

## TERRITÓRIOS DE CORPOREIDADE NEGRA EXPERIÊNCIAS DE EDUCAÇÃO NÃO FORMAL DO AFOXÉ POMBA DE MALÊ

Gilson Souza Santana<sup>1</sup>

*Resumo:* Esta pesquisa visa investigar a relevância dos territórios de corporeidade<sup>2</sup> negra do Afoxé Pomba de Malê, visto que o desenvolvimento educativo e étnico-racial abarca questões fundantes do processo de tomada de consciência do sujeito que reconstrói seu sentimento de pertença, por via dessa agremiação sociocultural e educativa. Nesse espaço território, o Projeto Atiba atuava através de ações educativas visando fomentar o processo formativo de jovens e adultos no acesso à educação formal. Essa ação fez parte do projeto de extensão da Associação Cultural Movimento Negro Afoxé Pomba de Malê, fundado em 1985. O Projeto Atiba, criado em 2003, sustentou-se na concepção emancipacionista das ideias freirianas, que articula leitura de mundo, conscientização e educação como ato político, a fim de fundamentar a construção e a apropriação do conhecimento formal e os discursos e práticas sociais de jovens e adultos negros e negras residentes no Bairro Rua Nova e em outras localidades do município de Feira de Santana-Bahia. Assim, com base nessa preocupação, procuro entender como se processa a defasagem educacional sofrida por esse grupo de cor, numa tentativa de evidenciar outras ferramentas utilizadas para reduzir tamanha discrepância no que concerne à educação formal nas instituições universitárias e afins. Ou seja, como esses sujeitos produzem e materializam conhecimentos no

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural, Universidade do Estado da Bahia (Pós-Crítica/UNEB), linha de pesquisa Literatura, produção cultural e modos de vida. Orientador: Prof. Dr. Arivaldo de Lima Alves. Endereço eletrônico: gilsanreggaeparatodos@hotmail.com.

<sup>2</sup> O conceito de corporeidade é entendido como o conjunto de traços do corpo que definem o ser humano como ser social, incluindo também suas referências culturais e sociais na elaboração do corpo, para além da fisiologia e anatomia do corpo humano (BERTHELOT, 1983 *apud* FERREIRA, 2011).

tocante à sua corporeidade negra — movimento importante para desenvolver o processo cognitivo intra e inter em suas aprendizagens. Pelas ações desenvolvidas, o Afoxé Pomba de Malê evidencia-se como espaço educativo não escolar. Essa iniciativa tem me inquietado e levado a estudar esses outros espaços não fixados pela educação formal. Nesse percurso, tenho compreendido que a educação não está limitada a um espaço fixo — muito pelo contrário, já que ela faz parte das nossas corporeidades, das nossas relações diárias e das interações centelhadas cotidianamente, em que se mesclam, no lócus a ser estudado, os saberes, sabores e performances da cosmopercepção africana, os quais, desde o primeiro encontro, avivam os meus sentidos perceptivos enquanto fenômenos complexos, bem como propulsores de outras compreensões. Assim, pretendo investigar o seguinte problema de pesquisa: De que modo o território de corporeidade negra do Afoxé Pomba de Malê potencializa saberes, conhecimentos e performances da cosmopercepção africana em espaços de educação não formal?

*Palavras-Chave:* Educação. Territórios. Corporeidade Negra.

## INTRODUÇÃO

Venho ao longo do tempo me envolvendo com a temática Étnico-Racial, ainda que a tomada de consciência demorou um pouco mais para reconstruir o sentimento de pertença tão caro a população negra, haja vista o processo de negação perpetrado que serviu e serve como aparato ideológico, justamente para frear toda e qualquer possibilidade de avanço na pirâmide social. Ou seja, a mobilidade vertical de ascensão.

