

NARRATIVAS IMPLICADAS SOBRE MEMÓRIA, CULTURA E NEGRITUDE NO RECÔNCAVO DA BAHIA

■ RITA DE CÁSSIA DIAS PEREIRA DE JESUS

<http://orcid.org/0000-0002-2223-0945>

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

RESUMO

O presente texto aborda as experiências de formação cultural vividas no Recôncavo a partir da atuação no Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (Cecult) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Apresenta uma revisão teórica sobre narrativas implicadas, identidade negra e memória, bem como a descrição de manifestações culturais negras, suas expressões de saber-fazer religioso e artístico-cultural – nas cidades de Santo Amaro e Saubara – enfocadas através das experiências no Programa de Extensão Cultura e Negritude, das celebrações do Bembé do Mercado e das Cheganças de Saubara, patrimônios culturais negros alicerçados nas memórias, narrativas e histórias de vida de seus/suas participantes.

Palavras-chave: Narrativas Implicadas. Identidade negra. Cultura negra. Memória.

ABSTRACT

IMPLICATED NARRATIVES ABOUT MEMORY, CULTURE AND BLACKNESS IN BAHIAN RECONCAVO

This text discusses the experiences of cultural formation lived in Recôncavo from the performance in Cecult / UFRB. It presents a theoretical review of narratives involved, black identity and memory, as well as the description of black cultural manifestations, their expressions of religious and artistic-cultural know-how - in the cities of Santo Amaro and Saubara- focused through the experiences in the Extension Program Culture and Blackness, the celebrations of Bembé do Mercado and Cheganças de Saubara, black cultural heritage based on the memories, narratives and life stories of its participants.

Keywords: Implied narratives. Black identity. Black culture. Memory.

RESUMEN

NARRATIVAS IMPLICADAS SOBRE MEMÓRIA, CULTURA Y NEGRITUD EM EL RECÔNCAVO DE BAHIA

Este texto analiza las experiencias de formación cultural vividas en Recôncavo a partir de la actuación en Cecult / UFRB. Presenta una

revisión teórica de las narrativas involucradas, la identidad y la memoria negras, así como la descripción de las manifestaciones culturales negras, sus expresiones de conocimiento religioso y artístico-cultural, en las ciudades de Santo Amaro y Saubara, enfocadas a través de las experiencias en el Programa de Extensión. Cultura y negrura, las celebraciones de Bembé do Mercado y Cheganças de Saubara, patrimonio cultural negro basado en los recuerdos, narraciones e historias de vida de sus participantes.

Palabras clave: Narrativas implicadas. Identidad negra. Cultura negra. Memoria.

Introdução

Estamos no tempo, e nele se constituem as vivências, e delas as memórias. Nesse espaço-tempo de fluidez e velocidade, onde quase instantaneamente, os fatos viram notícias, e os acontecimentos memórias, somos desafiados(as) a instituir nossas múltiplas identidades, e com elas interagir no mundo, em processo contínuo de (re)criação e (re)invenção de si e dos outros. São acima de tudo trânsitos, fluxos e relações o que nos formam.

O ânimo contra o esquecimento, contra o desaparecimento histórico e a morte simbólica se revigora, a memória vem à tona como um esforço para instituir e preservar o patrimônio cultural da humanidade, seja através dos esforços coletivos e institucionais (museus, bibliotecas, memoriais, monumentos etc.) ou através dos atos individuais biográficos, de preservação da história pessoal, que são também a história vivida em um espaço-tempo coletivo, reeditado e narrado continuamente. (JESUS, 2010, p. 17-18)

A memória individual, construída socialmente, é uma fonte de ressignificações, pois resulta das convivências e das interações que nos permitem a constituição das identidades pessoais, aquilo que nos tornamos. Mostramos também os elos psicossociais e identitários que estabelecemos, logo, as outras vidas e experiências que se entrelaçam às nossas, e que tiram das sombras a identidade social, co-

letiva que também nos compõe, isso nos permite definir um lugar social e nossas relações com os(as) outros(as), formamos-nos, ao tempo em que contribuimos com a formação de outras pessoas, é a transitividade da formação, da qual nos fala Nóvoa (1995).

Memórias são, portanto, elementos de processos de subjetivação identitária, complexos e coletivizados, que incluem desde sensações às situações vivenciadas e compartilhadas pelos indivíduos, em sua *poiésis*, como uma memória social, que estabelece vínculos e conectividades que configuram os coletivos humanos. Como nos diz, Josso, “as sociedades e as culturas apresentam-se como ‘sistemas’ abertos, inovadores, que têm uma certa capacidade de adaptação graças a essa propriedade de autopoiesis de cada indivíduo” (JOSSO, 2004, p. 264). Nesse sentido, à toda tradição corresponde uma possibilidade de inovação, invenção e reconexão. Portanto,

A recordação, portanto, não se separa da consciência, mantendo com ela uma via de mão dupla. As memórias dizem quem somos. Integram nosso presente ao passado, tanto na perspectiva de que inventamos um passado adequado ao presente, quanto o contrário. (NUNES, 1987, p. 4)

É neste contexto de formação coletiva que a memória é acionada como formativa, e que

aqui nos interessa, a formação identitária, no campo das relações etnicorraciais, em contextos culturais, nos quais a memória é acionada ora como texto, ora como contexto, ora como pretexto (JESUS, 2007) para o ato formativo, no qual a noção de temporalidade é entendida como um fluxo contínuo, que se processa em múltiplas vidas – *en train de se faire* –, entre as possibilidades pensadas, os acontecimentos, as novas vivências e suas atualizações. Comunicam-se e imbrincam-se aí, elementos puramente memorialísticos, mas também inventividade, inovação e ancestralidade.

Neste caso, considerando-se que ainda está em andamento o processo de lenta elaboração civilizatória da consciência, persiste a centralidade cultural da narrativa na atribuição de sentido à experiência, apesar do seu alegado esvaziamento. Ademais, o narrador tradicional continua a existir, embora de forma atenuada, em plena modernidade africana, na figura do *griô*, um sábio contador de histórias – análogo aos *akpalô* nagô, análogo aos *rapsodo* grego – que também canta, interpreta e dança. E como em todo o pensamento afro, a alacridade/alegria é a forma se *ipse auctens* desse movimento. (SODRÉ, 2017, p. 230 – grifos do autor)

Ao admitirmos a perspectiva memorialística como ato formativo, no campo das relações etnicorraciais, estamos assumindo que esse argumento a partir de si mesmo, é a autorização e a autolegitimação do povo negro e afrodescendente, sobre sua própria história, sobre a narração e a fabricação de sentidos da sua existência. Reconhecendo autoridade e legitimidade na composição dos textos narrativos sobre as experiências e situações de vida, e nas interpretações que delas de faz.

