

# cescontexto

## Literatura e Representações

IX Edição do Congresso Ibérico

de Estudos Africanos – VOLUME II

### Organização

Fabrice Schurmans

Fernando Florêncio

Nº 14

Abril de 2016

# Debates

[www.ces.uc.pt/cescontexto](http://www.ces.uc.pt/cescontexto)



## **Propriedade e Edição/Property and Edition**

Centro de Estudos Sociais/Centre for Social Studies

Laboratório Associado/Associate Laboratory

Universidade de Coimbra/University of Coimbra

**[www.ces.uc.pt](http://www.ces.uc.pt)**

Colégio de S. Jerónimo, Apartado 3087

3000-995 Coimbra - Portugal

E-mail: [cescontexto@ces.uc.pt](mailto:cescontexto@ces.uc.pt)

Tel: +351 239 855573 Fax: +351 239 855589

## **Comissão Editorial/Editorial Board**

Coordenação Geral/General Coordination: Sílvia Portugal

Coordenação Debates/Debates Collection Coordination: Ana Raquel Matos

ISSN 2192-908X

© Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, 2016

## Índice

*Fabrice Schurmans e Fernando Florêncio*

Introdução ao Volume II ..... 6

*Vanessa Riambau Pinheiro*

Do mítico ao híbrido: uma análise de obras de Mia Couto, Agualusa e Ondjaki ..... 8

*André Luís de Campos*

A casa navegante ..... 17

*Renata Flavia da Silva*

A literatura angolana e os seus “pioneiros”: outros sentidos e novas epistemologias ..... 26

*Teresa Matos Pereira*

Revisitando o arquivo colonial: as artes visuais como espaço de revisão crítica do passado e afirmação de alteridades ..... 36

*Nuno Coelho*

África® – Representações raciais nas marcas comerciais registadas em Portugal nas primeiras décadas do século XX ..... 52

*Luca Bussotti*

A representação da África na música italiana contemporânea: das primeiras experiências coloniais ao fascismo..... 64

*Fabiana Schleumer*

A pesquisa em História da África e diáspora africana nas universidades públicas do Estado de São Paulo: cotejo de experiências (2004-2014) ..... 84

*Marina Pereira de Almeida Mello*

Comportamentos dissonantes: gênero, raça e classe nos discursos da imprensa alternativa paulistana (1915-1924)..... 93

*Claudia Maisa A. Lins*

Samba da lata de Tijuacu – Ritmos de resistência e lutas – A inserção da história e cultura africana e afro-brasileira no discurso oficial da educação – Um contexto pós-colonial..... 104

*Maria Teresa Fabião da Silva Pinto*

Danças africanas e diálogos interculturais em Portugal..... 116

*Begoña Dorronsoro e Fabián Cevallos*

¿Problemas de desarrollo? prueba con Ubuntu/Buen Vivir ..... 125

*Sebastián Ruiz-Cabrera*

Estructura de la información en Kenia: tras las huellas de la metrópolis ..... 137

## Samba de lata de Tijuacu – ritmos de resistências e lutas – a inserção da história e cultura africana e afro-brasileira no discurso oficial da educação – um contexto pós-colonial<sup>1</sup>

**Claudia Maisa A. Lins,**<sup>2</sup> Universidade do Estado da Bahia, Brasil, e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal

Eu era piquininha, mas já entrava na lata tocando e desde esses oito ano de idade, até agora, com 56 anos, tou batendo lata direto. (Dinha)

A presença africana, aparentemente silenciada, fez-se presente nas línguas, nos contos, nas crenças e práticas religiosas, nas artes, nas músicas, nos ritmos dos movimentos do corpo. (Zubaran & Silva)



Foto de Marcos Cesário

---

<sup>1</sup> Texto no âmbito do IX Congresso Ibérico De Estudos Africanos, em Coimbra, de 11 – 13 de Setembro de 2014, no Painel “Luzes sob o baobá - Áfricas: legados e possibilidades pela perspectiva da pesquisa, ensino e aprendizagens nas escolas e universidades da diáspora negra”.

<sup>2</sup> Doutoranda do Centro de Estudos Sociais, CES, Programa em “Pós-Colonialismos e Cidadania Global”; professora assistente da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Departamento de Ciências Humanas – DCH III; Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – Processo n° 0543-14-4.

**Resumo:** O Samba de Lata tornou-se um movimento de resistência no contexto pós-colonial (Santos, 2010) de descendentes africanos no Semiárido Baiano. Sendo uma expressão cultural que se repete ao longo de muitos anos, atravessa gerações. Esta dança segura no molejo o ritmo da busca de água e de justiça no Sertão, neste compasso parece fortalecer as lutas atuais de enfrentamento às formas de “colonialidade/modernidade eurocêntrica” (QUIJANO, 2010) do pensamento ocidental. Tijuaçu, comunidade remanescente de quilombo, Bahia/Brasil, quebra o silenciamento, e a negação da diversidade cultural através da dança. O Samba de Lata ganhou maior ênfase na vigência da lei 10.639/03 que obriga o ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira no sistema educacional. A presença do Samba de Lata no contexto escolar revela ternura e beleza na força em saber resistir contra os processos excludentes discriminatórios e raciais, e tenciona as linhas abissais (SANTOS, 2010) do currículo.

