

revista

INTERFACES

Saberes e povos tradicionais : o
legado da reconstrução ontológica,
pluriepistêmica e transcultural

v.34, n.1
janeiro-junho, 2024
e-ISSN2965-3606

revista

INTERFACES

**Centro de Letras e Artes
Universidade Federal do Rio de Janeiro**

Revista Interfaces foi produzida pelo Centro de Letras e Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro em outubro de 2024, pela Coordenação de Integração Acadêmica de Pós-graduação. Cidade Universitária – Edifício Jorge Machado Moreira – Térreo – CEP: 21949-900 – Rio de Janeiro – RJ. E-mail: posgrad@cla.ufrj.br

Apoio



Roberto de Andrade Medronho
Reitor

Afranio Gonçalves Barbosa
Decano do Centro de Letras e Artes

Carlos Augusto Moreira da Nóbrega
Coordenador de Integração Acadêmica de Pós-graduação do Centro de Letras e Artes

EQUIPE EDITORIAL

Carlos Augusto Moreira da Nóbrega
Editor Responsável

Marcia Cabral da Costa
Samira Lima da Costa
Abrahão Oliveira Santos
Editores Convidados

Leonardo Fuks
Maria Lizete dos Santos
Maria Clara Amado Martins
Editores Associados

EDIÇÃO

Ermelinda Azevedo Paz Zanini (1998-2002) – Margareth da Silva Pereira (2002-2006) – Flora De Paoli Faria e Sonia Cristina Reis (2007-2010) – Celina Maria Moreira de Mello, Sonia Cristina Reis e Pedro Paulo Garcia Ferreira Catharina (2011-2016) – Fabiano Dalla Bona (2017-2022) – Carlos Augusto Moreira da Nóbrega (2023-2026)

CONSELHO EXECUTIVO

Escola de Belas Artes – Prof. Carlos A. M. da Nóbrega

Escola de Música – Prof. Pauxy Gentil-Nunes

Faculdade de Arquitetura e Urbanismo – Profa. Mônica Santos Salgado (Proarq),

Profa. Eliane de Almeida da Silva Bessa (Prourb)

Faculdade de Letras – Profa. Maria Mercedes Riveiro Quintans Sebold

CONSELHO EDITORIAL

Alejandra Vitale (Univ. de Buenos Aires, Argentina), Anna Gural-Migdal (University of Alberta, Canadá), Carlos Eduardo Falcão Uchôa (UFF), Carole Gubernikoff (Unirio), Cecília Conde (CBM), Celina Maria Moreira de Mello (UFRJ), Claudia Poncioni (Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3, França), Cristiane Rose de Siqueira Duarte (UFRJ), Dinah Maria Isensee Callou (UFRJ), Evanildo Bechara (Uerj), Flora De Paoli Faria (UFRJ), Geraldo Ramos Pontes Júnior (Uerj), Jean-Yves Mollier (Univ. Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines, França), Jean-Pierre Blay (Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense, França), José Luiz Fiorin (USP), Joseph Jurt (Univ. Freiburg, Alemanha), Leonardo Mendes (Uerj), Márcio Doctors (Unesco), Márcio Venício Barbosa (UFRN), Maria Antonieta Alba Celani (PUC-SP), Marilena Giamarco (Univ. Pescara, Itália), Mauro César de Oliveira Santos (UFRJ), Mauro Porru (Ufba), Meri Torras Francés (Univ. Autónoma de Barcelona, Espanha), Orna Messer Levin (Unicamp), Paulo Venancio Filho (UFRJ), Sheila Ornstein (USP), Sylvia Fischer (UnB), Vera Lúcia Casa Nova (UFMG)

DESIGN e DIAGRAMAÇÃO – Isadora Pacini, Renata Novoa

CAPA – Lila Deva. *Sem título*, 2024. Pintura, tinta acrílica, tinta óleo, sementes sobre tela 170 X 200cm

ASSESSORIA TÉCNICA – Fátima Alfredo

ASSESSORIA EDITORIAL – Jackson Cardoso Leite

e-ISSN2965-3606

Revista Interfaces © 2024 Centro de Letras e Artes – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Esta publicação segue as normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, adotado no Brasil em 2009.

REVISÃO – Maria Helena Torres

Catalogação: Sistema de Bibliotecas e Informação – SIBI/UFRJ

R349

Revista Interfaces / Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Letras e Artes – Ano 26, vol.34, n.1 (janeiro-junho – 2024) – Rio de Janeiro: UFRJ/CLA, 2024 – semestral.

e-ISSN 2965-3606

ISSN: 1516-0033 (até 2018)

1. Arte – Periódicos brasileiros. 2. Arquitetura, Urbanismo e Design – Periódicos brasileiros. 3. Literatura e Linguística – Periódicos brasileiros. 4. Música – Periódicos brasileiros. 1. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Letras e Artes.

CDD: 705



Centro de Letras e Artes da Universidade Federal
do Rio de Janeiro
Av. Pedro Calmon, 550 – Edifício Jorge Machado
Moreira – Térreo – Cidade Universitária – Rio de
Janeiro – RJ – CEP: 21941-630
decania@cla.ufrj.br

SUMÁRIO SUMMARY

9 Editorial Editorial

Marcia Cabral da Costa
Samira Lima da Costa
Abraão Oliveira Santos

12 Dossiê Dossier

13 Barulho do quilombo: saberes, fazeres e espiritualidades entrelaçadas pela negritude sertaneja

Barulho do quilombo: knowledge, practices and spiritualities intertwined by sertaneja negritude

Paula Odilon dos Santos

38 Terras de quilombo e a luta por direitos: um estudo-ação com comunidades quilombolas na Amazônia tocantina

Quilombo lands and struggle for rights: a study-action with quilombola communities in the Tocantins Amazon.

