

**UNESP – UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
CAMPUS DE OURINHOS**

**THAIS ELIS GODOY**

**Um olhar geográfico sobre as culturas afro-  
brasileira e indígena e suas territorialidades na  
Baixada Santista.**

Ourinhos

2014

THAIS ELIS GODOY

**Um olhar geográfico sobre as culturas afro-brasileira e indígena e suas territorialidades na Baixada Santista.**

Trabalho de conclusão de curso apresentado à UNESP - Universidade Estadual Paulista - Campus de Ourinhos como requisito parcial para conclusão do curso de graduação em Geografia.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Luciene Cristina Risso.

Ourinhos

2014

GODOY, Thaís Elis. Um olhar geográfico sobre as culturas afro-brasileira e indígena e suas territorialidades na Baixada Santista. Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito parcial para conclusão do curso de graduação em Geografia, da UNESP – Universidade Estadual Paulista, Campus Ourinhos.

---

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Luciene Cristina Risso.

---

Prof.<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Fabiana Lopes da Cunha

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marcilene dos Santos

---

Suplente: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Andrea Aparecida Zacharias

Dedico este trabalho com muito amor ao meu avô Darcy Godoy e minha avó Maria Godoy, sem os quais essa graduação não seria possível, ao meu pai Romildo, minha mãe Isabel, minhas irmãs Amanda e Larissa, e minha tia Olga Volpe.

## **Agradecimentos**

Agradeço em primeiro lugar à minha família, que me apoiou e ajudou durante todos os anos de graduação e continua apoiando.

A todos os meus amigos e amigas de Jundiaí, Ourinhos e Santos que continuaram acreditando que este trabalho era possível e que me deram forças sempre, em especial Daniel Barreto, Fabiana Maluenda, Gabriela Saquelli, Gustavo Rosário, Maurício Belmonte, Talita Xavier e Yume Kikuda.

À UNESP, que me proporcionou aprender e conhecer tantas pessoas e tantas coisas que me fizeram ver o mundo de forma mais crítica e acreditar que a transformação é possível.

Sou imensamente grata à minha professora orientadora Luciene Cristina Risso por toda confiança, incentivo e ajuda muito obrigada! Também a servidora Adriana Midori, sem a qual tudo estaria perdido.

A todas as pessoas, instituições e grupos da Região Metropolitana da Baixada Santista que colaboraram com conversas e me receberam, tornando este trabalho possível.

“Não há pior analfabeto que o analfabeto político. Ele não ouve, não fala, nem participa dos acontecimentos políticos. O analfabeto político é tão burro que se orgulha de o ser e, de peito feito, diz que detesta a política. Não sabe, o imbecil, que da sua ignorância política é que nasce a prostituta, o menor abandonado, e o pior de todos os bandidos que é o político vigarista, desonesto, o corrupto e lacaios dos exploradores do povo”.

*Bertolt Brecht*

## RESUMO

Acreditamos que as manifestações e ritos populares são linguagens de extrema importância para a construção da identidade do povo brasileiro e de sua riqueza cultural. Sabemos também que quando se trata de cultura afro-brasileira e/ou indígena muitos carregam certo preconceito. É na tentativa de desconstruir tais preconceitos que nosso trabalho se desenvolve, pois pretendemos aproximar tais culturas estudadas do cotidiano de docentes – empoderando-os do assunto – e dos discentes, ajudando-os nessa desconstrução.

Procuramos em alguns municípios da Região Metropolitana da Baixada Santista (Cubatão, Praia Grande, Santos e São Vicente) pontuar e produzir um mapeamento das principais manifestações culturais de influência indígena e afro-brasileira.

A importância dessas manifestações é confirmada quando o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) torna-se responsável, em conjunto com Estado e sociedade, pelos chamados bens culturais imateriais, nos quais centra-se o nosso trabalho, pois entendemos que tanto a cultura indígena quanto afro-brasileira carregam a tradição da transmissão do conhecimento e de técnicas de geração em geração, apropriadas, transformadas e vivenciadas por cada comunidade e/ou indivíduo que alimenta o sentimento de identidade.

Entendendo que as políticas de reconhecimento, preservação e valorização das Culturas Tradicionais Brasileiras são recentes no país, buscou-se contribuir para que algumas memórias e tradições não se perdessem no tempo e na história do povo brasileiro.

**Palavras – chave:** Cultura popular, afro-brasileira, indígena, territorialidades, territórios alternativos.

## ABSTRACT

We believe that the popular rites and demonstrations are languages of extreme importance for the construction of the the Brazilian people identity and cultural wealth. We also know that when it comes to african-Brazilian and/or indigenous culture, most has some prejudice, and is in the attempt to deconstruct such prejudices that our work develops, because we intend to approach such studied cultures to teachers daily lives, helping them in this deconstruction.

We seek to score and produce a mapping of the major influence of indigenous and african-Brazilian cultural manifestations in some cities of the metropolitan area of Santos, Cubatao, Praia Grande, Santos and São Vicente.

The importance of these events is confirmed when the National Artistic and Historic Heritage Institute (Iphan) becomes responsible along with the State and society by the calls intangible cultural heritage, which focuses our work, because we understand that both african-Brazilian and indigenous culture carries on the tradition of transmission of knowledge and techniques from generation to generation, appropriated, transformed and lived by each community and / or individual that feeds the sense of identity.

Understanding that the politics of recognition, preservation and promotion of traditional Brazilian Cultures are new in the country, we tried to contribute to some memories and traditions are not lost in time and history of the Brazilian people.

**Key words:** popular culture, african-Brazilian, indigenous, territorialities, alternative territories.

## Índice de Figuras

Figura 1 – Mapa dos limites municipais da Região Metropolitana da Baixada Santista. Municípios analisados.....	36
Figura 2 – Espacialização das manifestações culturais indígena e afro-brasileira, 2014.....	38
Figura 3 – Espacialização do Parque Estadual Xixová-Japuí, Praia Grande/São Vicente – SP .....	42
Figura 4 – Preparação para o Xondaro aldeia Paranapuã, São Vicente. ....	45
Figura 5 – Artesanatos feitos pelos índios da aldeia Paranapuã, São Vicente.....	46
Figura 6 – Patrimônio Histórico Cultural nos domínios do PEXJ.....	47
Figura 7 – Arrastão do Grupo Quiloa pelas ruas de Santos, 2007.....	49
Figura 8 – Apresentação nas escolas municipais da região, 2010.....	50
Figura 9 – Familiarização dos alunos com os instrumentos do maracatu, 2010.....	51
Figura 10 – Apresentação Grupo Zabelê em Cubatão.....	52
Figura 11 – Oficinas Grupo Zabelê.....	53
Figura 12 – Apresentação em Jundiaí, 2013.....	54
Figura 13 – Entrada da Casa Martim Afonso, São Vicente.....	55
Figura 14 – Início da visita monitorada na Casa Martim Afonso, São Vicente.....	55
Figura 15 – Entrada da Casa de Madeira, São Vicente.....	56
Figura 16 – Vestígios de sambaqui encontrados no Sítio Arqueológico Bacharel, São Vicente .....	57
Figura 17 – Casa do Barão de Piracicaba, São Vicente.....	58

## SUMÁRIO

RESUMO .....	7
1. INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA .....	11
2. OBJETIVO GERAL .....	14
3. OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	15
4. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	16
5. GEOGRAFIA CULTURAL E CULTURA(S) .....	17
6. TERRITÓRIO .....	25
7. CULTURAS INDÍGENA E AFRO-BRASILEIRA COMO PATRIMÔNIO IMATERIAL.....	28
8. RESULTADOS – MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E ESPACIALIZAÇÃO TERRITORIAL (CUBATÃO, PRAIA GRANDE, SANTOS E SÃO VICENTE) .....	36
__8.1 Aldeia Paranapuã .....	38
__8.2 Terreiros e Tendões de Candomblé e Umbanda.....	47
__8.3 Grupo de Maracatu Quilôa.....	48
__8.4 Grupo de Cultura Popular Zabelê.....	52
__8.5 Casa Martim Afonso .....	54
9. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	59
10. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	60

## 1. INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA

O Brasil tem em sua cultura diversas influências de diferentes povos; negros africanos, indígenas e portugueses são as principais na gênese da sociedade brasileira. O povo brasileiro é a miscigenação dessas culturas e isso se expressa nos hábitos, crenças, danças, cantos, alimentação, entre outros apropriados pelo nosso cotidiano.

Podemos perceber que quando se trata de História do Brasil, ou formação da população brasileira, o que é reforçado nas escolas há séculos é aquela através do olhar lusitano, pois desde que chegaram a esse território passaram a descrevê-lo e registrá-lo em cartas e documentos. O índio é o amigo, que não oferece grande restrição à dominação europeia, e o negro africano o rebelde, que oferecia grande resistência, visão reforçada ainda hoje em livros didáticos e salas de aula.

Hoje sabemos que a historiografia não trata mais assim essas etnias. O povo indígena sofreu grandes perdas e elas continuam até hoje, seja na questão de sua população ou no que diz respeito às suas terras. Entendemos que suas danças, crenças, música, tradições são de grande importância para a história da formação da população brasileira, já que trazemos hábitos que muitos não sabem advirem dos índios.

Também chegaram aqui os negros africanos, o continente chamado por muitos de mãe África traz em suas memórias grande riqueza cultural, assim os negros trouxeram consigo a resistência dessas memórias, principalmente as religiosas.

É na tentativa de contar sua história e manter suas tradições que grupos afro-brasileiros resistem como podem no território brasileiro, através de grupos de danças, músicas, festas tradicionais e ritos religiosos.

Os povos indígenas também resistem bravamente na defesa de sua cultura e principalmente de seu território, pois encontram investidas cada vez mais agressivas do agronegócio. Brandão (2009, p.5) nos diz:

[...] Atualmente, há mais de duzentos povos indígenas vivendo no Brasil. Embora existam diferenças entre eles, os historiadores acreditam que sejam todos descendentes de povos que chegaram ao continente americano há muito tempo. Infelizmente ainda não se sabe quando chegaram, como e porque vieram. Vestígios encontrados em São Raimundo Nonato, no Piauí, indicam presença humana no Brasil há 40.000 anos. Os fósseis humanos, entretanto, foram datados com idades entre 12.000 e 9.000 anos atrás.

Essas primeiras considerações consistem na tentativa de buscar aproximar os estudos da Geografia, principalmente com as manifestações e ritos populares, linguagens de extrema importância para a construção da identidade brasileira e de sua riqueza cultural.

Buscando também promover a igualdade das relações étnico-raciais, surgem algumas leis na tentativa de quebrar com preconceitos construídos ao longo de nossa história enquanto brasileiros, leis que foram conseguidas com lutas históricas de grupos e pessoas relacionadas aos movimentos sociais, dos povos negro e indígena.

A realização do trabalho também se justifica na necessidade de evidenciar que aqueles oprimidos, desde a chegada dos portugueses à América, criaram territórios de resistência à cultura lusitana, também como forma de continuar praticando suas crenças, danças e costumes, principalmente no que tange ao sincretismo religioso. A pesquisa ganha força quando percebemos que a história do Brasil ensinada nas escolas ainda é a história dos homens brancos portugueses, pois segundo os docentes, a visão dos negros e indígenas permanece apenas na oralidade, não há material didático disponível com tais visões. Assim, em vivência nas escolas da rede, pudemos perceber que falta conhecimento de tal história por parte dos docentes, alguns temas transversais que tocam na delicadeza das relações humanas, como é o caso das religiões afro-brasileiras, muitas vezes, deixam de ser abordados, pois ainda hoje carregamos preconceitos que foram construídos ao longo da história da sociedade brasileira.

É na tentativa de desconstruir tais preconceitos que nosso trabalho se desenvolve, já que pretendemos aproximar tais culturas estudadas do cotidiano de docentes, empoderando-os do assunto; e dos discentes, ajudando-os nessa desconstrução de preconceitos.

Ao detectarmos tais dificuldades nas escolas, concordamos com a professora Souza (2006, p.44), quando ela diz “[...] fazer cumprir nossos grandes objetivos como educadores: levar à reflexão sobre a discriminação racial, valorizar a diversidade étnica, gerar debate, estimular valores e comportamentos de respeito, solidariedade e tolerância”, vimos então a necessidade de documentar, pontuar e reforçar tais culturas tradicionais, sua importância e resistência.

Entendemos também que para além da educação formal há importância e aprendizado em ambientes não formais e informais; e são justamente essas resistências que o presente trabalho quer pontuar na área de estudo proposta.

A área de estudo é a Região Metropolitana da Baixada Santista (RMBS) que conta com nove municípios: Bertioga, Cubatão, Guarujá, Itanhaém, Mongaguá, Peruíbe, Praia Grande, Santos e São Vicente. Destacaremos no presente trabalho quatro municípios – Cubatão, Praia Grande, Santos e São Vicente – por já haver contato prévio e conhecimento de trabalhos desenvolvidos neles por grupos de jongo, roda de coco, maracatu, hip hop e tendas ou terreiros de candomblé e umbanda; também por haver um pequeno sítio arqueológico na Casa Martim Afonso em São Vicente e pelas dificuldades enfrentadas pela

aldeia Paranapuã, de índios Guarani localizada dentro do Parque Estadual Xixová-Japuí no mesmo município.

Este trabalho pretende, portanto espacializar pontuando as manifestações consideradas de resistência indígena e afro-brasileira nos municípios de Cubatão, Praia Grande, Santos e São Vicente.

## **2. OBJETIVO GERAL**

Como objetivo e produto final desse trabalho de conclusão de curso lança-se a proposta da produção de um mapeamento da Região Metropolitana da Baixada Santista (RMBS), destacando os municípios de Cubatão, Praia Grande, Santos e São Vicente e pontuando quais são as principais manifestações culturais de influência indígena e afro-brasileira.

Embora tenhamos nos concentrado apenas em alguns municípios e exemplos da Baixada Santista, salientamos que o trabalho pode subsidiar o ensino na elaboração de materiais didático pedagógicos na região.

### 3. OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Mapear as manifestações culturais que ilustram a influência das culturas afro-brasileira e indígena na Região Metropolitana da Baixada Santista.

Dar subsídio a órgãos públicos, como as prefeituras desses municípios, para futuros planejamentos, reconhecimentos como patrimônios históricos e culturais, já que a região tem uma importância histórica para o Brasil. Este trabalho também tem por finalidade questionar e provocar ideias e comentários sobre o porquê de mesmo após seis anos de aprovação da referida lei 11.645 de 2008 que prevê o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena pouco se fala do tema em sala de aula.

Subsidiar os professores e professoras na abordagem da obrigatoriedade da referida lei, acreditamos que, para além de ajudar no cumprimento de um preceito legal, é preciso somar-se ao empoderamento da sociedade, proporcionando meios de conhecer melhor a formação do povo brasileiro e superar preconceitos.

#### 4. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Utilizamos como procedimentos metodológicos pesquisa bibliográfica dos referenciais teóricos da Geografia e Geografia Cultural, destacando como principais focos de estudo: o território, territorialidades, a região e busca nas Ciências Sociais das relações de identidade, relações étnico-raciais e resistência.

Pesquisa histórica, através de consultas a materiais e documentos, publicações em jornais, história e cultura dos migrantes que compõem o miscigenado povo brasileiro, Casa Martim Afonso, que possui acervo histórico da Região Metropolitana da Baixada Santista (RMBS) e Instituto Histórico e Geográfico de São Vicente. Também destacamos a utilização e importância da história oral na forma de relato de memórias, pois há uma grande riqueza quando falamos da origem dessas tradições populares brasileiras e também é parte da tradição *griô*, na qual a história e cultura dos povos africanos é passada de geração em geração pela oralidade, tornando-se assim patrimônio cultural imaterial.

Pesquisa áudio visual, pois há trabalhos de grande valor que relatam a cultura popular, como o dvd Fortalecimento da Tradição Guarani produzido através de projeto do indígena Didaco Jexaca Fernandes, que foi aprovado pelo edital de número 14 do Proac em 2010, da Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo; o videoclipe Falsa Abolição (2014) da dupla de hip-hop de Santos, Tarja Preta: Preta Rara e Negra Jack que tem por objetivo valorizar a mulher negra e o dvd Maracatu Quilola, Santos-SP (2009).