**Palavras-chave:** identidades pós-coloniais, currículo escolar, Samba de Lata, Lei 10.639/03

**Abstract:** Samba de Lata became a resistance movement in the post-colonial context (Santos, 2010) of African descendents in the Bahian semi-arid region. As a cultural expression that has been repeated over many years, it spans generations. In its swing the dance carries the rhythm of the search for water and justice in the Sertão, in its beat it appears to strengthen current struggles confronting forms of “Eurocentric colonialism/modernity” (QUIJANO, 2010) from occidental thought. Tijuaçu, a former Quilombo community in Bahia, Brasil, breaks the silencing and denial of cultural diversity through its dance. The Samba de Lata gained greater emphasis through the ruling of law 10.639/03, which requires the teaching of African and Afro-Brazilian culture and history in the educational system. The presence of Samba de Lata in an educational context reveals tenderness and beauty in the strength of knowing how to resist the discriminatory and racial exclusionary processes and emphasizes the abyssal thinking (SANTOS, 2010) of the curriculum.

**Keywords:** post-colonial identities, school curriculum, Samba de Lata, Law 10.639/03

## Introdução

Tijuaçu<sup>3</sup> é uma comunidade localizada no interior da Bahia, Brasil, marcada por diferenças produzidas num contexto histórico de negação de direitos sociais, ganha nestes últimos anos visibilidade pelo reconhecimento de sua origem: comunidade remanescente de quilombo.<sup>4</sup> Tijuaçu é um distrito do município Senhor do Bonfim, uma pequena vila, cercada pelos povoados Quebra Facão, Alto Bonito, Olaria, Água Branca, Laginha, Macaco, Conceição, Barreira, Fazenda Capim e Queimada Grande (Machado, 2005). Tijuaçu fica às margens da rodovia Lomanto Júnior, da estrada que vai para Juazeiro, sentido norte da Bahia, por onde

---

<sup>3</sup> Em língua indígena Tijuaçu significa “lagarto grande” (Machado, 2005: 19).

<sup>4</sup> O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) reconheceu, a 25/07/14, o Território Quilombola de Tijuaçu. A área de 8,4 mil hectares abrange os municípios de Senhor do Bonfim, Filadélfia e Antônio Gonçalves, no centro-norte baiano, e representa agora a área com maior número de famílias beneficiadas pelo programa Brasil Quilombolas no estado: <http://www.bahianoticias.com.br/noticia/157864-incra-reconhece-territorio-quilombola-no-centro-norte-baiano.html>.

passa o extenso rio São Francisco, onde os conflitos de acesso à água transcorrem historicamente no leito de suas águas. No sentido contrário chega-se à capital do Estado, ao litoral, são 376 quilômetros até Salvador.

Esta comunidade atravessa tempos quebrando o silenciamento e a negação cultural através da dança. O Samba de Lata é uma expressão cultural nascida no cenário das secas e da busca de água no Sertão, tornou-se um símbolo de luta que revela o temperamento forte de resistências no contexto histórico pós-colonial. Pós-colonial significando tanto o sentido de eventos históricos pós-coloniais, como também por entender o Samba de Lata como um instrumento de quebra de silenciamento, e enfrentamento das lógicas das monoculturas que produzem os modos da não-existência (Santos, 2010).

O pensamento pós-colonial das epistemologias do sul (Santos e Meneses, 2010) vai questionar a cartografia abissal que estabelece uma zona colonial; e numa perspectiva pós-colonial vai mobilizar instrumentos conceituais e políticos para combater as linhas abissais.<sup>5</sup> Desenvolvendo-se enquanto epistemologia de resistência através das representações inacabadas do pensamento moderno dos domínios da regulação a partir da mobilização do princípio da comunidade, e dos domínios da emancipação a partir da racionalidade estético-expressiva, o Samba de Lata vai movimentar-se nas fronteiras das linhas abissais, rompendo com a perspectiva monocultural do pensamento moderno ocidental.

Tijuaçu vem realizando algumas atividades culturais, apresentações de danças, experiências essas que vêm contribuindo com o processo de visibilização e inclusão cultural. No caso das danças são expressões corporais vinculadas às origens africanas e traduzem religiosidade, corporeidade, brincadeiras, ao som de cantigas, canções res-significadas a partir da cultura local, no semiárido baiano. Danças como Samba de Lata, Corta Cana, Dança do Parentesco, Dança da Fita, Dança Roda do Arco-íris representam a história e cultura expressadas nos rítmicos de origem africanas, e que estão presentes no cotidiano da comunidade.

O Samba de Lata se configurou simbolicamente como um instrumento de luta contra as formas de invisibilidade cultural. Atravessa gerações e dialoga com memórias e sentimentos de pertencimentos e diásporas. De acordo com Zubaran e Silva (2012: 135) “as culturas e identidades negras construídas na diáspora, em seus diferentes matizes, se caracterizam pela interfecundação cultural, por sincretismos e hibridismos”. O Samba de Lata torna-se um forte elo entre a cultura dos africanos trazidos para o Brasil e a cultura local. Zubaran e Silva trazem o pensamento de Paul Gilroy (2001: 135) segundo o qual a construção multiétnica, transnacional e híbrida das culturas negras, particularmente nas Américas tem caracterizado uma nova etnicidade negra contemporânea.

