



# IDENTIFICANDO A CULTURA AFRO-BRASILEIRA E AFRICANA: PATRIMÔNIO IMATERIAL E PATRIMÔNIO MATERIAL

## ARTIGO ORIGINAL

SILVA, Geová Alves da<sup>1</sup>, SILVA, Geovan João Alves da<sup>2</sup>

SILVA, Geová Alves da. SILVA, Geovan João Alves da. **Identificando a cultura afro-brasileira e africana: Patrimônio imaterial e patrimônio material**. Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento. Ano 05, Ed. 06, Vol. 04, pp. 64-72. Junho de 2020. ISSN: 2448-0959, Link de acesso: <https://www.nucleodoconhecimento.com.br/educacao/identificando-a-cultura>, DOI: 10.32749/nucleodoconhecimento.com.br/educacao/identificando-a-cultura

## RESUMO

Estudos apontam que as políticas voltadas à preservação de um dado patrimônio refletem, de modo expressivo, a identidade de um povo que recebem mais ou menos atenção. Tem-se como objetivo descrever o patrimônio cultural do povo negro, recuperando, para tanto, as expressões culturais afro-brasileiras a partir de uma revisão da literatura. A metodologia empregada propõe um estudo descritivo sobre as características culturais afro-brasileiras. A fim de resgatar essa cultura, serão apresentados os patrimônios de natureza material e imaterial, como, por exemplo, o samba, o acarajé, o jongo, a capoeira e os terreiros. Este estudo é relevante pois visa discutir sobre o reconhecimento desses bens culturais como patrimônios da história brasileira. A matriz africana exerceu e exerce, ainda hoje, um papel sumário na consolidação da identidade afro-brasileira desde a sua gênese, uma vez que os escravos pertenceram à diferentes regiões da África, o que fomenta a riqueza dessa cultura.

Palavras-chave: Cultura afro-brasileira, capoeira, samba, terreiros.

## 1. INTRODUÇÃO

Segundo Abadia (2010), em um primeiro momento, a identidade negra afro-brasileira parece tomar forma a partir de forças que resistem, contudo, aponta que essa é uma identidade de projeto, e, dessa forma, na medida em que se há esforços políticos para



garantir o cumprimento da igualdade de direitos, previstos, portanto, em lei, alertando-se sobre as desigualdades raciais ainda em voga no Brasil, sabe-se, também, que a identidade negra, como todas as identidades coletivas, são validadas a partir de um patrimônio comum ao grupo à ela associado. Considerando tal contexto, a pesquisa versará sobre os patrimônios material (representado pelo samba, acarajé, jongo e capoeira) e imaterial (os terreiros), uma vez que são esses que sustentam a preservação da identidade afro-brasileira.

Contudo, Abadia (2010) aponta para o fato de que o patrimônio negro, historicamente, foi subestimado e interpretado de forma depreciativa, tanto antes quanto após a escravidão, e, nesse sentido, cientes das desigualdades sociais que refletem as escolhas do patrimônio que representa o país, os órgãos responsáveis pela política patrimonial brasileira, a partir de ações, têm tentado conciliar os interesses dos diversos grupos minoritários, e, ainda, dos órgãos internacionais, como é o caso da UNESCO. De acordo com Abadia (2010), trata-se de uma estratégia que visa, sobretudo, a manutenção do que é compreendido como “unidade nacional”. Nesse sentido, a legislação brasileira reitera o caráter multicultural da sociedade, e, para tanto, estabelece como patrimônio cultural os bens materiais e imateriais.