Esse ciclo de implicação-legitimação-autorização, um processo (re)ge(ne)rador de conhecimentos e identidades, se faz em um processo complexo de descolonização do conhecimento, que se amplia do cotidiano, em suas ambiências socioculturais e políticas,

para as ciências, e todos os outros processos sócio-históricos nos quais interagimos e que nos afetam.

São, portanto, muito privilegiados, por sua capacidade generativa e também regeneradora dos saberes circulantes, uma vez que se apoiam em práticas, fazeres, carreiras, condutas, que valorizam e qualificam experiências e as subjetividades em ação, em interação social (BLUMER), e elaboram, estratégias e informações virtuais e concretas, não ao sabor exclusivo das demandas externas, mas de acordo com seus interesses e intenções. (ALVES e NASCIMENTO, 2016, p. 28)

O(a) narrador(a) memorialista assume um duplo ser/estar – objeto-sujeito – da construção narrativa, e vive, no empreendimento epistemológico, o tríptico agente-autor-ator (ARDOINO, 1998), e o faz, de acordo com sua intenção política de formação e performatividade. O sujeito autor-ator-atriz-autora do conhecimento, como protagonista, define as situações que enfrenta, como as interpreta e compreende, mediando, portanto, a ordem social e a sua história pessoal, características que fazem da *implicação*, um marco diferenciador de sua abordagem.

Isso permite exercitar, no ato formativo, a simultaneidade que lhe é inerente, pois, ao tempo em que implico o(a) outro(a) que vivencia comigo a experiência revivida na narrativa, por ele(a) sou alterada, na nova situação em que interagimos. Esse engajamento pessoal e coletivo, é o que Barbier (2002) nomeia de “*implicação*”:

[...] envolve em função de sua história familiar e libidinal; de suas posições passada e atual nas relações de produção e de classes, e de seu projeto sociopolítico em ato, de tal sorte que o investimento, que é necessariamente a resultante disso, é parte integrante e dinâmica de toda atividade de conhecimento [...] o sistema de valores últimos (os que ligam à vida), manifestados em última instância, de uma maneira

consciente ou inconsciente, por um sujeito em interação na sua relação com o mundo, e sem a qual não poderia haver comunicação. (BARBIER, 2002, p. 101-102)

Entender a multirreferencialidade que tal inteligibilidade das práticas sociais exige, nos coloca diante dos três imaginários mencionados por Barbier (2002), a saber: o pulsional, o social e o sacral, pois nos impõem uma aproximação dos fenômenos humanos com visadas mais plurais, linguagens diversificadas e tecnologias interpretativas capazes de se aproximarem das realidades e dos sujeitos heterogêneos, em seus paradoxos, diferenças e diversidade, em suas práticas sociais, suas visões de mundo, e seus modos de descritibilidade.

Sugere-se assim, romper com categorias prévias de entendimento, e articular novas fronteiras que comportem trajetórias e experiências, que surgem das interações, da integração das pessoas, de seus saberes-fazeres-quereres, em tempos-espacos que captem a profundidade das relações, seus etnométodos – os procedimentos práticos utilizados pelos atores sociais, para realizar satisfatoriamente as diferentes operações de suas vidas cotidianas – e processos de formação.

Na obra *Pensar Nagô*, Sodrê (2017) elabora um constructo filosófico entorno da “cosmovisão afro”, que nos oferece um paradigma para pensar a existência, em “outras constelações culturais”, ancorado em Benjamin, argumenta que a “experiência que passa de pessoa a pessoa, é a fonte a que recorreram todos os narradores” (SODRÊ, 2017, p. 226). Sobre essa questão, continua afirmando o autor:

[...] a experiência se define por um trabalho demorado de incorporação à memória das reminiscências e sensações de toda uma base tradicional. Não se trata da surpresa, nem do extraordinário, mas daquilo que, em toda ação cotidiana, revela-se como constituinte ou originário. É, portanto, algo grupal ou coletivo, decorrente da imanência originária do grupo

(o todo) ao indivíduo, e vice-versa. Numa cultura de *Arkhé*, nada realmente se determina, mas tudo se narra ou se conta. (SODRÊ, 2017, p. 226)

Nesse sentido, as narrativas da negritude – suas memórias individuais e coletivas –, são implicadas com a construção identitária que atua como a convergência de pluralidades nas quais mitos fundacionais, sagas, lendas, romances épicos/heroicos, os *oriki*, as interpretações, extrapolações do vivido e ressignificações, são formas assumidas para a transmissão da história coletiva, seja ela um mito ou uma invenção autorizada de si, como “ensaios de ego história” (NORA, 1989).

Tais pluralidades negras, do que se constitui a cultura afro-brasileira como construção antropológica que de fato é, se realiza não só num nível teórico, mas também histórico e filosófico, são tecidas nos variados ambientes nos quais se articula o secular e o sagrado, memória, tradição, ancestralidade, inventividade, tudo vitalizado numa construção *sui generis* de espaço-tempo, lógica-ética-estética-razão.

Sobre esse processo heurístico, Machado (2017), em sua obra *Prosa de Nagô*, explica:

O povo de santo não esquece o que aprende com os seus ‘mais velhos’ porque ouve suas histórias com atenção. Não nos afastamos da tradição. Não aprendemos olhando para fora de nós mesmos. Aprendemos lembrando conhecimentos ancestrais. Possuímos uma espiritualidade enraizada na memória e na cultura africana tradicional. Isso significa que, como participantes da comunidade, estamos sempre aprendendo ao longo da vida. Aprendemos com nossos pares ou com os mais experientes que se valem de histórias de vidas, provérbios e mitos vivenciais que se constroem ensinando aos menos experientes, aos mais novos, responsáveis pela continuidade da tradição. Cultivamos conhecimentos tecendo as prosas que vão se repetir infinitamente. Prosas de pessoas que são como arquivos vivos. Suas falas ajudam na compreensão da história que pode ser conhe-

cida através dos mitos cotidianos, que não se deixam aprisionar em um passado estagnante. A vida não para e a nossa busca, portanto, é dar um passo à frente do que foi dito. (MACHADO, 2017, p. 28)

Nessas narrativas implicadas, e a própria narração como uma das características da consciência humana, que seleciona, metaforiza, correlaciona, fatos e acontecimentos, e presentifica a um só tempo o sujeito da experiência, aquele(a) que narra, aquele(a) que ouve, tem sido para a constituição histórica das identidades negras – contemporâneas e passadas –, uma forma de poder, de protagonismo e emancipação, realizada na polissemia de modos e tecnologias (artísticas, religiosas, performáticas, das linguagens), que lhe é característica, demonstram-se a amplitude e abrangência das leituras e expressões de mundos, dos múltiplos significados e ensinamentos que, por fim, criam e transmitem um *ethos* comunitário, que põe em uso comum, com-partilhado, as experiências que integram os repertórios culturais ancestrais e emancipatórios dos povos negros.