Destacamos que a pesquisa será de caráter qualitativo, envolvendo coleta de informações em comunidades negras e casas de resistência dessas culturas populares, conversas e visitas aos grupos de cada uma das tradições citadas buscando entender se os mesmos se veem enquanto cultura de resistência a cultura de massa, como surgiram e como se mantêm. Também será feito o mapeamento desses territórios, registro fotográfico buscando resgatar a história e cultura pela qual resistem e lutam nos municípios de estudo da Baixada Santista e pesquisa de campo integrada à análise de dados. Encontramos dificuldades na visita aos terreiros e tendas de Candomblé e Umbanda, que nos receberam, pois não nos permitiram gravação da conversa, nem registros fotográficos.

No mapeamento dos limites municipais da Região Metropolitana da Baixada Santista (RMBS) e espacialização das manifestações culturais indígena e afro-brasileira, 2014, adotou-se a base cartográfica da Malha Municipal (2010) elaborada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), na Projeção Universal Transverse Mercator (UTM), Fuso 23º, Datum Sistema de Referência Geocêntrico para as Américas - SIRGAS 2000. Nesses territórios culturais, espacializando e pontuando sua ocorrência nos municípios de estudo da Região Metropolitana da Baixada Santista, também trabalhamos com registros fotográficos.

## 5. GEOGRAFIA CULTURAL E CULTURA(S)

Paul Vidal de la Blache e Carl Sauer são os principais nomes que deram início ao desenvolvimento da geografia cultural europeia e americana. Segundo Cosgrove (1983, p.3), trabalharam em um meio dominado pelo determinismo geográfico, onde mesmo os fenômenos culturais não-materiais eram considerados como resultado de fatores geográficos. Um povo imprime na geologia e clima de seu país as necessidades, mudanças, usos do solo, dos recursos em geral como lhe convêm: é o homem quem estabelece conexões com o lugar. Essa é a relação entre vida humana e natureza.

Carl Sauer (1941, p.359), nos Estados Unidos, vê no estudo da paisagem em geografia uma unidade dialética entre cultura e natureza que muito nos agrada. Ele conceitua paisagem natural e paisagem cultural, sendo a primeira o estágio em que a “cultura” opera, numa transformação infinita. Concordamos que se trata de “culturas” nas quais há mudanças entre os hábitos adquiridos, nas atitudes e preferências, e isso se transforma a todo o momento, pois são dinâmicas.

É possível notar que tanto para La Blache quanto Sauer, embora não tenham feito contato ou referência ao marxismo, ambos enfatizaram a cultura humana como determinante na transformação da natureza. Cosgrove (1983, p.3) diz ainda:

Vidal e Sauer forneceram à geografia cultural conceitos estáticos e morfológicos: “pays” e paisagem cultural; e conceitos dinâmicos ou associados a processo: “genre de vie” e ação humana. Ambos os conjuntos de conceitos dependem inicialmente de compreender a relação entre natureza e cultura dialeticamente, não dando a nenhuma uma predominância absoluta no âmbito de uma forma linear, determinista, de explanação.

Para Cosgrove (1983, p.3), e concordamos com ele, La Blache e Sauer enriqueceriam muito a teoria da geografia cultural se levassem em consideração a premissa marxista, pois:

[...] a dialética não foi considerada através da especificidade da produção humana, de modo que se dissolveu ou na reificação idealista da cultura como um agente de mudança ou num semi-determinismo dignificado pelo nome de “possibilismo”. Isto deixou a geografia cultural teoricamente empobrecida, existindo muitos de seus estudos num vácuo teórico, preservando um sentido de significado cultural na compreensão da paisagem, mas falhando, em aprofundar uma análise teórica.

Para Claval (2002, p.1), o interesse dos geógrafos pelas questões culturais nasceu no final do século XIX. Segundo ele, podem-se destacar três momentos no desenvolvimento desse interesse: um primeiro momento do final do século XIX até os anos cinquenta, em que a preocupação era com a “dimensão psicológica ou mental da cultura”, de uma perspectiva

mais positivista ou naturalista, portanto com interesse voltado “para os aspectos materiais da cultura, as técnicas, as paisagens e o gênero de vida”; anos sessenta e setenta, em que, segundo o autor, “a evolução da geografia cultural deu-se numa tentativa de utilizar os resultados da ‘Nova Geografia’ para sistematização metodológica”; e, em um último momento, pós anos setenta, a geografia cultural deixa de ser um subdomínio da Geografia Humana, “o objetivo da abordagem cultural é entender a experiência dos homens no meio ambiente e social, compreender a significação que estes impõem ao meio ambiente e o sentido dado às suas vidas. A abordagem cultural integra as representações mentais e as reações subjetivas no campo da pesquisa geográfica”.

A geografia cultural, no Brasil, portanto, foi negligenciada até o final da década de oitenta, sendo desconhecida pelos geógrafos brasileiros até então. Os aspectos culturais eram tratados em estudos regionais, não havia uma “consciência de que a cultura, em suas múltiplas manifestações, poderia ser tema central nas pesquisas”. (CORREA; ROSENDAHL; 2001, p.1).

Através de congressos de geografia, da heterogeneidade cultural do Brasil e dos contatos estabelecidos com geógrafos europeus e norte-americanos, foi “[...] despertado o interesse pela dimensão cultural do espaço. Afinal parafraseando Denis Cosgrove, a cultura está em toda parte, manifestando-se no espaço e no tempo, especialmente se este espaço for amplo, diversificado e mutável como é o Brasil”. (CORREA; ROSENDAHL; 2001, p.2). Assim, a geografia cultural é implantada no Brasil, e como tudo que é novo, gerou polêmicas, como diz Correa & Rosendahl (2001, p.4) por “desafiar o *establishment* geográfico”.

Partimos da ideia de que os seres humanos transformam o mundo natural em um mundo humano, através de mudanças diretas enquanto seres pensantes de sua realidade sensorial e material e concordamos com a ideia materialista de que o homem modifica as condições naturais, ou seja, climáticas, geomorfológicas, vegetação etc. para produzir nossos meios de subsistência, a partir da socialização dessas práticas.

Cosgrove (1983, p.4) reforça então,

[...] A produção e reprodução da vida material é, necessariamente, uma arte coletiva, mediada na consciência e sustentada através de códigos de comunicação. Esta última é produção simbólica. Tais códigos incluem não apenas a linguagem em seu sentido formal, mas também o gesto, o vestuário, a conduta pessoal e social, a música, pintura, e a dança, o ritual, a cerimônia e as construções. Mesmo esta lista não esgota a série de produções simbólicas através das quais mantemos o nosso mundo vivido, porque toda atividade humana é, ao mesmo tempo, material e simbólica, produção e comunicação. Esta apropriação simbólica do mundo produz estilos de vida (genres de vie) distintos e paisagens distintas, que são histórica e geograficamente específicos. A tarefa da geografia cultural é apreender e compreender esta dimensão da interação humana com a natureza e seu papel na ordenação do espaço.

Nenhum grupo humano considera seu mundo vivido como uma produção cultural, exceto a burguesia ocidental que criou o conceito de cultura (SAHLINS, 1976 *apud* COSGROVE, 1983, p.1). A palavra é ideológica, Williams (1977 *apud* COSGROVE, 1983, p.1) analisou a transformação da palavra “cultura” na língua inglesa sob condições históricas variáveis, mostrando como se tornou separada conceitualmente da vida social material, tornando-se uma categoria problemática. Contudo, mesmo no uso contemporâneo, “cultura” serve para unir os aspectos fundamentais do ser social: (1) trabalho, a interação direta dos seres humanos na natureza em produção (como “agricultura”, “viticultura”, “silvicultura”); e (2) consciência, as ideias, valores, crenças e ordem moral nas quais os seres humanos se tornaram cientes de si mesmos como sujeitos capazes de transcender a grosseira materialidade da natureza (como “cultura primitiva”, “cultura de classes”, “contracultura”).

Muitos autores defendem que a cultura é a ideia central do humanismo e por isso não deve ter um conceito fechado, definido, exato e somente é compreensível se vivenciada e praticada.

Para Cunha (1986, p.99),

[...] A noção de cultura veio substituir-se à de raça, dentro de um movimento que se quis generoso, e que certamente o foi. E já que cultura era adquirida, inculcada e não biologicamente dada, também podia ser perdida.

Com o avanço dos estudos sobre cultura, nos distanciamos cada vez mais da ideia de que cultura está relacionada à raça e nos aproximamos da ideia de construção social da cultura em si. Cuche (1999, p.10) complementa,

[...] A noção de cultura é inerente à reflexão das ciências sociais. Ela é necessária, de certa maneira, para pensar (a unidade da humanidade na diversidade além dos termos biológicos) Ela parece fornecer a resposta mais satisfatória à questão da diferença entre os povos, uma vez que a resposta "racial" está cada vez mais desacreditada, à medida que há avanços da genética das populações humanas. O homem é essencialmente um ser de cultura. O longo processo de hominização, começado há mais ou menos quinze milhões de anos, consistiu fundamentalmente na passagem de uma adaptação genética ao meio ambiente natural a uma adaptação cultural.

Concordamos com Cuche (1999, p.10) quando diz que “[...] a cultura permite ao homem não somente adaptar-se a seu meio, mas também adaptar este meio ao próprio homem, a suas necessidades e seus projetos. Em suma, a cultura torna possível a transformação da natureza”.

Cunha (1986, p.100) nos lembra de que as comunidades podem ser organizações que representem a resistência ou a conquista de espaços, e isso não vem descolado de uma forma de organização política.

Assim, alguns autores afirmam, inclusive Cuche (1999, p.11), e partilhamos desse pensamento, que “[...] nada é puramente natural no homem. Mesmo as funções humanas que correspondem às necessidades fisiológicas, como a fome, o sono, o desejo sexual, etc., são informados pela cultura: as sociedades não dão exatamente as mesmas respostas a estas necessidades”.

A própria palavra – ou o conceito de cultura – é utilizada somente para produções do ser humano, sobre isso Cuche (1999, p.11) diz que “[...] a noção de cultura se aplica unicamente ao que é humano. E ela oferece a possibilidade de conceber a unidade do homem na diversidade de seus modos de vida e de crença, enfatizando, de acordo com os pesquisadores, unidade ou a diversidade”.

[...] A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacrítico. (CUNHA, 1986 p.99).

Como vivemos em uma sociedade de classes, a cultura dominante prevalece sobre culturas “menos favorecidas”. A hierarquia social vai determinar também a hierarquia cultural, como diz Cuche (1999, p.12):

O encontro das culturas não se produz somente entre sociedades globais, mas também entre grupos sociais pertencentes a uma mesma sociedade complexa. Como estes grupos são hierarquizados entre si, percebe-se que as hierarquias sociais determinam as hierarquias culturais, o que não significa que a cultura do grupo dominante determine o caráter das culturas dos grupos socialmente dominados. As culturas das classes populares não são desprovidas de autonomia nem de capacidade de resistência.

A partir de então, a ideia de cultura no século XIX passa a receber forte influência do nacionalismo. A ideia alemã de cultura está cada vez mais ligada ao conceito de nação, a um conjunto de conquistas que constituem o patrimônio de uma nação.

Segundo Cuche (1999, p.14), as escolas alemã e francesa opunham cultura a civilização. Sendo assim,

[...] A primeira definição etnológica de cultura é devida ao antropólogo britânico Edward Burnett Tylor (1832 – 1917): Cultura e civilização, tomadas em seu sentido etnológico mais vasto, são um conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade (1871, p.1 *apud* CUCHE, 1999 p.35).

Concordamos com Cuche quando ele aponta que é preciso ressaltar que tal definição, pretende ser descritiva e objetiva e não normativa. Porém é possível notar um

rompimento com definições restritivas e individualistas de cultura. Para Tylor, a cultura é adquirida e não depende de uma hereditariedade biológica, sendo assim sua origem e seu caráter são conscientes.

Nesse sentido, podemos aproximar esse pensamento dos objetivos desse trabalho, no qual queremos evidenciar a cultura da classe popular frente à cultura da classe dominante. No caso, a cultura indígena e afro-brasileira em contraponto à cultura europeia e norte-americana, entendendo que essas se entrelaçam e não são totalmente separadas ou divididas de forma tão simples. Assim, concordamos com Cuche (1999, p.14) quando ele diz que “[...] a defesa da autonomia cultural é muito ligada à preservação da identidade coletiva. Cultura e identidade são conceitos que remetem a uma mesma realidade”.

Discordamos do pensamento Iluminista, que opõe os conceitos de natureza e cultura e acredita que esse é o diferencial dos seres humanos. Acreditamos que não há uma cultura da humanidade, como um todo, uma só coisa, mas que existem especificidades em cada sociedade que devem ser valorizadas, e não uma uniformidade como considerava o iluminismo.

Voltando à ideia de que a hierarquia social determina a hierarquia cultural, ou seja, uma sociedade de classes, trabalharemos com os conceitos de cultura de massa e cultura popular. Como dito anteriormente, acreditamos que a classe dominante ou cultura dominante se impõe sobre a cultura popular ou classes populares. Para Cuche (1999, p.143),

[...] Cada coletividade, no interior de uma situação dada, pode ter a tentação de defender sua especificidade, fazendo um esforço através de diversos artifícios para convencer (e se convencer) que seu modelo cultural é original e lhe pertence. O caráter da situação determinará se o jogo de distinção levará a valorizar e a acentuar tal conjunto de diferenças culturais mais do que outro. As culturas nascem de relações sociais que são sempre relações desiguais. Desde o início, existe então uma hierarquia de fato entre as culturas que resulta da hierarquia social. Pensar que não há hierarquia entre as culturas seria supor que as culturas existem independentemente umas das outras, sem relação umas com as outras, o que não corresponde à realidade.

Assim, se entendemos que vivemos em uma sociedade de classes também acreditamos que a produção e o consumo cultural dessas classes se diferenciam. Pois

Na medida em que a cultura real só existe se produzida por indivíduos ou grupos que ocupam posições desiguais no campo social, econômico e político, as culturas dos diferentes grupos se encontram em maior ou menor posição de força (ou de fraqueza) em relação às outras. Mas mesmo o mais fraco não se encontra jamais totalmente desarmado no jogo cultural. (CUCHE, 1999, p.144).

Isso não quer dizer que os grupos dominados socialmente não têm recurso ou capacidade de reinterpretar as produções culturais impostas, o que não significa também que todos os grupos dominados são iguais ou equivalentes.

Cuche (CUCHE, 1999, p.144 -145) nos traz essa ótima colocação: “[...] em um dado espaço social, existe sempre uma hierarquia cultural.” Assim, não podemos deixar de reforçar que a cultura dominante é sempre a cultura da classe dominante. Isso não quer dizer superioridade, mas apenas uma metáfora para nos dizer que a cultura está intimamente ligada às classes sociais que a sustentam.

Não podemos deixar de dizer que, nessa perspectiva, uma cultura dominada não é sinônimo de alienação, dependência, mas sim uma cultura que não pode desconsiderar a cultura dominante e deve resistir em maior ou menor escala à imposição dessa cultura dominante.

A classe dominante nunca conseguirá impor totalmente sua cultura, como diz Cuche (id, p.146):

[...] A dominação cultural nunca é total e definitivamente garantida e por esta razão, ela deve sempre ser acompanhada de um trabalho para inculcar esta dominação cujos efeitos não são jamais unívocos; eles são às vezes "efeitos perversos", contrários às expectativas dos dominantes, pois sofrer a dominação não significa necessariamente aceitá-la.