Neste sentido, já quebrando as delimitações impregnadas a mim e a este segmento social, fui me lançando pouco a pouco a

esta temática e aqui discuto como objeto de pesquisa o tema supracitado. Tudo isso se dá pela necessidade de buscar saídas importantes para a população negra que historicamente sofreu e sofre graves problemas de oportunidade nos mais diversos campos. De modo que me atendo a pesquisar concisamente sobre as experiências no campo da Educação não formal, por via do Afoxé Pomba de Malê. Ressalto que essa agremiação traz a força do axé nos seus mais diversos enfrentamentos tais como: ressignificar os territórios da corporeidade negra, evidenciando o lugar onde sujeitos de conhecimentos produzem outras formas de sociabilidade e, conseqüentemente delinear epistemologias que dialogam com suas realidades assim como, reconstrói pelas músicas, danças o arquétipo afro-brasileiro.

Assim, através dessas experiências, estive mais engajado na denúncia e no combate aos problemas relacionados às culturas negras, justamente nesse momento de tomada de consciência do ser negro, que até então estava adormecida por conta de uma educação comprometida com os princípios coloniais, permeada de estereotipia. Vivenciei por meio do Movimento Cultural Afoxé Pomba de Malê, situado no Bairro Rua Nova em Feira de Santana, Bahia, outra forma de sociabilidade daquilo que é uma máxima para os afro-brasileiros: o orgulho da nossa ancestralidade.

Contudo, pensar as trilhas (re)construídas por esses sujeitos que conforme já explicitado reconfigura-se o aporte dos seus “letramentos de reexistências”, sobretudo por estar exposto em um sistema político, social que nos oprime cotidianamente, com isso, insuflando outras atitudes e reposicionamento dos territórios aos quais estamos submersos, imersos e emersos.

E mais: ao falar de letramento de reexistência vem corroborar com as ações do Afoxé Pomba de Malê, por desenvolver em âmbito não escolar as marcas das identidades sociais da comunidade negra, influenciando, portanto, nas trajetórias de

vidas de sujeitos que ali desenvolvem seu processo de aprendizagem e ensinância. Isto é, as linguagens corporais confluem com outras tecnologias de aprendizagem.

A partir dessa força que emancipa e empodera tanto na expressiva do estético-corporal como na intelectualidade, sendo substrato importante para ser um dique que represa as águas e aqui represa também toda e qualquer maneira de negação, apagamento e exclusão da história e legado afro-brasileiro.

Por conseguinte, não nos resta outra possibilidade: reinventar-se e reexistir, pois, resistir é extremamente fundamental, mas reexistir aponta outros caminhos, a título de exemplo a sonhada equidade socioeducacional. É nesse viés que busco empreender esforços nesta pesquisa afim de sulear outros odu(caminhos) que torne essa aspiração fulcral para derribar tamanha discrepância no campo da educação formal entre os não brancos.

Porquanto já posto, objetivo compreender de que forma o território de corporeidade negra do Afoxé Pomba de Malê potencializa saberes/conhecimentos e performances da cosmopercepção africana em espaços de Educação não formal. Exatamente explorar as possibilidades investigativas de apreensão de conhecimento em um lócus marginalizado que busca atender o déficit educacional imposto à população negra e ao mesmo tempo preservar a ancestralidade afro-brasileira.

Tais investigações se dão também pela implementação das Lei 10, 639/2003. Perceber se o Afoxé Pomba de Malê está em consonância com a lei, uma vez que seu surgimento antecede a lei propriamente dita (1985). A Associação Cultural movimento Negro Afoxé Pomba de Malê, situado no Município de Feira de Santana-Ba, no bairro Rua Nova que traz sua pujança artístico-cultural e que também tem uma história encantadora da sua constituição pela proprietária da fazenda a Senhora Ernestina Carneiro (1897-1977)

filha de uma mãe alforriada pelo regime do escravismo, cede suas terras para tanta gente o que torna hoje este bairro um dos mais populosos desta cidade.

