicionais, e ora, faz uma leitura dos signos tradicionais a partir dos signos do ocidente.

Outros autores do campo da filosofia da tecnologia como: Mario Bunge e Albert Borgmann. Terão a concepção sobre a tecnologia ter intrínseco o conhecimento científico, ou seja, é um fenômeno da modernidade (CUPANI, 2004).

Para Santos (2009) essa atitude de autores ocidentais está atrelado ao pensamento abissal, no qual, "consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis (SANTOS, 2009, p.23)". Formando nas distinções invisíveis linhas radicais que estabelecem segregações entre dois mundos: o mundo deste lado da linha e o mundo do outro lado

da linha. Esta segregação conforma que tudo que está do lado da linha é inexistente, ou seja, não tem relevância ou não é compreensível. Sendo encaixado como a categoria do outro. "A característica do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha (SANTOS, 2009, p.24)"

O pensamento abissal constrói a perspectiva de sociedade complexas e não-complexas, as primeiras são as modernas industriais que teriam às complexidades atribuídas pela suas relações sociais, dominação da natureza e os processos de produção tecnológica baseados a partir do conhecimento científico. E as segundas estariam relacionadas a características de rigidez, relação intrínseca com a natureza, produção de conhecimento não-científica, desenvolvimento do objeto nas sociedades não complexas estaria atrelado a técnica e não a tecnologia, ou seja, seria uma produção arcaica.

"Nas sociedades tradicionais, o modo de pensar das pessoas está formado por costumes e mitos que não podem ser explicados nem justificados racionalmente. Portanto, as sociedades tradicionais proibem certos tipos de perguntas que desestabilizariam seu sistema de crenças (FEENBERG, 2010, p.39)".

Mario Bunge também fará a distinção entre técnica e tecnologia, atribuindo na primeira a característica de não-científica e na segunda a presença da ciência. A primeira surgiria do acaso ou do artesanato, enquanto a segunda terá um processo de maior elaboração (CUPANI, 2016).

Essa característica de pensamento reflete a forma que ocidente entende as comunidades tradicionais, construindo a perspectiva que as sociedades modernas, ao contrário das tradicionais, estruturam se a partir da liberdade da crítica. Mas o elemento que mais deturpa o pensamento dentro desse discurso é a não presença da produção de conhecimento analítico dentro o pensamento tradicional. Neste sentido o conhecimento tradicional seria baseado na irracionalidade, sem análise, casual. Feenberg (2010) explicita essa relação do contexto da mediação, a relação entre produção e estética, este segundo relacionado ao mito, conduziriam as comunidades tradicionais a produzirem sem ter como foco a eficiência dos objetos.

Outros autores veem um processo contínuo nas técnicas tradicionais e modernas, dessa forma utilizando o termo tecnologia de forma genérica, e neste sentido dimensionado racionalidade em toda produção de tecnologia em qualquer sociedade (CUPANI, 2016). Mitcham (1994) estabelece que tecnologia é todo artefato produzido pelo ser humano que cuja função necessitam de certa materialidade. Assim, podendo ser divididos entre estruturas, utilidades, ferramentas, máquinas e autônomas.

Sobre a o conceito da dimensão da tecnologia que Mitcham estabelece, Cupani acrescenta:

...acrescenta à sua abrangente relação aquelas ferramentas "para agir ou executar" (como as

letras, os números e os instrumentos musicais); os artefatos cujo uso consiste em serem contemplados (obras de arte) ou serem meios de adoração (objetos religiosos, como as estátuas ou as medalhas); e os brinquedos, ou artefatos para brincar ou jogar... Por fim, cabe estender nossa percepção da tecnologia como objetos reparando em que comidas, remédios e próteses são também manifestações de objetos tecnológicos e que o planeta inteiro, na medida em que é cada vez mais modificado pela ação humana, pode ser enxergado como um grande artefato (CUPANI, 2016, p. 16-17).

Mitcham (1994) também perscrutará o termo técnica e partirá da percepção que técnica está atribuída quando o relevante é a ação humana, baseada na intuição e o saber-fazer, como exemplo, remar uma canoa em determinado rio.

Diversos autores vão percorrer as tecnologias tradicionais com o intuito de demonstrar a complexidade presente nos sistemas tradicionais, dessa forma, pode-se pensar em racionalidades, no sentido que todos os povos são dotados de racionalidade. A razão ou a racionalidade é determinada pela construção social de cada sociedade. Ramose (2011) parte da perspectiva que os conhecimentos coexistem, existindo relações e dissensões, esse fenômeno ele definirá como pluriversidade.

Cunha (2007, p.80) argumenta contra a caracterização dos conhecimentos tradicionais como simples processos de repetições:

Para o senso comum, o conhecimento tradicional é um tesouro no sentido literal da palavra, um conjunto acabado que se deve preservar, um acervo fechado transmitido por antepassados e a que não vem ao caso acrescentar nada. Nada mais equivocado. Muito pelo contrário, o conhecimento tradicional reside tanto ou mais nos seus processos de investigação quanto nos acervos já prontos transmitidos pelas gerações anteriores. Processos. Modos de fazer. Outros protocolos.

Cunha (2007) continua sua argumentação a respeito de como o senso comum e a ciência desfiguraram os saberes tradicionais o tirando o carácter analítico: "Bastaria lembrar o ayahuasca, uma mistura de duas plantas, em que uma só tem efeito por via oral na presença da outra, para desmontar esse argumento (p. 80)".

Algumas demonstrações teóricas sobre a presença da complexidade nas tecnologias tradicionais podem ser extraídas de exemplos como aqueles oferecidos por Tupinambá (2018), que demonstra a complexidade existente nas tecnologias tradicionais, como exemplo, a produção da canoa em algumas comunidades indígenas do norte do Brasil que tem como característica escolher a madeira a ser usada devido as características da água do rio, isto aumentaria o tempo de vida da canoa. As próprias comunidades indígenas perceberam que esse conhecimento está relacionado com a propriedade de Ph da água, fato desconhecido por engenheiros e outros cientistas.

No continente africano a presença da análise da produção tecnológica também se configura pela geometria fractal presente nas artes, na arquitetura, joalherias, tapetes (CUNHA JÚNIOR,

2017). Esta forma de geometria traz complexidades existentes na matemática das comunidades tradicionais africanas, o que D'Ambrósio (1997) iria definir como etno-matemática, modo peculiar como os conhecimentos matemáticos foram desenvolvidos em cada sociedade.

A respeito da matemática presente nas tradições africanas e afro-brasileiras, têm-se o Ifá que segundo Delfino (2016, p.9) é definido como:

O Ifá é um corpo literário e filosófico, que descende de uma divindade entre dois mundos entendidos como o físico e o espiritual. As sistematizações das representações do Ifá trabalham as questões sobre álgebra binária e a organização dos significados do Ifá...

O sistema binário utilizado no Ifá tem como base como efeito 0 e 1, sendo o mesmo princípio matemático que é utilizado na informática atual:

O sistema binário usado na informática tem como a menor unidade de informação o bit que representa o algarismo binário ou uma simples escolha entre 0 e 1 e cada grupo de 8 bits recebe o nome de byte; o mesmo é a potência 28 que gerara 256 diferentes combinações ou configurações de informação, indo de 00000000 a 11111111, sendo que nessas 256 opções podemos configurar letras, atribuindo-lhes valores binários por convenção. A mesma coisa acontece no processo de divinação do Ifá onde o Babalawó utiliza o Ifá para adivinhação e através do oráculo ele consulta 256 Odús provenientes da mesma combinação binária partindo dos 16 Odús principais que é o dobro de oito ($2 \times 8 = 16$ e $16 \times 16 = 256$) (DELFINO, 2016, p. 78).

A diferença entre os sistemas binários da informática e do Ifá, é devido o sistema de adivinhação africano (Yorubá) não utiliza números, mas símbolos divididos entre aberto e fechado. Essa utilização do que hoje chamamos de álgebra binária é utilizada pelos Yorubás na tradição de Ifá antes de Cristo (DELFINO, 2016).

Outro exemplo que demonstra a racionalidade nos saberes tradicionais está presente no sistema agrícola quilombola do Vale do Ribeira, dentre as comunidades envolvidas está Ivaporunduva. O sistema agrícola quilombola tem como característica a queima de pelo menos um hectare de mata. Em que os quilombolas sistematizam os processos entre: escolha da área a partir do conhecimento transmitido pelos ancestrais; roçado¹⁴; após algumas semanas a derrubada da vegetação lenhosa; durante o período de 20 a 30 dias espera-se secar e faz o processo de quebrar e picar os galhos; o próximo processo é a queima da área, no qual, elementos climáticos têm papel fundamental como umidade, estiagem e outros; após a queima realiza-se o plantio de diversa cultura agrícola (SILVA, 2015; RIBEIRO FILHO, 2015).

Dentre os debates epistemológicos os quilombolas sempre contextualizaram que a prática da coivara não agredia o solo, flora e fauna. Contudo alguns pesquisadores se opunham a prática com o argumento que tal prática tem impactos no meio ambiente, apesar da região do Vale do Ribeira ser a

14 Derrubada das vegetações do sub-bosque

região do país que contém o maior aglomerado de Mata Atlântica no Brasil e ter a maior concentração de comunidades quilombolas do Estado de São paulo. As pesquisas de Ribeiro Filho (2015) e Silva (2015) demonstraram que os conhecimentos dos quilombolas sobre o sistema agrícola coexistir na ciência e no sistema agrícola tradicional quilombola a mesma concepção, e os argumentos utilizados por alguns cientistas eram inverossímeis.

Demonstrado a presença da análise do pensamento tradicional, e assim racionalidades, pode-se refletir que as tecnologias tradicionais preservam no seu intrínseco e extrínseco relações e dissensões às tecnologias modernas, frente aos exemplos expostos poderiam se deduzir que as tecnologias tradicionais estabelecem sistematizações que não se configuram de acordo com a sistematização oferecida por Feenberg, mas envolvem outros elementos desprezados pelo conhecimento moderno. Pode-se caracterizar os saberes tradicionais a partir da complementariedade entre material e imaterial, analítico e intuitivo. Elemento desprezado pelo conhecimento ocidental como cosmologia, faz parte da sistematização analítica-intuitiva dos povos tradicionais.

Após perscrutar as tecnologias tradicionais e as relações e dissensões com as tecnologias modernas, buscará compreender as dimensões políticas presentes nas tecnologias em duas categorias: (1) o poder das tecnologias na organização social atribuído aos fatores exclusão social e eficiência nos resultados; (2) a introdução das tecnologias modernas em sociedades tradicionais e os aspectos positivos e negativos.

Winner (1983) demonstra como os artefatos tecnológicos são produzidos ao longo de contextos sociais e, muitas vezes, estabelecem uma relação de exclusão a determinados grupos sociais. Como exemplo, o autor demonstra a construção de viadutos em Long Island, Nova Iorque, essas pontes tinham apenas 2,5 de distância do meio fio, no qual, não possibilitava a locomoção de ônibus nessas estradas, o que parecia um equívoco de arquitetura representava a segregação racial.

As tecnologias modernas estabelecem relações de poder e incorporam ordens sociais. Presente na concepção moderna o discurso determinista das tecnologias e da evolução e eficiência sociotécnicas nem sempre são evidenciados na prática. Winner (1983) demonstra a distinção entre produção e eficiência, a partir do exemplo do ceifador mecânico de tomate que acelerou os processos de extração dos tomates nas colheitas, mas reduziu a diversidade de tomates presentes nos mercados, e gerou impacto social entre os pequenos agricultores de tomate, como alta taxa de desemprego dos trabalhadores da colheitas na década de 1970.

Outro exemplo sobre a evidência que contrapõe o discurso determinista da eficiência nas tecnologias modernas frente às tecnologias tradicionais remete a fato acontecido na Indonésia. Os

sistemas milenares de irrigação dos campos de arroz da ilha de Bali foram substituídos pelos sistemas de irrigação modernos, a partir do discurso que os sistemas tradicionais estavam baseados em superstições. Contudo, a substituição do sistema tradicional pelo os modelos modernos científicos gerou resultados desastrosos diminuindo pela metade a produção do arroz, continuando sucessivamente nos outros anos, cominando no retorno ao sistema agrícola tradicional assentado nos conhecimentos hidrológicos, agrícolas e religiosos ancestrais e administrados por sacerdotes de um templo hindu-budista (SANTOS, 2009).

A outra categoria, a introdução de tecnologias modernas por sociedades hegemônicas naquelas excluídas, podem gerar efeitos positivos ou negativos nessas sociedades, na continuidade da dissertação será tratado alguns exemplos dessa relação, é importante frisar que a introdução dessas tecnologias explicitam as forças neoliberais presentes nas sistematizações das sociedades, e o pensamento abissal como característica das sociedades ocidentais. Neste sentido pode se atribuir que o discurso da eficiência está conectado a construção epistemológica que as sociedades colonizadoras/modernas são superiores aquelas colonizadas/subdesenvolvidas. No exemplo acima citado na Indonésia pode-se perceber no intrínseco dessas mediações de substituição de um sistema tecnológico por outro.

No continente africano e no asiático, nas décadas de 1960 e 70, buscou-se introduzir aparatos tecnológicos modernos nas comunidades tradicionais com o objetivo de resposta aos países hegemônicos que realizavam os processos de industrialização nos países subdesenvolvidos e, com isso, geravam mazelas sociais. Esse processo foi denominado como tecnologias apropriadas e refletiam o ambientalismo, pacifismo e movimentos de contra cultura (VASCONCELLOS, FRAGA & DIAS, 2018).

"O eixo articulador comum entre suas diferentes perspectivas era a tentativa de ampliar o leque de oferta tecnológica para atender às necessidades daqueles que viviam as piores consequências da imposição do sistema sociotécnico ocidental. Procurava-se disseminar tecnologias apropriadas para minimizar as vulneráveis condições socioeconômicas de grupos sociais marginalizados (VASCONCELLOS, FRAGA & DIAS, 2018, p.)".

Ao ser introduzidas as TA's nos povos marginalizados não se dimensionavam os impactos que elas poderiam trazer, dentre as problemáticas que emergem são as consequências vividas pelas mulheres rurais tanto do continente africano, como no asiático. Ao inserir as TA's organizações comunitárias estabelecidas foram rompidas, muitas vezes, gerando maior carga de trabalho para essas mulheres ou deslocando-as do sistema produtivo. Dentre os países que as TA's foram introduzidas são citados Índia e Bangladesh na Ásia e Quênia, Nigéria, Serra Leoa, Gana, Malawi no continente africano.

Esse impacto nas comunidades envolvidas, sobretudo nas mulheres refletem duas características dos processos ocidentais: o primeiro é o processo de verticalização, não se estruturam com diálogos com as comunidades envolvidas, apenas inserem os signos do ocidente sem refletir sobre os impactos que podem gerar. O outro elemento são os impactos interseccionais (CRENSHAW, 2002) que conformam os processos opressivos que recaem especificamente sobre mulheres, negras, pobres, rurais. No caso acima também as mulheres asiáticas

Tupinambá (2018) cita dois exemplos de introdução de tecnologias modernas em comunidades indígenas: o primeiro foi o projeto "minha casa, minha vida" que introduziu casas de alvenaria em algumas comunidades, no qual, gerou alguns transtornos como a desorganização da vida social dessas comunidades, como a alteração da forma geométrica de construção nessas comunidades. O outro exemplo, foi a inserção do motor nas canoas caiçaras, no qual, foram adaptadas pelos próprios caiçaras no norte do país, e gerou o desenvolvimento de uma outra forma de navegação atrelando o saber tradicional com o moderno.

O debate sobre as tecnologias tradicionais e modernas e o possível impacto que possa acontecer entre a sobreposição das modernas às tradicionais é complexo, sendo necessário uma análise aprofundada em cada situação. Entende-se que nessa pesquisa essa observação sobre as relações entre as tecnologias modernas e tradicionais será um subproduto, não sendo a questão principal, o que pode-se definir antes de analisar cada comunidade é o conceito que Cupani (2016) caracteriza sobre as tecnologias, no qual, todos os artefatos produzem alterações nas relações sociais, a partir dessa premissa no próximo sub-capítulo perscrutar-se-á a cultura material e sua relação com a pesquisa antropológica.

2.2. A cultura material: o artefato como manifesto

Silva (2008) descreve os processos históricos de surgimento da cultura material, primeiramente como método de pesquisa de antropólogos, sofrendo diversas alterações ao longo do período histórico, abaixo segue a definição da autora sobre o conceito de cultura material:

A cultura material pode ser pensada como uma categoria entrelaçada aos seres humanos e à vida social, na medida em que os objetos são meios pelos quais seres humanos elaboram seus mundos e suas ações, seja intencionalmente ou não. Produzir e usar objetos aparece então como possibilidade de transformar as realidades dos grupos sociais, fazendo da cultura material elemento fundamental para a formação da identidade cultural (2008, p.11).

O surgimento da cultura material acontece a partir dos estudos da antropologia e as mudanças sobre o conceito acompanha as mudanças que ocorreram na formação dessa ciência.