Trabalhar com a noção de cultura popular é bastante complexo, pois muitos autores dão diferentes significações para os conceitos de cultura e/ou popular. A partir disso, também existem duas concepções: uma minimalista e outra maximalista. Como entendemos que a visão minimalista considera a cultura popular apenas uma cultura marginal, que vive às sombras da cultura das elites, trabalharemos com a outra concepção, que defende:

[...] Em oposição a esta concepção miserabilista está a tese maximalista que pretende ver nas culturas populares, culturas que deveriam ser consideradas como iguais e mesmo superiores à cultura das elites. Para os adeptos desta tese, as culturas populares seriam culturas autênticas, culturas completamente autônomas que não deveriam nada à cultura das classes dominantes. A maioria deles afirmam que nenhuma hierarquia entre as culturas, popular e "letrada" poderia ser estabelecida. Alguns não se restringem a isto e, em uma derivação ideológica populista, chegam até a defender que a cultura popular seria superior à cultura das elites, pois sua vitalidade viria da criatividade do "povo", superior à criatividade das elites. É claro que neste caso, estamos mais próximos de uma imagem mítica da cultura popular do que de um estudo rigoroso da realidade. (CUCHE, 1999, p.148).

Sabemos que a realidade é muito mais complexa do que essas duas concepções de cultura popular e que essas culturas “[...] revelam-se, na análise, nem inteiramente dependentes, nem inteiramente autônomas, nem pura imitação, nem pura criação”.

Complementando essa ideia, Cunha (1986, p.101) diz que a

[...] Polisssemia que permite a existência de uma cultura de resistência operando com um discurso que é propriamente refratado. E isto nos dois sentidos, pois os símbolos distintivos de grupos, extraídos de uma tradição cultural e que podem servir para resistência, são frequentemente abocanhados em um discurso oficial.

Temos que concordar com Cuche (1999, p.145) quando ele expõe que a cultura da classe dominada é um conjunto de “maneiras de viver com” esta situação de dominação, ou ainda, como resistência sistemática à dominação. Ou seja, em uma cultura que se forja no cotidiano, nas atividades de cada dia, a criatividade popular para resistir é multiforme, ela escapa por mil caminhos, pois os oprimidos são obrigados a conviver com “[...] o que os dominantes lhe impõem ou lhe recusam, isto não impede que ela seja uma cultura inteira, baseada em valores e práticas originais que dão sentido à sua existência”.

Lévi-Strauss utiliza uma metáfora que muito se aplica à cultura popular:

[...] Devemos a Lévi-Strauss (1962) a aplicação da noção de bricolagem (colagem, construção, conserto, arranjo feito com materiais diversos) aos fatos culturais. Ele usa a metáfora da bricolagem no contexto de sua teoria do pensamento mítico. Segundo ele, a criação mítica depende da arte da bricolagem, que ele opõe à invenção técnica, baseada no conhecimento científico: o universo instrumental de quem faz a bricolagem é fechado, ao contrário do universo do engenheiro: "o pensamento mítico se exprime com a ajuda de um repertório limitado, cuja composição é heteróclita; no entanto, ele é obrigado a usar este repertório em qualquer que seja a circunstância, pois não possui mais nada à sua disposição. O pensamento mítico aparece assim como uma espécie de bricolagem intelectual, o que explica as relações que se pode observar entre os dois" (1962, p. 26 *apud* CUCHE, 1999, p.145).

Podemos entender que essa criatividade incide sobre elementos preestabelecidos, sejam resíduos, fragmentos, restos, que, segundo Lévi-Strauss, pela bricolagem, vai dar forma a um novo conjunto estruturado, que ainda receberá novos elementos, fazendo com que surja uma nova significação. Como exemplo, Cuche (1999, p.154) utiliza as culturas negras das Américas:

[...] No caso de culturas negras das Américas, a bricolagem permite preencher as lacunas da memória coletiva, profundamente perturbada pela escravidão e pela transferência de local. Neste caso, a bricolagem é restauração: ela faz uma espécie de "colagem", de "remendo", a partir de materiais recuperados que podem ser emprestados de diferentes culturas, desde que se insiram funcionalmente no conjunto que constitui a memória coletiva. Esta inserção em um novo conjunto leva necessariamente a dar uma nova significação a estes materiais de acordo com a significação do conjunto.

Podemos concordar com Cuche (1999, p.155) quando ele diz que cultura popular é uma cultura de aceitação e de negação, em que o esquecimento da dominação e/ou a resistência estão presentes.

Após entendermos um pouco melhor a noção de cultura popular, abordaremos agora a noção de cultura de massa, que se contrapõe à anterior.

Concordamos com os sociólogos, (CUCHE, 1999, p.157-158), que assinalam que o modo de produção dessa cultura obedece aos meios de produção industrial de massa. “[...] O desenvolvimento dos meios de comunicação de massa acompanha a introdução cada vez mais determinante dos critérios de rendimento e de rentabilidade em tudo o que se refere à

produção cultural. A produção tende a suplantar a criação". Também acreditamos que a mídia tem papel importante nesse modo de fazer cultura, para Cuche (1999, p.157-158)

[...] há uma certa forma de nivelamento cultural entre os grupos sociais sob o efeito da uniformização cultural que seria ela própria a consequência da generalização dos meios de comunicação de massa. Nesta perspectiva, supõe-se que as mídias provoquem uma alienação cultural, uma aniquilação de qualquer capacidade criativa do indivíduo, que, por sua vez, não teria meios de escapar à influência da mensagem transmitida.

Entendemos que isso não significa que por certa massa de indivíduos receberem a mesma mensagem é um conjunto homogêneo. A mensagem da mídia pode ser a mesma, mas isso não significa que a recepção dela será a mesma. Também é falso pensar que os meios populares são mais vulneráveis a essas mensagens midiáticas.

Resumindo de forma simples, concordamos com Carneiro da Cunha (1986, p.101) que "[...] em suma, a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados; é preciso perceber a dinâmica, a produção cultural".

A partir dessas análises da construção da geografia cultural e partindo da ideia de Santos (1996, p.44), que exprime que "[...] tudo que é humano é cultural, tudo que é cultural é humano" e que a cultura é "[...] uma dimensão do processo social, da vida de uma sociedade. É uma construção histórica, é um produto coletivo da vida humana".

Acreditamos que a cultura afro-brasileira e indígena ainda é negligenciada no país, tendo em vista que essas sofrem com a opressão até os dias atuais, mas como formas de resistência se apropriam de territórios criados para que inúmeras manifestações não se percam no espaço e no tempo, são elas: o candomblé, a capoeira, a umbanda, o jongo, o tambu, o samba, a roda de coco, o maracatu, as danças circulares indígenas, entre outras e suas territorialidades e territórios.

## 6. TERRITÓRIO

Sabemos que território é um dos conceitos centrais da Geografia e também por isso existem múltiplas abordagens para tal.

Pretendemos aproximar uma ou mais abordagens dos interesses desse trabalho, a fim de atingir os objetivos propostos. Saquet (2007, p.56) diz que o território passa por um “movimento histórico e por simultaneidades”, nesse processo de produção do território. Para ele,

[...] Há um movimento constante que se materializa na vida cotidiana e no território, centrado na intersecção entre os tempos histórico e coexistente (multiescalar). No território há uma conjugação entre aspectos da economia, da política, da cultura e da natureza exterior ao homem (E-P-C-N).

É no espaço geográfico que se dão as relações sociais, econômicas, políticas e culturais, e essas forças efetivam o território. Saquet (2007, p.58) argumenta que “[...] os processos sociais e naturais, e mesmo nosso pensamento, efetivam-se na e com a territorialidade cotidiana. É aí, neste nível, que se dá o acontecer de nossa vida e é nesta que se concretiza a territorialidade”.

O território e a territorialidade, portanto, estão intimamente ligados às relações de poder da sociedade.

[...] O território é apropriado e construído socialmente, resultado e condição do processo de territorialização; é produto do processo de apropriação e domínio social, cotidianamente, inscrevendo-se num campo de poder, de relações socioespaciais, nas quais, a natureza exterior ao homem está presente de diferentes maneiras. (2007, p.58)

Já nos diria Raffestin (1993, p.145) que “[...] a imagem ou modelo, ou seja, toda construção da realidade, é um instrumento de poder e isso desde as origens do homem”, basta olharmos as representações cartográficas eurocêntricas utilizadas até hoje, pois detinham o poder através da História.

Os indivíduos ou os grupos ocupam pontos no espaço e se distribuem de acordo com modelos que podem ser aleatórios, regulares ou concentrados. São, em parte, respostas possíveis ao fator distância e ao seu complemento, a acessibilidade. Sendo que a distância pode ser apreendida em termos espaciais (distância física ou geográfica), temporais, psicológicos ou econômicos. A distância se refere à interação entre os diferentes locais. Pode ser uma interação política, econômica, social e cultural que resulta de jogos de oferta e de procura, que provém dos indivíduos e/ou dos grupos. Isso conduz a sistemas de malhas, de nós e redes que se imprimem no espaço e que constituem, de algum modo, o território. Não somente se realiza uma diferenciação funcional, mas ainda uma diferenciação comandada pelo princípio hierárquico, que contribui para ordenar o território segundo a importância dada pelos indivíduos e/ou grupos às suas diversas ações. (RAFFESTIN, 1993, p.150)

Concordamos com Saquet (2007, p.59) quando este expõe que “o território é organizado historicamente por agentes humanos, política, jurídica e economicamente”. Assim, “[...] há relações sociais de domínio e controle e o território tem um caráter concreto, material e político-ideológico”. Não podemos descartar as complexidades que as relações sociais trazem principalmente no que tange às desigualdades; isso se reflete obrigatoriamente nas relações territoriais.

Pensamos que também cabe neste trabalho a abordagem desenvolvida por Raffestin (1993, p.146), que

[...] afirma que o território é um espaço modificado pelo trabalho e revela relações de poder. Também, alerta para os signos da vida cotidiana. O território é objetivado por relações sociais, de poder e dominação, o que implica a cristalização de uma territorialidade, ou de territorialidades, no espaço, a partir das diferentes atividades cotidianas. Isso, de acordo com Raffestin, assenta-se na construção de malhas, nós e redes, delimitando campos de ações, de poder, nas práticas espaciais e constituem o território.

Acreditamos que essa abordagem nos cabe principalmente na questão do indígena brasileiro nos tempos atuais, quando a luta é pela demarcação de suas terras, para não presenciar suas terras sendo “estranguladas” e também no cenário político, pois entenderam que só assim conseguirão representatividade em ações de seu interesse.

Raffestin (1993, p.146) também nos incita para “[...] à consideração da natureza como elemento presente no território. Este autor sinaliza para esta questão, enfatizando o uso e a transformação dos recursos naturais como instrumentos (trunfos) de poder”. Sabemos que espaço e território não estão separados em sua concepção geográfica; os conflitos, a dominação, o tempo, as mudanças são múltiplas relações que fazem parte do processo de (re)construção do território e da territorialidade.

Para Saquet (2007, p.69),

[...] O processo de territorialização é um movimento historicamente determinado; é um dos produtos socioespaciais do movimento e das contradições sociais, sob as forças econômicas, políticas e culturais, que determinam as diferentes territorialidades, no tempo e no espaço, as próprias des-territorialidades e as re-territorialidades. Estes processos (des-re-territorialização) são concomitantes, nos quais, a natureza exterior ao homem é um dos componentes importantes.

Concordamos, portanto, que o processo de territorialização depende das contradições das relações socioespaciais e determina essa dinâmica das territorialidades, através das relações de poder. Saquet (2007, p.69) argumenta que o condicionante do território e da territorialidade são as forças culturais, políticas e econômicas.

Juntamente ao conceito de território aparece a ideia de identidade e uma ligação dessa com o conceito.

[...] O território significa identidade, entendida como produto de interações recíprocas, de territorialidades, no âmbito das relações que acontecem entre a sociedade e a natureza. Na identidade há enraizamento, movimento, relações coletivas e organização política. Há uma relação de reciprocidade entre territorialidade e identidade: uma condiciona a constituição da outra e se concretizam de maneira histórica e multiescalar. (SAQUET 2007, p.70).

Essa relação do território com identidade, como diz Saquet (2007, p.71), nos traz ainda

[...] O velho é re-criado no novo, num movimento concomitante de descontinuidade e continuidade. A continuidade ocorre na não-mudança e, na própria descontinuidade, que contém, em-si, elementos do momento e da totalidade anteriores. Com isso, o velho não é eliminado, mas superado, permanecendo, parcialmente, no novo [...].

A partir dessa concepção de território e da ideia de identidade apresentada por Saquet, da continuidade do velho, recriado no novo, passaremos para o estudo da cultura indígena e afro-brasileira.

## 7. CULTURAS INDÍGENA E AFRO-BRASILEIRA COMO PATRIMÔNIO IMATERIAL

Escolhemos como campo de estudo da cultura popular brasileira, já dito anteriormente, as culturas afro-brasileira e indígena por perceber que ganharam destaque no cenário brasileiro de 10 anos para cá, em cujo período leis de obrigatoriedade ao ensino de suas histórias foram aprovadas. Destaca-se também a questão do Patrimônio Histórico Cultural, que o Ministério da Cultura delegou ao Iphan a missão de proteger e passou a ter uma preocupação maior com as tradições indígenas e afro-brasileiras.

Concordamos com Cunha (1986, p.101) quando ela nos aponta que a noção de etnicidade e legitimação pode trazer um problema que é a questão da autoconsciência dos grupos e, portanto, subentende juízos de valor. E por isso explica:

É que a ideia de legitimação supõe que, numa sociedade de classes, as ideias legitimadoras beneficiem interesses de classe. Isto pode dar conta de culturas de resistência que enfatizam diferenças culturais como formas de protesto.

Também não podemos deixar de expor que muitas vezes as questões étnicas são descoladas das questões de classe, como diz Cunha (1986, p.101):

Mas em sociedades capitalistas ou socialistas, com o domínio do econômico separado em instituições claras e delineadas, como explicar fenômenos de etnicidade e nacionalismos, a não ser vendo neles retrocessos ou manobras diversionistas destinadas a ofuscar a consciência de classe?

O que não é nosso propósito nesse trabalho, pois temos uma consciência de classe muito clara e acreditamos que os grupos e pessoas estudadas também a possuem.

Dito isso, partiremos para a exposição do que o Iphan entende como Patrimônio Cultural Imaterial.

Segundo a Constituição Federal de 1988, em seus artigos 215 e 216, o patrimônio cultural passou a ter maior abrangência quando passou-se a reconhecer a existência de bens culturais material e imaterial, mudando inclusive as formas de preservação – criando o Registro e o Inventário – além do Tombamento. Segundo a nossa Constituição:

[...] Os Bens Culturais de Natureza Imaterial dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas). (Brasil, 1988)

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) é o responsável por promover e coordenar o processo de preservação desse patrimônio, garantindo que os bens

culturais que são referências dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira sejam preservados pelo Estado em parceria com a sociedade.

Segundo o Iphan (Decreto-Lei nº. 25, de 30/11/1937),

[...] O Patrimônio Cultural Imaterial é transmitido de geração a geração, constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. É apropriado por indivíduos e grupos sociais como importantes elementos de sua identidade.

A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Convenção da Unesco para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, ratificada pelo Brasil em março de 2006.) traz ainda

[...] Como Patrimônio Cultural Imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos os indivíduos, reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.

Concordamos com tais definições e acreditamos que justamente nelas é que centra o nosso trabalho, em que tanto a cultura indígena quanto afro-brasileira carregam a tradição da transmissão do conhecimento e de técnicas de geração em geração, apropriadas, transformadas e vivenciadas por cada comunidade e/ou indivíduo que alimenta o sentimento de identidade.

Somente no ano 2000, o Iphan criou instrumentos adequados que dessem subsídio para o reconhecimento e preservação de Bens Culturais Imateriais, através da edição do Decreto nº. 3.551, de 04/08/2000 – que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) e consolidou o Inventário Nacional de Referências Culturais (INCR). Somente em 2004, com a criação do Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI), houve uma política mais estruturada e sistemática, e em 2010 as línguas portadoras de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira passaram a ser valorizadas e reconhecidas como memória dos diferentes grupos formadores da nossa sociedade, através de um novo instrumento – o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), instituído pelo Decreto nº. 7.387, de 09/12/2010.