Enfim, refletir como esses saberes são construídos no território de corporeidade negra pelos integrantes do Afoxé, é de extrema importância no fortalecimento do contexto das culturas afro-brasileiras. Esse caminho nos leva a identificar as rupturas e as permanências da cosmopercepção africana no sentido de potencializar as ações educativas do Afoxé pomba de Malê. Dito pelo viés metodológico, já considerando a natureza qualitativa deste estudo, defini como aportes teórico-metodológicos a etnometodologia e a etnopesquisa crítica, no intuito de estabelecer diálogos com os sujeitos deste percurso investigativo e com seus diversos saberes e conhecimentos, ou seja, com aqueles(as) que podem contribuir substancialmente para este projeto. Nessa perspectiva, o conceito de etnometodologia reverbera nas peculiaridades desta investigação, revelando, com destaque, o papel preponderante dos sujeitos imersos na pesquisa e seus olhares proativamente intencionados.

Desse modo, a abrangência desta teoria da ação social (GARFINKEL, 1984 *apud* GUESSER, 2003), nos adverte sobre a natureza da intersubjetividade e a constituição da ação do conhecimento. Posto isto, o sujeito de conhecimento interage e intervém no mundo, contrário ao pensar esse indivíduo como passivo e reprodutor do legalismo instituído. Ele subverte, dialoga e contradiz e /ou diz como protagonista de sua história.

Nesse veio, que ao perscrutar as histórias desses sujeitos Pombalenses, muito tem-se a garimpar. A arqueologia ajudará ainda mais nas escavações de tantas trajetórias fincadas em raízes ancestrais; e, por outro lado, as assimetrias que reforçam as desigualdades étnosociais e, conseqüentemente sendo impeditivo de oportunidades equânimes à população negra a ponto de elevar

uma menor aquisição a estratos significativos da sociedade brasileira.

## **DESENVOLVIMENTO**

A tessitura deste projeto perfila incursões por algumas categorias de análises correlacionadas, como educação, identidade e corpo-território. A escolha dessas três categorias se deu pela relevância teórico-conceitual no que tange às discussões direcionadas à incorporação dos valores éticos e estéticos dos povos afro-brasileiros repercutidos no campo da educação e na formação da identidade, e evidenciados na corporeidade negra-território dos indivíduos que deles compartilham.

Sobre a educação, não tenho o propósito de apresentar um conceito fechado, e sim sua função no ato de construir e desconstruir rótulos, ideias e acepções discriminatórias, visto que educar não deve ser encarado como um ato meramente reprodutor, mas transformador. Acerca da educação no cotidiano, Brandão (1985, p. 7) observa que “ninguém escapa da educação”, pois em “casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos, todos nós envolvemos pedaços da vida com ela: para aprender, para ensinar, para aprender-e-ensinar [...], todos os dias misturamos a vida com a educação”. Na perspectiva de Freire (2005, p. 79), o ato de educar está respaldado na ação da comunhão, posto que “ninguém educa a ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo”.

Essas abordagens reforçam a característica da educação proposta pelo Afoxé, em que as ações educativas tentam tecer saberes e valores de comunhão ritualizados pelas culturas negras, contrariando a — ainda atual — cultura do branqueamento (MUNANGA, 1988). Portanto, a representatividade sociocultural

traçada no Afoxé Pomba de Malê corrobora as concepções educacionais pautadas a partir da década de 1970, em escala nacional, pelo Movimento Negro Unificado (MNU).

Ainda no campo da Educação, o Afoxé promoveu o Projeto Atiba, que desde sua fundação apresenta como proposta central oferecer cursos preparatórios destinados aos moradores da Rua Nova, sobretudo para os indivíduos oriundos dos terreiros localizados naquela comunidade. No entanto, a direção do Afoxé foi surpreendida pelo público inscrito nos cursos ofertados quando a maioria dos interessados se declarou católico ou evangélico. Esse panorama expõe um conflito entre o que foi proposto e o que compõe o quadro atual. Por conta disso, alguns membros da direção demonstraram insatisfação em relação ao corpo discente e defenderam que, tanto na aula inaugural como no decorrer do curso, a necessidade de se afirmar a ligação direta com elementos da cultura ancestral africana. Por outro lado, outros membros observaram que, assim como a cultura africana, o Atiba tem um caráter diversificado e agregador desde sua elaboração inicial.