Tiago Corrêa Saboia
Manoel Líduino de Carvalho
Waldirene Cruz

63 A morte de Narciso e Eco ou o que podemos aprender com as águas

The death of Narcissus and Echo or what we can learn from the Waters

Waleff Dias Caridade
Hildeberto Vieira Martins

75 Psicologia do candomblé de Angola: a terapêutica das folhas nos cuidados em saúde mental

Psychology of Angola's candomblé: the therapeutics of the leaves in mental health care

Rodrigo Maciel Ramos

105**Mulheres que curam: os saberes ritualísticos sobre uso de ervas das rezadeiras e benzedeiras de Miguel Pereira, RJ***Women who heal: ritualistic knowledge about the use of herbs prayers and faith healers from Miguel Pereira, RJ*Ana Carolina Clemente dos Santos
Ana Angélica Monteiro de Barros**136****Entre direitos costumeiros e saberes e fazeres: o subcírculo da pesca artesanal de rio em Gargaú, RJ***Between customary rights and know-how: the subcircuit of artisanal river fishing in Gargaú, RJ*Eduardo Moreira
Leandro Garcia Pinho
Geraldo Márcio Timóteo**162****Psicologia aterrada: um caminho antirracista de crítica à colonialidade da psicologia brasileira***Grounded psychology: an anti-racist path of criticism of the coloniality of Brazilian psychology*Viviane Pereira da Silva
Abrahão de Oliveira Santos**185****Reflorestando mentes: influenciadores indígenas no Instagram***Reforesting minds: indigenous influencers on Instagram*André Fernandes da Paz
Marcele Bessa**207****As farinheiras de Quissamã - lugar de memória, cultura e afeto: a farinhada como tradição cultural e estratégia de sobrevivência***The farinheiras from Quissamã - a place of memory, culture, and care: the cassava flour as cultural tradition and strategy of survival*

Sonia Souza

220**O Tehêy de dona Liça Pataxoop: metodologia indígena fazendo pescaria de conhecimentos também nas universidades***Dona Liça Pataxoop's Tehêy: indigenous methodology fishing for knowledge also in universities*Marcos José de Aquino Pereira
Uara Jocimara Braz de Araújo Pataxó

Vanessa Josineide Jacilda da Silva Atikum

248

A trajetória das rezadeiras de tradição no Brasil colonial e suas formas de existência – uma análise psicosociológica

The trajectory of traditional prayers in colonial Brazil and its forms of existence – a psychosociological analysis

Andrea Goncalves da Luz

Margareth Alves Pontes

Samira Lima da Costa

Cláudia Reinoso Araújo de Carvalho

273

Aquilombamento e resistência: notas introdutórias sobre uma história de luta e liberdade

Aquilombing and resistance: introductory notes on a story of struggle and freedom

Maria da Conceição Nascimento

298

No xirê, Exu canta primeiro: modos de filosofar com o tempo e o corpo no candomblé

In the xirê, Exu sings first: ways of philosophizing about time and body in candomblé