Como podemos perceber as políticas para reconhecimento, preservação e valorização das Culturas Tradicionais Brasileiras são recentes no país, enquanto tais culturas carregam uma memória de séculos de história e de tradições. É preciso respeito e esforço contínuo para que algumas noções de identidade não se percam no tempo e na história do povo brasileiro.

*A priori*, quando aprendemos a história do Brasil nas escolas estamos aprendendo a história dos portugueses a partir do momento em que aqui chegaram. Assim:

[...] Ali onde tudo parece trocas simples entre pessoas e grupos, relações sociais por meio de objetos, ações, mensagens e símbolos, há relações de poder. Onde o olhar apressado vê contribuições inocentes da vida social, há conflitos, oposições e interesses, manipulações de classes sociais sobre outras, expropriações do poder popular sobre o uso dos seus símbolos, apropriações do “folclórico” pelo de “massa”[...] (BRANDÃO, 1995, p.89).

Também nas escolas é reforçada a ideia de que o índio era pacífico e “aceitava” trabalhar para o homem branco. Cunha (1986, p.158) nos mostra que, historicamente,

[...] Instalou-se no senso comum a ideia de que os índios gozam de privilégios (e não de direitos) porque – e enquanto – não chegaram (ainda) à civilização. Até lá, outorga-se-lhes uma proteção paternalista, que concede ou reprime conforme as circunstâncias, mas que tenta se substituir à vontade dos índios, a quem não ouve ou, se ouve, não respeita. Que direitos são esses? Minimamente, direitos históricos a seus territórios, que o Estado tem o dever de garantir, direito a serem reconhecidos como povo, e direito, como todos os seguimentos sociais desse país, à cidadania, isto é, à organização e representação.

É sabido que os povos indígenas sofreram desde a chegada do europeu à América. Se estudarmos a História do Brasil veremos que mesmo alguns portugueses e espanhóis, como frei Francisco Vitória, reis portugueses e José Bonifácio, reconhecem que

[...] Os direitos dos índios fundamentam-se numa situação histórica igualmente específica: eles eram os senhores destas terras antes dos colonizadores. Se isto é que coisa que pouco se invoca hoje, existe, no entanto, uma sólida tradição jurídica que o sustenta: frei Francisco de Vitória, dominicano espanhol, do século XVI, considerado um fundador do direito internacional, não só argumentava que os índios eram “verdadeiros senhores (de suas terras) pública e privadamente”, mas, até, que o Papa não tinha autoridade para atribuir os territórios da América à Espanha ou Portugal. Quando ao alegado (na época) “direito de descoberta”, ele era tão injustificado, quanto se os índios americanos houvessem “descoberto” os espanhóis e se declarassem, por tal razão, senhores destes. (CUNHA, 1986, p.158)

Se o artigo 198 da atual Constituição garante as terras indígenas como reconhecimento de um direito histórico, é preciso, antes de qualquer coisa, entender o que é a tutela.

[...] A tutela é consequência desse direito: supõe uma espécie de custódia em que o Estado ficaria responsável pela integridade das terras indígenas (que restam) e decorre de imperativos de justiça (aliás, a tutela surge no direito relativo aos índios apenas em 1831, no momento em que eles são definitivamente libertos da escravidão). Como escreve Rondon: “Longe de ser o índio pesado ao Tesouro Nacional, representa ele uma vítima social do descuido da Nação perante os princípios da Moral e da Razão”. É por isso, prossegue Rondon, que o Estado tem o dever de proteger e de respeitar a organização dos povos indígenas, não procurando transformar o aborígine em trabalhador nacional. Assim, não é (como se pensa atualmente) por serem ignorantes dos usos e costumes da

sociedade brasileira que os índios têm direito à proteção especial do Estado, mas em razão da grande dívida histórica. (CUNHA, 1986, p.159)

Assim, a tutela passa a ser uma proteção concedida a esses grupos, como instrumento de uma missão civilizadora, até que eles venham a ser “como nós”. Como Cunha (1986, p.159) explicita muito bem, “[...] ou seja, respeita-se o índio enquanto homem, mas exige-se que se despoje de sua condição étnica específica. É esta, mostrava Sartre, a propósito dos judeus, a forma democrática, liberal, do racismo”.

É direito essencial de qualquer grupo ou povo poder manter seus costumes, tradições, crenças.

[...] Ora, um direito essencial de um povo é poder ser ele próprio. Querer a integração não é, pois, querer assimilar-se: é querer ser ouvido, ter canais reconhecidos de participação no processo político do país, fazendo valer seus direitos específicos. Hoje, os índios têm reclamações concretas: reclamam, entre outros, seus direitos coletivos sobre suas terras, direitos a decidirem sobre seu futuro e a participarem das decisões que os afetam, direitos ao usufruto e a participarem das decisões que os afetam, direitos ao usufruto exclusivo das riquezas do solo e do subsolo, direitos à organização e a canais de representação, direitos individuais, por exemplo, o de ir e vir livremente. Ora, as terras são constantemente violadas por particulares, mas sobretudo por obras públicas que não respeitam as garantias do artigo 198 da Constituição; as tentativas de organização são coibidas e o chefe da Casa Civil da Presidência encaminha, ao ministro do Interior, parecer do SNI contendo instruções explícitas nesse sentido, conforme consta de documentos divulgados em abril de 1981 pelo CIMI-Norte; a tutela, enfim, é exercida pela FUNAI como coação sobre os índios, tidos como “grandes crianças”. (CUNHA, 1986, p.160)

Ainda hoje, o que vemos é o povo indígena resistir bravamente na defesa de sua cultura e principalmente de seu território, que encontram investidas cada vez mais agressivas do agronegócio. Segundo Brandão (2009, p.5):

Atualmente, há mais de duzentos povos indígenas vivendo no Brasil. Embora existam diferenças entre eles, os historiadores acreditam que sejam todos descendentes de povos que chegaram ao continente americano há muito tempo. Infelizmente ainda não se sabe quando chegaram, como e por que vieram. Vestígios encontrados em São Raimundo Nonato, no Piauí, indicam presença humana no Brasil há 40.000 anos. Os fósseis humanos, entretanto, foram datados com idades entre 12.000 e 9.000 anos atrás.

Esses dados só reforçam o quão certos estão os índios brasileiros ao resistir e defender seu território. O Estatuto do Índio deveria além de garantir as terras também garantir as condições de saúde, de educação; respeito à autonomia e às lideranças, entre outros.

Quanto à demarcação das terras indígenas, resumidamente há três processos: terras identificadas, terras declaradas e terras homologadas. No estado de São Paulo, existem vinte e nove terras que contam com algum reconhecimento por parte do governo, porém

apenas doze se encontram demarcadas e homologadas como determina a Constituição Federal. As dezessete restantes estão em processo de demarcação. Segundo a FUNAI, existem ainda outras dezesseis terras indígenas no estado que aguardam pelo início dos procedimentos de regularização fundiária.

Resumimos à tabela 1 apenas os municípios que fazem parte da Região Metropolitana da Baixada Santista, local de estudo, para ilustrar a situação das demarcações.

Tabela 1 – Demarcação das terras indígenas na RMBS e sua situação.

TERRA INDÍGENA	ALDEIAS	POVO INDÍGENA	POPULAÇÃO	SITUAÇÃO FUNDIÁRIA	DIMENSÃO	MUNICÍPIO
<b>HOMOLOGADAS: 12 TERRAS INDÍGENAS</b>						
Guarani do Aguapéu	Aguapéu; Cerro Corá	Guarani Mbya; Tupi – Guarani (Nandeva)	109	Homologada, Registro CRI e SPU	4.372,2599	Mongaguá
Rio Branco (do Itanhaém)	Rio Branco	Guarani Mbya	76	Homologada, Registro CRI e SPU	2.856,00	Itanhaém, São Paulo e São Vicente
<b>DECLARADAS: 2 TERRAS INDÍGENAS</b>						
Itaóca	Itaóca I; Itaóca II	Guarani Mbya; Tupi – Guarani (Nandeva)	90	Declarada	533,00	Mongaguá
<b>IDENTIFICADA: 1 TERRA INDÍGENA</b>						
Tenondé Porã	Barragem; Krukutu	Guarani Mbya	1.128	Identificada	15.969,00	São Paulo, São Bernardo do Campo, São Vicente e Mongaguá

Org.: GODOY, T. E. 2014. Fonte de dados: FUNAI 2014

Além da identificação, cadastro e homologação, segundo a legislação vigente (CF/88, Lei 6001/73 – Estatuto do Índio, Decreto nº1775/96), as terras indígenas podem ser classificadas nas seguintes modalidades: Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas; Reservas Indígenas; Terras Dominais e Interditadas. Cada modalidade passa por fases diferentes do processo administrativo, porém não vamos nos ater a tais burocracias.

Tão forte e resistente historicamente como os índios tem sido os africanos e afro-brasileiros. Reforçamos mais uma vez que a luta desses povos perpassa pela resistência à dominação. A esse respeito, Gonçalves (2010, p.16) traz o seguinte pensamento:

Foram necessários muitos esforços ao longo do século XX para começarmos a compreender que categorias sociais, raciais, culturais são construídas nas lutas sociais. Em outros termos, são históricas e, por

consequente, esboçam, ao mesmo tempo, formas de dominação e de resistência. Com a força dos movimentos negros urbanos, o século XX vai conhecer um conjunto de esforços no sentido de interferir no sistema de classificação racial brasileiro: “de homens de cor a pretos”, “de pretos a afro-brasileiros”; “de afro-brasileiros a negros”, “de negros a afro-descendentes”, e assim por diante. Para o nosso autor (sociólogo Alberto Guerreiro Ramos), a cultura deveria ser um elemento de transformação e de ação política.

Não podemos deixar de salientar que, apesar de sempre lermos sobre a ajuda de simpatizantes à causa dos escravos no processo de alforria de alguns e do fim da escravidão no geral, a resistência e luta escrava – e negra de uma forma geral – sempre existiram; além da luta física também tinham conhecimento de seus direitos, quando aprovadas as leis do ventre livre, sexagenário, e os estudos de Mattos (2010, p.39) em documentos oficiais de Salvador mostraram que com frequência eles recorriam às autoridades locais os reivindicando, nunca foi uma espera pela libertação por parte dos negros, sempre lutaram por esse direito.

Reflexo da escravidão, voltamos a falar da consciência de classe e racismo. Segundo Hofbauer (2010, p.55):

Hoje, as evidências da “discriminação racial” são claras. Dispomos de uma grande quantidade de estudos empíricos (dados estatísticos) que comprovam – com muitos detalhes – que o grupo de “pretos” (categoria usada nas pesquisas oficiais do IBGE) vive em condições muito piores que o “grupo branco”. Todos os índices socioeconômicos revelam a existência da discriminação. Uma vez que reconhecemos que “raça” como também “negro” e “branco” não são “dados naturais”, mas “construções sociais” que estão ligadas a “ideias culturais” que têm sido usadas como critérios de inclusão e exclusão, reivindico que deveríamos tratar tais conceitos também como parte integrante importante da história da discriminação, e são, como elementos ideológicos fundamentais da história do racismo.

Em dado momento da história do Brasil após o fim da escravidão, ainda parte desse racismo surge à ideia do “branqueamento” da população e serviu à elite para promover uma campanha que chamasse imigrantes (mão de obra) brancos europeus, tendo como consequência a marginalização dos negros nessa nova sociedade de classe que estava surgindo. Essa ideia tem reflexos ainda hoje, como confirma Hofbauer (2010, p.64):

Desde os anos 50, classificações tipológicas de cores estão presentes no discurso científico, desde o final dos anos 70 o Movimento Negro recorreu a concepções essencializadas de “negro” com o objetivo de forjar uma identidade política combativa e de desmistificar a ideia da “democracia racial”; além disso, sabemos que, na era da globalização, conceitos como “negro” e “branco” e “raça” estão sendo reavaliados por novos interesses e novas forças ideológicas. Mas, mesmo assim, o ideário do “branqueamento” não foi totalmente apagado, ele é perceptível no dia-a-dia até hoje. Assim, a força social do ideário do “branqueamento” pode explicar não apenas a (ainda) pequena porcentagem de “negros” nas estatísticas oficiais até hoje, mas explica também a grande quantidade de termos de cor, que dominam o linguajar cotidiano. Muitas das palavras usadas no cotidiano como auto-descrições ou como termos que buscam não ofender a pessoa denominada são bastante curiosas (moreno,

moreninho, marrom bombom, queimado de praia, meio-branco) e sinalizam que uma grande parte da população continua evitando identificar-se com a categoria “negro” (“preto”) e valoriza e privilegia cores claras.

Raffestin (1993, p.130) nos diz ainda:

As diferenças raciais e étnicas constituem um fator político, ora virtual, ora concreto. A maior ou menor importância concedida a essas diferenças na História se inscreve numa sinusóide que é, por si mesma, uma vontade de poder, explícita ou não, e que se apoia no preconceito racial ou étnico. Qualquer que seja, o poder evolui sempre entre dois pólos dos quais se serve sucessivamente: a unidade e a pluralidade. O fenômeno é sobretudo evidente no que se refere à raça e à etnia.

Assim, não podemos deixar de concordar com ele quando revela:

Isso quer dizer que as diferenças raciais e étnicas, quando não estão mais latentes na consciência, servem para alimentar um preconceito útil à afirmação de um poder. São numerosas as razões desse preconceito: políticas, econômicas, sociais e culturais. Mas as finalidades são sempre simples: assegurar o máximo de trunfos para reforçar uma dominação. Nesse caso, há várias estratégias, que vão da exploração à supressão ou à tentativa de supressão das diferenças, seja no plano político-econômico, seja no plano sociocultural. (RAFFESTIN, 1993, p.130)

Principalmente na questão religiosa, muitos afro-brasileiros sofrem preconceito e/ou discriminação, ainda hoje. “Os elementos de matrizes africanos implementados, em especial, no Brasil traduzem misto de afirmação e desafios diante de uma sociedade que idealizava um país de características europeias, de refino e civilidade”, diz Sodré (2014, p.32).

É de fundamental importância compreender o contexto conflituoso entre a elite branca e a população negra, para entendermos as estratégias que objetivavam a manutenção das tradições festivas negras. As práticas culturais negras eram tidas como “africanismos”, termo carregado do estigma de ações perigosas e, por isso, reprimidas. Na sociedade da época (século XIX), os negros, com suas “africanidades”, isto é, práticas e costumes festivos ou sociais, associados à imoralidade, à pobreza e à subversão.

Sobre as religiões, Raffestin (1993, p.124) expõe:

As grandes religiões são aquelas que conseguem controlar porções importantes do invólucro espaço-temporal das coletividades. Pode-se afirmar que sejam relações religiosas puras? Não, de fato essas relações estão subentendidas por relações políticas e é sem dúvida nisso que a relação do sagrado e do profano alcança todo o seu valor. Valores sagrados e valores profanos, valores religiosos e valores políticos estão em estreita relação. A religião, nessas circunstâncias, foi primeiro um poderoso meio de identidade e, em seguida, um meio eficaz de resistência. Fonte de um poder com um forte componente informacional, a religião pode permitir a junção de energias consideráveis e a formação de uma rede de resistências muito cerrada. Nos países que tiveram de se submeter à presença colonialista e que quase sempre não possuíam uma história escrita, mas sobretudo tradições orais, o sagrado profundamente arraigado nas consciências era, em geral, a única base informacional sobre a qual era possível construir uma oposição coerente. As religiões penetram ou

penetraram em todas as manifestações da vida cotidiana, quer sejam culturais, sociais, políticas ou econômicas.

Aproveitando o contexto apresentado por Raffestin – sobre países que foram submetidos à presença colonialista e, principalmente, sobre as tradições orais – é importante salientar que quando falamos de cultura afro-brasileira merece destaque a tradição das “Conversas *Griô*”, na qual os conhecimentos ancestrais como crenças, valores, costumes, condutas, hábitos são passados de geração em geração, pelos mais velhos aos mais novos, através da memória oral.