Primeiramente a antropologia como ciência natural e posteriormente no século XX como ciência social. O objeto na perspectiva antropológica também terá alterações ao longo do período histórico, a partir das visões de determinadas correntes na antropologia. O primeiro contato com o objeto aconteceu a partir dos antropólogos evolucionistas, nos quais, olhavam para o objeto de forma generalista "pois tiravam conclusões sobre grupos culturais a partir de algumas amostras da cultura material, conhecendo-se muito pouco, entretanto, do contexto cultural onde os objetos eram feitos, usados e por onde circulavam (SILVA, 2008, p.14)". Ao passo que antropologia se transformava, o artefato começou a ter outras dimensões que partem da percepção que as esferas sociais não podiam ser isoladas, como a visão evolucionista fazia. O artefato passa a ser caracterizado como elemento social específico de cada sociedade.

Neste sentido o artefato passa a ser associado ao conceito de cultura que para White (2009) é construído a partir de meios extra-somáticos que o ser humano se adequa, Miiler (2012) explicita que o termo extra-somático que White utiliza se refere, aquilo que não é oriundo da nossa herança genética, mas, por envolvimento, é oriundo de algum conjunto adquirido por aprendizado, assim, o artefato se torna parte da cultura, especificamente da "cultura material". A cultura material se torna o ligamento entre o sistema social, sociocultural e o território, desta forma, a cultura material é a tecnologia, formada a partir do instrumental e do conhecimento (WHITE, 1978). O artefato e a tecnologia se tornam "uma faca de dois gumes", dois elementos de uma mesma realidade, presentes na cultura, e portanto, relacionadas a um sistema sociocultural (MILLER, 2012).

A dicotomia criada entre material e não material na cultura, por algumas correntes de pesquisadores, deu uma autonomia para a segunda que ela não pode ter, dissociando algo indissociável, desfigurando o próprio conceito de cultura, separando a prática e a reapresentação (MENESES, 1983). Os artefatos, nesta perspectiva, não têm uma função simplesmente tecnológica, mas influenciam no sistema social ou econômico que estão inseridos, construindo as relações de organizações social e espacial nas sociedades (WINNER, 1986). As tecnologias têm significados nas sociedades, e a partir delas, os seres humanos compartilham sua forma de ver o mundo, o seu uso e produção permitem transformar as condições sociais (ARNOLDI, GEARY, HARDIN, 1996). O estudo da cultura material se torna relevante nas sociedades antigas e nas contemporâneas (MENESES, 1983).

As tecnologias além da sua aplicação e transformação social representam nas práticas de africanos e afrodescendentes a consolidação da sua identidade (ARNOLDI, GEARY, HARDIN, 1996), a preservação do modo de fazer transmitidos pelos ancestrais configuram as comunidades

negras, a ancestralidade organizada pela episteme dessas populações, a partir do conjunto de signos, ou seja, semiótica, os artefatos e as tecnologias representam a cultura desses grupos (OLIVEIRA, 2009).

Os estudos sobre a cultura material têm trazido importantes reflexões sobre as populações africanas apresentado a relação dessas tecnologias a partir do contexto social que estão inseridas (NTOLE, 1996). Neste sentido acredita-se que a pesquisa que abordará a canoa e o tambú em duas comunidades negras, Ivaporunduva e Jongo Dito Ribeiro, poderá trazer à tona as relações epistemológicas presentes sobretudo nas práticas construtivas dessas duas tecnologias.

Outra característica interessante da abordagem a partir da cultura material, por mais esse conceito apesar de ser oriundo da antropologia, hoje se estabelece como método que pode envolver a interdisciplinaridade, a própria pesquisa caminha entre a filosofia, história, sociologia, antropologia, ciência e tecnologia.

Como metodologia de pesquisa as abordagens etnográficas que se relacionam com a cultura material têm alguns desafios, o primeiro caracterizado por alguns autores, é a perspectiva de criar as relações de determinadas sociedades a partir dos signos de outras culturas. Este desafio se forma segundo (LUZ, 1983, p. 17) devido alguns pesquisadores se manterem "à margem de uma inserção na cultura a ser estudada". A solução para tal problemática na etnografia para Luz (1983, p. 17) seria a pesquisa realizada "desde dentro desde fora" rompendo a perspectiva de "nós e eles", mas a realização da pesquisa a partir da premissa que o outro é nós.

Luz (1983, p.16) ainda decorre sobre as pesquisas realizadas nas comunidades negras e os desafios que a etnografia tem:

O antropólogo deve ter uma atitude de se criticar continuamente, para que, nas observações e coletas de material empírico, não projete suas fantasias ou as de sua cultura no outro ou em sua cultura...não se trata em estudar o negro como objeto de ciência, mas sua cultura e seu complexo sistema civilizatório como fonte de sabedoria...

Neste sentido a análise das tecnologias africanas e afrodescendentes partem de uma premissa que nos processos de construção dessas tecnologias (canoa e tambú) têm epistemes que conformam o modo de desenvolvimento tecnológico desses artefatos.

Outra característica importante das comunidades tradicionais negras é a transmissão dos saberes pela oralidade é um fenômeno idiossincrático das comunidades tradicionais, tendo na oralidade a principal forma de transmissão de saberes dentre as comunidades africanas (BÂ, 2010) e afro-brasileiras (MARTINS, 2016).

Neste sentido a perspectiva etnográfica como método de análise terá as narrativas como conjunto de elementos que contribuirão com o fluxo da transmissão oral e a formação dos

elementos sociológicos e históricos presentes nas comunidades e poderá caracterizar com maior ênfase a sistematização das construções das tecnologias envolvidas.

Também a pesquisa etnográfica sobre estudos de caso impõe a adoção de uma descrição investigativa que se configura pela utilização de métodos convergentes (SARMENTO, 2011), Linda Smith (1982) estrutura os seguintes métodos para a pesquisa etnográfica: Permanência prolongada no local; interesse por todos os signos do cotidiano; perscrutar as relações sociais dos membros da comunidade; A partir da vivência nas comunidades fazer um relato enraizado na experiência, neste sentido também se preocupar com a não-alteração dos signos nas comunidades com o intuito da experiência do pesquisador não estabelecer uma relação de superioridade com o sujeito; estruturar o conhecimento realizando o diálogo entre as diversas formas de coleta das informações formado a partir da convergência e similitude das informações; apresentação final que possibilite formar um diálogo entre a teoria e a narrativa e descrição dos contextos.

A história oral como ferramenta da etnografia é utilizada por diversas áreas do conhecimento, como historiadores, sociólogos, antropólogos, psicólogos e outros. Estimuladas sobre a história em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas, consensuais. As narrativas se formam através das histórias contadas a partir das lembranças de cada depoente, nas comparações das memórias individuais é composto o passado coletivo, as perguntas do entrevistador, trazem à tona no presente a dinâmica social (THOMPSON, 1993; DELGADO, 2017), deste modo, o método da pesquisa mantém seu carácter interdisciplinar, exigido pelo programa em que o projeto está inserido.

As sistematizações de produção das tecnologias africanas e afrodescendentes, sua transmissão intergeracional e os possíveis conflitos entre o universo tradicional e o moderno, são expostos pela oralidade, presentes nas memórias do passado e nas ações do cotidiano da comunidade.

3. A CANOA EM IVAPORUNDUVA

3.1 Breve histórico da Comunidade Quilombola Ivaporunduva

A região do Vale do Ribeira paulista é uma das regiões do estado com maior contingência de comunidades quilombolas, segundo o Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ISA, 2013). O surgimento das comunidades quilombolas nesta região, está ligado a um extenso período de utilização de mão-de-obra conhecimentos sociotécnicos de negros escravizados oriundos das

regiões de Angola, Moçambique e Guiné.

Período este destacado pela exploração de ouro aluvião no Médio Ribeira. Existia na região, nesta época, uma estrutura organizada para extração e exportação do ouro. Iguape era a cidade onde se localizava o porto de pessoas e mercadoria e dava acesso para as províncias de São Vicente e Paranaguá, além de ser o local de desemboque do Rio Ribeira de Iguape (LUIZ, 2013).

Ivaporunduva é a comunidade mais antiga da região, teve sua fundação com uma família de colonos que se assentaram no local para explorar o ouro aluvião. Algumas heranças ainda são guardadas desta época, como a Capela que a colona Maria Joana pediu para os escravizados construírem, onde hoje é igreja de Nossa Senhora dos Rosários do Homens Pretos. Após a morte dela, o patrimônio da igreja ficou para os negros libertos. Com o fim do ciclo aurífero os primeiros povoados negros foram se organizando mantendo suas tradições africanas (ITESP, 1998; LUIS, 2013). Além de Ivaporunduva, outras comunidades quilombolas se formaram após o ciclo aurífero, se organizando e mantendo suas tradições.

Os relatos dos moradores contrapõem algumas versões preservadas pelos documentos escritos, como o fato de Maria Joana ter seguido para Portugal para realizar tratamento médico e não ter retornado (LUIZ, 2013).

Segundo Luiz (2013, p. 26) "os principais troncos familiares dos primeiros moradores de Ivaporunduva foram: Furquim, Pupo, Marinho, Meira, Vieira, Pedroso, Moraes, Araújo, Machado, Pereira, Santos, Costa e Silva". Após a morte de Maria Joana a população negra de Ivaporunduva passou por um período de perigo, devido não ter as cartas de alforria e sofrer o risco de reescravização (IDEM, 2013).

Os rios que cortam os territórios quilombolas até a década de setenta era a principal forma de locomoção a partir do uso da canoa, Ivaporunduva está às margens do Rio Ribeira de Iguape considerado como um rio de grande porte, a comunidade desenvolve ao longo do seu processo histórico uma relação intrínseca com os recursos hídricos (ISA, 2013).

Dentre as lutas políticas no histórico de Ivaporunduva e as outras comunidades quilombolas, foram as demandas geradas pela legislação ambiental das décadas 50 e 60, no qual, proibiam a prática da roça tradicional, conhecida como roça de coivara que envolve o processo de queima, este processo gerou impactos nas práticas tradicionais agrícolas das comunidades (SILVA, 2011).

Na década de 80 foi criado o Movimento Ameaçados por Barragens (MOAB) que tinha como integrantes membros da igreja católica, sindicatos, ambientalistas, comunidades rurais e principalmente membros das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira com o intuito de

contrapor a construção da barragem de Tijuco Alto que resultaria no complexo de englobaria mais três barragens que inundariam os territórios quilombolas dentre eles Ivaporunduva, no ano de 2016 após 28 anos de luta das comunidades quilombolas o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (IBAMA) vetou a construção de Tijuco Alto, apesar da importância vitória das comunidades envolvidas ainda existe o riscos das construções das Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCH) no Rio Ribeira de Iguape (SILVA, 2011; SILVA & SILVA, 2016).

No ano de 1988 a partir da constituição federal foi instituída nas Disposições Constitucionais Transitórias no artigo 68, os remanescentes das Comunidades Quilombolas que estiveram ocupando suas terras será reconhecido como propriedade definitiva (ITESP, 1998; LUIZ, 2013).

Quanto ao longo processo de reconhecimento e titulação de suas terras, o Quilombo de Ivaporunduva foi reconhecido em 1997 pelo Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP) e em 2000 pela Fundação Cultural Palmares. Em 2003, a Associação recebeu do ITESP o título de parte de suas terras. No dia 1 de julho de 2010, Ivaporunduva obteve finalmente o registro coletivo de suas terras. O registro aguardado desde 1994 por ocasião da abertura da ação judicial foi realizado em nome da Associação Quilombo de Ivaporunduva (LUIZ, 2013, p. 39).

No ano de 2018 o Sistema Agrícola Tradicional Quilombola reconhecido como Patrimônio Imaterial pelo Instituto de Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) (SILVA, 2015; IPHAN, 2018). O quilombo de Ivaporunduva, está localizado no município de Eldorado, com uma área de 3.158,11 ha, o território do quilombo mantém uma cobertura de 80% da Mata Atlântica, com uma grande biodiversidade característica desse bioma (ISA, 2013). A sobrevivência da comunidade está atrelada a roça tradicional, pela produção de artesanatos e pelo turismo etnoecológico (LUIZ, 2013).

3.2. Relações sociais e históricas da canoa no Quilombo Ivaporunduva

Nas ciências humanas, em uma certa generalidade, pouco observou a navegação como práticas africanas e afrodescendentes, criando inverdades sobre a relação marítima e fluvial dos povos africanos e afrodescendentes, assim, a história da navegação no Brasil negou-se a presença negra na construção de embarcações fluviais (SANTOS, 1998).

Contudo, os próprios portugueses relataram o alto conhecimento que diversas populações africanas tinham sobre a navegação marítima e nos rios que caminham dentro da África, além do conhecimento de navegar, essas populações também tinham grande conhecimento na construção de embarcações de pequeno e grande porte, algumas encontradas no Brasil (SANTOS, 1998; CUNHA

JÚNIOR, 2010).

Como as canoas, embarcações feitas em um único tronco de árvore, em suas diversas formas, como exemplo, as canoas baianas chamadas de "rainhas das canoas", com uma estética belíssima chegando a ter 11 metros de comprimento, outras embarcações presentes sobretudo no nordeste brasileiro que necessitam de maiores estudos para identificar a participação africana no conhecimento de sua construção (VIEIRA FILHO, 2003; CUNHA JÚNIOR, 2010).

Pode se identificar a presença das embarcações nos quilombos, utilizadas na pesca como para escoar a produção até as cidades, como também o seu uso nas fugas de escravizados (BEZERRA, 2015; MORTARI & DEBORTOLLI, 2015).

Ivaporunduva, como as outras comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, tem como característica o uso da canoa na locomoção ao longo território, Nhá¹⁵ Glorinha (Figura 5) mais velha da Comunidade Quilombola Ivaporunduva com 90 anos, descreve a relação histórica e social da canoa e sobre o processo de fluxo que acontecia de Ivaporunduva até Iguape, no qual, os quilombolas desciam o Rio Ribeira de Iguape levando mercadorias, segundo Nhá Glorinha:



Figura 5: Nhá Glorinha
Fonte: Silva, 2015

Lucas: ...a senhora conta não sei se é o pai da senhora ou o avô que ia da aqui de Ivaporunduva até Iguape na canoa.

Nhá Glorinha: O tio da minha mãe.

Nhá Glorinha: É mas aqui quase todos, quase tudo ia, ia meu sogro no tempo que ele era novo.

Nhá Glorinha: Ele ia, por aqui tudo os mais véio sempre tinha um.

Nhá Glorinha: É.

Lucas: Eles comercializavam mais arroz?

Nhá Glorinha: Era arroz, até carne de porco levava

Nhá Glorinha: É, carne de porco, o avô de Nhonhô levava carne de porco, cestavam salgavam cestavam, levavam.

Lucas: E aí ele iam parando nos porto? Ia deixando em Eldorado em...

15 Significa pessoa mais velha.

Nhá Glorinha: Não! Levava pra Iguape

Nhá Glorinha: iiii têm muitos ano, a canoa deixa eu vê...no tempo do meu pai já tinha canoa.

Nhá Glorinha: O pai, o avô de Nhonhô levava os mantimento pra Iguape.

Nhá Glorinha: Já, a canoa posso dizer que até agora esses dias (risos).

Nhá Glorinha: A estrada é nova, eu não sei qual a idade, mas ela é nova...

Nhá Glorinha: Ela é nova.

Nhá Glorinha: Tudo canoa, até Benedito meu esposo iiií, andava de canoa aí, descia com cinquenta saco de arroz, subia com setenta arroba, esse foi de Eldorado...

Nhá Glorinha: É, trabalho bastante na canoa, o fio já cansou, mas ele falou que na idade de 15 anos ele já armava canoa de Eldorado pra Iporanga, a idade de 15 ano com pai dele.

Sobre as alterações do tamanho da canoa ao longo do tempo segundo Nhá Glorinha:

Nhá Glorinha: Era bem, grande.

Nhá Glorinha: Bem grande, mas o modelo é a mesma coisa.

Nhá Glorinha: Era mais cumprida, essa de agora, dava duas que tem agora, maior ainda.

Nhá Glorinha: Tudo as coisa levava era arroz, era feijão, era milho era tudo.

Também sobre o tamanho da canoa antigamente Nhô Cristino, também morador de Ivaporunduva e que tem o conhecimento de como construir a canoa relata:

Nhô Cristino: A canoa, a canoa era pra um metro de boca, um metro, mais pequeno usava pra pesca, mas pra viagem mesmo era canoa grande, tinha madeirão aquele tempo, tem até hoje só que a madeira tá longe né, nesse sertão tem madeirão viu.

Esses relatos de Nhá Glorinha e Nhô Cristino sobre a canoa aproximam mais a possibilidade das canoas de Ivaporunduva serem oriundas das canoas africanas especificamente aquelas presentes nos rios Zaire (Congo) e Cuanza (Angola). Na literatura que referencia as origens das canoas no Brasil, identificadas as canoas de origem africana como aquelas que tinham mais que 11 metros (VIEIRA FILHO, 2003), conhecidas como canoas baianas e possuíam velas, provavelmente no modelo dos quilombos do Vale do Ribeira preservam as características das canoas cumpridas, como são encontradas no Rio Cuanza em Angola como demonstra a imagem abaixo de uma canoa do rio Cuanza (Figura 6) e outra de Ivaporunduva (Figura 7).