O presente texto aborda as experiências de formação vividas no âmbito do Recôncavo, a partir da atuação no Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (Cecult) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Apresenta a descrição narrativa de contextos de formação, relacionadas às memórias implicadas de sujeitos culturais, a questão etnicorracial negra e às vivências de formação cultural contemporânea, correlacionadas às expressões de saber-fazer religioso e artístico-cultural nas cidades de Santo Amaro e Saubara. Tais ações vinculam-se as experiências no Programa de Extensão Cultura e Negritude e nas celebrações do Bembé do Mercado e das Cheganças de Saubara, patrimônios culturais alicerçados nas memórias, narrativas e histórias de vida de seus/suas participantes.

Os etnométodos em cultura e negritude

As memórias da formação no campo da cultura e da negritude, e suas narrativas explicitam além dos contextos, e do tempo-lugar do vivido, as questões e os sentidos postos como posicionamento político-epistemológico de seus/suas narradores(as) (BHABHA, 2001). São emergências que, em grande medida, se contrapõem aos paradigmas dominantes, à história única, e ao instituído. Visto que, representam a assunção de uma outra perspectiva, embasada nas vivências e interpretações daqueles(as) sujeitos sociais antes aliados, mas que se autorizam como vozes contextualizadas, instituintes de um novo *ethos* da formação. Esse é um cenário no Brasil e na Bahia dos governos democráticos, a partir dos anos 2003. Para este estudo, faremos um recorte, a partir das experiências de formação inauguradas com a implantação da UFRB, em 2005, uma universidade que nasce com a adoção de políticas afirmativas em todos os seus cursos, e em especial com a instalação de um de seus *campi*, o Cecult, na cidade de Santo Amaro da Purificação, em 2013.

Esta discussão relaciona a formação universitária, com a condição de sujeito cultural, e a formação cultural advinda das vivências com as diversas expressões da identidade negra, no Recôncavo da Bahia.

A implantação do Cecult foi precedida por uma ação de formação cultural intitulada “Sotaques do Recôncavo”. Através de um processo de diálogo itinerante, o projeto de universidade pública, enraizada e fundada no Recôncavo, foi sendo apresentado e atualizado em cidades/localidades do entorno da cidade de Santo Amaro, com a finalidade de mapear, identificar e incorporar os diferentes sotaques, fazeres e visões sobre a formação, os saberes circulantes e as conexões que poderiam ser estabelecidas entre eles.

Esse processo rico de prospecção e difusão de saberes serviu de lastro para a elaboração do projeto político do Cecult, e para o projeto pedagógico do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (Bicult), propostas que tem como princípio o diálogo instituinte entre as matrizes dos saberes culturais do Recôncavo da Bahia, e os saberes acadêmicos.

A sede do Cecult em Santo Amaro ficava em uma antiga escola da educação básica, um prédio histórico, ao lado do Teatro Dona Canô, e do Solar Subaé, mansão do século XIX, que sedia a Casa do Samba, e a Associação de Sambadores e Sambadeiras da Bahia (Asseba).

Na Casa do Samba, em 2013, aconteceu a primeira edição do Programa Cultura e Negritude – C&N – que teve o título anunciado como um pedido de licença às nações negras africanas, que estavam representadas através da continuidade dos cultos aos saberes ancestrais, presentes nas religiões de matriz africana, respectivamente, para os povos bantu, nagô e jeje: “Agô e Bênção – Motumbá, Mucuiu, Kolofé”.

Durante os dias 28 e 29 de novembro de 2013, representantes das comunidades de terceiro, de organizações/instituições socioculturais/educacionais, e personalidades locais se juntaram à comunidade acadêmica do Cecult da UFRB, para promover abordagens interculturais e interdisciplinares sobre Cultura e Negritude, com ênfase em aspectos etnográficos, (auto)biográficos, artístico-culturais, estéticos e ético-filosóficos que pudessem vir a contribuir com a implementação das Leis Federais nº 10.639/03 e nº 11.645/08, em especial no que diz respeito aos referenciais culturais africanos e afrodescendentes presentes no território do Recôncavo, bem como, potencializar as relações e diálogos entre o Cecult e as comunidades culturais locais, do Território de Identidade do Recôncavo, com o fim de demo-

cratizar os currículos e a formação intercultural na universidade.

O programa Cultura e Negritude integra uma agenda institucional de *pregnância* das políticas afirmativas na UFRB, e para o recôncavo (Jesus, 2007). Está ancorada na Portaria nº 181/2006 que cria o Fórum Pró-igualdade Racial e Inclusão Social no Recôncavo – O Fórum 20 de novembro, que organiza uma pauta de atuação da universidade, em ações conjuntas com as comunidades e governos locais, para problematizar, refletir e produzir ações afirmativas que impliquem em reconhecimento e valorização da história da cultura africana e afro-brasileira, dos saberes e experiência das comunidade negras, e populares do Recôncavo (NASCIMENTO & ALVES, 2016).

O I Cultura e Negritude trouxe diversas abordagens sobre as duas temáticas, no campo da cultura e da educação, mas enfocou, especialmente, os aspectos históricos e socioculturais das comunidades negras do território do Recôncavo, em Santo Amaro e seu entorno, região extremamente conhecida, pela riqueza, diversidade e variedade de expressões culturais, ancestralidade e religiosidade negra. É organizado através da metodologia das Rodas de Saberes e Formação (RSF), uma tecnologia sociocultural e educativa que tem a horizontalidade dos saberes como princípio (ALVES e NASCIMENTO, 2019).