(Griôs) São pessoas que reúnem saberes e fazeres de sua comunidade de origem e reproduzem na forma de contos, depoimentos, poesia, música ou técnicas, os conhecimentos experimentados em sua vivência. Essas narrativas constituem um patrimônio cultural imaterial que caracteriza a comunidade à qual pertencem, oferecendo elementos que permitem reconstruir identidades, ligar passado-presente e estabelecer laços de territorialidade entre os indivíduos. (FARIA, 2013, p.2)

As “Conversas *Griô*” se constituem num patrimônio cultural imaterial, buscando valorizar a história das populações africanas que tiveram importância fundamental no desenvolvimento e construção da nossa sociedade. Também são consideradas patrimônio imaterial as religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda.

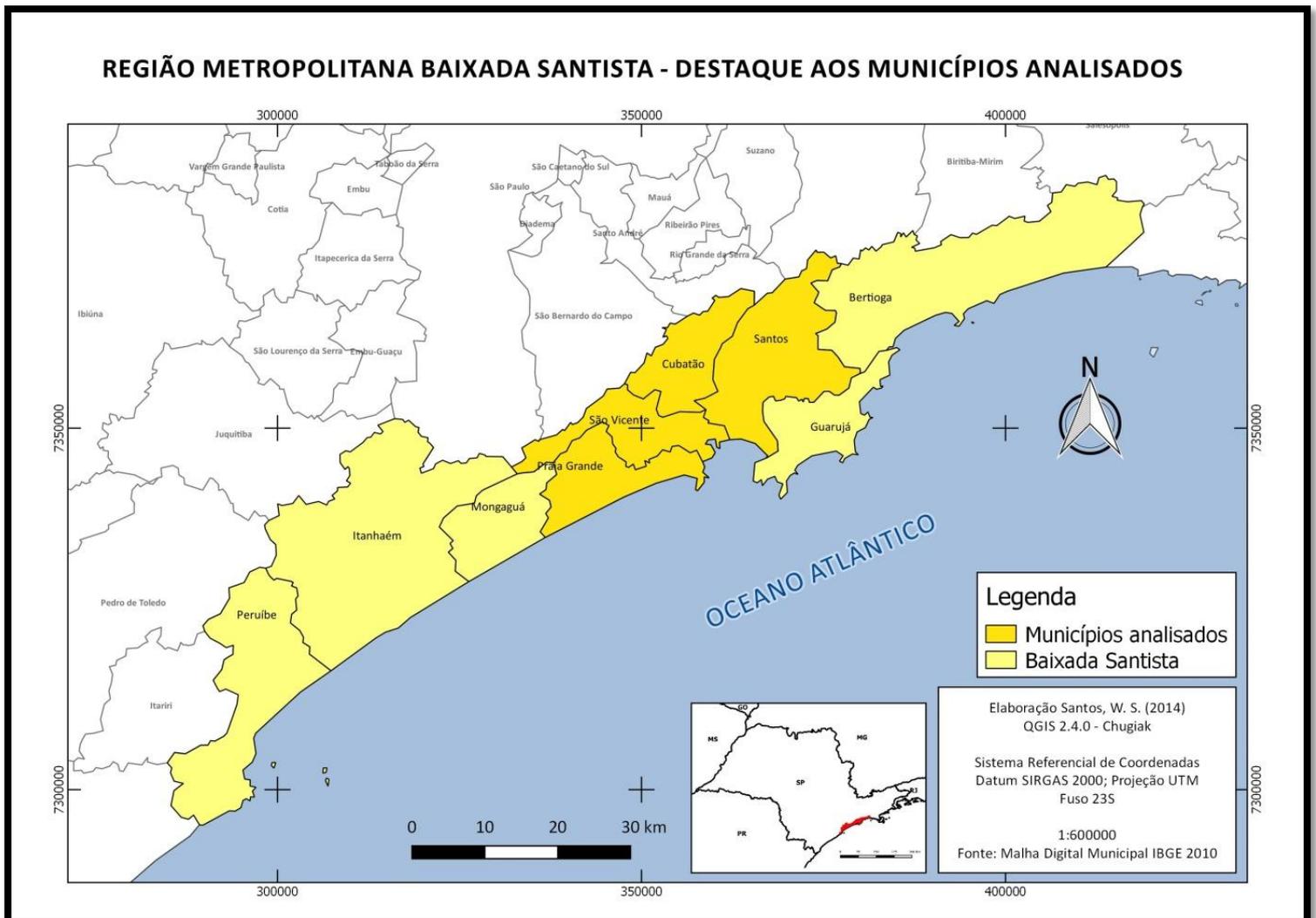
A partir dessas observações, abordaremos e faremos a espacialização de algumas manifestações culturais citadas, presentes nos municípios da Região Metropolitana da Baixada Santista.

## 8. RESULTADOS – MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E ESPACIALIZAÇÃO TERRITORIAL (CUBATÃO, PRAIA GRANDE, SANTOS E SÃO VICENTE)

A Região Metropolitana da Baixada Santista (RMBS) é constituída pelos seguintes municípios: Bertioga, Cubatão, Guarujá, Santos, São Vicente, Praia Grande, Mongaguá, Itanhaém e Peruíbe. Utilizamos para área de estudo Cubatão, Praia Grande, Santos e São Vicente, pois representa a maior parte da RMBS em população, economia e dados históricos geográficos. Destacamos neles alguns pontos que acreditamos representar muito bem a resistência das culturas indígena e afro-brasileira.

No mapa *Região Metropolitana Baixada Santista – Destaque aos municípios analisados* (figura 1) podemos visualizar a RMBS e a área de estudo citada.

Figura 1 – Mapa dos limites municipais da Região Metropolitana da Baixada Santista. Municípios analisados.



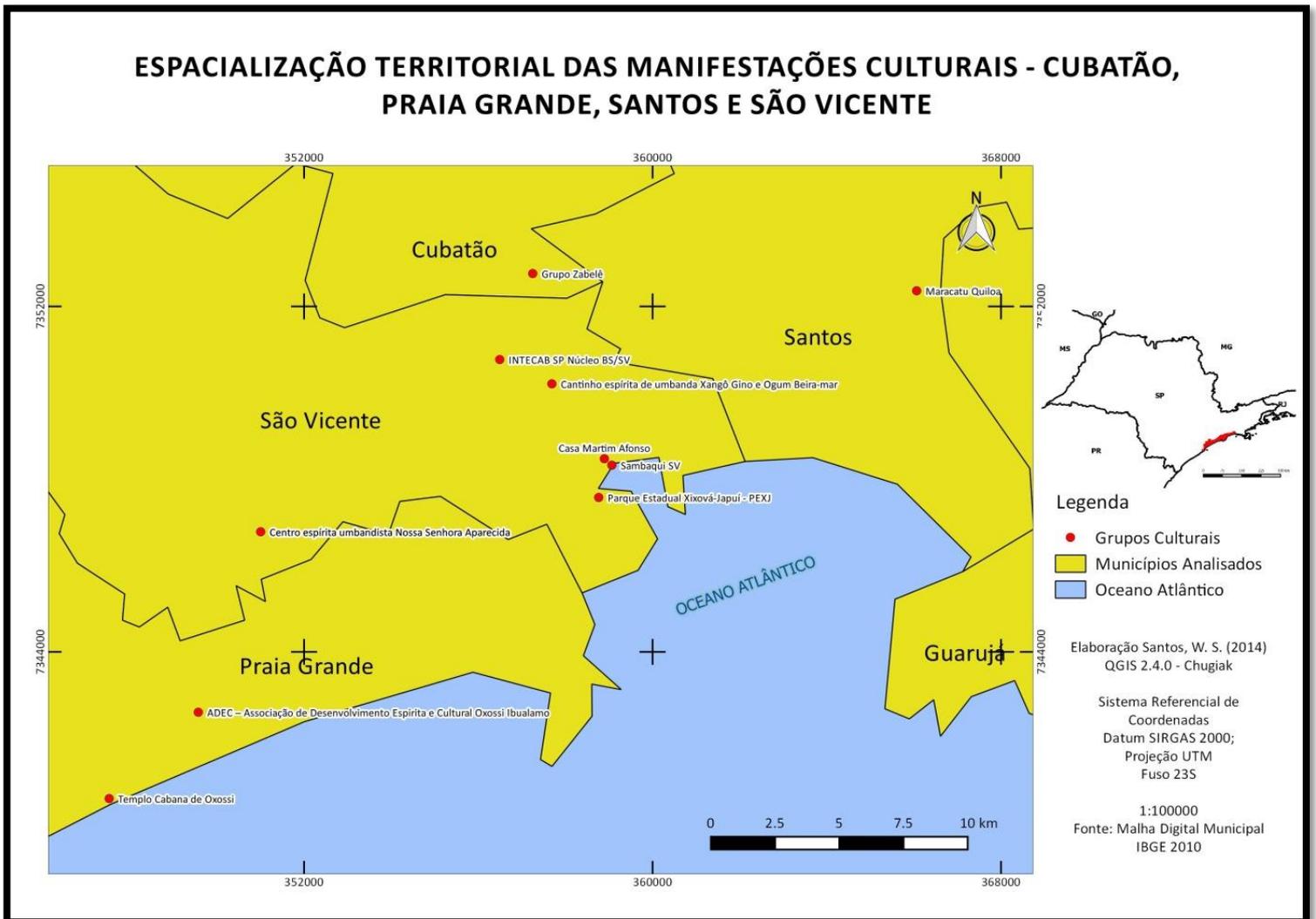
Org.: GODOY, T. E. 2014. Fonte de dados: IBGE, 2010.

Definida a escala local, selecionamos os municípios de estudo, pois são os que representam maior importância histórica, econômica e geográfica, e espacializamos as manifestações culturais que acreditamos representar a resistência das culturas estudadas. Trabalhamos com terreiros de Candomblé e Umbanda por se tratar de uma religião afro-brasileira, parte do Patrimônio Cultural Imaterial; o grupo de maracatu Quilôa e o grupo de cultura popular Zabelê, nos quais a dança e a música de matriz africana e indígena se fazem presentes; a Casa Martim Afonso que leva o nome do fundador da cidade de São Vicente e abriga o Sítio Arqueológico Bacharel onde se encontra a parede do início do século XVI, peças arqueológicas coletadas na escavação do sítio, vestígios da ocupação indígena e sambaquis; a aldeia Paranapuã de etnia Tupi Guarani, localizada no interior da Unidade de Conservação Parque Estadual Xixová-Japuí (PEXJ); e o Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB), núcleo Baixada Santista, que tem por objetivo principal preservar os valores espirituais e culturais da religião tradicional africana no Brasil e seus desdobramentos, aprofundando o intercâmbio em nível nacional e internacional.

Apresentados os grupos e pessoas estudados, iremos relatar a história e importância de cada um deles para a valorização da cultura afro-brasileira e indígena.

O mapa *Espacialização territorial das manifestações culturais – Cubatão, Praia Grande, Santos e São Vicente* (figura 2), espacializamos as manifestações culturais citadas.

Figura 2 – Espacialização das manifestações culturais indígena e afro-brasileira, 2014.



Org.: GODOY, T. E. 2014. Fonte de dados: IBGE, 2010.

### 8.1 Aldeia Paranapuã

Começaremos pela aldeia Paranapuã, pois assim já faremos um breve resgate histórico da Região Metropolitana da Baixada Santista (RMBS). A aldeia de etnia Tupi Guarani se localiza dentro do Parque Estadual Xixová-Japuí (PEXJ), que foi criado em 27 de setembro de 1993 pelo Decreto Estadual nº 37.536 delimitando 901 ha distribuídos nos municípios de Praia Grande e São Vicente, sendo 600 ha em terra e o restante em faixa marítima, segundo o Plano de Manejo do Parque (2010), que é uma Unidade de Conservação.

O plano de manejo nos diz que o português Mestre Cosme Fernandes, enviado a Cananéia em 1510, veio e instalou-se em São Vicente, onde hoje se encontra o morro do Japuí, e ali formou um pequeno povoado, atrás da baía de Paranapuã. Em 22 de janeiro de

1532, Martim Afonso, ameaçado por possíveis invasões francesas, fundou oficialmente a vila de São Vicente, a primeira vila portuguesa no Brasil. O plano de manejo (2010, p.36) diz que

[...] A região compreendida pelo PEXJ no município de Praia Grande estava situada entre as duas principais vilas da época: São Vicente e Conceição de Itanhaém. Chamada de Piaçabuçu (Porto Grande), primeiro nome dado pelos indígenas à Praia Grande, era a região percorrida por missões jesuíticas e conhecida "Caminho de Conceição". Por quase três séculos essa região caracterizou-se pela presença de núcleos caiçaras. O primeiro recenseamento da Capitania de São Vicente (1765) indicou para esse trecho entre as "Praias de Taypus e Mongaguá" a existência de sítios e agricultores que utilizavam o trabalho de negros forros e escravos para produzir e abastecer as Vilas de São Vicente e Santos de produtos agrícolas e artesanais.

Como a maioria em São Vicente, muitos bairros apresentavam características rurais e as atividades econômicas se baseavam no cultivo de banana, coco, abacate, tangerina, limão, laranja e verduras, essas últimas para consumo próprio. Na praia do Paranapuã, hoje parte integrante do PEXJ, havia uma grande fazenda onde atravessavam gados a bordo de uma barca estacionada na praia de São Vicente, por isso até hoje as pessoas se referem à área como Praia das Vacas.

No ano de 1897,

[...] Instalou-se na encosta do morro Japuí, em São Vicente, o Curtume Cardamone, numa área de 50 mil m<sup>2</sup>. Considerado uma das mais antigas indústrias do país, sua instalação deveu-se à proximidade com o manguezal, de cuja vegetação era extraído o tanino para o curtimento de couro, e à presença de inúmeras nascentes, de onde era obtida a água. (PLANO DE MANEJO, 2010, p.36)

Procurando melhorar o acesso à Praia Grande, foi projetada a ponte Pênsil, que a ligava a São Vicente e facilitava também o escoamento da produção local. Antes dela a travessia era feita por barcos, canoas e linhas regulares de lanchas. Nessa década, a população restringia-se aos bairros atuais do Boqueirão e Fortaleza de Itaipu. Já no período de 1930 a 1940, a região de Santos registra novo crescimento populacional por conta do desenvolvimento econômico, principalmente relacionado à exportação de café.

Com a expansão comercial da região,

[...] Nas décadas de 1950 e 1960 inicia o processo de industrialização na região, com a implantação da Refinaria Presidente Bernardes em Cubatão, entre 1953 e 1954, da Cosipa e de outras importantes indústrias químicas que impulsionaram o desenvolvimento da Baixada Santista. Outro propulsor do desenvolvimento foi a construção da Via Anchieta, que, adicionada a consolidação da indústria automobilística, facilitou o acesso ao litoral de diversos segmentos populares, incrementando desenvolvimento do lazer e turismo e consequente aumento da demanda por bens e serviços em São Vicente e Santos, seguido de um surto imobiliário que acabou por transformar as características da orla da praia ao implantar os conjuntos de edifícios residenciais para a população visitante. (PLANO DE MANEJO, 2010, p.38).

A especulação imobiliária toma conta da região e com ela a visitação a lugares que hoje pertencem ao PEXJ, como a praia de Paranapuã, passaram a ser mais procurados pela população. Assim, foram aprovados os primeiros loteamentos nos bairros do Japuí, Jardim Bechara, Belvedere, Mar Pequeno e Jardim Recanto de São Vicente, respectivamente em 1960, 1963 e 1965 (Prefeitura Municipal de São Vicente, Secretaria de Planejamento, 2009).

