



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO

AMANDA CARLA GANIMO DO NASCIMENTO

A NOSSA HISTÓRIA CONTADA EM PRIMEIRA PESSOA:
A ORALIDADE COMO FONTE DE INFORMAÇÃO PARA CONTINUIDADE DA
MEMÓRIA E PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO DENTRO DE QUILOMBOS
URBANOS

Recife

2023

AMANDA CARLA GANIMO DO NASCIMENTO

A NOSSA HISTÓRIA CONTADA EM PRIMEIRA PESSOA:
A ORALIDADE COMO FONTE DE INFORMAÇÃO PARA CONTINUIDADE DA
MEMÓRIA E PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO DENTRO DE QUILOMBOS
URBANOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito necessário à obtenção do título de Mestra em Ciência da Informação. **Área de concentração:** Informação, Memória e Tecnologia.

Orientadora: Profa. Dra. Leilah Santiago Bufrem.

Recife

2023

Catálogo na fonte
Bibliotecária Jéssica Pereira de Oliveira – CRB-4/2223

N244n Nascimento, Amanda Carla Ganimo do
A nossa história contada em primeira pessoa: a oralidade como fonte de informação para continuidade da memória e produção de conhecimento dentro de quilombos urbanos / Amanda Carla Ganimo do Nascimento. – Recife, 2023.
138f.: il., tab.

Sob orientação de Leilah Santiago Bufrem.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, 2023.

Inclui referências, apêndices e anexos.

1. Oralidade. 2. Informação. 3. Memória coletiva. 4. Produção de conhecimento. 5. Decolonialidade do pensamento. I. Bufrem, Leilah Santiago (Orientação). II. Título.

020 CDD (22. ed.) UFPE (CAC 2023-101)

AMANDA CARLA GANIMO DO NASCIMENTO

A NOSSA HISTÓRIA CONTADA EM PRIMEIRA PESSOA:
A ORALIDADE COMO FONTE DE INFORMAÇÃO PARA CONTINUIDADE DA
MEMÓRIA E PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO DENTRO DE QUILOMBOS
URBANOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito necessário à obtenção do título de Mestra em Ciência da Informação. **Área de concentração:** Informação, Memória e Tecnologia.

Aprovada em: 28/04/2023.

BANCA EXAMINADORA

Profª. Dra. Leilah Santiago Bufrem (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Profª. Dra. Májory Karoline Fernandes de Oliveira Miranda (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Erinaldo Dias Valério (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Edvaldo Carvalho Alves (Examinador Externo)
Universidade Federal da Paraíba

Aos negros e negras sobreviventes de diáspora africana que lutaram por liberdade!

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Maria José Ganimó e José Carlos do Nascimento pelo incentivo à educação e pelos cuidados que me fizeram chegar até aqui. Às minhas irmãs Brenda Ganimó e Maria Eduarda tão desejadas por mim como irmã mais velha.

A toda comunidade quilombola que lutou pela resistência dos nossos corpos e pela continuidade da nossa memória afrodiaspórica.

A todos e todas da comunidade do Viana – Camaragibe/PE e do Centro Cultural Quilombo do Catucá pelas vivências compartilhadas e pelos aprendizados do que é viver em comunidade. Aos líderes do Quilombo do Catucá, em especial a mãe Elaine de Oxum, que me acolheu desde o primeiro dia que nos conhecemos com sua sabedoria e simplicidade. Mulher de grande inspiração para essa pesquisa! A Moa Anjos, com seu poder de fala ancestral e amizade. A Deybson de Oxalá pela paz transmitida a cada fala, a cada passo e a cada olhar. A Dandara e Odara que espelham o nosso futuro.

A toda Nação do Maracatu Leão Coroado e os seus ancestrais, como Mestre França, Mestre Afonso, D. Janete pelos cuidados da nossa tradição. A Karen Aguiar pela parceria e o aprendizado em cada palavra de uma mulher negra, jovem que já faz história no Leão.

Ao Mestre Naná de Santa pelos ensinamentos de um ser ancestral, pela amizade, pelo carinho, pelas tocadadas juntos em meio a muita conversa e risadas.

À professora Conceição Reis e a todos e todas que fazem parte do LABERER e que formam esse quilombo acadêmico.

A minha orientadora, a professora Dra. Leilah Santiago Bufrem pelas significativas contribuições e pela paciência durante toda a pesquisa.

A minha companheira Nathália Diórgenes, uma das maiores incentivadoras dessa pesquisa, que desde o início foi minha revisora, minha amiga, minha professora e a pessoa que eu espero compartilhar essa e outras conquistas. Te amo!

Ao professor Erinaldo Dias, por me ajudar a dar os primeiros passos na pesquisa e por estar presente na reta final. Você foi fundamental do início ao fim.

À banca examinadora pelas contribuições pertinentes e valiosas. Obrigada professora Májory Miranda e o professor Edvaldo Carvalho.

A Alê Carvalho, Vinícius de Farias, Rennan Peixe, Hélio Abulidu, Zé Freire, Arnaldo do Monte, Mestre Limão, Ju Farias pela nossa primeira criação no audiovisual e criação das novas canções. Viva a Arte!

Aos amigos da rua da feira, Poli, Adili, Neguinho, Manu, Mano B, Ju, Vini, Zé, Dinho, Renatinha que fazem desse canto o nosso quilombo de fortalecimento e muita musicalidade. Às crianças desse quilombo, Lis, Leona e agora Lulu.

A Natália Francisca, Jéssica Oliveira, Mariana Alves e Andréia Alcântara, as amigas mestras que me deram suporte e incentivo para não desistir.

Aos amigos Kleiton e Suellen pela presença e as chamadas de vídeo necessárias para matar a saudade e recuperar as energias.

A Cíntia Maria por me encorajar desde a graduação corrigindo meu TCC e que mesmo de longe sei que torce por mim.

A Ju Tenório, Débora, Marílian e Deuza que sempre acreditaram no meu potencial.

A todos os familiares e amigos que fizeram parte da minha trajetória.

“A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou.” (ÔRÍ, 1989).¹

¹ A fala utilizada nesta epígrafe foi feita por Beatriz Nascimento, dentro do documentário Ôrí, estreado em 1989 e dirigido por Raquel Gerber.

RESUMO

Discorre sobre as consequências da colonialidade iniciada com a expansão marítima europeia, dentre as quais destaca-se a hierarquização das raças como suporte ao racismo estrutural. A partir disso argumenta sobre o privilégio epistêmico ocidental europeu e nortenho na construção do saber e revela o epistemicídio sofrido pelos descendentes da diáspora africana, com o enfraquecimento do ser através da desvalorização e apagamento das suas construções e contribuições epistemológicas para desenvolvimento social. Partindo desse ponto, discute a oralidade como aspecto central deste estudo e fonte importante de investigação informacional. Dessa forma, analisa sua contribuição para a construção do conhecimento e a continuidade da memória coletiva dentro de quilombos urbanos resultantes da diáspora africana. Para produzir a pesquisa, forma um quadro teórico com base nos estudos da Ciência da informação (CI) e outras áreas afins sobre o tema, realiza dentro de uma pesquisa exploratória, entrevistas semiestruturadas com os quilombos: Centro Cultural Quilombo do Catucá – Camaragibe/PE, o Maracatu Leão Coroado – Olinda/PE e o Mestre Naná de Santana – Recife/PE, considerado aqui um ser quilombo. Com a organização dessas narrativas, elabora uma análise temática com base no objeto estudado. Ao fim, o estudo revela que os três quilombos aqui apresentados se utilizam da oralidade para manter as suas tradições, memórias e produção de conhecimento dentro de uma cultura diaspórica africana.

Palavras-chave: oralidade; informação; memória coletiva; produção de conhecimento; decolonialidade do pensamento.

ABSTRACT

It discusses the consequences of coloniality that began with the European maritime expansion, among which the hierarchization of races stands out as a support to structural racism. From this, he argues about the Western European and Northern epistemic privilege in the construction of knowledge and reveals the epistemicide suffered by the descendants of the African diaspora, with the weakening of the being through the devaluation and erasure of its constructions and epistemological contributions to social development. Based on this point, it discusses orality as a central aspect of this study and an important source of informational investigation. In this way, it analyzes its contribution to the construction of knowledge and the continuity of collective memory within urban quilombos resulting from the African diaspora. To produce the research, it forms a theoretical framework based on the studies of Information Science (CI) and other related areas on the subject, carries out, within an exploratory research, semi-structured interviews with the quilombos: Centro Cultural Quilombo do Catucá – Camaragibe/PE, Maracatu Leão Coroado – Olinda/PE and Mestre Naná de Santana – Recife/PE, considered here as a quilombo being. With the organization of these narratives, it elaborates a thematic analysis based on the studied object. In the end, the study reveals that the three quilombos presented here use orality to maintain their traditions, memories and knowledge production within an African diasporic culture.

Keywords: orality; information; collective memory; knowledge production; decoloniality of thought.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gráfico 1 –	Produção por década / Termo utilizado: ORALIDADE AND QUILOMBO / Dados pesquisados em: 21 set. 2022	37
Gráfico 2 –	Comparativo de publicações por ano	40
Figura 1 –	De cabeça em cabeça	43
Figura 2 –	Mão do Mestre Naná	45
Figura 3 –	Mãos e guias	48
Figura 4 –	Estandartes e tambores do Leão Coroado	52
Figura 5 –	O Mestre da fala	53
Figura 6 –	O Tambor falante	61
Figura 7 –	A canção em Yorubá	67
Figura 8 –	A chegada	70
Figura 9 –	Tradição Oral	72
Figura 10 –	Símbolos adinkra baseados em animais: “Se wo were fi na wo sankofa a yenkyi. Nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou atrás. Símbolo da sabedoria de aprender com o passado para construir o futuro.” (Provérbio Akan)	73
Figura 11 –	Quilombo e resistência	74
Figura 12 –	Fotos históricas do Maracatu Leão Coroado	82
Figura 13 –	Quilombo urbano: Comunidade de Águas Compridas – Olinda/PE	84
Figura 14 –	Mestre Luiz de França	85
Figura 15 –	Mestre Afonso Aguiar	86
Figura 16 –	Karen Aguiar	87
Figura 17 –	O apito da Regente do Leão Coroado	87
Figura 18 –	Centro Cultural Quilombo do Catucá	88
Figura 19 –	Comunidade do Viana (Camaragibe/PE)	90
Figura 20 –	Mãe Elaine de Oxum	91
Figura 21 –	Mestre Naná de Santana	92
Figura 22 –	A nossa história não começou no navio negreiro	98

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 –	Algumas autorias de trabalhos sobre as questões étnico-raciais na CI	34
Tabela 2 –	Termo utilizado: ORALIDADE AND QUILOMBO	36
Tabela 3 –	Termo utilizado: ORALIDADE AND MEMÓRIA E ORALIDADE E CONHECIMENTO / Dados pesquisados em: 21 set. 2022	38
Tabela 4 –	Comunidades remanescentes de quilombos certificadas pela FCP	80

LISTA DE SIGLAS

BRAPCI	Base de Dados Referencial de Artigos de Periódicos em Ciência da Informação
CBBD	Congresso Brasileiro de Biblioteconomia, Documentação e Ciência da Informação
CI	Ciência da Informação
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
FCP	Fundação Cultural Palmares
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
LABERER	Laboratório de Educação das Relações Étnico-Raciais
PE	Pernambuco
PPGCI	Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
2	CAMINHOS PERCORRIDOS DA PESQUISA	19
3	O PENSAMENTO DECOLONIAL DO SABER	25
3.1	DIMENSÃO SOCIAL DA CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO DENTRO DE UM PENSAMENTO DECOLONIAL	29
3.2	LEVANTAMENTO DAS AUTORIAS E PRODUÇÕES DECOLONIAIS DA CI SOBRE ORALIDADE: UM PERÍODO DE MUDANÇAS	35
4	CENA 1 – DE CABEÇA EM CABEÇA: A MEMÓRIA COLETIVA DIASPÓRICA AFRICANA E A PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO PELA ORALIDADE	43
4.1	CENA 2 – AQUELE OU AQUELA QUE FALA: OS DETENTORES DA PALAVRA NA TRADIÇÃO ORAL	53
4.2	CENA 3 – O TAMBOR FALANTE	61
4.3	CENA 4 – A ORALIDADE COMO TRADIÇÃO DOS POVOS AFRICANOS E DE DIÁSPORA	70
5	CENA 5 – QUILOMBOS URBANOS COMO LOCAIS DE RESISTÊNCIA CULTURAL DENTRO DA DIÁSPORA AFRICANA	74
5.1	CENA 6 – QUILOMBOS PERNAMBUCANOS	78
5.2	CENA 7 – MARACATU LEÃO COROADO	82
5.3	CENA 8 – CENTRO CULTURAL QUILOMBO DO CATUCÁ	88
5.4	CENA 9 – MESTRE NANÁ DE SANTANA: O EU SOU QUILOMBO	92
6	ÚLTIMA CENA – CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
	REFERÊNCIAS	99
	APÊNDICE A – ROTEIRO DA ENTREVISTA DO MARACATU LEÃO COROADO	109
	APÊNDICE B – ROTEIRO DA ENTREVISTA DO CENTRO CULTURAL QUILOMBO DO CATUCÁ	110
	APÊNDICE C – ROTEIRO DA ENTREVISTA DO MESTRE NANÁ DE SANTANA	111

APÊNDICE D – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	112
APÊNDICE E – ORGANIZAÇÃO TEMÁTICA DAS ENTREVISTAS	115
ANEXO A – FOTOS DO MARACATU LEÃO COROADO	122
ANEXO B – FOTOS DO CENTRO CULTURAL QUILOMBO DO CATUCÁ	127
ANEXO C – FOTOS DO MESTRE NANÁ DE SANTANA	134

1 INTRODUÇÃO

A globalização ocidental, que faz parte do modelo econômico capitalista, tem sido a mais prolongada e impactante na história e segundo Soffiati (2020, p. 159), com base em uma economia, que “além de visar o lucro com bens de uso, necessita de matérias primas, mão de obra barata, mercados e expansão contínua.” Dessa forma, iniciou-se a expansão marítima e com ela chegamos ao período colonial, que culminou em danosas consequências, principalmente para a população ameríndia e africana, impactadas pela desumanização do regime escravocrata implantado pelos europeus. Por se tratar de um fenômeno complexo, seu processo atinge vários segmentos da vida socioeconômica, socioambiental, política e cultural, desafiando as ciências sociais que têm o interesse de investigar temas da sociedade. (COSTA, 2021).

Os colonizadores ao chegarem ao continente africano e em terras ameríndias se depararam com povos distintos, que apresentavam culturas, costumes e valores diferentes dos seus. Tais modos foram assimilados evidentemente para o seu benefício social e econômico, mas a forma do ser europeu não se fragmenta, pelo contrário, sua identidade é preservada e ainda superiorizada diante das demais. Pensar a globalização como um grande processo de identidades que se matizam é ignorar os seus efeitos construídos desde a colonização, quando as culturas se cruzaram, e a imposição praticada por aqueles que detinham ou ainda detém o poder, enfraqueceu, diminuiu e apagou as outras formas do ser, tornando a cultura do dominante sobressalente.

Tal interferência é sentida até hoje em corpos negros. Para confirmar isso basta olhar os indicadores sociais dessa população encontrados em dados dos institutos de pesquisa como o IBGE², que demonstram quase sempre os piores números, seja na área econômica, política, educacional e em tantas outras. No entanto, na perspectiva da decolonialidade é despreendida a lógica hegemônica europeia e nortenha de poder, para que outras formas, principalmente entre aquelas antes desfavorecidas, ganhem vozes e visibilidade das suas conquistas e saberes, fortalecendo assim o seu perfil identitário. Nesse caso, ao compreender que o povo negro no Brasil descende de diáspora africana, estudos foram direcionados para a compreensão dessa interferência para a construção da cultura brasileira, que emprega o uso da oralidade na

² Informações disponíveis no site do IBGE: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/25844-desigualdades-sociais-por-cor-ou-raca.html>

continuidade da memória coletiva e na produção de conhecimento. Essa ideia é reforçada pelo autor africano, Amadou Hampâté Bâ (2010), que define a oralidade como tradição do seu povo e importante componente para a manutenção da cultura de África. Sendo assim, destacamos a oralidade como uma fonte de saber e indagamos a seguinte pergunta: seria a oralidade um contribuidor para a construção da memória coletiva e produção do conhecimento dentro de quilombos urbanos resultantes de diáspora africana?

Para responder esse ponto formulou-se o objetivo geral deste estudo: apresentar como a oralidade contribui para a construção do conhecimento e para a continuidade da memória coletiva em quilombos urbanos resultantes da diáspora africana. E como objetivos específicos: a) expor o pensamento decolonial do saber para uma visão mais crítica dentro da Ciência da Informação, com a perspectiva de construção do conhecimento e continuidade das memórias coletivas dentro de quilombos urbanos; b) debater sobre a importância das fontes orais na produção do conhecimento e continuidade da memória coletiva dentro de comunidades de diáspora; c) discutir sobre a pluralidade, a visibilidade e a acessibilidade dessas produções orais à academia e à sociedade como um todo. d) analisar as informações orais por meio de entrevistas produzidas pelo Centro Cultural Quilombo do Catucá, Maracatu Leão Coroado e o Mestre Naná de Santana, que tenham a finalidade de contribuir para a continuidade da memória afrodiaspórica e a produção de conhecimento.

Para tal, foram desenvolvidas, diante de uma pesquisa correlacional, entrevistas semiestruturadas com representantes do Centro Cultural Quilombo do Catucá, localizado em Camaragibe-PE, com uma das representantes do Maracatu Leão Coroado, localizado em Olinda-PE e com o Mestre da Cultura Popular, Naná de Santana, morador da cidade de Recife-PE e aqui identificado como um ser quilombo. Importante observar que a concepção de quilombo desta pesquisa parte dos estudos de autores como Beatriz Nascimento (2021), Clóvis Moura (2020) e Abdias Nascimento (2009), que além de descrevê-los entre o período escravocrata e pós-abolição, traça um novo perfil simbólico para sua existência atual.

Em consonância, foi construído um quadro teórico como referencial para analisar as bases que circundam o objeto, com autores da CI e de outras áreas como Sociologia, Antropologia, Comunicação e História. A ciência da informação (CI) enquanto ciência social, que tem como seu principal objeto de estudo a informação, dialoga com outros conceitos que envolvem a memória, o conhecimento, a comunicação e está presente também a oralidade que se apresenta complexa quanto a sua forma e diversa quanto a produção dos seus textos orais.

Portanto, a investigação e análise do uso da oralidade abre ainda mais possibilidades para a CI entender o fluxo da informação criada por distintos sujeitos.

Ao trabalhar com oralidade foram explorados conceitos como informação, memória, comunicação, cultura, tradição, religiosidade e conhecimento, assumindo uma postura interdisciplinar, característica presente nos estudos da CI e esperamos que tal proposta de estudo possa resultar em novas produções dentro dessa ciência. Sobretudo, para aqueles que entendem que o conceito de informação é amplo e merece novos direcionamentos além da colonialidade e dentro de um pensamento decolonial.

Seguindo esse ideal, ao trazer um pensador africano para fundamentar o texto já estamos praticando a decolonialidade do saber, refletindo sobre novas possibilidades de conhecimento que não a branca. Partindo desse princípio, essa dissertação conta fortemente com teóricos negros, que venham contribuir com o tema. De acordo com o historiador, antropólogo, físico e político senegalês Cheikh Anta Diop (2012), se uma pessoa tem todos os conhecimentos do mundo, mas não conhece a si, de nada valerá o seu saber. Quando Diop chega a essa conclusão, a primeira coisa que podemos refletir é o quanto sabemos sobre nós, população da diáspora africana. E falo aqui nós, porque me coloco e assim me colocarei em todo texto que virá a seguir em primeira pessoa, por ser uma pesquisadora negra em busca do conhecimento sobre si e que tem a consciência de que a identidade do corpo negro, que foi apagada já em sua travessia forçada sobre o Atlântico, passou e ainda passa por reconstruções. Logo, entender quem somos é parte preciosa para não navegarmos em águas rasas que nos façam encalhar à beira de um abismo.

Para responder os objetivos desta pesquisa o texto foi subdividido em partes, a começar pela introdução e seguido pela seção **2 Caminhos Percorridos da Pesquisa**, que apresenta o tipo de pesquisa feita, a forma de coleta e análise. A seção **3 O pensamento decolonial do saber**, com a presença da CI nesse contexto e apresentação de conceitos como colonialidade, decolonialidade e epistemicídio. Nas próximas seções são introduzidas as que chamamos de cenas, que além de fazer referência ao documentário *A nossa história contada e cantada em primeira pessoa*, que foi produzido e dirigido por mim concomitantemente a esta pesquisa, tratará dos aspectos teóricos que afetam diretamente temas como oralidade, memória, conhecimento e tradição, ligando as falas dos entrevistados com a sua devida análise. Dessa forma, seguimos para a seção 4, dividida em quatro cenas para tratar sobre o tema maior que é Oralidade e as ligações com memória, produção de conhecimento, aqueles que falam e tradição. Já na seção 5, iniciamos as cenas de 5 a 9 e voltamos à discussão para os quilombos como locais

de resistência da cultura da diáspora africana e, para finalizar, chegamos à **última cena - considerações finais**.

Por fim, espera-se que esta pesquisa não só protagoniza o negro em sua própria história, mas tenta demonstrar que é partir de nós que a nossa memória deve ser continuada, contada e escrita para termos uma nova interpretação de quem somos. É a partir das nossas vivências e sabedorias transatlânticas que trouxemos de África, na qual remontamos a nossa identidade Afro-brasileira. E aqui, portanto, daremos a real relevância para uma das fontes já bastante utilizadas por nossos ascendentes, a oralidade. E com isso estaremos contribuindo não para clarear e sim para escurecer quem verdadeiramente somos dentro da nossa perspectiva.

2 CAMINHOS PERCORRIDOS

No mundo social os estudos teóricos e práticos são relacionados dentro da pesquisa e um bom trabalho deve sempre direcioná-los para seu objeto de estudo. (MAY, 2004.) Dessa forma as tomadas de decisões e as ações quanto a construção do embasamento teórico, a escolha das técnicas e métodos de pesquisa estão ligadas diretamente ao objeto desta pesquisa. Com esse pensamento, o referencial teórico foi construído de forma interdisciplinar, entendendo o tema gerador como de interesse das diversas ciências humanas e sociais. Foi buscada, também, uma maior articulação entre autores negros para esta produção, com o intuito de descolonizar o objeto de estudo, não excluindo, evidentemente, autorias de não negros que tragam pensamentos coerentes ao texto.

Caminhando por uma pesquisa *correlacional* discutida por Aronson, Wilson e Arket (2017), que procura não apenas descrever o conteúdo da pesquisa, mas analisar as relações das variáveis levantadas, com o pensamento de identificar os distintos comportamentos sociais que abarcam esse estudo e assim, tratar da hipótese levantada neste estudo ao afirmar, que através da oralidade as comunidades quilombolas urbanas, também representantes de diáspora africana, conseguem dar continuidade às suas memórias coletivas e oferecer forte contribuição para a produção do conhecimento realizado para o bem social da sua comunidade e fora dela.

Contudo, colocamos como início a revisão bibliográfica/documentária para uma fundamentação teórica da pesquisa e como método foram utilizadas **técnicas observacionais e o uso de entrevistas semiestruturadas**. No entanto, conforme colocado por May (2004), tais formas não serão orientadas para coleta e sim produção de dados. Nesta seção falaremos sobre os métodos que levaram a construção dos dados, o tipo de pesquisa e como foi feita a análise dos dados.

A todos os entrevistados eu me apresentei como mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação - PPGCI/UFPE e apresentei a eles o termo de consentimento livre e esclarecido oferecido pelo Comitê de Ética desta universidade colocado no **apêndice D**. Entretanto, antes de iniciar a fala sobre o processo, coloco aqui a minha crítica ao Comitê de Ética da UFPE, que muito dificultou o andamento da pesquisa, gerando atrasos significativos com seus pedidos burocráticos de documentação, preenchimento de formulários e inscrição de projeto todo adaptado para área da saúde, nos colocando em uma situação

estressante. Acredito que tal exposição seja importante para o debate sobre um comitê que inclua métodos diferentes para pesquisas das áreas humanas e das ciências sociais.

Para a preparação das entrevistas foram levados em consideração os objetivos a serem alcançados e, para isso, foi preciso planejar alguns pontos como: a escolha dos entrevistados que tenham relacionamento com o tema pesquisado; a disponibilidade desses entrevistados para fazer a entrevista, isso mediante um agendamento prévio; a confidencialidade do entrevistado se assim ele preferir e, por fim, preparação específica que consiste em organizar o roteiro ou formulário com as questões importantes (LAKATOS; MARCONI, 1996).

Quanto à escolha dos participantes, inicialmente propus a minha orientadora entrevistar os quilombolas do Quilombo das Crioulas, que fica na cidade de Salgueiro - PE. No entanto, como essa pesquisa iniciou-se em 2021, a crise pandêmica da covid-19 que vivemos na época gerou uma série de problemas para o deslocamento maior e para o contato com algumas pessoas, principalmente pessoas mais idosas. Nesse caso, a mudança do local da pesquisa foi necessário e estabeleceu-se procurar locais mais próximos da região metropolitana do Recife. Dentro de uma área urbana o caminho nos levou para os quilombos urbanos, que são em maior número na região, principalmente quando adotamos conceitos atuais para o seu entendimento do que é quilombo a partir de estudos de alguns autores. (NASCIMENTO, A., 1982; NASCIMENTO, B., 2021; MOURA, 2020).

Diante dos conceitos, o primeiro local escolhido foi o **Maracatu Leão Coroado**, por sua relevância cultural ao Estado de Pernambuco, por ser um local de resistência negra dentro da diáspora africana e denominado como quilombo pelos seus líderes. No entanto, além do que foi citado acima, há uma afetividade significativa com o espaço na identificação do meu eu, dando mais facilidade à pesquisa ao trazer a musicalidade dos tambores pela qual me conecto, mas, além disso, constrói uma possível ligação ancestral com as minhas raízes de origem africana identificadas em meu DNA. A ligação com a cidade de Olinda, onde o Maracatu hoje reside, também serviu de referência, pois trata-se de um lugar com lembranças residentes da infância, onde eu escutava o som dos maracatus que partiam das ladeiras e que hoje remontam a minha memória individual e que entendo partir de uma construção coletiva, dando aqui à memória o seu fator social como colocado nos estudos de Halbwachs (2003) ao relacionar intimamente a memória individual com o coletivo.

O segundo local escolhido foi o **Centro Cultural Quilombo do Catucá**. Meu primeiro envolvimento com quilombo aconteceu em uma roda de debates no âmbito remoto, no ano de 2021, sobre assuntos ligados com as relações étnico-raciais, organizado pelo Laboratório de

Educação das Relações Étnico-Raciais da UFPE (LABERER), a qual faço parte como membro e pesquisadora. Nesse dia participaram da roda duas importantes representantes do quilombo, que introduziram a trajetória histórica do espaço e o uso da oralidade como forte funcionalidade para aquele grupo. Desde então, mantive contato e participei de algumas atividades de forma presencial no quilombo, em conjunto com a comunidade que circunda o lugar, e a partir disso identifiquei a sua relevância social, econômica e cultural para aquela região. Por se tratar de um lugar construído e organizado por pessoas negras, compreendi ali um espaço pertencente à diáspora africana, onde sua memória é contínua e a sua produção de conhecimento é rica e difusora entre os membros, tornando-se aquele espaço pertinente para discutirmos sobre o tema estudado.

O terceiro foi um mestre da cultura popular, o **Mestre Naná de Santana**, criador de um quilombo urbano significativo e instituído no Morro da Conceição, a *Escola de Samba Galeria do Ritmo*. A figura de um mestre para essa pesquisa se dá a partir do entendimento do que é um quilombo e ao citar Beatriz Nascimento (1989, s.p.) como importante referência para esse diálogo e estudo, trago a sua seguinte colocação: “a terra é meu quilombo, meu espaço é o meu quilombo, onde eu estou, eu estou, onde eu estou eu sou.” Neste discurso temos a representação do que seria um quilombo, onde o espaço, a terra, o território de resistência negra torna-se um quilombo, mas quando ela também traz “onde eu estou eu sou”, a figura do eu, do espaço-corpo é caracterizado como outro pedaço do quilombo. Logo, aqui entende-se que “eu sou Quilombo!” E por serem eles, mestres da cultura popular parte substancial para a cultura negra, entendemos como o elemento necessário para essa pesquisa.

Para a escolha dos entrevistados foram levados em consideração aqueles que estão em posição de principais representantes dos locais, com o propósito de levantar dados mais relevantes à pesquisa, por entender que são essas pessoas com maior acúmulo informacional para responder se a oralidade é praticada para a continuidade da memória e para a produção de conhecimento dentro dos seus respectivos quilombos, com a demonstração de como isso é feito e organizado entre os seus membros.

Karen Aguiar, que foi a escolhida para falar em nome do Maracatu Leão Coroado, é regente do maracatu e neta de um dos principais mestres que esteve à frente por muitos anos do Leão, hoje falecido, o mestre Afonso. Sua postura, mesmo de uma pessoa jovem, é de liderança entre os membros e ali carrega a função de manter viva as tradições do maracatu mais antigo do mundo em funcionamento ininterrupto. A princípio, mantivemos um contato por telefone para explicar do que se tratava a pesquisa e mostrando-nos total disposição para participar,

agendamos uma primeira visita à sede do Leão, que fica em Águas Compridas - Olinda/PE. Ao chegar lá, foi apresentado o espaço, logo um primeiro diálogo sobre o histórico do maracatu foi contado e como a pandemia também tinha afetado de certa maneira a casa, que até então estavam sem ensaios e encontros. Logo em seguida agendamos a entrevista e pedi que ela separasse itens importantes do maracatu para serem mostrados e filmados com o uso de câmera com imagem 4k, ou seja, com boa resolução e captação de som para a produção de um documentário.

Porque, sim, além da entrevista para produção de uma dissertação acadêmica na forma escrita, uma outra linguagem trataria daquele tema estudado, a linguagem do audiovisual, visto que um outro formato na produção poderá dar maior visibilidade dentro e fora da academia sobre o histórico de alguns quilombos urbanos e o uso da oralidade para o reforço da memória identitária diaspórica. Afinal, estamos falando de oralidade e experienciar a fala nos remete *a nossa história contada em primeira pessoa*, dando destaque àquele que conta, que canta, que dança, que reconhece a fala do tambor como fontes de informação e que através desses recursos podem dar continuidade à memória coletiva de um determinado povo, principalmente dentro de uma população oral.

Sendo assim, agendamos o encontro em um melhor dia sugerido pela entrevistada e solicitamos que fosse um ambiente tranquilo e com boa iluminação, para que a captação de áudio e imagens não sofresse muitas interferências. Assim foi feito e no dia sugerido fizemos a entrevista tranquilamente de maneira semiestruturada, como apresentado no roteiro produzido pela pesquisadora e orientadora no **apêndice A**, para que o tema tratado na pesquisa fosse abordado na fala sem muitos ruídos em seu conteúdo. Nesse roteiro, seguindo o pensamento de Bourdieu (1999), não apresentamos perguntas ambíguas, deslocadas ou tendenciosas e sua condução foi de maneira lógica, com máxima naturalidade, na tentativa de suscitar a memória da entrevistada. A entrevistada vestiu-se com a blusa vermelha e branca do Leão, nos trouxe fotografias, o estandarte do Maracatu, alguns tambores e o seu apito de regente. A duração dessa troca entre entrevistadora e entrevistada foi em torno de duas horas e muitas imagens foram produzidas para o documentário. Nesse caso, por considerá-las importantes também para pesquisa, muitas foram exibidas no corpo do trabalho ou nos **anexos**.

Os mesmos critérios adotados para o estudo no Maracatu Leão Coroado foram adotados para o Centro Cultural Quilombo do Catucá, com o roteiro da entrevista colocado no **APÊNDICE B**. Ao identificar as lideranças do quilombo, foram convidadas Moa Anjos, coordenadora do espaço e Mãe Elaine, sendo a segunda mencionada filha da fundadora do

quilombo, hoje falecida, mãe Flávia de Iansã. As duas filhas de Moa, as crianças Dandara e Odara estiveram presentes na entrevista. Todas vestiram-se com roupas que transmitiam as vestimentas do terreiro e nos sentamos no centro da casa, onde geralmente acontecem as giras religiosas. A entrevista durou cerca de duas horas e 45 minutos, com filmagens da mesma qualidade produzida do Leão Coroado e algumas imagens também foram expostas no decorrer do texto e em **anexos**. Nesse espaço eu tive mais acesso e pude adotar além da entrevista, a técnica da observação, me colocando como uma observadora participativa em muitos momentos, desde atividades culturais durante o do Coco do Catucá e a festa de Cosme e Damião, como religiosas, a exemplo da saída de Deká, cerimônia que faz parte do Candomblé de uma das lideranças do terreiro e de ações sociais durante as chuvas de 2022. Esses momentos aconteceram depois da entrevista e ajudaram no levantamento de mais dados para a pesquisa.

A entrevista do Mestre Naná aconteceu em dois ambientes: em sua casa, no Alto José do Pinho - Recife/PE e no Morro da Conceição, próximo a Santa de Nossa Senhora da Conceição. Esses foram os lugares escolhidos pelo entrevistado, pois representavam seus locais de memória. O roteiro da entrevista encontra-se no **apêndice C**. A entrevista durou cerca de 1 hora e meia em sua casa e 40 minutos no Morro da Conceição, com gravações feitas com as mesmas qualidades técnicas das anteriores, produzimos imagens de qualidade que também estarão durante o texto e em **Anexos**. Além da entrevista, pude participar das aulas ministradas pelo mestre e adotei a observação participativa durante alguns meses, contribuindo para o levantamento de dados sobre um mestre da cultura popular e a sua pedagogia oral.