Para exemplificar esse caráter diversificado e agregador, reproduzo a seguir o comentário de um dos responsáveis pelo Projeto: “Temos que mostrar aos cristãos que aqui no Pomba não temos preconceito por conta da religião. Assim como o Candomblé, estamos aqui para acolher a todos”. Portanto, nesse cenário, alunos de origens culturais distintas encontraram no Atiba a possibilidade de acesso à formação educacional favorável ao seu crescimento. Consequentemente, acredito que os membros da direção que defendiam a inclusão dos indivíduos independentemente da crença ratificam o discurso da cosmopercepção africana, em que “a diversidade é um dos principais aspectos das religiões africanas”, “posto que, sendo a África o continente do ‘Arco-Íris’, isto é, o continente das diferenças

culturais, somente o princípio da diversidade poderia congregiar tantas culturas” (OLIVEIRA, 2006, p. 70).

Nessa perspectiva, ressalto que, na cultura africana, o arco-íris assume algumas simbologias e está associado ao orixá Oxumaré, que, por sua vez, tem como representação simbólica a cobra, animal consagrado. Destarte, com respaldo nas simbologias da cosmopercepção africana, compreendo que o Atiba tem assumido uma identidade que potencializa a diversidade e reconhece o múltiplo, elementos responsáveis por dar vida à educação pluricultural desenvolvida pelo Afoxé Pomba de Malê, dialogando com a *Arkhe* africana, que, para Sodré (2005, p. 15), “também significa futuro (ou *eskaton*, o fim), na medida em que se deixa entender como o vazio que se subtrai às tentativas puramente racionais de apreensão e que, por isso mesmo, aciona o esforço das buscas”.

Em relação à segunda categoria teórica destacada no início desta seção, segundo Hall (2005, p. 10), “à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis”, pois a identidade não é algo inato (GOMES, 2017), uma vez que ela se refere a um modo de ser no mundo e com os outros. Portanto, a identidade é um fator importante na criação das redes de relações e de referências culturais dos grupos sociais, haja vista que indica traços culturais que se expressam através de práticas linguísticas, festivas, rituais, comportamentais e alimentares, e de tradições populares — referências civilizatórias que marcam a condição humana (GOMES, 2017, p. 41).

Assim, ao tratar da população afro-brasileira moradora de um bairro pobre e oprimido pelos setores dominantes, preciso, também, considerar que essas identidades são construídas no espaço urbano, no cotidiano, ou seja, é justamente no bairro onde



ocorre a espacialização da “vivência cotidiana de um grupo social, seus valores e representações, comportamentos, [e onde as] expectativas de sociabilidade são estabelecidas” (RAMOS; CUNHA JUNIOR, 2007, p. 191). Desse modo, a constituição da identidade étnica dessas populações perpassa entraves racistas urdidos há séculos, e que ainda hoje permanecem velados nas posturas discriminatórias impostas pelo mercado de trabalho, pela escola, pela negligência das políticas públicas, entre tantos outros fatores que desprestigiam a relevância sócio-histórica dessas populações.

Nesse contexto, Ataíde e Morais (2003, p. 90) enfatizam a relevância dos movimentos sociais negros na constituição das identidades negras, afirmando que esses “movimentos sociais, desde o início, lutaram e continuam lutando” pela autoafirmação étnica e social dos afrodescendentes, “buscando nos referenciais dos movimentos africanos e brasileiros nossas matrizes culturais africanas e, principalmente, no culto religioso afro, valores para a constituição de uma identidade étnica”. Esta luta ocorre fora da escola, já que ela se nega a reconhecê-la, ou se omite, nada fazendo para enfrentar, discutir e superar esses impasses históricos.

Destarte, como assevera Nilma Lino Gomes (2002, p. 49), o racismo sutil é verificado nos discursos sobre o cabelo e a cor da pele dos negros, e esses mesmos símbolos “podem sair do lugar da inferioridade e ocupar o lugar da beleza negra, assumindo uma significação política”. Nesse cenário, enfatizo a importância do trato com o corpo negro, reforçando a evidenciação de formas ético-estéticas que sirvam de referências positivas para a população negra, pois construir “uma identidade negra positiva em uma sociedade que historicamente ensina aos(as) negros(as), desde muito cedo, que para ser aceito é preciso negar a si mesmo é um desafio enfrentado pelos negros(as) brasileiros(as)” (GOMES, 2017, p. 43). Assim sendo, as categorias território e corporeidade negra assumem o seu espaço.