Segundo o Plano de Manejo, nesta época, clubes como o Yatch Clube São Vicente, instalado às margens do canal, também empregavam moradores do bairro, principalmente após o declínio das atividades do curtume, por conta da desativação do matadouro de gado em Santos. A região não parava de crescer,

[...] Em 1967, os distritos vicentinos até então tratados como bairros periféricos de São Vicente se emanciparam, nascendo o município de Praia Grande. Também nessa época foi instalada a energia elétrica no Japuí, embora funcionasse de forma bastante precária. O transporte público, somente atendia os moradores nos limites da Avenida Tupiniquins. No final da década de 1970 as ruas do bairro ainda não eram asfaltadas, mas já haviam sido aterradas e tinham sido realizadas obras de contenção de enchentes, que até então ocorriam no local. O sistema de abastecimento de água foi implantado no final da década de 1970, depois de inúmeras reivindicações da comunidade local; o sistema de captação de esgoto, no entanto, só foi implantado em 2003. (PLANO DE MANEJO, 2010, p.38)

O crescimento populacional da Baixada Santista foi superior ao do estado de São Paulo, pois o porto e as estâncias balneárias, além do polo industrial de Cubatão, se consolidaram; isso acarretou em estrangulamento do espaço físico, ocupação desordenada em áreas de encosta, mangues e morros.

Outro problema que o aumento populacional e o afluxo turístico trouxeram foi a questão dos congestionamentos na Ponte Pênsil. Eram necessárias manutenções constantes e chegou-se a cogitar, por volta de 1970, a interdição da ponte, mas optou-se por reforçá-la e foi projetada a Ponte do Mar Pequeno, finalizada em 1982, valorizando ainda mais o desenvolvimento de São Vicente, Praia Grande e o Litoral Sul.

Como dito anteriormente, o Parque Estadual se localiza justamente nas proximidades da Ponte Pênsil, e possui seus limites nos municípios de Praia Grande e São Vicente, segundo o Instituto Histórico e Geográfico de São Vicente, as palavras Xixová-Japuí são de origem indígena e seu significado está relacionado aos dois maiores morros que integram o Parque, xixová significa “morro pontudo” e japuí é “morro grande que mostra a entrada do rio ou porto” (PLANO DE MANEJO, 2010, p.39) [...] O morro do Xixová está associado à memória cultural da população em decorrência do fato de ser considerado um “barômetro natural” pelos moradores, dado que o topo encoberto por nuvens, é indício de chuva na região (São Paulo, 1997). Assim, é possível também que este seja o motivo do morro ter recebido o nome de Xixová, já que o termo “xixixi” é sinônimo de garoa e chuva

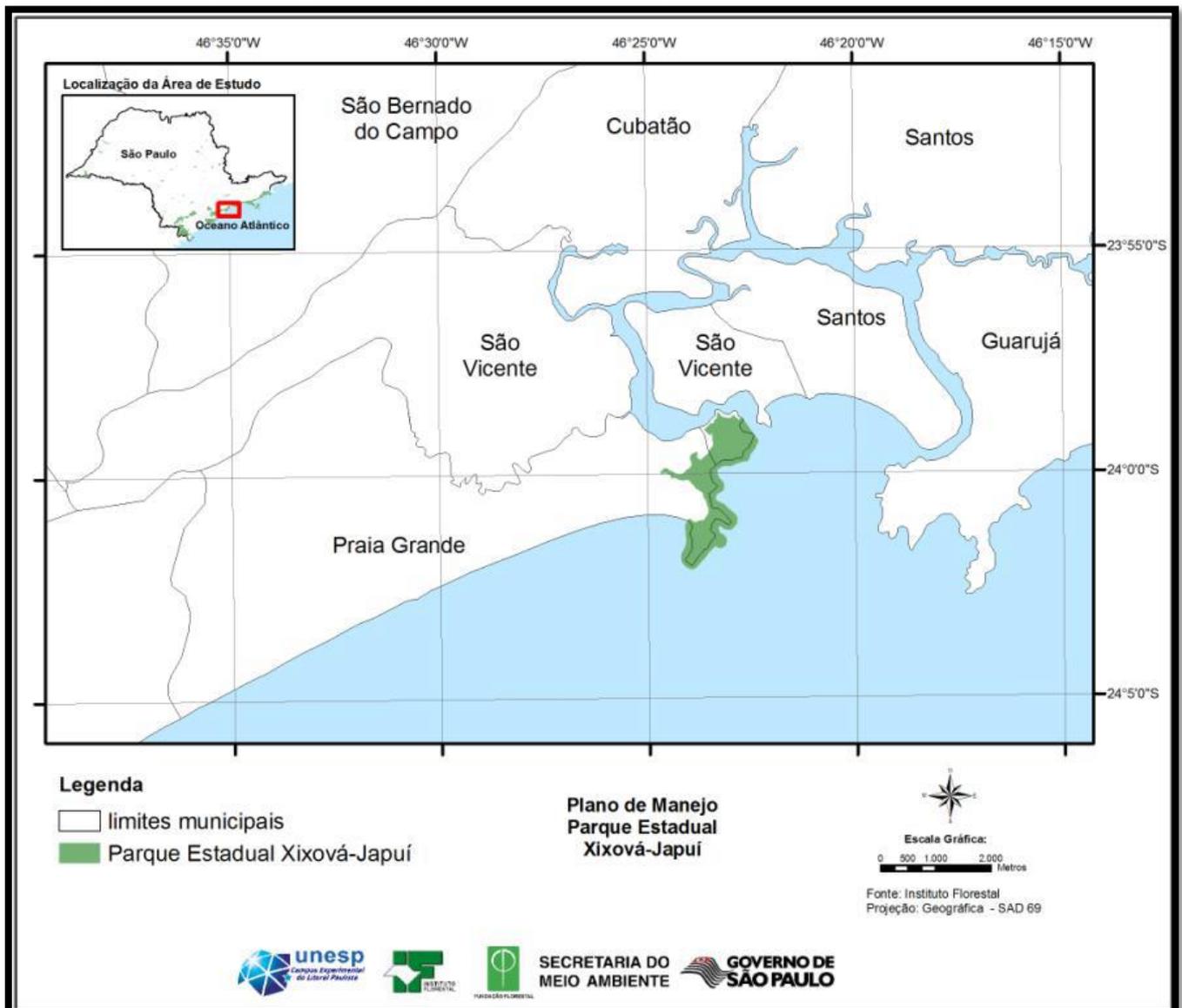
final, largamente utilizado no nordeste dos países. Já a origem do nome Japuí pode estar também relacionada a uma possível ocorrência, no passado, da ave conhecida como “japu” da família dos Icterídeos (a mesma do chopim e do melro).

Através da Lei Federal 1618-A, em 1952, começa a preocupação com a proteção legal que envolve o Parque Estadual Xixová-Japuí. Essa lei erigiu o Porto das Naus em monumento nacional, bem como os demais remanescentes da 1ª vila colonial de São Vicente. O plano de manejo nos diz que em 1974, com o fluxo populacional e do turismo sempre aumentando, uma área do bairro Japuí e praia de Itaquitanduva foi escolhida para sediar um cassino ou resort. Tal ação provocou uma movimentação dos moradores dos bairros que utilizavam a praia para diversas finalidades e iniciaram uma mobilização pedindo a preservação do local e a sua transformação em área de proteção. No Brasil todo aumentava a pressão para preservação de áreas verdes e praias intactas, na tentativa de conter o ritmo de ocupações das áreas ainda florestadas. Nesse contexto,

[...] Com a abertura política, em 1986 e fortalecimento dos movimentos sociais pelo então governador estadual – André Franco Montoro, as reivindicações para preservação do Xixová-Japuí reiniciaram e se fortaleceram. Em 1989, o movimento pela proteção da área conquistou junto a Prefeitura de São Vicente a criação do parque ecológico municipal, incluindo o morro do Japuí e a praia de Itaquitanduva, e proibindo definitivamente qualquer tipo de edificação na área (Projeto Lei 89/89 doc. nº 3110/89).

O mapa da figura 3 localiza o Parque Estadual Xixová-Japuí, assim como as porções no município de Praia Grande e São Vicente.

Figura 3 – Espacialização do Parque Estadual Xixová-Japuí, Praia Grande/São Vicente – SP.



Fonte: Plano de Manejo Parque Estadual Xixová-Japuí, 2010.

Em 1990, foi promulgada a Lei Orgânica do município de São Vicente, na qual fica estabelecida a responsabilidade do poder público de preservar as áreas remanescentes da Mata Atlântica, entre elas as áreas de costões rochosos e do morro do Japuí (São Vicente, 1990). No ano seguinte, a Lei Municipal nº 66-A/1991 de São Vicente estabelece preferência na utilização das praias de Itaquitanduva e Paranapuã e das Ilhas Sapomim e Ermida por entidades ecológicas e universidades para fins de estudos e pesquisas (São Vicente, 1991). Em 27 de setembro de 1993 foi editado o Decreto nº 37.536, criando o Parque Estadual Xixová-Japuí. Como parte do PEXJ localiza-se no município de Praia Grande

[...] uma ação de apoio ao Parque foi demonstrado pelo município de Praia Grande quando, em 1996, aprova seu Plano Diretor (Lei Complementar nº 152/96), e, em seu artigo 42, alínea “c”, incorpora a porção do Parque localizada no município, como Área de Especial Interesse Ecológico (ARIE), e estabelece uma faixa “non aedificandi” em

torno do perímetro do morro Xixová, no limite do Parque, entre as curvas de nível de cota altimétrica 5 metros e 25 metros (Praia Grande, 1996). (PLANO DE MANEJO, 2010, p.40)

O Plano de Manejo do PEXJ nos traz uma caracterização do meio antrópico no parque, que nos foi muito útil nesse trabalho. Sobre a caracterização socioeconômica da área de entorno do PEXJ, temos somando a área dos municípios de Santos, São Vicente, Praia Grande, Guarujá e Cubatão 862,67 km<sup>2</sup> que representam 35,61% de toda a RMBS e 0,35% do estado de São Paulo. Essa região é considerada a terceira maior do estado de São Paulo, sendo Santos seu polo principal e São Vicente, Guarujá e Cubatão municípios centrais. Quanto à população da área estudada, em 2010 era de 1.432.616 habitantes, o que representa cerca de 86% do total da RMBS e 3,48% do total do estado. O município mais densamente povoado é São Vicente, com 2.213,57 habitantes/km<sup>2</sup>.

Como usos e atividades desenvolvidas no parque e seu entorno, podemos destacar a atividade pesqueira que é realizada na UC pela população local anteriormente à sua criação, sendo realizada de duas formas: a) a pesca artesanal, que pode ser subdividida em 3 modalidades - apetrechos de rede, com arpão (submarina) e extrativismo de marisco e; b) a pesca amadora e de subsistência.

Em 26 de janeiro de 2004, o Plano de Manejo relata que o PEXJ, Setor Japuí – próximo à praia de Paranapuã, foi “invadido” por cerca de 60 indígenas da etnia Tupi Guarani.

[...] Muitos esforços foram empenhados para a sua retirada do grupo por parte da SMA e Marinha do Brasil. Esgotadas as tentativas de acordo em esfera administrativa e extrajudicial, a SMA acionou a PGE para providências cabíveis no âmbito judicial, que resultou na proposição de Ação Civil Pública com pedido de liminar – fundamentada nos artigos 225 da Constituição Federal e 5º da Lei Federal nº 7347/85 – em face da FUNAI. Atualmente a ação está em trâmite na Justiça Federal através do processo nº 2004.61.04.001218-4 / 4º Vara da Justiça Federal de Santos. Em novembro de 2004, acordou-se, em juízo a responsabilidade da FUNAI na construção de oito ocas e uma casa de reza, a garantia de plantio de milho e demais cultivos sem possibilidade de expansão, a assistência médica e segurança alimentar, e o impedimento de entrada e instalação de demais indígenas na área. Aos índios ficou proibido o desenvolvimento de atividades comerciais, bem como a cobrança de pedágio para visitação e a caça. Coube a PMSV auxiliar no abastecimento alimentar e dispor de transporte escolar às crianças. Ao IF relacionou-se a necessidade de controle de acesso à área, bem como a fiscalização das atividades prejudiciais ao PEXJ. Por fim, acordou-se a realização de um laudo antropológico detalhado para descrever e analisar a ocupação e sua tradicionalidade. (PLANO DE MANEJO, 2010, p.84)

A nosso ver, esses esforços são uma grande contradição, já que a área pertence originalmente aos indígenas. A FUNAI, a fim de garantir a preservação sociocultural do grupo indígena – atualmente composto por cerca de 50 indivíduos – e seus direitos constitucionais, presta assistência ao grupo, que também recebe assistência integral à

saúde, realizada pela FUNASA, e, adicionalmente, apoio da Prefeitura Municipal de São Vicente, através do fornecimento de alimentos e roupas.

Segundo o cacique Karai, Alcides Mariano Gomes, a proximidade com a cidade e o intenso contato com a cultura não-indígena os obriga a conviver com dois mundos, pois apesar de estarem em um UC, estão instalados a poucos quilômetros do centro da cidade de São Vicente. A opy (casa de reza) da aldeia está em um ponto onde de um lado pode se apreciar as belas vistas do morro do Japuí e a Praia de Paranapuã e de outro a famosa e badalada Ilha Porchat<sup>1</sup>. Esta proximidade com a cidade favoreceu o bilinguismo entre os indígenas, que falam fluentemente o português. A casa de reza também tem o papel de encontros para cantar, dançar e transmitir aos mais novos o conhecimento ancestral, aprender a fazer as cestas, zarabatanas, leques e colares de sementes e conchinhas do mar.

Flávia Souza (2011) aponta que

[...] Os guaranis realizam rituais tradicionais, como o Xondaro e o Tangará – danças feitas na casa de reza. Dentro ou fora da opy, dependendo da ocasião, essas práticas têm entre as suas várias funções a intenção de alegrar e divertir toda a comunidade. Violão, tambores, rabeca (tipo de violino) e chocalho são alguns dos instrumentos musicais usados. Segundo o agente de saúde da aldeia de São Vicente, Dida Fernandes, batizado em guarani como Karai Jexata (raio de sol), as músicas cantadas – mais parecem rezas – são entoadas em guarani e falam da natureza, da busca pela terra sem mal e do fortalecimento espiritual. Os cantos costumam ser recebidos em sonhos pelas crianças e pajés. “Nesses momentos damos as mãos para lembrar que, unidos, somos fortes, e para agradecer por mais um dia que se vai e por mais um dia que vem”.

O Xondaro é uma dança praticada por homens, que lembra uma técnica de luta, enfatizando o equilíbrio e lembra o movimento de animais. A intenção principal é desviar; o guerreiro aprende a não se contrapor ao oponente, deixando que ele gaste sua energia. Lembrando os princípios da capoeira, o Xondaro também pode exercer função de luta ou dança, dependendo das circunstâncias. A figura 4 mostra a preparação para o ritual do Xondaro.

---

<sup>1</sup> Muito se fala do histórico do lugar, mas o mais comum é que o nome vem da família Porchat, a qual possuía lá diversas casas de veraneio e um cassino. Após o declínio do cassino e do entretenimento que ele proporcionava, tornou-se mais de residências fixas – e também de espetáculos, com a posterior construção do Ilha Porchat Clube logo na sua entrada.

Figura 4 – Preparação para o Xondaro aldeia Paranapuã, São Vicente.



Fonte: Acervo Flávia Souza

O Tangará é a dança praticada pelas mulheres. Souza (id) expõe que

[...] Nela, mulheres de todas as idades imitam os pulinhos do pássaro de mesmo nome. A dança lembra os tempos passados e serve também para agradecer a natureza. As mulheres batem o takuapu, ou o bastão de taquara, para chamar a força espiritual. Força esta que só pode ser vista, de acordo com os guaranis, por meio da fumaça que sai dos petynguás, os cachimbos de fumo de corda, instrumentos sagrados que são usados em todos os rituais para fazer contato com o divino. Eles acreditam que a fumaça que sai deles leva os pensamentos até Nhanderu. A fumaça produzida pelo fumo, quando misturada com algumas ervas, é usada em outro ritual importante: o batismo. Momento solene em que os índios ganham o nome e a alma guaranis.

Com o artesanato, os indígenas conseguem alguma renda, comercializando o que produzem nas calçadas e feiras da cidade. São peças que normalmente utilizariam na própria comunidade. A figura 5 nos mostra os artesanatos produzidos pelos indígenas da aldeia Paranapuã, na Feira Cultural ocorrida em Peruíbe/SP, 2011.