Contemplando uma pesquisa que envolve afro-brasileiros acerca da continuidade das suas memórias, construção dos seus valores, conhecimento, tradições e cultura, que ilustra um quadro de invisibilidade histórica em vários cenários sociais demonstrados no referencial teórico, a questão ética sobre confidencialidade foi tratada com muita atenção. Foi dado o direito aos entrevistados de manter as suas identidades em sigilo. Contudo, assim como para mim, pesquisadora ciente do ocultamento da população negra nesse país como protagonista de suas histórias, os entrevistados sempre se colocaram dispostos em revelar suas identidades e ceder suas imagens sem nenhum constrangimento, para que seus corpos representassem a fala do povo que os circundam e como forma de homenagear os seus antepassados. Sendo assim, cada fala será citada da seguinte forma: Mestre Naná - Homem negro / Mestre da Cultura Popular / Quilombo Corpo. Entrevista, 2022; Karen Aguiar - Mulher negra / Quilombo: Maracatu Leão Coroado. Entrevista, 2022; Mãe Elaine - Mulher Negra/Liderança do Centro

Cultural Quilombo do Catucá. Entrevista, 2022; Moa Anjos - Mulher Negra/Coordenadora do Centro Cultural Quilombo do Catucá. Entrevista, 2022).

Quanto à análise, por meio das ideias de Braun e Clarke (2006, p. 3), utilizamos a análise temática dos dados pois “através da sua liberdade teórica, a análise temática fornece uma ferramenta de pesquisa flexível e útil, que pode potencialmente fornecer um conjunto rico e detalhado, ainda que complexo de dados”. Nesse caso, os dados foram analisados manualmente e as entrevistas transcritas na íntegra para que as informações fossem selecionadas, organizadas e interpretadas dentro de uma temática direcionada para o objeto da pesquisa e obedecendo as suas subdivisões destacadas a seguir: uso da oralidade (continuidade das memórias; tradições; produção de conhecimento dentro dos quilombos; formação e fortalecimento das identidades diaspóricas africanas ou chamadas afro-brasileiras).

Com uma abordagem semântica, os temas são identificados dentro dos significados explícitos ou superficiais dos dados, e o analista não está à procura de qualquer coisa além do que um participante tenha explicitado ou dito ou escrito. (...) Em contraste, uma análise temática a nível latente vai além do conteúdo semântico dos dados, e começa a identificar ou examinar as ideias, suposições e conceitualizações – e ideologias – subjacentes que são teorizados como formação ou informação do conteúdo semântico dos dados (BRAUN; CLARKE, 2006, p, 11, tradução nossa, grifo nosso).

Dentro desse contexto teórico apresentado por Braun e Clarke (2006), a organização das entrevistas foram feitas conforme o quadro 1 colocado no **apêndice E** deste trabalho, para uma melhor análise posterior, dentro do que chamamos de cenas, que começam a partir da seção 4 e que seguem separadas das cenas 1 a 9, na qual cada entrevista foi analisada e confrontada com a fundamentação teórica. Desta forma, espera-se responder ao nosso problema de pesquisa: seria a oralidade um contribuidor para a construção da memória coletiva e produção do conhecimento dentro de quilombos urbanos resultantes de diáspora africana?

Porém, antes de chegarmos as tais cenas aqui mencionadas induziremos o leitor para uma compreensão sobre a decolonialidade do saber e seus efeitos sobre as ciências, inclusive dentro da Ciência da Informação como uma forma de demonstrar que pesquisas que se aprofundem em temas ligados às relações étnico-raciais e as diferentes formas de saber, por exemplo, como é o caso do estudo aqui apresentado, contribuem para um novo movimento epistemológico e político.

3 O PENSAMENTO DECOLONIAL DO SABER

Como escrever a história, o poema, o provérbio sobre a folha branca? Saltando pura e simplesmente da fala para a escrita e submetendo-me ao rigor do código que a escrita já comporta? Isso não. No texto oral já disse: não toco e não o deixo minar pela escrita, arma que eu conquistei ao outro. Não posso matar o meu texto com a arma do outro. Vou é minar a arma do outro com todos os elementos possíveis do meu texto. Invento outro texto. Interfiro, desescrevo para que conquiste a partir do instrumento de escrita um texto escrito meu, da minha identidade. Os personagens do meu texto têm de se movimentar como no outro texto inicial. Têm de cantar. Dançar. Em suma temos de ser nós. ‘Nós mesmos’. Assim, reforço a identidade com a literatura [...] (RUI, 1985, n. p.)

Ao pesquisar sobre a história da população negra no Brasil, principalmente no período escravocrata, percebemos uma bibliografia escrita por autores brancos, ou seja, a história contada não traz rastros e quase nenhuma versão em documentos oficiais, daqueles que foram brutalmente atravessados por um atlântico, cruelmente explorados em um regime escravista e dentro de um continente totalmente desconhecido. Estima-se que mais de 4,8 milhões de homens, mulheres e crianças negras foram trazidos da África³. O quantitativo mencionado acima foi encontrado em documentos que continham os registros de entrada e saída nos portos, daquilo que os colonizadores consideravam mercadorias na época, ou seja, mais de 4,8 milhões pessoas negras perderam as suas identidades e o direito de serem simplesmente humanos ao chegarem aqui. Em decorrência disso, a pele preta habita uma zona conflituosa, marcada por um terreno árido, onde múltiplas violências constroem um sujeito como um outro colonizado, seguindo os passos de Fanon (2008), o sujeito negro foi reduzido a um ser inferior que habita a zona do não-ser; “o negro não é um homem.” (FANON, 2008, p. 26).

Dessa maneira, é nítido que o colonialismo é uma estrutura de poder, do qual os domínios político, econômico e cultural executados para uma expansão territorialista e capitalista foi praticado de maneira violenta e espantosa por um povo em detrimento do outro e nesse caso, a raça foi a categoria por meio da qual se estruturaram práticas sociais hierárquicas e desiguais. Para Almeida (2019), a raça torna-se o conceito central para que a universalidade da razão, a destruição proporcionada pelo colonialismo e a escravidão pudessem agir simultaneamente dentro de uma sociedade contemporânea. Nesse caso, ao classificar o ser

³ Dados retirados da base Trans-Atlantic Slave Trade - Database. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/voyage/database>

humano, é gerada a justificativa para submissão e destruição das populações das Américas e África.

De acordo com Anibal Quijano (2005), foi a partir da América que se instituiu o capitalismo colonial/moderno, estabelecendo-se aqui um padrão mundial de poder eurocêntrico. A condição da hierarquização das *raças* é destacada nesse processo, estabelecendo como inferiores (os colonizados) e superiores (os colonizadores), com base em uma justificativa científica biológica, que se estabelecem as estruturas de dominação e a exploração dos não brancos. Dessa forma, a colonização se respalda como um projeto civilizador para os nativos e a escravidão como ato disciplinador ao um povo “primitivo e sub-humano”. (MALDONADO-TORRES, 2018).

O colonialismo europeu se expande mundialmente, com a ideia de inferiorização das raças para estabelecer domínio sobre os colonizados, onde os explorados têm cor e localização geográfica definida. Além disso, outro instrumento de dominação já praticado anteriormente à questão de raça, merece também destaque, a questão de gênero, já bem delimitada dentro desse sistema patriarcal. É na conjugação entre raça, gênero e classe que as posições sociais se estabelecem (BIROLI, 2018; DAVIS, 2016). Diante disso, entendemos que a mulher negra sofre as maiores consequências desse sistema. Durante o período escravocrata, seus corpos foram violentados moralmente e fisicamente, seu trabalho explorado, filhos afastados ao nascer, seus direitos civis negados.

Contudo, mesmo com o fim do colonialismo algo ainda se perpetuou nas relações de poder, o que Quijano (2005) conceituou de *colonialidade*, com divisões hierárquicas raciais ainda estabelecidas e definições bem articuladas daqueles que produziam e ainda produzem o conhecimento aceito. Essa discussão iniciou-se no final dos anos 1980 com alguns pesquisadores sul-americanos, que propunham uma visão mais crítica sobre as ciências sociais. Ballestrin (2013) também complementa que a colonialidade é a continuação da difusão das ideias coloniais, que se manifesta essencialmente como uma relação dominante de poder, saber e ser. Com base nisso, entende-se que as relações coloniais de poder se configuram nessa produção do conhecimento fundamentada em epistemologias ocidentais, eurocênicas, com bases patriarcais e de hegemonia branca. Esse monopólio sobre determinados conhecimentos possibilita a constituição de uma narrativa única, que pode ser usada para justificar atrocidades como foi a colonização de outros povos e apagamento de suas culturas e saberes.

A colonialidade exclui outros saberes e outras formas de interpretar o mundo, desautorizando epistemologias da periferia do ocidente. Tal colonialidade do saber é representada na geopolítica do conhecimento, a partir da qual a razão, a verdade e a ciência são atributos possíveis nas – e das – metrópoles, cabendo aos territórios (ex) coloniais e seus sujeitos o status de objetos, classificados como populares, leigos, naturais, ignorantes, sem lei (SANTOS, 2007, p.72).

Pensadores negros também faziam duras críticas a esse sistema hegemônico branco na construção do saber e percebemos isso na fala de Abdias Nascimento (2009, p. 206):

Como poderiam as ciências humanas[...] nascidas, cultivadas e definidas por e para povos e contextos socioeconômicos diferentes, prestar útil e eficaz colaboração ao conhecimento, sua realidade existencial, seus problemas e aspirações e projetos? Será a ciência social elaborada na Europa ou nos Estados Unidos tão universal em sua aplicação? Os povos negros conhecem na própria carne a falaciosidade do universalismo e da isenção dessa ciência.

Em contrapartida, o pensamento decolonial ou a decolonialidade se apresenta justamente para que diferentes formas de pensamento dialoguem de maneira horizontal, como processo de resistência aos padrões eurocêntricos impostos e que subjagam os conhecimentos tradicionais e ancestrais. Com isso, o estudo da decolonialidade se faz urgente, com o objetivo de reconhecer outras formas de ser, conhecer e se relacionar (SILVA; SILVA, S., 2021).

Quantos autores negros são destaques em bibliografias acadêmicas, ou melhor, quantos fazem ao menos parte dessa base teórica para a construção do saber? O epistemicídio, conceito abordado por Santos (1995), visa justamente a invisibilidade dessas contribuições científicas, culturais e sociais dos povos historicamente oprimidos.

A história do negro, por exemplo, não pode ser reduzida ao período colonial, apesar de ser isto que aprendemos nos currículos escolares: um negro escravizado e sem muita contribuição ativa e protagonista na formação social e histórica do Brasil. Dentro de uma educação decolonial é preciso mostrar povos amefricanos e ameríndios como sujeitos produtores de conhecimento. Para Sueli Carneiro (1997) o problema do epistemicídio que é estabelecido nas instituições escolares e universitárias, leva os estudantes negros, negras e indígenas a um embate profundo, com dinâmicas de inferiorização e incapacidade de articulação crítica do pensamento, negando a sua contribuição para uma produção cultural:

Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento ‘legítimo’ ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO, 2005, p. 97).

A desqualificação de uma raça carrega consequências devastadoras àqueles que sofrem com esse processo e diante da sua dimensão toda matéria social é afetada, destacando-se aqui em um racismo estrutural⁴, que visa a perpetuação das desigualdades raciais. Para Munanga (1998) o racismo demonstra racionalidade na sua ideologia, ou seja, há uma construção cruel e cheia de intencionalidades para beneficiar e perpetuar um sistema de poder, configurado em seu princípio histórico por desumanizar os corpos dos sujeitos colonizados e que agora passa a humanizá-los, mas em um estado discriminatório, marginal e controlado. (ALMEIDA, 2019).

A ciência esteve em muitos momentos da história à frente dessa construção racional dita por Munanga, para afirmar e estimular o racismo. Várias escolas darwinistas atestavam em teorias científicas sobre essa ideia. No Brasil, ao final do século XIX a visão passada para o mundo era de um país miscigenado, mas que esse processo estaria em transição, isto é, logo seria um país de brancos, isso segundo Schwarcz (1993), que em seu livro *o espetáculo das raças* demonstra através da sua pesquisa e com um riquíssimo levantamento de documentos como se caminhava esse processo. No livro ela relata a participação do diretor do Museu Nacional, João Batista Lacerda, no I Congresso Internacional das Raças, realizado em 1911, e a sua tese apresentada era: O Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução. Em 1929, o antropólogo Roquete Pinto, presidente do I Congresso Brasileiro de Eugenia, previa que em 2012 teríamos uma população branca de 80% e 20% de mestiços e nenhum negro ou indígena (SCHWARCZ, 2012).

Em outra publicação de Schwarcz (1993, p. 18) mostra matérias de jornais como o jornal Província de São Paulo, que escrevia o seguinte: “De fato, a hibridação das raças significava nesse contexto um tumulto”. No livro são citados autores importantes para época, como o médico brasileiro Raimundo Nina Rodrigues, que dizia ser absurdo homens serem tratados como iguais e tratados com paridade perante a lei. A própria imigração italiana estimulada por políticos brasileiros, no final do século XIX, carregava esse ideal de clareamento. Esse

⁴ O livro *Racismo Estrutural* de Silvio Almeida (2021) é uma leitura didática sobre como o racismo atua e quais as suas consequências. O autor parte do princípio que o racismo é sempre “estrutural, ou seja, integra a organização econômica e política da sociedade de forma inescapável”.

movimento foi chamado de eugenia, criado em 1883 pelo europeu, Francis Galton e marcado como o racismo disfarçado em ciência. Se baseava justamente em elementos científicos e sociais que se associavam às teorias raciais e evolutivas para justificar a hierarquização das raças, modo já introduzido no mundo moderno e aqui já mencionado, no período escravocrata.

Ao entendermos que o racismo abala ainda hoje as estruturas da sociedade e que a ciência já esteve envolvida nesse mecanismo, nada mais justo para sua ascensão do que pensar e praticar uma ciência antirracista, que ajude a construir sociedades justas, igualitárias e equitativas em todos os seus aspectos. Ignorar o pensamento colonial moderno e suas artimanhas universais é não mais repetir o comportamento de segregar alguns e beneficiar outros. É preciso inserir nas universidades, por exemplo, a sua diversidade de pensamentos e conhecimentos produzidos pela população negra, indígena e tantos outros ditos como minoria, mas que são a total representação deste país.

No entanto, é importante lembrarmos também que não é só o conhecimento científico produzido na academia que deve ser validado, porque assim cairemos na mesma tendência universalista, ora aqui criticada. Povos tradicionais como indígenas, quilombolas, povos ciganos e entre outros tem a oralidade como principal fator para se construir ciência, memória, cultura e conhecimento de acordo com as suas vivências. Na tradição Africana, Duarte (2012) lembra que a falta da palavra falada desonra o homem, enquanto na cultura ocidental o que é oralizado não tem valor e as falsas promessas fizeram o seu papel no período de colonização. Essa seção foi iniciada com um pedaço do texto de Manuel Rui, cujo título é *Eu e o outro, o invasor*, que sintetiza perfeitamente como o homem branco não só se utilizou de armas e canhões para massacrar o continente africano, mas de uma outra arma muito poderosa, a escrita.

3.1 A DIMENSÃO SOCIAL DA CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO DENTRO DE UM PENSAMENTO DECOLONIAL

A Ciência da Informação é definida como uma Ciência Social Aplicada, porém não se inicia como tal. De acordo com Araújo (2003), o início da sua construção como ciência estava intimamente relacionado à computação e à recuperação automática de informações, mas somente na década de 1970 promoveria sua entrada efetiva no campo das Ciências Sociais. O

seu principal objeto de estudo, a informação, também passou por evoluções em suas definições conceituais, como é o caso da sua relação com os sujeitos.

A questão da intersubjetividade conformada a partir da informação se torna central para a compreensão dos diferentes planos de realidade, da distinção entre as diferentes formas de conhecimento e dos mecanismos de sua configuração e legitimação. Os sujeitos precisam, necessariamente, ser incluídos nos estudos sobre a informação e, sobretudo, precisam ser incluídos em suas interações cotidianas, formas de expressão e linguagem, ritos e processos sociais. (ARAÚJO, 2003, p. 25).

A definição conceitual de informação adere a distintas formas. Para Buckland (1991), a informação dentro da CI pode ser relacionada a coisas (forma tangível), a processos e conhecimento (forma intangível). Para Horton Jr. (1979), o termo informação pode corresponder a mais de trinta significados ou associado a outros termos, tais como dado, fato e conhecimento. (EUGÊNIO; FRANÇA; PEREZ, 2016).

Segundo Capurro e Hjørland (2007), a trajetória de definição do que seria informação é definida em três aspectos: físico, cognitivo e social. Nesse desenvolvimento de ideias conceituais, Araújo (2003) chamou a atenção para o fato de que, enquanto a CI não enfatizar a conotação social, sua contribuição por meio da produção intelectual ou científica dos profissionais não afetará a situação coletiva. Nesse caso, ao falarmos de Memória e considerarmos ser ela um fenômeno social, isso já descrito por Halbwachs (2003), torna-se evidente o interesse da CI por essa temática, não só por ser uma Ciência interdisciplinar, mas por ter responsabilidade social eminente.

O conceito de memória tem sido debatido por inúmeros autores com base em diversos referenciais teóricos (POLLAK, 1989; LE GOFF, 1990; BERGSON, 1999; CASTRO, 2000; HALBWACHS, 2003). Podemos defini-la a partir de seus aspectos neurofisiológicos, com base em estudos que medem a capacidade do cérebro em armazenar dados, por exemplo, mas também como um fenômeno social, que será o modo de interesse para essa pesquisa.

Acreditava-se que os indivíduos eram os únicos responsáveis por restaurar seu passado, ou seja, a memória seria regida apenas pelas leis da biologia. O sociólogo Maurice Halbwachs (2003) é um dos estudiosos que desloca a memória para os fatores sociais e mostra a relação íntima entre o individual e o coletivo. De acordo com o autor, o indivíduo não retém o passado por si só, sua preservação se dá através de processos gerados pelo grupo social ao qual pertence,

ligando sua memória às tradições e estabilidades vividas. Para Le Goff (1990), os fenômenos de memória, sejam biológicos ou psicológicos, nada mais são do que o resultado do sistema dinâmico de uma organização e só existirão com a sua manutenção e reconstituição.

Ao construir a memória de um povo lhe é dado a ele o sentimento de fortalecimento, pertencimento e porque não falar de poder. Assim também é pensado por Almeida (2019, p. 19), quando ele diz que a memória e a história estão ligadas à esfera do poder e exemplifica isso ao falar como eram vistos os bandeirantes, representados por muito tempo como “heróis nacionais”, com suas vestes pomposas, que mais lembravam “figuras portuguesas aristocratas para referenciar a linhagem da descendência paulistana”.

No entanto, ao pesquisarmos registros sobre afrodescendentes e aqui especificaremos as comunidades quilombolas urbanas, além de números exíguos de produções sobre o assunto, o mais comum é encontrarmos escritos construídos por pesquisadores brancos, sem muitas condecorações como o exemplo acima, tornando-se em muitos casos uma narrativa incompleta, omissa ou distorcida da realidade.

A visão que o mundo ocidental procurou transmitir da África foi a de um continente isolado e bizarro, cuja história foi despertada com a chegada dos europeus. Da mesma forma que se deu com o território de origem do povo negro, a História deste só o é se tiver sido marcada por acontecimentos significantes da História da civilização ocidental. (NASCIMENTO, 2008, p. 71)

Essa história recontada pelo opressor europeu deixa marcas até hoje na população negra e cria-se um dos sustentáculos para o racismo estrutural. Logo, entendemos que institucionalizar a memória é torná-la opressora e sua construção pode ser conveniente para essas construções políticas que beneficiam determinados grupos, favorecendo um pensamento ainda colonial. Nesse sentido, Pollak (1989) argumenta que a construção dessa memória coletiva não pode ser uniforme e opressiva, mas deve se basear em pesquisas onde haja conflitos e competições entre memórias concorrentes. No entanto, africanos vindos ao Brasil e os seus descendentes não tiveram a oportunidade de contar a sua história durante o processo da escravidão e nos parece que em tempos correntes, em muitos casos, esse silenciamento ainda se perpetua, mesmo se tratarmos sobre diferentes temas e períodos da historicidade.

Castro (2002) explana sobre a legitimidade da memória, que quase sempre também envolve a autorização do poder, processo que agrava a não naturalização dos fenômenos sociais

e isso não é diferente dentro de instituições acadêmicas, que cria uma espécie de hierarquização de poder científico, como aqui é explicado por Ribeiro (2017, p. 99):

Quem possui o privilégio social possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo valorizado e universal de ciência é branco. A consequência dessa hierarquização legitimou como superior a explicação epistemológica eurocêntrica conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do que seria conhecimento válido, estruturando-o como dominante e, assim, inviabilizando outras experiências do conhecimento.

Isso demonstra que a dominação de um povo não é feita apenas com o uso de armas e chicotes vividos no colonialismo, mas com o apagar de sua cultura, do seu conhecimento, de sua memória, para que assim ele esqueça quem ele é, fragilizando sua identidade ao ponto de achar que a cultura do colonizador é a única a ser seguida, reiterando a prática da colonialidade.

Nesse contexto, Felipe e Alves (2016, p. 3) reforçam que “a história tradicional normalmente vem privilegiando o relato dos grandes sujeitos e acontecimentos, ou seja, é a história dos heróis”, aqueles que ocupam os ambientes acadêmicos, que produzem os artigos científicos, que ocupam os espaços políticos e os meios de comunicação, que muitas vezes resume a história ao eurocentrismo. A outra população, e aqui nós apontamos como a população negra e quilombola, encontra-se distante desse cenário e tem a sua memória pouco acessada pelos pesquisadores.

Quando a informação é trabalhada socialmente podemos ampliar o seu valor, sua abrangência de significados e importância. O termo social, segundo Cardoso (1994, p. 107), deve ser considerado como qualquer processo de “produção/organização/consumo de informação uma vez que aconteça entre grupos, segmentos, classes, ou seja, a geração e apropriação de informações só ocorrem no âmbito da sociedade, das relações sociais”. Ainda segundo o autor, ao tentar compreender e sistematizar o que foi construído pelas relações sociais na sua historicidade, as suas contradições serão percebidas, porém é aberto o caminho de alternativas para a sua superação através da exposição de um saber, que precisa ser produzido cada vez mais e assim garantir uma sociedade menos desigual. A memória por sua vez, também é ação de auto representação de uma sociedade, é como um grupo se vê e se produz a partir do passado. “[...] a memória precisa de um grupo de referência que lhe dê consistência [...]” (BARRETO, 2007, p. 164).

[...] o país necessita urgentemente reavaliar suas políticas voltadas às Populações Vulneráveis/Minorias, entendidas como sendo aquelas que se encontram em situações de discriminação, intolerância e fragilidade e que estão em desigualdade e desvantagem na sociedade atual, principalmente, em relação às questões que envolvem o acesso e uso da informação para a construção de conhecimento, identidade e autonomia a fim de permitir a sua efetiva inclusão social. (SEMINÁRIO..., 2013, p. 1).

A citação acima foi colocada no XXV Congresso Brasileiro de Biblioteconomia, Documentação e Ciência da Informação (CBBB/FEBAB), ao discutir sobre “Competência em Informação e as Populações Vulneráveis: de quem é a Responsabilidade?”. Nesse sentido acredita-se na importância do tema ao trabalhar com a informação social dentro de Quilombos, levando a C.I. para esse viés de pensamento decolonial. Esse pensamento reflete sobre o senso comum e nos leva a identificar os vários sujeitos, principalmente aqueles que partem de uma experiência de exclusão, que está ligada diretamente ao caráter racial e conforme diz Maldonado-Torres (2018), o praticar estudos decoloniais nas ciências é avançar a descolonização, com a intenção de romper não só a colonialidade do poder, mas também do saber.

De acordo com dados da pesquisa feita por Aquino, Santana, Silva e Silva Júnior em 2010, com base no quantitativo de produções feitas por pesquisadores da pós-graduação de seis programas da UFPB, dentre eles a Ciência da Informação, foi chegada a conclusão que mesmo com uma porcentagem maior se comparada com anos anteriores, ainda havia um desinteresse pelos docentes pela temática étnico-racial e por tanto, poucas produções que buscavam interferir sobre a problemática da população negra, implicando em uma bibliografia ainda assimétrica. Dando continuidade a pesquisa, agora seguidos por Silva Aquino (2011) visando as teses, dissertações, artigos, monografias, relatórios e demais documentos escritos pelos pesquisadores de Pós-Graduação da PPGCI da UFPB, verificou-se ainda publicações reduzidas dentro do perfil da pesquisa étnico-racial, que segundo as autoras, provoca um ponto destoante para uma ciência interdisciplinar como a CI, que deve se preocupar com uma produção de conhecimento que envolva não só um grupo social e sim a todos.

Porém, um movimento bem decolonialista voltado para as questões étnico-raciais na CI vem surgindo com mais entusiasmo por alguns pesquisadores. Um estudo realizado por Melo Filho e Silva Júnior analisou os trabalhos científicos apresentados no ENANCIB entre os anos de 1994 a 2018 e concluiu que houve um aumento de publicações sobre o temática étnico-racial,

porém um número muito abaixo ao total das publicações do evento. Considerando destacar alguns desses trabalhos, exponho aqui também seus autores, ano da pesquisa e link de acesso:

Tabela 1 – Algumas autorias de trabalhos sobre as questões étnico-raciais na CI

Autor (a)(s)	Título	Ano	Link de acesso
AQUINO, Mirian Albuquerque; SANTOS, Thais Helen do Nascimento	A informação étnico-racial em fontes iconográficas do Arquivo Histórico da Paraíba	2012	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/183007
SILVA, Leyde Klebia Rodrigues da; AQUINO, Mirian Albuquerque	Bamidelê: por uma sociologia da informação étnico-racial na organização das mulheres negras da Paraíba	2013	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/24436
OLIVEIRA, Henry Poncio Cruz de; AQUINO, Mirian Albuquerque	O conceito de informação etnicorracial na Ciência da Informação	2012	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/90559
SANTOS, Thais Helen do Nascimento; AQUINO, Mirian Albuquerque	Entre os Estudos Culturais e a Ciência da Informação: fontes de informação étnico-raciais	2016	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/33243
VALÉRIO, Erinaldo Dias; BERNARDINO, Maria Cleide Rodrigues; SILVA, Joselina	A produção científica sobre os (as) negros nos ENANCIBs sob um olhar cientométrico	2012	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/92796
SILVA, Dávila Maria Feitosa da;[et al.]	Práticas informacionais e relações étnico-raciais um olhar sobre o selo Nyota	2022	https://periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/folhaderosto/article/view/853

SOUSA, Maria Antonia de; ALBUQUERQUE, Maria Elizabeth Baltar Carneiro de	Glossário de Informação Étnico-Racial	2020	http://www.editora.ufpb.br/sistema/press5/index.php/UFPB/catalog/view/178/912/7538-1
LOPES, Fernando Cruz; BORTOLIN, Sueli; SILVA, Maria Nilza	Relações raciais e mediação da informação: breves considerações	2017	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/72414

Fonte: elaborada pela autora (2022).

Publicações como essas contribuem para democratizar e disseminar os conteúdos ligados à cultura do afrodescendente e além disso, através dos levantamentos de dados conseguem fazer análise crítica sobre a invisibilidade ainda enfrentada pelo tema. A decolonialidade chega à CI com uma perspectiva de construir um campo epistêmico social e democrático, considerando a diversidade de sujeitos que conduzem a informação.

3.2 LEVANTAMENTO DAS AUTORIAS E PRODUÇÕES DECOLONIAIS DA CI SOBRE ORALIDADE: UM PERÍODO DE MUDANÇAS

Com o pensamento de destacar a produção realizada dos tempos atuais pela CI dentro de uma perspectiva decolonial, é que serão apresentados os dados a seguir, para entendermos algumas dinâmicas de produção e suas possíveis evoluções ao apresentarmos alguns dados específicos que influenciam no debate das relações étnico-raciais.

A pesquisa foi realizada em uma base importante dentro da área da Ciência da Informação - CI, a Base de Dados Referenciais de Artigos de Periódicos em Ciência da Informação - BRAPCI, que hoje reúne referências e resumos de 19.255 textos publicados em 57 periódicos nacionais impressos e eletrônicos da área de CI. Com base nesses números, é possível ter uma vasta noção das produções científicas desenvolvidas na área em nível nacional. Como a pesquisa em questão trata sobre o uso da oralidade para continuação da memória e produção de conhecimento dentro de quilombos urbanos, considerado, portanto, um tema concernente a população afro-brasileira, tais levantamentos serão relevantes para entender o nível de interesse dos pesquisadores sobre o tema e qual a data incipiente das primeiras

produções. Sendo assim, serão descritos os critérios e filtros de pesquisa utilizados para a recuperação desses documentos dentro da BRAPCI, com intuito de oferecer melhor clareza aos aspectos metodológicos.

Para combinar os termos de interesse ORALIDADE e QUILOMBO; ORALIDADE e MEMÓRIA foi utilizado o operador booleano AND, o filtro de pesquisa disponível na base “texto completo” e uma delimitação da busca de 1972 a 2022 para procura dos termos acima citados. Abaixo serão montados quadros com os termos de pesquisa e os respectivos trabalhos encontrados com a indicação dos seus autores, títulos, ano de publicação, link de disponibilização e palavras-chave.

Tabela 2 – Termo utilizado: ORALIDADE AND QUILOMBO

Autor (a)(s)	Título	Ano	Link	Nome do periódico
BERTULIO, Waldir	A Força Mágica do Real - Resenha sobre o vídeo “A Terra e o Tempo - Vozes do Quilombo”	2010	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/129983	Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde ; v. 4, n. 5 (2010)
SENRA, Ronaldo [et al.]	Racismo ambiental na comunidade quilombola de Mata Cavalo	2009	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/42623	Acervo ; v. 22, n. 2 jul-dez: O negro na sociedade contemporânea; 91-104
PEREIRA, Cleyciane Cássia Moreira [et al.]	Mediação da informação em comunidades quilombolas	2016	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/69077	Páginas a&b : arquivos e bibliotecas; 3ª série. Nº especial (2016); 49-64
ALMEIDA, Magdalena	Samba de coco é brincadeira e arte	2009	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/43024	Acervo ; v. 22, n. 2 jul-dez: O negro na sociedade contemporânea; 165-180
LIMA, Priscila Correia de; BERNARDINO, Maria Cleide Rodrigues; SILVA, Joselina	Contaçao de História como Instrumento de Construção da Identidade Negra: estudo de caso na Biblioteca do Centro Cultural Banco do Nordeste - Cariri	2018	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/119231	Folha de Rosto ; v. 4 (2018): Número Especial - X SEABI; 50-74

Fonte: elaborada pela autora (2022).

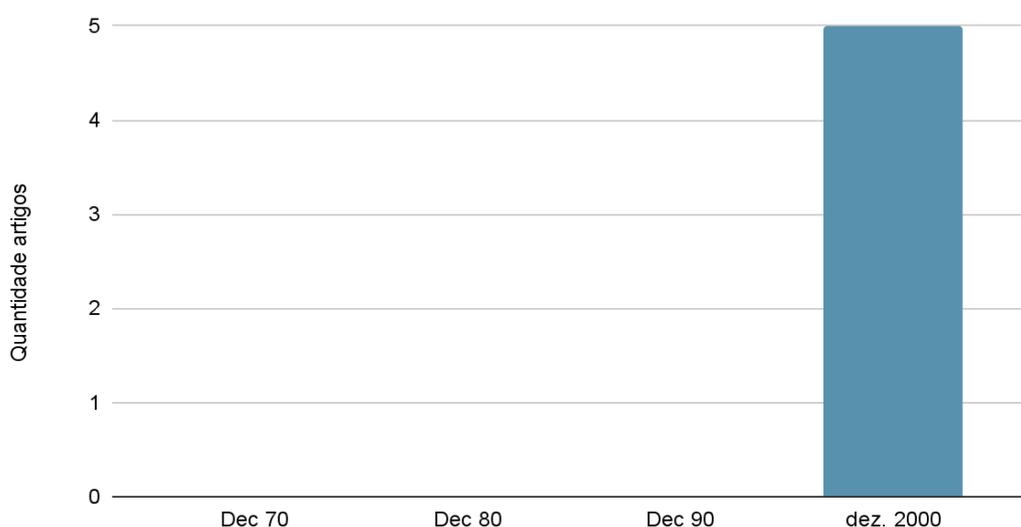
Os resumos das obras citadas no quadro acima de Bertulio (2010), Senra (2009) e Pereira et. al (2016) mencionam que os escritos fazem parte de pesquisas em quilombos. Já o trabalho de Almeida (2009) não traz qualquer referência em seu resumo e apenas cita em uma pequena parte do seu texto, que a sambada é praticada em comunidades periféricas urbanas ou rurais, nas quais muitas delas representam um ideal de remanescente quilombola, ou seja, não nos dá tanto aprofundamento sobre o lócus quilombo, não sendo esse o principal lugar de pesquisa. Bertulio em *A Força Mágica do Real* traz a resenha do documentário *A Terra e o Tempo - Vozes do Quilombo*, filme dirigido por Sérgio Brito e é nesse trabalho audiovisual que se identifica uma maior interação entre o termo pesquisado ORALIDADE AND QUILOMBO identificado no seguinte trecho descrito por Bertulio sobre o documentário:

Em sua narrativa, a noção presente de imaginário social, tendo o meio cultural como construtor da linguagem, segue caminhando, persistentemente, na tarefa de cultivar a oralidade, uma literatura não-oficial dispersa no tempo de grupos populares de resistência como o povo Remanescente de Quilombo. (2010, p.82)

Um dado curioso mostrado no gráfico 1 é o período que estudos voltados a esse tema começaram a ser produzidos e aqui demonstrados entre os anos de 2009 e 2018. Isso mostra que o interesse dos pesquisadores ao assunto especificado ORALIDADE e QUILOMBO, conforme listado na BRAPCI, ainda é recente e pouco trabalhado.