Luiz Rufino

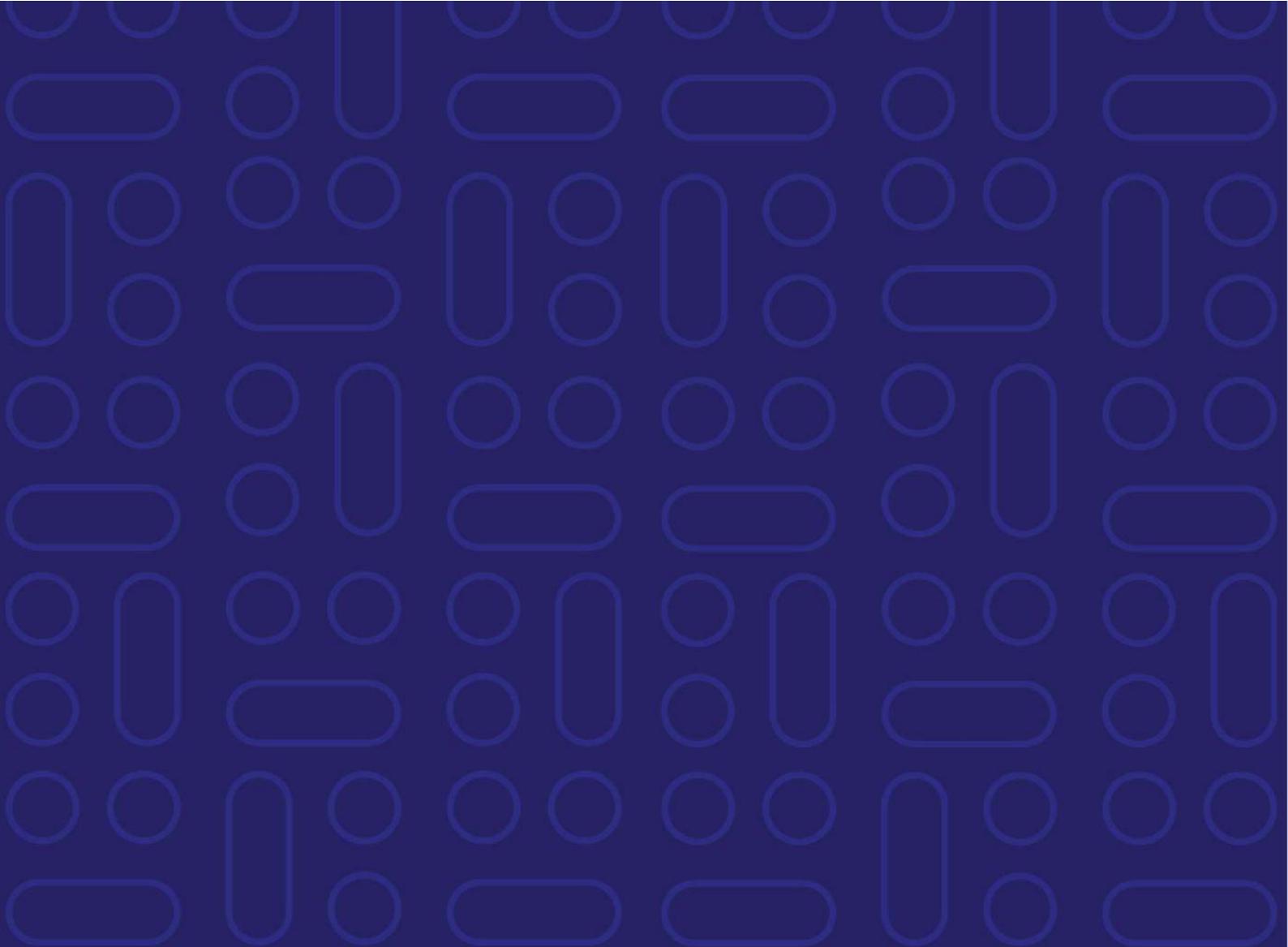
Bruno Antonio da Silva

316

Gestão da educação em saúde e transdisciplinaridade: a pedagogia griô e as contribuições da Jurema Sagrada

The health education management and transdisciplinarity: Griô pedagogy and the contributions of Jurema Sagrada

Adriana de Holanda Cavalcanti



EDITORIAL

EDITORIAL

MARCIA CABRAL, SAMIRA LIMA E ABRAHÃO OLIVEIRA

EDITORIAL

EDITORIAL

Marcia Cabral da Costa¹

marciacabralda@medicina.ufrj.br
<https://orcid.org/0000-0002-4864-4310>

Samira Lima da Costa²

biasamira@medicina.ufrj.br
<https://orcid.org/0000-0003-4891-0436>

Abrahão Oliveira Santos³

abrahaos@id.uff.br
<https://orcid.org/0000-0001-7741-3020>

Povos de terreiro, comunidades tradicionais de religião de matriz africana (Mãe Beata de Yemanja, Mãe Stella de Oxossi), Tumba Juncara (Manuel Ciríaco de Jesus ou Tateto Neludiamungongo), quilombos, contracolonialidade (Nego Bispo, Iaiá Procópia); povos indígenas (Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Sandra Benites); povos ciganos (Rodrigo Corrêa Teixeira), entre outros muitos, são os povos e comunidades detentores dos conhecimentos tradicionais que estruturam organizações sociais com modos de vida plurais e libertários, distintos dos modos coloniais aprisionantes das existências e grupalidades não hegemônicas. Grupalidades que reivindicam seus direitos de viver como povos, com seus