Figura 5 – Artesanatos feitos pelos índios da aldeia Paranapuã, São Vicente.



Fonte: Acervo Flávia Souza

Outra atividade realizada no entorno do PEXJ é a mineração, onde as matérias-primas são destinadas à construção civil. São 15 as jazidas mais importantes em atividade - 3 de areia, 6 de brita e 6 de material de aterro.

Também estão presentes estabelecimentos comerciais e de lazer, clubes, marinas, garagens náuticas e outras atividades como surfe, cultos religiosos, atividades ilegais, consumo de água e extrativismo vegetal.

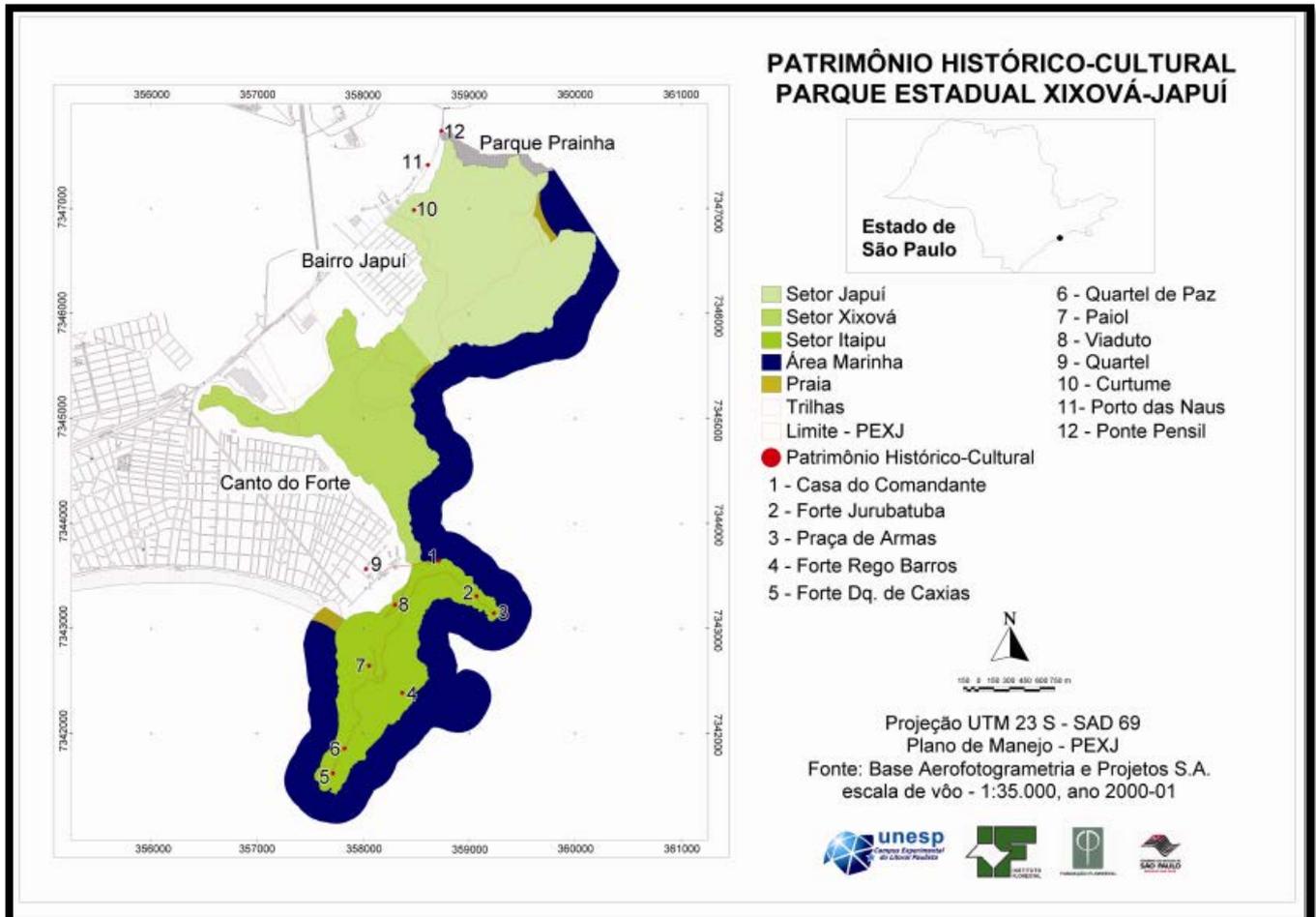
O Parque Estadual Xixova-Japuí conta ainda com patrimônios históricos culturais associados a sua área. Nos municípios da área de abrangência do PEXJ, o bloco carnavalesco tradicional há 72 anos, intitulado *Babahianas sem Taboleiro*, representa, em sua forma de expressão, patrimônio histórico cultural imaterial, o qual reúne, anualmente, milhares de pessoas. O bloco é tombado pelo CONDEPHASV, no município de São Vicente. Não foi identificado nenhum patrimônio histórico cultural imaterial relacionado diretamente ao PEXJ, segundo o plano de manejo. Já como patrimônio cultural material o plano dá destaque:

[...] Sítios arqueológicos são áreas onde são encontrados testemunhos ou vestígios de ocupações humanas históricas ou pré-históricas e são definidos e protegidos pela Lei nº 3.924/61, sendo considerados bens patrimoniais da União. O tombamento de bens arqueológicos é feito excepcionalmente, por interesse científico ou ambiental. Neste estudo, foram levantados os sítios arqueológicos num raio de 10 km do PEXJ, nos municípios de S, SV, PG, GUA e Cubatão registrados ou identificados no IPHAN e CONDEPHAAT. Foram considerados, também, os sítios históricos, referentes às ruínas de edificações ou mesmo a edificação propriamente dita, como fortes, igrejas,

prédios antigos, engenhos e monumentos. (PLANO DE MANEJO, 2010, p.89)

O mapa Patrimônio Histórico-Cultural Parque Estadual Xixová-Japuí (figura 6) espacializa esses patrimônios associados ao Parque Estadual Xixová-Japuí.

Figura 6 – Patrimônio Histórico Cultural nos domínios do PEXJ.



Fonte: Plano de Manejo Parque Estadual Xixová-Japuí 2010.

A partir desse breve levantamento histórico principalmente das cidades de Praia Grande e São Vicente, e entendendo que os terreiros e tendas de Candomblé e Umbanda são manifestações importantes na cultura popular brasileira, buscamos informações na rede mundial de computadores e fizemos um levantamento dos mesmos na RMBS.

## 8.2 Terreiros e Tendas de Candomblé e Umbanda

O Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB) teve um papel fundamental nos ajudando no levantamento dos terreiros de Candomblé e Umbanda, porém acreditamos que por possuírem sede no município de São Vicente, a maioria dos terreiros cadastrados se localiza no mesmo município.

Temos consciência dos preconceitos e perseguições sofridas pelas religiões afro-brasileiras e acreditamos que por isso, encontramos dificuldades de levantamento dos terreiros de Candomblé e Umbanda nos municípios de Cubatão e Santos somente através da rede mundial de computadores.

Espacializamos os seguintes: Associação de Desenvolvimento Espírita e Cultural Oxossi Ibualamo – ADEC em Praia Grande; Cantinho Espírita de Umbanda Xangô Gino e Ogum Beira-Mar em São Vicente; Centro Espírita Umbandista Nossa Senhora Aparecida, em São Vicente e Templo Cabana de Oxossi, em Praia Grande. Encontramos grandes dificuldades de contato com os terreiros, tendas e centros (cada manifestação utiliza o nome que julga mais apropriado ao local onde ocorrem os cultos, festas, consultas, etc.), onde somente os citados acima permitiram visita e conversa, mas não nos permitiram utilizar fotografias e/ou visitar os locais. O contato também foi feito através da rede mundial de computadores.

### **8.3 Grupo de Maracatu Quiloa**

O grupo de maracatu Quiloa é o primeiro da Baixada Santista que se tem registro. Fundado em 5 de outubro de 2003 por estudantes da Unesp de São Vicente, é formado por músicos e professores que mais tarde participariam de um arrastão de maracatu de baque virado na Feira Nordestina em São Paulo, local onde consolidaram o grupo e passaram a se reunir e pesquisar essa manifestação cultural centenária.

Em 2005 o grupo já participava da encenação da Vila de São Vicente<sup>2</sup>, parceria que perdura até hoje, e também compartilhava formação com mestres das Nações de Recife<sup>3</sup>. Em fevereiro do ano seguinte aconteceu o primeiro arrastão<sup>4</sup> de maracatu realizado pelo Quiloa, contando inclusive com a participação do músico Nego Henrique, da banda Cordel do Fogo Encantado. Já em 2007, aconteceu o segundo arrastão e o grupo sai da Unesp São Vicente para ocupar um galpão cedido pelo diretor teatral Tanah Corrêa, no bairro do Macuco, em Santos. Segundo Felipe Romano, o único músico fundador do grupo que permanece, em abril do mesmo ano,

[...] a presença de Mestre Shacon Vianna, da Nação Porto Rico – PE, em oficina aberta organizada pelo Quiloa, representou um marco para a história do grupo que passou a compreender o maracatu e sua responsabilidade como um meio do povo se expressar e mobilizar uns aos outros, colaborando diretamente na formação da cultura brasileira e na

<sup>2</sup> Encenação que ocorre todo final de ano representando a chegada dos portugueses em terras brasileiras e seu encontro com os índios. São Vicente é considerada a primeira vila do Brasil.

<sup>3</sup> Recife/PE é considerada berço das Nações de Maracatu de baque virado.

<sup>4</sup> Evento onde o grupo sai em cortejo pelas ruas da cidade tocando, dançando e cantando suas loas, difundindo a cultura do maracatu.

valorização de suas matrizes africanas, além do mestre auxiliar com os desafios impostos naquele momento de mais uma vez constituir a ideia de grupo, focando na possibilidade de desenvolver parcerias que fomentem o pertencimento e identidade cultural, resultando no convite de Mestre Shacon a Felipe para integrar a Nação Porto Rico como batuqueiro na passarela, em Recife, no ano seguinte. (DVD MARACATU QUILOA, SANTOS-SP, 2009).

A figura 7 nos mostra o segundo arrastão do grupo Quiloa, que neste ano já está com sua sede na cidade de Santos.

Figura 7 – Arrastão do Grupo Quiloa pelas ruas de Santos, 2007



Fonte: Acervo Grupo Quiloa, Santos

Em 2008, Shacon realizou oficina fechada para o grupo e fez uma participação junto ao grupo em eventos da cidade. Essa oficina garantiu a presença de três integrantes do grupo na passarela em Recife, junto à Nação Porto Rico. Quando questionados sobre como se mantêm econômica e culturalmente, Felipe Romano diz que os desafios e a necessidade fizeram com que o grupo se mantivesse unido e passaram a dividir responsabilidades e valorizar as habilidades de cada integrante a fim de viabilizar formas de dar identidade e pensar em caminhos sustentáveis.

[...] Entre as principais parcerias estabelecidas neste período está o vínculo criado com as Oficinas Regionais Culturais, a Pagu. As oficinas de percussão oferecidas gratuitamente as segundas-feiras, durante todo o

ano, aumentaram a visibilidade e o número de integrantes que depois passariam, oficialmente, a fazer parte do Quiloa. Em julho de 2010 mais de 200 batuqueiros coloriram as ruas do centro de branco, amarelo e vermelho, identificando os integrantes do Bloco de Pedra/ SP e Quiloa. No mesmo mês, o grupo que buscava uma nova sede, conseguiu por meio de uma parceria com a atriz Márcia Marques a ocupação de um casarão na Rua General Câmara, 99. O espaço a cada dia ganha mais identidade e se torna conhecido como um espaço cultural no centro de Santos. A primeira vez que as portas foram abertas oficialmente à população foi durante o aniversário do grupo que recebeu personalidades como Tanah Correa, equipes de TV que cobriram o evento e muitos amigos que acompanham e admiram a manifestação. (DVD MARACATU QUILOA, SANTOS-SP, 2009).

Em 2010 o Quiloa já desfilava seu quinto arrastão pelas ruas de Santos, contando com a participação de mais de trezentas pessoas. Na Virada Cultural, antecedendo ao show do artista Mano Chao, o Quiloa fez um arrastão para milhares de pessoas, trazendo para o evento uma participação especial – a rainha e yalorixá Elda Ivo Viana, da Nação do Maracatu Porto Rico de Pernambuco, fazendo uma apresentação histórica para Santos.

O grupo também tem parceria com a rede municipal de ensino, onde a convite das escolas apresenta a história, instrumentos e a cultura do maracatu para os alunos. As figuras 8 e 9 nos mostram registros desse momento.

Figura 8 – Apresentação nas escolas municipais da região, 2010



Fonte: Acervo Grupo Quiloa, Santos

Figura 9 – Familiarização dos alunos com os instrumentos do maracatu, 2010



Fonte: Acervo Grupo Quilola, Santos

Estudamos o grupo Quilola, que é integrante da Nação do Maracatu Encanto do Pina de Recife/PE representando a Nação na Região Metropolitana da Baixada Santista, pois entendemos que o Maracatu de Baque Virado ou Maracatu Nação é uma manifestação cultural que tem sua origem no período escravocrata, entre os séculos XVII e XVIII, na região onde hoje se encontra Pernambuco, principalmente nas cidades de Recife, Olinda e Igarassu (que, antigamente, abrangia os municípios de Abreu e Lima, Itamaracá e Itapissuma) mas, como muitas manifestações populares do país, é uma mistura de culturas africanas, europeias e indígenas.

Sabemos que existem diversas histórias e diferentes hipóteses, mas a mais difundida entre praticantes e estudiosos é que o maracatu surgiu a partir das coroações e autos do Rei do Congo, prática que foi implantada no Brasil supostamente pelos colonizadores portugueses e tolerada pelos senhores de escravos. Rainhas e reis do Congo eram eleitos entre as lideranças políticas dos cativos e assim faziam o intermédio entre o Estado Colonial e homens e mulheres de origem africana. A partir destas organizações, muitas manifestações culturais ganham forma e passam a ser realizados encontros e rituais com uma forte ligação com a religiosidade do Candomblé ou Xangô Pernambucano.

No século XVIII, passou gradualmente a ser caracterizado como um fenômeno típico dos carnavais de Recife-PE, como ocorreu com o frevo e outras práticas populares brasileiras. Entrou em decadência durante quase todo o século XX, mas em 1990 obteve seu auge, também pela difusão massiva dessas manifestações em todo país.

A prática do maracatu adquiriu uma popularidade, resultado de ações entre elas do Movimento Negro Unificado (MNU) junto à Nação Leão Coroado<sup>5</sup>, do movimento Mangue Beat<sup>6</sup> e o grupo Nação Pernambuco.

Assim, o maracatu de baque virado sai de Recife para ganhar diversos lugares do país e do mundo. Atualmente, segundo levantamento do site *maracatu.org.br*, existem grupos nas regiões nordeste, sudeste e sul e fora do Brasil na Alemanha, Espanha, França, Holanda, Inglaterra, Irlanda, entre outros.

#### 8.4 Grupo de Cultura Popular Zabelê

Também trabalha com o maracatu o Grupo de Cultura Popular Zabelê, que é uma organização não governamental (ONG) formada por profissionais de diversas áreas artísticas que buscaram estudar a cultura popular brasileira e suas formas de aplicações em áreas de risco de vulnerabilidade social; atua em comunidades da cidade de Cubatão-SP, principalmente Vila dos Pescadores, Ilha Caraguatá e Jardim Casqueiro, além de também receber interessados de outros bairros.

A figura 10 nos traz a apresentação do grupo Zabelê pelas ruas de Cubatão.

Figura 10 – Apresentação Grupo Zabelê em Cubatão



Fonte: Acervo Grupo Zabelê, Cubatão

O grupo tem por objetivo possibilitar o acesso e a disseminação da cultura popular brasileira, tendo sempre como referências o resgate de memórias individuais, familiares e

<sup>5</sup> Leão Coroado é uma das nações mais tradicionais de maracatu no Recife-PE.