Gráfico 1 – Produção por década / Termo utilizado: ORALIDADE AND QUILOMBO / Dados pesquisados em: 21 set. 2022

Produção por Década



Fonte: elaborado pela autora (2022).

Já os termos ORALIDADE AND MEMÓRIA e ORALIDADE AND CONHECIMENTO pesquisados na BRAPCI no mesmo período, entre os anos 1972 e 2022 foram encontradas um número maior de pesquisas, que envolve maior interação entre oralidade, memória e conhecimento listadas na tabela 3, abaixo. Foi entendido que trabalhos relacionando esses temas são mais difundidos no campo da CI sem uma especificação voltada para espaços quilombolas.

Tabela 3 – Termo utilizado: ORALIDADE AND MEMÓRIA E ORALIDADE E CONHECIMENTO / Dados pesquisados em: 21 set. 2022

Autor (a)(s)	Título	Ano	Link	Nome do periódico
SOUSA, Ana Lívia Mendes; SÁ, Paloma Israely Barbosa de; BUFREM, Leilah Santiago	Memória e Oralidade: a cantoria de viola e a contação de histórias na Região do Cariri Cearense	2020	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/141280	Revista Ibero-Americana de Ciência da Informação ; Vol. 13 No. 2 (2020)
SÁ, Paloma Israely Barbosa de; OLIVEIRA, Ana Lúcia Tavares de; BUFREM, Leilah Santiago	A cultura Afro-brasileira e a Ciência da Informação: um diálogo entre memória, identidade e informação	2020	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/152801	Convergências em Ciência da Informação ; v. 3 n. 3 (2020)Información
CUNHA, Mágda Rodrigues da	A memória na era da reconexão e do esquecimento	2011	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/11508	Em Questão ; v. 17, n. 2 (2011)
OLIVEIRA, Wallace Soares de; ALMEIDA, Marco Antonio	Os Paiter-Suruí e a apropriação social da tecnologia, informação e comunicação: da memória oral para a memória digital	2019	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/134204	Informação & Informação ; v. 24, n. 3 (2019)
PEREIRA, Cleyciane Cássia Moreira; FARIAS, Maria Giovanna Guedes	Análise de mitos africanos em uma comunidade quilombola: comunicação, informação e religiosidade	2016	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/66886	Comunicação & Informação ; v. 19, n. 2 (2016)
MONTEIRO, Silvana Drummond; CARELLI, Ana Esmeralda; PICKLER, Maria Elisa Valentim	A Ciência da Informação, Memória e Esquecimento	2008	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/6382	DataGramZero , v. 9, n. 6, 2008

CORTES, Vanderléa Nobrega de Azevedo; BARI, Valéria Aparecida; BELCHIOR, Cleide Aparecida Freires	Fontes orais e sua relevância documental para as narrativas de memória nas organizações	2020	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/152854	InCID: Revista de Ciência da Informação e Documentação; v. 11 n. 2 (2020); 101-120
PEREZ, Eduardo Chatagnier Borges; BORGES, Cristian da Silva	A diluição do narrador em objeto misterioso ao meio dia, de Apichatpong Weerasethakul	2020	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/143876	Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som; v. 5, n. 1 (2020); 323-342
MORIGI, Valdir Jose; FORNOS, Ana Maria Giovanoni	Direito à memória: a Comissão Nacional da Verdade brasileira e as narrativas dos povos indígenas na construção da cidadania	2020	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/147999	Informação & Sociedade: Estudos; v. 30 n. 2 (2020)
SOUZA, Tania Conceição Clemente de	Línguas indígenas: memória, arquivo e oralidade	2016	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/118364	Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som; v. 1, n. 2 (2016)
ROCHA, Nilton José dos Reis	Oralidade – e o povo sobrevive na sua fala reinventada	2007	https://brapci.inf.br/index.php/res/v/67215	Comunicação & Informação; v. 10, n. 1 (2007); 114-125

Fonte: elaborada pela autora (2022).

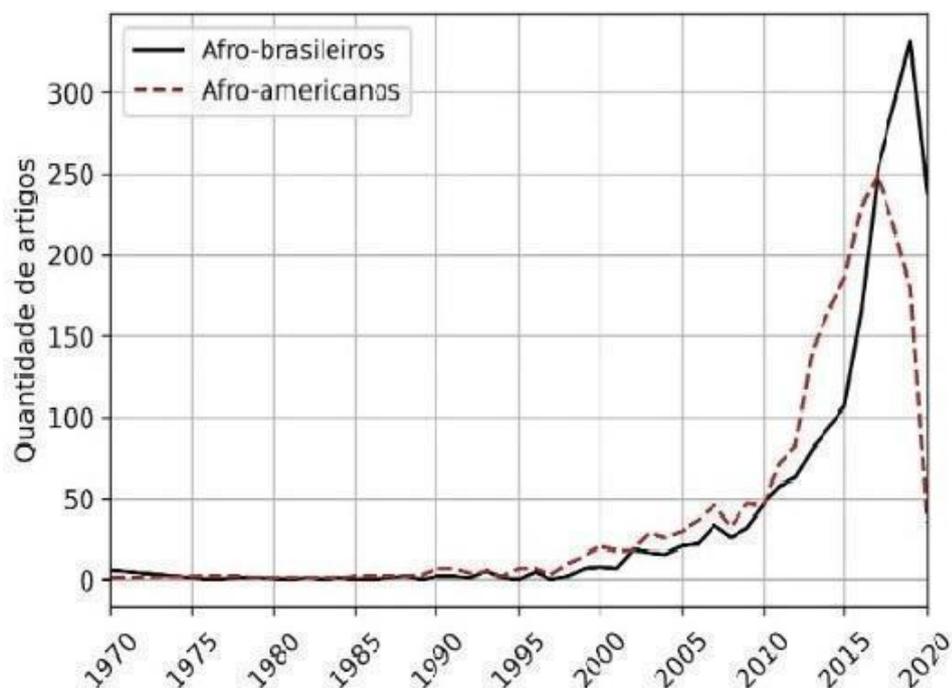
No texto de Cunha (2011), é separado um capítulo intitulado *A memória revelada pela oralidade*, com a função de demonstrar a importância dessa oralidade para construção de memórias. Ela cita o que disse Walter Ong “A expressão oral pode existir – na maioria das vezes existiu – sem qualquer escrita; mas nunca a escrita sem a oralidade.” (ONG, 1998, p. 16 apud CUNHA, 2011, p. 109). Já no artigo de Oliveira e Almeida (2019) foi desenvolvida por meio do que eles chamam de abordagem histórico-sociológica, uma proposta de apresentar o processo de transição da memória oral para a memória digital do grupo indígena Paiter-Suruí. Concluíram que a preservação da cultura por esse povo continua sendo pela oralidade, mas o sistema virtual possibilitou maior visibilidade ao mundo sobre a sua identidade.

Seguindo o caminho de pesquisa de Oliveira e Almeida (2019), destaco outros três trabalhos que compreendem a oralidade como um forte elemento cultural para povos indígenas e afro-brasileiros para valorização e continuidades de suas memórias, são eles: “A cultura Afro-

brasileira e a Ciência da Informação: um diálogo entre memória, identidade e informação” - (SÁ; OLIVEIRA; BUFREM, 2020), “Análise de mitos africanos em uma comunidade quilombola: comunicação, informação e religiosidade” - (PEREIRA; FARIAS, 2016) e “Direito à memória: a Comissão Nacional da Verdade brasileira e as narrativas dos povos indígenas na construção da cidadania” - (MORIGI; FORNOS, 2020).

Em termos de período quanto a produção sobre as temáticas Oralidade AND Memória; Oralidade AND Quilombo e com foco no estudo dentro das relações étnico-raciais foi verificado uma linha de produção a partir de 2009, mesmo com buscas a partir de 1972. Esses dados coincidem com o mapeamento feito por Araújo e Santos (2021) sobre estudos referentes às questões étnico-raciais na base *Dimensions*, com filtragem de busca a partir de 1970 até 2020. O gráfico 2 apresenta os descritores procurados: Afro-brasileiros e Afro-americanos. Verificou-se um aumento na discussão sobre o tema em um período bem delimitado.

Gráfico 2 – Comparativo de publicações por ano



Fonte: (ARAÚJO; SANTOS, 2021).

Esse aumento na produção científica sobre a temática a partir dos anos 2000 não é explicado de forma precisa. No entanto, Araújo e Santos (2021) defendem que esse crescimento se associa ao número maior de negros no ensino superior. Podemos de fato perceber esse aumento segundo as estatísticas do IBGE, que mostra o percentual de negros no ensino superior

passou de 10,2% em 2001 para 35,8% em 2011. Boa parte desse aumento se deve às políticas públicas de reparação racial iniciadas por um governo de esquerda, que esteve no poder, como exemplo, a Lei de Cotas criada para Negros (pretos e pardos), que oferece 20% das vagas da universidade para essa população. Com base no Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (Inep) o número de alunos pretos e pardos matriculados em Universidades Públicas saiu de 41% em 2010 para 51% em 2020. O IPEA⁵ também apresenta uma análise com base nos dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) e do Censo da Educação Superior (CES) e percebeu-se a ampliação do ingresso de alunos negros em universidades públicas e privadas entre 2012 e 2017. Com esses números, podemos deduzir e não concluir, já que essa pesquisa não focou em se aprofundar neste mérito, mas é perceptível quanto o movimento político influencia nas produções acadêmicas com base nessas estatísticas.

Uma outra interferência da legislação é a Lei 10.639/2003⁶ que favorece para a descolonização do currículo escolar da educação básica, que segundo seu texto “estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências.”

De fato, a criação dessa Lei propõe dar maior visibilidade à cultura do afrodescendente e contribuir com a sua valorização, porém estudos como o de Silva e Vitorino (2021, p.389) apontam que mesmo depois de tantos anos a sua aplicabilidade não é tão efetiva pelas instituições de ensino, ou “pela falta de material didáticos apropriados e a não obrigatoriedade na grade de disciplinas dos cursos de ensino superior, gerando professores que necessitam de formação continuadas nem sempre ofertadas.” As leis aqui apresentadas sem dúvida apresentam uma modificação significativa na luta contra as desigualdades raciais, no entanto é preciso aprofundá-las através de estudos como as aqui apresentados, que acompanham o andamento de tais legislações para o seu aprimoramento.

Nota-se, que um Estado que se alinha aos ideais de esquerda favoreceu na criação das políticas públicas de ações afirmativas. No entanto, Edson Lopes Cardoso (2022) aponta que é a partir do Movimento Negro Brasileiro que tais mudanças de fato acontecem e esses ideais são levados à consciência de representantes de primeiro plano da administração pública federal, que foram percebidas através das incidências políticas praticadas por esse grupo, ou seja, através de ações e estratégias refletidas e praticadas por esse movimento para a formulação dessas políticas

⁵ Fonte disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td_2569.pdf

⁶ Fonte disponível em: https://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/lei_10639_09012003.pdf

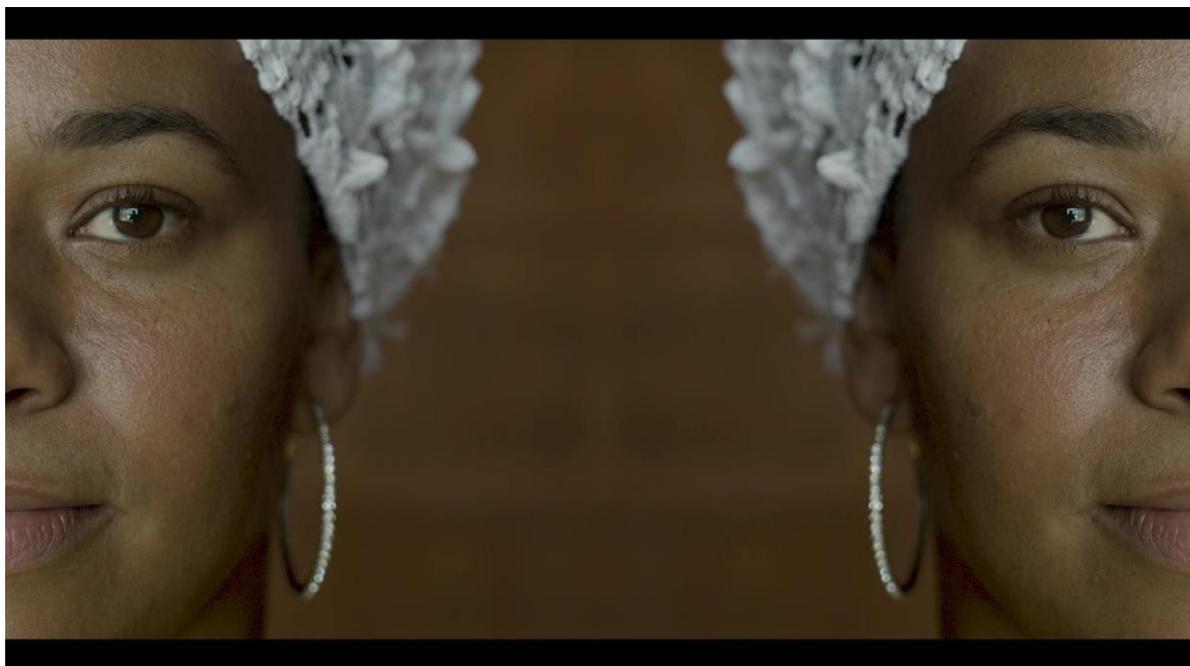
públicas, que favorece para a luta contra o sistema de desigualdade racial que ainda existe no Brasil. Cardoso (2022, p. 51) ainda acrescenta que o não reconhecimento do protagonismo negro nessas ações possibilita a “criação de políticas aplicadas de modo distorcido, desvirtuado, superficial, como mero paliativo”. Dessa forma, o autor entende que, além do reconhecimento das desigualdades raciais, é preciso que aqueles diretamente afetados com esse sistema possam “aprofundar suas experiências de luta e organização para a conquista efetiva do poder público.” (2022, p. 51).

A atuação do negro em movimentos sociais que se contrapõem a um determinado sistema de poder parte dos quilombos e podemos dizer que esse foi o primeiro movimento organizado de trabalhadores, pois o que mais fez a população negra nessa terra, foi trabalhar e contribuir para o desenvolvimento econômico e social do país.

Desta forma, passaremos à próxima cena dando destaque à comunidade afro-brasileira, que reconhece em seu cotidiano e na sua história, o uso da oralidade como importante fonte de memória e saber.

4 CENA 1 – DE CABEÇA EM CABEÇA: A MEMÓRIA COLETIVA DIASPÓRICA AFRICANA E A PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO PELA ORALIDADE

Figura 1 – De cabeça em cabeça



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Para iniciarmos a primeira cena desta obra contaremos com seu principal ator, a fala. Não a fala simples e direta que emite sons através da boca, mas aquela que utiliza outras dimensões para atingir uma cosmovisão composta por memórias e conhecimento ancestrais, que moldam a existência de um povo afrodiaspórico, cuja prática se estabelece prioritariamente pela oralidade. Nesse caso, para complementar a literatura escrita, traremos algumas vozes que contemplam as suas vivências dentro de quilombos urbanos, para discutirem assuntos como memória, conhecimento, oralidade e cultura. Ao abordarmos a memória dentro deste contexto, entendemos que a sua construção ou continuidade depende de vivências coletivas que envolvem os membros do quilombo.

No entanto, Bergson (2006) analisa de forma mais contundente uma memória individual ao trazer seus aspectos psicológicos, divididos entre memória pura e a memória de hábito. A primeira se refere à consciência diante dos acúmulos do passado e a segunda diz respeito às práticas e suas adaptações às reações com o ambiente. Tais fundamentos são importantes para o estudo da memória, no entanto, as teorias que conduzem uma memória produto das relações

sociais, oferecem mais embasamento para a análise do uso da oralidade nesse contexto. Sendo assim, debates trazidos posteriormente pelo sociólogo Maurice Halbwachs e o psicólogo Frederic Charles Bartlett, estabelecidos nas primeiras décadas do século XX, não isolavam o indivíduo, ao considerarem a memória parte de um processo social, devido às interações de uns com outros durante a vida (SANTOS, 2003). Maurice Halbwachs, por ter sido aluno de Bergson, reconhecia o valor da memória individual, mas sobretudo, reconhecia a memória como um fenômeno social. Desta maneira, descrevia como são criados o que ele chamou de “quadros sociais da memória”, que a partir da adesão afetiva em uma comunidade, dará ao indivíduo a sensação de pertencimento e suas memórias serão remontadas através dos valores que representam a sua comunidade ou aos diversos grupos que participa (HALBWACHS, 2003).

Na primeira fala que analisamos abaixo, o Mestre Naná de Santana relembra um ponto importante da sua vida, a criação da escola de samba *Galeria do Ritmo*, que fica localizada no Morro da Conceição em Recife - PE. Sua memória está diretamente ligada com as relações sociais entendidas por Halbwachs (2003), tornando-se afinal uma memória coletiva não só daquela comunidade local, mas nesse caso, também de uma cultura afro-brasileira.

Quando eu fundei a escola de samba Galeria do Ritmo aqui em Casa Amarela, eu e mais quinze fundadores e comigo dezesseis. A minha tia Leopoldina Maria de Santana que morava em Peixinhos. Ela disse: Olhe, você pode botar o nome que você quiser na escola de samba, mas a cor que eu quero que você coloque é azul e branco, porque eu sou devota de Nossa Senhora da Conceição, sou filha de Yemanjá Ogunté. Eu disse: Sim, senhora. Aí eu cumpri o que ela pediu. Coloquei as cores azul e branca. A escola chegou a ser tricampeã, ganhou em sessenta e nove, com Ataulfo Alves. Setenta, com Folclore Nordestino ao vivo. Setenta e dois, com Culto Afro-brasileiro ao vivo. Aí a escola foi apresentar Tributos ao Orixá, enredo do meu irmão José Emílio de Santana. Eu fiz o break, ensinei o ritmo, a escola desfilou, ganhou. Passou para o primeiro grupo. (Mestre Naná - Homem negro / Mestre da Cultura Popular / Quilombo Corpo. Entrevista, 2022).

Figura 2 – Mão do Mestre Naná



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Em um mundo moderno ocidentalizado entende-se que a memória deve ser institucionalizada para preservação de uma identidade nacional. Seus registros são essenciais para a formação dessas unidades de informação, que por serem legitimados e reconhecidos socialmente, formam a memória nacional. No entanto, comunidades tradicionais que pouco criaram documentos escritos e utilizam-se das fontes orais para o seu reconhecimento, não parecem ter seus valores bem representados em muitas dessas instituições. As palavras escritas por mãos brancas, para Beatriz Nascimento (2021) pouco conseguiram atingir a magnitude de um povo transatlântico. Algo muito parecido foi passado por Moa Anjos durante a entrevista no Centro Cultural Quilombo do Catucá, em uma fala muito potente ao relatar como o Maracatu Cabeça de Nêgo, que é um dos movimentos culturais afro-brasileiros praticados no quilombo, coloca as suas vivências de corporeidade e musicalidade dentro da oralidade, como forma de melhor transmitir a historicidade e fortalecimento da identidade dos seus membros.

O maracatu foi uma realidade de muitos encontros, onde realmente, o processo de oralidade é onde a música estava sendo vivenciada. E muitas vezes o maracatu até pode ser considerado um símbolo de estratégia, onde o corpo foi e é presente, né? que realmente a escrita não tem nem condições de acessar essa dimensão, mas foi algo de muita potência para dentro da nossa história. Aí significando, ressignificando o que a gente é hoje e o que a gente está em busca. (Moa Anjos - Mulher Negra/Coordenadora do Centro Cultural Quilombo do Catucá. Entrevista, 2022)

De acordo com Halbwachs (2003), os quadros de memória se modificam pelas interações sociais, que por sua vez são dinâmicas. Nesta perspectiva, podemos entender a validade da ressignificação da memória apontada por Moa Anjos, deslocando a memória de uma concepção de conservação que a torna estática para uma esfera que a constitui de continuidade e possíveis transformações. A oralidade torna-se aliada para a produção dessa memória social, por ser fluida e propícia a mudanças no momento das vivências, por estar envolvida diretamente com a prática das ações do indivíduo com o coletivo. Nesse momento, a memória produzida é minuciosa e inerente ao corpo, estabelecendo uma absorção memorial tão mais precisa ou tanto quanto a memória de um livro escrito.

A memória das pessoas da minha geração, sobretudo a dos povos de tradição oral, que não podiam apoiar-se na escrita é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosas. Desde a infância éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção, que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como em cera virgem. Tudo lá estava nos menores detalhes: o cenário, as palavras, os personagens e até as roupas. (...) Para descrever uma cena, só preciso revivê-la. E se uma história me foi contada por alguém, minha memória não registrou somente seu conteúdo, mas toda a cena – a atitude do narrador, sua roupa, seus gestos, sua mímica e os ruídos do ambiente (HAMPÂTÉ BÁ, 2003, p. 13).

Amadou Hampâté Bá foi um escritor nascido em Mali, no continente africano e para ele o conhecimento da historicidade de África não dependia da escrita. Ele considerava que boa parte dos países desse continente eram sociedades orais e os homens/mulheres eram comprometidos com a palavra, ou seja, a palavra é o homem/mulher. Aqui compreendemos que as tradições de um lugar representam a sua cultura. Porém, assim como os africanos, o povo europeu tem a suas tradições e a escrita é a sua principal fonte de informação, pela qual são

guardadas as suas memórias e transmitido o conhecimento. Aqui não estamos tentando compará-las, mas sim trazer à reflexão como as diferentes culturas se movem e funcionam.

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica - àqueles que não lhe descortinam o segredo - e pode desconectar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação, e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169).

O trecho acima define o que é a tradição oral para o povo africano. Para Tierno Bokar Salif (apud HAMPATÉ BÂ, 2010), a escrita é a fotografia do conhecimento, porque o saber real está dentro do ser humano. Contudo, ao entendermos que somos um povo descendente de diáspora africana, essa prática oral se mostra nos ambientes de forma espontânea. Por mais que o opressor tenha tentado apagar o poder dessa tradição milenar, jovens e velhos reforçam essa ideia em seus quilombos. Mãe Elaine do Centro Cultural do Catucá nos trouxe essa reflexão ao comentar sobre como todo conhecimento e memória, que percorreu um atlântico conseguiu ser continuado aqui:

E aí, trazendo até uma reflexão. Há muito tempo a escrita foi criada, mas até que se fizesse a escrita a concepção, o pensamento precisava ser produzido. Precisava ser manifestado. Isso nada mais, nada menos, se dá pela fala pela verbalização desse processo. E aí, entendendo inclusive essa nossa cultura africana, os negros trazidos aqui para o Brasil, a gente para para uma reflexão de que os escritos eles não tinham como ter sido trazidos de forma alguma. Então, sempre se deu todo o conhecimento, todo o repasse de informação, todo o resgate da cultura vai se dar pela fala, pela oralidade, né? (Mãe Elaine - Mulher Negra/Liderança do Centro Cultural Quilombo do Catucá. Entrevista, 2022)

Figura 3 – Mãos e Guias



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Antes de escolher esse tema para estudá-lo, uma Loa do Maracatu Cabeça de Nêgo cantada por Moa Anjos e Mãe Elaine e feita pelo Mestre Maureliano me chamou atenção. Isso aconteceu durante um encontro virtual, em meio à pandemia e organizado pelo Laboratório de Educação das Relações Étnico-Raciais - LABERER da UFPE, que assim cantaram: “De cabeça em cabeça, antes que matéria vire pó eu vou passar pra outra cabeça o que aprendi com a minha vó.” Uma frase que aparenta simplicidade, guarda uma grande magnitude em sua composição. Ali percebi o quão significativo seria estudar o elo informacional que consegue ligar tantas cabeças e por tantas gerações. Para Mãe Elaine (2022), “quando a gente traz a cabeça do negro a gente está trazendo a nossa própria história”.

Por isso eu chego até a palavra Ôrí, que em Yorubá tem muitos significados, mas o sentido mais literal da palavra significa *cabeça*, sendo esta que liga o ser à transcendentalidade, segundo algumas crenças. Ôrí é orixá! Em uma das obras mais comentadas e conhecidas de Beatriz Nascimento (1989), o filme Ôrí, documenta os movimentos negros brasileiros de 1977 a 1988 e em sua narração Ôrí está relacionado diretamente, no Brasil, à memória de um negro

diaspórico, que carrega o tempo não linear, no qual as suas origens o dignificam em ser humano e sua identidade é fortalecida. Para Beatriz, Ôrí é uma memória ritualizada:

Ôrí significa uma inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu momento...Então toda dinâmica desse nome mítico, oculto, que é o Ôrí, se projeta a partir das diferenças, do rompimento numa outra unidade. Na unidade primordial que é a cabeça, o núcleo. O rito de iniciação é um rito de passagem, de uma idade para outra, de um momento pra outro, de um saber pra outro, de um poder atuar para outro poder atuar (ÔRÍ, 1989, s.p.)

E de cabeça em cabeça a memória individual e coletiva segue o seu fluxo de continuidade. Cada Ôrí guia o ser para a reconstrução da sua identidade e certamente a coletividade vivida em comunidade ajuda-os a compreender isso. O Maracatu Cabeça de Nêgo é para os membros do Centro Cultural Quilombo do Catucá esse ritual, essa passagem de ligação com as suas ancestralidades. Abaixo Mãe Elaine nos conta como o Mestre Maureliano chega ao nome Cabeça de Nêgo:

Olhe, veja só! (que ele tem um jeitinho único de ser) e ele: Olha, veja só...quando, pense, são negros, né? Está falando que é o maracatu Cabeça Nêgo. A gente tá falando da cabeça de um negro, né? Quando o negro chegou aqui no Brasil, na América propriamente dita, quando ele chegou aqui no Brasil, ele tinha como ler? Ele tinha como escrever? Não tinha. Então todas as informações, tudo que ele tinha, tudo que ele era, estava guardado onde? Aqui ó, na cabeça. Pra gente foi uma honra quando ele trouxe. É o que a gente tem de mais importante. É a nossa cabeça. Onde está armazenado todas as nossas informações. E não é à toa que a nossa boca também está localizada na cabeça. (Mãe Elaines - Mulher Negra/Liderança do Centro Cultural Quilombo do Catucá. Entrevista, 2022)

O pensamento eurocêntrico define que o conhecimento escrito é o válido, subordinando e desconsiderando todo o conhecimento que não passa pelo letramento. Logo, faremos a seguinte pergunta: pode um não letrado produzir conhecimento? Se compreendermos o mundo sem levar em consideração as diferentes formas de saber e definir como padrão aquela já pré-estabelecida, a resposta nos será conduzida a um iletrado incapaz de produzir conhecimento, pelo menos não validado para uma contribuição social. No entanto, se já assimilamos as diferentes formas de saberes e as diferentes maneiras de agir no mundo, atingiremos a resposta

mais lógica, que um iletrado pode produzir conhecimento. Dessa forma, dissolvem-se as posições hierárquicas daqueles que detêm a escrita e daqueles que praticam a oralidade. As distintas tradições orais têm o conhecimento transmitido pela oralidade e seu modelo educativo parte desse princípio, que sustentado há um período secular, não pode ser reduzido ao comparar com a escrita. (SILVA; FLORENCIO; PODERIVA, 2019).

Os processos educativos dentro da tradição oral seguem de maneira fluída e aproveitando-se das imprevisibilidades do cotidiano, constrói um aprendizado mais prático. Amadou Hampaté Bâ (2010) conta que qualquer atividade trivial da vida pode ser transformada em conhecimento para os ouvintes. Em uma simples caminhada um mestre africano ao encontrar um formigueiro pode ensinar aos seus ouvintes conhecimento sobre aquele animal, a classe de seres da natureza, sobre ética e moralidade ao lembrar de uma história que ligue ao formigueiro ou conhecimentos mais elevados a depender quem sejam os ouvintes. Amadou Hampaté Bâ ainda conclui que o uso das experiências no aprendizado facilita a memorização para as crianças.

Mestre Naná, o nosso entrevistado mais velho detém uma memória surpreendente ao relatar riquezas de detalhes da sua vida. Podemos dizer pelas informações concedidas, que hoje ele é considerado Mestre da Cultura Popular pelo conhecimento oral que ele adquiriu durante as suas vivências. Desde a sua ida na infância para morar na casa da tia, uma mãe de santo do candomblé e que através das vivências dentro do terreiro o conduziu a ser um grande percussionista dos ritmos afro-brasileiros. A experiência abaixo é do ainda menino, com 6 anos de idade que ainda não era chamado de Mestre Naná, mas sim de José Severino de Santana:

Quando eu cheguei lá, eu via os clientes da minha tia chegar para ela atender. Aí depois ela disse: Domingo eu vou tocar pra Jurema para os mestre e para as mestra. Aí tocou! Começava de 16 horas até 20 horas o toque. E eu só olhando os Ogã tocando no Ilú. Eu aprendi a tocar sem ter professor. Só olhando o pessoal tocar. Quando foi na segunda-feira eu peguei uma caixa de papelão lá debaixo do pé de trapiá que tinha no quintal da minha tia. Começava a tocar aquele ritmo que o pessoal estava tocando no toque da Jurema. Aí outra vez minha tia disse: Vou tocar pra Oxum. Aí eu digo: Tá bom. Ela fez o toque de Oxum. Aí ela recebeu Yemanjá, recebeu Xangô. E eu só escutando o ritmo que os Ogã tocava. Foi na segunda feira, de novo eu treinando e comecei só tocando aquilo ali, o ritmo do candomblé. (Mestre Naná - Homem negro / Mestre da Cultura Popular / Quilombo Corpo. Entrevista, 2022).

Os quilombos são grandes territórios de produção de conhecimento, que valorizam a arte, a religiosidade, a educação, a culinária e todas as outras tradições de matriz africana. Mestre Naná, por exemplo, tem a sua aprendizagem artística iniciada dentro de uma casa de terreiro, que é um local que as características de um quilombo são mantidas. São os ogãs e os tambores que transmitem para ele conhecimento naquele momento, que através do cotidiano e da prática fizeram dele um Mestre. Karen Aguiar, hoje é a regente do Maracatu Leão Coroado com apenas 22 anos e revela que todo seu conhecimento sobre maracatu se deu pelo seu avô, Mestre Afonso, que utilizava a oralidade seguindo todos os seus ritos, transformando prática cotidiana em aprendizado. São esses mestres e mestras que constroem dentro desses espaços e que representam a nossa cultura popular e entre outros valores sociais.

O meu avô não era uma pessoa academicista, assim como muitos mestres da cultura popular. O saber deles é passado de outra forma. E é exatamente assim na oralidade. Eu morei com o meu avô durante aproximadamente um ano, quando eu tinha 16 anos, mais ou menos. Eu nunca aprendi tanto na minha vida sobre o maracatu. Eu acordava e ia para a escola. Quando eu voltava, a gente sentava para jantar e da hora que eu sentava para jantar, até a hora de dormir, a gente estava falando de maracatu. Todos os dias ele me contava uma nova história ou uma história repetida, que ele já tinha me contado sobre o maracatu, da forma que ele aprendeu de como o pai dele vivia no santo, de como Luiz vivia no santo e como era possível fazer maracatu mantendo as tradições, né? Foi exatamente quando eu aprendi a fazer maracatu. (Karen Aguiar - Mulher negra / Quilombo: Maracatu Leão Coroado. Entrevista, 2022).

Em um mundo moderno capitalista não é só na economia que sentimos a sua influência, mas em muitos outros setores da sociedade, inclusive nos elementos culturais. A produção em larga escala promovida pelo capitalismo causa, conseqüentemente, a destruição do que se produz para dar lugar a novas produções. Ao colocar a cultura da música podemos sentir esse exemplo. Quantos artistas são conhecidos por uma música só e logo são trocados por outros? Quantas produções são desenvolvidas e disponibilizadas diariamente sem nunca terem chegado aos nossos ouvidos? O capital domina a cultura, que a transforma em mercadoria visando apenas um único propósito, o lucro. O capitalismo não suporta as tradições populares. Stuart Hall (2003), um estudioso e debatedor sobre cultura, ciente dessas questões analisa o que ele chama de genuína cultura popular, aquela que luta contra os interesses desse sistema de poder e que para isso mantém vivas as tradições do povo como forma de resistência. E ainda

acrescenta que, dentro da cultura popular, o socialismo pode ser constituído. Podemos dizer que a historicidade do negro brasileiro é movida por essa luta e resistência contra um sistema opressor e que sempre pautou a vida, a liberdade, a preservação da sua cultura e da educação produzida através dos seus conhecimentos ancestrais africanos.