Pedir agô (licença) e bênção significou o início da caminhada de iniciação para a elaboração de um “mapa cultural” de um legado histórico do povo negro, presente nas memórias, nas histórias de vida e formação e nas relações estabelecidas entre os sujeitos culturais do/no recôncavo, em Santo Amaro, um território que se define pela herança e pelas marcas da identidade negra e afro-brasileira, e também pelas sequelas do racismo.

Abordar a formação identitária do povo do Recôncavo, partir da formação intercultural do

povo negro que nele habita, povo este formado do amálgama dos povos africanos (nagô, banto e jeje), nos dá a dimensão do que seja o entendimento de cultura, diretamente ligado às concepções de patrimônio (imaterial) e da memória coletiva como expressão da vida e das cosmovisões que nela habitam.

Como nos ensina Oliveira (2006), cultura está diretamente implicada com a história, e as formas pelas quais são produzidos os significados, e como se relacionam com o real. Implica em formas de organização da vida, mediada pelas relações de identidade e poder.

A filosofia subjacente à cultura negra, afasta-se da concepção de uma verdade metafísica, de uma lógica abstrata ou de um 'cientificismo transcendental' [...] Tal cultura, pelo contrário, funciona como um jogo que oporá 'encadeamentos não causais, aleatórios, baseados em relações de contiguidade (como na música ou na magia), arbitrados por uma regra' (SODRE, 1988, p. 145). Essa regra se dará não como ordenadora extemporânea da cultura, mas como uma parceria de uma dinâmica civilizatória baseada no segredo e na luta, ou seja, baseado no mistério e na resistência política, que garantem a reprodução do grupo e a transmissão de seus conhecimentos, bem como a preservação e multiplicação de seu encanto. (OLIVEIRA, 2006, p. 84)

A intenção derradeira do empreendimento de formação cultural no C&N é a partir das referências identitárias negras, promover *epistemologias afirmativas*, e assim, assegurar a legitimidade e a valorização das pessoas que preservam as histórias, as memórias, as experiências, e o *ethos* de herança negra e afro-diaspórica.

O Cultura e Negritude, realizado anualmente desde 2013, em 2015, passou a ser itinerante, e em concomitância com as festividades de celebração do Bembé do Mercado. A mudança se deveu à proximidade das temáticas, e ao mútuo fortalecimento da pauta negra. O evento se inicia na Praça do Mercado, integrando-se à programação oficial do Bembé, abordando te-

mas relativos à preservação do patrimônio, da religiosidade e da memória negra e afro-brasileira. Segue realizando-se nas dependências do Cecult, de escolas públicas da cidade, no distrito de Acupe, onde em julho se encena o *Nego Fugido*, e em Itapema, onde é realizada a RSF sobre Ancestralidade, enquanto se espera a chegada do "Presente para as Águas", ato de encerramento do Bembé do Mercado.

A narrativa memorial de emancipação do povo negro no Bembé do Mercado

Levantou-se o mastro, pôs-se a bandeira branca. O Bembé é aqui!

O fim da escravidão foi celebrado em todo o Recôncavo da Bahia, com grande efusão e profusão de modos e alegria. Não era para menos, pois, o processo de abolição, no qual muitos negros e negras estavam engajados, com o trabalho para a compra de alforrias, com os processos de aquilombamento, e com a atuação política, poria fim à atrocidade da escravidão e enfrentava o racismo que dela decorria e que nos alcança até os dias de hoje, com o preconceito racial, a intolerância religiosa, que expressa o racismo religioso, e a discriminação contra as manifestações da negritude e da ancestralidade negra.

Celebravam a ancestralidade negra, através de ritos, cantos e gestos sagrados que afirmam no tempo, a identidade negra e a religiosidade do "povo de santo". É um agradecimento e um reavivamento das forças, para a continuidade das lutas diárias pelo fim das mazelas da escravidão e do racismo.

Desde o 13 de maio de 1888, negros(as) no Recôncavo celebram a liberdade:

A notícia rapidamente se espalhou pela cidade e pelos demais centros do Recôncavo. Houve festa em várias localidades da província. Uma autoridade da vila de São Francisco do Conde,

coração da lavoura açucareira do Recôncavo, informou com preocupação que, desde o 13 de maio, os libertos se entregaram a ‘ruidosos’ sambas durante noites seguidas. Em diversas cidades da região, recém-libertos juntaram-se a populares nos festejos e desfiles promovidos por associações abolicionistas. Um jornal da cidade de Cachoeira informou que, na noite de 13 de maio, ‘o povo se derramou pelas ruas’ acompanhado de duas bandas de música. Das sacadas dos sobrados muitos discursos e vivas ao grande acontecimento. Naquela ocasião, a câmara mandou celebrar te deum na matriz em ação de graças pela abolição [p.65]. Em Cachoeira, nos dias 14 e 15 de maio, o edifício da câmara foi iluminado com velas e queimaram-se oitenta dúzias de foguetes. Além disso, a câmara remunerou o maestro abolicionista Manoel Tranquilino Bastos pela música e ‘armação’ executadas naquele dia. Na semana seguinte, depois que a câmara recebeu a comunicação oficial da abolição, entre 6 e 7 mil pessoas desfilaram festivamente pelas ruas de Cachoeira e da vizinha povoação de São Félix. Foi no calor dessa passeata que o maestro Tranquilino Bastos compôs de improviso o ‘Hino ao 13 de Maio’. A multidão desfilou também ao som de ‘Airosa Passeata’, outra composição do maestro para celebrar a multidão nas ruas no dia da abolição. (FRAGA, 2011, p. 69-70)

Em 1889, um ano após a abolição, no centro da cidade de Santo Amaro, dançando, cantando, cultuando os Orixás, as filhas e os filhos de santo “batem o seu candomblé” na rua. Isso porque, no dia seguinte à abolição, 14 de maio de 1888, a elite santamarense dizia desconhecer o alcance da Lei Áurea, e requisitava aos poderes instituídos que a lei fosse revogada, enquanto bradavam que nada havia mudado nos rincões do recôncavo, e em seus engenhos escravistas.

O Bembé do Mercado é uma festa advinda da celebração iniciada no ano seguinte à abolição da escravatura, que se originou a partir da reverência e gratidão de pescadores e do povo de santo, à sua ancestralidade e aos Orixás. Segundo as narrativas circulantes, sob a guia

de João de Obá, um negro malê, sacerdote de Xangô, levou-se para as ruas o Xirê, as práticas de festividade dos terreiros, num candomblé de rua que durou três dias, inicialmente, reverenciando aos ancestrais, e, em seguida ao “dono” da proteção, o orixá Xangô, e ao final, em oferenda à Mãe D’água, e por meio dela às Yabás, orixás femininas do Candomblé.