Figura 6: Canoa e remadores no Rio Cuanza, 1910.

Fonte: Angola Native.1910:

http://ww3.aeje.pt/avcultor/avcultor/Postais2/AngolaPostais/003_Angola.jpg



Figura 7: Canoa de Ivaporunduva feita na comunidade pelo quilombola Pedro filho de Nhá Glorinha,

na imagem acanoa, vara¹⁶, remo e esgote¹⁷.
 Fonte: Nossa.

Outra aproximação entre Ivaporunduva e as populações bantu da África Central são as mitologias dos espíritos das águas, descrito por Nhá Glorinha:

Lucas: Iiiiií o pessoal conta as histórias do neguinho da água no rio?
 Nhá Glorinha: Eu nunca vi, só quando eu ia pesca eu via um negócio que corria na água psiiii, mas eu nunca vi, mas meu filho Pedro viu.
 Nhá Glorinha: Quase mato ele (risos), Miguel meu sobrinho também viu.
 Lucas: Ele vem pra pertuba as pessoa?
 Nhá Glorinha: É.
 Nhá Glorinha: Contavam que tinha boi d'água, o pai, a mãe de Cristino, conto que na cachueira do Batatal, o pai dela diz que viu saí um boizão d'água, ele não pisou na praia dipois foi pra água outra vez.
 Lucas: Ah é?
 Nhá Glorinha: É, ela contava Boi d'água.

Na pesquisa de Paes (2014), demonstram as relações entre as mitologias dos espíritos das águas da África Banta às margens do rio Cuanza com as do Vale do Ribeira, sendo uma possibilidade de compreender que o território que de Ivaporunduva tem intrínseco elementos oriundos dos povos Bantu, principalmente aqueles conhecidos no Brasil como os Angola.

3.3. A construção da canoa no Quilombo Ivaporunduva

Na construção das canoas em Ivaporunduva a pesquisa entrevistou três quilombolas que dominam as práticas tecnológicas de construção das canoas Nhô Constantino (Figura 8) foi referenciado por todos como o grande mestre canoeiro da comunidade, no qual ensinou os demais a fazer a canoa, Nhô Cristino e Pedro (Figura 9), o mais novo dos construtores de canoas com 53 anos.

Evidenciará o processo de construção da canoa em Ivaporunduva a partir da narrativa dos três canoeiros, focando primeiramente no relato de como Nhô Constantino de como aprendeu a construir a canoa:

Tio Constantino: Comecei a treina dia santo, dia de reza, papai ia pra igreja e eu treinava. Eu tinha guapuvuruzinho, madeira mole, eu tinha vontade de faze mas não deixava, então quando era dia de domingo dia de reza, a reza era meio dia. E nas quatro horas da tarde do terço. Deus me perdoe fala, papai falava vai toma banho pro terço, falava que estava com dor de barriga, dor de cabeça, mas meu pensamento era outro (risos), aí que eu fazia, eu não posso í pra lá, deitava na caminha lá, pensando quando ele fosse reza pegava o machado í, dia de domingo, dia de chuva, fazendo a coxinha, maí as coxinha grandinha,

16 Utilizada para remar pelo canoeiro da popa (principal acessório),

17 Utilizado para retirar a água de dentro da canoa.

Se eu prova que aprendi com carpinteiro é mentira , poi nem de casa eu saio, nunca saí, iiií perguntava também pra um senhor mas já morreu lá de desse Rio Pardo que fazia canoa, só que me lembro que punha na cabeça que ele fazia com 24 linha, mas só que eu faço só com 12 linha, fazia só com 12 linha com a madeira 12, só que ele falava 24, 24 linha que a canoa usa pra deixa bem bonitinha bem certinha.

Sobre o número de canoas que Nhô Constantino fez durante sua vida:

Tio Constantino: Eu acho que lembrando de lembrança fiz 103 canoa, dentre pra mim e pro povo.



Figura 8: Tio Constantino, mestre na construção da canoa em Ivaporunduva segurando um remo confeccionado por ele.

Fonte: Nossa.

Sobre a construção da canoa explicada pelos três carpinteiros primeiramente sobre os tipos de madeiras que são utilizados no processo e sobre a relação cosmológica relacionado o período do ano e a fase da lua:

Lucas: Pra fazer a canoa quais são os tipos de canoa de árvore que usa?

Pedro: Então a melhor é a Aribá, a canela e o cedro né, são o que chegam a durar 25, 30, 35 anos, depois tem o angelim, o garapê que aguenta menos dura menos tempo.

Lucas: E qual a lua que faz a retirada da madeira?

Pedro: É a minguante.

Lucas: Lua minguante?

Pedro: É a minguante.

Lucas: Você tinha comentado sobre o mês de r.

Pedro: É, É, É, é assim. Pra derrubar a madeira tem que se na minguante ou então, nos

meses que não tem “r.”

Lucas: Que não tem r.

Pedro: Maio, junho, julho e agosto, aí pode se qualque dia do mês.

Lucas: Aí não tem problema da lua.

Pedro: Isso é pra dá aquele caruncho na madeira.

Lucas: Pra não caruncha. Aí ela dura bastante tempo?

Pedro: Exatamente. O bichinho que brota na madeira.

Lucas: Iiiií tem o modo específico que derruba a madeira tem um, ou é só derruba?

Pedro: Quando pega em um lugar inclinado tem que derrubar no lado né, depois tem que faze o estaleiro deixa uns dois metro em cima né, em cima do estaleiro pra consegui mexe com a tora né, muito pesado pra vira em cima do estaleiro.

Sobre o processo de derrubada da madeira e a construção do estaleiro na mata segundo Nhô Constantino e Pedro:



Figura 9: Pedro. Mestre canoeiro de Ivaporunduva.

Fonte: Milena Beatriz Ribeiro da Silva

Tio Constantino: É no nível. O estaleiro bem estaleirado, o lado debaixo junto com a madeira, finca amarra em algum pau, escora pra não amassa o (não entendido), depois pega a madeira e tem que rola no estaleiro, pra fica na pirambeira porque essas madeira boa sempre dá de pirambeira e dali ele fica em cima da cuidado né. Tem a cachada que tem que í de bota porque escorre ali caiu, vai pro fundo porque é pirombeira de madeira, é difícil faze por causa disso aí

Pedro: coloca uma madeira assim de uns dois metro coloca uma forquilha, aí coloca várias madeira e joga a tora em cima pra movimenta em cima né. Aí a gente usa umas corda pra vira a tora né.

Lucas: Então não trabalha com ela no chão?

Pedro: No chão não tem como faze ela, é em cima.

Lucas: Em cima. E tudo isso faz no mato mesmo.

Pedro: É tudo no mato.

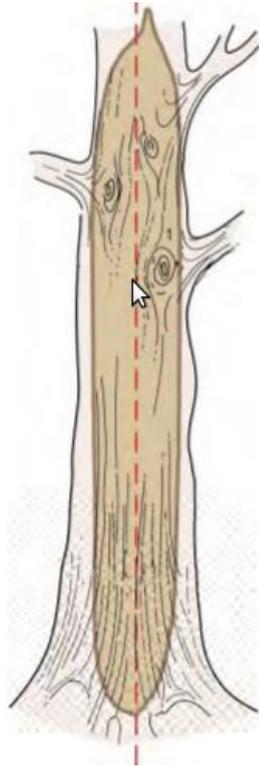


Figura 10: Modelo de uma canoa na árvore de origem.
Fonte: ALVES, 2007 apud LINS JÚNIOR, 2015.



Figura 11: Corte horizontal do tronco
Fonte: ROUZO; POISSENIER 2007 apud LINBS JÚNIOR 2007

As ferramentas que são utilizadas para fazer a canoa:

Lucas: E quais as ferramentas que usam? Pra, pra faze a canoa?

Pedro: Uns trinta anos atrás machado e enxó (Figura 12), têm dois tipo de enxó, tem o enxó goivo (Figura 14), e dum tempo pra cá a gente usa a motosserra que já reduziu um setenta por cento do tempo com a motosserra. Mas antes não aqui a motosserra trinta anos atrás.

Lucas: E usa a motosserra mais pra que pra faze que tipo de corte na canoa?

Pedro: Pra faze a lateral, pra cava ela né, aí ajeita bastante, facilita bastante.



Figura 12: Enxó. Ferramenta de Tio Constantino
Fonte: Nossa



Figura 13: Enxó Chato ferramenta de Tio Constantino.
Fonte: Nossa



Figura 14: Enxó Goivo. Ferramenta de Tio Constantino.
Fonte: Nossa



Figura 15: Cípio. Ferramenta de Tio Constantino
Fonte: Nossa

Tio Constantino: As ferramentas mandava fazer em Apiaí, é onde fazia ferramenta assim, assim fazia pra vende tinha não sei se tem, é lá que fazia, tinha ferreiro lá que fazia tudo tipo de coisa era foice machado, fazia também as ferramenta, mas as ferramenta são encomendada, porque o pessoal não comprava quem vai trabalha com enxó sabendo como

trabaiá? Cipí tem até na loja pra vende.

Outro elemento importante que aproxima as canoas de Ivaporunduva com as canoas africanas é a utilização de ferramentas nas quais têm em demasia no continente africano como o enxó goivo, o enxó chato, o machado, o cipio. Como demonstrado anteriormente nessa dissertação as tecnologias de metalurgia no Brasil tiveram influência dos povos africanos, sobretudo o tronco linguístico bantu, a presença e importância dos ferreiros na região do Vale do Ribeira demonstra mais um fato a respeito da organização africana nesse território.

Dentre dos processos de construção da canoa a escolha onde será a boca é fundamental, segundo Pedro e Nhô Cristino a técnica é realizada da seguinte forma:

Lucas: E a canoa faz dentro da mata ííí como que sabe que lado vai faze o, que lado vai fura dela?

Pedro: Então que vê o jeito da madeira né, as vezes a madeira tem um defeito, um defeito na madeira aí tem que faze a boca dela pra vê os defeito da madeira.

Lucas: Onde tem o defeito abre.

Pedro: A boca né, a gente chama de boca (risos).

Nhô Cristino: E pra medi ele, a boca assim, a largura da canoa, quanto centímetro dá, mede com uma corda.]

Lucas: Uma corda?

Nhô Cristino...Deixa eu ver uma corda aqui. Então ele me ensinou né, esse aqui deu certinho, esse aqui é pra vê a largura que dá a boca, vai dobrado aqui, esse aqui dá a largura da canoa.

Lucas: Da boca dela?

Nhô Cristino: É.

Segundo Nhô Cristino para tirar a largura da boca da canoa tira a circunferência com uma corda, tirada a circunferência no limite da circunferência estica a corda, dobrasse a corda e dobrasse novamente.

Este procedimento de medida é equivalente ao calculo do perímetro da árvore, diâmetro, raio e a divisão do raio. Estas medidas que são realizadas com a corda e foi ensinada por Tio Constantino, é o método matemático para calcular a largura correta da boca da canoa.



Figura 16 : Nhô Cristino demonstrando como tira a medida da boca da canoa
Fonte: Nossa

Na imagem acima (Figura 16) foi para demonstrar o método para tirar a boca da canoa, a árvore paineira do Brasil, segundo Nhô Cristino não é utilizada em Ivaporunduva para fazer a canoa.

Outro procedimento que necessita de medições e cálculos específicos para fazer é o processo de passagem das linhas nas quais demarcaram o desenho da canoa, Pedro e Nhô Constantino explicam como é realizado o processo a partir da metodologia de Nhô Constantino:

Lucas: O que é, o que é, as linha que passa pra medi?

Tio Constantino: Passa pra endireita, alinha a madeira.

Lucas: Aê o senhor faz com doze linhas?

Tio Constantino: Eu faço só com doze né, foi a ideia que chego pra mim, que chego na minha cabeça, usa 12 linha né.

Lucas: huum

Tio Constantino: Porque se a canoa for bem retinha, bem lisinha fica boa né, agora se encroa a madeira ela fica tudo arcado ... e fica feia também né (risos).

Pedro: Aí usa a linha né.

Lucas: E tem algum desenho geométrico que faz pra sabe ôo, o como vai se a passagem da linha.

Pedro: Tem, mas tem vários formato de canoa né, cada um faz de um jeito diferente assim né, mas a gente não usa um desenho tem, é um jeito que a gente usa na cabeça pra í pegando.

Lucas: Aprende com o mais velho e vai pegando.

Pedro: Exatamente. Vem copiando.

Sobre o processo de varação a canoa até o rio Pedro explica:

Lucas: Como faz pra leva a canoa até o rio?

Pedro: Aí faz um mutirão né, dependendo o tamanho da canoa se for uma pequena 15 pessoas, se for grande umas 40, aí vem arrastando até chega no ponto, antes de jogar no rio tem que fazer uma acabamento nela né, deixa uns 90 dias secando, na sombra não pode ser no sol se não racha, para aí depois coloca na água.

Lucas: Mas pra arrasta, ela arrasta no chão mesmo?

Pedro: É no chão. Coloca umas corda, puxa na corda outro pega na lateral dela ííí.

Lucas: Iíí arrasta?

Pedro: Iíí arrasta.

Lucas: E o mutirão pra arrasta canoa funciona igual da roça? Depois da uma festa?

Pedro: Exatamente, almoço, as vezes até janta o baile, é um costume antigo aqui.

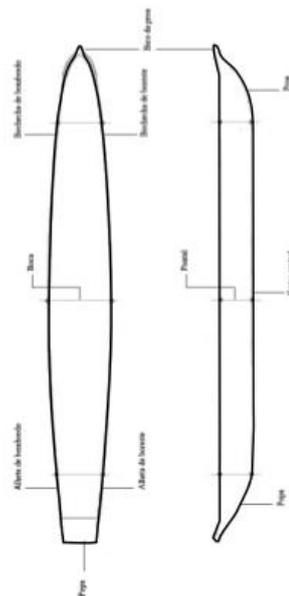


Figura 17: Canoa vista de plano e perfil lateral
Fonte: LINS JÚNIOR, 2015.



Figura 18: Ivone da Glória (Quilombo Ivaporunduva) remando a canoa no Rio Ribeira de Iguape.
Fonte: Milena Beatriz Ribeiro da Silva

O remar da canoa é realizado por mulheres (Figura 18) e homens da comunidade, e pode ser transmitido pelos mais velhos nos núcleos familiares das comunidades. Em relação as técnicas de remar a canoa e a transmissão intergeracional, como os conhecimentos sobre a hidrografia e o uso dos acessórios apropriados Dona Maria José (Figura 19), a primeira professora quilombola da região do Médio Ribeira, agricultora e militante da luta contra as barragens do Rio Ribeira de Iguape descreve:

Lucas: A primeira pergunta, éééé quando a senhora aprendeu a remar?

Dona Maria José: Quando eu aprendi? Acho que eu comecei a aprender quando, acho que a partir dos, não que já remasse mas eu já ia observando né, o que meu pai falava como tinha que remar como que tinha usar a vara, o remo mas acho que assim a partir dos oito nove anos, até aí eu não, eu nunca assim remei nessa idade sozinha, assim as vezes na proa até ajudava um pouquinho mas não remava, mas eu acho que mesmo, fui apreender a remar mesmo depois dos 12, 13 anos, só que mamãe não deixava a gente tentar remar as vezes quando era criança de curiosidade pegava escondido e saía (risos)... quem tá com a vara se desequilibra pode pra acima da pedra ou até vira a canoa quem está na ponta tem que í com o remo né, se for num local se for só baixo, correntoso e não tem tanta pedra aquela pedra grande que fica assim né, acima d'água né, flor d'água, aí se for só pedra de fundo do rio tipo praião assim aí é os dois tem que ir com vara não precisa coloca velocidade na canoa

quando o rio tá, você pega um lugar meio de remanso né que a água não tão correntoza, geralmente quem fica na ponta usa mais o remo, porque quando o rio tá cheio bem cheio, as vezes os dois pode usar o remo.

Lucas: O remo então é pra água mais leve!?

Dona Maria José: É água mais leve e água, quando o rio tá cheio pode estar forte, mais aí não alcança a vara né, a vara não tem como chegar no fundo, aí do dois usa remo que hoje em dia, tem um remo na canoa mas antes que tinha uma canoa bom remador já, andava com dois remos e duas varas ou mais se caso uma quebrasse a ponta né, já tinha outra ponta pra, tinha que manter sempre apontada a vara pra firmar



Figura 19: Dona Maria José.

Dona Zezé também descreve os principais usos da canoa nos dias atuais na comunidade:

Lucas: Íííí hoje qual o uso da canoa em Ivaporunduva? Como se utiliza mais ela hoje?