Sobre a junção dos conceitos corporeidade e território, a emergência da categoria território, como multiplicidade de territorialidades, demonstrou que a sua concepção por muito tempo esteve condicionada, apenas, à demarcação física e estática de um espaço. Entretanto, considerando uma visão que permite compreender o território por outra perspectiva, em que o simbólico concebe as suas polimovimentações culturais, abarco o território com esse olhar, buscando a oportunidade de atribuir aos espaços os múltiplos significados que os indivíduos lhes conferem. Nesse viés, esse lastro simbólico pressupõe o campo do imaginário, bem como a relevância do corpo “como fonte de todas as experiências espaciais dos indivíduos” (CLAVAL, 2002, p. 23). Daí o interesse dado ao papel da imaginação — da imaginação geográfica — na construção das categorias sociais e territoriais. Sob essa ótica, Miranda (2014, p. 111) apresenta o corpo como o resultado de constructos culturais:

Um corpo é uma construção cultural, por isso ele é território de sentidos. Sente na sua pele os apelos do mundo e sofre em sua extensão o amálgama da cultura. O corpo nunca pode ser reduzido a um conceito posto que é território da cultura, portanto, *lócus* da experimentação. O corpo, ao mesmo tempo, significa e é significado, interpreta e é interpretado, representa e é representado. O corpo é, ao mesmo tempo, índice, ícone e símbolo.

Logo, o corpo não é apenas um organismo biológico, mas um tecido cultural. Essa visão é, também, compartilhada por Castro Júnior (2010, p. 23), cuja ideia de corpo está respaldada na cultura:

Considerar o corpo como território do espaço-tempo de nossas lembranças ancestrais de experiências acumuladas ao longo da vida é compreendê-lo dentro de possibilidades infinitas, que podem, ao mesmo tempo, ser reveladoras de situações imagináveis, mas que podem, também, esconder de nossas lentes outros conhecimentos.

Esse cruzamento das inferências de Miranda (2014) e Castro Júnior (2010) com as contribuições de Claval (2002) permite-me conjecturar a dimensão da categoria corpo-território, a qual propicia ao indivíduo o entendimento do que está ao seu redor a partir do seu próprio corpo, de si mesmo — sua posse sobre o seu corpo assim como uma territorialidade em constante movimento, que, para onde se desloca, carrega consigo toda a bagagem cultural construída ao longo das suas itinerâncias. Em outras palavras, o corpo é o lugar zero do campo perceptivo, é um limite a partir do qual se define o outro, seja coisa ou pessoa, pois o “corpo serve-nos de bússola, meio de orientação com referência aos outros. Quanto mais livre sente-se um corpo, maior o alcance desse poder de orientar-se por si mesmo, por seus próprios padrões” (SODRÉ, 1988, p. 135).

Portanto, compreender o corpo como território requer a percepção de que “a experiência do lugar e do espaço se faz através do corpo” (CLAVAL, 2002, p. 26). A partir disso, a tentativa de responder à problemática fundante deste projeto só será possível ao abarcar o meu próprio corpo como território responsável pela mediação das minhas subjetividades com as dos demais, com o coletivo, com os espaços pelos quais circulei e irei circular para responder às questões propostas neste projeto de tese.

Nessa perspectiva ao pensar no território onde nasce o Afoxé Pomba de Malê, “Quilombo Urbano chamado Rua Nova”, segundo Santos (2016), não se pode prescindir da figura altruísta da senhora Ernestina Carneiro Ferreira de Almeida, conhecida de forma carinhosa pelos ruanovenses como Dona Pomba (1896-1971), que cedeu suas terras para a construção de casebres para sujeitos destituídos de moradia.