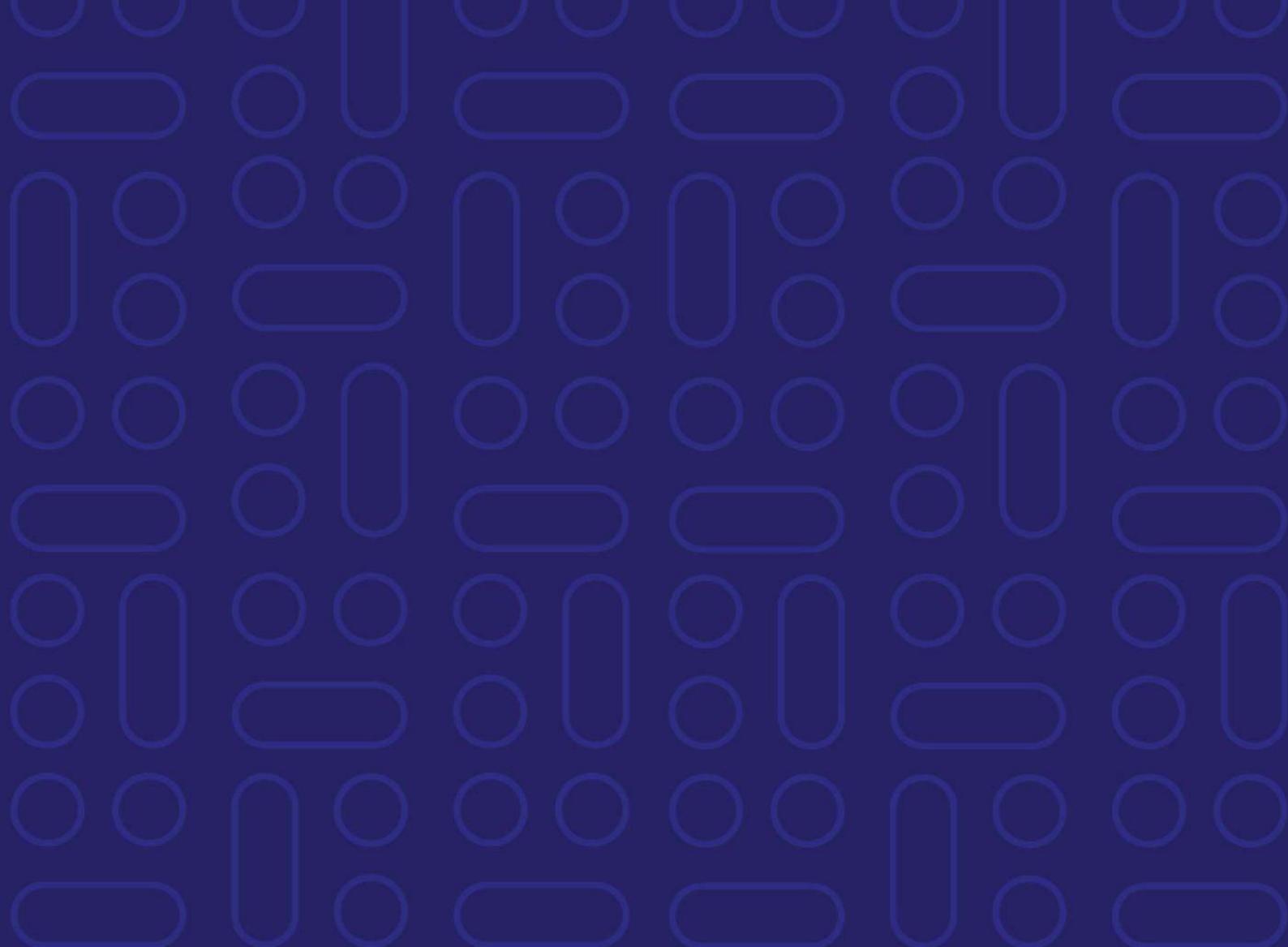
¹ Superintendente de Saberes Tradicionais do Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ. Coordenadora do Lab-Isé – Laboratório de Estudos Africanos integrado às atividades e à Terapia Ocupacional-Isé/UFRJ. Professora doutora do Programa de Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social do Instituto de Psicologia e do Departamento de Terapia Ocupacional da Faculdade de Medicina da UFRJ.

² Professora doutora do Departamento de Terapia Ocupacional da Faculdade de Medicina e do Programa de Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social do Instituto de Psicologia da UFRJ. Coordenadora da Rede de GPs Laboratório de Memórias, Territórios e Ocupações e do GP Sabedorias do Cuidado e Ecoespiritualidade (CNPq/UFRJ); Cátedra “Nego Bispo” de mestras e mestres de tradição.

³ Professor doutor do Departamento de Psicologia do Instituto de Psicologia da UFF. Coordenador do Grupo de Pesquisa Kitembo – Laboratório de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-brasileira e do Programa de Pós-graduação em Psicologia – UFF.

saberes e fazeres próprios, a partir de suas relações éticas, estéticas, políticas e espirituais entre humanos e não humanos, mundo material e imaterial, de agora, do passado e do futuro. Neste dossiê, recebemos contribuições de pesquisadoras(es) das mais diversas áreas, que tratam do tema aqui apresentado e suas implicações na vida contemporânea. Os artigos contemplam tópicos de muitas vertentes diferentes, abordando temas como Povos tradicionais nas universidades como agentes dos processos de formação e de produção de conhecimento; Povos tradicionais e espiritualidade; Povos tradicionais, cosmologias, epistemologias e metodologias singulares; Povos tradicionais, meio ambiente e enfrentamento das mudanças climáticas; Povos tradicionais e seus processos de produção estético-cultural-espiritual; Concepções sobre corpo e território dos povos tradicionais; e Práticas de enfrentamento contra o racismo: história, movimentos sociais e políticos dos povos tradicionais.

A quantidade, a qualidade e a diversidade dos artigos recebidos nos levaram à decisão de publicar os textos aprovados nos dois números referentes ao volume 34 da *Revista Interfaces*. Os efeitos da chamada deste dossiê nos levam à compreensão de que há uma demanda reprimida por publicações dentro dessa temática. Esperamos que seja de bom proveito para todas/os/es e que as produções aqui apresentadas possam servir de inspiração e interlocução para novas investigações.



DOSSIÊ

DOSSIER



BARULHO DO QUILOMBO: SABERES, FAZERES E ESPIRITUALIDADES ENTRELAÇADAS PELA NEGRITUDE SERTANEJA

PAULA ODILON DOS SANTOS

BARULHO DO QUILOMBO: SABERES, FAZERES E ESPIRITUALIDADES ENTRELAÇADAS PELA NEGRITUDE SERTANEJA

BARULHO DO QUILOMBO: KNOWLEDGE, PRACTICES AND SPIRITUALITIES INTERTWINED BY SERTANEJA NEGRITUDE

PAULA ODILON DOS SANTOS¹

paulaodilon26@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9645-1644>

Resumo

O presente artigo emerge da profícua interlocução entre a pesquisadora e as comunidades quilombolas que ressurgem no sertão baiano, subsidiadas pelo movimento político e pedagógico “Barulho do Quilombo”. Traz notas etnográficas produzidas durante pesquisa de doutorado, cuja etnografia propôs o diálogo entre as cosmovisões modeladas pelos sujeitos sociais das comunidades de Cariacá e Lajedo. Além de focalizar o reaparecimento das comunidades quilombolas sertanejas, privilegiando o processo de construção identitária desses povos, o estudo, dialoga com as epistemologias pluriversais, tecidas secularmente no cotidiano dessas comunidades. São práticas que traduzem saberes ancestrais, fazeres, experiências de fé e existências insubmissas, capazes de expressar as artes da resistência. Essas cosmovisões, denominadas por essas populações “sabedoria do povo do mato”, são performadas de maneira ancestral e instrumentalizadas por meio da etnicidade, viés comunicante da negritude sertaneja.