Considerando esse contexto, que, por sua vez, justifica a relevância deste trabalho, o estudo versará sobre os elementos materiais e imateriais que dão forma ao patrimônio afro-brasileiro. Nesse sentido, Paiva (2019) e Cavalcanti e Fonseca (2008) aludem que tais bens dão forma à sociedade brasileira, sendo, portanto, relevantes à sua solidificação e manutenção. O Art. 215 da Constituição Brasileira (1988) dispõe que grupos indígenas e afro-brasileiros são fundamentais à formação do país, e, desse modo, o patrimônio material compreenda obras, objetos, documentos, edificações e quaisquer espaços voltados às manifestações de teor artístico-cultural. Compreende-se, também, conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Cavalcanti e Fonseca (2008) elucidam, considerando a dimensão imaterial do patrimônio, que, segundo a legislação brasileira, trata-se de saberes, ofícios, crenças, festas e rituais. Parte-se, nesse estudo, da hipótese que o Brasil toma forma a partir



de diversas coletividades que são distintas no que tange à sua forma de pensar, sentir e expressar as suas identidades, e, também, precisa-se considerar que tais coletividades produzem patrimônios sincréticos (ABADIA, 2010). Albuquerque e Fraga Filho (2006), em seu estudo, reiteram que os cultos de matriz africana, devem-se, sobretudo, à sua capacidade de atrair outros setores da sociedade, inclusive pessoas livres e brancas. Trata-se, dessa forma, da própria resistência dos africanos e afrodescendentes, o que torna essa discussão relevante, visto que ela continua.

## **2. PATRIMÔNIOS MATERIAIS E IMATERIAIS**

Um dos patrimônios materiais mais associados à cultura afro-brasileira é o samba. Segundo Abadia (2010), o samba tem a sua imagem cristalizada no imaginário brasileiro e é uma das manifestações artísticas desse cultura mais veiculada pelas indústrias midiáticas. O IPHAN, por sua vez, considera o samba como patrimônio imaterial. A primeira modalidade reconhecida foi o samba de roda do Recôncavo Baiano. Esse tipo de samba associa-se, conforme Abadia (2010) e Sandroni (2006), às festas típicas do catolicismo popular. Nesse sentido, Sandroni (2006) frisa que, em outras palavras, há uma conexão entre os valores e crenças africanos e católicos. Sandroni (2010) alude que, atualmente, tem-se percebido que o samba de roda tem sido desvalorizado pela sociedade.

Tal percepção tem um propósito, pois, sobretudo a mídia, evoca a ideia de que o samba de roda é algo muito rudimentar. Há, ainda, conforme Sandroni (2006), um estigma social que prega a ideia de que os produtores desse tipo de samba fazem parte das classes sociais mais vulneráveis, e, dessa forma, tal percepção é mais um agravante para que se consolide, no imaginário coletivo, uma ideia negativa do samba de roda. Sandroni (2006) também chama a atenção para o fato de que assim como o samba a capoeira de ser uma expressão cultural marginalizada, e, dessa forma, tornou-se um símbolo que representa o Brasil. Contudo, durante a primeira metade do século XIX a capoeira era de exclusividade dos escravos, isto é, da população negra.



Munanga e Gomes (2006) frisam que com a instituição do regime republicano no Brasil, a capoeira passou a ser reprimida, e, desse modo, os seus praticantes eram estigmatizados pela raça e condição social, e, socialmente, eram considerados como “vadios e turbulentos capoeiras”. Todavia, mais uma vez, a resistência toma forma, pois em razão de práticas de subversão, a capoeira e a sua filosofia, mesmo em meio à violência, manteve-se intacta, mesmo que de forma marginal, isto é, praticada em espaços com menos visibilidade. Mesmo com a mudança de postura por parte do Estado em relação à capoeira, ele quem passou a determinar regras e normas para a sua prática. Sandroni (2006) reitera, também, que nos anos posteriores à liberação da capoeira, houve algumas alterações em sua prática.

Aponta que o governo passou a promovê-la como um desporto, ou, ainda, como um espetáculo, como forma, inclusive, de alavancar o turismo do país (MUNANGA; GOMES, 2006; SANDRONI, 2006). Passa a servir, então, como uma forma de representar o povo brasileiro. Atualmente, ela pode ser praticada de formas diversas, seja em rodas como em ruas, ginásios e escolas. As modalidades mais conhecidas são a capoeira angola e a regional, segundo o IPHAN. Abadia (2010) e Paiva (2019), aludem que os mestres de capoeira são detentores de conhecimentos múltiplos sobre essa tradição cultural, e, assim, transmitem, de forma oral e gestual, saberes, práticas e rituais (IPHAN, 2020). Há, contudo, alguns requisitos para que um sujeito possa gozar do título de “mestre de capoeira”.