Dona Maria José: Hoje alguns ainda utilizam pra éééé, deixa eu vê, tens que moram do lado de uma margem no rio e tem o terreno que é do outro lado da margem esquerda daí, ainda usa a canoa para atravessar, mesmo com a ponte alguns ainda utilizam sabe? É antes de ser construída a ponte utilizava era direto né, pra atravessar o rio praí, pra pega ônibus né, agora hoje não, hoje é mais para essas pessoa as vezes tem uma área de terra do outro lado contrário que mora que utiliza, é do uso pra pescar né, ainda usa a canoa pra pescar í, deixa eu vê se tem algum mais uso eu acho que é mais mesmo mais pra pescar, pra atravessa.

Sobre as principais demandas em fazer a canoa nos dias atuais segundo Pedro:

Lucas: Hoje quais as dificuldades de faze a canoa hoje?

Pedro: Hoje a dificuldade que os carpinteiro que fazia já não tá tendo mais. É bem pouco já. E a maior dificuldade é o problema do guarda florestal (risos). Porque não tem uma guia pra derruba a arvore, é sempre também a gente encontra madeira morta que tá com vinte, trinta apodrece o branco da madeira e fica o cerne né, aí essa não tem problema né, agora

quando é pra derruba aí já dá problema.

As canoas do Quilombo de Ivaporunduva se aproximam das canoas africanas em diversos elementos por terem grande extensão e largura, foram utilizadas para a comercialização de produtos, as ferramentas utilizadas como o enxó oriundo do continente africano segundo Campos (2009), e o principal fator, os quilombos do Vale do Ribeira, são oriundos das populações africanas sendo o maior grupo os Angola. São necessários mais pesquisas para identificar também se a forma de construção das canoas no Cuanza e Ivaporunduva se assemelham, mas inevitável não relacionar que os Angolas oriundo de regiões onde hoje é Congo e Angola, não utilizassem seus conhecimentos na construção de embarcações fluviais. Outro elemento que aproxima a relação com o rio, são as mesmas mitologias presente nas populações que habitam às margens do Cuanza e do Ribeira de Iguape.

4. O TAMBÚ NA COMUNIDADE JONGO DITO RIBEIRO

4.1. Breve histórico da Comunidade Jongo Dito Ribeiro

O jongo é uma manifestação afro-brasileira oriunda dos povos Bantu que nasceu em meados do século XIX na região sudeste do Brasil, onde estavam localizadas as antigas fazendas cafeeiras.

O jongo tem três elementos fundamentais: os tambores conhecido pelos jongueiros como tambús e candongueiro, a dança e os pontos que são os cânticos metafóricos. A partir dos pontos de jongo no período da escravidão os jongueiros se comunicavam, e como os senhores não compreendiam esses cantos metafóricos, a roda de jongo era o momento para armar fugas, para contar o que acontecia na lavoura e na casa grande, e momento de ridicularizar os senhores. Os pontos, essencialmente, dialogam um com outro, fazendo da roda de jongo uma conversa entre os jongueiros, e que só os detentores dessa manifestação afro-brasileira compreendem. Portanto, os pontos demonstram os saberes dos jongueiros e sua compreensão do meio natural e social (MARTINS, 2011).

Os tambús são considerados como membros da comunidade, são e o elo entre os ancestrais e os praticantes de jongo de hoje. Eles são tão importantes que nas comunidades jongueiras se faz um ritual de nascimento do tambú quando o mesmo é construído e encorado. Obrigatoriamente, quando se entra em uma roda de jongo se cumprimenta os tambús pedindo aos ancestrais para entrar, e eles também marcam a identidade da comunidade através do toque específico de cada um. Entre dois e três tambores formam a ngoma¹⁸ segundo a comunidade. Na comunidade Jongo Dito Ribeiro são

18 A ngoma é a formação de todos os Tambús

três tambús que recebem o nome de; trovão, que marca a frase do jongo; viajante, que repica; e candongueiro, que marca o ritmo dos outros dois (MARTINS, 2011).

Para sua afinação é utilizada uma fogueira que estica o couro. No mestrado de Martins (2011, p.82) há o relato da jongueira Tia Mazé, da Comunidade de Tamandaré, que descreve que "para os jongueiros a fogueira é de suma importância, pois aquece-os e serve de luz ou caminho para os ancestrais, os quais, assistem a roda de jongo e protegem os jongueiros durante a roda".

Algumas comunidades, como a Dito Ribeiro, utilizam cordas para esticar os tambús, por não ser possível em todos os espaços hoje onde a comunidade se apresenta fazer a fogueira, desta forma, o encouramento utilizando cordas é importante.

A dança na comunidade Jongo Dito Ribeiro acontece com um casal no meio da roda, hoje não só um homem e uma mulher, mas se dá o respeito a orientação sexual e identidade de cada sujeito. A identidade de cada um é representada por elementos de vestimenta como a saia para aquelas e aqueles que se sentem iaiá¹⁹ e a calça para aquelas e aqueles que sentem ioiô²⁰. A dança também como o toque é o elemento de identidade de cada comunidade (CENTRO DE REFERÊNCIA JONGUEIROS E JONGUEIRAS DO SUDESTE – COMUNIDADE JONGO DITO RIBEIRO, 2016).

O jongo na cidade de Campinas ficou adormecido por sessenta anos, a prática do jongo só recomeçou na cidade de Campinas por conta de Alessandra Ribeiro e de jovens que participavam de um processo de conhecimento das manifestações afro-brasileira, neta de Dito Ribeiro jongueiro que praticava o jongo na cidade durante a década de 30 e 40 e faleceu na década de 60 (MARTINS, 2011).

Ela teve o contato com o jongo a partir de uma roda que aconteceu na Casa de Cultura Tainã e que deixou a mesma muito emotiva. Através de Tio Dudu²¹, Alessandra descobriu que tinha um ancestral jongueiro, Dito Ribeiro. A partir daí ela junta com outros jovens e mergulham no conhecimento da prática do jongo, através do contato, com a Comunidade de Tamandaré que viria a ser Padrinhos de Dito Ribeiro. No ano de 2003, a Comunidade Jongo Dito Ribeiro já estava consolidada, as rodas de jongo, aconteciam no quintal de Dona Maria²², até o ano de 2008, em que aconteceu a ocupação da Casa de Cultura Fazenda Roseira (MARTINS, 2011).

Desde o ano de 2005 o jongo/caxambu²³ foi reconhecido pelo Instituto do Patrimônio

19 Iaiá é o elemento feminino nas rodas de jongo.

20 Ioiô é o elemento masculino nas rodas de jongo.

21 Tio de Alessandra, filho de Dito Ribeiro e mais velho da Comunidade Jongo Dito Ribeiro.

22 Mãe de Alessandra e filha mais nova de Dito Ribeiro.

23 Caxambu é o nome dado para o jongo em algumas regiões do sudeste do Brasil como o noroeste fluminense-RJ,

Histórico Artístico Nacional (IPHAN) como patrimônio imaterial nacional (MARTINS, 2011).

4.2. Relações sociais e históricas do Tambú na Comunidade Jongo Dito Ribeiro

A musicalidade africana presente no Brasil influenciou a formação de manifestações de matriz africana no país, como o jongo, o samba, a capoeira, o tambor de crioula, o maracatu, a congada e as expressões religiosas que tem em seu cerne o ritmo e toques de origem africana, como as nações de candomblé, a umbanda, a quimbanda, o tambor de mina, o xangô e outros.

Essas manifestações culturais e religiosas são registradas e seu surgimento data desde do período do escravismo documentada pela escrita e pela oralidade, conjunto a essas práticas estão os diversos instrumentos musicais que as suas confecções foram transmitidas por africanos e afrodescendentes.

Dentre a diversidade de instrumentos estão os aerofones, cordofones, idiofones, membranofones: os aerofones representam os instrumentos de sopro; os cordofones se refere aos instrumentos de corda, os idiofones aos instrumentos que o próprio corpo da peça cria o som; e os membranofones que são os que fazem o som a partir da fricção, estes são os mais presentes no Brasil e que representam a maior diversidade (MENESES, 2014; LAZZARY, 2017).

Dentre os membranofones estão os tambores e as cuícas, dentre os primeiros estão as ngomas²⁴ tambores feito de madeiras escavadas ou das barricas de cachaça e vinho, os atabaques tambores que foram trazidos por africanos islâmicos, os batás tambores presentes na África Ocidental, os djembês também muito presente na África Ocidental sobretudo no antigo reino do Mali, e os Dundun tambores graves (SLENES, 1991; GALANTE, 2015; LAZZARY, 2017). As ngomas puítas foram instrumentos de fricção utilizados principalmente no jongo (ngoma puíta), com haste interna (GALANTE, 2015).

Martins²⁵ descreve o surgimento do tambú de barrica no Brasil, especificamente no jongo:

Antigamente, eram feitos com troncos de árvores escavados, cobertos por couro de animal, como boi, vaca, bezerro entre outros que era pregado. Com o avanço da cana-de-açúcar e inserção do café como economia de subsistência, as barricas foram utilizadas para a construção de tambores, prática que perdura até dias atuais. Com as barricas de vinho, os

Espírito Santo.

24 Nome dado para tambores em línguas do tronco linguístico bantu

25 Martins também é uma das entrevistadas, Alessandra Ribeiro Martins, mestra da Comunidade Jongo Dito Ribeiro, Mãe de Santo de Umbanda e doutora em Urbanismo.

tambores também passavam pelo mesmo processo de serem cobertos por esses couros de animais, fixados por pregos ou amarrações em cordas (Figura 20) (MARTINS, 2011, p. 80-81).



Figura 20: Tambús do Jongo Dito Ribeiro. Da direita para a esquerda: viajante, candongueiro e trovão. Foto Comunidade Jongo Dito Ribeiro

Para compreender o tambú na comunidade Jongo Dito Ribeiro é importante entender o processo de renascimento do Jongo Dito Ribeiro a partir de Alessandra Ribeiro (Figura 21) mestra da Comunidade, Mãe de Santo de Umbanda e Doutora em Urbanismo:



Figura 21 : Alessandra Ribeiro, Projeto Matriarcas.

Fonte: Fabiana Ribeiro

Alessandra: Eu penso o que fez, o que a comunidade, penso três elementos no campo do pessoal quanto indivíduo foi reencontro com minha ancestralidade encontra o meu avô foi o que mobilizou no individual a recupera o jongo, no campo do coletivo penso que estávamos em um momento em que estávamos muito carentes quanto jovens de movimento a ter práticas culturais que nos trouxesse um pouco mais além da prática, acho que o jongo entrou bem nesse lugar porque desde o início trazer o aspecto religioso, o jongo nunca quis ser um grupo de cultura popular pela cultura popular, esvaziada de religiosidade ou de ritos muito pelo contrário, a gente sempre achou extremamente importante então isso foi fundamental para todo mundo se conectar de outra forma, tudo mundo que chegou na comunidade rapidamente entendia que não era só toca um tambor, que não só era dança, mas esta vinculado a uma filosofia de vida no mínimo a uma filosofia de vida, então acho que isso nos ajudou muito a retoma o jongo, e a terceira coisa acho que foi a presença dos mais velhos o incentivo deles que a todo momento nos trazendo as memórias de Dito Ribeiro foi muito importante para que a gente pudesse está sempre muito alinhado com essa memória.

A relação entre o renascimento do Jongo Dito Ribeiro com o tambú:

Lucas: E no renascimento do jongo tem o tambú, no renascimento já?

Alessandra: Desde o começo, mas não do nosso tambú, porque não tinha como fazer jongo sem pessoas, sem tambor, sem cantos. O jongo já começa jongo né! Mas não tinha o próprio tambú, a gente só foi fazer o nosso a gente tocava no começo com congas e agente só foi fazer o nosso tambor, nosso em 2004 para 2005, quando a Tia Mazé vem pra Campinas, lá no a primeira vez que Tamandaré veio pra nossa festa do arraial, lá na hidro tênis e quando acaba ela fala: no ano que vem quando eu chegar aqui, eu quero o tambú, não quero mais toca jongo em conga quero o tambú, sendo que a gente coloco aquilo como missão sendo que a gente foi busca as nossas as nossas barricas lá em Tamandaré, foi batizado pelo Togo, finado Togo que faleceu, rezada pelo Totonho e confeccionada aqui na nossa casa já.

A relação do Jongo praticado por Dito Ribeiro na década de 30 e 40 e a presença do tambú segundo Dona Maria Alice (Figura 24):

Lucas: A senhora lembra se tinha algum tambor quando Dito Ribeiro fazia Jongo?

Dona Maria: Eu sou muito pequena pois eu sou do ano de 43, eu lembro que eu deveria ter uns quatro cinco anos, quando ele fazia jongo, e os tambores eu lembro sim, tinha tambor grande, o som mexia muito comigo o som dos tambores mas assim a feitura outras coisas eu não saberia dizer não.



Figura 22: Dona Maria Alice na varanda da Casa de Cultura Fazenda Roseira.

Fonte: Acervo Comunidade Jongo Dito Ribeiro.

Tio Dudu não se recorda de tambores nas rodas feitas por Dito Ribeiro segundo o relato abaixo:

Lucas: Quando Dito Ribeiro fazia jongo o senhor lembra se tinha tambor?

Tio Dudu: Não, naquele tempo não tinha porque era festa caseira, era em casa que ele, não tinha tambor ainda, não tambor foi já agora quando Alessandra formou o grupo... naquela época não tinha não, batia palma batia com a mão...

O tambú da Comunidade Jongo Dito Ribeiro receberá outros elementos com o renascimento da comunidade, como é o caso das cordas, as comunidades jongueiras que fazem o tambú da barrica, o couro é afinado só através da fogueira ou do sol, já no Jongo Dito Ribeiro o tambú receberá cordas como explica Alessandra:

Lucas: E as cordas, coloca as cordas quem trouxe pra comunidade.

Alessandra: Com certeza foi essa relação com o Flávio com o Reverendo porque a gente, o Reverendo vem pra Campinas pra ensinar fazer alfaia e as alfaias tinham cordas né, então eles tavam muito na pilha de fazer tambor com ferro mas com corda, e a gente avaliava que tinha como fazer fogueira em todos os lugares, então pra gente era legal um tambor também de corda...

Sobre a relação formada na comunidade com o tambú, a partir da perspectiva de colocá-lo como membro mais velho do jongo, intrínseco também a relação entre iaiá e o uso da saia:

Lucas: Nem todas as comunidades de jongo tem uma relação com tambú no sentido de não colocar coisa em cima da onde vem essa relação?

Alessandra: Do terreiro, tambor pra mim sempre foi sagrado dentro da minha experiência religiosa do terreiro como mulher usa saia, o uso de saia na nossa comunidade como o respeito ao tambor está vinculado a umbanda a minha religião, na minha religião tambor é ancestral, então se eu reverencio meu avô no jongo, o tambor simboliza ele e todos que

fizeram antes, eu não vô senta na cabeça do meu avô não vô coloca o pé, então essa relação de respeito do tambor quanto um ancestral presentificado veio muita da minha religiosidade isso acabo vindo pro jongo.

Alessandra: E a mulher usa saia também.

Lucas: Isso foi desde do início do jongo?

Alessandra: Desde o primeiro dia. Desde que entro do portão da minha casa pra dentro porque apesar da gente estar recuperando uma memória desde o começo foi no quintal da minha mãe e mesmo tendo as congas tinha esse respeito.

Lucas: Iiiiiii qual o intuito de se cumprimenta o tambor no jongo.

Alessandra: É que na nossa comunidade o tambor representa o nosso ancestral, todos os nossos mais velhos que dançaram, sem pedi licença para o mais velho, então pedi licença pro tambú é falar Vô vou jonga esteja comigo para que eu entre e saia bem e vitoriosa dessa roda pra mim é sempre isso eu nunca vou cumprimento só em respeito eu peço a força dele que emana para eu bater em tudo mundo na roda e não apanha de ninguém.

Lucas: O tambú então ele, ele é o ancestral?

Alessandra: Ele é simbolicamente o ancestral.

Lucas: A gente pode pensar que ele é um ser vivo? Não é só um objeto?

Alessandra: Não de maneira alguma, ele não é um objeto.

Lucas: Ele excede uuu.

Alessandra: Ele não é um, pra nós ele não é um objeto. Tambú aqui no jongo não é um objeto ele é o símbolo do ancestral em terra, ele é o que conecta talvez, não vou dizer que ele é vivo pois tratamos como ser vivo mas certamente tratamos com o conecta essa vivacidade então se for para ser entre vivo e morto ele é um canal o tambor é o que liga ele toca ele liga então essa ligação que ele simboliza

Sobre a relação entre os três elementos fundamentais do jongo: tambú, ponto e dança.

Lucas: É possível a gente fazer, a ideia o intuito dessa pesquisa é estudar as tecnologias africanas mas ôô e afrodescendentes mas é possível fazer a separação entre tambú, dança e jongo. É Tambú, dança e ponto dentro do jongo.

Alessandra: O jongo ele é composto ele só é jongo se tiver toque canto e dança. Ele só é jongo se tem os três. Agora eu posso fazer a dança do jongo e não tô fazendo jongo, eu posso fazer o toque do jongo o toque do jongo, e posso misturar em outra música mas eu não tô fazendo jongo, eu posso cantar um trecho de um ponto de jongo mas eu não tô fazendo jongo. Só vai ser jongo se os três elementos estiverem juntos.