Esta expressão cultural tem presença intensa das mulheres da comunidade. As mulheres do Samba de Lata dançam desde pequenininhas; netas, bisnetas e tataranetas do Samba de Lata dançam, lutam, lideram na comunidade, atuando na Associação Agropastoril Quilombola de Tijuaçu e Adjacências; igrejas, terreiros de candomblé, e também nas escolas.

---

<sup>5</sup> “O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: O universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’” (Santos, 2010: 23).

O Samba de Lata acontece no contexto da busca de água no sertão, no semiárido baiano, território com baixo índice pluviométrico onde os recursos hídricos se tornam propriedades particulares de latifundiários. Região localizada no recorte em que se registram índices sociais negativos, como analfabetismo, pobreza, fracasso escolar, alto índice de distorção idade série, pouca qualificação na moradia e saúde<sup>6</sup> (UNICEF, 2003).

## O Samba de Lata e o cenário pós-colonial

Os instrumentos que fazem o samba são as vasilhas que buscam a água: a lata, o pote, a cabaça. As vidas tecidas ali na comunidade transformam-se em canções, ecoando as vozes dos antepassados e as cantigas criadas mais recentemente, para acompanhar o samba, que também traz na memória dos seus ritmos os difíceis períodos das grandes secas.

No cenário do sertão baiano, numa pequena comunidade com aproximadamente cinco mil habitantes, as pessoas conviveram, convivem com algumas dificuldades, uma delas, o acesso a água.<sup>7</sup> Poderia ser apenas um cenário desolador e sofrido em busca da água nas fontes temporárias ou arriscando uma “invasão” nas cercas das terras dos latifúndios, não fosse o samba que fizesse desse sofrimento uma alegria, quando a primeira ou o primeiro começasse a dar alguns toques na lata vazia.<sup>8</sup>

As paisagens são convocadas para entrar no samba e logo as letras se entrelaçam nas batidas dos pés no chão e inclinações das ancas contornando espaços para alcançar os limites e deslimites daquela alegria que nem sabem de onde vem, “Minha gente venham ver que coisa de admirar/ A mulher batendo na lata prá nós todo sambar/ Ói a cobra que mordeu Caetano, Jararaca/ Ói a cobra que mordeu Caetano, Jararaca”.

Essas alegrias são como fôlegos diante de um cenário com resquícios ainda da colonização, com injustiças de acesso aos bens sociais básicos. A água, mesmo sendo um direito de todos e todas, funciona como instrumento de controle, e apropriação de poder. Os latifundiários cercam as águas potáveis e o poder legislativo e executivo – da esfera municipal – envia carros pipas<sup>9</sup> a comando dos seus cabos eleitorais. No contexto das secas a morte colheu vidas por causa da fome, e a luta pela água, em cenários históricos recentes, era uma história também de guerra.

A luta pela terra e pela água é uma luta também pós-colonial. Com a migração para as regiões Sul e Sudeste em busca de trabalho e melhores condições de vida, as famílias e antepassados dos moradores de Tijuaçu perderam o pouco das terras que tinham para os latifundiários da região (Machado, 2005).

---

<sup>6</sup> Em alguns setores, e em ações pontuais, principalmente no que tange os índices de pobreza, analfabetismo e qualidade de moradia, esta realidade tem tido mudanças significativas, a partir de 2004, no contexto do governo Lula.

<sup>7</sup> É recente a chegada do sistema mais eficaz de água encanada na comunidade.

<sup>8</sup> Conta-se na comunidade sobre a origem do Samba de Lata que no caminho da busca da água, pegavam a lata d’água e batiam embaixo de um pé de umbuzeiro – árvore de pequeno porte, típica do bioma caatinga. Esta árvore armazena água das chuvas nas raízes. Dá um fruto de nome umbu –; compondo as letras com as paisagens e/ou alguma situação que acontecia no caminho; quando viam um animal, por exemplo, faziam uma música com aquele animal: “amarra o bode, amarra o bode na galha do Calumbi” – Calumbi: popular de uma árvore, o mesmo que jurema-preta.

<sup>9</sup> Carros, tipos caminhões, como reservatórios de águas que levam água para as populações no interior no período das estiagens. Esses carros são controlados por vereadores, prefeitos e dirigentes de associações para controlar os votos em períodos eleitorais.



Essa realidade revela um contexto de “colonialidade de poder” (Quijano, 2010), uma vez que as relações de exploração/dominação/conflito estão associadas a elaboração de categorias sociais que classificam os indivíduos no contexto colonial e desigual, numa teia de relações de poder. No cenário atual do capitalismo mundial, a categoria baseada no fenótipo – nascida com a história da colonização há 500 anos – foi fortemente acionada na produção de injustiças sociais baseadas no racismo.