Segundo Sandroni (2006) e Abadia (2010), o aprendiz precisa mais do que compreender as técnicas, deve, então, aceitar a visão de mundo e respeitar a hierarquia e o código de ética pregado pela capoeira. O ritual de batismo é a primeira etapa. O ofício de mestre é relevante pois é uma forma de continuar a transmitir essa herança para as gerações futuras, fazendo com que as raízes afro-brasileiras mantenham-se intactas (PAIVA, 2019). Nesse sentido, o ofício do mestre de capoeira e das baianas que preparam o acarajé é transmitido entre gerações, seja de família para família ou a partir de laços comunitários. Abadia (2010) aponta, em seu estudo, que Dorival Cayme foi o principal responsável pela divulgação da imagem da baiana que produz acarajé no país.



A partir de suas músicas, elucida sobre os atributos que dão forma à essa personalidade, e, ainda, aponta-se características sobre a comida que carregam em seus tabuleiros: o acarajé. Cabe auferir, também, que, de acordo com Abadia (2010), a figura de Carmen Miranda também auxiliou a cristalizar, no imaginário coletivo, a imagem das baianas, e, sobretudo, de sua comida típica: o acarajé. Conforme Abadia (2010), a imagem de Carmen Miranda apontava para mais do que uma alegoria, ou, ainda, um estereótipo. A figura representa a complexa, ampla e rica matriz cultural afro-brasileira a partir da imagem da baiana somada ao acarajé. Atualmente, o acarajé faz parte do patrimônio afro-brasileiro, e, assim, reflete a história e religião de matriz africana.

O acarajé, em sua origem, era preparado pelas escravas e era vendido nas ruas, como aponta os estudos de Abadia (2010) e Paiva (2019). Tratava-se de uma forma de complementar o lucro obtido pelos senhores aos quais serviam. É considerado como o alimento dos Orixás, deuses oriundos do Candomblé. Deve-se apontar, também, que apesar de o Candomblé ser um aspecto crucial no que tange a identidade afro-brasileira, ele não é excludente, pois, como elucida Abadia (2010), no final da década de noventa, alguns homens evangélicos passaram a comercializar o alimento e alegavam, ao vender, que se tratava do “acarajé de Jesus”, há, então, um redimensionamento dessa simbologia, pois, como ressaltado, o acarajé é o alimento destinado aos Orixás na tradição afro-brasileira.

### **3. O JONGO E OS TERREIROS E A PRESERVAÇÃO DA TRADIÇÃO AFRO-BRASILEIRA**

De acordo com Abadia (2010), o jongo ou caxambu trata-se de um ritmo que pertence à região congo-angola. Ele faz parte da tradição afro-brasileira desde a chegada dos colonos, cujos negros bantu escravizados e pertencentes aos donos das fazendas de café do Vale do Rio Paraíba, Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, manifestavam-se a partir de tal ritmo. Vieram para o Brasil em razão da demanda por mão-de-obra para a realização de trabalhos de mineração, o que intensificou o tráfico negreiro. Contudo, em razão da decadência econômica de outras regiões do país,



uma parcela expressiva desses escravos imigrou para o sudeste brasileiro, o que fez com que maior parte da população dessa região fosse negra, o que fez com que o ritmo proliferasse.