Lucas: Os três conjuntos.

Alessandra: Só conjuntamente é jongo separados são elementos, e também é possível ah quero aprender vários passos de dança de jongo aí ele se transforma em um passo de dança do movimento quero aprender os toques de jongo das comunidades jongueiras são vários toques diferentes aí vira um monte de toque mas o que vai fazer se jongo são os três elementos se manifestando conjuntamente.

Sobre o surgimento do toque da comunidade Jongo Dito Ribeiro:

Lucas: E quando surgiu o toque dá dá do Jongo Dito Ribeiro?

Alessandra: ...acho que 2004 surgiu nosso toque a gente tava em uma das vivências no quintal da minha mãe lá os menino tava tocando jongo o nosso era uma mistura era já era muito próximo de Tamandaré a gente tocava o toque o toque de Tamandaré quando a gente tocava ponto de Tamandaré e a gente tocava toque da serrinha quando a gente cantava pontos da serrinha e do Rio, a gente já tinha isso separado pra gente e aí eu tava tomando banho e o Rafael e o Flávio estavam tocando acho com conga ainda é acho que é 2004. Tavam tocando lá na frente e eles fizeram um toque diferente que veio um ponto - quero ver pinto piando, quero vê pinto piá no terreiro de galinha quero vê pinto piá - e o ponto encaixava exatamente no que eles estavam tocando tanto que eu saí do banheiro eu falei gente - o que vocês são tocando aí porque eu acho que é o ponto da nossa comunidade porque veio um ponto - quero vê pinto piando, quero pinto piá no terreiro de galinha quero vê pinto piá - e realmente depois desse ponto aí coisas aconteceram na comunidade e acho que já era um

enunciado que ia vira um terreiro de galinha mesmo que até ali não era não.

Lucas: Qual a importância da comunidade ter o seu próprio toque?

Alessandra: Ah eu penso que isso é identidade né. Porque numa qualquer comunidade é o que ela vive, é ela, então nosso jeito de canta é o nosso jeito um jeito de canta um jeito de senti, o jongo essa é nossa identidade é nossa marca jogueira cada comunidade é uma comunidade e o nosso jeito é o nosso, não é do outro eu acho que é, acho que quando a gente passa a ter o nosso toque, nosso tambú, o nosso toque, a nossa dança, no canto é quando a gente vira uma comunidade de fato.

Lucas: Huum, hum, e aí esses elementos...

Alessandra: É o que firmou né, é o que firma porque cada ponto nosso que chega tem a nossa cara independente aonde ele bata né isso aí, isso é coisa de Dito Ribeiro você já sabe que isso é Dito Ribeiro, os ponto que se fala aí bem da nossa comunidade né, porque eu acho isso é bonito porque independente de quem recebe o ponto sempre vem ponto que tem jeito de Dito Ribeiro isso é engraçado.

Lucas: E o que quê, como que isso vai marcar para os mais jovens você tem um processo de toque de Tamandaré e Serrinha e aí os mais jovens como eu que já chega no toque de...

Alessandra: Ah muda porque os mais jovens de hoje já são mais velhos, então quem ainda acompanho a transição dentro da comunidade quis toca um toque mas não da comunidade e não continuo a não toca o nosso toque. E é engraçado porque demarca mesmo que a pessoa não é daqui. Acho que isso é aquele jogo né, é aquela resposta é aquela fala não dita, toda vez que um mais velho que esteve na nossa comunidade mas não ficou com a gente senta nosso tambor e não toca da nossa comunidade, então ele não sabe toca ele não sabe toca porque ele não quer, mas porque ele não vive mais aquilo né, então acho bonito quando esses símbolos falam por si só, você parte de uma comunidade é você sabe toca o tambor e o toque da sua comunidade, é saber canta os ponto da sua comunidade, é conhece esse repertório essa história, se você não conhece fica muito difícil dizer que é, só é quem sabe e só sabe quem é, não tem jeito.

Neste sub-capítulo evidenciou o renascimento do Jongo Dito Ribeiro, como o surgimento do tambú de barrica na comunidade, buscou também compreender a relação da comunidade com o tambú, a posição hierárquica que os tambús têm na comunidade e a dinâmica que conforma a tradição recorrente desses elementos.

4.3. A construção do Tambú na Comunidade Jongo Dito Ribeiro

Nos procedimentos de construção do tambú na comunidade Jongo Dito Ribeiro foram entrevistadas três pessoas que fazem parte diretamente do processo de confecção do tambú, entre elas/ele: Alessandra Ribeiro, Bianca Lúcia (filha de Alessandra) (Figura 23), e Tio Dudu (Figura 23) (Mestre Dudu - filho mais velho de Dito Ribeiro). Sobre os três tambores da comunidade Jongo Dito Ribeiro e função de cada um na roda:



Figura 23: Tio Dudu no lado esquerdo e Bianca Lúcia no lado direito. Arraial Afrojulino 2019.

Fonte: Acervo Comunidade Jongo Dito Ribeiro

Lucas: Ééééé, fala pra mim quais são os três tambús do jongo?

Bianca: O trovão, o candongueiro e o viajante. O trovão ele funciona, a gente até brinca que ele funciona como se fosse o surdo de uma samba de roda, ele que faz a base, a marcação. O candongueiro, ele é o mais velho mas é ele que manda na roda ele que faz a batida do coração, ele faz o andamento se a roda vai acelera, ele que acelera, se a roda diminui é ele que diminui, e o viajante porque literalmente viaja, porque ele é responsável de fazer as variações da comunidade.

Sobre o toque de cada um dos tambores. Na pesquisa escolheu colocar em solfeja, pois é a forma que se aprende na comunidade os toques. O tum minúsculo significa grave e o tá minúsculo agudo. O TUM maiúsculo significa grave com acento e TÁ o agudo com acento. Dois tumtum ou tátá toques rápidos.

Lucas: E qual o toque de cada um?

Bianca: Do trovão, só a base(tum-tum-tum-tumtum-TUM-tá-tá) –(frase completa) – tum-tum-tum-tum-tum-TUM-tá-tá. Do candongueiro (TÁ-tum-tum-tá-tum-tumtum)-(frase completa) TÁ-tum-tum-tá-tum-tumtum – TÁ-tum-tum-tá-tum-tumtum. E do viajante, ele é brincado né. Tututututututu-TU-tá-tá (variação) – tum-tum-tum-tumtum-TUM-tá-tá-tátá.

Sobre a metodologia de construção do tambú, a relação com o território e a cosmologia:

Lucas: Ééééé, qual o passo a passo para a construção do tambú? Cada processo?

Bianca: Legal, cada tambú na verdade é feito de um jeito, especificamente na nossa comunidade, eles são feitos com barrica de vinho, corda, ferro, e coró animal as vezes

couro de boi, dependente as vezes no candongueiro couro de cabra, aí tem todo um processo primeiro de ir atrás desse couro, o couro geralmente vem duro, então a gente tem que deixa um tempo na água pra saí todos os conservantes que vem no couro e pra ele amolece, í atrás da barrica de vinho, enquanto o couro está amolecendo a gente abre a frente da barrica e o fundo da barrica, os aros que facilite para que a barrica não se desmonte, o ferro então, ajuda a se fixa a parte de cima de baixo, depois a gente coloca uns segredos da comunidade dentro do tambor faz as nossas rezas nossos rituais e a depois quando a gente fecha de novo com um tampão embaixo a barrica de vinho, tem o furo do vinho na barrica geralmente a gente tampa ou as vezes não, por que tem barrica que vem mais de um furo, um fica aberto mas a gente fecha o outro, e aí a gente coloca o couro aí vem um outro aro um pouco mais fino onde a gente encaixa também, um fica um pouco da borda do couro pra fora, e aí a gente vem com as cordas fazendo a amarração pra que a gente consiga afinar o tambor, depois pra deixar no sol, botar na fogueira pra que estique e afine.

Lucas: Ííííí, tem uma lua específica pra encorar o tambú?

Bianca: Uma lua específica a gente geralmente faz isso na crescente, mas depende muito da situação que a gente tá fazendo o tambor.

Lucas: E tem alguma lua que é proibido encorar o tambú?

Bianca: Minguante. Minguante a gente não faz nada. Nada que vai nasce que a gente constrói a gente faz na minguante.

Lucas:ééééé como o Jongo é importante para a preservação do espaço verde da Fazenda Roseira (Figura 24) o que qui...

Alessandra: agora o jongo preserva eu penso que o jongo ele fundamental para preservar o espaço verde da roseira porque o jongo traz na sua essência a sua ancestralidade de cosmovisão, o jongo lida com a cosmovisão no dia-a-dia então o espaço verde da Roseira não é só o espaço verde, só porque tem planta, ele é essencialmente parte da Roseira porque a gente reconhece essa natureza, esse sangue verde como essencial para nossa existência, a natureza nos traz o sangue verde, ...sem as força das planta, a gente não faz um tambú de jongo sem verde sem erva...



Figura 24: Casa de Cultura Fazenda Roseira, imagem por cima.

Fonte: Google Maps.

Sobre os métodos para afinar os tambús do jongo:

Lucas:Ééééé, e quais são as formas de afina o tambú?

Bianca: O ideal é uma boa fogueira (Figura 25 e 26), e deixa eles lá torando, mas o sol afina bastante o problema é que quando a gente afina na fogueira ele segura bastante a afinação, se agente afina no sol, a gente toca meia horinha e ele já desafina de novo, e a outra tecnologia que a gente usa bastante é de afinação com a corda, estica, puxa, a corda que aí automaticamente puxa o couro e ele vai afinando.



Figura 25: Tambores do Jongo Dito Ribeiro aquecendo na fogueira, Arraial Afro-Julino 2019.
Fonte: Nossa



Figura 26: Tambores do Jongo Dito Ribeiro aquecendo na fogueira, Arraial Afro-Julino 2019.

Fonte: Nossa

Sobre o processo de relação entre a forma tradicional de fazer o tambú:

Lucas: Ééééé, qual a importância de se preservar o tambú, o tambú do jongo ao invés de se utilizar outros tambores dentro do jongo?

Bianca: Primeiro porque os tambores, primeira a base os tambores é um meio de comunicação que a gente tem, o formato dos tambores de antigamente não é o mesmo que a gente usa hoje, antigamente era árvore escavada mesmo, a nossa já tem toda essa tecnologia de ter corda justamente pelo lugar que a gente vive não tem tanto acesso a fazer fogueira e tudo mais, mas a gente realmente preservar o formato que a nossa comunidade criou dos nossos tambores desde o início de certa forma é a gente preservar a memória do jongo, porque a gente vê bastante comunidade tocando com conga por exemplo, com a atabaques e quem chega novo vê diretamente esses instrumentos nem se atentam a perceber ou tentar entender quais que eram os instrumentos antigamente então a gente preservar o formato dos tambores antigo, é uma forma da gente salvaguardar o jongo e permanecer vivo na nossa memória.

O tambú demonstra ser uma tecnologia de comunicação segundo o relato de Bianca acima e Tio Dudu aprofunda na relação presente no continente africano e existente na dinâmica diaspórica:

Tio Dudu: A importância dos tambor no jongo é que por meio deles que ele, ele manda a mensagem os tambor é uma espécie de comunicação entre os jongueiro e os tambor é por dos tambor que saí os ponto do jongo porque é um ritmo, e na época da escravidão já tinha jongo, era jongo capoeira, maracatu, tudo isso já existia mas quando eles queria comunica com outra tribo ou outra aldeia. Eles tocava o tambor por meio do tambor eles conversava igual se fosse o telegrafo. Eles conversavam com o tambor sabia os toque, sabia responde os toque e sabia manda os toque do tambor, isso bem antepassado na época dos escravo, mas já existia o tambor fazia árvore, eles faziam do bicho colocando o couro e tocavam, mandavam mensagem, tanto mandavam mensagem pelos tambor como por meio de fumaça (risos).

Tio Dudu também enfatiza a relação espiritual e material exercida pelos tambús:

Lucas: Ííí o tambor pro senhor ele tem, ele tem alma?

Tio Dudu: Tem! ele tem, ele fala! Tem alma sim. E fala! Quando a gente tá tocando ele tá falando, aquele ritmo é a fala dele, ele tem alma sim. Por isso que ele tem que ser respeitado, ele é cumprimentado quando o pessoal entra na roda, não é qualquer um que pode lá chegar e í tocando, não ele não é um instrumento qualquer, ele é do jongo, não é qualquer que chega e vai tocando não. Não í pode, não pode, não é que é ciúme mas tem que se pessoa que faz parte do jongo ou preparado pra pega o instrumento, ainda sim tem que pedi licença, não porque ele sabe toca, vem de outro lugar sabe toca que ele pode pegar, não! Ele tem que pedi licença. Posso toca? Pode.

A relação de construção dos tambús na Comunidade Jongo Dito Ribeiro traz diversos elementos como o princípio de utilizar as barricas de vinho para a construção mantendo a dinâmica ancestral dessa tecnologia, agregado ao método de confecção desse artefato foram inseridos novos elementos, como as cordas. Os tambús são membros da comunidade, tendo o papel de representar o ancestral na roda de jongo, como ser o meio de comunicação entre os mundos, neste sentido a presença do visível e o invisível são características da dinâmica comunitária, a fogueira que tem como finalidade afinar o tambor, também ilumina o caminho dos ancestrais, estes elementos presentes da cosmovisão africana.

5. EPISTEMOLOGIAS DAS COMUNIDADES

5.1. A Epistemologia e a canoa

“Nós quilombolas somos a floresta” – essa frase dita por Benedito Alves Rodrigues, conhecido como Ditão (Figura 27), liderança e historiador da comunidade de Ivaporunduva representa a dinâmica social da comunidade e a cosmovisão africana presente neste território. Partindo dos elementos que Eduardo Oliveira busca definir à cosmovisão africana assemelhando-a uma teia de aranha, no qual, o mexer de um fio, treme toda a teia. Na frase de Ditão também traz a representação do território e a relação intrínseca dos quilombolas com a natureza, mais do que talvez a relação, mas mostrar ser indissociável a relação entre quilombo e mata, não só na perspectiva da relação do ser humano com a natureza, mas também a relação da natureza com o ser humano neste local.



Figura 27: Benedito “Ditão” liderança e historiador.
Fonte: Milena Beatriz Ribeiro Silva

A epistemologia da comunidade demonstra os saberes presentes na construção da canoa que conforma um grande aparato tecnológico na comunidade, nesta dissertação focou na canoa, mas poderia ser a casa de pau-a-pique, o bodoque, a cantaria e tantas outras tecnologias presentes em Ivaporunduva.

A canoa como a principal tecnologia de locomoção e essencial no fluxo comercial da comunidade e os taberneiros, comunidades ao redor e com os municípios; respectivamente fortalecem as pesquisas do historiador Flávio Gomes sobre os quilombos no Brasil e suas organizações produtivas. Contrapondo parte da literatura de alguns historiadores brasileiros, os quilombos não eram apenas os locais de fuga de escravizados, mas exerciam e exercem o papel importante do desenvolvimento regional, e eram e são tão importantes no período de escravidão tanto quanto resistência ao escravismo, mas como na distribuição de produtos produzidos nas comunidades. Realizando no período do escravismo associações locais com os taberneiros, como

vemos na fala de Ditão na palestra feita na Igreja Nossa Senhora dos Homens Pretos em Ivaporunduva para o curso de Pós-Graduação de Matriz Africana Lato Sensu:

Em 1800 trouxeram uma empresa de São Paulo pra toma a terra de Ivaporunduva é porque naquele tempo tinha ouro e o pessoal daqui não queria minera queria só planta grão né e assim eles queriam vir pra tirar o ouro né, aí inventaram um documento né trouxeram um juiz da comarca de Santos pra dá o veredito né, pra tira o povo daqui e segundo essa história aí é contado que eles ganharam a questão porque o dono da fraguesia era amigo do pessoal daqui, o dono do comércio percebeu a maracutaia que iam fazer pra tomar a terra do povo e ele foi lá e disse que tavam igamelando ele, e ele falou – vocês podem voltar para sua terra que lá é de vocês...

A relação que a Comunidade Quilombola de Ivaporunduva tem como os rios é ponto importante para compreender a dinâmica social baseada nos aspectos que se interagem em teia, Dona Maria José relata a relação comunitária com o maior rio do Vale do Ribeira e que banha às margens de Ivaporunduva, o Ribeira de Iguape:

Lucas: Ííííí qual a importância do Rio Ribeira para a comunidade de Ivaporunduva?