Então, nós somos sobreviventes, nós somos a resistência efetivamente. O Leão Coroado vive para perpetuar a sua história, para perpetuar o seu trabalho social com a comunidade. Para poder dar acesso de qualidade a cultura e educação. Porque a gente não só toca tambor, a gente forma cidadão, sabe? (Karen Aguiar - Mulher negra / Quilombo: Maracatu Leão Coroado, 2022)

Figura 4 – Estandartes e tambores do Leão Coroado

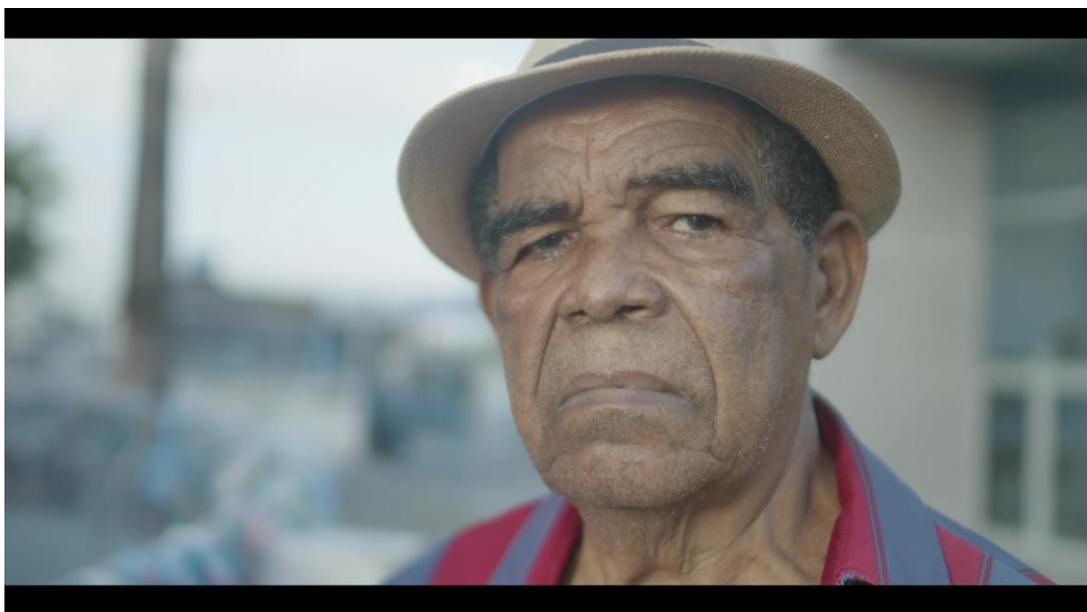


Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Na próxima cena, convidamos os leitores a descobrirem a importância daqueles que falam dentro da cultura oral, seja em África ou em sua diáspora, são eles os principais responsáveis para manter as tradições da comunidade negra.

4.1 CENA 2 – AQUELE OU AQUELA QUE FALA: OS DETENTORES DA PALAVRA NA TRADIÇÃO ORAL

Figura 5 – O mestre da fala



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

A informação é central nos estudos e debates da CI, assim como nesta pesquisa, que por sua vez defende a oralidade não só como uma prática que articula a informação dentro de um sistema complexo de uso e diferentes concepções, mas também como uma importante fonte transmissora de dados informacionais, de memória e de conhecimento ancestral, contribuindo de forma significativa para construção de estudos acadêmicos e científicos. A oralidade aponta como principal método o uso da voz, que parte de um produtor/emissor até um receptor, em um movimento cíclico em que o receptor poderá ser logo depois o emissor. Dentro desse fluxo circular a informação e a construção do conhecimento tornam-se centrais para a prática da oralidade.

Estudiosos como Djibril Tamsir Niane e Amadou Hampâté Bâ acreditam na legitimidade da fonte oral e a utilizaram em suas pesquisas que tinham como foco o contar a história da África através dos Griots. Em um dos seus livros Niane (1982, p,7) se referindo aos griots comenta: “[...] que para entender melhor a memória coletiva desse povo, teve que

percorrer toda a região Mandinga onde foi através destas viagens então, que adquiriu conhecimento com outros detentores da palavra [...]”.

Portanto, passemos à Cena 2, que dará a devida importância àquele ou àquela que fala ou o chamado guardião da palavra, que dentro da oralidade utiliza-se das suas variadas formas de transmissão de memória e conhecimento. Os franceses quando chegaram em África chamaram os grandes contadores de histórias de Griot (NIANE, 1982), tornando-se um termo bastante conhecida no ocidente, mas segundo Toni Edson Costa Santos (2015) essa não é uma origem comprovada, pois há estudos que indicam que pode ter partido dos portugueses ou dos espanhóis na época da colonização. Porém, antes dos colonizadores chegarem em terras africanas várias etnias já os consagravam como importantes membros da comunidade e pelas diferentes línguas poderiam ser chamados de djeli, djidius, guéwel, iggawen, arokin, aouboubé, wambabé, guésséré, etc. (SANTOS, 2015; PARADISO, 2022).

Para se tornar um Djeli, Paradiso (2022, p.92) explica que havia uma ritualização, pois os africanos entendiam “que a fala enquanto sopro da vida é uma versão sonora da própria alma” e sua intenção é de “preservar a sabedoria dos seus ancestrais”. Os grandes griots eram representados por uma pessoa mais velha daquela comunidade, que passou por várias vivências, experiências e que por consequência disso ativam ainda mais o seu processo cognitivo individual de memória e essa potencialização se dá pelo uso da linguagem, que segundo Freitas (2016) torna-se esse um fator determinante na constituição de memórias longínquas e complexas. São elas ou eles considerados os grandes mestres da cultura local e repassam as informações através de contações de histórias, mitos e canções.

[...] Um mestre contador de histórias africano não se limitava a narrá-las, mas podia também ensinar sobre numerosos outros assuntos, em especial quando se tratava de tradicionalistas consagrados. (...) Tais homens eram capazes de abordar quase todos os campos do conhecimento da época, porque um ‘conhecedor’ nunca era um especialista no sentido moderno da palavra mas, precisamente, uma espécie de generalista. O conhecimento não era compartimentado. O mesmo ancião (no sentido africano da palavra, isto é, aquele que conhece, mesmo se nem todos os seus cabelos são brancos) podia ter conhecimentos profundos sobre religião ou história, como também ciências naturais ou humanas de todo tipo. (HAMPÂTÉ BÂ, 2003 p. 174)

Há na visão clássica ocidental uma forte tendência à secundarização da forma oral em sobreposição da escrita, dando qualidades àqueles que são letrados e menosprezando os

iletrados. Isso ainda faz parte da colonialidade que mantém as regras de poder do período colonial e caracteriza o saber à classe dominante. Parece desconhecer ou querer desacreditar toda uma continuidade memorial que ultrapassou o Atlântico e que conseguiu transmitir suas bases, seus saberes, seus ritmos, suas artes, suas tradições, seus rituais, sua cultura e que mesmo diante de uma forte opressão se fez com o uso da oralidade. Nesse caso, a fonte oral torna-se mais valorosa, mais utilizada e muitas vezes a única forma encontrada por uma população de levar adiante seus valores culturais.

É certo que bibliotecas, museus, arquivos, centros documentais são considerados locais institucionais de guarda e transmissão da memória coletiva e o Pierre Nora (1993) já dava nome a esses espaços como “lugares da memória”, com base em seus preciosos acervos documentais, mas nem por isso devemos esquecer ou diminuir e muito menos deslegitimar os outros lugares de memória. Espaços que usam o corpo como meio de continuação e reprodução desse processo, principalmente dentro de comunidades orais. Há um ditado de Amadou (2021) que resume isso: “Na África quando um velho morre é uma biblioteca que se queima”. Aqui no Brasil existem mestres, mestras da cultura popular, pajés em comunidades indígenas que traduzem diariamente esse saber e memória ancestral nas suas pequenas comunidades, mas poucos são valorizados e reconhecidos como produtores de cultura e conhecimento por parte de uma sociedade geral e principalmente acadêmica.

O meu avô tinha o título de Mestre, mas na academia ele não era reconhecido de forma alguma pela academia, pela instituição. Hoje em dia a gente vê Mestres da cultura popular ganhar títulos honoris causa. Manoelzinho Salustiano recebeu um acho que no final do ano passado e a alegria não cabia no peito. A única coisa que eu consegui pensar foi eu deveria ter corrido atrás de dar um título honoris causa pro meu avô, porque ele merecia, sabe? O conhecimento que ele detinha era digno de um Mestre, de um Doutor da universidade. (Karen Aguiar - Mulher Negra/Regente do Maracatu Leão Coroado. Entrevista, 2022)

Essa realidade descrita por Karen é a vivida por muitos mestres e mestras da cultura popular, que tem muitas vezes o seu reconhecimento pela comunidade, mas não encontra espaço para dialogar dentro das chamadas instituições do saber. Infelizmente ainda são poucas Universidades que legitimam esses saberes tradicionais e em consequência disso perdemos a possibilidade de não só homenageá-los enquanto vivos, mas de considerar a importância da inclusão desses sujeitos e as suas diversas formas na produção do conhecimento dentro dessas

instituições formais. Contudo, estudos de alguns autores como Goulart (2021) apontam em suas pesquisas, que nas últimas décadas mudanças estão sendo implementadas como o aparecimento de novos pensamentos e conceitos. O chamado patrimônio imaterial surge, segundo o autor, como crítica à noção eurocêntrica de patrimônio, que antes se associava aos grandes monumentos, edificações históricas, bens culturais desenvolvidos e apreciado pelas elites e que agora passa a ser designado como patrimônio as línguas, os rituais, as formas de expressão, os saberes, o ofício e as pessoas que realizam tais ações. Com isso, políticas públicas são realizadas para preservação também desses patrimônios imateriais com intuito de dar continuidade a essas manifestações culturais desenvolvidas.

Diante disso, mestres e mestras, e é importante definir aqui rapidamente a conceituação de mestre, que segundo Carvalho (2021), são aqueles especialistas dos conhecimentos tradicionais brasileiros, dentre os quais estão os saberes indígenas, quilombolas, das tradições afro-brasileiras, culturas populares, religiosas, entre outras começam a receber por parte dessas instituições acadêmicas títulos de doutores (a) *Honoris Causa*, que em latim significa *por causa de honra*, como forma de reconhecimento pela sua magnífica trajetória em causas artísticas, sociais, políticas, etc. e que beneficiaram ou beneficiam a sociedade. Não desmerecendo o mérito concedido, tendo em vista que essa ação reconhece outros valores epistêmicos do saber e homenageia os sujeitos, porém, há a necessidade de compreendermos e partimos pelo que diz Goulart (2021), que esse título não oferece os mesmos direitos de um doutor com formação acadêmica, ou seja, não habilita essa pessoa a atuar como professor na universidade.

No entanto, como forma de não só reconhecer o valor do saber tradicional, mas inserir na academia patrimônios vivos como forma de resguardar e propagar esses valores é que entendemos a relevância, que sem dúvida parte para reais mudanças de um local fundido na eurocentricidade, como é o caso das academias, quando mestres e mestras ganham o título de notório saber e conseguem enfim dialogar diretamente e passar seus ensinamentos, que a partir disso se equiparam a de um professor com formação acadêmica, com a possibilidade de ministrar disciplinas, participar de projetos de pesquisa e extensão. Todavia, lembramos e ressaltamos que a notoriedade do saber já é dada a esses mestres e mestras em suas comunidades ou em outras comunidades ou até em outros países, mas aqui referimos ao reconhecimento da instituição acadêmica.

Notório Saber para os mestres tradicionais propõe um encaminhamento para a validação, não somente de docentes com letramento acadêmico pleno e sem diploma de pós-graduação, mas também dos mestres tradicionais, cujo tipo de transmissão de saber pode ser denominado de oralidade acadêmica plena sem diploma. (CARVALHO, 2021, p. 60).

Contudo, sabemos que algumas estruturas formadas com práticas ainda epistemicidas que sempre idealizaram o conhecimento universal ocidental do homem branco europeu, discutidas em texto de CARNEIRO, 2005; DUSSEL, 1993; GOMES, 2013; GONZALES, 2020; NECTOUX, 2021; SANTOS, 1995, dificultam o recebimento de títulos como esse e se contrapõem a uma universidade pluriepistêmica. De acordo com Carvalho (2021) por entender que o saber dos povos tradicionais parte da oralidade, um mestre, por exemplo, com pouco ou nenhum letramento deve ser um candidato legítimo para o recebimento de notório saber. Logo, seguindo essa perspectiva e ao voltarmos a fala citada aqui anteriormente de Karen, lembramos que sim, o mestre Afonso, assim como Mestre França e tantos outros mestres e mestras que dão continuidade a nossa cultura popular pela oralidade, que fazem parte do nosso patrimônio vivo e imaterial devem ser reconhecidos também por essas instituições de ensino formal e desta forma apresentar de maneira justa e digna uma verdadeira transformação epistêmica pedagógica em seu ensino.

Infelizmente a academia não concedeu essas honrarias em vida ao mestre Afonso e ao mestre França e com isso perdeu a oportunidade de introduzir diretamente nas instituições suas capacidades notórias em dar continuidade às memórias e a produzir conhecimento através da oralidade. Além disso, o não reconhecimento dificulta a legitimidade de fontes orais produzidas por esses mestres da palavra, pois a escrita continua sendo mais valorizada nesses espaços acadêmicos com aspectos mais conservadores.

Pesquisadores, no entanto, já debatem a relevância da fonte oral para pesquisas científicas, mas não como uma fonte complementar à escrita e sim como metodologia significativa para estudos e principalmente para o estudo da história (FIALHO et al., 2020). Entendemos que a história está ligada à memória, que por sua vez liga-se a oralidade que utiliza das relações sociais para as suas práticas e evidente, colabora para a construção da memória coletiva defendida por Halbwachs e dessa forma, torna-se valoroso àquele que fala, pois é através dele que o processo é continuado e estimulado.

Destarte, apontamos a importância de reconhecermos os nossos tesouros vivos da cultura e que praticam a oralidade, para que passemos a cobrar por mais políticas públicas de preservação dos seus legados ancestrais e desta maneira, contribuir com a continuidade dessas

pluriformas de saberes tão presentes em nosso país. Sendo assim, entender a sua relevância nos levará a discussões mais avançadas de desenvolvimento social, político, ambiental, econômico, cultural e tantos outros fatores que estruturam a sociedade.

Porém, se a academia deixar de reconhecer em muitos casos alguns dos nossos principais representantes do saber oral, partiremos para aqueles que valorizavam tais autores ainda em vida e conseguiram absorver toda uma riqueza. Em uma entrevista transcrita no trabalho de Guillen (2013) dada por Inaldete Pinheiro, militante de referência para o movimento negro de Pernambuco na década de 70, foi falado sobre o Maracatu Leão Coroado e o seu reconhecimento como ponto de resistência da cultura negra e sobre o Mestre Luiz de França, que para ela era símbolo de sabedoria. Inaldete conta que o mestre gostava de ser escutado e muitas pessoas chegavam para ouvi-lo e dentro das memórias que ele trazia, eram suas tias da Costa, as tias badias africanas ou descendentes bem próximas que se faziam presentes nessa revivescência oral acerca do passado, na qual possibilitou, naquele momento, todo um aprendizado ancestral aos ouvintes.

Perante o dito acima e em outras falas anteriores, a palavra oral que se mantém por tradição torna-se sagrada para aquele que fala, mas também para aquele que escuta e Prandi (2005) se coloca ao dizer, que uma sociedade oralizada entende essa fonte como única verdade. A forma como Luiz de França ensinou, provavelmente foi a forma que ele aprendeu com as suas tias, com outras mestras e mestres antigos. Criado dentro do Candomblé, Luiz se tornou Oluô aqui em Pernambuco, que é uma patente suprema do candomblé nagô. Logo, manter as tradições é manter vivo todos os seus ensinamentos aprendidos.

Na entrevista, Karen Aguiar comenta um caso curioso sobre Luiz de França, que ao ficar em idade avançada sentia que precisava deixar o Maracatu Leão Coroado nas mãos de alguém que pudesse manter as tradições e caso não encontrasse, o maracatu seria queimado. Para ele o maracatu não era estático para manter-se imóvel em um museu, ele precisava ser vivenciado para manter seus fundamentos religiosos e sua arte viva. Para entendermos essa passagem acima recorreremos aos autores Silva, Florencio e Pederiva (2019) na qual explicam, que tradições que seguem o pensamento africano não se preocupam em expor um acúmulo histórico de uma determinada comunidade, mas sim repassar os saberes de geração a geração, porque aquilo diz respeito à ancestralidade e à espiritualidade, dando sentido a constituição do ser e da comunidade como um fio identitário ancestral.

Por nossa sorte o Maracatu Leão Coroado não foi queimado, pela força da ancestralidade e das tradições, o mestre Afonso foi escolhido e todos os dias, segundo Karen, Luiz ia falar

sobre maracatu com seu avô. Em 1996, Mestre Afonso recebe o Leão Coroado em uma cerimônia no sítio de pai Adão registrada em ata e em 1997, Luiz morre e faz a sua passagem para Órun, conforme acreditam aqueles que cultuam o Candomblé. No entanto, a sua história será lembrada por ter conseguido manter uma tradição de Egun, contada pelos seus antepassados e que de cabeça em cabeça se manteve viva para o fortalecimento da sua identidade ancestral e dessa maneira seguiu até o Mestre Afonso, que de ouvinte passou a ser aquele que fala sobre uma memória coletiva e suas tradições.

O meu avô vivia disso, as pessoas procuravam ele para sentar e conversar e eu vi numa tarde o meu avô dizendo como que ele aprendeu a viver maracatu. Como ele fazia para manter as tradições. Então eu acho aqui que a pedagogia da oralidade. A oralidade em si é uma coisa muito presente na minha casa, porque foi assim que eu conheci meus bisavós, sabe? Era o meu avô sentando e dizendo assim: Meu pai quando ele estava assim, ele fazia isso. Me lembro de um dia, quando meu pai passou por tal situação e ele resolveu dessa forma. Uma vez aconteceu isso, isso, isso e o meu pai e fez desse jeito. Hoje em dia eu posso dizer que eu conheci Afonso, que era o meu bisavô também era Afonso, que a gente costumava chamar. Meu avô chamava ele de pai velho, minha mãe chama de pai velho. Eu conheci pai velho pelos olhos do meu avô. A quantidade de informação que eu perdi por achar que era uma conversa boba depois do almoço, não cabe em uma enciclopédia. E assim, eu tenho muito orgulho de ter aprendido com ele. De ter sido discípulo dele, de verdade. Porque quando eu me dediquei a ouvir o que ele tinha a dizer e a entender o que ele fazia, eu tenho certeza de que eu aprendi a essência do que é fazer maracatu com o Leão Coroado. (Karen Aguiar - Mulher negra / Regente do Leão Coroado / Quilombo: Maracatu Leão Coroado, 2022)

Como dito no início deste texto, a informação gerada pela oralidade é cíclica e está sempre em movimento de maneira fluída e dinâmica. Para Rocha e Silva (2007) seus métodos funcionam porque são elaboradas de forma adaptativa e renovada, ou seja, a prática oral se relaciona com o meio que as pratica e com isso mantém a vivacidade das tradições, e por tanto, não podem ser conservadas simplesmente em caixas ou em letras fixadas, se fosse assim as matariam. Diante disso, um mestre da cultura popular descendente de diáspora ou um griot de África se assemelham por serem os grandes mantenedores dessa cultura oral, que buscam a continuidade da socialização dos saberes em um movimento de corpo e alma, revelando entre gerações a força dos seus ancestrais. Ao descrever um mestre oral é possível identificá-lo não só pela sua sabedoria, mas pela forma que o conhecimento é transmitido. O mestre Naná de

Santana em entrevista falou que as pessoas o chamam de mestre não só por saber cantar e dançar os ritmos populares, mas principalmente por saber ensiná-los.

Aí em 61 eu comecei a dar aula para os meninos quando eles aprenderam eu olhei e assim e tinha 15, comigo 16. Eu digo: Vamos fundar uma escola de samba. Eles disse: Vamos. Aí, então vocês arrumem varão, tonel de lixo vocês vão roubar por aí. Onde tiver tonel de lixo vocês traga, que a gente vai fazer o instrumento da gente. Daí eu sei que eles foram. Eu preparei os instrumentos lá. Quando tava tudo certo, tudo bom. Aí eu disse: Agora, vamos botar o nome da escola. Aí eu já estava com o nome certo pra botar na galeria. Unidos de Padre Lemos, ou então unido da Portela, mas como eu prometi a ele que ia colocar, fazer uma galeria pra mim, eu coloquei Galeria do Ritmo. (Mestre Naná - Homem negro / Mestre da Cultura Popular / Quilombo Corpo. Entrevista, 2022).

Trazer a historicidade de um local ou apresentar a memória coletiva de uma determinada comunidade pode ser encontrada em fontes escritas e isso é evidente, porém, com o uso da fonte oral o falante torna-se sujeito da sua história e não apenas o objeto de estudo (THOMPSON, 1992). Logo, evidenciar tais sujeitos requer habilidades ao trazer a sua fala ao modo escrito, por exemplo. Desse modo, lembro aqui novamente uma fala de Moa Anjos, entrevistada e sujeito da sua história presente no Centro Cultural Quilombo do Catucá, já nos disse aqui em linhas anteriores, que a escrita muitas vezes não é capaz de repassar o que a oralidade através do corpo consegue transmitir. Por isso, estudos sobre a oralidade, que demonstram as diferentes formas de produzir e disseminar informação através desses sujeitos devem ser investigados por áreas como a Ciência da Informação, para dar maior visibilidade, credibilidade e legitimidade a sua função social de transmitir informação, memória e conhecimento.

Visto isso, a próxima cena destaca um outro ser falante, que em África consegue ser o sujeito de sua história através de uma fala ritmada, e por ser considerado sagrado entre muitos africanos, torna-se grande representante da cultura também na afrodíaspóra. Falaremos do tambor! Mas antes de entrarmos no assunto, convido o leitor(a) a escutar a canção “Coisa da Antiga”, com o toque dos tambores que representam a nossa cultura afro-brasileira e que através da música conta um pouco da história de uma população negra brasileira, que considera a importância da palavra, que segundo a canção valia mais que milhão.

Na tina, vovó lavou, vovó lavou /A roupa que mamãe vestiu quando foi batizada/E mamãe quando era menina teve que passar, teve que passar/Muita fumaça e calor no ferro de engomar/Hoje mamãe me falou de vovó só de vovó/Disse que no tempo dela era bem melhor/Mesmo agachada na tina e soprando no ferro de carvão/Tinha-se mais amizade e mais consideração/Disse **que naquele tempo a palavra de um mero cidadão/Valia mais que hoje em dia uma nota de milhão**/Disse afinal que o que é liberdade ninguém mais hoje liga/Isso é coisa da antiga, ai na tina/Hoje o olhar de mamãe marejou só marejou/Quando se lembrou do velho, o meu bisavô/Disse que ele foi escravo mas não se entregou à escravidão/Sempre vivia fugindo e arrumando confusão/Disse pra mim que essa história do meu bisavô, negro fujão/Devia servir de exemplo a "esses nego pai João"/Disse afinal que o que é de verdade/Ninguém mais hoje liga/Isso é coisa da antiga/Oi na tina. (Música: Coisa da Antiga - Composição: Nei Lopes e Wilson Moreira. Disponível em: [Clara Nunes - Coisa Da Antiga](#))

Na próxima cena traremos um outro ser falante, que por meio da conexão ancestral africana atravessou o Atlântico ditando ritmos e poesia, que mesmo diante de toda opressão nunca deixou de falar. Em tons graves e agudos, apresentaremos o tambor como sujeito de uma cultura oral afro.

4.2 CENA 3 – O TAMBOR FALANTE

Figura 6 – O tambor falante



Fonte: Documentário – A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Dentro do processo da oralidade a transmissão feita pela boca não é o único meio comunicador e isso será identificado dentro das diferentes culturas, nas quais o corpo como um todo poderá comunicar a mensagem por ora estabelecida e ser parcialmente ou totalmente compreendida pelo seu receptor. As performances aderidas pelo corpo são amplas e podem estar em simples atos presentes em um olhar, ou em gestos, como visto na comunicação em Libras e até em uma dança, na qual a ritmação, o movimento do corpo, o som do tambor podem atingir níveis complexos de comunicação, construindo pontes entre passado, presente e futuro em uma ligação ancestral, seguindo o pensamento de muitas religiões de etnias africanas ou afro-brasileiras.

Esse pensamento que corpo e voz são componentes múltiplos da oralidade é reiterado pelos autores Dolz, Schneuwly e Haller (2004) e concluem que a partir dessa multiplicidade são criados diversos gêneros e textos orais presentes em peças teatrais, espetáculos de dança, congressos, entrevistas, debates, entre outras.

[...] a comunicação oral não se esgota somente na utilização de meios linguísticos ou prosódicos; vai utilizar também signos de sistemas semióticos não linguísticos, desde que codificados, isso é convencionalmente reconhecidos como significantes ou sinais de uma atitude. É assim que mímicas faciais, posturas, olhares, a gestualidade do corpo ao longo da interação comunicativa vem confirmar ou invalidar a codificação linguística e/ou prosódica e mesmo, às vezes, substituí-la. (DOLZ; SCHNEUWLY; HALLER (2004, p. 160).

Partindo do pensamento que a comunicação oral se utiliza de outros mecanismos ou sistemas linguísticos ou não linguísticos, desde que codificados, traremos outros elementos que caracterizam essa diversidade. Assim, chamo a atenção para o *tambor*. Esse instrumento apresenta uma característica rítmica musical, no entanto o seu poder de uso vai além disso, compreendido também por outros autores (FONSECA, 2019; MATOS, 2021; ROCHA, 2020).

Ao entrevistar os representantes dos Quilombos urbanos, Karen Aguiar, do **Maracatu Leão Coroado**, por Mãe Elaine e Moa Anjos, do **Centro Cultural Quilombo do Catucá** e pelo **Mestre Naná**, neste trabalho definido como ser Quilombo (tema abordado nas próximas cenas) foi verificado já nas entrevistas alguns elementos importantes do uso do tambor. A entrevista com Karen, aqui já mencionada na seção Caminhos percorridos, foi feita na sede do Maracatu, e por sinal de respeito ao luto pelo falecimento de uma das lideranças do espaço, Dona Janete, que havia feito a passagem há poucas semanas, seus tambores não puderam falar

nesse dia. Dona Janete, junto com mestre Afonso lideraram o maracatu por 22 anos e era vista como mãe para muitos, pelo carinho que ela tratava a todos e todas. Durante o processo de pensar como seria a entrevista, o som do tambor parecia-me essencial para a construção de alguns argumentos sobre o tema, mas o seu silêncio pareceu falar muito mais naquele momento.

Quando lembramos do Brasil colônia, por exemplo, diante das diversas etnias africanas presentes, havia uma linguagem reconhecida por muitos, a voz que saía da pele do tambor. Era essa voz envolvida no som dos atabaques, que negros e negras se comunicavam e traziam à terra os orixás durante seus rituais religiosos e assim permanece até hoje. Para Hamenoo (2008) por meio dessa expressão oral, em muitos casos os tambores falantes são usados para recitar poesias ou transmitir mensagens por longas distâncias. Para Santana (2021) em seu artigo *tradição e resistência ao ritmo do tambor* é explicado que, em uma realidade cosmogônica africana, ritmo é verbo.

No livro *A informação: uma história, uma teoria, uma enxurrada*, de James Gleick (2013) mostra como a Informação é utilizada desde os tambores falantes da África até a era cibernética. Na seção referente ao tambor africano é iniciado a partir de visões dos europeus, no período de 1730, e aqui citando nomes como o inglês Francis Moore, que durante as expedições para reconhecimento de terras para uma melhor captura de escravizados africanos, notou tambores enormes, com quase um metro de altura sendo levados por homens e mulheres para serem tocados e percebeu também mulheres dançando ao redor. Ali ele já nota que o som servia para avisar a chegada de invasores, mas ele não percebeu mais do que isso. Para os europeus era comum também o uso de um instrumento para uma comunicação mais simples, como o uso de tambores em uma guerra que indicava atacar ou recuar, ou o uso de um sino para anunciar a abertura da igreja ou a morte de alguém. Mas o que deixou o europeu espantado foi encontrar em um continente, que segundo eles era tão desprezível e habitado por pessoas selvagens, conseguissem ter um meio de comunicação tão avançado, que pudesse atingir até 10 quilômetros e se tocado de vilarejo a vilarejo podia alcançar até 1500 quilômetros em até uma hora (GLEICK, 2013).

O autor traça alguns fatos históricos vividos pela Europa no século XVII, que buscava encontrar nas ondas magnéticas um modo de comunicação mais rápida, mas os estudos ainda eram incipientes e não tinham alcançado o desejado. “Na verdade, naquela época, ninguém no mundo conseguia se comunicar tanto, nem tão rápido nem tão livremente, quanto os africanos e seus tambores.”(GLEICK, 2013, p. 27). Em uma viagem feita um século depois da viagem de Francis Moore, que segundo Gleick (2013, p.22) foi financiada pela “Sociedade Defensora da

Extinção do Comércio de Escravos e da Civilização da África”, tinha como piloto um Camaronês chamado de Glasgow, e um europeu chamado Allen, que também estava nessa embarcação descreveu a cena seguinte:

De repente, ele se mostrou completamente alheio, e assim permaneceu, concentrado no que estava ouvindo. Quando foi chamada sua atenção, ele disse: “Você não ouviu meu filho falar?”. Como não estávamos escutando nenhuma voz, perguntamos a Glasgow como ele sabia daquilo. Ele respondeu: “Tambor me falou, me diz subir no convés”. Isso pareceu ser bastante singular.

Essa conexão com o tambor que na visão do europeu é estranha, para nós descendentes de África é inerente e muitas vezes inexplicável. Quantas vezes você, afrodescendente, já não se arrepiou ao som de um tambor? Eu já e muitas vezes. Muito nos foi tirado, talvez já não consigamos entender exatamente o que o tambor diz em frases complexas, mas ainda conseguimos senti-lo e isso ninguém nos tira. Na fala abaixo de Karen Aguiar é percebido isso. O tambor, como ela diz, é o voltar às origens. É um meio de comunicação com o seu passado. É a forma de entender a sua história, ou seja, é trazer à tona a sua memória e a memória do seu povo.

A conexão do Leão Coroado com o tambor, e de nós, batuqueiros. A partir do momento em que a gente tem um tambor, essa conexão minha com o meu tambor e o meu ancestral é infinita. É uma bolha. A partir do momento que eu coloco, que eu visto o meu tambor e vou tocar, eu entro numa bolha de conexão que é inexplicável. É a conexão que o tambor me traz. Eu sinto que eu estou, de fato, voltando às origens, tendo contato com as minhas raízes através do tambor (Karen Aguiar - Mulher negra / Regente do Leão Coroado / Quilombo: Maracatu Leão Coroado, 2022).

Em entrevista Karen coloca uma visão bem parecida do tambor praticado no Leão e cita aqui o que o seu avô e antigo Mestre do Maracatu dizia:

Meu avô dizia que o que chamava o Orixá para a Terra numa festa era o som do Ilú, não as pessoas que estavam lá. Não era o canto efetivamente, isolado, mas era o som do tambor, do Ilú, que é o que a gente usa pra tocar candomblé. Então eu acho que no Leão Coroado a gente tem um pouco disso. Eu acho que é o tambor que traz essa energia ancestral do Leão Coroado para Terra. A nossa forma de nos comunicarmos, a forma do Leão Coroado ser reconhecido. (AGUIAR, 2022)

E de fato o Maracatu Leão Coroado é reconhecido ao longe pelo falar dos seus tambores. Durante os desfiles suas indumentárias, suas cores vermelho e branco, seu estandarte, o rei, a rainha, a damas do paço com as calungas e seus batuqueiros são reverenciados e cortejados pelo público, mas é pelo seu andamento lento, característica principal do seu baque, que o Maracatu Leão Coroado anuncia a sua presença e essa característica foi exemplificada por Karen Aguiar (2022) ao dizer que “o Leão Coroado não é confundido. Por mais distante que seja as pessoas costumam relatar isso pra gente. Eu estava em tal lugar e eu ouvi o Leão Coroado e eu tinha certeza que era o Leão.” Diante disso, percebemos um valor tradicional da diáspora africana presente na voz do tambor, que é capaz de produzir informações e acessar memórias ancestrais e o mais precioso, que é a ligação com o sagrado, a ligação com os que já foram. Karen Aguiar (2022) também complementa ao dizer que “os nossos tambores é aquilo que nos liga, que nos conecta com o nosso ancestral e a nossa forma de chamá-los pra passar um tempo com a gente”. Assim me lembro de Dona Janete e o quanto os tambores do Maracatu Leão Coroado falaram naquela tarde de fevereiro, mesmo sem soar nenhum som os tambores falaram!

E assim dou meu *Adupé*, que significa *obrigada* na língua Yorùbá aos tambores falantes, que muitas vezes em locais escondidos cantaram baixinho, mas sem nunca deixar de entoar, tornando-se assim resistência contra o opressor. Dou *Adupé* aos tambores que nunca fugiram à luta e falaram alto em momentos de guerra. Aqui estarão em nossas memórias o seu silêncio, que também comunica e pode ser escutado na noite dos tambores silenciosos o lamento pelos que já foram, em Recife e Olinda/PE em noites de carnaval. O Tambor de Mina da rainha Agotimé, que encontrou no Maranhão a sua pronúncia e o tambor do Maracatu Leão Coroado que chama o passado para dentro do presente e ecoa a sua frequência para o futuro em seu próprio verbo, dando força às suas tradições.

Anos depois os europeus ficaram abismados com a “Correspondência musical” feita pelos tambores e começaram a criar uma analogia entre o código morse, que foi criado por Samuel Finley Breese Morse, em 1835, com os tambores falantes de África. (GLEICK, 2013). No entanto, o código morse sistematizava o alfabeto em códigos e traços e não estava relacionado com o som, enquanto os tambores criavam uma espécie de metamorfose da fala, justamente a partir de um som e não de um alfabeto já estabelecido.

E isso só foi descoberto, segundo Gleick (2013) quando John Carrington, um britânico, que vai morar na África em 1938, aos 24 anos e depois de décadas de convívio com os africanos entende esse processo e publica um livro em 1949 chamado *The Talking Drums of Africa*. Nesse livro ele explica que os tambores não transmitiam apenas informes, mas podiam fazer preces,

poesias e até contar piadas. A grande sacada de John Carrington foi entender que boa parte das línguas da África Subsaariana é tonal. E para compreendermos melhor a nossa língua latina, as entonações são usadas para diferenciar uma pergunta de uma exclamação, mas para a língua de diversos países de África, assim como o mandarim, por exemplo, os sons tonais são utilizados em um maior número.