Neste contexto da colonialidade de poder e classificação social os indivíduos são categorizados em identidades raciais sendo-lhe atribuída a condição de dominados/inferiores ‘não europeus’ contracenando com os dominantes/superiores ‘europeus’; as diferenças fenotípicas sendo usadas como expressão externa que demarcam diferenças (*Ibid.*: 107).

No caso do Samba de Lata, que as mulheres estão à frente há também outras categorias de colonialidade que envolvem suas realidades, a do sexo, que abre um campo importante de reflexão acerca da colonialidade das relações de gênero, bem como no campo das relações dominação/exploração na colonialidade e corporeidade, que afetam as mulheres. Os padrões de organização de comportamento sexual de gênero estão assente na liberdade sexual do homem e na fidelidade das mulheres, esse comportamento “foi em todo o mundo eurocentrado” (*Ibid.*: 110).

No que diz respeito à corporeidade, o domínio que o homem, a comunidade e/ou sociedade quer exercer e/ou exerce sobre as mulheres revela a necessidade de enfrentamento nas situações de subalternidades expressas em diferentes formas de colonialidade que envolvem questões ligadas ao corpo. O lugar da corporeidade leva a pensar e repensar vias de liberdade individual e em sociedade, o que vai significar “a devolução aos próprios indivíduos, de modo directo e imediato, do controlo das instâncias básicas da sua existência social: trabalho, sexo, subjetividade e autoridade” (*Ibid.*: 113).

Da “articulação política e geocultural”, esta diz respeito ao território colonizado classificado pelo “padrão eurocentrado do capitalismo colonial moderno” (*Ibid.*: 107). Há a “ideia de uma identidade europeia superior a todos os povos e culturas não europeus” (Said, 2007: 34). Este fenômeno se repete no processo de colonialidade (Quijano, 2010) interna no Brasil. Assim existe também a ideia de uma identidade superior e outra inferior dentro do contexto das regiões no Brasil. Mudemos Oriente para Nordeste/Semiárido e Europa para as regiões Sul e Sudeste; o Sul metafórico das epistemologias do sul (Santos, 2010) localiza-se no Norte e Nordeste. A região Semiárida<sup>10</sup> no Brasil é uma região estigmatizada e inferiorizada. Um cenário de ocorrência de longos períodos de estiagem foi favorável a estigmatização do lugar e das pessoas,<sup>11</sup> aquelas sujeitas ao grande mal: a seca.

Conhecemos essa grande massa que se desloca por toda a parte, na época das secas, por não encontrar meios de vida na caatinga. A população marginal está constituída por “moradores” rurais, que dispõe de terra em quantidade insuficiente, e também pela população flutuante das cidades. Calculamos em meio

---

<sup>10</sup> Corresponde a área oficial de ocorrência de secas no Nordeste, que em 2000, abrangia uma superfície territorial de aproximadamente 895.254,40 km<sup>2</sup>, integrada por 1.031 municípios dos estados do Piauí, Ceará, Rio grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia e norte de Minas Gerais. Na mesma data, sua população era de 19.326.007 habitantes (Fundo Constitucional de Financiamento do Nordeste – FNE).

<sup>11</sup> Nesta região que compreendem a ocorrências das secas, as pessoas que estão mais vulneráveis a sofrerem tanto no que diz respeito a dificuldades econômicas extremas, quanto ao processo de estigmatização são pessoas descendentes dos povos africanos e indígenas.

milhão o número de pessoas subutilizadas, ocupadas precariamente nas zonas urbanas nordestinas. (Corbisier *apud* Furtado, 1959: 47)

Tijuaçu localiza-se neste contexto pós-colonial no cenário desta colonialidade da articulação política geocultural (Quijano, 2010). Entretanto o samba diz que a alternativa é a luta, a resistência. E assim, a vida não se separa do samba, porque não se pode parar de sambar, nem se pode parar de viver.

O Samba de Lata revela-se como um conhecimento alternativo que se movimenta no campo do domínio da emancipação – onde se localizam as racionalidades – podendo ser interpretado como uma experiência vinculada à racionalidade estético-expressiva, uma vez que o conhecimento ali construído mobiliza uma postura epistemológica diferente do racionalismo cartesiano que torna o mundo “cognoscível por via da sua decomposição nos elementos que o constituem” (Santos, 2002: 61).

A racionalidade estético-expressiva é guiada também pela intuição, certezas que chegam pelo corpo, pela memória e pela imaginação. Através do Samba de Lata, a comunidade Tijuaçu imagina-se em diferentes esferas de partilha de saberes. “A presença africana, aparentemente silenciada, fez-se presente nas línguas, nos contos, nas crenças e práticas religiosas, nas artes, nas músicas, nos ritmos dos movimentos do corpo” (Zubaran e Silva, 2012: 135).

O Samba de Lata opera com a imaginação sociológica. No campo da sociologia das ausências, Santos fala da imaginação sociológica distinguindo dois tipos de imaginação: a imaginação epistemológica e a imaginação democrática. “A imaginação epistemológica permite diversificar os saberes” [...] “a imaginação democrática permite o reconhecimento de diferentes práticas e atores sociais” (2010: 107). Exercitar essa imaginação criadora implica uma experiência de mudança de perspectiva sempre. Porque “tanto a imaginação epistemológica como a imaginação democrática têm uma dimensão desconstrutivista e uma dimensão reconstrutiva” (Santos, 2006: 107).