Conforme alude Abadia (2010), em virtude da necessidade de evitar possíveis revoltas e distrair os negros do tédio, os donos das fazendas de café permitiam que os escravos dançassem o jongo nos dias relacionados aos santos católicos. Paiva (2019) elucida que para os negros escravos, o jongo era uma forma de confraternizar mediante à dor e ao sofrimento. Em muitas das vezes é compreendida como uma dança profana, voltada ao divertimento, contudo, por outro lado, é uma atividade religiosa. Inicialmente, apenas adultos poderiam dançar o jongo e havia certo receio em se repassa o conhecimento sobre o jongo. Ele possui uma linguagem metafórica, e, desse modo, é preciso muita competência para decifrar o seu significado. Os jongueiros, como são chamados os praticantes, ganham alguns significados.

Em muitas das vezes, de acordo com Abadia (2010) e Paiva (2019), os jongueiros são chamados de poetas-feiticeiros, ou, ainda, de xamãs. Dentre as práticas de tal dança, destaca-se as rodas de jongo para colocar a sabedoria em disputa. Acredita-se que com o poder das palavras, e, ainda, com o auxílio da concentração, pode-se encantar o outro por meio da poesia, e, assim, quem percebesse um ponto enigmático no jongo, deveria decifrar e responder imediatamente, em outras palavras, era obrigatório “desatar o ponto”, pois, caso contrário, defendia-se a ideia de que a pessoa que não respondesse ficaria enfeitiçada (“amarrada”, podendo, inclusive, desmaiar, perder a voz, perder-se na mata ou, até mesmo, morrer de forma instantânea. Contudo, hoje, tal crença não é mais enfatizada.

Por fim, há que se abordar a presença dos terreiros e o poder que exercem na cultura afro-brasileira. Para Sodré (1988), os terreiros são, primeiramente, locais que precisam ser compreendidos como espaços voltados à prática das religiões de matriz africana. Esses terreiros podem se voltar ao uso tanto de adeptos do Candomblé quanto de praticantes do Batuque, da Umbanda e semelhantes. Abadia (2010), por conseguinte, elenca alguns elementos típicos aos rituais religiosos africanos, como, por exemplo, a linguagem utilizada para se comunicar com as divindades cultuadas.





Sodré (1988) frisa, também, que essa linguagem varia de acordo com a religião praticada, e, ainda, uma mesma religião pode empregar essa linguagem de forma distinta. A “nação dos praticantes” é quem ditará essa comunicação (SODRÉ, 1988).

Dever-se-á compreender, ainda, que tais “nações” representam uma herança cultural trazidas pelos negros escravizados, e, por muito anos, servos de brancos. Foram, portanto, desvinculados de suas comunidades de origem, e, nesse sentido, viram-se forçados à preservar a cultura a eles associada: a africana no contexto brasileiro, país no qual passaram a habitar. Destarte, ao longo dos anos, como aponta a literatura (SODRÉ, 1988; ABADIA, 2010; PAIVA, 2019), esses povos viram a necessidade de construir, no território brasileiro, formas de pertença, e, para tanto, recorreram às línguas comuns/semelhantes, como frisam Albuquerque e Fraga Filho (2006). Elucidam, também, que dentre as nações negras mais comuns, há de se mencionar os jejes, os angolas, os congos e os nagôs.

Nesse contexto, Albuquerque e Fraga Filho (2006), reiteram que as identidades negras brasileiras, forjadas, portanto, em território nacional, contempla ideias voltadas às “lealdades” e “agregações”, e, ainda, muitos aspectos que formam laços entre os escravos. Cabe auferir, então, que essa diversidade de costumes, línguas e crenças, em um primeiro momento, poderia dificultar a comunicação, e, mais do que isso, a criação e fortalecimento de laços entre os africanos na situação de escravos. Havia, ainda, um outro problema que assolava a vida desses cativos: a proibição de cultos de matriz africana. Tal preconceito perdura até os dias atuais (PAIVA, 2019). Tal proibição, mesmo após a abolição da escravatura, continuou por muitos anos, e, ainda hoje, há reflexos em relação do estigma negativo que tal proibição enraizou na cultura.