Para um melhor entendimento quando direcionado para a nossa língua, se eu falar a palavra cola, exclamando “cola!” ou interrogando “cola?”, a mesma palavra tem significados diferentes no entendimento africano. Na linguagem deles o uso das entonações é muito mais importante e variado para dar significado, ou seja, a palavra cola poderia ter não duas, mas vários entendimentos pelas suas diferentes entonações, com a presença de sons graves e agudos. No idioma Kele a palavra Lisaka, por exemplo, pode ser distinguida da seguinte forma: “lisaka com três sílabas graves é uma poça d’água; lisaka com a última sílaba mais aguda (mas não necessariamente destacada) é uma promessa; e lisaka com as duas últimas sílabas agudas é um veneno” (GLEICK, 2013, p. 31).

Desse modo, as distintas tonalidades é que compuseram a língua do tambor. Em diferentes contornos entoacionais, ritmos e intensidades construíram uma comunicação musicalizada. E aqui chegamos na força do tambor como principal instrumento da música afro-brasileira.

Dentro da nossa cultura é perceptível a força do tambor. Eles foram usados pelos escravizados para cultuar sua religiosidade, mas também para criar seus momentos de confraternização entre a comunidade negra e assim nasceram vários ritmos, que hoje consagram a nossa cultura popular. O coco, o maracatu, o afoxé, o samba e tantos outros ritmos fazem parte desse legado. O culto à musicalidade faz parte das nossas raízes ancestrais e através da música contamos as nossas histórias e revivemos os nossos quadros de memória. O neurocientista Levitin (2006) explica, que quando uma experiência musical nos afeta, ou por meio da escuta ou uma simples recordação é a amígdala cerebral que ativa essa memória musical. Na entrevista feita no Centro Cultural Quilombo do Catucá, além da presença de Mãe Elaine e Moa Anjos, estavam presentes as duas filhas de Moa, com idades entre 3 e 6 anos. Em um determinado momento elas cantaram uma canção antiga e que mostravam bem um pouco da história das suas origens. A criança maior, Dandara, cantou junto e a menor, Odara, encostou a cabeça no ombro de Mãe Elaine, como se aquela canção a afetasse e remetesse à lembrança afetiva materna de cuidado e carinho.

Quando eu era criança, minha mãe cantava pra mim uma canção em yorubá, cantava para eu dormir. Uma canção muito linda, que seu pai lhe ensinou, trazida da escravidão e cantada por seu avô. Era assim: Oro mi má, Oro mi maió, Oro mi maió, Yabado oyeyeo. (Música cantada pelas entrevistadas: Mãe Elaine; Moa Anjos; Odara; Dandara (crianças) - Negras. Centro Cultural Quilombo do Catucá. Entrevista, 2022)

Figura 7 – A canção em Yorubá



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

A canção cantada além do português, a língua do colonizador, são colocados trechos em Yorubá, língua de algumas etnias vindas dos atuais territórios de Nigéria, Benin e Togo no período da escravização e ainda cultivada em casas de terreiro. A religião Candomblé tem a sua origem brasileira, mas articula com as diferentes religiosidades praticadas no continente Africano e esse conhecimento religioso se funde durante a Diáspora Negra e inclui outros dois importantes grupos étnicos além dos povos de etnia Yorubá, como o povo Banto e Fon-ewés, conhecidos como jêjes (Botelho; Nascimento, 2011). E foi através da oralidade que esse aspecto tão importante da cultura afro-brasileira conseguiu se manter. Mãe Elaine, Moa Anjos e suas filhas são adeptas ao Candomblé, assim como todos os mestres e regentes do Maracatu Leão Coroado, assim como Mestre Naná que teve a sua formação musical dentro do terreiro.

Abdias Nascimento (2017, p. 125) vê nessa religião “a principal trincheira da resistência cultural do africano, bem como o ventre gerador da arte afro-brasileira”. A música negra que parte dos seus atabaques tem a raiz candomblecista, mas para sobreviver contra o racismo muitos dos seus rituais foram cultivados longe dos holofotes. A arte, a música realizada nesses espaços que vincula o tambor como seu principal instrumento tem um valor sagrado vindo de África e ainda cultivada por sua diáspora

E aí, a gente entende que essa musicalidade ela não se faz de qualquer forma, né? A gente entende que a oralidade perpassa, né? E entender essa oralidade é entender o som que o instrumento faz, é entender a fala que é trazida, verbalizada, propriamente dita e que, dentro das culturas, da nossa cultura propriamente dita, africana, afro descendente é algo que é muito significativo, né? (Mãe Elaine - Mulher Negra/Liderança do Centro Cultural Quilombo do Catucá. Entrevista, 2022)

As rodas, as vivências, o uso da corporeidade, a ludicidade, a coletividade, a musicalidade, utilizam-se da oralidade e estimulam a aprendizagem dentro desses espaços sobre os reais valores civilizatórios afro-brasileiro. Preservar esses valores, para Nascimento e Abib (2017) é o que mantém a conectividade entre as diferentes gerações. E para manter esse modo de ser africano, as estratégias de resistência trouxeram destaque ao tambor como uma ferramenta educativa.

Do meu entender, desse processo, ela até despertou, que se a gente pegar um atabaque e falar da letra A, falar da letra T, enfim, tem a possibilidade muito grande. Com certeza da criança ou de um corpo assimilar isso com mais facilidade, inclusive quando a música, o ritmo e o corpo está dentro desse processo. (Moa Anjos - Mulher Negra/Coordenadora do Centro Cultural Quilombo do Catucá. Entrevista, 2022)

Ao falarmos sobre memória, produção de conhecimento, cultura e educação o tambor assume ponto de destaque dentro da tradição africana e conseqüentemente para a sua diáspora. É por ele que conseguimos compreender a complexidade de um elemento aqui estudado, que é a oralidade. No continente africano acredita-se que o tambor é o logos da sua cultura, um meio de expressão entre o mundo visível e o invisível. Chevalier (2015) cita que especialistas consideram esse instrumento como a voz que traz a alma do povo africano e que em condições

especiais o tambor nasce com o homem e morre com ele. Ou seja, o tambor para esse povo não pode ser confundido como um simples objeto e como disse OLIVEIRA (2016, p. 73) “algo significativo participa de sua dimensão, sustentando então uma hierofania”.

E essa importância do tambor na cultura negra produzida nos quilombos aqui pesquisados foi bem colocada pelos entrevistados. É o tambor que educa, que registra memória, que expressa sentimentos, que conecta com a ancestralidade. Dentro do Maracatu Leão Coroado, segundo Karen Aguiar, existem tambores históricos, que vieram com Mestre França e são preservados na sede até hoje. Ela chama de tambor ancestral o tambor de barrica feito com barril de bacalhau, cujo óleo era colhido no cais e transformado em instrumento. Se o Maracatu hoje conta com 158 anos de história registrada, Karen acredita que essa seja mais ou menos a idade desses tambores. Hoje já não fazem mais tambores de barrica no Leão, mas ainda confeccionam os com madeira de macaíba e compensado.

No Centro Cultural Quilombo do Catucá, a mãe Elaine entende que mesmo que o capitalismo crie custos para se obter um instrumento, a comunidade é capaz de criar seus próprios instrumentos utilizando-se de materiais que fazem parte do cotidiano. Essa sabedoria de criar seu próprio instrumento também foi repassada pelo Mestre Naná e desde muito cedo, nesse relato ele lembra quando ainda era criança, já produzia seus tambores falantes.

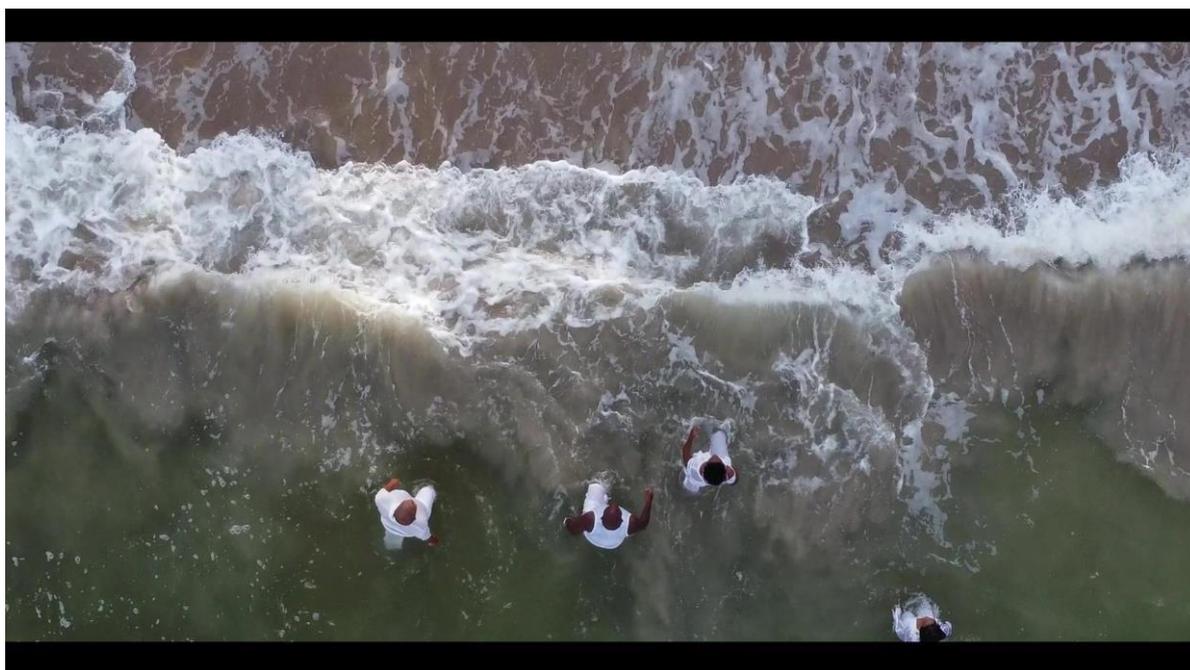
E eu só olhando como é que era os instrumentos. Aí depois minha tia disse: Eu agora vou tocar para Xangô. Aí comprou pinto, galinha, galo, comprou um bode, comprou o carneiro. Na sexta feira teve a obrigação dos Orixás, mataram os bichos. Ela mandou espichar o couro do bode e o couro do carneiro na parede. Quando eles secaram no sol aí eu disse: Tia, a senhora dá esses dois couros pra mim? Pra que você quer? Pra eu fazer os bombo igual aqueles da escola de samba. Pode tirar. Eu arrumei gilete. Raspei, peguei o couro de bode, arrumei uma lata de manteiga livre, meia lata. fiz o surdo. A afinação era com corda. Feito alfaia de maracatu e com couro do carneiro eu fiz o caixa quadrado. Fiz três tamborim, meio quadrados. (Mestre Naná - Homem negro / Mestre da Cultura Popular / Quilombo Corpo. Entrevista, 2022).

Com essas informações entendemos que o negro nunca se afastou do tambor e por mais que tenha sido difícil mantê-lo vivo perante a um sistema opressor colonizador, sua força atravessou o atlântico e manteve aqui viva as suas tradições e quando a música de Mauro Duarte e Paulo César Pinheiro, cantada na voz de Clara Nunes tentam descrever esse momento: “Negro entoou um canto de revolta pelos ares no Quilombo dos Palmares, onde se refugiou”. Podemos quase afirmar, que o tambor foi uma dessas vozes que ecoaram em tom de revolta pela

liberdade. O tambor que fala em África, também fala aqui e assim seguimos com a nossa tradição.

4.3 CENA 4 – A ORALIDADE COMO TRADIÇÃO DOS POVOS AFRICANOS E DE DIÁSPORA

Figura 8 – A chegada



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário:](#)

Ao estudarmos a historicidade do continente africano é percebido que muitas das suas sociedades são orais e mesmo em locais onde a escrita já era existente, a oralidade é praticada pela maior parte da população que trazia em seus textos orais as suas histórias. Sua utilidade representa o caminho para os saberes ancestrais, tornando-se nesse caso, não apenas comunicação e sim formas de *tradição*, criadas entre aqueles que a praticam. Essa vivência oral destaca-se também nas diásporas africanas, revelando assim sua força entre os seus sujeitos. Para esse povo a oralidade torna-se uma “atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade.” (VANSINA, 2010, p. 140).

A criação das tradições não se perpetua de qualquer forma, é preciso estabelecer critérios para se chegar a um valor social. Torna-se tradição algo que se repete por gerações e seu início se dá não por qualquer pessoa, mas por alguém considerado pelo meio como um grande detentor

de conhecimento cultural e memorial do local. Nesse caso, daremos destaque ao Maracatu Leão Coroado, que com quase 160 anos de história consegue manter as suas tradições e como vimos, através dos relatos dados por Karen Aguiar em textos anteriores, tem a oralidade como um dos principais modos para essa continuidade. Em sua entrevista percebemos o respeito pelos mais velhos dados ao Mestre França, Mestre Afonso, Dona Janete, figura feminina de muito prestígio dentro do maracatu e acredita-se que todo esse fundamento parte de África, que segundo Duarte (2012) considera a hierarquia dos mais velhos como membros mais importantes da comunidade. O maracatu Leão Coroado tem em sua linhagem de fundação alguns ex-escravizados que faziam parte da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, uma confraria de pessoas negras que além do culto à religiosidade, foi um importante ponto de apoio para escravizados ou libertos que lutavam contra o sistema escravocrata. Ou seja, desde a fundação o maracatu tem o propósito: manter as suas tradições para lutar contra o sistema opressor colonial e manter viva as suas raízes.

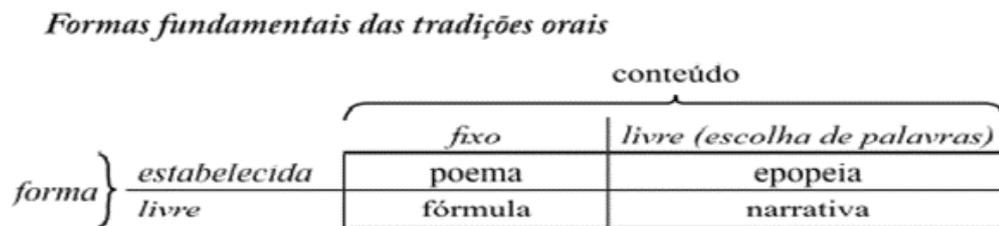
O Leão vem de uma tradição de Egum, o Leão carrega suas kalungas, que são uma conexão ancestral, além do tambor, com a espiritualidade. E o Leão Coroado vem trazendo seus fundamentos de nascença, desde a fundação até hoje. Inclusive, o Leão Coroado é o único maracatu que não estilizou seus instrumentos. A gente não tem timbal. A gente não tem Abê, porque o Leão mantém a formação original do seu baque e algumas outras características, né? Religiosas, de tradição, de passagem, de diretoria. Toda a questão da nossa vestimenta, a formação da nossa cor que a gente traz essas características de fundação, não a favor da mudança. (Karen Aguiar - Mulher Negra/Regente do Maracatu Leão Coroado. Entrevista, 2022)

Manter-se em tradição, além do respeito ao que diz os mais velhos, outras características de acordo com Vansina (2010) soma-se para embasar as tradições orais, que para o autor tornam-se mais valiosas aquelas que se baseiam inicialmente em testemunhas oculares ao fato e aqui remetemos a ideia de memória pura, de uma lembrança mais espontânea defendida por Bergson (1999), mas ambos entendem que tradições que são remetidas às memórias podem ser fundadas por meio de boatos ou através de criações baseadas em diferentes textos orais, que depois de adaptados criam uma nova mensagem como afirma Vansina, dentro de uma memória apreendida como referido por Bergson.

Dentro da metodologia de tradição oral, Vansina (2010) entende que nem toda informação verbal é uma tradição e que o trabalho de identificá-las é importante para quem

utiliza dessas fontes com o objetivo de pesquisa histórica. Para defini-las o autor as organiza em formas estabelecidas e livres, com conteúdos livres ou fixos. Na estrutura encontrada nas formas fixas, como poemas, por exemplo, estão incluídas as canções que trazem uma estrutura específica de um material decorado. Já o termo fórmula pode definir o uso de provérbios, charadas, orações, genealogias que também são praticadas de forma decorada, mas sem regras de composição. Ao se referir sobre epopeia, destaca a sua forma livre para escolha das palavras, mas com o estabelecimento de regras formais, como exemplo, as rimas, os padrões tonais e o número de sílabas, diferentemente das narrativas, que tem a sua estrutura totalmente livre.

Figura 9 – Tradição oral



Fonte: (VANSINA, J., 2010, p.142)

A importância dessa organização informacional, o entendimento dos diferentes textos orais e qual a sua relevância dentro do meio que a pratica dará mais credibilidade às essas fontes utilizadas por pesquisadores interessados e Vansina (2010) ainda conclui que o colhimento de ao menos uma de cada forma, trará mais eficácia aos elementos estudados, podendo àquele que as analisa estabelecer comparações entre as mesmas, para assim aprofundar com mais precisão o contexto analisado. Como já referido aqui, o tambor é importante meio da oralidade africana e seus percussionistas se utilizavam da redundância em formas fixas, utilizando-se de palavras esquecidas da língua do cotidiano. Um simples elefante era traduzido no tambor como: o ser grande e desajeitado. Ao descrever de forma oral um animal na batida do tambor, o melhor recurso utilizado são as características da memória. “Numa cultura oral, a inspiração precisa atender primeiro à clareza e à memória.” (GLEICK, 2013, p.34).

Ao refletir sobre tradição africana a palavra *passado* torna-se crucial para dar sentido a sua função, na qual é dada a esse período temporal uma proximidade com o presente, voltando-se a ele como um guia que dará orientações para as vivências do hoje. O autor e filósofo

congolês, Alphonse Elungu (2014, p.29) comenta que africanos não medem a sua ação pensando no futuro, isso porque segundo o autor “o seu raciocínio é do tipo regressivo — Faço algo porque os meus pais o fizeram também. Estes últimos, por sua vez, também o fizeram à semelhança dos seus antepassados.” Essa lógica de pensamento concretiza e fortalece as tradições para esse povo. Uma outra demonstração disso está presente em um conhecido provérbio africano, o *Sankofa*, que acompanha em seu símbolo um pássaro olhando para trás. Seu ideograma foi escrito pela civilização asante, que ocupa hoje o território de Gana.

Figura 10 – Símbolos adinkra baseados em animais: “Se wo were fi na wo sankofa a yenkyi. Nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou atrás. Símbolo da sabedoria de aprender com o passado para construir o futuro.”

(Provérbio Akan)

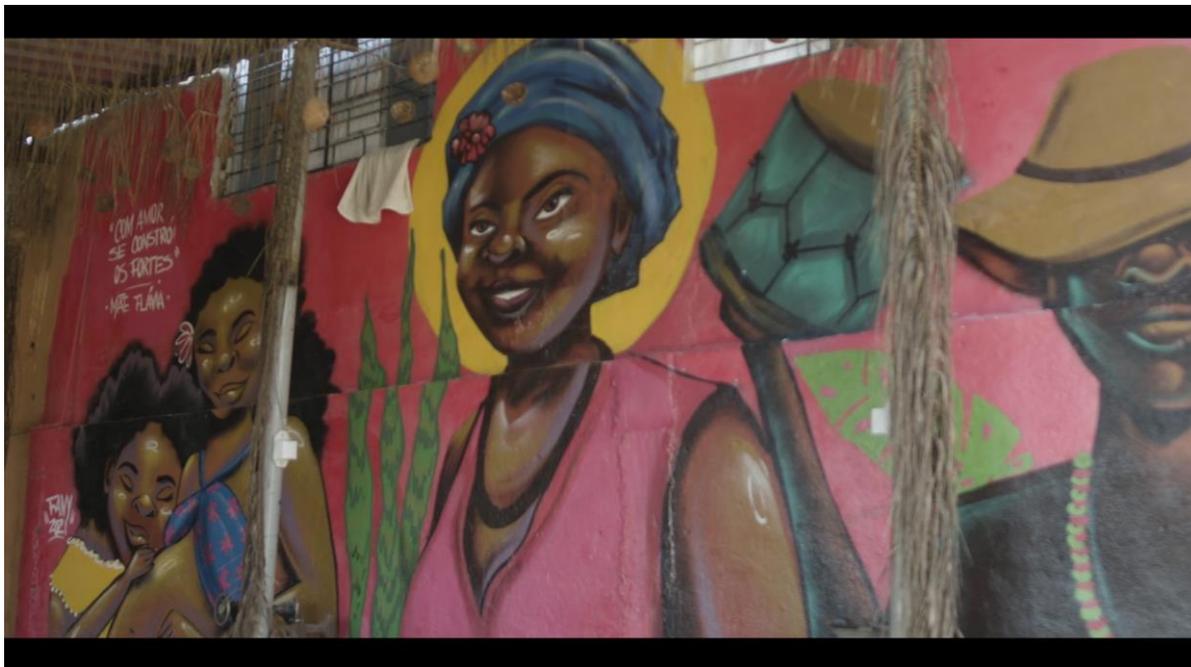


Fonte: (NASCIMENTO L.; GÁ, 2022, p. 27).

Um outro importante fator que merece destaque para o uso das fontes orais é compreender onde as tradições são elaboradas, por isso é preciso estudar o meio que as cria, como ele transmite e qual a sua visão de mundo (VANSINA, 2010). Todo esse processo interfere na formação de um grupo e nos seus modos de produção e disseminação informacional inscritas em formas orais ou textuais. Nesse caso, esse ponto será levantado dentro da pesquisa ao tratarmos sobre quilombos urbanos na Cena 5 e como suas tradições e memórias são construídas dentro de uma cultura diaspórica que mantém a cultura oralizada.

5 CENA 5 – QUILOMBOS URBANOS COMO LOCAIS DE RESISTÊNCIA CULTURAL DENTRO DA DIÁSPORA AFRICANA

Figura 11 – Quilombo e resistência



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Quando milhares de negros africanos cruzaram o atlântico, entre os séculos 16 e 19, mesmo que essa vinda tenha sido de maneira violenta e exploratória, torna em terras ameríndias a diáspora africana, com sua diversidade presente nos vários grupos etnolinguísticos e nas suas complexas manifestações culturais e religiosas trazidas de um outro continente. A formação identitária brasileira, segundo Vieira (2010), tem fortes contribuições das nações Banto (angola-congoleses e moçambiques) e Sudaneses (iorubás, gegês e fanti-ashantis).

Aliás, a palavra quilombo ou kilombo é de origem Banto, da língua quimbundo e em África, conforme os estudos levantados pela historiadora Beatriz Nascimento (2021), seus significados são variados. Os termos quilombo/kilombo, segundo a autora, são constatados na cultura de um povo considerado nômade e guerreiro, que por muito tempo lutou contra a invasão portuguesa em seus territórios e que se chamava Imbangala. Para eles o quilombo poderia significar *territórios ou campos de guerra, local ou casa sagrada para rituais de*

iniciação, ou poderia receber o significado de *instituição em si, cujos próprios indivíduos seriam quilombo/kilombo*. Já em definições encontradas em escritos portugueses, quilombo seria “toda habitação de negros fugidos que passam de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles.” (MOURA, 2020, p. 21).

Um dos maiores quilombos registrados pela história sem dúvida foi o quilombo dos Palmares, localizado na capitania de Pernambuco, mas que hoje faz parte do território de Alagoas. Sua complexidade organizacional e sua duração em tempo de existência e resistência à escravidão causaram transtornos a vida dos colonizadores. Porém, Palmares não pode ser considerado um fenômeno isolado, vários outros quilombos surgiram durante o período de escravização e em diversos estados do país.

Hoje, segundo informações disponíveis no site da Fundação Cultural Palmares - FCP⁷, são quase 4 mil comunidades quilombolas espalhadas pelo território brasileiro. Inclusive, é importante enfatizar a importância dessa fundação para a preservação dos valores históricos, econômicos, patrimoniais e culturais afro-brasileira. Fruto da luta do movimento negro, foi fundada em 1988 com a proposta de desenvolver tais ações através de uma política igualitária e inclusiva. Infelizmente de 2018 a 2022 no governo de extrema direita liderado por Bolsonaro, a FCP sofreu retrocessos como nunca vistos, colocando na sua presidência o Sérgio Nascimento Camargo, que comungava os mesmos ideais conservadores de direita que o presidente da República. Em declaração dada no planalto e registrada no portal do G1⁸, Sérgio chegou a afirmar que o dia da consciência negra deveria acabar, pois propaga o vitimismo da população negra, e na mesma matéria chegou a apontar que não existe racismo estrutural no Brasil. Tais falas causaram polêmica entre boa parte da população, principalmente entre aqueles que atuam diretamente com as questões étnico-raciais. Atualmente, no governo Lula, a Ministra da Cultura, Margareth Menezes, indicou João Jorge Rodrigues, presidente do bloco Olodum de Salvador para ser o novo presidente. Espera-se que com essa indicação à FCP continue o seu legado de luta contra a desigualdade racial.

Dentro de territórios hoje urbanizados, também eram localizados alguns quilombos e isso é comprovado com a pesquisa documental levantada por Nascimento (2018), que através das correspondências entre o chefe de polícia do Estado do Rio de Janeiro e o Ministro da Justiça e Negócios Interiores, durante o século XIX, percebeu a presença de quilombos em

⁷ Dados retirados do site da Fundação Cultural Palmares. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br>

⁸ Reportagem retirada do portal G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/12/10/dia-da-consciencia-negra-propaga-vitimismo-diz-chefe-da-fundacao-palmares-apos-reuniao-com-bolsonaro.ghtml>

certos lugares, e que hoje, são favelas com um contingente de moradores negros. Situações parecidas com as do Rio de Janeiro, também foram encontradas na Bahia, Minas Gerais, Pernambuco e São Paulo. É importante perceber, que o negro sempre se rebelou ao sistema opressor escravocrata e formou dentro desses espaços modos de resistência para além de assegurar a sua vida, mas também para garantir a dignidade humana.

Para Clóvis Moura (2020) nesse período da escravatura a população negra que veio de África estabeleceu uma luta de classes e isso não se deu só no Brasil. O autor cita, que em países como Cuba, Colômbia, Haiti, Jamaica, Peru, Guiana e onde quer que o sistema escravocrata tenha sido implantado, os negros se organizaram em quilombos, guerrilhas, revoltas e insurreições urbanas para demonstrar sua insatisfação com o poder opressor e desgastar ao máximo tal estrutura. Em Cuba e Colômbia os quilombos existiam, mas eram chamados de Palanques e os aquilombados recebiam o nome de apalancados. Não importa o nome dado a tais espaços, mas sim sua objetivação, sua função social e política na aspiração por liberdade e melhores condições de vida para o seu povo.

No entanto, é percebido que mesmo com o fim do período colonial as estruturas são mantidas, dentro de um padrão racista de construção social, no qual o negro continua sendo excluído e marginalizado no processo de desenvolvimento nacional. Mas como disse Abdias Nascimento, “somos sobreviventes da república de Palmares” e a busca por estruturas de resistência é que caracteriza o amadurecimento e o entendimento para uma desconstrução política e social.

De acordo com Beatriz Nascimento (2021), uma das intelectuais que contribuiu para pesquisas sobre quilombos, um novo significado para esses locais é proposto na atualidade, na qual representa um universo simbólico e de caráter libertário e torna o quilombo para os sobreviventes da diáspora um impulsionador ideológico de afirmação racial e cultural do grupo. No filme *Orí* (1989), dirigido por Raquel Gerber, com texto e narração de Beatriz, a autora aborda as várias formas de um quilombo hoje, que podem ser demonstradas por uma escola de samba, por um grupo de maracatu, ou simplesmente pelo eu. Nesses espaços a simbologia do que é um quilombo é demonstrada na sua organização, que envolvem uma maior parcela de pessoas negras na sua composição e que conseguem transmitir seus valores e culturas, repetindo o que fizeram os seus antepassados em um período escravocrata, no qual tornaram o quilombo um local de liberdade e de vivência do *ser*, do ser *eu*, do ser *humano*.

Sem dúvida que a intenção dos colonizadores foi agredir e acabar sistematicamente durante mais de 500 anos com a nossa memória, como forma de instaurar o poder. Nossa

história não começa nas viagens do Atlântico, dentro de navios negreiros. Nascemos em um continente diverso, que construiu legados importantíssimos para o desenvolvimento da civilização humana, constatados por pesquisadores negros como Cheikh Anta Diop (1974), que discute em seu livro *The African Origin of Civilization* essa construção e a falta de ética do meio acadêmico ocidental ao desqualificar ou se apropriar de toda uma produção africana. Esse movimento diopiano inicia nos anos 50 e tem como característica principal a África como centralidade, como local de origem, menosprezando o pensamento eurocêntrico hegemônico, com o objetivo de introduzir novas evidências historiográficas e científicas à sociedade.

Logo, aos afrodescendentes, a busca pela apropriação histórica das suas raízes é necessária para o fortalecimento de construção identitária, e por esse motivo, conceitos como quilombismo, construído por Abdias Nascimento (1980) dão o caminho para construirmos o nosso elo com o passado, onde todos os afro-brasileiros estão ligados. Esse mesmo autor entendia que dentro de uma sociedade racista o negro tinha que empoderar-se dos feitos dos seus antepassados e organizar-se a ponto de criar suas próprias instituições progressistas, com o intuito de se fortalecer politicamente, para garantir a sua soberania e afirmar seu protagonismo histórico. Os quilombos constituídos no período colonial servem de modelo para essa estrutura de enfrentamento ao estado opressor, dentro de uma estrutura política e organizada por negros.

O quilombismo é um conceito baseado na experiência histórica da comunidade negra no Brasil, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no País. (NASCIMENTO, 2009, p.212).

O passo para as grandes conquistas do povo negro africano ou diaspórico parte inicialmente da consciência de si. Essa sem dúvida é a principal força motriz para darmos continuidade a nossa memória. Quando Diop e Abdias nos conectam à África para reconhecermos os nossos valores plurais, que foram formados por várias etnias existentes, é possível materializar nossa história. A força da negritude, segundo Aimé Césaire (2010) surge depois dessa consciência e com ela nos tornamos ativos no combate contra a escravização e continuamos na luta contra a desigualdade e contra o racismo. Partindo desse pressuposto, a memória destaca-se para nos manter vivos e ativos. Quando os quilombolas construíram os seus quilombos ou seus palanques eles sabiam muito bem quem eram e o que não eram. Não eram

escravos! E é nessa perspectiva que lançamos o olhar para os novos quilombos, que dão seguimento a memória e continuam sendo resistência da cultura africana dentro da diáspora. Sendo assim, termino em canção essa cena com um trecho da música escrita por um compositor negro pernambucano, Hélio Abulidu (2019), que fortalece sua identidade ao chamar seu povo para aquilombar-se:

[...] Sou do mangue, do mato e morro. Do Sertão do Cariri. Se ontem fui criado mudo, hoje é kiriku cri cri. Todo rolê gera cultura. Tô chamando meus guris. Tô botando no meu lombo e ensinado no quilombo, que todos podem ser Zumbi. Somos Quilombo Urbano. Quilombolas de rua. Quilombo! Vamos Aquilombar! (Disponível em: [Quilombo Urbano](#))

5.1 CENA 6 – QUILOMBOS PERNAMBUCANOS

O quilombo do Palmares foi um dos maiores movimentos de resistência da história feita por escravizados africanos e seus descendentes. Ficava na divisa entre Pernambuco e Alagoas, ocupando um território vasto e com especulação de início no começo do século XVII, segundo evidências construídas por holandeses e portugueses na época, que diziam ameaçados pelos mocambos palmarinos. (CARNEIRO, 1947). O autor Edson Carneiro trouxe várias contribuições sobre Palmares com o livro *O quilombo dos Palmares*, publicado sua primeira edição em 1947, na qual ele afirmava ser ali “um pedaço da África transplantado para o Nordeste do Brasil” e era por meio do que ele chamou ser “contra-aculturativo” que os negros resistiam contra os padrões impostos pelos colonizadores, para assim manter seus valores culturais. No entanto, tais valores culturais se misturam com a cultura indígena, presente também em Palmares e a cultura local brasileira, tornando-se um espaço multicultural. E para manter culturas tão distintas com a longevidade que foi Palmares, sua organização política foi marcante para a construção dessa instituição sólida, com base oligárquica como descrito a seguir:

Sobre a atividade produtiva material dos negros constituiu-se uma oligarquia - um grupo de chefes mais ou menos despóticos, o Mestre de Campo Ganga-Muíça, o presidente do Conselho Gana-Zona, os chefes de mocambo Amaro e Pedro Capacaça, o "potentado" Acaiuba, os comandantes militares Gaspar, Ambrósio e João Tapuia, - encabeçada pelo rei GangaZumba e, mais tarde, pelo "general das armas" Zumbi, chefe de mocambo, sobrinho do rei. (CARNEIRO, 1947, p. 30).

Porém, a organização de negros em quilombos não se deu só em Palmares e em Pernambuco vários outros quilombos se formaram na época da escravização e pós-abolição, não com a mesma dimensão do citado acima, mas com a mesma intenção de luta pela liberdade e o reafirmamento da cultura africana diaspórica. Com base em um estudo genérico, serão apresentados nesta cena informações de algumas comunidades quilombolas de Pernambuco.

O Centro Cultural Quilombo do Catucá, local de pesquisa deste trabalho, teve o nome inspirado em um dos quilombos mais famosos aqui de Pernambuco - PE, como forma de dar continuidade à luta dos seus antepassados, seu nome segue referenciado. O quilombo do Catucá vivido na época da escravatura inicia-se no século XIX, mais de cem anos depois que o quilombo dos Palmares. Logicamente que suas diferenças temporais são sentidas pelos distintos contextos históricos vividos por cada um deles. Carvalho (1991) lembra que no período vivido por Catucá, as fugas para o mato se tornaram mais difíceis, se comparadas a época de Palmares e isso pode ter contribuído para as diferenças nas suas localizações físicas, que enquanto os palmarinos localizavam-se numa área bem além da fronteira canavieira, os malunginhos do Catucá margeavam a fronteira agrícola da zona da mata norte, próximo ao subúrbio do Recife.

Ele foi um resultado da luta dos escravos pela liberdade e um subproduto do caos político em Pernambuco, entre 1817 e o final da década de 1830. Morando muito perto do Recife, os quilombolas se tratavam mutuamente por malungos (companheiros da viagem da África) e elaboraram uma série de estratégias de sobrevivência, que incluíam a cooperação da população negra livre e dos escravos dos engenhos próximos. (CARVALHO, 1991, p. [5]).