Dona Maria José: A importância desde consegui o peixe para ajudar na alimentação né, como meio de transporte pra, antes usava o rio para transportar né, no passado quando não tinha estrada né, através do rio que levava né, o que eles produziam lá né, para tomar banho, para lavar a roupa né, o pessoal iam lavar a roupa em cima das pedra, ia mulherada lá parece que até combinava o dia e a hora pra lavar roupa (risos), e antes até que a gente não sabia tanto da questão da sujeira da poluição causada por mineração a gente usava o rio até para toma banho, eu acho que o rio faz parte da vida da comunidade... í muitos assim eram igual papai. Muitos outros eram canoeiros como profissão também nessa época pra conduzir as pessoas que as vezes ficavam doentes, precisavam ir as vezes para Eldorado tinha que ser de canoa eu acho que é isso não sei, a importância do rio, e também depois o rio foi muito importante nas lutas aí, na defesa, é uma luta junto né, a defesa dos rio e a defesa da terra também né, porque ao mesmo tempo que tá defendendo o rio tá defendendo a terra, defende a terra defende o rio né, terra e água estão juntos é a luta pela defesa da terra e da água acho que é isso.

Sobre o processo de construção e a territorialidade como Bâ descreve: o saber africano no texto *Tradição Viva*, pode se relacionar com o saber dos mestres canoeiros. Para Bâ, o mestre dos ofícios no continente africano eram generalistas, ou seja, possuíam um leque de conhecimentos em diversos assuntos como geologia, botânica, física, matemática, filosofia, história. À construção da canoa em Ivaporunduva também necessita dessa pluriversidade de saberes, como descreveram os três mestres canoeiros Tio Constantino, Nhô Cristino e Pedro. (1) saber onde tem uma árvore no porte de fazer uma canoa; (2) Conhecer a madeira e saber sua qualidade; (3) Conhecimento cosmológico sobre a influência da lua na madeira; (4) Saber fazer a derrubada da árvore de forma que a madeira não seja impactada e também o canoeiro não seja machucado; (5) Fazer o estaleiro para poder trabalhar com a árvore; (6) Conhecer as características físicas da madeira para saber onde fazer a boca da canoa; (7) Realizar o cálculo geométrico para medir o tamanho da boca; (8) Traçar as linhas e realizar o formato geométrico no qual a canoa será talhada; (9) Conhecimento profundo sobre o uso das ferramentas; (10) Arrastar a canoa em mutirão para a beira do rio, sem machucar a canoa, nem os envolvidos; (11) Deixar a canoa secar por volta de 90 dias; (12) Colocar a canoa no rio para perceber sua navegação.

Nas técnicas envolvidas na tecnologia da canoa envolvem o conhecimento geológico para reconhecer o tipo de solo e onde encontrar determinadas madeiras e quais os tipos de relevos que

elas se encontram; o botânico para definir o tipo de árvore para a construção da madeira; astronômico para saber a fase da lua para a retirada da madeira; metalúrgico referente as ferramentas utilizadas para talhar a madeira; geométrico associado aos cálculos para fazer a boca da canoa e as linhas que marcaram o desenho da canoa; físico relacionado a construção do estaleiro e a dinâmica de virar a madeira a partir da corda; meteorológico relacionado ao período climático propício para a canoa secar; social associado a participação coletiva na construção da canoa e no mutirão; histórica, devido as muitas histórias da comunidade de Ivaporunduva com a canoa; epistemológico, por todo conhecimento envolvido tanto o intelectual como o manual; e ontológico por a canoa e todos seus processos de construção e de relação com a comunidade, contribuem com a formação do ser deste território.

A epistemologia da canoa em Ivaporunduva representa também as dissensões entre o saber moderno e o tradicional, ao que se refere às características do intelectual e do manual. Na perspectiva moderna, intelectual e manual, transformaram se em elementos dicotômicos, neste sentido, o intelectual ficou acima na hierarquia dos saberes, ao ponto do manual em alguma medida não ser considerado conhecimento. Essa distância estruturada por essa dicotomia nos estudos sociais da tecnologia pode ser representado na pretensão de separação entre tecnologia (saber científico/industrial, ou seja, intelectual) e a técnica (conhecimento arcaico, representada pelo acaso).

Em contraposição ao pensamento moderno, segundo Eduardo Oliveira (2003) a cosmovisão africana é estruturada em sua episteme e ontologia a partir da complementariedade, elementos contraditórios não são polos de distância, mas se entrelaçam na formação do conhecimento e do ser, a ordem existi onde tem caos, e a presença dessa contrariedade que estrutura a dinâmica social.

No caso de Ivaporunduva os elementos teoricamente opostos na perspectiva moderna (intelectual e manual), estruturam a episteme de construção da canoa, a complexa rede de conhecimento intelectual conjunto a complexa rede de conhecimentos manuais, formam uma rede única, não sendo dissociáveis. Por exemplo, a técnica de talhar a madeira com o enxó, não é separada do conhecimento da origem e tipo de madeira que a canoa está sendo feita (local e qualidade), aquela que tem maior resistência e aquela que tem menos.

Nos tempos que o céu tem pouca importância para as sociedades modernas, em Ivaporunduva, a construção da canoa traz o céu próximo da terra e a terra próxima do céu, baseada na relação cosmológica entre a fase da lua para derrubar a árvore com a eficiência da canoa e seu tempo de duração

Todo o processo de construção se estrutura nas relações entre a transmissão dos saberes a partir do conhecimento ancestral; a percepção do meio; a compreensão da relação entre humano-árvore-madeira-fauna (caruncho); trabalho coletivo; compreensão de todo o processo tecnológico; participação do especialista (mestre canoero); transmissão intergeracional do conhecimento.

Segundo Nhô Cristino e Pedro, as maiores dificuldades hoje para a construção da canoa são referentes às leis ambientais no qual proíbem ou criam burocracias hediondas para a derrubada da árvore. É importante apontar que essa forma de racionalidade que construiu as leis ambientais no Brasil, parte da perspectiva que ser humano e natureza são rivais, associado pelo pensamento da sustentabilidade ecológica conservadora. Nesta forma de pensamento há intrínseco o epistemicídio, pois, considera uma única forma de relação entre ser humano e natureza e deste modo uma única

forma de humanidade: ocidental/moderna.

Neste sentido as comunidades quilombolas são incluídas neste único padrão social, assassinando toda a epistemologia presente na comunidade. Em contraposição na região do Vale do Ribeira, diversos macro empreendimentos foram direcionados para a região como a hidrelétrica Tijuco Alto, atualmente as pequenas companhias hidrelétricas (PCH) e projetos de mineração. Essas duas correntes de pensamentos são divergentes nas modernidades: aqueles que veem na natureza fonte de recursos e lucro (Projeto Neoliberal) e o aqueles que olham para natureza como algo intocável, só possível sua relação por uma total fiscalização dos órgãos responsáveis (Sustentabilidade Ecológica). As duas são correntes de pensamento divergentes, mas estão presentes no discurso moderno, enquanto essas duas correntes se confrontam, as comunidades tradicionais como Ivaporunduva sofrem ataque das duas, pois, não se submete ao projeto de exploração dos recursos para simples lucro, como também não enxerga a natureza como algo intocável. É importante refletir que segundo Dignes (2000) no Brasil onde as comunidades tradicionais estão localizadas são áreas com maior preservação ambiental, no caso do Vale do Ribeira encontra a maior faixa de Mata Atlântica no país, cerca de 21% estão na região, na região também tem a maior concentração de comunidades quilombolas do Estado de São Paulo (VIEIRA, 2012) .

5.2. A Epistemologia e o tambú

Ao entrar na Casa de Cultura Fazenda Roseira na sede da Comunidade Jongo Dito Ribeiro na primeira sala estão presentes os tambús do jongo, sobre o altar São Benedito, Nossa Senhora da Aparecida, São Jorge, o escravizado toninho e o estandarte da Comunidade Jongo Dito Ribeiro com a sankofa no meio. A sankofa é um símbolo/escrita presente na região de Gana entre as etnias Fanti-Ashanti e Akan, e presente no Brasil em portões, desenhos arquitetônicos e outros locais que as populações africanas dessas regiões passaram e deixaram como marca, devido ao seu significado: “Nunca é tarde para voltarmos atrás e buscarmos nossas raízes”. Este símbolo/escrita foi o que acompanhou a Comunidade Jongo Dito Ribeiro desde seu nascimento (Figura 28 e 29).



Figura 28: Roda de Jongo, Vanessa e Vandir dançando. Na camisa de Vandir o significado da Sankofa.
Fonte: Robson Sampaio



Figura 29: Arraial Afro-julino 2019, Da esquerda para a direita; Dona Vera segurando o estandarte, no centro o símbolo da sankofa, Dona Maria segurando Nossa Senhora, Natali e Alessandra segurando São benedito.
Fonte: Acervo Comunidade Jongo Dito Ribeiro.

O Jongo Dito Ribeiro renasce a partir do contato de Alessandra Ribeiro e o jongo na Casa de Cultura Taina, depois de sonhos com um preto-velho cantando pontos de jongo para ela. Na perspectiva de cosmovisão africana segundo Eduardo Oliveira está presente a relação entre o visível e o invisível, o visível relacionado ao mundo dos vivos e o invisível ao mundo espiritual. Outro elemento que associa-se o Jongo Dito Ribeiro com a cosmovisão africana, é a perspectiva que

Mogobe Ramose, filósofo sul-africano, traz sobre a filosofia bantu presente em três elementos: vivos, ancestrais e os que nascerão. Esses três elementos são demonstrados por Alessandra Ribeiro, em sua entrevista, os vivos aqueles que vivem no presente dos fatos, os ancestrais aqueles que já faleceram, mas se comunicam com os vivos e aqueles que nascerão que serão educados a partir dos conhecimentos dos vivos e dos ancestrais.

A dinâmica social da comunidade irá influenciar na construção da tecnologia do tambú. O tambú feito na barrica no Brasil, como escrito anteriormente, nasce da dificuldade de fazer o tambor escavado durante o escravismo principalmente nas áreas urbanas, e a engenhosa inteligência dos africanos para utilizar a barrica, elemento que era descartado nos engenhos de cana-de-açúcar. Com o pós-abolição e as mudanças na vida social urbana nas cidades, a barrica passou a ser compradas ou doadas pelos alambiques que produziam cachaça ou vinho. No caso a Comunidade Jongo Dito Ribeiro comprou as suas primeiras barricas na cidade de Guaratinguetá, cidade onde está localizada a Comunidade do Jongo de Tamandaré, no qual, apadrinhou o Jongo Dito Ribeiro a partir de seu renascimento. Segundo Alessandra Ribeiro as primeiras foram rezadas pelos mais velhos do Jongo de Tamandaré. Esse procedimento representa a “bença” para o mais velho, e demonstra a episteme presentes nas comunidades. Os tambús do Jongo Dito Ribeiro passam por um ritual de nascimento, pois são membros da família, símbolos da presença dos ancestrais.

Existe também um complexo processo de construção: (1) Encontra-se as barricas, no caso de Dito Ribeiro só se usa as de vinho, por motivos que não serão expressados nessa dissertação; (2) As barricas passam por um ritual que envolve diversos elementos nos quais são colocadas para descanso, onde ninguém as toca, ao não ser os mestras/es da comunidade; (3) Compra-se os aros de ferro, no diâmetro de cada tambú; (4) Encontra-se os couros, boi ou cabra, dependendo o tipo do tambú; (5) Compra as cordas; (6) Coloca o couro na água para amolecer; (7) Após o período de descanso das barricas, verifica-se se há algum furo; (8) Inicia-se o processo de encourar os tambús; (9) Todo o processo não pode ser realizado na lua minguante, e segundo Bianca Lúcia se escolhe a lua dependendo da situação que a comunidade vive; (10) É passada a corda e feito as amarrações que buscam esticar o couro até deixa-los afinados; (11) Realiza-se a roda de jongo após o fechamento.

O tambú no jongo na comunidade são tratados como membros da comunidade, nesta dinâmica algumas práticas são proibidas como colocar elementos em cima do tambú, sentar em cima dele, vira-lo de ponta cabeça. Nos tambús apenas são permitido tocá-los, segundo Alessandra Ribeiro eles não seres vivos, mas são os comunicadores entre o mundo dos vivos e os ancestrais,

tendo sua própria força vital, e os agentes de proteção em uma roda de jongo.

A construção do tambú acontece de forma coletiva, sempre com a presença dos mais velhos. É importante ressaltar que na comunidade o mais velho é o de idade, mas também o que tem mais tempo de prática do jongo.

Dentre os elementos importantes da comunidade, apesar do ancestral ser um homem Dito Ribeiro, com o renascimento da comunidade a organização social é a partir do matriarcado, estabelecendo como uma comunidade negra com a mulheres nas posições de maiores hierarquias. Este elemento é presente na dinâmica do tambor, pois, o tambor está relacionado com o gênero masculino nas manifestações negras, porém, no Jongo Dito Ribeiro além das posições de liderança, o empoderamento das mulheres negras, é também representado na presença das mulheres tocando os tambús, depois de Tio Dudu mais da comunidade, quem exerce a posição hierárquica do tambú, é Bianca Lúcia.

Dentre os conflitos sociais e que impactam a comunidade, está a especulação imobiliária na região. Nos últimos anos diversos loteamentos foram construídos, em 2015 se iniciou a construção do último loteamento localizado a beira do cercamento da Casa de Cultura fazenda Roseira, seus impactos na dinâmica da comunidade podem ser compreendidos a partir da fala de Vanessa Dias:

Vanessa: Bom primeiramente é chegar uma vizinhança que você não conhece totalmente diferente da dinâmica do lugar, então eu acho que isso impacta totalmente né, que primeiro que você não sabe quem que está chegando aí quando você começa as primeiras pessoas você já percebe que tem uma super diferença sim, tem uma diferença cultural ali, é aí o dialogo a gente tenta trava a todo momento ...então quando chega deu um lado a gente já tem que começa readapta os projetos da casa e isso é um impacto gigante porque tínhamos projetos a noite tivemos que readapta, é isso muda toda a dinâmica muda a dinâmica inclusive do jongo porque se o arraial acontecia é da meio dia as seis da manhã, ele teve que é muda porque a noite não podia acontecer coisas ali mesmo sendo uma vez no ano e o som assim, as pessoas não são, elas não gostam de som, í qualquer barulho claro que fosse qualquer outro talvez uma dupla sertaneja, né, ou uma música clássica sabe acho que eles aceitariam mas como é uma música de preto, então temos dificuldades, mesmo sem a chegada daqueles que estão bem próximos do nosso muro já tínhamos dificuldades aí quando chega na hora alii que tá bem colado no nosso muro aí piora mais a situação porque aí mesmo a gente tentando diálogo, eles não nos entendem, é não nos visitam pra saber quem somos não se interagem, não interage com a gente apesar de haver de ter um movimento nosso convida pra ações mas não há um movimento dentro deles né, é uma ou outra pessoa que acaba vindo mais que enfim não é a maioria então, eu acho que o primeiro impacto é essa relação que eu acho que fica conturbado é uma coisa que todo o momento você tem que tá atento pra nenhum vizinho chamar a polícia por conta do barulho né por conta do som. Eu acho que o segundo impacto é o próprio prédio aquele monte de terra aquele prédios todo e a estrutura física que não tinham rachaduras anteriormente passa a aparecer rachaduras na casa, é a partir dessa movimentação de terra, dessa acomodação, entao esse é um outro impacto né, eu acho que é um pouco disso e aí é engraçado porque, engraçado não né muito sério porque toda essa dinâmica influência até como o jongo se relaciona porque eu não completei a minha linha de raciocínio que é: o jongo era do meio dia a 6, não era a toa, as 6 da manhã né, tinha o arraial, é ritualístico né, a festa como o

jongo, assim como o jongo é ritual ííí, ritual tá conectado com a ancestralidade né, então assim, como você resolve né, como que você é aí você vai mudando, um pouco essa dinâmica né, se podia toca tambor a meia noite né, não pode mais que era quando a gente entrava na roda de jongo na festa a gente fazia a nossa roda a meia noite tinha um porque né, não era, é no meio da festa um pouco depois do meio da festa, o a gente encerra né, mas ainda passou da meia noite a gente leva xingo como aconteceu no arraial de 2019 que a gente fazendo a roda passou um pouco da meia noite e o morador ficou gritando lá sacada dele que estava atrapalhando o soninho dele, assim, e aí como que você dinamiza da manifestação porque ora do gás tá ali, pegando fogo o negócio fluindo você tem que para né a dinâmica do processo aí as vezes a gente tem que fazer esses acordos com a ancestralidade né, de ó não dá pra ser tão mais tarde temo que faz assim, faz assadoe é maluco porque agente sempre tendo que fazer concessões, eles nunca podem, eles chegaram depois da gente mas eles nunca podem fazer concessões a gente tem que fazer porque senão a polícia come o nosso couro senão, chega aí é bem complexo, eu acho que essa pegada deles é acho que a gente tenha mudado na essência isso não, não acredito nisso magina? Mas a gente tem que ficar se adaptando pra pode resistir né pra pode resisti no espaço...

Nesta fala pode se vislumbrar sobre a relação que se constrói a partir do racismo epistemológico, a principal festa da comunidade teve que ser mudada, devido, a legislação de poluição sonora, é importante ressaltar que esta, é a maior festa realizada pela sociedade civil na região de Campinas, no qual, tem diversas manifestações tradicionais negras.