Palavras-chave: Barulho do Quilombo. Cosmovisões. Cariacá e Lajedo.

Abstract

This article emerges from the fruitful dialogue between the researcher and the quilombola communities that are resurfacing in the backlands of Bahia, subsidized by the political and pedagogical movement Barulho do Quilombo (noise of quilombo). It brings ethnographic notes produced during the PhD research, whose ethnography proposed the dialogue between the worldviews produced by the social subjects of the communities of Cariacá and

¹Doutora em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia - CEAO/UFBA. Mestra em Estudos Étnicos e Africanos pela UFBA. Especialista em Psicopedagogia pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB. Graduada em Pedagogia pela UNEB e em Sociologia pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci - UNIASSELVI. Desenvolve pesquisa na área das Ciências Humanas, com interesse nas seguintes temáticas: Comunidades Quilombolas, Identidades, Educação Escolar Quilombola, Umbanda Sertaneja e Religiões Sertanejas.

Lajedo. In addition to focusing on the reappearance of backcountry quilombola communities, privileging the process of identity construction among these people, the study dialogues with the pluriversal epistemologies, produced over centuries in the daily lives of these communities. These are practices that translate ancestral knowledge, practices, experiences of faith and unsubmissive existences, capable of expressing the arts of resistance. These worldviews, called by these populations "wisdom of the people of the mato", are modeled in an ancestral way and instrumentalized through ethnicity, a communicative bias of negritude sertaneja.

Keywords: *Barulho do Quilombo. Cosmovisions. Cariacá and Lajedo.*

Peço licença para abrir este artigo, atravessando os caminhos que conduzem aos sertões,² guardadores de histórias seculares, algumas bastante conhecidas, outras sufocadas, muitas adormecidas, e ainda aquelas que apenas recentemente começaram a ser contadas com mais frequência e profundidade, entre as quais, situo as concernentes aos quilombos sertanejos.

Esses grupos, ao reaparecer, corrigem a considerada história oficial que durante muito tempo permaneceu omissa à existência dessas populações ao mesmo tempo que demonstram a intensidade do povoamento, assim como das construções simbólicas, políticas, econômicas, sociais e culturais modeladas pelos(as) sujeitos(as) sociais negros(as) que, devido à indústria da escravidão, foram levados(as), por motivos diversos, a migrar para essa parte do país, aí permanecendo durante muito tempo despercebidos. Não obstante, a partir de 1994, estimulados pelos desdobramentos do Primeiro Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais, começaram a protagonizar um processo de ressurgência, parecido com aquele que se verificou entre muitas etnias indígenas do Nordeste.

O evento começou a promover entre esses agentes o despertar da consciência no que se refere a sua condição de grupo tradicional, até

² O sertão baiano é aqui pensado a partir de sua porção norte. Chamo a atenção para o fato de que o sertão não é uma região homogênea e estática; ao contrário, as regiões sertanejas da Bahia atuam como um caleidoscópio produtor de vivências, saberes e culturas, que se ressignificam geracionalmente. A palavra sertão passou a ser utilizada para se referir às regiões norte e nordeste do estado, ainda durante a colonização portuguesa. As diferenças notadas no relevo, fauna, flora e clima nessa parte específica da Bahia que começava a ser invadida e usurpada fizeram com que essa região fosse inicialmente chamada de “desertão”, expressão que, aos poucos, a exemplo do que aconteceu em outros estados do Nordeste, foi sendo alterada para “sertão”. Os estudos clássicos a respeito do sertão foram agrupados em três marcos analíticos paradigmáticos, a saber: o geoclimático, o político e o culturalista. Abordagens apoiadas nos três séculos de povoamento inicial apresentam sociedades caracterizadas pelo pastoreio do gado, pela concentração fundiária oligárquica, exagerada dispersão espacial e organização familiar de base patriarcal. Proponho-me a pensar o sertão a partir da afirmação de Moreira (2018, p. 31) de que na atualidade o sertão nordestino equivale ao semiárido mais populoso do planeta, habitado por mais de 24 milhões de brasileiros(as) e que nas últimas décadas se transformou e emergiu nos avanços da globalização. Esta autora contesta assim definições de dicionários, que permanecem cristalizados, fixando o sertão como sinônimo de distância, ausências, vazio (ermo) e atraso. Não trago, porém, discussão teórica abrangente a respeito dos conceitos que têm sido cunhados para pensar os sertões, por não ser esse o lócus deste artigo.

então pouco notabilizada talvez por estar metamorfoseada em uma situação camponesa, o que possibilitaria o início do movimento político Barulho do Quilombo.