Ao atuar em espaços oficiais o Samba de Lata vai operar com possibilidades práticas de *desresidualização e desracialização*. A *desresidualização e desracialização* vai mobilizar ecologias, principalmente as ecologias *dos reconhecimentos; das trans-escalas* (Santos, 2010).

A ecologia *dos reconhecimentos* parte da “experiência social (práticas e saberes)” protagonizada pelas pessoas que atuam no samba, e também na comunidade; neste caso a atuação das mulheres ganha ênfase, por [elas] se destacarem na participação e condução do Samba de Lata.

A ecologia *dos reconhecimentos* movimenta-se na superação da relação entre diferença e desigualdade – um pensamento sustentado pelo capitalismo-moderno-ocidental –, e vai buscar outra relação entre o princípio da igualdade e da diferença. Através de uma etnografia crítica vai questionar uma suposta hierarquia e as possíveis relações de subalternidades que daí possam surgir.

Esta ecologia torna-se necessária à medida que “aumenta a diversidade social e cultural dos sujeitos coletivos, que lutam pela emancipação social” (Santos, 2010: 103), portanto ela é amplamente acionada nos processos de questionamento do currículo escolar, bem como na pauta da lei 10.639/03, uma vez que se propõe a combater variedades de formas de opressão e dominação até então legitimada pelo discurso oficial.

Também podemos acionar a ecologia *das trans-escalas*, considerando que esses conhecimentos [mobilizados pelo samba] não resultam da globalização hegemônica, esta escala global “é confrontada pela sociologia das ausências através da recuperação simultânea de aspirações universais ocultas e de escalas locais/globais alternativas” (*Ibid.*: 104). E,

através da sociologia das emergências, com a presença em espaços oficiais da ciência – a exemplo das linhas de pesquisa nas academias e nos institutos oficiais de pesquisa –, a presença do Samba de Lata no contexto oficial rompe com as lógicas que “as incapacitam de serem alternativas credíveis ao que existe de modo universal e global” (*Ibid.*: 97).

O Samba de Lata pode aqui ser interpretado como um conhecimento-emancipação, uma vez ao se autorizarem cantar, dançar, compor e apresentar, através do samba, tensiona-se a *linha abissal* (*Ibid.*), e pautam uma gama de conhecimentos desperdiçados e/ou minimizados, tornados invisíveis perante o conhecimento científico moderno ocidental. De acordo com Santos (2002: 74) o conhecimento-emancipação é uma trajetória entre um estado de ignorância - colonialismo – para um estado de saber – solidariedade. No seu acontecer dará visibilidade a diferentes formas de exclusão social, e numa atitude epistemológica atua na reinvenção da subjetividade individual e coletiva como instrumento capaz de usar mapas de emancipação.

### Os espaços oficiais da educação e a Lei 10.639/03

A implementação da lei 10.639/03 se constitui como legítimo espaço de conquistas dos movimentos sociais ao demandar iniciativas de políticas públicas para as políticas governamentais do Estado, e se configura como instrumento de divulgação e inclusão da história e cultura africana, e afro-brasileira. A lei vem se legitimando em espaços de educação formal e não-formal. Esta conquista ilustra como se tornaram fortes os movimentos de resistência contra os processos de dominação e exclusão social.

O Samba de Lata dialoga com a componente curricular Educação e Cultura Afro-Brasileira que faz parte do currículo dos cursos de Pedagogia, espaço em que se tematiza a implementação da lei 10.639/03 da LBD, esta que amplia a atuação das Universidades no campo do ensino, pesquisa e extensão. De acordo com Zubaran e Silva (2012) existem hoje aproximadamente 50 grupos que se articulam no Consórcio de NEABs – Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros, nas Universidades.

O samba tornou-se um instrumento que pauta a lei e as diretrizes educacionais da educação oficial, esta cooptada pelos princípios da regulação do Estado e mercado. Através do princípio da comunidade – princípio ainda não totalmente cooptado pelo Estado e pelo mercado – a história e a cultura afro-brasileira e africana vão para as páginas oficiais do currículo a partir de uma perspectiva que ressalta a importância da cultura negra na formação da sociedade brasileira, a diversidade de referências étnico-cultural que fazem parte do Brasil.

O Movimento Negro e o Movimento Indígena articulados às suas lutas têm conseguido a implementação e legitimação de diretrizes e leis que garantam uma inclusão não excludente. Esta iniciativa está vinculada à contestação da representação cultural, que existe nos currículos e nos materiais didáticos oficiais acerca dos povos indígenas e africanos, e levanta questões sobre estas representações: “A quais interesses servem as representações em questão? Dentro de um dado conjunto de representações, quem fala, para quem, e sob que condições? [...] Que princípios morais, éticos e ideológicos estruturam nossas reações a essas representações?” (Giroux e McLaren, 1995: 145). O currículo e os livros didáticos utilizados nas escolas ainda “costumam ser fontes de visões demasiadamente etnocêntricas” (Sacristán, 1995: 89).