Outra manifestação desse cuidado com as pessoas desassistidas pelo poder público, em não fornecer as condições básicas de sobrevivência, forçando essas pessoas a buscarem seu

lugar ao sol na fazenda de Dona Pomba, é destacada por Santos (2016), que lança mão da sua criticidade para reverenciar e pontuar uma cisão da elite oligárquica e a pretensão maior dos(as) que precisam enfim de um lugar para morar. Isto é, nessa encruzilhada, as pessoas itinerantes que buscavam um lugar ao sol e que viam uma possibilidade de crescimento na feira livre ficavam por ali mesmo, garantindo seu lugar. Era a chance de melhorar sua vida, adquirir ali um pedaço de terra, onde então começava a surgir o Quilombo Urbano Rua Nova. Entretanto, essa ação mostrou-se em desacordo com os interesses das chamadas pessoas de posses e influentes.

A ação de Dona Pomba representou para aquela parte da população preta e pobre, assistida pela divisão das terras da fazenda São Gonçalo, a realização do sonho e a concretização do direito de ter uma casa e, conseqüentemente, de usufruir de uma vida com menos privação e indigência. Entretanto, essa atitude colidiu frontalmente com os princípios e as concepções estruturantes de uma sociedade muito mais preocupada em esconder a pobreza e manter a população negra afastada do convívio das pessoas de posses. Essas pessoas negras e pobres deveriam transitar nesses espaços para servir; morar, não. Daí, então, se agiganta a atitude de Dona Pomba, que, para garantir moradia a tais pessoas, precisou enfrentar a oposição de fazendeiros, comerciantes e políticos, e também dos seus familiares.

Ainda sobre o processo de transformação da Rua Nova, Santos (2016, p. 16) analisa a questão, considerando a relevância desse espaço-território guetificado:

É neste cenário de vozes plurais que vai se descortinar de forma sólida o bairro da Rua Nova, como local de permanência quase total de descendentes de Pretos. O qual verá mais adiante as manifestações de cunho artístico e seus agentes culturais que ascenderam a partir das

experiências ali vivenciadas e aprendidas por meio dos diversos dispositivos de Arte.

É justamente a perspectiva da pluralidade cultural que me move nesta pesquisa, em consonância com a linha de pesquisa escolhida, considerando os caminhos possíveis para a desnaturalização de visões arraigadas de preconceitos que legitimam a desigualdade social e, acima de tudo, perpetuam o fosso educacional da população negra, que ainda sofre na pirâmide da mobilidade vertical ascendente. Dessa forma, variadas ações para traçar uma organicidade capaz de suplantar tais dificuldades têm sido, ao longo do tempo, uma defesa empreendida pelos movimentos sociais, fortalecidos pela tradição da luta que se concretiza por outras vias de reação. Por isso, a busca das forças míticas das religiões de matriz africana tem sido, também, uma constante para arrefecer a vigilância hierárquica, que, segundo Foucault (1987), funciona como poder de cercear os direitos mais elementares, através da imposição sobre os indivíduos. Portanto, reagir a essa forma de violência simbólica e factual é um meio de defender a vida e conquistar a cidadania. E assim, subvertendo uma ordem perversa e excludente, nasce no chão sagrado o Afoxé Pomba de Malê, que carrega a simbologia do nome de Dona Pomba e da Revolta dos Malês (1835), conforme já destacado.

Assim, considero imprescindível ressaltar as culturas e os lugares epistêmicos gestados no/pelo movimento cultural Pomba de Malê. Nesse viés, o aporte etimológico do termo Afoxé é de extrema importância para denunciar certas ideias estigmatizadas e mostrar seu valor intrínseco de força e axé. A palavra Afoxé vem da língua Yorubá e é composto por três termos: o prefixo nominal “a”; “Fo”, que significa dizer, pronunciar; “Xe” significa realizar-se. Segundo Risério (1981), afoxé quer dizer o enunciado que faz acontecer, conhecido como candomblé de rua, com adereços, instrumentos percussivos e sua relação mítica com os Orixás. Tem

suas raízes vinculadas ao povo yorubá, e hoje seus integrantes comumente estão nas roças exercendo o ato religioso, e esse mesmo espaço antes era mais conhecido como Terreiro de Candomblé; tudo isso sincronizado com as danças que servem como condutoras do ritmo do Candomblé.