O Barulho do Quilombo é um processo interno de natureza dialética que mantém os membros das comunidades quilombolas emergentes no sertão baiano, em constante interação. Sua condição tradicional decorre do fato de acontecer desde as primeiras movimentações, até os caminhos que precisou atravessar para a certificação pela Fundação Cultural Palmares – FCP. A dinâmica tecida pelo Barulho do Quilombo permite que a ausência de interação antes verificada conceda lugar à construção de um sentimento de irmandade, ao estabelecimento de relações entre as comunidades quilombolas e a sua visibilização pela sociedade dita inclusiva, que passa a ter seu cenário alterado pelo ressurgir desses povos. O Barulho do Quilombo pode ser compreendido como um movimento de abrangência política e educativa. Um lugar compartilhado para discussões sobre existências, insurgências e resistências, de recuperação da história e dos saberes ancestrais das comunidades. Um espaço onde esses sujeitos sociais se encontram, se pensam, atentam para o valor das tradições, ressignificam simbologias e saberes tradicionais e, ainda, reivindicam autorias como netos(as) e bisnetos(as) de mocambeiros, que se descobriram quilombolas.

O convite para comparecer ao referido encontro chegou a essas comunidades por meio do trabalho de divulgação e incentivo realizado pelas igrejas católicas locais, mais precisamente por intermédio de grupos ligados à Comissão Pastoral da Terra (CPT); em casos específicos, a disseminação dessa informação foi feita por padres que sabiam existir comunidades divisadas como eminentemente negras nas paróquias em que atuavam.

De acordo com as narrativas oferecidas pelas vozes do lugar, o primeiro desafio a ser enfrentado, em alguns desses grupos não acostumados a esse tipo de discussão, foi conseguir representantes que se dispusessem a participar do evento. Muitas dessas pessoas não tinham o hábito de sair de suas comunidades para realizar esse tipo de atividade,

o que suscitou uma espécie de estranhamento em relação ao que estava sendo proposto. Ademais, o fato de que muitos(as), nunca haviam ido à capital do estado provavelmente causou receio do desconhecido. É oportuno observar que a condição de ator social negro naquele contexto, até então se encontrava associada, sobretudo ao preconceito e a atitudes de discriminação, muitas das quais sem qualquer tipo de reparação e ou, punição. O convite recebido representou, assim, a possibilidade para esses sujeitos se autoperceberem, certamente pela primeira vez, como visualizados de forma positiva em função de sua ancestralidade.³

Escutar os ecos produzidos pelo Barulho do Quilombo, significa em parte compreender as diversas formas como esses grupos agenciaram (e permanecem agenciando) seus modos de vida, transformando os espaços ocupados e com eles estabelecendo diálogos nos quais sobressaem os atributos que elegeram para reescrever suas vivências e amparar suas existências. Eles acionam princípios ora ancorados no que herdaram de seus ancestrais, ora pautados nas ressignificações que estabeleceram à luz de peculiaridades individuais, coletivas e geracionais capazes de imprimir nesses espaços sertanejos, pouco divisados como guardadores e multiplicadores de legados africanos, as marcas de suas etnicidades, que atualmente transparecem e são manejadas como sinais comunicantes de suas insurgências, labutas e resistências.

Traduzir as memórias e histórias dessas populações equivale a entrar em contato com o caminhar de sujeitos(as) que, ao atravessar e participar desse processo de emergência que se faz contínuo, mantêm, de igual modo, a oportunidade de reorientar suas vidas, assim como os percursos trilhados por suas comunidades, encontrando em sua negritude sertaneja, em seus saberes, fazeres e vivências outros contornos para reescrever suas trajetórias, migrando de posições subalternas, a que foram relegados pela história oficial, para a construção de suas

³ As comunidades de Cariacá e Lajedo focalizadas neste texto não enviaram representantes a esse seminário. As informações chegaram a ambos os grupos, por intermédio do senhor Valmir dos Santos, por contatos estabelecidos com os quilombolas da comunidade de Tijuaçu e a partir das interações do “Barulho do Quilombo”.

identidades e autorias. Eles atravessam um rito simbólico de passagem, que, conforme propõe Bartolomé (2006), propicia que “velhos atores” passem a exercer “novos papéis”, por meio de um processo de constante “etnogênese”.

Informo ao(a) leitor(a) que, para pensar a negritude sertaneja, me apoiei largamente nas ideias de Kabengelê Munanga, distribuídas em suas obras de 1988 a 2020. De acordo com Munanga (2020) e Bernd (1988), a negritude, como movimento, se constitui em uma reação de legítima defesa. Atua como uma resposta negra, proferida contra uma agressão histórica branca de mesmo teor. A negritude permite ao sujeito negro, intelectualizado ou não, perceber que uma possível solução para desconstruir sua situação de opressão, reside na retomada de si próprio, na negação do embranquecimento e na aceitação de sua herança sociocultural, que deixa de ser concebida como inferior.

Saberes ancestrais, práticas de fé, insurgências e resistências: cosmovisões tecidas secularmente nas comunidades quilombolas de Cariacá e Lajedo

“Senhor, põe teus anjos aqui! Senhor, põe teus anjos aqui, com a espada desembainhada. Senhor, põe teus anjos aqui. Não deixe que o inimigo escarneça e zombe de nós. Cobre Senhor, com teu manto. Senhor, põe teus anjos aqui.” E dessa forma, segundo a senhora Luciana de Freitas Silva, dona Luci, de 75 anos, que, além de quilombola, reivindica sua ascendência indígena, “o Cariacá é protegido da fome, da peste e da guerra”; já para o senhor João Aceno Gabriel Pereira, seu João Colado, de 45 anos, “o Lajedo aqui, moça, é uma pedra que se bate, mas não se quebra”.