O Bembé integra uma série de manifestações negras pelo Brasil, que evocam a luta do povo negro contra a escravidão, e que por isso, celebrações como esta, afirmam que valores importantes da cultura afro-brasileira, tais como congadas, jongos e reisados, constituem um patrimônio cultural a ser preservado. Segundo Araújo (2003):

Passado um ano de luta contra a repressão e contra a discriminação, os negros de Santo Amaro resolveram festejar em praça pública o primeiro aniversário da lei da abolição. [...] Não se viu nenhuma parada cívica, não se ouviu nenhum discurso de agradecimento à princesa. Amparados pela força dos seus Orixás, os negros ‘bateram Candomblé’ no centro da cidade e no sábado seguinte jogaram um presente no mar em agradecimento aos Orixás. [...] O Bembé do Mercado, em Santo Amaro, tem grande significado para a afirmação da cidadania negra no Brasil. Eliminados quaisquer traços de subserviência agradecida à princesa pela Abolição, emerge a evidência histórica da luta popular contra o cativo e da força da cultura afro-brasileira como propulsora da resistência do povo negro no Brasil. (ARAÚJO, 2003, p. 01)

A primeira celebração do Bembé foi realizada na Ponte do Xaréu, sobre o Rio Subaé, fontes historiográficas indicam que somente no final dos anos 1930 do século XX, com a construção do atual mercado, o Bembé passou a ser realizado no Largo do Mercado Municipal.

Anualmente, o largo do mercado é transformado em um território sagrado, de celebração da memória ancestral, no qual se cumprem os fundamentos da religiosidade de matriz africana e afro-brasileira. É uma celebração de

confraternização entre as várias nações de candomblés, e faz se comunicarem através da celebração religiosa, as expressões de força social e política, da resistência e da alegria ativa na luta do povo negro do Recôncavo, uma região indelevelmente marcada pela colonização escravista, e pela pujança da herança da diáspora africana.

No Bembé do Mercado, realiza-se um complexo entre o sagrado e a vida festiva, interpenetrados que são, faz-se na rua, no mercado, o lugar da feira, dos encontros, das encruzadas, das trocas simbólicas e materiais, da comunicação e dos contatos. É um rito político de demarcação de território e proclamação de existência pública. É um espaço de mediação entre o sagrado e o secular, entre o povo de santo, a cidade, e os poderes públicos. Faz-se, portanto, ano a ano, como um espaço de atualização da cidadania conquistada pelo povo negro.

Não há fontes sabidas que indiquem a sequência das celebrações nos anos seguintes, se permaneceu sendo realizada nas ruas ou nos terreiros. “O que as narrativas e os poucos registros nos apontam é que a data ‘era congnamente festejada pelos remanescentes da escravidão e principalmente pelos pretos africanos’ (LEAL, 1950). “[...] Mas, possivelmente, o Treze de maio seguiu sendo comemorado todos os anos, inspirado nas celebrações das religiões de matriz africana e com a entrega dos presentes à Mãe D’água, possivelmente de uma forma itinerante” (MACHADO, 2014 apud Processo de Instrução de Registro: 01450.004789/2014-46 TED-IPHAN-UFRB, 2019).

Registra-se que após a liderança de João de Obá, com um interregno, a partir 1938, com a construção do atual mercado público, e sob a liderança do ogã Menininho, a celebração foi levada para o atual local na praça do Mercado, a partir dali com alvará de autorização e supervisão da Prefeitura de Santo Amaro. Registra-se que havia insatisfações e denúncias,

e que por conta disso, na década de 1950, por algumas ocasiões, o Bembé foi proibido. Há hipóteses sobre a definição e escolha desse local para a realização da festa. Aquela que se liga à adesão, à cosmologia das religiões afro-brasileiras, relacionando-a à relação mitológica com Exu, orixá do mercado e das feiras, parece ser a mais relacionada ao aspecto religioso e mítico da celebração, sobrepujando as questões políticas da época.

Ampliando essa discussão, Machado (2014) registra que a festa tinha forte presença do samba, da capoeira e do maculelê, expressões culturais que se tornaram referência identitária brasileira. O Bembé do Mercado tem sempre uma liderança eclesiástica, sucederam-se João de Obá. Minininho, Pai Tidu (por três décadas), que “como sacerdote, ele passou a incluir preceitos e rituais. Desta forma, os participantes passaram a se relacionar com o Bembé de forma mais litúrgica nas danças, na forma de se cantar, na devoção do presente, no relembrar os ancestrais e na saudação aos Orixás” (MACHADO, 2014). No ano de 1993, Mãe Lídia passou a frequentar o Bembé, junto com Noca de Jacó e Mãe Iara, passam a organizar a festa. Com eles, o barracão torna-se ainda mais parecido com os terreiros. Mãe Donália, sua parceira, assume a tarefa até 1997. No ano seguinte, por sorteio, foi Pai Celino quem se tornou o responsável. Entre 1998 e 2004, foi Mãe Lídia quem assumiu a festa. Em 2006, é a vez de Pai Pote assumir, “em consonância com os novos tempos, ao mesmo tempo que abre o Bembé para a mídia e para o público externo, mantém-se atento às leis, aos direitos, às burocracias e à defesa da festa como um lugar de política”. (Processo de Instrução de Registro: 01450.004789/2014-46, TED IPHAN-UFRB, 2019, p.63). Pai Pote assume a tarefa de institucionalização e preservação através da legalização, do registro e da proteção da manifestação cultural.

A partir 1966, a prefeitura passou a subsidiar e supervisionar a festa, incumbindo a professora e memorialista Zilda Paim da tarefa. Atualmente, o poder público contribui com a infraestrutura da celebração que se tornou amplamente conhecida, desenvolvendo uma economia própria, que vai desde o incremento da comercialização dos itens que compõem os rituais, ao movimento de turismo e de atividades lúdicas e culturais no entorno do Mercado, e por toda a cidade, significando um impacto de desenvolvimento e circulação de bens e recursos da economia criativa gerada pela festa (JESUS, 2018).