Portanto, são esses sujeitos epistêmicos que nos seus espaços-territórios vão delineando outras formas de comunicar-se com o mundo, representado por pessoas de diferentes matizes. Nesse sentido, Silva (2020, p. 168) observa que o que representa o corpo em sua totalidade, em suas multidimensões, é o antropocorpo, que é o corpo que se une à subjetividade do indivíduo e que busca sua identidade não somente a partir da sua construção física, mas, especialmente, através das experiências vividas em sociedade e das lógicas sociais e culturais presentes na corporeidade e na gestualidade humanas. Dito de outra forma, como ressalta Cruz (2012, p. 60) com base nos estudos de Cosson, “nosso corpo é formado pela soma de vários corpos, a saber, corpo linguagem, corpo sentimento, corpo imaginário, corpo profissional e, esta mistura nos faz humanos”.

Mas, como entender a produção do corpo negro e de práticas corporais racializadas? Devemos reconhecer que o corpo negro é outro para o *self* do negro, na medida em que se constitui como representação alienada de si, reflexo pervertido da dominação branca. Segundo Fanon (1983, p. 92 *apud* PINHO, 2010, p. 140), no “mundo branco, o homem de cor encontra dificuldade na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é uma atividade unicamente negadora. É um conhecimento em terceira pessoa”. Seja qual for a intencionalidade de submergir e/ou mutilar o corpo negro, sua forma criativa de reinventar-se e sublevar-se sempre esteve presente na nossa história. Por isso, é no contexto de uma educação libertadora, como pretende Freire (2005), que esses corpos vão ressignificando vivências através de

suas experiências e produzindo outros conhecimentos dentro da cosmopercepção afro-brasileira, indo, portanto, de encontro à barbárie da legitimação dos “corpos doces” (FOUCAULT, 1987).

Em relação à educação, Gohn (2006, p. 16) apresenta três concepções de educação, a saber: a educação formal, aquela recebida na escola, regulamentada e normatizada por leis por meio de um conjunto de práticas que se organizam em matérias e disciplinas; a educação informal, aquela que os indivíduos assimilam pela família, pelo local onde nascem, religião que professam ou por meio do pertencimento a uma região, território e classe social da família; e a educação não formal, que tem um campo próprio, embora possa se articular com as duas anteriores.

## **(IN)CONCLUSÃO**

Além de divulgar e analisar as experiências do Afoxé Pomba de Malê, na perspectiva de compreender em que medida o processo formativo — destinado a jovens, adultos e aos participantes em geral — ganha azo e credibilidade na comunidade de Rua Nova, pretendo apresentar, como um dos resultados a serem alcançados por esta pesquisa, dados e análises que comprovem como essas atividades contribuem para o fortalecimento da cosmopercepção africana entre a comunidade feirense.

No mais, compreendendo a educação não formal como um processo sociopolítico, cultural e pedagógico de formação para a cidadania, e entendendo o sociopolítico como a formação do indivíduo para interagir com o outro em sociedade, as ações educativas não formais contemplam um conjunto de práticas socioculturais de aprendizagem e de produção de saberes, que envolve organizações/instituições, atividades, meios e formas variadas, assim como uma multiplicidade de programas e de

projetos sociais. A educação não formal não é nativa, no sentido de herança natural, ela é construída por escolhas ou sob certas condicionalidades, e, obviamente, há intencionalidades no seu desenvolvimento, pois o aprendizado não é espontâneo. E é nesse contexto que a educação antirracista pode ser potencializada, visto abarcar saberes e conhecimentos fomentados no espaço subalternizado (do ponto de vista de uma geografia excludente, que se afasta dos valores culturais dos povos marginalizados e, conseqüentemente, forja um arquétipo disfuncional daqueles(as) que estão submetidos(as) a uma realidade social e educativa desigual, ou melhor, que vivem numa relação socioeducacional assimétrica), o que busco alcançar com esta pesquisa, fornecendo à comunidade não apenas dados comprobatórios acerca da relevância das ações educativas não formais ofertadas por organizações sociais como o Afoxé Pomba de Malê, por exemplo, mas principalmente reflexões que incentivem tanto a continuidade como a organização de no