Nas invocações de natureza religiosa ou naquelas voltadas para explicar o sentido de existir, quando as vozes quilombolas se fazem ouvir no sertão baiano e têm a oportunidade de dizer sua palavra,⁴ fazem-no de

⁴ Construto presente na *Pedagogia do Oprimido*, *Cartas à Guiné Bissau* e *Cartas à Cristina* títulos que compõem o acervo de obras do professor Paulo Freire.

modo a expressar o significado de suas resistências. Suas vivências carregam, nas entrelinhas, a tessitura desenhada pelos rearranjos das labutas que têm possibilitado a esses grupamentos se reinventar, em especial do ponto de vista histórico e cultural.

A louvação proferida por dona Luci, professora da comunidade que, além das atividades docentes, se ocupou, durante a juventude, das encenações de reisado, quadrilhas e rodas, e que agora, aposentada, dedica sua vida às tarefas religiosas em trabalhos desenvolvidos na igreja Católica e das benzeções que realiza para aqueles(as) que a procuram, solicitando ajuda. De igual modo, as afirmações de seu João Colado, quando busca explicar a persistência de sua comunidade mesmo diante das adversidades enfrentadas, são utilizadas, aqui, para expressar faces que circundam o mecanismo presente no ato de resistir.

A louvação recitada por dona Luci é associada ao poder divinatório atribuído a Deus – aquele que dá a vida – e aos Invisíveis – aqueles(as) que regem a vida, entidades nas quais acreditam e com as quais se “pegam”⁵ para nascer e para morrer, mas principalmente para caminhar, porque existir, na perspectiva dos sujeitos sociais que nascem no sertão, já é caminhar; para caminhar, todavia, conforme é dito pela interlocutora, “tem que saber abrir e tem que saber fechar”.

Aprendi, na convivência com os agentes de Cariacá,⁶ que qualquer caminho não é caminho, há que saber sair e saber entrar, e que essa postura funciona como condição para poder ficar e ser aceito no grupo.

As escolhas realizadas ao longo da vida, desde o nascimento até a morte, acarretam influências no destino de cada ser, motivo pelo qual a senhora Luci relata que as ações adotadas para a prática do bem são capazes de abrir os caminhos da vida de uma pessoa, desde a infância até o “último suspiro do ser”, quando o “fôlego da vida volta para Deus”, ao

⁵ Os(as) interlocutores(as) emprestam a essa palavra o sentido equivalente a uma atitude de devoção e, ou, veneração. E dizem acreditar que essas entidades que chamam de “Invisíveis” interferem diretamente no curso de suas vidas e destinos, tanto em perspectiva individual como de forma coletiva, influenciando o cotidiano da comunidade, em caráter ora positivo, ora negativo.

⁶ A comunidade está situada no município baiano de Senhor do Bonfim, região norte do estado.

passo que as atitudes direcionadas para o que é descrito como “o mal” são capazes de fechar “a sorte e os caminhos” de crianças, mulheres, homens e ainda retirar a perspectiva de crescimento no âmbito da comunidade, “atrasando”⁷ seu progresso. Aqueles(as) que desde a infância pronunciam palavras consideradas positivas e mantêm o hábito de auxiliar as pessoas sempre manterão os “caminhos da vida” abertos, enquanto aqueles(as) que fazem uso de xingamentos e adotam atitudes depreciativas ou voltadas para a prática do que descrevem como sendo o mal esses(as) veem muito cedo seus caminhos “ficando curtos, até fechar”, já que, como argumenta a senhora Luciana, “aí, a pessoa tá quebrando o ponto da teia da vida”.⁸

O sinônimo atribuído à atitude que comprehende o “ficar” relaciona-se às diversas maneiras utilizadas pela comunidade para inscrever seus nomes no curso do tempo e se assentar para o que é imprescindível, isto é, possuir um “pedaço de chão” no espaço em que residem, garantindo suas vivências com a dignidade que solidifica o ato de existir, caracterizado pela proteção espiritual e o sustentáculo econômico. Afirmar a existência torna-se uma das primeiras necessidades nutritas desde o passado histórico até os dias contemporâneos, em termos de

⁷ Esses sujeitos acreditam que sua comunidade é sustentada por energias. A energia maior, aquela que vem de Deus, é a intervenção de seres que são designados “Invisíveis”, alguns Invisíveis são apontados como “bons”, ao passo que outros são descritos como “maus”. Na concepção nativa, são as palavras e atitudes que adotam cotidianamente que os aproximam ou distanciam desses seres, permitindo também que sua comunidade seja influenciada pela energia e intervenção dos mesmos. Em Cariacá, os “invisíveis maus” são a caipora, a cachorra Lindaura e o lobisomem – embora os dois últimos já tenham sido avistados por muitos(as) moradores(as) da comunidade, são classificados como invisíveis. Os “invisíveis bons” são parentes já falecidos que permanecem próximos e se preocupam com o destino dos seus entes queridos. Alguns(mas) moradores(as) de Lajedo mencionaram a existência da caipora, mas não se sentiram à vontade para falar sobre essas “visagens do mato”. Observei, todavia, que quando os membros da comunidade vão para as roças ou para “o mato”, com o propósito de caçar ou extraír o coco babaçu, geralmente levam fumo de corda ou cigarros comuns e os depositam nos “tocos de pau” para agradar à caipora e evitar “as suas brincadeiras”. Não reuni muitos elementos em campo sobre essa “visagem do mato”, pois, os(as) moradores(as) de Lajedo se esquivavam sempre que eu abordava o tema. Me limitei, portanto, a observar como se precaviam contra “as artes” da temida e respeitada caipora. Em Cariacá, entretanto, as conversas sobre a caipora se desenvolvem com naturalidade. Presumo que isso esteja associado à ascendência afroindígena da comunidade e ao fato de que, em Cariacá, o “mato” fechado, morada desse “invisível”, foi substituído pelas casas da população.