Questionar as representações e pautar outras tem se constituído em uma “pedagogia crítica da representação” (Giroux e McLaren, 1995). São pedagogias que ganham vida nos encontros de formação organizados a partir de micro-movimentos políticos, com bases em suas atividades e ações, conscientes do poder da imagem desencadeiam outros dispositivos

discursivos. Na pedagogia crítica da representação os sujeitos reconhecem que “habitamos uma cultura fotocêntrica, auditiva e televisual na qual a proliferação de imagens e sons” podendo esta servir como uma “forma de catecismo da mídia” através da qual “os indivíduos ritualmente codificam e avaliam os envolvimento que nos fazem vários contextos discursivos da vida cotidiana” (*Ibid.*: 144). Conscientes da representação os sujeitos atuarão de forma criativa no enfrentamento das relações de subalternidade, seja nos espaços da comunicação, e/ou nos instrumentos oficiais da educação.

O Samba de Lata de Tijuacu opera com outras representações da cultura afro-brasileira e cumpre o papel de aparecer de forma legítima e não estereotipada nos espaços oficiais da educação formal; acontece num contexto onde podemos abordar a dimensão política do conhecimento, compreendendo-o como uma rede de relações que envolvem intimamente poder e cultura, “privilegiar um tipo de conhecimento é uma operação de poder” (Silva, 2001: 16). De acordo com Silva (2001) esse deslocamento “da ênfase dos conceitos simplesmente pedagógicos de ensino e aprendizagem para os conceitos de ideologia e poder nos permitiria ver a educação de uma nova perspectiva” (Silva, 2001: 17).

O pensamento sobre os processos de inclusão e exclusão cultural se relaciona às questões dos conteúdos corporificados no currículo. Os conteúdos corporificados historicamente fazem parte de um “conhecimento oficial”, expresso a partir do ponto de vista de grupos socialmente dominantes. Tomaz Tadeu da Silva, em seu texto *Descolonizar o currículo, estratégias para uma pedagogia crítica*, fala sobre as estratégias da descolonização do currículo e da educação. O processo de descolonização significa desfetichizar, desoficializar, desurbanizar, desmasculinizar o currículo (Silva, 1996), ou seja, romper com os discursos oficiais (do branco, do urbano, do macho, do heterossexual) do sul/sudeste no contexto do Brasil.

A comunidade de Tijuacu e o Samba de Lata têm colaborado significativamente no processo de *desfetichização*, tanto na prática num contexto educacional, como no contexto da comunidade, fortalecem-se numa rede de mobilização social que traduzem outras lutas no cenário de atuações e mobilizações através da Associação Agropastoril Quilombola de Tijuacu e Adjacências e da participação nos espaços oficiais.

No caso da escola, esta pode ser um espaço no qual as diferenças culturais sejam legitimadas, onde a diversidade cultural seja considerada e afirmada, e não um espaço de homogeneização. Nessa perspectiva busca-se um “currículo indexado à história desses povos, suas culturas, contextos e demandas, dentro de uma realidade social globalizada” (Macedo, 2007: 30).

Em se tratando de cultura, Santos e Nunes (2004), citando Spivak, afirmam que a cultura “tornou-se um conceito estratégico central para a definição de identidades e de alteridades no mundo contemporâneo”, e um “recurso para a afirmação da diferença e da exigência do seu reconhecimento”, o que a torna “um campo de lutas e de contradições” (Santos e Nunes, 2004: 21). E considerando “a existência de uma multiplicidade de culturas no mundo; a coexistência de culturas diversas no espaço de um mesmo Estado-nação; a existência de culturas que se interinfluenciam tanto dentro como para além do Estado-nação” (*Ibid.*: 21); trazem a abordagem do multiculturalismo numa perspectiva crítica.

Numa perspectiva do multiculturalismo crítico a inserção da cultura no contexto da educação vai reunir um conjunto de procedimentos de descolonização, que vai envolver um repertório de referenciais teóricos e epistemológicos pós-críticos da educação e do currículo, pensamentos estes que dentro das teorias sociais comungam dos pensamentos pós-coloniais. De acordo com Silva:

Uma perspectiva pós-colonial questionaria as experiências superficialmente multiculturais estimuladas nas chamadas datas comemorativas: o dia do índio, da mulher, do negro. Uma perspectiva pós-colonial exige

um currículo multicultural que não separe questões de conhecimento, cultura e estética de questões de poder, política e interpretação. Ela reivindica, fundamentalmente um currículo descolonizado (1999: 130).