O principal argumento para que os terreiros sejam vistos de forma preconceituosa, segundo Albuquerque e Fraga Filho (2006), é que, culturalmente, a prática de rituais de matriz africana é entendida como um primitivismo cultural, isto é, como um fetichismo, e, assim, superstições, curandeirismos e “feitiçarias” eram e ainda são práticas condenadas culturalmente (PAIVA, 2019). Todavia, por outro lado, a criação de laços interétnicos, acentuados, portanto, pela religião, era, ao mesmo tempo, uma estratégia de defesa contra o sistema escravocrata, e, por outro, tratava-se de uma



saída para a propagação da cultura africana aos descendentes. Nesse sentido, os terreiros configuram-se como símbolos histórico-sociais, pois é o espaço em que o escravo poderia ser dono de si mesmo, onde resistia-se.

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

É crucial que se pense a nação brasileira como um país multirracial e pluriétnico, para que, assim, seja possível, de modo efetivo, reconhecer e aceitar que, nessa diversidade, negros, e, também, indígenas, foram e ainda o são fundamentais ao processo de formação da sociedade brasileira, e, sobretudo, de sua cultura. Cabe entender, dessa forma, que os seus rituais, crenças, vestimentas, comidas e modos de vida são aprendizagens essenciais para que se aprenda a respeitar essa pluralidade de vivências e perspectivas que originou e continua a dar forma ao Brasil. A educação é uma poderosa ferramenta, pois, a partir dela, pode-se transmitir o conhecimento para todos, inclusive para que negros se orgulhem da sua origem e história.

É uma forma, também, de se fomentar a identificação das influências e contribuições afro-brasileiras à história brasileira como um todo. O processo educativo, nesse contexto, é responsável por viabilizar e propagar o acesso à essa cultura, apoiando-se, para tanto, em aspectos políticos, históricos e culturais para divulgar tal diversidade, e, ainda, trata-se de uma estratégia que visa o fortalecimento entre identidades, seja entre negros com negros e negros com quaisquer outras comunidades, compreendendo-se que todos são portadores de direitos e deveres. As ações educativas, nesse contexto, são ferramentas essenciais ao combate do racismo e das discriminações, e, assim, precisa-se fomentá-las.

A escola, nesse contexto, exerce um papel de suma importância, e, como tal, deve garantir que o conhecimento sobre as crenças, rituais, comidas, esportes, festas, dentre outras atividades essenciais à formação cultural de uma nação seja divulgado. Propor atividades capazes de arcar com esse compromisso de entrega do saber cultural afro-brasileiro é primordial e urgente, de forma que os envolvidos possam gozar de seus direitos e deveres, independentemente de sua raça/etnia, posição





social, religião e gênero. Todas as culturas enriquecem uma noção, e, dessa forma, precisam ser devidamente valorizadas e propagadas. A escola precisa fazer uso de mecanismos necessários ao combate do racismo e da discriminação.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, W. R.; FRAGA FILHO, W. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: CEAO; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

CAVALCANTI, M.; FONSECA, M. **Patrimônio Imaterial no Brasil**: Legislação e Políticas Estaduais. Brasília: UNESCO, Educarte, 2008.

MUNANGA, K.; GOMES, N. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006.

PAIVA, M. C. de. **O Brasil segundo o IPHAN**: a preservação do patrimônio cultural brasileiro durante a gestão de Gilberto Gil no MinC (2003-2008). 2019. 300f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SANDRONI, C. C. **Samba de Roda do Recôncavo Baiano**. Dossiê IPHAN nº 4. Brasília: IPHAN, 2006.

SODRÉ, M. **A verdade seduzida** – Por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

Enviado: Janeiro, 2020.

Aprovado: Junho, 2020.

---

<sup>1</sup> Doutorado em ciências da educação. Mestrado em Ciências da Educação. Especialização em Administração Escolar. Aperfeiçoamento em Formação de Docente - Licenciatura Plena. Graduação em Administração de Empresa. ORCID: 0000-0002-3509-5228.

<sup>2</sup> Especialização em Turismo e Hotelaria. ORCID: 0009-0004-5142-7837.