Estudos sobre as comunidades remanescentes de quilombo em Pernambuco já vêm avançando, principalmente nas áreas de Antropologia e História, que levantam dados sobre o histórico e a região que estão localizados. Aqui podemos perceber como a formação desses quilombos se deu em diferentes regiões do Estado e estamos falando só de alguns deles.

Behar (2015) com a **comunidade quilombola de Onze Negras** (Cabo de Santo Agostinho); Maciel (2012) e Santos (2010) com as **comunidades de Estrela e Castainho**, respectivamente (localizadas em Garanhuns); Arcanjo (2010) com a **comunidade de Negros do Osso** (Pesqueira); Meneses (2010) com a **comunidade de Livramento** (Triunfo); e Souza (2006), com a **comunidade de Conceição das Crioulas** (Salgueiro), uma das mais reconhecidas dentro de Pernambuco e no Brasil. (SILVA, 2021, [p. 6], grifo nosso.)

A Fundação Cultural Palmares (FCP), já certificou algumas comunidades remanescentes de quilombo aqui em Pernambuco e que segundo dados da própria Fundação, chegam a 152 reconhecidos⁹. Mas afinal, o que é ser remanescente de quilombo? Segundo a FCP, parte de um princípio político-jurídico que tenta dar conta de uma realidade extremamente complexa e diversa, que implica na valorização da nossa memória e no reconhecimento da dívida histórica e presente que o Estado brasileiro tem com a população negra. Algumas dessas comunidades além desse reconhecimento pela FCP, conseguiram dar andamento ao processo com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, que pelo Decreto nº 4.887, de 2003, torna esse instituto uma autarquia competente, na esfera federal, pela titulação dos territórios quilombolas. A tabela abaixo mostra algumas comunidades reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares e que se autodenominam como quilombo.

Tabela 4 – Comunidades remanescentes de quilombos certificadas pela FCP

NOME DO QUILOMBO	CIDADE	ANO DE CERTIFICAÇÃO	INCRA	ETAPA DE PROCESSO DE TITULAÇÃO
QUILOMBO DE TRIGUEIROS	VICÊNCIA - PE	2008	54140.003331/ 2010-14	SEM PROCESSO
QUILOMBO DO PORTÃO DO GELO	OLINDA - PE	2006	SEM PROCESSO	SEM PROCESSO
QUILOMBO BARRO PRETO	LAGOA DO CARRO - PE	2013	54000.036821/ 2018-41	SEM PROCESSO

⁹ Esses dados podem ser encontrados no site da FCP, disponível em: <https://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-pe-22082022.pdf>

QUILOMBO POVOAÇÃO	GOIANA - PE	2005	54140.001215/ 2013-57	SEM PROCESSO
QUILOMBO ENGENHO DO TRAPICHE	CABO DE SANTO AGOSTINHO	2006	SEM PROCESSO	SEM PROCESSO
QUILOMBO ONZE NEGRAS	CABO DE SANTO AGOSTINHO	2005	SEM PROCESSO	SEM PROCESSO
QUILOMBO CASTAINHO	GARANHUNS	2005		DESPACHO FAVORÁVEL
QUILOMBO CONCEIÇÃO DAS CRIOLOAS	SALGUEIRO	2005		DESPACHO FAVORÁVEL

Fonte: Disponível no site da Fundação Cultural Palmares, 2023.

Dentro dessa lista destacamos o Quilombo do Portão do Gelo, localizado na cidade de Olinda, foi o primeiro a ser reconhecido, em 2006, como um quilombo urbano de Pernambuco. Lá encontra-se o único terreiro da Nação Xambá da América, de acordo com as informações na FCP. Eram descendentes de África, dos limites da Nigéria com Camarões e de lá foram trazidos muitos dos seus membros para serem escravizados no Brasil. A nação Xambá só se tornou quilombo do Portão do Gelo depois que a comunidade se auto reconheceu como quilombo, fator importante de fortificação identitária da comunidade (GUERRA, 2011). Ou seja, as comunidades tornam-se quilombos pela sua representatividade afro, mas também pelo seu próprio reconhecimento. Hoje a Nação Xambá foi reconhecida como Patrimônio Vivo de Pernambuco e o seu babalorixá, pai Ivo de Xambá tornou-se Doutor Honoris Causa da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Além dos quilombos reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares, existem outros não reconhecidos, sejam eles remanescentes ou não, mas que carregam o simbolismo do que é ser quilombo. Ao nos referirmos ao quantitativo de quilombolas no Estado de PE, a Coordenação Nacional de Articulação Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ)¹⁰, com base nos dados do IBGE de 2022, diz que o número de recenseamento da população quilombola como

¹⁰ Dados encontrados no site do CONAQ. Disponível em: <http://conaq.org.br/noticias/censo-2022-ibge-ja-recenseou-386-750-quilombolas/>

grupo étnico populacional em Pernambuco é de 29.814, ou seja, esse é o quantitativo de pessoas que se autodeclararam no Estado. Esses dados tornam-se importantes para a visibilidade dessa população para termos históricos e para um melhor dimensionamento para a construção de políticas públicas de ações afirmativas. Possivelmente esses números poderão aumentar em um próximo censo, pois a intenção do CONAQ e IBGE é ampliar mais a pesquisa para alcançar lugares mais afastados dos grandes centros.

Nas próximas cenas daremos mais visibilidade aos quilombos que carregam a simbologia do que é ser quilombo na atualidade, mas que também descendem do povo diaspórico e que se autodenominam por quilombos e são vistos pelas comunidades que os cercam como tais, garantindo contribuições em temas como com etnicidade, raça, cultura e religiosidade.

5.2 CENA 7 – MARACATU LEÃO COROADO

Figura 12 – Fotos históricas do Maracatu Leão Coroado



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Um maracatu fundado por ex-escravizados e continuado por seus descendentes afro-brasileiros carrega em sua identidade uma estrutura marcante de resistência negra, que valoriza as suas manifestações culturais e suas tradições. Esse é o maracatu Leão Coroado, um maracatu nação que carrega a sua frente a força ancestral de duas calungas, a Dona Clara, que representa Oxum e Dona Isabel, que representa Iansã. Foi fundado em letras escritas em 1863 a partir de uma ocorrência policial que registrou uma confusão ocorrida na sede do Leão, que na época ficava na Boa Vista, em Recife - PE, mas segundo a história oral esse maracatu tem mais tempo, podendo ter iniciado em 1852. Atualmente é sediado no município de Olinda, na comunidade de Águas Compridas, tornando-se o maracatu mais antigo em atividade ininterrupta do mundo.

Eu considero o Leão Coroado um quilombo urbano atualmente, pelo simples fato de estar inserido numa comunidade de periferia, pelo Leão Coroado ser feito, em sua maioria, por pessoas negras e pelo fato de sermos de resistência. É um maracatu que vive 158 anos sem nunca ter recolhido os seus tambores. É resistência por si só. Eu acho que nós somos sobreviventes, né? Acho que toda agremiação cultural de tradição é uma sobrevivente nos tempos atuais, onde a cultura não é valorizada, onde aquilo que não está escrito na academia não tem muito valor. (Karen Aguiar - Mulher Negra/Regente do Maracatu Leão Coroado. Entrevista, 2022)

Com a informação da localidade da sede do Maracatu Leão Coroado, na sua figura imagética de quilombo construída por aqueles que o compõe, incita a reflexão sobre territorialidade e como esses espaços são organizados ainda na sociedade. No entanto, passemos aqui a lembrar a priori como os Quilombos em sua origem eram situados, pois não ficavam nos centros das cidades escravocratas como vitrines e sim em locais de difícil acesso, sejam eles em locais rurais ou urbanos. A limitação contida para construção desses quilombos era sempre à margem, ou seja, afastados daqueles que tinham poder econômico, político e territorial. Assim, os quilombos urbanos como o maracatu Leão Coroado e tantos outros, que trazem essa perspectiva contemporânea e simbólica de serem não mais locais de refúgio, mas sim de resistência das tradições culturais da população diaspórica negra, continuam com os seus espaços delimitados. Para Silva (2012, p. 104) é a chamada “construção política de afastamento”, que isola o negro em regiões precarizadas, para atribuir privilégios de moradia para uma outra população.

No Brasil não tivemos um racismo de segregação empregadas em leis, como aconteceu nos Estados Unidos, porém, desde o tempo colonial a casa grande e a senzala já traziam

indiretamente essa separação colocando cada cor em seu lugar. E foi através dessa construção, que é possível observar hoje os redutos que produzem a cultura afro-brasileira e que assim como Clemente e Silva (2014, p.88) podemos chamar de “pequena África” essas comunidades criadas pelo povo negro, e que formam a cultura nacional dentro dos seus terreiros de candomblé, das suas escolas de samba, seus grupos de afoxés, suas festas de bailes funk, suas rodas de coco, seus maracatus e assim como no Maracatu Leão coroado eles continuam sendo resistência, igualmente aos quilombos de um passado não tão distante.

Figura 13 – Quilombo urbano: Comunidade de Águas Compridas – Olinda/PE

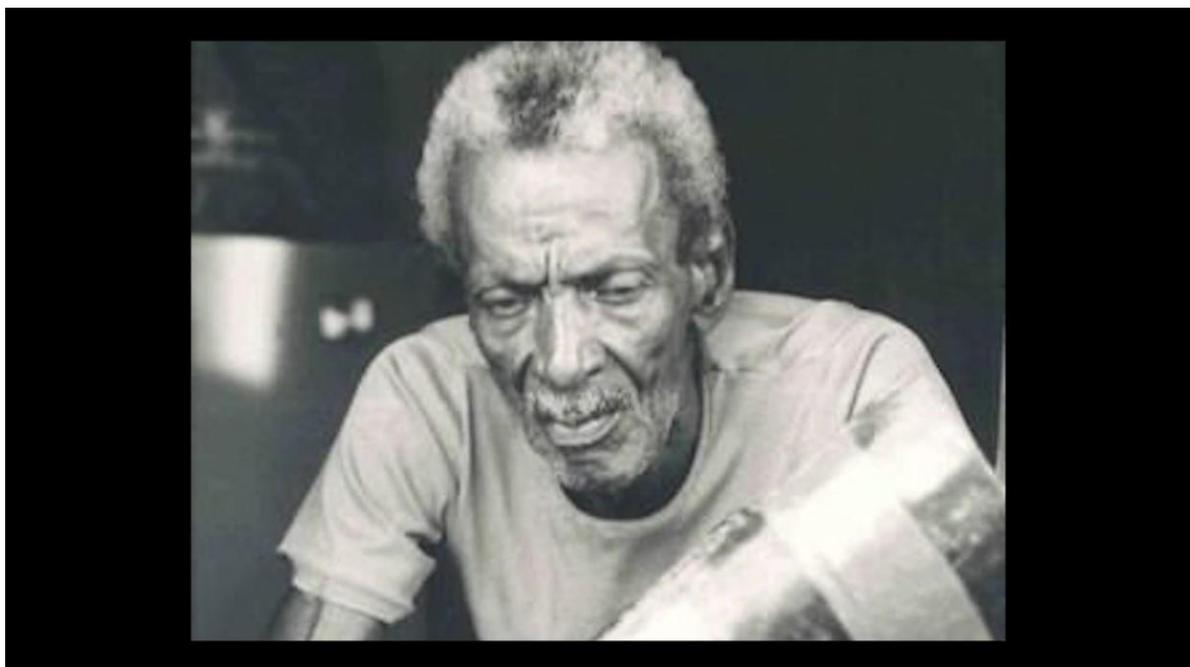


Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

A resistência do Maracatu Leão Coroado deu a ele vários títulos, como por exemplo, o símbolo de Patrimônio Vivo de Pernambuco em 2005 e tornando-se Ponto de Cultura devidamente reconhecido pelo Ministério da Cultura em 2008. Seu primeiro mestre reconhecido pelo trabalho desenvolvido no Leão foi o Mestre Luiz de França, filho de Laureano Manoel dos Santos e Philadelpha da Hora, nasceu em 1901, na cidade do Recife. Dirigiu o Leão por mais de quatro décadas e de acordo com a pesquisa de Lima (2016, p.175) sobre Luiz de França, que mostra um homem com muitos problemas de sociabilidade com muitas pessoas da época, mas não tira dele e da sua memória a importância como um “maracatuzeiro autêntico e tradicional, estabelecendo estratégias de guardião das tradições africanas”. Luiz trazia a

oralidade como principal ferramenta para manter as tradições mantidas por gerações anteriores e que mesmo depois da sua morte, em 1997, o Maracatu Leão Coroado continua mantendo a sua principal força, a manutenção da sua tradição. Seu legado nunca será esquecido e como reconhecimento da sua trajetória, foi instituído o dia estadual do Maracatu, pela Lei 11.506, no dia 1º de agosto, data do aniversário do Mestre Luiz de França¹¹.

Figura 14 – Mestre Luiz de França



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Em 1996, um pouco antes da sua morte, o Mestre Luiz de França passou a direção do Leão para o Mestre Afonso, nascido em 15 de março de 1948, no Recife, levou o nome dessa nação a um posto de reconhecimento não só estadual ou nacional, mas sim mundial. O Maracatu do Leão viajou por diversos países e gravou um CD na comemoração dos seus 140 anos, registrando ali as toadas tradicionais do grupo, mas sem perder o fundamento das suas tradições. Por mais de 20 anos o mestre Afonso esteve à frente do Leão e assim como seu mestre, o discípulo também utilizou da oralidade para seguir com as tradições desse quilombo. O mestre

¹¹ Informação retirada da página:

<https://www.cultura.pe.gov.br/pagina/patrimonio-cultural/imaterial/patrimonios-vivos/maracatu-leao-coroadado/#:~:text=Lu%C3%ADs%20de%20Fran%C3%A7a%20dos%20Santos,e%20chefes%20pol%C3%ADticos%20da%20regi%C3%A3o>

Afonso Gomes de Aguiar filho com seus 70 anos de vida, calou-se no dia 15 de abril de 2018, durante a festa do terreiro no momento do toque para Oxum, sentiu-se mal e logo veio a falecer, mas sem dúvida que os seus ensinamentos ainda ecoam em muitos maracatuzeiros.

Figura 15 – Mestre Afonso Aguiar



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

O Maracatu Leão corado segue dando continuidade às suas tradições, seu baque continua da mesma forma que os anteriores à mestre França ensinaram, que posteriormente foi passado para o Mestre Afonso e em 2019, uma mulher negra, jovem com apenas 18 anos assumiu o apito, tornando-se não mestra por questões religiosas, mas sim, regente. Karen Aguiar, traz uma sabedoria carregada de ancestralidade e carrega em seu apito o peso de várias gerações que construíram e lutaram pelo direito de produzir cultura. Hoje estamos em 2023 e mesmo com um governo anterior, que desvalorizava a cultura popular, seu legado ainda permanece vivo. Karen, mesmo sendo graduanda de uma universidade, entende que o seu maior aprendizado sobre maracatu veio do seu avô Afonso, através da oralidade em conversas diárias sobre o tema e das práticas realizadas. Karen nos disse em entrevista, que mesmo que chegue um mestre para o Leão, já que só homens podem ser mestres por conta do fundamento religioso

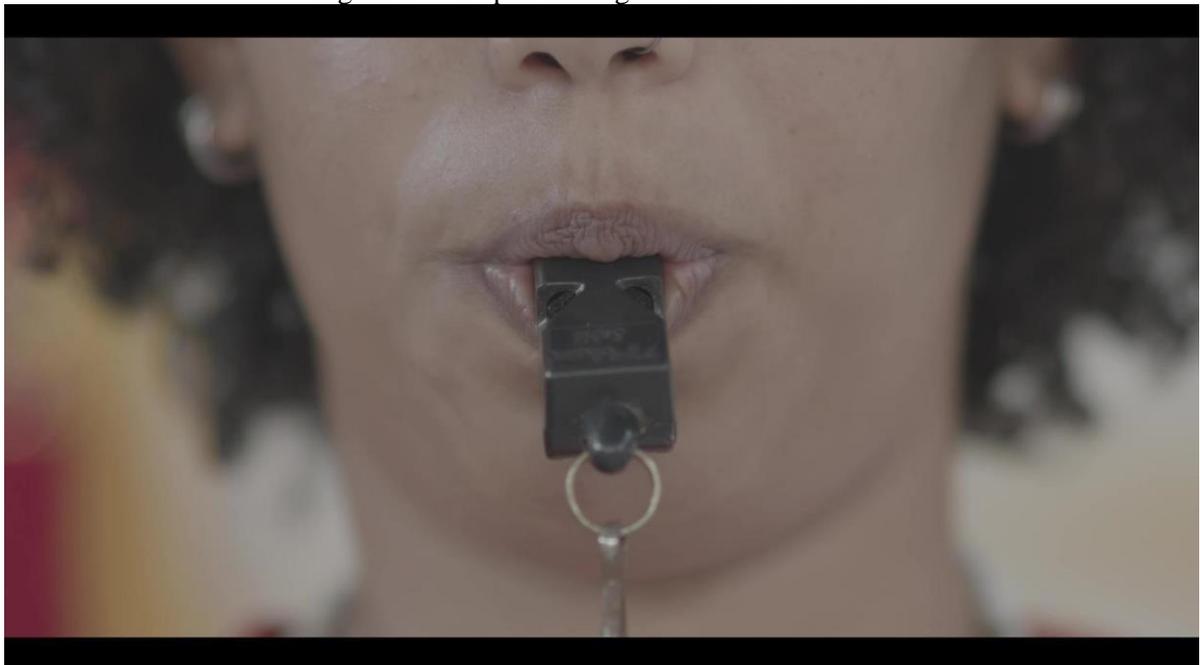
que envolve as tradições do leão, ela já tem seu nome na história, pois tornou possível a perpetuação do Maracatu Leão Coroado.

Figura 16 – Karen Aguiar



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Figura 17 - O apito da Regente do Leão Coroado



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

E para finalizar esta cena, me coloco mais uma vez nas entrelinhas deste trabalho ao apresentar uma canção escrita por Hélio Abulidu e sob minha colaboração, para fortalecer as memórias de um Maracatu Nação, que através dos seus elementos carrega uma ancestralidade presente na imagem de reis e rainhas africanas, com suas damas do paço carregando suas calungas, movida pela dança das iabás e pelo toque marcante do tambor. Essa é a música Maracatu Leão Coroado, que canta um pouco a sua história:

Eu sou rei lá. Eu sou rei aqui. Batuquei lá. Eu batuco aqui. Eu vesti a pele do leão. Eu caí no baque do leão Coroado. Sou rainha das das Águas Compridas, do alto da Sé, Morro da Conceição. Sou eu mesmo descendo ladeira no baque virado da minha Nação. Sou eu o Quilombo Do Leão Coroado. Salve o rei do maracatu do Leão Coroado. Luis De França Mestre da Nação do Leão Coroado. Salve os filhos de África, meus irmãos!Axé! Axé Babá...Kaô Kabecilê. Salve Mestre Afonso! Salve Dona Clara! Salve Dona Isabé! Salve Dona Janete! Salve o Leão Coroado! (Composição de Hélio Abulidu. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NKDWwRExHjs>)

5.3 CENA 8 – CENTRO CULTURAL QUILOMBO DO CATUCÁ

Figura 18 – Centro Cultural Quilombo do Catucá



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

O *Centro Cultural Quilombo do Catucá*, localizado no município de Camaragibe, na comunidade do Viana, é um local, segundo os seus representantes, organizado de forma comunitária, social, cultural, afetiva, política, econômica, familiar e tem como seus principais eixos: território, comunidade, ancestralidade, espiritualidade, arte, cultura, educação e combate às diversas desigualdades e discriminação. Dentro das suas iniciativas culturais estão: a sambada do Catucá, o Maracatu Nação Cabeça de Nego e a Troça Carnavalesca Teu Urso.

A casa existe há quase dez anos e foi criada pela yalorixá mãe Flávia de Iansã, mulher forte e de espírito afetuoso com o próximo, fez do espaço um local aberto para atender a comunidade, que tem em números uma maior população negra para juntos se fortalecerem politicamente contra a desigualdade social e racial. Nesse sentido, com o objetivo de fortalecer a identidade dos seus membros, o quilombo tem como missão a preservação da memória ancestral dos povos africanos e indígenas. Com a morte prematura de mãe Flávia, seus filhos Elaine Albuquerque e Deybson Henrique lideram o espaço e contam com a coordenação de Moa Anjos para manter vivo o legado deixado pela matriarca. Além das ações afirmativas e educativas com promoções de oficinas, cursos de preparação para ENEM, projeto de concluir uma biblioteca comunitária, os membros que fazem a casa estão sempre atentos às reais necessidades do entorno. A exemplo disso, foram as grandes chuvas de 2022 que afetaram boa parte das famílias do Viana e bairros próximos, e o Centro Cultural Quilombo do Catucá se tornou um grande ponto de apoio, oferecendo alimentos, roupas, fraldas e acolhidas. Na região, por ser bem carente de atuação do Estado, locais como o Quilombo estão fazendo a diferença e salvando vidas direta e indiretamente, com ações pontuais e contínuas.

Figura 19 – Comunidade do Viana (Camaragibe/PE)



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

A continuidade das tradições afro-brasileiras é identificada nas práticas culturais desse quilombo. Um dos maiores encontros na casa é a Samba do Coco do Catucá, muito conhecida entre aqueles que gostam de praticar a cultura popular, que envolve o toque do tambor com o mexido do corpo até a batida do pé. O corpo e o tambor oralizam a memória do lugar revelando quem são seus antepassados, que no chão de terra batida levanta a poeira mágica ligando o passado com o presente. Mas assim como em muitas práticas culturais de origem africana e indígena, a religiosidade está presente.

Cultura, ancestralidade e religiosidade estão sempre ligadas como um laço forte que as definem e assim é verificado no Centro Cultural Quilombo do Catucá, onde se encontra também o terreiro Ilê Axé Oyá T'Ogum, guiado pela mãe Elaine de Oxum e o babalorixá Daybson de Oxalá. Dentro do terreiro é percebido o valor das mulheres, a começar por mãe Flávia, em seguida mãe Elaine, que mesmo tão jovem já carrega grandes responsabilidades. Também precisamos falar de Moa Anjos, que é filha de Iansã, dama do paço do Maracatu Cabeça de Nêgo e mãe de Dandara e Odara. Deybson de Oxalá em uma entrevista dada para o documentário - Iansã: o que o vento nos trouxe - acredita que as práticas, os costumes, muitos dos nossos valores, das nossas vozes foram conservadas a partir das yalorixás, dessa linha matriarcal muito presente no candomblé, que representa cura cuidado com o outro e com a natureza. Essa mesma justificativa é dada por mãe Elaine em entrevista, na qual coloca a mulher

como grande responsável por passar o conhecimento através da oralidade:

Os maiores detentores dessa oralidade é a figura materna. É essa figura feminina, porque a mulher que gesta é a mulher que vai repassar o conhecimento. É a mulher que cultiva, é a mulher que orienta, né? Então nós somos grandes detentoras desse patrimônio, que é a oralidade. (Mãe Elaine – Mulher Negra /Representante do Quilombo / Centro Cultural Quilombo do Catucá, 2022)

Figura 20 – Mãe Elaine de Oxum



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Como uma forma de homenagear as mulheres do Centro Cultural Quilombo do Catucá, principalmente a mãe Elaine, uma música foi feita por mim para que a sua história além de contada seja cantada, para que assim a memória das mães consagradas possa invadir diversos espaços em forma de canção. Segundo Cheikh Anta Diop (2012) a África negra carrega a característica de ser matriarcal na organização da sua base social, na diáspora esse valor se faz presente, principalmente nas casas de Terreiro de Candomblé.

Oh, meu bem, vem ver o cair da chuva, o cheiro de terra molhada no ar. É dia de santo. É dia de graça na casa de mãe, na casa de mãe. Façam os seus pedidos. Façam suas preces pra ela. O amor que desorienta, o amor que não faz chegada, que risca e que marca. Dizem que ela cura com suas mãos sagradas e um pouco de ervas. É neta de indígenas, tem o sangue negro e o tambor soa. São os ancestrais dentro das suas guias de mestra. (Composição de Amanda Ganimó. Disponível em: [Na Casa de Mãe](#))

5.4 CENA 9 – MESTRE NANÁ DE SANTANA: O EU SOU QUILOMBO

Figura 21 – Mestre Naná de Santana



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Aqui, a figura de um mestre não é só um corpo, mas vários corpos de representação ancestral da diáspora africana, carregando um saber que ultrapassa o espaço-tempo, trazendo de um continente a outro a história de um passado que se ressignifica e chamamos aqui de memória. O caminho que me levou ao Mestre Naná de Santana foi a música, com meu interesse de pesquisar e tocar os diferentes ritmos presentes nas tradições populares. Primeiro cheguei a Escola de Samba Galeria do Ritmo, no ano de 2019 e compreendi através do conhecimento histórico desse quilombo e pelas vivências que tive, o seu grande valor social, cultural, político e econômico para a comunidade local. Escola de samba que apresenta em seu currículo vários

prêmios, foi fundada oficialmente em 1962 por 16 integrantes, um deles, José Severino de Santana, o Mestre Naná de Santana. Anos mais tarde, em busca de participar mais ativamente da cultura popular, me tornei oficinaira do Mestre Naná, onde aprendi com ele a tocar ritmos do maracatu, coco, caboclinho, samba, samba reggae, ciranda, afoxé, entre outros. Além da sua musicalidade, o que mais me impressionou nesse encontro com o mestre foi a sua memória e como diariamente aprendíamos sobre cultura popular diante da sua sabedoria ancestral.

José Severino de Santana, também conhecido por Mestre Naná, nasceu em Peixinhos, município de Olinda, em 8 de maio de 1942. Ao completar 6 anos de idade sua mãe Maria Anunciada da Silva veio a falecer e com o seu irmão caçula foi morar com a tia Leopoldina, que era mãe de santo e tinha um terreiro em sua casa. É nesse momento que o pequeno José começa a ter contato com a religiosidade e a música, aprendendo na prática e na vivência do terreiro a linguagem do tambor. O tempo passa e o seu aprendizado não se limita apenas em tocar os instrumentos, mas também em confeccioná-los com as peles dos bichos que eram sacrificados para cerimônia religiosa. Se hoje temos um Mestre da Cultura Popular, podemos dizer que o Candomblé foi circunstância fundamental para sua formação. A própria academia já mostra discussões sobre a relação entre Candomblé e Educação, isso de acordo com o levantamento de Oliveira e Almirante (2014), que demonstram também dentro das suas pesquisas os processos de aprendizado e a produção cultural desenvolvida pelas crianças nesse local.

O caminho que me levou ao mestre foi a música, com meu interesse de pesquisar e tocar os diferentes ritmos presentes nas tradições populares. Primeiro cheguei à Escola de Samba Galeria do Ritmo, no ano de 2019 e compreendi através do conhecimento histórico desse quilombo e pelas vivências que tive, o seu grande valor social, cultural, político e econômico para a comunidade local. Escola de samba que apresenta em seu currículo vários prêmios, foi fundada oficialmente em 1962 por 16 integrantes, um deles o José Severino de Santana, também conhecido por Mestre Naná de Santana. Anos mais tarde, em busca de participar mais ativamente da cultura popular, me tornei oficinaira do Mestre Naná no Carvalho Studio de Dança, onde aprendi com ele a tocar ritmos do maracatu, coco, caboclinho, samba, samba reggae, ciranda, afoxé, entre outros. Além da sua musicalidade, o que mais me impressionou nesse encontro com o mestre foi a sua memória e como diariamente aprendíamos sobre cultura popular diante da sua sabedoria ancestral de forma totalmente oral.

Além de mestre, o nosso José Severino de Santana é produtor da cultura popular e compositor de centenas de músicas, mas poucos conhecem a trajetória do seu trabalho e assim

como ele outros mestres e mestras continuam invisibilizados pela sociedade e pelo Estado. Diante dessa realidade, mestres e mestras sofrem com a falta de recursos financeiros, colocando muitos em situação de pobreza e vulnerabilidade. Portanto, é preciso que leis de incentivo à cultura popular sejam criadas, para garantir a continuidade histórica dos saberes artísticos dessas pessoas, que há anos transmitem saberes e são responsáveis por dar continuidade às nossas tradições e memórias.

A cidade de Recife - PE, por exemplo, hoje conta com a Lei do Patrimônio Vivo, que garante um reconhecimento institucional de mestres, mestras e grupos culturais tradicionais e populares da capital pernambucana, oferecendo auxílio vitalício de 1.650,00 ou R\$ 2.200,00¹² para quatro patrimônios escolhidos anualmente. Infelizmente o nosso Mestre Naná de Santana ainda não adquiriu nenhum desses recursos, mas a cada manhã ele coloca seu chapéu e segue transmitindo a nossa cultura nas práticas da sua musicalidade. E, para homenageá-lo, Hélio Abulido compôs uma canção, com a minha colaboração para reverenciar o nosso Mestre da Cultura Popular e que segue abaixo para quem quiser ouvir:

Ponto de voz/ Ponta de lança/ Descendo morro Da conceição Naná/ Vai tamborim, marca agogô/ Pega repique/ Tantan chamou Naná/ História no samba Pra contar/ Memória do compositor/ Escola dos filhos de Oxalá/ Naná meu Mestre/ Naná meu mestre/ Seu peito nosso marca passo/ Suspiro em cada compasso/ É o toque do criador/ Quando crescer quero ser Pequena do tamanho Da semente que em meu Coração Naná plantou... Naná, meu mestre!
(Disponível em: [Mestre Naná de Santana](#))

¹² Informações retiradas da matéria da Folha de PE. Disponível em: <https://www.folhape.com.br/cultura/recife-ganha-lei-do-patrimonio-vivo-para-salvaguardar-mestres-da/197096/>

6 ÚLTIMA CENA – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na cena final de um filme espera-se um desfecho, ou seja, é chegada a hora do fim. E sim, daremos nesta seção as devidas finalizações, porém, há uma necessidade de voltar a cena para o início, para alinhar ao *gran finale* que esperamos para uma boa conclusão. Nesse caso, a imagem focará na pesquisadora que vos fala, em uma memória de alguns anos atrás, de uma menina que sonhava em entrar em uma universidade pública e ser a primeira de sua família a conseguir essa realização. Meu núcleo familiar é composto por pessoas pretas e pardas e muitos deles só alcançaram a conclusão do ensino médio. Essa não é uma realidade só da minha família. Paixão (2010) demonstra que dentro da taxa bruta da população branca em 1988, 12,4% estavam cursando ensino superior e em 2008 esse número atingiu os 35,8%, enquanto a população negra bruta contava com apenas 3,6% em 1988, passando para 16,4% em 2008. De certo, esses números refletem o perfil da minha casa e de muitas outras famílias negras brasileiras, que começaram a acessar o ensino superior a partir das políticas afirmativas como o Prouni, criado em 2004, pela Lei nº 11.096/2005, que oferecia bolsas parciais ou integrais de estudo para acesso ao ensino superior em universidades privadas. Logo após isso, surge a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, que oferece cotas para estudantes de escolas públicas e autodeclarados negros e indígenas.

Eu não acessei a lei de cotas ao entrar em 2004 na UFPE, mas já estava sentindo os resquícios das lutas travadas por anos pelo movimento negro, que levantava a bandeira da resistência em muitos momentos da nossa história e, hoje, eu sei que estar onde estou só foi possível através dessas mulheres negras e homens negros, que se colocaram à frente da batalha na busca por mudanças. No entanto, tal reconhecimento veio tardiamente, pois a negação de quem eu sou fez parte de mim por muitos anos e acredito que, assim como foi para mim, para muitos dos meus antepassados negar-se era fugir daquilo que mais temíamos, o racismo. Com o racismo eu neguei um dos saberes orais mais importantes da minha vida, que foi a minha avó Ivonete. Mulher negra e de descendência indígena, trabalhadora e independente, tinha um conhecimento vasto, que eu me neguei a acessar por não entender que uma das formas do racismo atuar é negar quem somos e desqualificar aquilo que produzimos. Hoje minha avó não está entre nós e tudo que eu poderia saber dela ficou em algumas poucas lembranças e esse vazio infelizmente eu terei que carregar. No entanto, é o vazio que me fez querer buscar hoje o entendimento daquilo que sou e para isso precisava juntar-me aos meus. Precisava me

aquilombar! Criar referências negras fora de uma dimensão eurocêntrica de pensamento, que tanto nos aniquila diariamente.

Contemplando essa ideia, iniciei meu mestrado em Ciência da Informação no ano de 2021, período doloroso para muita gente, pois estávamos vivendo já há um ano com a pandemia da COVID-19, que chegou a matar milhões de pessoas no mundo todo e só no Brasil esses números, segundo dados atualizados pelo Ministério da Saúde, que vão de 2020 a 2023, morreram mais de 700 mil pessoas. No entanto, pesquisas como a do Núcleo de Operações e Inteligência em Saúde¹³, grupo da PUC-Rio indicaram que “enquanto 55% de negros morreram por covid, a proporção entre brancos foi de 38%”. Logo concluímos que a população negra foi a mais afetada, com o número maior de mortos. O racismo vem nos apagando, nos adoecendo e nos matando por séculos e essas estatísticas só reforçam que estamos longe do seu fim, com um mecanismo estruturante que continua agredindo as vidas pretas.