A construção dos loteamentos trouxeram diversos impactos no casarão sede da Casa de Cultura Fazenda Roseira. Colocou também em risco a derrubada de diversas árvores, fato que não ocorreu devido a luta e resistência da comunidade, como pode ser visto na figura (24), na região onde está localizada a Casa de Cultura Fazenda Roseira, é um dos poucos espaços que tem presente as matas.

5.3. Tecnologias africanas e afrodescendentes como exemplo de dualismo ou hibridismo ou contradição?

Os estudos sobre as tecnologias africanas e afrodescendentes proporcionam elementos importantes no confronto ao racismo epistemológico, possibilitam o entendimento da herança africana na diáspora negra, como a participação de africanos e africanas na produção de conhecimento no mundo. Nesta dissertação buscou analisar as tecnologias africanas e afrodescendentes em comunidades tradicionais, mas é importante ressaltar que os estudos sobre esse campo não se limitam à reflexão da produção de conhecimento tecnológico nestes territórios.

No livro “Gênios da Humanidade: Ciência, Tecnologia e Inovação Africana e Afrodescendente” Carlos Machado e Alexandra Loras demonstram o protagonismo de africanos/as e afrodescendentes na produção do conhecimento científico, tecnológico e na inovação. Estes conhecimentos foram invisibilizados pelos racismo e muitas vezes foram apropriados por homens

brancos, no qual, ficaram com os créditos.

Neste sentido o campo de estudo dentre os Estudos das Tecnologias Africanas e Afrodescendentes não limita ao saber tradicional, mas se estrutura por toda a produção de conhecimento de homens e mulheres negras/os.

Ao refletirmos sobre as tecnologias africanas e afrodescendentes formadas a partir do conhecimento tradicional, alguns foram os desafios dentre eles: o primeiro é nítido ao decorrer dessa dissertação e quando reflete-se sobre a produção do conhecimento a partir de pessoas negras, é o racismo e seus derivados, no foco da dissertação principalmente mirou no racismo epistemológico, então, como desafio da dissertação e de outras/os autoras/es que debruçam sobre o tema, é buscar bibliografias que aprofundem o tema, devido a, perversidade do racismo tanto o tema em si foi negado ou menosprezado pela Academia e também a pouca presença negra nesses espaços de poder, fez com o que o tema não fosse nem considerado.

Outro aspecto que enfrenta-se, é dentro do campo dos Estudos Sociais da Tecnologia, diversos autores criaram uma hierarquização dentre da produção de artefatos, colocando as tecnologias como produtos derivados do saber científico, ou seja, a aplicação da ciência e as produções originárias dos povos tradicionais foram levadas a escala de técnica, produção simplista que surge quase que de um acaso. Esta categorização do conhecimento cria a relação de menosprezo referente ao saber produzido fora da esfera que é definida como moderna. Esta situação cria um abismo entre o saber dos dois grupos, dificultando realizar relação e dissensões entre os dois saberes e deste abismo cada grupo é definido por elementos antagônicos como moderno e arcaico, eficiente e ineficiente, racional e irracional. Neste sentido, os saberes produzidos nas comunidades tradicionais são alocados ao que dentre do saber moderno seria o inferior ou o que é necessário de ser eliminado para o progresso: arcaico, ineficiente, irracional. Neste sentido na dissertação buscou-se demonstrar os equívocos dessa catalogação do saber tecnológico, demonstrando as relações e dissensões existentes dentre desses dois grupos para tal, é necessário olhar o conhecimento tradicional como produtor de diversos saberes profundos que se conformam a partir de racionalidades que não são oriundos da mesma matriz que conformou o saber científico moderno. Assim como Mogobe Ramose define o conhecimento é pluriversal, não existe um centro que forma diversidades de saberes, mas existem diversos saberes de diversas formas e diversos métodos em todas as áreas do conhecimento inclusive na tecnologia.

Nas duas comunidades nos estudos das tecnologias canoa e também encontrou-se essas

relações e dissensões. No caso da canoa a metodologia de construção²⁶ demonstrou complexo conhecimento em diversas áreas, intrínseco a relação de manual e intelectual na produção do artefato tecnológico, nas últimas décadas foi inserida a motosserra, tecnologia que estaria no bloco das modernas, contudo, a inserção da motosserra não criou grandes impactos na transmissão dos saberes na comunidade.

Na produção do tambú, a espiritualidade e a presença da Umbanda na construção são aspectos de supra importância, como também o conhecimento relacionado aos métodos envolvidos de encouramento²⁷, outro elemento do tambú é o fato da comunidade Jongo Dito Ribeiro estar em ambiente urbano e esta ser uma tecnologia que surgiu nesse contexto, então, alguns elementos como a barrica, o couro, as cordas, os aros são comprados; e após um processo ritualístico o tambú é encourado. Na perspectiva da conformação da modernidade este seria um elemento das sociedades modernas, ou para alguns retiraria a condição de “pureza” da tradição, neste sentido, é interessante trazer a reflexão de Honorat Aguessy sobre as tradições: a condição da tradição estar estática no tempo ou serem fixistas, foi uma criação da própria ocidentalização elaborada a partir da antropologia social no final do século XIX até os meados do XX. As comunidades tradicionais sempre tiveram a ponderação e a inovação como elementos característicos, mais uma vez na cosmovisão africana esses elementos não são dicotômicos, mas fazem parte da dinâmica e são fundamentais nas epistemes das tradições.

Na relação entre construção tecnológica e cosmovisão africana nas duas comunidades: a coletividade e indivíduo, como espiritualidade e racionalidade, produção a partir da necessidade do grupo envolvido, ser humano e natureza, produção do artefato tecnológico inalienada, ponderação e inovação são elementos da cosmovisão africana nos dois grupos. Partir da premissa que a cosmovisão africana será a formadora da epistemes na diáspora negra não significa que busca um “purismo africano”, mas parte do sentido que a epistemologia que estrutura as comunidades negras na diáspora é conformada a partir dos signos africanos e suas representações e ressignificados.

Também se compreende que a perspectiva de pensar os territórios negros com o vislumbre de serem formados de uma mestiçagem que elimina quaisquer traços da matriz que as originaram representa as conjunturas de apagamento que o racismo epistemológico construiu tirando o papel do protagonismo do saber africano. Quando refletimos sobre a matriz africana no Brasil não elimina a presença de outros povos no Brasil e de seus signos nestes territórios, mas evidencia-se que esses territórios partem de uma matriz epistemológica e ontológica trazida de África e reorganizada na

²⁶ (ver sub-capítulo 5.1)

²⁷ (Ver sub-capítulo 5.2)

diáspora negra.

Como características das duas comunidades essas duas tecnologias estruturam suas identidades. Em Ivaporunduva a canoa tem papel essencial na história da comunidade e a relação da mesma com o Rio Ribeira de Iguape, dentre os enfretamentos que a comunidade vive para manter a prática de construção dessa tecnologia, estão as leis ambientais como possibilidade de solução desse conflito seria o reconhecimento da canoa quilombola do Vale do Ribeira como patrimônio imaterial, um importante nesse caminho já foi realizado a partir do Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira elaborado pelo ISA conjunto com diversas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, no qual, cataloga a canoa na seção “Modo de Fazer Canoa” nos “Ofícios & Modo de Fazer”. O reconhecimento do Estado dessa tecnologia essencial a vida quilombola do Vale do Ribeira fortaleceria e protegeria as comunidades envolvidas e suas práticas ancestrais.

No caso do tambú, ao que foi apresentado pela comunidade, a construção em si dessa tecnologia não está em risco na comunidade, os maiores conflitos são a respeito da manifestação como um todo, a especulação imobiliária e as proibições referente as leis de perturbação fizeram com que a comunidade tivesse que alterar sua dinâmica, o Jongo Dito Ribeiro é reconhecido como patrimônio imaterial da cidade de Campinas e do Estado de São Paulo, como a manifestação praticada em todo sudeste é reconhecido como patrimônio imaterial nacional, a questão que emerge qual é a garantia de salvaguarda que a Federação, Estado e Município dão para essa manifestação? A alteração da dinâmica, muda o horário de acender a fogueira e o momento da reza, elementos essenciais na epistemologia da comunidade. É interessante também pontuar que o Arraial Afro-julino está no calendário da cidade de Campinas, porém, nenhuma ação por parte do município foi feita para a proteção da comunidade.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A aranha quando faz a teia segue um método instintivo para fazê-la, contudo, nenhuma teia igual a outra, quando uma teia é destruída, a aranha fará outra, nunca igual a anterior. Por mais que a teia não seja igual as substâncias químicas serão as mesmas, o percurso metodológico também. Eduardo Oliveira caracteriza a cosmovisão africana como uma teia de aranha, ao passo que fio da teia é puxado toda a teia balança. O ser humano, então, seria um dos fios, os demais fios serão a flora, fauna, minerais e os diversos elementos presentes na vida. A substância da teia seria e o método construtivo da teia, seriam a epistemologia, segundo este pensamento, e a aranha? A aranha

seria a ancestralidade. Esta organiza a vida de acordo no contexto que essa aranha vive, se for na mata fará suas teias entre as árvores, se for na área urbana fará suas teias nos locais possíveis para a manutenção de sua vida. Desta mesma forma, as populações africanas se organizaram no novo território, a teia foi quebrada a partir do escravismo criminoso. Com conhecimentos trazidos de África essas populações se reorganizaram na luta contra o escravismo. A teia não era a mesma, mas as substâncias químicas e o método intrínseco na aranha de construí-los conformaram outras teias com a mesma essência. A epistemologia da ancestralidade reestruturou africanos e afrodescendentes e possibilitou o surgimento de pequenas Áfricas no Brasil.

Neste sentido, as tecnologias africanas e afrodescendentes são trazidas e desenvolvidas no Brasil, seguindo à perspectiva atrelada ao desenvolvimento socioambiental e sócio-técnico em cada território. O protagonismo africano na produção tecnológica durante o escravismo foi invisibilizado pelo racismo que colocou homens e mulheres negras/os como mera mão-de-obra, sem conhecimento intelectual.

No pós abolição e após a segunda guerra mundial quando estudos sobre tecnologias despontam, a produção tecnológica correlacionado com a ciência mais uma vez soterra negros e negras no conhecimento moderno. E conhecimento realizado por comunidades tradicionais é tratado como produção sem racionalidade.

Na pesquisa sobre o tambú da Comunidade Jongo Dito Ribeiro e a canoa na Comunidade Quilombola de Ivaporunduva trouxe a extensão de conhecimentos necessários para a produção desses artefatos, mas neste sentido o processo metodológico de construção das duas tecnologias, é conformado a partir de epistemologias ancestrais: A lua, a madeira, o tempo, o coletivo, a memória, as histórias e a necessidade; são variáveis presentes no processo de confecção.

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGUESSY, Honorat. **Visões e percepções tradicionais**. In SOW, Alpha I et al. Introdução à cultura africana. Lisboa. Edições 70, 1980. 95-136 p.
- ARNOLDI, Mari J; GEARDY, Christraud M; HARDIN, Kris L. (Ed.). **African Material Culture**. Indiana University Press, 1996. 359 p.
- ARRUDA CAMARGO, Maria T. L. **Amansa-senhor: a arma dos negros contra seus senhores**. Revistas Pós Ciências Sociais. v. 4, n. 8, 2007.
- BÂ, Amador H. A Tradição Viva. **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. Editado por Joseph Ki-Zerbo - 2ªed. rev. - Brasília: UNESCO. 2010. 992 p.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Território Negro em Espaço de Branco. São Paulo. Brasiliense. 1988.
- BARROS, José Flávio Pessoa. **A floresta Sagrada de Ossaim: o segredo das folhas**. Pallas Editora, 2015.
- BEZERRA, Nielson Rosa. **Escravidão e navegação fluvial: Identidades africanas na cidade do Rio de Janeiro e seus arredores**. Revista do arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro. n.9, p. 91-103. 2015.
- BOLSANELLO, Maria A. **Darwinismo social, eugenia e racismo "científico": sua repercussão na sociedade e na educação brasileira**. Educar. Curitiba. nº 12. p. 153-165. 1996
- CAMPOS, Guadalupe do Nascimento. **Transferência de Tecnologia para o Brasil por Escravos Africanos**. Instituto de Arqueologia Br
- CARNEY, Judith; MARIN, Rosa A. **Aportes dos escravos na história do cultivo do arroz africano nas Américas**. Estudos sociedade e agricultura, v.12, 1999. p. 113-133.
- CUNHA JÚNIOR, Henrique. **Tecnologia Africana na Formação do Povo Brasileiro**. Henrique Cunha - Rio de Janeiro: CEAP. 2010. il. 51 p.
- . **Ntu**. Revista Espaço Acadêmico, n. 108, 2010. 82-91 p.
- . **Quilombo Patrimônio Histórico e Cultural**. Revista Espaço Acadêmico - nº129 - fevereiro/2012 - mensal - ano XI. 2012. 158 - 167 p.
- . **Arte e Tecnologia africana no tempo do escravismo criminoso**. Revista Espaço Acadêmico – nº166 – março/2015 – mensal – ano XIV. 2015.104-111 p.
- . **Afroetnomatemática da filosofia africana ao ensino de matemática pela arte**. Revista da ABPN, v.9, n.22, p. 107-122. 2017.

- . Urbanismo africano da antiguidade aos dias atuais. **Tecnologia para o desenvolvimento social: diálogos NIDES-UFRJ/ Flávio Chedid Henriques...**[et al.] (Organizadores).-Marília. Lutas anticapital, 2018, 457 p.
- CUNHA, Manuela C. **Relações e dissensões entre saberes tradicionais e científico**. Revista USP. São Paulo. nº75. p 76-84. Setembro-novembro 2007.
- CUPANI, Alberto. **Filosofia da Tecnologia: um convite**. Alberto Cupani, 3ªed. - Florianópolis: Editora da UFSC, 2016, 233 p.
- DANIELI NETO, Mario. **Escravidão e indústria: Sorocaba (SP) : 1765-1895**. 2006. 187p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia, Campinas, SP.
- D'AMBROSIO, Ubiratan. **Transdisciplinaridade**. São Paulo: Palas Athena. 1997.
- DELFINO, Jair. **Ifá e Odús: interdisciplinaridade, lógica binária, cultura e filosofia africana**. Dissertação mestrado. - Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós Graduação em Educação Brasileira. 2016. 105 p.
- DELGADO, Lucilla A. N. **História Oral: Memória, Tempo, Identidades**. Coleção: Leitura Escrita e Oralidade. 2017.
- DIAGNE, Pathe. **Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde**. Paris: L' Harmattan: Sankore, 2004. 158 p.
- DIEGUES, Antônio Carlos. **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. 2000.
- DIOP, Cheikh A. **Origem dos antigos egípcios**. Proceedings of the Seventh Pan-African Congress of Pre-History and Quaternary Studies. Dec. 1971. 39 - 70 p.
- . **L'Afrique Noire précoloniale : etude comparee des systemes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquite a la formation des Etats modernes**. 2e ed Paris: Presence Africaine, 1987. 278p
- . **A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Edições Pedagogo, 2014.
- DOVE, Nah. **Mulherisma Africana: Uma teoria afrocêntrica**. Jornal de Estudos Negros, Vol. 28, Nº5, maio/1998.
- DRAMANI-ISSIFOU, Zacari. O islã como sistema social na África desde o século VII. História Geral da África III. África do século VII ao XI/ Editado por Mohammed El Fasi.- Brasília-UNESCO, 2010, 1056 p.
- ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig von. **Pluto brasiliensis**. Belo Horizonte; São Paulo, SP: Itatiaia: EDUSP, 1979. Vol. 2. 306 p.

FOÉ, Nkolo. **África em diálogo, África em autoquestionamento, universalismo ou provincialismo? "Acomodação de Atlanta" ou iniciativa histórica.** Educar em Revista, Curitiba, Brasil, n. 47, p. 175-228, jan./mar. 2013. Editora UFPR.

FARIA, Juliana P. R. **Influência africana na arquitetura de terra de Minas Gerais.** Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Minas Gerais. Escola de Arquitetura e Urbanismo. Programa de Pós-Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável. 2011. 160 p.

FEENBERG, Andrew. **O que é Filosofia da Tecnologia?** Conferência de Komaba. 2003.

FEENBERG, Andrew. Do essencialismo ao construtivismo - a filosofia da tecnologia em uma encruzilhada. Neder, Ricardo. (Org.) - **Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia.** Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina/Centro de Desenvolvimento Sustentável - CDS. Ciclo de Conferências Andrew Feenberg. série Cadernos PRIMEIRA VERSÃO: CCTS - Construção Crítica da Tecnologia & Sustentabilidade. Vol. 1. Número 3. 2010. 355 p.

FILHO, Aniceto C. et al. **Incra e os desafios para a regularização dos territórios quilombolas: algumas experiências.**/ Aniceto Cantanhede Filho, Andréa Flávia Tenório Carneiro, Caroline Ayala... [et al.] Brasília: MDA: INCRA. 2006. 184 p.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki.. Self healing power and therapy. Nova York, Vintage Press, 1991.