<sup>6</sup> Tem como principais representantes Chico Science e o grupo Nação Zumbi, Banda Mestre Ambrósio, etc.

coletivas, a reflexão da identidade comunitária e cultural e a revalidação de vínculos e valores. Tem parceria estabelecida com a Unidade Municipal de Ensino Padre Manoel Antonio de Nóbrega, Unidade Municipal de Ensino Estado do Pará, Instituto Raízes e a Sociedade de Melhoramentos dos Amigos do Jardim Casqueiro (SOMECA), todos localizados no município de Cubatão, integrando uma rede de projetos como *Nossas Histórias*, *Nossas raízes*, com apresentações nas escolas municipais e estaduais; *Maraca Tu, Maraca Eu*; qualificação de arte-educadores juvenil; *Graffiti de Raiz*, premiado pelo Ministério de Cultura em 2010 e no mesmo ano foi premiado pela *Ashoka do Brasil*, em seu Programa Geração Muda Mundo, de incentivo ao jovem em duas modalidades *Ações Empreendedoras de Jovens* e *Projetos Colaborativos de apoio a jovens*.

As figuras 11 e 12 nos traz a realização das oficinas na sede do grupo em Cubatão/SP e a apresentação realizada em Jundiaí/SP em 2013.

Figura 11 – Oficinas Grupo Zabelê



Fonte: Acervo Grupo Zabelê, Cubatão

Figura 12 – Apresentação em Jundiá, 2013



Fonte: Acervo Grupo Zabelê, Cubatão

Além de trabalhar com o maracatu de baque virado, o grupo aborda também a capoeira, ciranda, maculelê, afoxé, cacuriá, coco, cavalo marinho, moçambique e jongo, principalmente através do conhecimento e pesquisa da arte-educadora e coordenadora do Zabelê, Juliana Clabunde, formada em Artes Corporais pela Unicamp.

### **8.5 Casa Martim Afonso**

A Casa Martin Afonso em São Vicente é uma construção do final do século XIX em homenagem a Martim Afonso de Souza, fundador da cidade. Foi parcialmente demolida em 1997, mas atualmente abriga a Casa de Madeira e a Casa do Barão de Piracicaba. Além das exposições, a casa abriga o Centro de Documentação e Memória de São Vicente (CEDOM) que muito colaborou para este trabalho. A figura 13 nos mostra entrada da casa Martim Afonso, com a representação do mesmo no jardim e a figura 14 o painel de informações, parte do passeio turístico do centro histórico de São Vicente.

Figura 13 – Entrada da Casa Martim Afonso, São Vicente/SP.



Figura 14 – Início da visita monitorada na Casa Martim Afonso, São Vicente/SP.



Figuras 13 e 14: Godoy, T. E. 2014.

Na Casa de Madeira, localiza-se o *Sítio Arqueológico Bacharel*, onde se podem encontrar *banners* explicativos das pesquisas sobre sambaquis e a ocupação indígena. Segundo o historiador responsável – Marcos Atanásio Braga, a pesquisa na parede sobre os sambaquis e ocupação indígena começou em 1997, quando coletaram o material dos 25 metros de parede para análise e foi constatado ser da primeira metade do século XVI. Em 2009, a prefeitura de São Vicente retomou as escavações sob responsabilidade do arqueólogo Manuel Gonzalez que registrou o projeto no Iphan como *Sítio Arqueológico Bacharel*. No Sítio também encontraram vestígios de sambaqui com idade de dois a três mil anos, cerâmica tupi de aproximadamente 800 anos e muitos vestígios da ocupação europeia do século XVI ao XX.

A figura 15 nos mostra o painel de informações turísticas do Sítio Arqueológico, na entrada da casa de madeira e a figura 16 traz os vestígios de sambaqui encontrados no Sítio Arqueológico Bacharel.

Figura 15 – Entrada da Casa de Madeira, São Vicente



Godoy, T. E. 2014

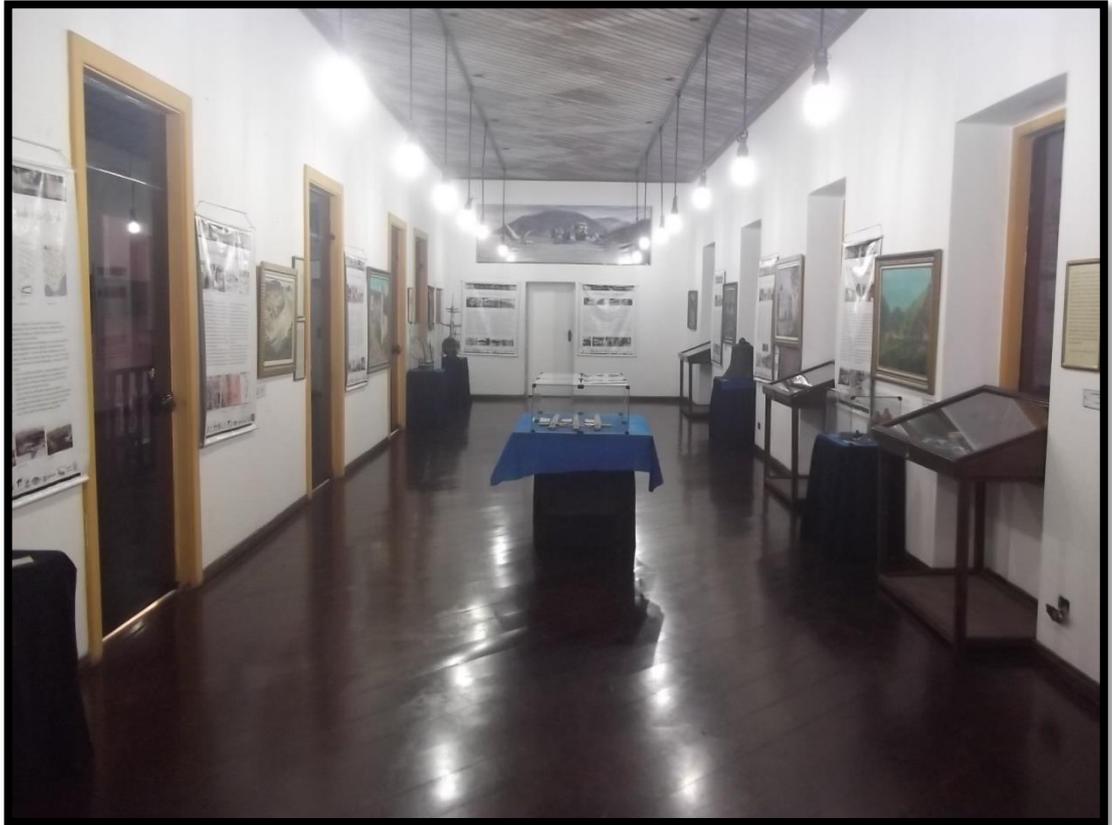
Figura 16 – Vestígios de sambaqui encontrados no Sítio Arqueológico Bacharel, São Vicente/SP.



Godoy, T. E. 2014

A *Casa do Barão de Piracicaba*, que se pode visitar, é na verdade o que sobrou da casa construção de Rafael Tobias de Aguiar Barros, o 2º Barão de Piracicaba, que a construiu em 1895 para ser uma casa de verão. Nos anos 1990, a casa encontrava-se abandonada e foi adquirida pela prefeitura, que a transformou em um espaço cultural, inaugurada no ano 2000, na comemoração dos 500 anos da chegada dos europeus. Tal espaço abriga atualmente a exposição da Casa Martim Afonso na parte superior e o Centro de Documentação e Memória de São Vicente (CEDOM-SV) na parte inferior da casa. O que podemos visualizar na figura 17 é a exposição permanente da *Casa do Barão de Piracicaba*.

Figura 17 – Casa do Barão de Piracicaba, São Vicente/SP.



Godoy, T. E. 2014

Por se encontrar em área central da cidade, o historiador da casa nos disse que a doação por parte dos donos do local, em negociações com a Prefeitura de São Vicente, foi feita por interesses econômicos, já que o prédio vizinho ao museu era para se estender até onde se encontra a Casa Martim Afonso.

## 9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deve-se considerar que o povo brasileiro é a miscigenação das culturas africana, europeia, indígena e isso se expressa nos hábitos, crenças, danças, cantos, alimentação, entre outros apropriados pelo cotidiano do povo brasileiro.

Entende-se que quando se trata de História do Brasil, ou formação da população brasileira o que é ensinado e reforçado nas escolas ainda, é aquela através do olhar lusitano, pois desde que chegaram a esse território passaram a descrevê-lo e registrá-lo em cartas e documentos.

Acreditamos que nossas investidas em buscar aproximar os estudos da Geografia das manifestações e ritos populares, linguagens de extrema importância para a construção da identidade do povo brasileiro e de sua riqueza cultural, contribuimos para promover a igualdade das relações étnico-raciais, subsidiando, com este trabalho, as prefeituras e secretarias de educação no cumprimento da lei 11.645 de 2008, por exemplo, que institui como disciplina obrigatória no Ensino Fundamental e Médio das escolas oficiais e particulares o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Indígena, tornando oficial a inclusão dessa temática no currículo educacional.

Temos consciência que muitos preconceitos ainda precisam ser desconstruídos acerca do tema da cultura afro-brasileira e indígena, mas é importante que avancemos nas discussões e propostas para que alcancemos realmente a igualdade das relações étnico-raciais em todas as esferas da sociedade.

Nos chama a contribuição das Universidades na formação de pessoas interessadas e compromissadas com a cultura brasileira, pois que em dois dos grupos estudados, grupo Quilôa e grupo Zabelê, os principais articuladores são pessoas formadas nas grandes Universidades do país.

Acreditamos que o trabalho contribui para o empoderamento dos professores e professoras da rede e sociedade em geral, para que o indivíduo conhecendo a história e a cultura de seu povo – que lhe foi omitida ou reprimida – possa exercer a reflexão crítica sobre sua consciência de classe e assim alcançar um real poder de transformação da sociedade.

## 10. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, C. M.; MOREIRA, E. C. **Imagens geográficas, contextos e manifestações culturais**. Costa Rica, Revista Geográfica de América Central, 2011.

ALBERT, B.; RAMOS, A.R. **Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002.

BRANDÃO, C. R. **Pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

\_\_\_\_\_. **O que é folclore**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

BRANDÃO, S. V. **A história dos povos indígena e afro-brasileiro**. Vol.I, Curitiba, Editora Gráfica Expoente, 2009.

CARDOSO, I. A. **História e cultura africana e afro-brasileira na educação infantil**. Presença pedagógica, v.20/n118, julho/agosto 2014, Editora Dimensão.

CLAVAL, P. **A geografia cultural**. 3.ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

CLAVAL, P. **“A volta do cultural” na Geografia**. Mercator - Revista de Geografia da UFC, ano 01, número 01, 2002.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **A geografia cultural no Brasil**. Disponível em:  
<http://www.anpege.org.br/revista/ojs-2.2.2/index.php/anpege08/article/viewArticle/85>  
Acesso: 10/7/2011.

CORRÊA, R.L. **Denis Cosgrove – A paisagem e as imagens**. Espaço e cultura, UERJ, RJ, n.29, p.7-21, Jan./Jun. de 2011.

CORRÊA, R. L.(Org.); ROSENDAHL, Z.(Org.) **Matrizes da Geografia Cultural**. 2.ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

CORRÊA, R. L.(Org.); ROSENDAHL, Z.(Org.) **Paisagem, Tempo e Cultura**. 2.ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

COSGROVE, D. E. **Em direção a uma geografia cultural radical: problemas da teoria**. Traduzido por Olívia B. Lima da Silva de “Towards a Radical Cultural Geograph of Theory” publicado em Antípode – A Radical Journal of Geograph, Worcester, 15(1). 1983.

COSGROVE, D. **Ideias e Cultura: Uma resposta a Don Mitchell**. Traduzido por Olívia B.Lima da Silva de “Ideas and culture: a response to Don Mitchell”. Publicado em Transactions of the Institute of British Geographers, 21 (3). 1996.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

CUNHA, M.C. **Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FARIA, M. M.; AGUIAR, C. M.; PEZZATO, J. P. **História Africana e Cultura Afro-brasileira, Geógrafos e aí? Uma reflexão sobre a Lei 10.639 e sua implantação nas redes de ensino brasileiras**. Artigo Encontro de Geógrafos de America Latina, 2013.

FREIRE, P. **Pedagogia da tolerância**. - São Paulo, Ed. UNESP, 2004.

GONÇALVES, L. A. O. **De preto a afro-descendente: da cor da pele a categoria científica** in De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra

e relações étnico-raciais no Brasil orgs. Lúcia Maria de Assunção Barbosa... et al. – São Carlos, EdUFSCar, 2010.

HOFBAUER, A. **Raça, Cultura e Identidade e o “Racismo à Brasileira”** in De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil orgs. Lúcia Maria de Assunção Barbosa... et al. – São Carlos, EdUFSCar, 2010.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois – Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil 2003-2010**. 1ª edição, Brasília, 2006. Reimpressão, 2008. 2ª edição, Brasília, 2010.

MATTOS, W. R. de **Escravos Astutos – Liberdades possíveis: reivindicações de direitos, solidariedades e arranjos de resistência – Salvador/BA (1871 – 1888)** in De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil orgs. Lúcia Maria de Assunção Barbosa... et al. – São Carlos, EdUFSCar, 2010.

MORAES, A. C. R. **Território e Historia no Brasil**. São Paulo, Annablume, 2005.

PARQUE ESTADUAL XIXOVÁ-JAPUÍ. **Plano de Manejo – Resumo Executivo**. São Vicente, Abril 2010.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo, Editora Ática S.A, 1993.

SANTOS, M. **Pensando o espaço do homem**. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

SAQUET, M.A. **As diferentes abordagens do território e a apreensão do movimento e da (i)materialidade.** Geosul, Florianópolis, v. 22, n. 43, p 55-76, jan./jun. 2007.

SODRÉ, J. É bom pra ioiô, é bom pra iaiá. **O afoxé é uma das marcas do negro na Bahia e fruto de uma herança cultural que permanece em processo de transformação.** Carta Fundamental, a revista do professor. Fevereiro de 2014 – número 55, Editora Confiança Ltda, São Paulo.

SOUZA, M. M. **África e Brasil africano** - São Paulo: Ática, 2006.

#### SITES CONSULTADOS

<[http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/documentos-e-publicacoes/terras-indigenas/docs\\_documentos/Tabela Terras Guarani no Sul Sudeste dezembro 2009](http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/documentos-e-publicacoes/terras-indigenas/docs_documentos/Tabela_Terras_Guarani_no_Sul_Sudeste_dezembro_2009)>. Acesso: 22/2/2014.

<<http://casamartimafonso.blogspot.com.br/p/a-casa.html>>. Acesso: 04/7/2014.

<<http://cpisp.org.br/indios/html/saiba-mais/126/terras-guarani-sao-paulo.aspx>>. Acesso 01/8/1014.

<[http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=497](http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=497)>. Acesso: 11/3/2014.

<<http://intecabsp.wordpress.com/intecab-sp>>. Acesso: 13/10/2014.

<<http://portal.iphan.gov.br/portal>>. Acesso: 30/6/2014.

<<http://quiloa.maracatu.org.br>>. Acesso: 18/8/2014.

<<http://www.beachco.com.br/v2/especial/cultura-resistente.html>>. Acesso: 05/9/2014.

<<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm>>. Acesso: 19/9/2014.

<<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/iles.htm>>. Acesso: 22/10/2014.

<<http://www.funai.gov.br>>. Acesso: 25/6/2014.

<<http://www.funai.gov.br/index.php/noticias-litoral-sudeste/1068-reflexoes-sobre-o-lixo-na-aldeia-paranapua>> Acesso: 15/10/2014.

<<http://maracatu.org.br>>. Acesso: 24/4/2014.

<<http://www.memoriaviva.sp.gov.br>>. Acesso: 28/1/2014.

<<http://www.ongzabele.org.br>>. Acesso: 22/9/2014.

<<http://www.saovicente.sp.gov.br>>. Acesso: 23/9/2014.