O Candomblé de origem Ketu é, atualmente, o que mais caracteriza os rituais do Bembé do Mercado, além da sua ritualística durante o Xirê, outros elementos de culto – invocações, cantigas, oferendas, música, dança, integram a cerimônia pública do Bembé. Nela, porém, convivem as expressões das demais nações de Candomblé, uma vez que reúne mais de 40 terreiros, conforme indica MACHADO (2009).

O Bembé e seus simbolismos, ao alimentar e sacralizar o chão da praça, nutre uma outra dimensão da existência do povo negro em socialização, como sujeitos de direitos. Essa face civil da celebração, atualiza nos/nas participantes e espectadores(as), pela memória viva, ali vivenciada, um lugar social e um *ethos* emancipatório do povo negro.

Desde 2015, a UFRB, através do Cecult, realiza o Programa Cultura e Negritude, no mesmo período de celebração do Bembé, fazendo dessa ação um ato mútuo de formação e conscientização sobre a identidade negra. Relatos (auto)biográficos, registros memorialísticos e novas vivências de seus participantes, constituem a formação-ação desenvolvida.

Em 2019, o Bembé do Mercado foi reconhecido como Patrimônio Cultural do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), a pedido da Associação Benefi-

cente e Cultural Ilê Axé Ojú Onirê, mesma instituição responsável pelo registro como Patrimônio Imaterial da Bahia, com registro no Livro Especial de Eventos e Celebrações do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural (IPAC) do estado da Bahia, em 2012. (Dec. nº 14.129/2012)

A narrativa memorial de protagonismo negro das Cheganças e Marujadas em Saubara

Eis o povo Negro-africano,
O qual simpatiza e se identifica,
O qual morre para si a fim de renascer no outro.
Ele não assimila, ele se assimila.
Ele vive com o outro em simbiose,
Ele co-nhece o outro...
Sujeito e objeto são, aqui, dialeticamente confrontados no ato mesmo do conhecimento, que é ato de amor.
'Eu penso, então eu existo', escrevia Descartes. A observação já foi feita, pensa-se sempre alguma coisa. O Negro-africano poderia dizer: 'Eu sinto o Outro, eu danço o Outro, então eu sou'.
Ora, dançar é criar, sobretudo quando a dança é dança de amor.
É este, em todo o caso, o melhor modo de conhecimento.

(SENGHOR, 1964, p. 259)

Em 2019, as Cheganças, Marujadas e Embaixadas da Bahia foram registradas como patrimônio imaterial da Bahia, no *Livro Especial de Expressões Lúdicas e Artísticas*, parte da regulamentação sobre as normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural da Bahia. (Dec. nº 10.039, de 3 de julho de 2006, que regulamenta a lei nº 8.895 de 16 de dezembro de 2003).

Na Bahia, está notificada a existência de 20 grupos ativos, em 8 territórios de identidade da Bahia, em 15 localidades (no Recôncavo, no Baixo Sul, Extremo Sul, no Piemonte da Cha-

pada Diamantina e na região metropolitana de Salvador).

Cheganças, segundo Quirino (1955), é um auto patriótico, marítimo, do ciclo das conquistas portuguesas. Ela é uma manifestação cultural, praticada, inicialmente por pescadores, e narra a história epopeica das batalhas marítimas contra os europeus, havidas durante as lutas pela Independência da Bahia.

Há os que definam a chegança como uma herança de origem lusitana. Se assim o foi, não mais o é. Essa é uma manifestação que se foi modificando com o tempo, e com o trânsito atlântico, tornando-se, atualmente, uma manifestação cultural do povo negro na Bahia. Narra-se através delas “as grandes navegações”, às quais foram submetidos os povos negros, expatriados no criminoso tráfico negreiro, no Atlântico e a participação do povo negro nas lutas pela independência no Brasil.

As Cheganças possuem elementos característicos distintos, que no momento de interconexão, originam especificidades. As performances do grupo, baseadas em movimentos corpóreos embalados pelos cânticos, criam narrativas que contribuem para o conhecimento do processo histórico em sua dimensão marítima. Entendemos dessa forma, que os grupos de Cheganças se constituem em um espaço de produção do saber/fazer, gerando simultaneamente, conhecimento histórico, expressão artística e manutenção da salvaguarda da cultura local. (ROSÁRIO, 2019, p. 27)

Os grupos de Chegança, Marujadas e Embaixadas caracterizam-se por uma singular dramaturgia, uma musicalidade que lhes são próprias e peculiares, pela utilização de instrumentos percussivos, especialmente, os pandeiros, pelo vasto cancionário poético e apologético, transmitido pela oralidade, e pela memória de gerações sucessivas.

Na Bahia, há ainda uma diversidade de enfoques entre os grupos, citemos aqui duas que se distinguem, as Cheganças de Marujos, e

as de Mouros que representam as lutas entre cristãos e mouros que aconteceram na Europa, Ásia, África e América Latina. Nelas se retrata e performa, a partir da (re)interpretação sobre a reconquista dos territórios na Península Ibérica, ocupadas pelos mouros, muçulmanos, considerados infiéis por não professarem o cristianismo.

Nas Cheganças de Mouros, os cristãos são marujos, vestem-se com roupas similares às da marinha de guerra, e os mouros, vestem-se de vermelho, para alguns, uma alusão à cor da pele dos povos indígenas, considerados pagãos pela Igreja Católica, encontrados em terras brasileiras, quando da invasão e da colonização portuguesa. Os grupos usam como instrumentos musicais, tambores e flautas.

Certo é que nos vários grupos existentes na Bahia, há nas manifestações de Cheganças de Mouros, a contação das histórias sobre as lutas e disputas medievais entre cristãos e mouros, mas, também, narram-se acontecimentos das lutas pela independência na Bahia, e o louvor a santos católicos.

As Cheganças de Mouros são também conhecidas como Embaixadas, e estão registradas, exclusivamente no extremo sul da Bahia.

Nas Embaixadas, há dois grupos, os que se vestem de azul, e são os cristãos católicos, e os que se vestem de vermelho, que são os mouros, estes sempre chegam para a batalha em uma embarcação. Nas Embaixadas, a motivação da disputa entre estes dois grupos é o roubo da imagem de São Sebastião, praticada pelos mouros. “No imaginário popular a devoção por São Sebastião é que sustenta a existência dos grupos. Sebastião serviu ao exército romano, e tinha como uma de suas práticas tentar converter soldados do exército ao cristianismo, e por isso foi assassinado” (ROSÁRIO, 2019, p. 31).