----- . **African cosmology of the Bantu-Kongo: tying the spiritual knot : principles of life and living.** 2nd ed. Brooklyn, N.Y.: Athelia Henrietta Press, 2001. 159 p.

FUNARI, Pedro P. A. **A arqueologia de Palmares** - Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. Liberdade por um fio: historia dos quilombos no Brasil. Coautoria de João José Reis, Flávio dos Santos Gomes. São Paulo, SP: Claro Enigma, 2016. 582 p.

GALANTE, Rafael B. F. **Da cupópia a cuíca.** a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico negro (sec: XIX e XX). Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social. Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. USP. 2015.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência.** Tradução de Cid Knipel Moreira. 2. ed. São Paulo, SP; Rio de Janeiro, RJ: Editora 34: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiaticos, 2012. 427 p.

GOMES, Angela M. S. **Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro-**

- africana:** Terreiros, quilombos, quintais da grande BH. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais. Instituto de geociências. 2009. 220 p.
- GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e mapas nas minas:** novas fontes para a história social dos quilombos no Brasil (Minas Gerais - sec. XVIII). Textos de História p.26-57. 1994.
- GOMES, Flávio S. **Mocambos e quilombos:** uma história do campesinato negro no Brasil/ Flávio dos Santos Gomes. - 1ªed. - São Paulo: Claro enigma, 2015. 233 p.
- GOMES, Francisco Magalhães. **História da siderurgia no Brasil.** Belo Horizonte, MG; São Paulo, SP: Itatiaia: Editora da Universidade de São Paulo, 1983. 409 p.
- GONÇALVES, Andréa Lisly. **Escravidão, herança ibérica e africana e as técnicas de mineração em Minas Gerais no século XVIII.** 2004. 23 p.
- GULBERKIAN. **Comissão para abrir as ciências sociais.** Ed. Cortez: São Paulo, 1996.
- HALL, Stuart. **Da diáspora:** Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- HERBERT, Eugenia W. **Iron, gender, and power:** rituals of transformation in African societies. Bloomington: Indiana University Press, c1993. xii, 277 p.
- HEYWOOD, Linda M. De português a africano: a origem Centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. **DIÁSPORA negra no Brasil.** Organização de Linda Marinda Heywood. São Paulo, SP: Contexto, 2010, c2008. 222 p.
- IANNI, Octavio. **Raças e classes sociais no Brasil.** São Paulo: Editora Brasiliense, 3ªEd. 2004.
- INSTITUO SOCIOAMBIENTAL. **Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira.** editores Anna Maria Andrade, Nilto Tatto. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2013. 379 p.
- IPHAN, Ministério da Cultura. **Titulação.** 15 dez. 2005.
- ITESP, São Paulo. **Negros da Ribeira:** Reconhecimento Étnico e Conquista do Território. Nº3 (nov. 1998). São Paulo: ITESP, 1998. 160 p.
- KIDDY, Elisabeth W. Quem é o rei do congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil. **DIÁSPORA negra no Brasil.** Organização de Linda Marinda Heywood. São Paulo, SP: Contexto, 2010, c2008. 222 p.
- LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos.** Ensaio de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LAZZARY, Joseane Carmen X. **Tambores:** das raízes africanas à musicalidade no Brasil. 2017.
- LEITE, Fábio. **Valores Civilizatórios em Sociedades Negro-Africanas.** África: Revista do Centro de Estudos Africanos. USP. S. Paulo. 18-19 (1). 103-118 p. 1995-1996.

- LÉVI-STRAUSS C. **O campo da antropologia**. In: Antropologia Estrutural II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- LIGIÉRO, Zeca. O conceito de “motrizes culturais” aplicado às práticas performativas Afro-Brasileiras. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 8, n. 16, 2011.
- LINS JÚNIOR, Hamilton M.M. **Arqueologia marítima: a evolução da canoa monóxila em Pernambuco, Brasil**. (sec. XVI-XX). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós Graduação em Arqueologia 2015. 115 p.
- LODY, Raul Giovanni. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. WMF Martins Fontes, 2006.
- LOPES, Nei. **Bantos, males e identidade negra**. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 1988. 202 p.
- . Cultura Banta no Brasil: uma introdução. **CULTURA em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil**. Organização de Elisa Larkin Nascimento. São Paulo, SP: Selo Negro, c2008. 307 p. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, 2).
- LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África: uma historia de suas transformações**. Tradução de Regina A. R. F. Bhering, Luiz Guilherm B. Chaves. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2002. 497p.
- LUZ, Marco A. **Cultura Negra e Ideologia do Recalque**. Rio de Janeiro. 1983. 92 p.
- LUIZ, Viviane. L. **O Quilombo Ivaporunduva e o enunciado das gerações**. São Carlos. 2013. 157 p.
- LWANGA-LUNYIIGO, S.; VANSINA, J. Os povos falantes de banto e a sua expansão. **História Geral da África, III. África do século VII ao XI/** Editado por Mohammed El Fasi. 2ªed.rev. - Brasília: Unesco, 2010. 1024 p.
- MABOGUNJE. A. Geografia histórica: aspectos econômicos. **História Geral da África, I. Metodologia e pré-história da África/** Editado por Joseph Ki-Zerbo. 2ªed.rev. - Brasília: Unesco, 2010. 992 p.
- MACHADO, Carlos E. D. A construção da raça branca e a suposta incapacidade intelectual negra para a ciência, tecnologia e inovação. **Revista da ABPN**. v. 10. Ed. Especial - Caderno Temático: Letramento de Resistência. Janeiro de 2018, p. 12-29.
- MARTINS, Alessandra R. **Requalificação urbana: a Fazenda Roseira e a comunidade Jongo Dito Ribeiro Campinas/SP**. Dissertação de mestrado. Pontifica Universidade Católica de Campinas (PUCC). Centro de Exatas, Ambientais e de Tecnológicas - Pós Graduação em Urbanismo. 2011.

123 P.

----- **Matriz africana em Campinas:** territórios, memória e representação. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC) - Centro de Exatas, Ambientais e de Tecnológicas - Pós Graduação em Urbanismo. 2016. 295p.

MENEZES, Alzenir Mendes M. **Os instrumentos musicais brasileiros aerofones, cordofones, idiofones, membranofones de origem bantu.** Revista Eletrônica Língua Viva, v. 4, n. 1, 2014.

MENESES, Ulpiano T. B. **A cultura material no estudo das sociedades antigas.** Revista de História. nº 115. 1983. 103-117 p.

MENESES, Rosana. **Caleidoscópio quilombólico da regularização.** 2012. 185 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

MBEMBE, Achille. **O tempo que se move.** Cadernos de Campo, São Paulo, nº24, p. 369 - 397, 2015.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** Tradução de Marta Lança. 2. ed. Lisboa: Antígona, 2017.

MBITI, John S. **African Religions and Philosophy.** London. Nairobi. Ibadan. Heinemann. 1969 apud RIBEIRO, Ronilda Y. **Alma Africana no Brasil:** os Yorubás. São Paulo. Editora Oduduwa. 1996. 148 p.

MENESES, Ulpiano T. B. **A cultura material no estudo das sociedades antigas.** Revista de História. nº 115. 1983. 103-117 p.

MILLER, Joseph C. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. **DIÁSPORA negra no Brasil.** Organização de Linda Marinda Heywood. São Paulo, SP: Contexto, 2010, c2008. 222 p.

MILLER. T. O. **Considerações sobre a tecnologia: quando é um artefato?** Revista de Antropologia Vivência. n. 39. 2012. 91-100 p.

MITCHAM, Carl. Thinking trough technology: the path between engineering and philosophy. 1994. 397 p.

MORTARI, Claudia; DEBORTOLI, Gabrielli. **Experiências em diáspora:** Africanas e africanos libertos numa cidade portuária ao sul do Brasil (Desterro, 1810-1860). Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/os (ABPN), v.7, n. 17, p. 247-270, 2015.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra.** Editora Brasiliense s.a. São Paulo. 1981. 101 p.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África**. Revista usp, v. 28, 1995-1996. 56-63 p.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de Quilombo e a resistência afro-brasileira. **CULTURA em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil**. Organização de Elisa Larkin Nascimento. São Paulo, SP: Selo Negro, c2008. 307 p. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, 2).

NASCIMENTO, Elisa L. Introdução às antigas civilizações africanas. **A MATRIZ africana no mundo**. Organização de Elisa Larkin Nascimento. São Paulo, SP: Selo Negro, 2008. 267 p., il. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, 1).

-----.. As civilizações africanas no mundo antigo. **A MATRIZ africana no mundo**. Organização de Elisa Larkin Nascimento. São Paulo, SP: Selo Negro, 2008. 267 p., il. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, 1).

-----.. Lutas Africanas no mundo e nas Américas. **A MATRIZ africana no mundo**. Organização de Elisa Larkin Nascimento. São Paulo, SP: Selo Negro, 2008. 267 p., il. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, 1).

NASCIMENTO, Wanderson F. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia ubuntu. Prometeus - ano 9 - número 21 - Edição Especial - Dezembro de 2016. 231-245 p.

NTOLE, Kazadi. Objects and People: Relationships and Transformations in the Culture of the Bambala. ARNOLDI, Mari J; GEARDY, Christraud M; HARDIN, Kris L. (Ed.). **African Material Culture**. Indiana University Press, 1996. 359 p.

OBENGA, Théophile. Egypt: **Ancient History of African Philosophy**. In: KWASI, Wiredu (ed.). A Companion to African Philosophy. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2004, p.31-49. Tradução para uso didático, para o projeto de pesquisa Dissecando o racismo epistêmico: a urgência de outra perspectiva no ensino de filosofia, por Vinícius da Silva (vinciuxcostasilva@gmail.com).

OLIVEIRA, Eduardo D. **Cosmovisão Africana no Brasil**: Elementos para uma filosofia afrodescendente. Publicação Ibeca, 2003.

OLIVEIRA, Eduardo D. Epistemologia da ancestralidade. **Entrelugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins**, v. 1, n.2, 2009.

PAES, Gabriela S. M. **Ventura e Desventura no Rio Ribeira de Iguape**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em Historia Social. 2014. 284 p.

PAIVA, Eduardo França. **Bateias, carumbés, tabuleiros: mineração africana e mestiçagem no Novo Mundo**. PAIVA, EF & ANASTASIA, CMJ O trabalho mestiço-maneiras de pensar e formas de viver séculos XVI e XIX. São Paulo: Annablume: PPGH/UFMG, 2002. 15 p.

PASTINHA, Vicente. **Quando as pernas fazem miserê: metafísica e prática da capoeira**. C.E.C.A. Histórico e Alto de Vicente F. Pastinha. Academia de capoeira de Angola. 1960.

PAULA, Benjamin X. Os estudos africanos no contexto das diásporas. **Revista da ABPN**. v. 5. nº11. julho - out. 2013. p. 131-148.

PENA, Eduardo Spiller. **Notas sobre a historiografia da arte do ferro nas Áfricas Central e Ocidental**. In: Unpublished presentation, conference on “Conexões atlânticas e o mundo da escravidão, século XVI–XIX. 2004. 8 p.

PORTÈRES R.; BARRAU, J. **Origem, desenvolvimento e expansão das técnicas agrícolas**. História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África. Editado por Joseph Ki-Zerbo - 2ªed. rev. - Brasília: UNESCO. 2010. 992 p.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66.

----- . **A ética do ubuntu**. Tradução para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 324-330, por Éder Carvalho Wen.

----- . **Sobre a legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana**. Ensaio Filosófico, Volume IV, outubro/2011.

RIBEIRO FILHO, Alexandre Antunes. **Impactos do sistema agrícola itinerante sobre os solos de remanescente de Mata Atlântica com uso e ocupação por comunidades quilombolas no Vale do Ribeira (São Paulo, Brasil)** / Tese (Doutorado) – Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo. Departamento de Ecologia. São Paulo, 2015. 382 p.

RIBEIRO, Maria de Lourdes B. **O jongo**. FUNARTE, Instituto Nacional de Folclore, 1984.

RIBEIRO, Ronilda Y. **Alma Africana no Brasil: os Yorubás**. São Paulo. Editora Oduduwa. 1996. 148 p.

SANTOS, Boaventura S. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Edições Afrontamento. 6ª Edição. 2002.

----- . Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Epistemologia do Sul/Org**. Boaventura de Souza Santos, Maria Paula Meneses. - (CES). 2009. 530 p.

- SANTOS, Maria Emília S. **Os africanos e o mar:** Conhecimento e práticas à época da chegada dos portugueses. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, São Paulo, p. 20-21: 79-92. 1997-1998.
- SARMENTO, Manuel Jacinto. **O Estudo de Caso Etnográfico em Educação**. IN. N. Zago; M. Pinto de Carvalho; R. A. T. Viela (Org.) *Itinerários de Pesquisa - Perspectivas Qualitativas em Sociologia da Educação* (137 - 179). Rio de Janeiro: Lamparina 2ª Edição. 2011.
- SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a lança:** a África antes dos portugueses. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, c1996. 810 p.
- SILVA, Elson A. **A educação diferenciada para o fortalecimento da identidade quilombola:** Estudo das Comunidades Remanescentes de Quilombos no Vale do Ribeira. Dissertação de Mestrado. Mestrado em Educação: História, Política, Sociedade. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2011. 125 p.
- SILVA, Juliana Ribeiro. **Homens de Ferro. Os Ferreiros na África Central no Século XIX**. São Paulo. 2008. 157 p.
- SILVA, Luciane. **Trilhas e tramas:** percursos insuspeitos dos tecidos industrializados do continente africano: a experiência da África Oriental. Dissertação Mestrado - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 2008. 157 p.
- SILVA, Maíra. **As contribuições da agroecologia para o fortalecimento da agricultura quilombola**. Trabalho de conclusão de curso de especialização em educação do campo. Faculdade de Engenharia Agrícola. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). 2015.
- SILVA, Lucas C. R. & SILVA, Maíra. **As relações de poder nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira a partir do colonialismo interno e do racismo ambiental**. IV Encontro Internacional de ciências sociais e barragens. 2016.
- SLENES, Robert W. "**Malungu, ngoma vem!**": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista Usp*, n. 12, p. 48-67, 1992.
- SMITH, Linda. **Etnography**. *Encyclopedia of Educational Research*. 5ª Ed. New York. MCcmilian. 1982.
- SOUZA, Mário Luiz. **Racismo como Instrumento Epistemológico e Político para o Entendimento da Situação da População Negra na Sociedade Brasileira**. *Revista da ABPN*, vol. 6, n.12, nov. 2013-fev, p.6-19. 2014.
- TEMPELS, Placide. **Ontologia Bantu**. *African Philosophy*, 1998.
- THOMPSON, Paul. **A transmissão cultural entre gerações dentro das famílias:** uma abordagem

centrada em histórias de vida. Ciências sociais hoje. 1993. 9-19 p.

THORTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e Áreas Umbundo, de 1500 a 1700. **DIÁSPORA negra no Brasil**. Organização de Linda Marinda Heywood. São Paulo, SP: Contexto, 2010, c2008. 222 p.

TRINDADE, Izoilda. **V.1 Fazeres e Saberes. V.1 Modos de Ver/** Coordenação do projeto Ana Paula Brandão – Rio de Janeiro. Fundação Roberto Marinho. 2006, p. 116.

TUPINAMBÁ, Anapuaka. Refletindo sobre povos tradicionais, raça e gênero na engenharia. **Tecnologia para o desenvolvimento social: diálogos NIDES-UFRJ/ Flávio Chedid Henriques...**[et al.] (Organizadores).-Marília. Lutas anticapital, 2018, 457 p.

VALENTIM, Renata P. F.; TRINDADE, Zeidi A. **Modernidade e comunidades tradicionais: memória, identidade e transmissão em território quilombola**. Revista Psicologia Política. Vol. 12. Nº22. São Paulo. 2011.

VALLOIS, Henri Victor. **As raças humanas**. Difusão Européia do Livro, 1954.

VANSINA, Jan. Prefácio. **DIÁSPORA negra no Brasil**. Organização de Linda Marinda Heywood. São Paulo, SP: Contexto, 2010, c2008. 222 p.

VASCONCELLOS, Bruna M.; DIAS, Rafael B.; FRAGA, Laís S. Tecendo conexões entre feminismo e alternativas sociotécnicas. **Tecnologia para o desenvolvimento social: diálogos NIDES-UFRJ/ Flávio Chedid Henriques...**[et al.] (Organizadores).-Marília. Lutas anticapital, 2018, 457 p.

VIEIRA FILHO, Dalmo. **Construção Tradicional Naval no Brasil: Canoa**. 2003.

WHITE, Leslie A. **O conceito de sistemas culturais**. Rio de Janeiro: Zahar. 1978.

WHITE, Leslie A. **O conceito de cultura**. Leslie White [com] Beth Dillingham. Rio de Janeiro: Contraponto. 2009. 127 p.

WINNER, Langdon. **Artefatos têm política?** Chicago: The University of Chicago Press. 1986.