Boaventura de Sousa Santos diz que:

A perspectiva pós-colonial parte da ideia de que, a partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis. Daí o interesse desta perspectiva pela geopolítica do conhecimento, ou seja, de problematizar quem produz o conhecimento, em que contexto o produz e para quem produz. (2010: 26)

É nesse sentido que o processo de inclusão cultural deve evitar a perspectiva de um currículo turístico. A prática de um currículo turístico<sup>12</sup> se dá quando a diversidade cultural é tratada como algo estranho, de forma estereotipada, folclorizada. Uma das atitudes mais perversas de um currículo turístico quando quer justificar, por exemplo, que

[...] a marginalidade da população negra se devia a que cada um dos integrantes dessa raça tinha uma dotação genética mais deficitária e/ou um menor quociente intelectual que os da raça branca. Nessas formas de tergiversação nunca se chega a prestar atenção às verdadeiras relações e estruturas de poder que são causas dessas situações de marginalidade; ignoram-se condições políticas, econômicas, culturais, militares e religiosas nas quais se fundamentam as situações de opressão. (Santomé, 1995: 175)

Torna-se preciso enfrentar a forma como as culturas dos diferentes povos, das diferentes regiões são abordadas no currículo. As culturas dos povos indígenas, africanos e ainda as culturas das regiões do “Sul metafórico” no contexto das colonialidades (Quijano, 2010) são tratadas como algo exótico e aparecem no currículo das escolas em unidades didáticas isoladas, de forma esporádica, desconectada do contexto (Silva, 2000), ou mesmo de forma pejorativa.

A presença do Samba de Lata no contexto educacional oficial tem contribuído para quebrar esta perspectiva, uma vez que no contexto do semiárido baiano a existência de grupos de estudos que atuam no âmbito da academia tem pautado as narrativas dos movimentos sociais e traz outra postura epistemológica, que propõe a combater as monoculturas instaladas pela racionalidade do pensamento moderno ocidental. Os movimentos sociais utilizando os espaços oficiais da educação como instrumento têm atuado na desconstrução das monoculturas: do rigor do saber, do tempo linear, da classificação social, da escala dominante, e a produtivista (Santos, 2010: 95-96).

Nessa perspectiva cabe ressaltar, concordando com Silva, que “a teoria social contemporânea sobre identidade cultural e social recusa-se a simplesmente descrever ou celebrar a diversidade cultural”. A diversidade não é uma coisa, e sim “resultado de um processo relacional – histórico e discursivo – de construção da diferença” (Silva, 2001: 101). O currículo e o conhecimento não são apenas conteúdos como estamos acostumados a definir no contexto educacional.

---

<sup>12</sup> Sobre currículo turístico, ver o texto de Jurjo Santomé, que está no quarto capítulo do seu livro *Globalização e Interdisciplinaridade – o currículo integrado* (1998). Texto também publicado no livro *Alienígenas na sala de aula* (organizado por Tomaz Tadeu da Silva). Jurjo Santomé fala das vozes silenciadas no currículo e dos mecanismos de silenciamento como a trivialização, como souvenir, a desconexão da vida cotidiana, a estereotipagem, a tergiversação e como esses elementos se concretizam no território curricular.

O conhecimento e o currículo corporificam relações sociais. Isso significa não apenas ressaltar seu caráter de produção, de criação, mas, sobretudo, seu caráter social. Eles são produzidos e criados através de relações sociais particulares entre grupos sociais interessados. Como tal eles trazem marcas dessas relações e desses interesses. (Silva, 1996: 64)

A noção de relações sociais possibilita conectar o currículo e a educação aos contextos sociais e culturais numa perspectiva mais ampla. Isso abre possibilidade de encontrar estratégias de descolonização do currículo (Silva, 1996). Como os materiais didáticos refletem o discurso do currículo, uma das estratégias de descolonização supõe a mudança curricular e elaboração de novos materiais didáticos que possam refletir outras representações. Silva afirma que “seria importante que os grupos progressistas reunidos em torno dos diversos movimentos sociais levassem a sério a tarefa de projetar e construir materiais curriculares e pedagógicos contra-hegemônicos” (1996: 69) e Gimeno Sacristán (1995) fala da necessidade de criar materiais específicos revisando conteúdos e ilustrações que apresentam uma perspectiva etnocêntrica, ou seja, romper com os discursos oficiais presentes no currículo. O Samba de Lata não se constitui necessariamente como material pedagógico, mas é um instrumento articulado ao princípio da comunidade e à racionalidade estético-expressiva que pode funcionar como um discurso contra-hegemônico, e pode compor as narrativas nesses materiais radicais, não como um receituário, mas como um movimento que nasce na base das lutas no contexto de resistências.

### Algumas considerações

Hoje o Samba de Lata está organizado, registrado, tem suas músicas lançadas em DVD e CD. Esta experiência do samba tem sido convocada para os espaços oficiais. Dentro do contexto educacional vai promover o exercício de transitar entre as fronteiras do conhecimento produzido na comunidade a partir dos espaços mobilizados criativamente – numa perspectiva do conhecimento emancipatório –, e o conhecimento oficial, legítimo, articulados nos espaços como escolas e academias. É um movimento capaz de identificar a “vontade de maximizar as oportunidades de liberdade e autonomia que se obtêm através de uma observação telescópica de centro e da sua conseqüente trivialização e descanonização” (Santos, 2002: 328).

Dentre os espaços oficiais, o campo da educação se configura como um campo tencionado pela ecologia dos *reconhecimentos* e da *trans-escalas*, e, considerando este aspecto, dialoga com a componente Educação e Cultura Afro-Brasileira que faz parte do currículo dos cursos de Pedagogia, e dos currículos do ensino básico, oportunidade na qual tematiza-se e busca-se a prática da implementação da lei 10.639/03 da LBD. O Samba de Lata torna-se um instrumento que pauta a lei nos contextos educacionais oficiais.