A performance se dá entorno dos diálogos entre os embaixadores mouros que aportam, e

os cristãos, que são por eles desafiados. Após o insucesso da embaixada, iniciam-se as lutas, um drama das guerras de conquistas e evangelização no Brasil, tendo nos indígenas, que representam os mouros ou vice-versa, os mouros que representam os indígenas, uma disputa por cosmovisões, religiosidade e cultura.

As Cheganças de Marujos retratam acontecimentos ocorridos no Brasil, em especial nas lutas pela independência, e sua ocorrência está ligada à religiosidade, pois costumam ser realizados durante os festejos dos santos católicos São Benedito, São Domingos e Santo Antônio, e às datas festivas da Igreja, o Natal, a Festa de Reis e a Festa do Divino. Entretanto, há uma forte presença da religiosidade de matriz africana entre os grupos, pois a estratégia de estabelecer relações, foi o modo de sobrevivência da herança cultural africana e negra, que agregou à religião do colonizador muitos elementos de tradições africanas. Inseriu especialmente o corpo, seu pulsar, ritmo e movimentos, como modo de adoração, através da musicalidade e dança.

Em Saubara, cidade do recôncavo baiano, realizou-se em agosto de 2013, o I Encontro de Cheganças da Bahia, nele se deliberou pelo encaminhamento do pedido de registro da manifestação cultural ao IPAC, processo aberto em 2015, e concluído em 2019, sob a iniciativa da Chegança Fragata Brasileira, que elaborou o dossiê etno-histórico das Cheganças e Marujadas da Bahia, sob a supervisão do IPAC.

Estão ativos em Saubara, os grupos de Chegança Fragata Brasileira e Chegança Barca Nova, a primeira, masculina, e a segunda, feminina, e a Chegança Mirim. Atualizações do tempo, que demonstram o caráter descolonizador e emancipatório deste tipo de manifestação cultural negra.

A Fragata Brasileira, nosso objeto de atenção doravante, vem com atividades ininterruptas há 40 anos, foi reestruturada a partir de

1977, mas tem registros orais de sua existência desde a década de 1930 do século XX. Narra em suas apresentações o imaginário de uma embarcação brasileira baiana que enfrenta os lusitanos, defendendo a Baía de Todos os Santos. Suas cantigas exaltam a participação do povo do Recôncavo nas lutas pela Independência da Bahia, em 1823. Ela louva o padroeiro da cidade, São Domingos Gusmão.

Toda a história é contada através de canções que são acompanhadas por uma orquestra de pandeiros tradicionais feitos com aro de madeira de jenipapo, chocalho feito com lata de alumínio e encourados com couro de bode. São cerca de 35 cantigas, entoadas em sete ritmos diferentes, as cantigas desse grupo são as mesmas cantadas ao longo dos anos. Não são criadas novas canções, o que temos é um repertório de identidade contínua, que sofre modificações devido à forma de transmissão oral, algo muito comum em manifestações tradicionais. O corpo e a dança são elementos fundamentais para a sintonia e execução das encenações. Todo movimento corporal lembra o movimento sobre as ondas do mar, o movimento que é feito pela embarcação. É impossível dissociar canto, dança e música. É assim que viajamos por um mar revolto, hora em calmaria que nos leva e traz, depois de uma travessia imaginária. (ROSÁRIO, 2019, p. 48)

Há que se destacar que este universo de batalhas e conflitos é também um universo de ludicidade, alegria, vitalidade e liberdade. As músicas, as danças, as “rezingas” apresentam outras narrativas sobre o cotidiano do povo negro no Recôncavo, falam de suas formas de vida, dos seus fazeres, crenças e modos de existir, sendo, portanto, uma atualização epistêmica e estética na vida, a partir da cultura popular e da memória negra.

Considerações finais

Pensar como pessoas negras na luta antirracista, nos exige reterritorializar e atualizar

nossos saberes, nossas histórias, nossa fé, e nossas identidades. As diversas formas de memória e de narração de si, em suas múltiplas linguagens, e por meio de variadas tecnologias, tem sido uma das formas pelas quais os povos negros e afrodescendentes no Brasil, na diáspora africana, definem suas existências. A cultura, as artes, a estética, a religiosidade e a ritualística negras são patrimônios de uma memória viva, em atos, em lembranças, reminiscências, histórias de vida e formação, mas principalmente, nos corpos negros(as) que se movem pela vida, vivida em suas pulsões, desejos e fazeres.

O economista Sílvio Humberto dos Passos Cunha, ao analisar as interfaces contemporâneas entre o desenvolvimento social, raça e igualdade, a partir de estudos sobre a transição para o trabalho livre no pós-abolição, e a alegação de falta de braços no Recôncavo, destaca que a dimensão racial passou a ser considerada como uma esfera desconectada das demais dimensões da vida social e econômica, tanto nas ciências, quanto no senso comum, e que isso trouxe consequências extremamente aviltantes para a população negra. Uma delas é a negação da participação negra como promotora direta do desenvolvimento econômico, e o fato de que esse alijamento se dá pela exclusão do fator racial, como o elemento decisivo para a segregação do povo negro (CUNHA, 2004, 2016).

Essas mazelas do racismo operam sobre a memória social e política brasileira, se mimetizam, por sua capacidade mutagênica, o que faz dos movimentos de inserção da questão racial negra, em todos dos âmbitos da cultura à economia, passando pela política, uma ação fundamental. A revitalização memorialística, o reconhecimento e a patrimonialização, de salvaguarda e fomento por meio de políticas públicas e ações coletivas e institucionais, das expressões socioculturais do povo negro, se

faz uma pauta incontornável deste contexto, nos dias atuais, pois significa trazer o debate sobre a promoção da equidade e a igualdade racial, para a esfera pública da cidadania.

Joseph Ki-Zerbo nos alerta, quando diz que “trata-se do papel da identidade e do papel a desempenhar no mundo. Sem identidade, somos um objeto da história, um instrumento utilizado pelos outros, um utensílio” (2006, p.12), portanto, memórias coletivas e suas subjetivações são ações afirmativas no campo da cultura e da formação, ações identitárias de emancipação e liberdade.