## REFERÊNCIAS

- ATAÍDE, Yara Dulce B. de; MORAIS, Edmilson de Sena. A (re)construção da identidade étnica afro-descendente a partir de uma proposta alternativa de educação pluricultural. *Revista da FAEBA — Educação e Contemporaneidade*, Salvador, v. 12, n. 19, p. 81-98, jan./jun. 2003.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- CASTRO JÚNIOR, Luís Vitor. *Campos de visibilidade da capoeira baiana: as festas populares, as escolas de capoeira, o cinema e a arte (1955-1985)*. Brasília: Supernova Gráfica, 2010.
- CLAVAL, Paul. A volta do cultural na geografia. *Revista Mercator Geografia*, ano 1, n. 1, p. 19-28, 2002.
- CRUZ, Maria de Fátima Berenice da. *Leitura literária na escola: desafios e perspectivas em um leitor*. Salvador: EDUNEB, 2012.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 40. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- 230 | *Anais do Seminário de Pesquisa do DLLARTES 2022.1* — Fábrica de Letras



FERREIRA, Vítor Sérgio. Dar corpo à juventude: o *corpo jovem* e os jovens nos seus corpos. In: PAIS, José Machado; BENDIT, René; FERREIRA, Vítor Sérgio (Org.). *Jovens e Rumos*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2011. p. 257-275.

GOHN, Maria da Glória. Educação não formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 50, p. 27-38, jan./mar. 2006.

GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural? *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, n. 21, p. 40-51, 2002.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos na luta por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

GUESSER, Adalto H. Etnometodologia e Educação. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, Santa Catarina, v. 1, n. 1, p. 149-168, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Trad. Tomaz Tadeu Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

MACEDO, Roberto Sidnei. *Chrysalis: Currículo e Complexidade, a perspectiva crítico-multirreferencial e o currículo contemporâneo*. Salvador: EDUFBA, 2002.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. “O negro do Pomba quando sai da Rua Nova, ele traz na cinta uma cobra coral”: Os desenhos dos corpos-territórios evidenciados pelo Afoxé Pomba de Malê. 2014. 180 f. Dissertação (Mestrado em Desenho, Cultura e Interatividade) — Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia Afrodescendente*. 3. ed. Curitiba: Gráfica Popular, 2006.

PINHO, Osmundo Santos de Araújo. *O Mundo Negro: Hermenêutica Crítica da Reafricanização em Salvador*. Curitiba: Progressiva, 2010.

RAMOS, Maria Estela Rocha; CUNHA JUNIOR, Henrique (Org.). *Espaço Urbano e Afrodescendência: estudos da espacialidade negra urbana para o debate das políticas públicas*. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

RISÉRIO, Antônio. *Carnaval Ijexá: Notas sobre Afoxés e Blocos do Novo Carnaval Afrobaiano*. Salvador: Corrupio, 1981.

SÁ, Sílvia Michele Macedo. A emergência da etnoaprendizagem no Campo Antropoeducacional: uma investigação Etnológica sobre a Aprendizagem como experiência sociocultural. In: ALVES, Rita de Cássia Dias Pereira; NASCIMENTO, Cláudio Orlando Costa

do (Org.). *Formação cultural: sentidos epistemológicos e políticos*. Cruz das Almas/Belo Horizonte: EDUFRB/Fino Traço, 2016. p. 69-86.

SANTOS, Flávia Santana. *Um Quilombo urbano chamado Rua Nova*. Cachoeira: UFRB, 2016.

SILVA, Talita de Oliveira Costa. *Corpo, Juventude(s) e Diversidade: uma experiência em dança-educação*. 2020. 185 f. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) — Universidade do Estado da Bahia, Salvador.

SOUZA, Ana Lúcia Silva; JOVINO, Ione da Silva; MUNIZ, Kassandra da Silva. Letramento de reexistência: um conceito em Movimentos Negros. *Revista da ABPN*, Guarulhos, v. 10, p. 1-11, jan. 2018.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.