Logo, iniciar a pesquisa nesse momento, tão duro para os nossos corpos, me fez refletir que estar dentro de uma instituição pública de ensino superior, que também se utiliza do racismo para manter poderes de uma elite branca, exige uma atuação antirracista e isso implica diretamente na minha vida como pesquisadora, que vê nesse espaço da educação uma oportunidade para lutar por mudanças concretas. Logo, a valorização do povo negro, por meio da continuidade de suas memórias, tem o objetivo de construir pontes e deslocar ou preencher vazios historicamente evoluídos de nós mesmos e a partir daí lutarmos mais fortemente contra esse sistema opressor. Dessa forma, adentrar aos quilombos urbanos do Centro Cultural Quilombo do Catucá, no Maracatu Leão Coroado e acessar o Mestre Naná de Santana me fizeram voltar a minha avó Ivonete e recuperar uma identidade perdida, que nos conecta pela força de resistirmos através das tradições, dentre elas a tradição oral com a sua magnitude de transmitir a memória ancestral do afrobrasileiro.

Foi verificado através das entrevistas que os três quilombos aqui apresentados utilizam-se da oralidade para manter as suas tradições, memórias e produção de conhecimento e que esse legado continua sendo seguido pelos mais jovens, como é o caso de Karen Aguiar, que hoje como regente do Maracatu continua seguindo as tradições ensinadas de forma oral pelo seu avô, Mestre Afonso, constituída de valores e fontes deixadas por ele e os seus anteriores em forma de histórias, baques, loas e práticas que continuam fazendo parte do Leão Coroado e seguidos

¹³ Informações retiradas da página do CTC-PUC. Disponível em: <https://www.ctc.puc-rio.br/diferencas-sociais-confirmam-que-pretos-e-pardos-morrem-mais-de-covid-19-do-que-brancos-segundo-nt11-do-nois/>

pelos componentes da casa. Mas além da oralidade, atualmente a memória do Leão também segue registrada em livros, catálogos de fotos e registros de áudio e vídeo encontrados em sua página oficial¹⁴.

Para as representantes do Centro Cultural Quilombo do Catucá, a escrita muitas vezes não consegue acessar os locais que a oralidade adentra, logo, mesmo entendendo a importância dos registros escritos da memória, pois as redes sociais do quilombo fazem esse papel memorial, a oralidade é valorizada através das práticas desenvolvidas pela comunidade, pois acredita-se que é através dessas vivências que o conhecimento e a memória se desdobram. Para o Mestre Naná de Santana é a oralidade que mantém a sua memória até hoje e que dá a possibilidade de transmitir seus conhecimentos, que também chegaram a ele através de um saber oral. O mestre é um patrimônio que mantém viva a tradição oral e por ele conseguimos acessar o que há de mais próximo da cultura africana, que além de ser um continente pioneiro da escrita, via na forma oral a melhor difusora de conhecimento praticada por muitas etnias e em sua diáspora.

Assim sendo, ao confirmar nesses espaços a problemática dessa pesquisa, se a oralidade é um contribuidor para a construção da memória coletiva e produção do conhecimento dentro de quilombos urbanos resultantes de diáspora africana, estaremos valorizando algo que faz parte da nossa cultura e que mesmo não reconhecida tão fortemente como uma fonte de informação, principalmente em instituições eurocêntricas como os espaços acadêmicos, o intuito é levar os resultados aqui apresentados para gerar discussões dentro da Ciência da Informação e estimular mais pesquisas sobre o poder informacional da oralidade para cultura afro-brasileira. Portanto, acredito que esse tipo de pesquisa construa um movimento antirracista dentro das universidades, tornado-a diversa e plural, para assim conquistarmos mudanças sociais contundentes, pois o caminho pela educação demonstra ser a principal forma de combate ao racismo para este país.

Como um bom filme, o suspense daquilo que está por vir deixa o espectador intrigado. Por isso, usaremos uma técnica muito usada no cinema, sendo agora adotado aqui no texto, que é o *cliffhanger*. O espectador e agora o leitor chegam ao final com uma cena inacabada, às vezes sem resolução de tudo, deixando alguns trechos sem resposta e o *cliffhanger* para a ciência é apresentar aqui novos episódios de estudo que podem partir das cenas aqui apresentadas. O estudo sobre a oralidade, memória e conhecimento pode ser desenvolvido em vários lócus e em diferentes matrizes culturais, como por exemplo, nas comunidades indígenas e ciganas, que também fazem uso da oralidade.

¹⁴ Página oficial do Maracatu Leão Coroado. Disponível em: <https://salvuardaleaocoroado.wordpress.com/>

A pesquisa em questão trouxe como foco os quilombos urbanos, que se constituem como tal, por trazerem uma perspectiva de espaços resistentes da cultura afrodiáspórica para fortalecimento das suas identidades. Contudo, há diferentes quilombos pernambucanos que podem ser acessados, para que as suas memórias orais e seus saberes tradicionais sejam incluídos como novas epistemologias a serem estudadas na ciência, mais especificamente dentro da CI, tornando-a um campo além de interdisciplinar, uma ciência que pratica a decolonialidade do saber.

A memória do meu povo está marcada em nossos corpos. O movimento da dança revela que nossos passos vêm de longe. O tambor não só fala, ele grita a palavra liberdade. Aqui, existimos e resistimos para que nós tenhamos e, por que não, contemos e cantemos a nossa história. E como disse Abdias Nascimento, somos sobreviventes da República de Palmares e aqui estamos como fizeram os nossos ancestrais, mais uma vez nos aquilombando!

(Fim)

Figura 22 – A nossa história não começou no navio negreiro



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

REFERÊNCIAS

- ABULIDO, Hélio. **Quilombo urbano**. In: Banda ABULIDO. Abulido, 2021. Disponível em: <https://open.spotify.com/album/1VkXDgbSb56MXmDeE5WoH0>. Acesso em: 05 Jun. 2022.
- ALMEIDA, M. Samba de coco é brincadeira e arte. **Acervo** - Revista do Arquivo Nacional, v. 22, n. 2, p. 165-180, 2009. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/43024>. Acesso em: 6 dez. 2022.
- ALMEIDA, Rodrigo. **O amargo obituário do cinema pernambucano**. Recife: Velhos Hábitos, 2019.
- ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
- AQUINO, M. A.; SANTANA, S. R.; SILVA, L. K. R.; SILVA JÚNIOR, J. F. Dissonâncias e assimetrias na produção de conhecimento na UFPB: (in)visibilidade de temas sobre negros (as). **Biblionline**, v. 6, n. 1, 2010. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/16838>. Acesso em: 12 abr. 2023.
- AQUINO, M. A.; SANTOS, T. H. N. A informação étnico-racial em fontes iconográficas do arquivo histórico da Paraíba. In: Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação - ENANCIB, 13., 2012. **Pôster** [...]p. 2-8. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/download/183018>. Acesso: 04 dez. 2022.
- ARAÚJO, C. A. A Ciência da Informação como ciência social. **Ciência da Informação**, Brasília, v. 32, n. 3, p. 21-27, set./dez. 2003. Disponível em: <http://revista.ibict.br/ciinf/article/view/985>. Acesso em: 12 ago. 2020.
- ARAÚJO, C. A. A. **O que é ciência da informação**. Belo Horizonte: KMA, 2018.
- ARONSON, Elliot. WILSON, Timothy, AKERT, Robin. **Psicologia social**. 8. ed. São Paulo: LTC, 2017.
- BALESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, n. 11, Brasília, maio/ago, 2013, p. 89-117. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069/1827> . Acesso em: 27 Jun. 2022.
- BARRETO, A. M. Memória e sociedade contemporânea: apontando tendências. **Revista ACB: Biblioteconomia em Santa Catarina, Florianópolis**, v. 12, n. 2, p. 161-176, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://revista.ibict.br/pcbci/index.php/pcbci/article/view/843>. Acesso em: 26 set. 2020.
- BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERGSON, Henri. **Memória e Vida**. Textos escolhidos por Gilles Deleuze. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERTULIO, W. A força mágica do real - resenha sobre o vídeo “a terra e o tempo - vozes do quilombo”. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde**, v. 4, n. 5, 2010. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/v/129983>. Acesso em: 5 dez. 2022.

BIROLI, Flávia. **Gênero e desigualdades**: os limites da democracia no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2018.

BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BUCKLAND, M. K. Information as thing. *Journal of the American Society for Information Science*, v. 42, p. 351-360, 1991.

CAPURRO, R. Epistemologia e Ciência da informação. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 5, Belo Horizonte, 2003. **Anais...** Belo Horizonte: Escola de Ciência da informação da UFMG, 2003. Disponível em: http://www.capurro.de/enancib_p.htm. Acesso em: 11 ago. 2020.

CAPURRO, R.; HJORLAND, B. O conceito de informação. **Perspectivas em Ciência da Informação**, v. 12, n. 1, p. 148-207, jan./abr. 2007. Disponível em: <http://portaldeperiodicos.eci.ufmg.br/index.php/pci/article/view/54/47>. Acesso em: 12 ago. 2020.

CARDOSO, A. M. P. Retomando possibilidades conceituais: uma contribuição à sistematização do campo da informação social. **Revista da Escola de Biblioteconomia da UFMG**, v. 23, n. 2, 1994. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/76140>. Acesso em: 10 set. 2020.

CARDOSO, Edson Lopes. **Nada os trará de volta**: escritos sobre racismo e luta política. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. (Doutorado em Filosofia da Educação) – FE/USP, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares: 1630-1695**. São Paulo: Brasiliense, 1947.

CARVALHO, José Jorge de. Notório saber para os mestres e mestras dos povos e comunidades tradicionais: uma revolução no mundo acadêmico brasileiro. **Rev. UFMG**, v. 28, n. 1, p. 54-77, jan./abr., 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadaufmg/article/view/29103/29332>. Acesso em: 10 jan. 2023.

CASTRO, Ana Lúcia Siaines de. **Memórias clandestinas e sua musificação**: uma prospecção sobre institucionalização e agregação informacional. 2002. 180 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciência da Informação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: <https://ridi.ibict.br/handle/123456789/678>. Acesso em: 15 ago. 2020.

CÉSAIRE, AIMÉ. **Discurso sobre a negritude**. Belo Horizonte: Nadyala, 2010.

CLEMENTE, Claudelir Correa; SILVA, José Carlos Gomes da. Dos quilombos à periferia: reflexões sobre territorialidades e sociabilidades negras urbanas na contemporaneidade. **Crítica e sociedade: revista de cultura política**. Dossiê: relações raciais e diversidade cultural. Uberlândia, v.4, n.1, p.86-106, jul, 2014. Disponível em: <<https://seer.ufu.br/index.php/criticassociedade/article/view/26993/14728>>. Acesso em: 12. jan. 2023.

CORTES, V. N. A.; BARI, V. A.; BELCHIOR, C. A. F. Fontes orais e sua relevância documental para as narrativas de memória nas organizações. **InCID: Revista de Ciência da Informação e Documentação**, v. 11, n. 2, p. 101-120, 2020. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/v/152854> Acesso em: 2 dez. 2022.

COSTA, Everton G. da. As consequências da globalização: uma revisão sociológica do conceito. **Simbiótica**, v.8, n.1 jan/abr., 2021. p.152-169. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/simbiotica/article/view/35437/23421>. Acesso em: 24 Jul. 2022.

CUNHA, M. R. A memória na era da reconexão e do esquecimento. **Em Questão**, v. 17, n. 2, p. 101-115, 2011. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/11508>. Acesso em: 2 dez. 2022.

CUNHA JUNIOR, H. A. Quilombo patrimônio histórico cultural. **Revista espaço acadêmico**, Maringá, n. 129, p. 158-167, fev. 2012. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/14999>. Acesso em: 20 ago. 2020.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELGADO, L. de A. N. **História oral: memória, tempo, identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. 135p.

DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvona. **A disciplina e a prática da pesquisa qualitativa**. In: O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens. DENZIN, N.; LINCOLN, Y. (Horas). Porto Alegre: Artmed, 2006.

DIOP, Cheikh Anta. **Naciones negras y cultura**. Barcelona: Belaterra, 2012.

DIOP, Cheikh Anta. **The African origin of civilization: Myth or reality**, trad, e org. Mercer cook. Westport: Lawrence, 1974.

DOLZ, Joaquim; SCHNEUWLY, Bernard; HALLER, Sylvie. O oral como texto: como construir um objeto de ensino. In: SCHNEUWLY, Bernard; DOLZ, Joaquim e col. **Gêneros orais e escritos na escola**. Tradução e organização de Roxane H. R. Rojo e Gláís S. Cordeiro. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2004. p. 149-214.

DUARTE, Zuleide. **Outras Áfricas: elementos para uma literatura da África**. Recife: Ed. Massangana, 2012.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes. 1993.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EdUfba, 2008.

FELIPE, Márcia L. de F. M.; ALVES, José Willame Felipe. A importância da fonte oral como instrumento de resgate histórico das mulheres do quilombo sítio arruda, no Estado do Ceará. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL, 13., 2016, Porto Alegre. **Anais [...]** Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016. p. 2-13. Disponível em: https://www.encontro2016.historiaoral.org.br/resources/anais/13/1461934941_ARQUIVO_CONGRESSONACIONALDEHISTORIAORAL.pdf. Acesso em: 30 jul. 2020.

FREIRE, G. H. Ciência da Informação: temática, histórias e fundamentos. **Perspectivas em ciência da informação**, Belo Horizonte, v. 11, n. 1, p. 6-19, jan./abr. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pci/v11n1/v11n1a02.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2020.

FONSECA, Christian Gonçalves Vidal da. **O tambor que fala: narrativas de África nos enredos carnavalescos do Rio de Janeiro (2003 a 2018)**. 2019. 148f. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas e da Educação. Universidade do Estado de Santa Catarina. Florianópolis, 2019.

ÔRÍ. Direção de: Raquel Gerber. Narração de: Beatriz Nascimento. Fotografia de: Adrian Cooper, Jorge Bondanzky e Pedro Farkas. Trilha sonora de: Naná Vasconcelos. [S. l.] : [S. n.], 1989.

GODOY, A. S. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. **Revista de Administração de Empresas**, v. 35, n. 3, p. 20-29, 1995.

GOMES, Nilma Lino. A questão racial na escola. In: CANDAU, Vera (org.) **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 67-89

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.) Rio de Janeiro: Zahar, 2020

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide. Metodologia de pesquisa no campo da ciência da informação. **DataGramZero: Revista de Ciência da Informação**, v. 1, n. 6, dez. 2000. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/v/4591>. Acesso em: 16 Jun. 2022.

GOULART, Bruno. Notório saber para os(as) mestres(as): caminhos para o reconhecimento institucional dos saberes tradicionais. **Revista Mundaú**. v.2, p. 144-167, 2021. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistamundau/article/view/11002>. Acesso em: 12 jan. 2023.

GUERRA, Lucia Helena. Memória e etnicidade no Quilombo Ilê Axé Oyá Meguê. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 47 n. 3, p. 284-291. set./dez, 2011. Disponível em: https://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/csu.2011.47.3.11/628. Acesso em: 4 jan. 2023.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro Editora, 2003.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula**. 3. ed. São Paulo: Palas Athena, 2003.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (coord.) **Metodologia e Pré-História da África, História Geral da África**. Brasília: Unesco, 2010.

HAMENOO, Michael. A África da Ordem Mundial. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Coleção Sankofa - Matrizes Africanas da Cultura Brasileira).

HORTON JR., F. W. **Information resources management**. concepts and cases Cleveland, OH: As - sociation for Systems Management, 1979.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Técnicas de pesquisa**. 3. ed. São Paulo: Editora Atlas, 1996

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1990.

LEVITIN, Daniel. **This is our brain on music**: understanding a human obsession. Londres: Atlantic Books, 2006.

LIMA, I. M. de França. Em defesa da tradição: Luiz de França, mestre do maracatu-nação Leão Coroado, nas memórias de maracatuzeiros e maracatuzeiras. **Diálogos**, v. 20, n.2, p.162-178, maio/ago, 2016. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/34574>>. Acesso em: 17 de jan. de 2023.

LIMA, Marcos Galindo; MIRANDA, Majory Oliveira; VILDEANE, Borba da Rocha. A memória e os sistemas memoriais. In: ENCONTRO NACIONAL DE CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 12, 2011, Brasília. **Anais...** Brasília: UNB, 2011. Disponível em: <http://200.20.0.78/repositorios/bitstream/handle/123456789/2192/A%20mem%c3%b3ria%20-%20Lima.pdf?sequence=1>. Acesso em: 18 set. 2020.

LIMA, P. C.; BERNARDINO, M. C. R.; SILVA, J. Contação de história como instrumento de construção da identidade negra: estudo de caso na biblioteca do centro cultural banco do nordeste - cariri. **Revista Folha de Rosto**, v. 4, n. Especial, p. 50-74, 2018. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/119231>. Acesso em: 5 dez. 2022.

LOPES, F. C.; BORTOLIN, S.; SILVA, M. N. Relações raciais e mediação da informação: breves considerações. **Revista Brasileira de Educação em Ciência da Informação**, v. 4, n. 1, p. 96-113, 2017. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/v/72414>. Acesso em: 5 dez. 2022.

LOUREIRO, José Muro Matheus. Informação, memória e patrimônio: breves considerações. In: NETTO, Carlos Xavier de Azevedo (org.). **Informação, patrimônio e memória**: diálogos interdisciplinares. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015. p. 97-106.

LUNA, Sérgio Vasconcelos de. **Planejamento de pesquisa**: uma introdução. 2. ed. São Paulo: EDUC, 1999.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da Colonialidade e da Decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson;

GROSGOUEL, Ramon. (Org.). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MINAYO, M. C. Trabalho de campo: contexto de observação, interação e descoberta. In: MINAYO, M. C.; DESLANDES, S. F.; GOMES, R. (Orgs). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Editora Vozes. Petrópolis – RJ, 2010.

MATOS, Patrícia P. A rainha e o tambor: elementos fundantes das religiões de matriz africana na escola. In: BATISTA, Fabiano E. A. (org.). **Gestão Cultural: cultura, desenvolvimento e mercado**. Paraná: Atena, 2021.

MAY, Tim. **Pesquisa social: questões, métodos e processos**. 3.ed. Trad. Carlos A. Silveira. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MONTEIRO, S. D.; CARELLI, A. E.; PICKLER, M. E. V. A ciência da informação, memória e esquecimento. **DataGramZero**, v. 9, n. 6, 2008. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/6382>. Acesso em: 2 dez. 2022.

MORIGI, V. J.; FORNOS, A. M. G. Direito à memória: a comissão nacional da verdade brasileira e as narrativas dos povos indígenas na construção da cidadania. **Informação & Sociedade: Estudos**, v. 30, n. 2, 2020. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/v/147999>. Acesso em: 2 dez. 2022.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

MUNANGA, Kabengele. Teorias sobre o racismo. In: HASENBALG, Carlos; MUNANGA, Kabengele; SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Racismo: perspectivas para um estudo contextualizado da sociedade brasileira**. Niterói: EdUFF, 1998. p. 48.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afrobrasileira. In: NASCIMENTO, Elisa (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 197-218

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira. In: Nascimento, Elisa Larkin (Org.). **Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 71 -91.

NASCIMENTO, Beatriz. Quilombo e memória comunitária: um estudo de caso. In: Ratts, Alex. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Beatriz. Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: Dos quilombos às favelas. In: Ratts, Alex. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos (Org.). **Andikra: sabedoria em símbolos africanos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

NECTOUX, Adrea Lugo. Epistemicídio, Identidade e Educação: Uma reflexão crítica sobre o papel da escola na reprodução do racismo no Brasil e os auspiciosos caminhos abertos pelas Leis 10.639/03 e 11.645/08. **Abatirá: Revista de Ciências humanas e linguagens**, Bahia, v.2, n.4, p. 773-802, jul./dez., 2021.

NIANE, Djibril Tamsir. **Sundjata**: ou, A epopéia mandinga: romance. Editora Ática, 1982.

OLIVEIRA, Amurabi; ALMIRANTE, Kleverton A. de. Aprendendo com o Axé: processos educativos no terreiro e o que as crianças pensam sobre ele e a escola. **Ilha**, v. 16, n. 1, p. 139-174, jan./ jul., 2014. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/2175-8034.2014v16n1p138/28718/124183>. Acesso em: 22 mar. 2023.

OLIVEIRA, H. P. C.; AQUINO, M. A. O conceito de informação etnicorracial na ciência da informação. **Liinc em revista**, v. 8, n. 2, 2012. Disponível em:

<https://brapci.inf.br/index.php/res/v/90559>. Acesso em: 5 dez. 2022.

OLIVEIRA, Ingrid Patrícia Barbosa de. O que as tramas simbólicas e estéticas da cultura do Candomblé nos revelam para se pensar o corpo na Educação Física. Ingrid Patrícia Barbosa de Oliveira. - Natal, 2016. 251f: il. (dissertação). Disponível em:

https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/21344/1/IngridPatriciaBarbosaDeOliveira_DISSERT.pdf. Acesso em: 20 dez. 2022.

OLIVEIRA, W. S.; ALMEIDA, M. A. Os paiter-suruí e a apropriação social da tecnologia, informação e comunicação: da memória oral para a memória digital. **Informação & Informação**, v. 24, n. 3, p. 289-310, 2019. Disponível em:

<https://brapci.inf.br/index.php/res/v/134204>. Acesso em: 2 dez. 2022.

PEREIRA, C. C. M.; FARIAS, M. G. G. Análise de mitos africanos em uma comunidade quilombola: comunicação, informação e religiosidade. **Comunicação & Informação**, v. 19, n. 2, 2016. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/v/66886> Acesso em: 2 dez. 2022.

PEREIRA, C. C. M.; BARREIRA, M. I. J. S.; SANTOS, J. O.; GUIMARÃES, F. X. Mediação da informação em comunidades quilombolas. **Páginas A&B, Arquivos e Bibliotecas (Portugal)**, n. Especial, p. 49-64, 2016. Disponível em:

<http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/69077>. Acesso em: 5 dez. 2022.

PEREZ, E. C. B.; BORGES, C. S. A diluição do narrador em objeto misterioso ao meio dia, de apichatpong weerasethakul. **Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som - Policromias**, v. 5, n. 1, p. 323-342, 2020. Disponível em:

<http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/143876>. Acesso em: 2 dez 2022.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras; 2005. 328 p.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-278.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROCHA, N. J. D. R. Oralidade: e o povo sobrevive na sua fala reinventada. **Comunicação & Informação**, v. 10, n. 1, p. 114-125, 2007. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/v/67215>. Acesso em: 3 dez. 2022.

SÁ, P. I. B.; OLIVEIRA, A. L. T.; BUFREM, L. S. A cultura afro-brasileira e a ciência da informação: um diálogo entre memória, identidade e informação. **Convergência em Ciência da Informação**, v. 3, n. 3, p. 77-105, 2020. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/v/152801>. Acesso em: 5 dez. 2022.

SANTANA, G. P. G. Tradição e resistência ao ritmo do tambor: tessituras quilombola e afro-colombiana, um diálogo possível. **Revista Espaço Acadêmico**, 226, p. 112-123. jan./fev., 2021. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/53935>. Acesso em: 20 dez. 2022.

SANTHIAGO, Ricardo. Da fonte oral à história oral: debates sobre legitimidade. **Revista de história**, João Pessoa, n. 18, p. 33-46, jan/jun 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/viewFile/11395/6509>. Acesso em: 2 nov. 2021.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estud.** CEBRAP, v.7, 2007, p. 71-94. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 6 jul. 2022.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela Mão de Alice.** São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Memória Coletiva e Teoria Social.** São Paulo: Annablume, 2003.

SANTOS, T. H. N.; AQUINO, M. A. Entre os estudos culturais e a ciência da informação: fontes de informação étnico-raciais. **Informação & Informação**, v. 21, n. 1, p. 29-55, 2016. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/v/33243>. Acesso em: 5 dez. 2022.

SEMINÁRIO Competência em Informação: cenários e tendências, 2. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE BIBLIOTECONOMIA E DOCUMENTAÇÃO, 25., **Anais [...]**. Florianópolis, SC. Disponível em: http://www.ofaj.com.br/textos_conteudo.php?cod=478. Acesso em: 20 jul. 2020.

SENRA, R.; OLIVEIRA JÚNIOR, S. B.; OLIVEIRA, H. H.; SATO, M. Racismo ambiental na comunidade quilombola de mata cavalo. **Acervo - Revista do Arquivo Nacional**, v. 22, n. 2, p. 91-104, 2009. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/42623>. Acesso em: 4 dez. 2022.

SILVA, A. L. A.; AQUINO, M. A. A (in)visibilidade de negros(as) na produção de conhecimento em programas de pós-graduação da UFPB. **Informação & Sociedade: Estudos**, v. 21, n. 1, 2011. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/92791>. Acesso em: 12 abr. 2022.

SILVA, C. de O. R. da; VITORINO, A. J. R. (2021). A Lei nº 10. 639/03 e sua importância na representação do negro. **Cadernos De Pesquisa**, v. 28, n. 2, abr./ jun., 2021, p. 371–391. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/9171>. Acesso em: 2 maio, 2023.

SILVA, D. M. F. DA; MUCCILLO, M. DE O.; LIMA, I. F. DE; AZEVEDO NETTO, C. X. DE. Práticas informacionais e relações étnico-raciais: um olhar sobre o selo Nyota. **Folha de Rosto**, v. 8, n. 1, p. 104-120. 15 abr., 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/folhaderosto/article/view/853/615>. Acesso em: 5 dez. 2022.

SILVA, L. K. R.; AQUINO, M. A. Bamidelê: por uma sociologia da informação étnico-racial na organização das mulheres negras da paraíba. **Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação e Biblioteconomia**, v. 8, n. 1, 2013. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/24436>. Acesso em: 5 dez, 2022.

SILVA, Maria Nilza. População Negra: segregação e invisibilidade em Londrina. In: Tânia Mara P. Muller (coord.); Renato E. Santos (org.). **Questões urbanas e racismo**. Brasília: ABPN, 2012.

SILVA, Sanchirles da Costa. Histórias de comunidades quilombolas de Pernambuco. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 31., 2021, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: ANPUH-Brasil, 2021.

SOFFIATI, Arthur. Breve história da globalização ocidental e seus custos ambientais. **AMBIENTES**. v. 2, n. 1, 2020, p. 144-173. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/ambientes/article/view/24225>. Acesso em: 3 nov., 2022.

SOUSA, A. L. M.; SÁ, P. I. B.; BUFREM, L. S. Memória e oralidade: a cantoria de viola e a contação de histórias na região do cariri cearense. **Revista Ibero-Americana de Ciência da Informação**, v. 13 No. 2, n. 2, p. 619-635, 2020. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/v/141280>. Acesso em: 5 dez. 2022.

SOUSA, Maria Antonia de; ALBUQUERQUE, Maria E. B. C. de. **Glossário de informação étnico-racial**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2020. Disponível em: <http://www.editora.ufpb.br/sistema/press5/index.php/UFPB/catalog/view/178/912/7538-1>. Acesso em: 4 dez. 2022.

SOUZA, T. C. C. Línguas indígenas: memória, arquivo e oralidade. **Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som - Policromias**, v. 1, n. 2, 2016. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/118364>. Acesso em: 2 dez. 2022.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

VALÉRIO, E. D.; BERNARDINO, M. C. R.; SILVA, J. A produção científica sobre os (as) negros nos enancibs sob um olhar cientométrico. **Informação & Sociedade: Estudos**, v. 22, n. 2, 2012. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/92796>. Acesso em: 5 dez. 2022.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J (Ed.). **Metodologia e pré-história da África 1**. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010.

VIEIRA, Francisco S. da Silveira. **As ciências sociais e as etnias africanas no Brasil**: análise crítica da construção do projeto de identidade nacional. 2010. Dissertação (Mestrado). Curso em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

APÊNDICE A – ROTEIRO DA ENTREVISTA DO MARACATU LEÃO COROADO**Entrevista do Quilombo - Maracatu Leão Coroado****Dados pessoais do entrevistado (a)****Nome:****Idade:****Gênero:****Cor:**

- 1) Fale sobre a memória do Maracatu Leão Coroado e sua evolução histórica.
- 2) O que você entende sobre quilombos urbanos? Acredita ser o maracatu um quilombo? Se sim, explique por que? Qual a sua importância para a comunidade?
- 3) O que você entende por oralidade?
- 4) A oralidade é praticada dentro do quilombo? Se sim, quais as suas contribuições para a continuidade da memória coletiva do local?
- 5) Quais as outras formas utilizadas para continuação das memórias construídas do maracatu? Existem publicações escritas? Caso tenha, são materiais escritos por algum membro/quilombola ou por alguém externo?
- 6) Quem foram seus mestres/ mestras e como é feita a sua transição?
- 7) O que você entende por diáspora africana?
- 8) Acredita que tradições africanas são continuadas aqui no maracatu/quilombo?
- 9) Descreva quais as tradições seguidas pelo quilombo. Fale como as tradições são vivenciadas, transmitidas e conservadas entre os membros/quilombos?
- 10) Entende-se aqui um espaço produtor de conhecimento? Se sim, acredita que a oralidade está presente nessa ação? Me explique mais sobre esse processo.
- 11) Me fale o que representa o tambor para o maracatu.
- 12) O maracatu está ligado alguma religião de matriz africana.

APÊNDICE B – ROTEIRO DA ENTREVISTA DO CENTRO CULTURAL QUILOMBO DO CATUCÁ

Entrevista do Quilombo - Maracatu Leão Coroado

Dados pessoais do entrevistado (a)

Nome:

Idade:

Gênero:

Cor:

- 1) Fale sobre a memória do Quilombo do Catucá e sua evolução histórica
- 2) O que você entende sobre quilombos urbanos? Qual a sua importância para a comunidade?
- 3) O que você entende por oralidade?
- 4) A oralidade é praticada dentro do quilombo? Se sim, quais as suas contribuições para a continuidade da memória coletiva do local?
- 5) Quais as outras formas utilizadas para continuação das memórias construídas do quilombo do Catucá? Existem publicações escritas? Caso tenha, são materiais escritos por algum membro/quilombola ou por alguém externo?
- 6) O que você entende por diáspora africana?
- 7) Acredita que tradições africanas são continuadas aqui no quilombo?
- 8) Descreva quais as tradições seguidas pelo quilombo. Fale como as tradições são vivenciadas, transmitidas e conservadas entre os membros/quilombos?
- 9) Entende-se aqui um espaço produtor de conhecimento? Se sim, acredita que a oralidade está presente nessa ação? Me explique mais sobre esse processo.
- 10) Me fale sobre as produções culturais feitas no quilombo.
- 11) O quilombo está ligado alguma religião de matriz africana.

APÊNDICE C – ROTEIRO DA ENTREVISTA DO MESTRE NANÁ DE SANTANA**Entrevista do Quilombo - Mestre Naná de Santana****Dados pessoais do entrevistado (a)****Nome:****Idade:****Gênero:****Cor:**

- 1) Me conte a sua história, suas origens, onde nasceu.
- 2) O senhor pratica ou tem influência da religião de matriz africana?
- 3) Como aprendeu a tocar instrumentos?
- 4) Como esses instrumentos eram feitos ou adquiridos
- 5) O que o senhor entende como quilombo?
- 6) Como e quando foi criada a escola de samba Galeria do ritmo - Morro da Conceição?
- 7) Me fale sobre os integrantes dessa escola/quilombo?
- 8) Além do samba, quais os outros ritmos o senhor toca?
- 9) Como o senhor passa esses ensinamentos para outras pessoas?
- 10) Quando se tornou um mestre da cultura popular?
- 11) Alguma publicação escrita foi feita sobre o senhor e suas obras?
- 12) Quais outras atividades artísticas o senhor desenvolve?
- 13) O que o tambor representa na sua vida?

APÊNDICE D – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Centro de Artes e Comunicação

Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convidamos o(a) Sr.(a) para participar como voluntário(a) da pesquisa “**Nossa História contada em primeira pessoa: o uso da oralidade para continuidade da memória e produção de conhecimento dentro de quilombos urbanos**”, que está sob a responsabilidade da Pesquisadora **Amanda Carla Ganimó do Nascimento**, com endereço na Rua Francisco Lacerda, 90, 705B Várzea, Recife - PE, CEP: 50741-150, Telefone (81) 996473068, E-mail amanda.ganimó@ufpe.br e está sob orientação do Prof.^a Dr.^a. **Leilah Santiago Bufrem**, Telefone (41) 999799992, E-mail. santiagoobufrem@gmail.com

Este Termo de Consentimento pode conter alguns tópicos que o/a senhor/a não entenda. Caso haja alguma dúvida, pergunte à pessoa a quem está lhe entrevistando, para que o/a senhor/a esteja bem esclarecido (a) sobre tudo que está respondendo. Após ser esclarecido (a) sobre as informações a seguir, caso aceite em fazer parte do estudo, rubriche as folhas e assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável. Em caso de recusa o (a) Sr. (a) não será penalizado (a) de forma alguma. Também garantimos que o (a) Senhor (a) tem o direito de retirar o consentimento da sua participação em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer penalidade.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Descrição da pesquisa: Este projeto visa o uso da oralidade para continuação da memória e produção de conhecimento dentro de quilombos urbanos.

Período de participação do sujeito: entre 1 e 3 horas, por entrevista.

Riscos diretos para o participante: Informamos que a participação neste estudo apresenta risco mínimo do ponto de vista da integridade física, social e emocional dos participantes. Porém, se porventura, nas entrevistas algum constrangimento ou desconforto moral/emocional ocorrer ou for pelo participante revelado, o(a) Sr(a) receberá orientação para buscar serviço adequado a sua necessidade.

Benefícios diretos e indiretos decorrentes da participação na pesquisa: Enquanto benefício direto, o(a) Sr(a) poderá ter acesso à transcrição da entrevista fornecida, possibilitando o registro de memória de seu trabalho e do seu grupo, permitindo, inclusive, revisão e ajustes de suas estratégias de atuação política. Como benefício indireto, as informações fornecidas pelo(a) Sr(a) serão muito úteis para a produção de conhecimento e visibilidade sobre quilombos urbanos.

As informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas, não havendo identificação dos voluntários, a não ser entre os responsáveis pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre a sua participação. Os dados coletados nesta pesquisa (entrevistas), ficarão armazenados

em computador pessoal, sob a responsabilidade do coordenador da Pesquisa, no seguinte endereço: Rua Francisco Lacerda, 90. Varzea Recife. E-mail: amanda.ganimo@ufpe.br, pelo período de 5 anos.