Os documentos oficiais das instituições corporificam as relações sociais, portanto, revelam marcas das relações de poder; nesse sentido é preciso desfeticizá-lo, desmascará-lo (Silva, 1996). O samba de Lata é um instrumento capaz de mobilizar e recriar atitudes epistemológicas, o que vai suceder na perspectiva transgressiva do trabalho de tradução no contexto de outras lutas. Santos lembra a “tradução é, simultaneamente, um trabalho intelectual e um trabalho político”, “e é também um trabalho emocional” (2010: 119).

No âmbito da cultura afro-brasileira contemporânea é possível observar que homens e mulheres afro-brasileiros preservaram um rico patrimônio cultural material e imaterial, de matriz africana, que se expressa por meio da oralidade nas diversas formas de festejar, nas religiosidades, na culinária, nos ervanários, na música negra, nas danças e em todas as formas de expressão dos corpos negros nas cidades, no campo, nos quilombos tradicionais e urbanos. (Zubaran e Silva, 2012: 135 e 136)

O contexto em que nasce o Samba de Lata e outras expressões de luta é o tempo/espaço de transição paradigmática que se constitui como uma *revolução epistemológica* e significa a luta por uma *justiça cognitiva* (SANTOS, 2010) num cenário de tensões do saber/poder nas iniciativas emancipatórias, e que se revela no cotidiano na recriação de metodologias que lida com conhecimentos científico e não científico na elaboração e organização da vida comunitária. Sendo estas narrativas reivindicadas para preencher as páginas para outras histórias, numa perspectiva pós-colonial.

Diante da experiência com o Samba de Lata enquanto instrumento emancipatório percebi como a racionalidade estético-expressiva enfrenta – epistemologicamente – o saber guiado pelas demais racionalidades. Com palavras e imagens e expressões corporais *des-pensa*<sup>13</sup> as lógicas monoculturais, os saberes operados pela lógica da ciência moderna (Santos, 2002).

## Referências

Furtado, Celso (1959), *A Operação Nordeste. Exposição e debates realizados no Curso de “Introdução aos Problemas do Brasil”*. Textos Brasileiros de Economia. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura.

Giroux, Henry A.; McLaren, Peter L. (1995), “Por uma Pedagogia Crítica da Representação”, in Silva, Tomaz Tadeu da e Moreira, Antonio Flávio (Orgs.), *Territórios Contestados - O Currículo e os novos mapas políticos e culturais*. [3ª edição]. Petrópolis, RJ: Vozes.

Machado, Paulo (2005), *Tijuaçu: uma resistência negra no Semiárido Baiano*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação.

Saida, Edward W. (2007), *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras.

Sacristán, J. Gimeno (1995), “Currículo e Diversidade Cultural”, in Silva, Tomaz Tadeu da e Moreira, Antonio Flávio (Organizadores). *Territórios Contestados - O Currículo e os novos mapas políticos e culturais*. [3ª edição]. Petrópolis, RJ: Vozes.

Santomé, Jurjo Torres (1995), “As culturas negadas e silenciadas no currículo”, in Silva, Tomaz Tadeu, *Alienígenas em sala de aula*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Santos, Boaventura de Sousa; Nunes, João Arriscado (2004), “Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade”, in Santos, Boaventura de Sousa (Org.), *Reconhecer para libertar – os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Editora Afrontamento.

---

<sup>13</sup> Termo utilizado pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos para pensar o direito num período de transição paradigmática. Para *des-pensar* o direito.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *A Gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Editora Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (2002), *A crítica da Razão Indolente – Contra o desperdício da experiência*. Porto: Edições Afrontamentos.

Silva, Tomaz Tadeu (2000) “A produção social da identidade e da diferença”, in Silva, Tomaz Tadeu (Org.), *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 73-102.

Silva, Tomaz Tadeu (2001), *Documentos de Identidade – Uma Introdução às Teorias do Currículo*. Belo Horizonte: Autêntica.

Silva, Tomaz Tadeu (1996), “Descolonizar o currículo: estratégia para uma pedagogia crítica - Dois ou três comentários sobre o texto de Michael Apple”, in Costa, Marisa Vorraber (Org.). *Escola Básica na Virada do Século. Cultura, Política e Currículo*. São Paulo: Cortez.

Quijano, Aníbal (2010), “Colonialidade do poder e classificação social”, in Santos, Boaventura de Sousa e Meneses, Maria Paula. (Orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 73-117.

Zubaran, Maria Angélica; Silva, Petronilha Beatriz Gonçalves e (2012), “Interloquções sobre estudos afro-brasileiros: Pertencimento étnico-racial, memórias negras e patrimônio cultural afro-brasileiro”. *Currículo sem Fronteiras*, 12(1),130-140. Consultado a 03 de agosto de 2014, disponível em <http://www.bahianoticias.com.br/noticia/157864-incra-reconhece-territorio-quilombola-no-centro-norte-baiano.html>.