Referências

ALVES, Rita de Cássia Dias. Pereira.; NASCIMENTO, Cláudio Orlando Costa do Nascimento. (Orgs). **Formação Cultural: sentidos epistemológicos e políticos**. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

ALVES, Rita de Cássia Dias. P.; NASCIMENTO, Cláudio Orlando Costa do Nascimento. Rodas de Saberes e Formação: metodologia afirmativa, fundamentos pedagógicos, currículo e formação identitária. *In*: ALVES, Rita de Cássia Dias Pereira; NASCIMENTO, Cláudio Orlando Costa do Nascimento; BLANDA, Leonardo Di; MOLINU, Martina (Orgs). **Almanaque Pedagógico: Experiência Quilombola no Vale do Iguape – Recôncavo da Bahia**. Cruz das Almas: EDUFRB, 2019. p. 40-44.

ARDOINO. Jacques. Abordagem Multirreferencial (plural) das situações educativas e formativas. *In*: BARBOSA, Joaquim Gonçalves (org). **Multirreferencialidade nas ciências e na educação**. São Carlos: EdUFSCAR, 1998. p. 24-41.

ARAÚJO, Ubiratan Castro de. O Candomblé da liberdade. **Secretaria Especial da Cultura**. Disponível em: www.gov.br. Acesso em: 16 fev. 2020.

BHABHA. Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: EduUFMG, 2001.

BARBIER, René. **A pesquisa-ação**. Brasília: Líber livro, 2002.

CUNHA, Sílvio Humberto dos Passos. **Um retrato fiel da Bahia: sociedade-racismo-economia na transição para o trabalho livre no recôncavo açucareiro, 1871-1902.** 2004, 279 f. Tese (Doutorado em História Econômica). Programa de Pós-graduação em História Econômica, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

CUNHA, Sílvio Humberto dos Passos. Desenvolvimento, negritude e igualdade/; interfaces no contemporâneo. *In*: ALVES, Rita de Cássia Dias Pereira; NASCIMENTO, Cláudio Orlando Costa do Nascimento (Orgs). **Formação Cultural: sentidos epistemológicos e políticos.** Cruz das Almas: EDUFBR; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016. p. 159-174.

FRAGA, Walter Filho. O 13 de maio e as celebrações da liberdade, Bahia, 1888-1893. **Revista História Social.** n. 19, p. 63-90, 2011. Disponível em <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/issue/view/28/showToc>. Acesso em: 16 fev. 2020.

IANI, Octavio. **Enigmas da modernidade-mundo.** Rio de Janeiro: Civilização, 2000.

Processo de Instrução de Registro: 01450.004789/2014-46 para reconhecimento patrimonial da celebração Bembé do Mercado por meio de execução TED IPHAN/UFRB. Maio, 2019.

KI-ZERBO. Joseph. **Para quando África?** Entrevista com René Holenstein. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

JESUS, Rita de Cássia Dias Pereira. **De como tornar-se o que se é: narrativas implicadas sobre a questão étnico-racial, a formação docente e as políticas para a equidade.** 2007, 218 f. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

JESUS, Rita de Cássia Dias Pereira; História de Vida e Formação. *In*: JESUS, Rita de Cássia Dias Pereira; NASCIMENTO, Cláudio Orlando Costa do. **Currículo e Formação: diversidade e educação das relações étnico-raciais.** Curitiba: Progressiva, 2010. p. 17-43.

JESUS. Murillo Pereira de. **Bembé do Mercado em Santo Amaro: economia criativa nas religiões afro-brasileiras um aspecto de desenvolvimento.** Projeto de Mestrado. Pós-Cult. 25fls. IHAC/UFBA, 2018.

JOSSO, Marie-Christine. **Experiências de vida e Formação.** São Paulo: Cortez, 2004.

MACHADO. Vanda. **Prosa de Nagô – educando pela cultura.** 2ª. Ed. Salvador, EDUFBA, 2017.

MACHADO, Ana Rita de Araújo. **Bembé do Largo do Mercado: Memórias do 13 de maio.** Salvador. 2009. 133f. Dissertação (Mestrado) - Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (PÓS-AFRO) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2009.

MACHADO, Ana Rita Machado et. al. Santo Amaro no contexto do Recôncavo baiano: O bembé e suas especificidades. *In*: BAHIA. Secretaria de Cultura. Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. Bembé do Mercado. **Cadernos do IPAC**, 7; Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2014. p. 21-102.

QUIRINO, Manuel. **A Bahia de Outrora.** Editora Progresso, Salvador, 1995.

NÓVOA, Antonio. **Vida de professores.** 2ª ed. Porto, Portugal: Porto Editora, 1995. Porto, 1995.

NORA, Pierre. **Ensaio de ego-história.** São Paulo: Lisboa, 1995.

NUNES, Clarice. A reconstrução da memória: um ensaio sobre as condições sociais da produção do educador. **Cadernos de Pesquisa, São Paulo**, n. 61, 1987. Disponível em: <http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/view/1246>. Acesso em: 1 jun. de 2020.

NASCIMENTO, Cláudio Orlando Costa do, ALVES, Rita de Cássia Dias Pereira. **Cultura e negritude: linguagens do contemporâneo.** Cruz das Almas: EDUFBR; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente.** Curitiba: Gráfica Popular, 2006.

ROSÁRIO, Rosildo Moreira do. **Cheganças e Marujadas: de uma travessia imaginária a um porto seguro.** Projeto de Mestrado. 25 f. MPHADPI/CAHL-UFRB, 2019.

SILVA, Lorena Penna. **Estudos sobre o Projeto de Extensão Cultura e Negritude: suas implicações**

no âmbito da cultura, da formação com ênfase nas religiões de matriz africana. 2019, 115f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Universidade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SENGHOR, Sédar Leopold. Liberdade I, negritude e humanismo. *In*: MACHADO, Vanda. **Prosa de Nagô: educando pela cultura**. 2ª. Ed., Salvador: EDUFBA, 2017. p. 170-185.

SOUZA, Elizeu Clementino de. ROCHA, Flávia de Aquino. Narrativas e Percursos de Formação: pesquisa (auto)biográfica e dispositivos de formação-ação. *In*: **Currículo, Formação e universidade: autobiografias, permanência e êxito acadêmico de estudantes de origem popular**. Cruz das Almas: EDUFRB, 2013. p. 18-25.

Recebido em: 29.02.2020

Revisado em: 31.05.2020

Aprovado em: 01.06.2020

Rita de Cássia Dias Pereira de Jesus é doutora em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora Associada da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Docente Permanente do Mestrado Estudos Interdisciplinares sobre Universidade (PPGEISU) do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos (IHAC) da UFBA e do Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas (MPHADPI) do Centro de Artes Humanidades e Letras (CAHL) da UFRB. *E-mail* rcdias@ufrb.edu.br