O (a) senhor (a) não pagará nada para participar desta pesquisa. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidos pelos pesquisadores (ressarcimento de transporte e alimentação). Fica também garantida indenização em casos de danos, comprovadamente decorrentes da participação na pesquisa, conforme decisão judicial ou extra-judicial.

Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE no endereço: **Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, sala 4 - Cidade Universitária, Recife-PE, CEP: 50740-600, Tel.: (81) 2126.8588 – e-mail: cepccs@ufpe.br.**

(assinatura do pesquisador)

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)

Eu, _____, CPF _____, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com o pesquisador responsável, concordo em participar do estudo **“A nossa história contada em primeira pessoa: o uso da oralidade para continuidade da memória e produção de conhecimento dentro de quilombos urbanos** como voluntário (a). Fui devidamente informado (a) e esclarecido (a) pelo(a) pesquisador (a) sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

Local e data _____

Assinatura do participante: _____



Impressão digital (opcional)

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar. (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome:		Nome:
Assinatura:		Assinatura:

APÊNDICE E – ORGANIZAÇÃO TEMÁTICA DAS ENTREVISTAS

Quadro 1 – Organização temática das entrevistas

ORALIDADE	QUILOMBO	PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO/MEMÓRIA/EDUCAÇÃO / CULTURA /TRADIÇÃO / VALORES DIASPÓRICOS AFRICANOS
<p>“Quando eu era criança, minha mãe cantava pra mim uma canção em yorubá, cantava para eu dormir. Uma canção muito linda, que seu pai lhe ensinou, trazida da escravidão e cantada por seu avô. Era assim: Oro mi má, Oro mi maió, Oro mi maió, Yabado oyeyeo.” (Música cantada pelas entrevistadas do Catucá e crianças)[A1]</p> <p>(Mãe Elaine - Mulher Negra/Liderança do Centro Cultural Quilombo do Catucá. Entrevista, 2022; Moa Anjos - Mulher Negra/Coordenadora do Centro Cultural Quilombo do Catucá. Entrevista, 2022)</p>	<p>“Então, pra gente é de grande relevância, de grande importância entender que somos hoje, dentro da nossa comunidade esse ponto de referência[A1].”</p> <p>(Mãe Elaine - Mulher Negra/Liderança do Centro Cultural Quilombo do Catucá. Entrevista, 2022)</p>	<p>“O espaço que se divide entre o religioso, como eu comentei, o Ilê Axé Oyá T'Ogum., que tem a regência de Yansã e de Ogum. São os patronos da casa e estão hoje sendo zelados pela Orixá Oxum e pelo orixá Oxalá.[A1] E também dentro do Centro Cultural nós temos alguns outros espaços. Temos o espaço que posso dizer que é o que acabou nos gerando uma visibilidade, que é o espaço do coco, onde ocorre a sambada do Catucá. [...]Temos também “o Maracatu Nação Cabeça de Nêgo. [...]Temos também uma trôça carnavalesca que é conhecida como Teu Urso.”</p> <p>Mãe Elaine - Mulher Negra/Liderança do Centro Cultural Quilombo do Catucá. Entrevista, 2022</p>
<p>E aí “a gente entende que essa musicalidade ela não se faz de qualquer forma, né? A gente entende que a oralidade perpassa, né? E entender essa oralidade é entender o som que o instrumento faz, é entender a fala que é trazida, verbalizada, propriamente dita e que, dentro das culturas da nossa cultura propriamente dita, africana, afro descendente é algo que é muito significativo, né?” (Mãe Elaine - Centro Cultural Quilombo do Catucá)</p>	<p>“O meu avô foi responsável por levar o Leão ao título de Patrimônio Vivo do Estado de Pernambuco, que foi reconhecido como Ponto de Cultura pelo Ministério da Cultura. E eu vi tudo isso, hoje em dia eu não tenho tanta memória das coisas quando eu era menor. Foi assim. Eu lembro de ver o Leão crescer e crescer mesmo, de ver mais pessoas chegando, de ver o meu avô trabalhando com a comunidade, de ver o que o Leão Coroado possibilitava pra Águas Compridas na época que a cultura era valorizada no nosso país.” (Karen Aguiar - Maracatu Leão)</p>	<p>“Maracatu Nação Cabeça de Negro.[A1] Esse maracatu é o único Maracatu Nação de Camaragibe. Trata-se de um brinquedo que a gente entende que vai para muito além apenas do entretenimento, porque consiste em todo um legado ancestral. O maracatu, ele resgata de forma muito efetiva, de forma muito eficaz a nossa tradição, a nossa cultura Africana.” (Mãe Elaine)</p>

	Coroado)	
<p>“E aí, “trazendo até uma reflexão. Há muito tempo a escrita foi criada, mas até que se fizesse a escrita a concepção, o pensamento precisava ser produzido. Precisava ser manifestado. Isso nada mais, nada menos, se dá pela fala pela verbalização desse processo. E aí, entendendo inclusive essa nossa cultura africana, os negros trazidos aqui para o Brasil, a gente para para uma reflexão de que os escritos eles não tinham como ter sido trazidos de forma alguma. Então, sempre se deu todo o conhecimento, todo o repasse de informação, todo o resgate da cultura vai se dar pela fala, pela oralidade, né?” (Mãe Elaine)</p>	<p>“Eu considero o Leão Coroado um quilombo urbano atualmente, pelo simples fato de estar inserido numa comunidade de periferia, pelo Leão Coroado ser feito, em sua maioria, por pessoas negras e pelo fato de sermos de resistência. É um maracatu que vive 158 anos sem nunca ter recolhido os seus tambores. É resistência por si só. Eu acho que nós somos sobreviventes, né? Acho que toda agremiação cultural de tradição é uma sobrevivente nos tempos atuais, onde a cultura não é valorizada, onde aquilo que não está escrito na academia não tem muito valor.” (Karen Aguiar)</p>	<p>“A troça carnavalesca que é conhecida como Teu Urso. Trata-se de um trabalho que é desenvolvido com a comunidade e foi muito interessante a condução, a criação desse brinquedo, porque não foi algo que partiu do nosso espaço. Foi uma demanda do próprio território, do próprio espaço. A comunidade teve a ideia e a gente abraçou” (Mãe Elaine)</p>
<p>“Os maiores detentores dessa oralidade é a figura materna. É essa figura feminina, porque a mulher que gesta é a mulher que vai repassar o conhecimento. É a mulher que cultiva, é a mulher que orienta, né? Então nós somos grandes detentoras desse patrimônio, que é a oralidade.”[A1] (Mãe Elaine)</p>	<p>“Quando eu cheguei lá, eu via os clientes da minha tia chegar para ela atender. Aí depois ela disse: Domingo eu vou tocar pra Jurema para os mestre e para as mestra ”. (Mestre Naná)</p>	<p>“A questão da lata e a questão dos próprios instrumentos. Eles são manipulados e confeccionados pelos próprios acessórios e utensílios que a gente tem no dia a dia.” (Mãe Elaine)</p>
<p>“O maracatu foi uma realidade de muitos encontros, onde realmente, o processo de oralidade é onde a música estava sendo vivenciada. E muitas vezes o maracatu até pode ser considerado um símbolo de estratégia, onde o corpo foi e é presente, né? que realmente a escrita não tem nem condições de acessar essa dimensão. mas foi algo de muita potência para dentro da nossa história. Aí significando,ressignificando o que</p>	<p>“E quando eu completei 12 anos fundaram uma escola de samba lá em Peixinhos chamada Escola de Samba Portela.” (Mestre Naná)</p>	<p>“A gente vem percebendo que por muitas vezes o mundo capitalista vai direcionando a gente, a fazer aquisição de instrumentos, com a confecção dos instrumentos mais robustos, mais complexos. A gente percebe que, por muitas vezes, o que está envolvido com a musicalidade o que está envolvido realmente com esse processo, vai para além apenas de um instrumento dessa sonorização.[A1] Vai muito dessa</p>

<p>a gente é hoje e o que a gente está em busca.” (Moa Anjos)</p>		<p>essência, dessa realidade. De você transbordar realmente seu cotidiano, de trazer à tona essas coisas.[A2] ” (Mãe Elaine)</p>
<p>“Olhe, veja só! (que ele tem um jeitinho único de ser) e ele: Olha, veja só...quando, pense, são negros, né? Está falando que é o maracatu Cabeça Negro. A gente tá falando da cabeça de um negro, né? Quando o negro chegou aqui no Brasil, na América propriamente dita, quando ele chegou aqui no Brasil, ele tinha como ler? Ele tinha como escrever? Não tinha. Então todas as informações, tudo que ele tinha, tudo que ele era, estava guardado aonde? Aqui ó, na cabeça.” (Mãe Elaine)</p>		<p>“Do meu entender, desse processo, ela até despertou, que se a gente pegar um atabaque e falar da letra A, falar da letra T, Enfim, tem a possibilidade muito grande. Com certeza da criança ou de um corpo assimilar isso com mais facilidade, inclusive quando a música, o ritmo e o corpo está dentro desse processo.” (Moa Anjos)</p>
<p>“Pra gente foi uma honra quando ele trouxe é o que a gente tem de mais importante. É a nossa cabeça. Onde está armazenado todas as nossas informações. E não é à toa que a nossa boca também está localizada na cabeça.” (Mãe Elaine)</p>		<p>“O Leão vem de uma tradição de Egum, o Leão carrega suas kalungas, que são uma conexão ancestral, além do tambor, com a espiritualidade. E o Leão Coroado vem trazendo seus fundamentos de nascença, desde a fundação até hoje. Inclusive, o Leão Coroado é o único maracatu que não estilizou seus instrumentos. A gente não tem timbal. A gente não tem Abê porque o Leão mantém a formação original do seu baque e algumas outras características, né? Religiosas, de tradição, de passagem, de diretoria. Toda a questão da nossa vestimenta, a formação da nossa cor que a gente traz essas características de fundação, não a favor da mudança.” (Karen Aguiar)</p>
<p>“Quando a gente traz a cabeça do negro a gente está trazendo a nossa própria história.” (Mãe Elaine)</p>		<p>O meu avô tinha o título de Mestre, mas na academia ele não era reconhecido de forma alguma pela academia, pela instituição. Hoje em dia a gente vê Mestres da cultura popular ganhar títulos</p>

		<p>honoris causa. Manoelzinho Salustiano recebeu um acho que no final do ano passado e a alegria não cabia no peito. A única coisa que eu consegui pensar foi eu deveria ter corrido atrás de dar um título honoris causa pro meu avô, porque ele merecia, sabe? O conhecimento que ele detinha Era digno de um Mestre, de um Doutor da universidade.”[A1] “Então, nós somos sobreviventes, nós somos a resistência efetivamente. O Leão Coroado vive para perpetuar a sua história, para perpetuar o seu trabalho social com a comunidade. Para poder dar acesso de qualidade a cultura e educação. Porque a gente não só toca tambor, a gente forma cidadão, sabe?” (Karen Aguiar)</p>
<p>“E quando Luiz de França conheceu o meu avô, ele testou o meu avô dentro do candomblé com alguns fundamentos. Ele levou algumas perguntas para o meu avô. Veio assistir algumas cerimônias no terreiro e se tornaram amigos. Depois disso, o meu avô passou a ter um intensivo de maracatu. Luiz de França vinha da casa dele todos os dias pra casa do meu avô Pra conversar sobre maracatu”. (Karen Aguiar)</p>		<p>“Daí a gente tira. Eu acho que isso é suficiente para tornar o Leão Coroado um lugar de resistência, um Quilombo. A resistência precisa ser perpetuada, né? Luís de França fez, precisou partir. Passou pro meu avô, o meu avô partiu. Precisou passar pra alguém. E eu entro aí no Leão Coroado, na história. Minha mãe diz que hoje em dia, mesmo que chegue um mestre pro Leão, o meu nome já está lá, sabe? Eu já fiz o meu nome porque eu tornei possível a perpetuação do Leão.” (Karen Aguiar)</p>
<p>“O meu avô não era uma pessoa academicista, assim como muitos mestres da cultura popular. O saber deles é passado de outra forma. E é exatamente assim na oralidade. Eu morei com o meu avô durante aproximadamente um ano, quando eu tinha 16 anos, mais ou menos. Eu nunca aprendi tanto na minha vida sobre o maracatu. Eu acordava e ia para a escola. Quando eu voltava, a gente sentava para jantar e da hora que eu sentava para jantar, até a hora de</p>		<p>“E eu só olhando como é que era os instrumentos. Aí depois minha tia disse: Eu agora vou tocar para Xangô. Aí comprou pinto, galinha, galo, comprou um bode, comprou o carneiro. Na sexta feira teve a obrigação dos Orixás, mataram os bichos. Ela mandou espichar o couro do bode e o couro do carneiro na parede. Quando eles secaram no sol aí eu disse: Tia, a senhora dá esses dois couros pra mim?Pra que você quer? Pra eu fazer os bombo igual aqueles da escola de</p>

<p>dormir, a gente estava falando de maracatu.</p> <p>Todos os dias ele me contava uma nova história ou uma história repetida, que ele já tinha me contado sobre o maracatu, da forma que ele aprendeu de como o pai dele vivia no santo, de como Luiz vivia no santo e como era possível fazer maracatu mantendo as tradições, né? Foi exatamente quando eu aprendi a fazer maracatu.”</p> <p>(Karen Aguiar)</p>		<p>samba. Pode tirar. Eu arrumei gilete. Raspei, peguei o couro de bode, arrumei uma lata de manteiga livre, meia lata. fiz o surdo. A afinação era com corda. Feito alfaia de maracatu e com couro do carneiro eu fiz o caixa quadrado. Fiz três tamborim, meio quadrados” (Mestre Naná)</p>
<p>“Claro que eu não sei a metade da metade do que ele sabia e ele não sabia metade do que Luiz de França sabia. Eu acho que esse é um dos contras, da pedagogia, da oralidade. O que não ficou na cabeça eu não acho em lugar nenhum.” (Karen Aguiar)</p>		<p>“Aí em 61 eu comecei a dar aula para os meninos quando eles aprenderam eu olhei e assim e tinha 15, comigo 16. Eu digo: Vamos fundar uma escola de samba. Eu disse: Vamos. Aí, de tão vocês, arrumei varão. Vou roubar por onde tiver, estrada. E a gente vai fazer o instrumento da gente. Daí eu sei que ele foram. Eu preparei os instrumentos lá. Quando tava tudo certo, tudo bom. Aí eu disse: Agora, vamos botar o nome da escola. Aí eu já estava com o nome certo pra botar na galeria. Unidos de Padre Lemos, ou então unido da Portela, mas como eu prometi a ele que ia colocar, fazer uma galeria pra mim, eu coloquei Galeria do Ritmo”. (Mestre Naná)</p>
<p>“O meu avô vivia disso, as pessoas procuravam ele para sentar e conversar e eu vi numa tarde o meu avô dizendo como que ele aprendeu a viver maracatu. Como ele fazia para manter as tradições. Então eu acho aqui que a pedagogia da oralidade. A oralidade em si é uma coisa muito presente na minha casa, porque foi assim que eu conheci meus bisavós, sabe? Era o meu avô sentando e dizendo assim: Meu pai quando ele estava assim, ele fazia isso. Me lembro</p>		<p>“A turma me apelidou de mestre Naná. Eu sou, o mestre Naná, porque sei cantar sei sambar, sei tocar. E também sei ensinar tanto o ritmo do samba, e da dança popular. Por isso que me apelidaram de mestre Naná. Eu sou mestre da cultura e produtor da cultura popular.” (Mestre Naná)</p>

<p>de um dia, quando meu pai passou por tal situação e ele resolveu dessa forma. Uma vez aconteceu isso, isso, isso e o meu pai e fez desse jeito. Hoje em dia eu posso dizer que eu conheci Afonso, que era o meu bisavô também era Afonso, que a gente costumava chamar. Meu avô chamava ele de pai velho, minha mãe chama de pai velho. Eu conheci pai velho pelos olhos do meu avô, a quantidade de informação que eu perdi por achar que era uma conversa boba depois do almoço, não cabe em uma enciclopédia. E assim, eu tenho muito orgulho de ter aprendido com ele. De ter sido discípulo dele, de verdade. Porque quando eu me dediquei a ouvir o que ele tinha a dizer e a entender o que ele fazia, eu tenho certeza de que eu aprendi a essência do que é fazer maracatu com o Leão Coroado.” (Karen Aguiar)</p>		
<p>“Meu avô dizia que o que chamava o Orixá para a Terra numa festa era o som do Ilú, não as pessoas que estavam lá. Não era o canto efetivamente, isolado, mas era o som do tambor, do Ilú, que é o que a gente usa pra tocar candomblé. Então eu acho que no Leão Coroado a gente tem um pouco disso. Eu acho que é o tambor que traz essa energia ancestral do Leão Coroado para Terra. A nossa forma de nos comunicarmos, a forma do Leão Coroado ser reconhecido.” (Karen Aguiar)</p>		<p>“A turma me apelidou de mestre Naná. Eu sou, o mestre Naná, porque sei cantar sei sambar, sei tocar. E também sei ensinar tanto o ritmo do samba, e da dança popular. Por isso que me apelidaram de mestre Naná. Eu sou mestre da cultura e produtor da cultura popular.” (Mestre Naná)</p>
<p>Mas o Leão Coroado não é confundido. Por mais distante que seja. As pessoas costumam relatar isso pra gente. Eu estava em tal lugar e eu ouvi o Leão Coroado e eu tinha certeza que era o Leão. (Karen Aguiar)</p>		<p>de samba, mas a cor que eu quero que você coloque é azul e branco.</p> <p>Porque eu sou devota de Nossa Senhora da Conceição, sou filha de Yemanjá Ogunté.</p> <p>Eu disse: Sim, senhora. Aí eu cumpri o que ela pediu. Coloquei as cores azul e branca. (Mestre</p>

		Naná)
<p>“Os nossos tambores é aquilo que nos liga, que nos conecta com o nosso ancestral e a nossa forma de chama-los pra passar um tempo com a gente.” (karen Aguiar)</p>		
<p>“A conexão do Leão Coroado com o tambor, e de nós, batuqueiros. A partir do momento em que a gente tem um tambor, essa conexão minha com o meu tambor e o meu ancestral é infinita. É uma bolha. A partir do momento que eu coloco, que eu visto o meu tambor e vou tocar, eu entro numa bolha de conexão que é inexplicável. É a conexão que o tambor me traz. Eu sinto que eu estou, de fato, voltando às origens, tendo contato com as minhas raízes através do tambor.” (Karen Aguiar)</p>		
<p>“E eu só olhando os Ogã tocando no Ilú. Eu aprendi a tocar sem ter professor Ninguém me ensinou só olhando o pessoal tocar[A1] . Quando foi na segunda feira eu peguei uma caixa de papelão lá debaixo do pé de trapiá que tinha no quintal da minha tia. Começava a tocar aquele ritmo que o pessoal estava tocando no toque da Jurema, Aí outra vez minha tia disse: Vou tocar pra Oxum.</p> <p>Aí eu digo: Tá bom. Ela fez o toque de Oxum. Aí ela recebeu Yemanjá, recebeu Xangô. E eu só escutando o ritmo que os Ogã tocava. Foi na segunda feira, de novo eu treinando e comecei só tocando aquilo ali, o ritmo do candomblé.” (Mestre Naná)</p>		

Fonte: elaborada pela autora (2022)

ANEXO A – FOTOS DO MARACATU LEÃO COROADO

Estandarte do Maracatu Leão Coroado



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

O Laço do Tambor



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Roupa do cortejo das mulheres do Maracatu Leão Coroado



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Roupa do cortejo dos homens do Maracatu Leão Coroado



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022.
Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

O Maracatu Leão Coroado e sua Religiosidade



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Preparação para o documentário e entrevista com Karen Aguiar



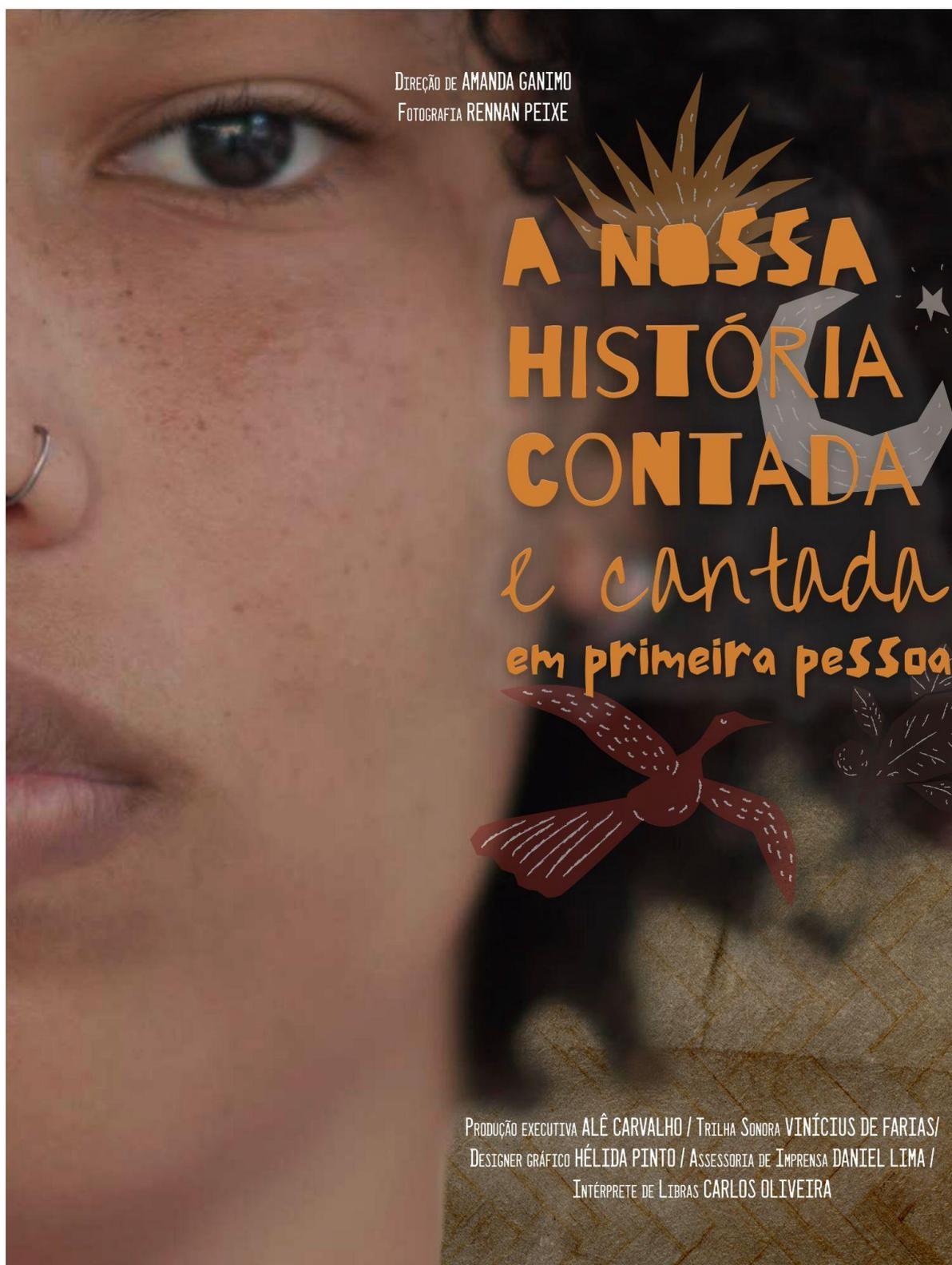
Fonte: de autoria da pesquisadora (2022).

Produção do documentário



Fonte: de autoria da pesquisadora (2022)

Cartaz do documentário com Karen Aguiar



Fonte: coleção pertencente a autora.

ANEXO B – FOTOS DO CENTRO CULTURAL QUILOMBO DO CATUCÁ

Mãe Elaine de Oxum e suas guias



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em:
[A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Mãe Flávia de Iansã (Fundadora do Centro Cultural do Quilombo do Catucá)



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em:
[A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

As crianças (Odara na esquerda da foto e Dandara na direita)



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Maracatu Cabeça de Nêgo



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Gravação do documentário e da entrevista no Centro Cultural Quilombo do Catucá (com Rennan Peixe)



Fonte: autoria da pesquisadora, 2022.

Gravação do documentário e da entrevista no Centro Cultural Quilombo do Catucá (com Hélio Abulidu)



Fonte: autoria da pesquisadora, 2022.

Ação Social do Quilombo do Catucá em 2022



Fonte: autoria da pesquisadora, 2022

Campanha para festa das crianças, 2022



Fonte: Instagram do Quilombo do Catucá.

Terreiro Ilê Axé Oyá T'Ogum (Centro Cultural Quilombo do Catucá)



Fonte: Instagram do Quilombo do Catucá.

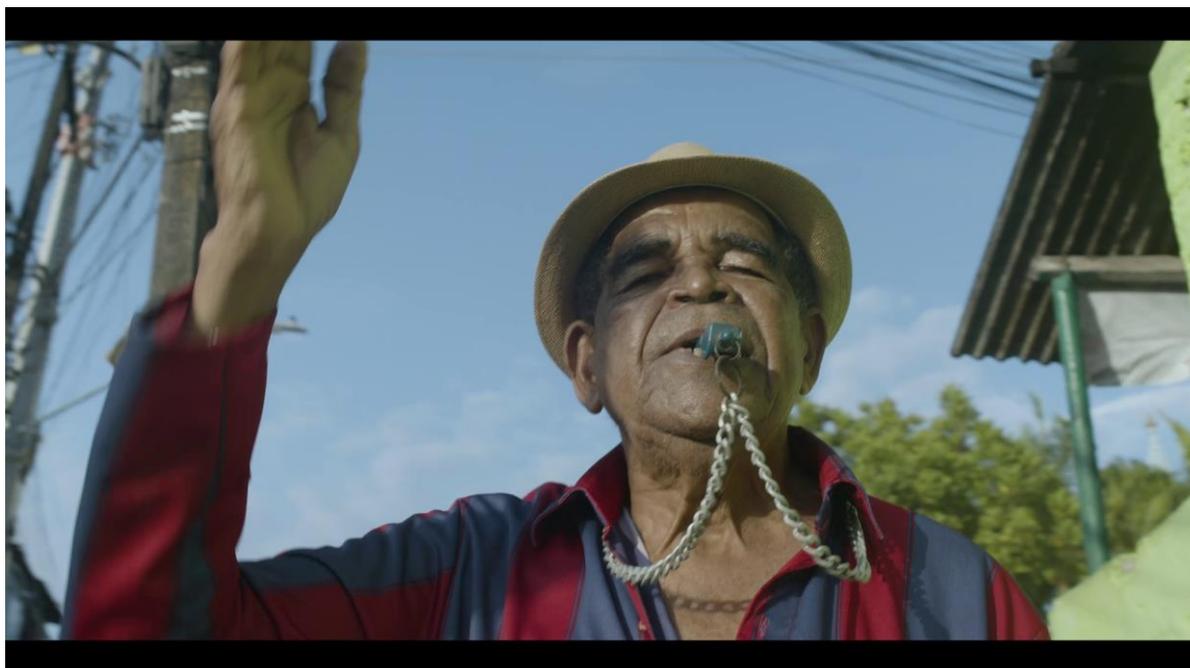
Cartaz do documentário com Mãe Elaine



Fonte: coleção pertencente a autora.

ANEXO C – FOTOS DO MESTRE NANÁ DE SANTANA

Naná, meu mestre!



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Mestre Naná e o reco-reco



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Mestre Naná aos pés da santa no Morro da Conceição



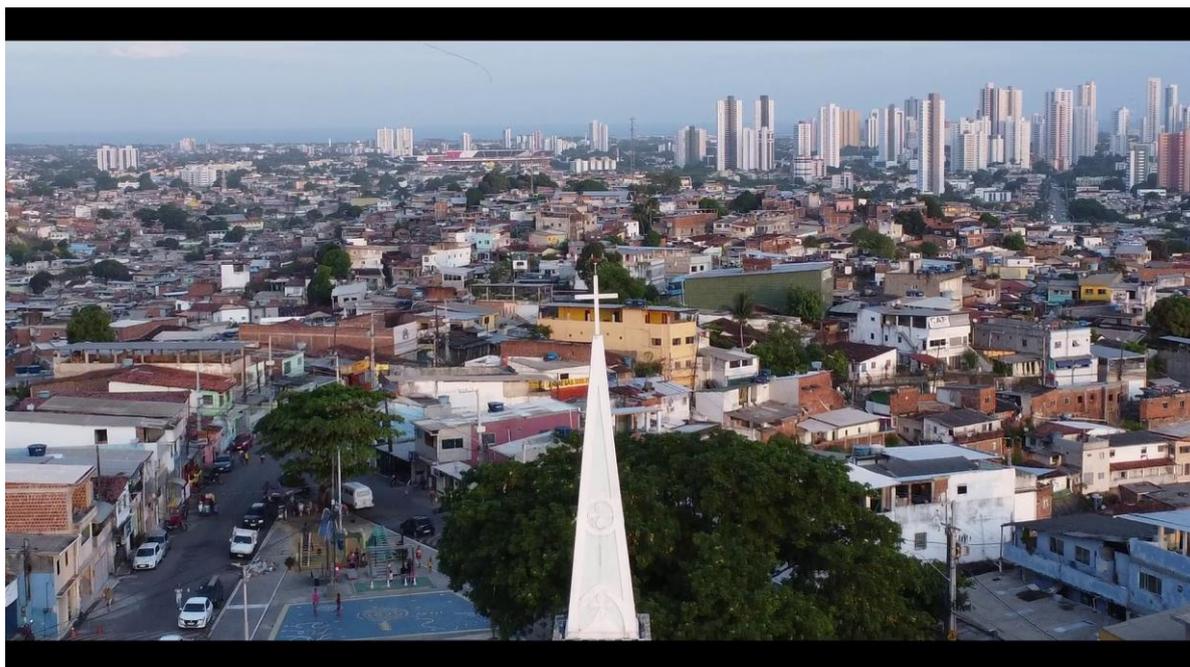
Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Nossa Senhora da Conceição



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Morro da Conceição / Recife-PE



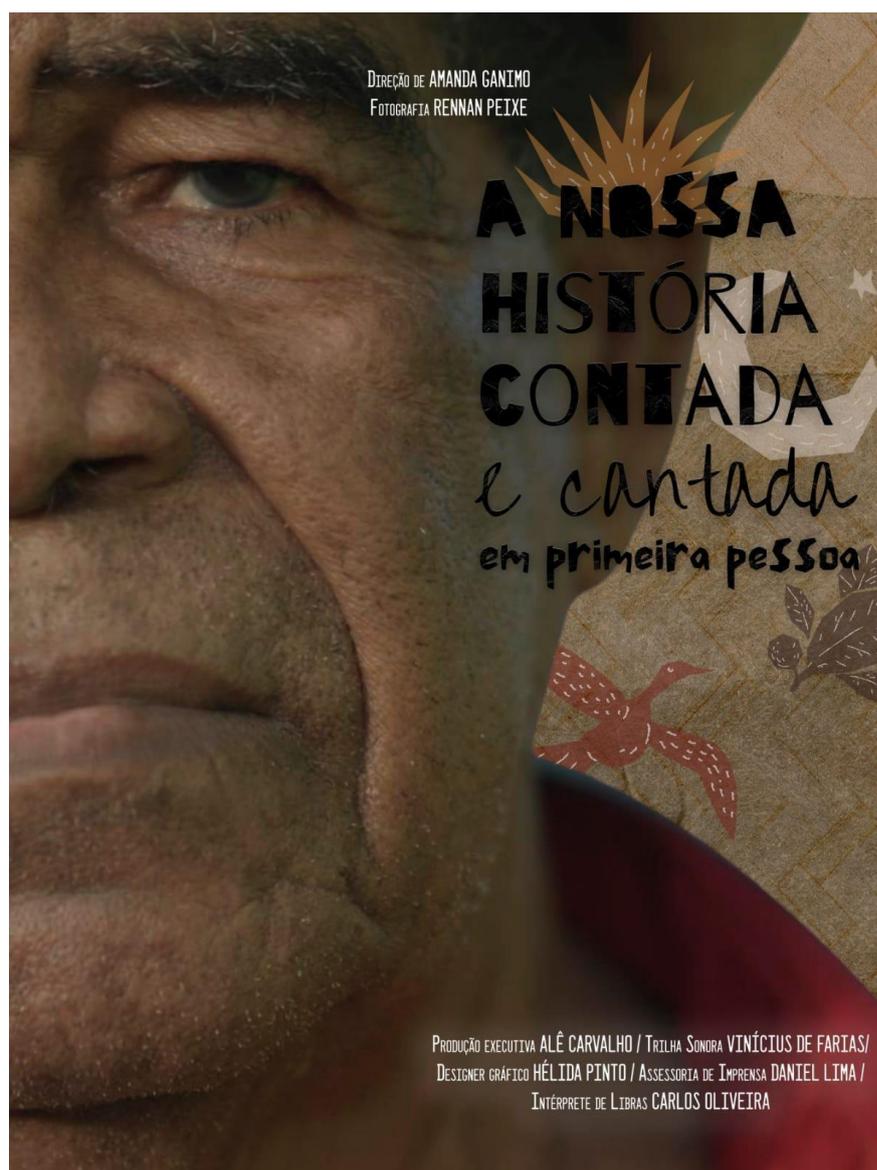
Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Gravação do documentário e da entrevista com Mestre Naná de Santana



Fonte: Documentário - A nossa história contada e cantada em primeira pessoa, 2022. Disponível em: [A Nossa História Contada e Cantada em Primeira Pessoa | Documentário](#)

Cartaz do documentário com o Mestre Naná



Fonte: coleção da pesquisadora, 2022.

Mestre Naná de Santana jovem



Fonte: casa do Mestre Naná, 2022.