⁸ A interlocutora, explicou que à medida que “os pontos da teia da vida”, vão sendo quebrados pelo sujeito, ele também vai se “perdendo” ao longo de sua caminhada.

cada geração, visto que cada “tronco” quilombola está relacionado a fatos que têm sua importância garantida justamente em função das habilidades demonstradas pelos ancestrais com o propósito de declarar ter a força necessária para legitimar suas lutas e conquistas. São vivências que orientam esses grupos ressemantizados pelos ensinamentos guardados e transmitidos pelos(os) mais velhos(as), que apontam os sentidos do caminhar, seja “no mato”, na roça, na comunidade e/ou na sociedade envolvente.

Essa condição presente nos ensinamentos guardados e transmitidos pelos(as) mais velhos(as) abrange também o itinerário dos animais e vegetais, assim como de quase tudo o que respira no universo sertanejo. Daí porque, a cada dia, aprende-se, pelas circunstâncias práticas que se apresentam na rotina cotidiana, o significado de que existir já é caminhar.

A resistência é também pensada na perspectiva da “labuta”, pois, como se diz em Lajedo,⁹ “aqui a gente vive de labutar roça”. “Labutar” é palavra utilizada para se referir ao exercício do trabalho, porquanto entre os sujeitos negros rurais do sertão o “trançado” do trabalho sempre representou uma das principais atitudes norteadoras do curso de suas histórias de vida, em caráter individual e também na esfera coletiva. Esse é talvez um dos motivos pelo qual a terra se torna sinônimo de espaço sagrado, convertendo-se em território: pisado, remexido, e lavado por suores, lágrimas e, por vezes, sangue dos que com ela labutam.

Em ambas as comunidades ouvi dizer que “a terra clama”, clamor que, na compreensão evidenciada pelos quilombolas, quase sempre é suscitado por situações de usurpação territorial e por toda sorte de injustiças sociais às quais eles estão expostos.

Na terra estão registradas as histórias de vida, de lutas, conquistas e ultrajes experimentados por mulheres, homens e herdados pelas crianças, que representam as “ramas mais novas” e que, portanto, carregam consigo, a cada geração, a responsabilidade da herança coletiva dos seus,

⁹ Comunidade localizada na região da Chapada Diamantina, em divisa territorial entre as cidades de Saúde e Mirangaba.

geralmente relacionada a mecanismos de reparação por parte dos “de fora” em relação “aos de dentro”.¹⁰

As narrativas se descortinam e se legitimam tomando como referência os espaços da terra que habitam. Assim, rios, cachoeiras, lagoas, cacimbas e outras fontes de água, perenes ou não, árvores e morros constituem marcos específicos a partir dos quais a memória oral se manifesta e reivindica sua veracidade histórica. Ao conversar com o senhor Manuel Julião Dias, 88 anos, conhecido em Cariacá como seu Menininho, e tido como um dos moradores mais velhos do grupo, os marcos referenciais por ele acionados para narrar a história de fundação da comunidade e explicitar a anterioridade de Cariacá em relação à cidade de Senhor do Bonfim foram os limites geográficos das serras da Umburana e do Botequim, em suas palavras “bico da serra da Umburana, bico da serra do Botequim”. Essas serras, de acordo com seu Menininho, se encontravam inseridas nos limites territoriais da antiga Fazenda Cariacá. Atualmente, ambas foram inseridas no relevo da cidade de Senhor do Bonfim. O território tradicional demarcado de Cariacá está à distância de sete quilômetros de Senhor do Bonfim.

Um pé de cedro constitui outro elemento da paisagem comumente citado pelos anciãos, referido como “testemunha de vista” das disputas envolvendo as famílias Congo e Muricy.¹¹ Como resultado dessa hostilidade pregressa, permanece um antagonismo velado, mas que se manifesta sempre que interesses divergentes são discutidos.

Em Lajedo, um pequeno olho d’água afluente do rio Preto é o ponto de referência que os moradores utilizam para especificar no território as

¹⁰ Na compreensão revelada pelos grupos que atuaram como interlocutores da pesquisa, “os de dentro” são percebidos como as pessoas da comunidade, aquelas que ali são nascidas e, ainda, as que se aproximam e se tornam parentes por afinidade, ao passo que “os de fora” são aquelas que, além de não manter com o grupo relações de pertença, vizinhança e compadrio, configuraram inimigos potenciais em decorrência de disputas de terra e preconceitos raciais, entre outras situações geradas por má convivência.

¹¹ O quilombo contemporâneo de Cariacá foi originalmente povoado pelos indígenas da etnia Kariri, também descritos como “caririzeiros” bem como pela família Congo, cujos membros, reivindicam a ascendência quilombola do grupo. Há pessoas dessa família que afirmam uma ancestralidade afroindígena. Os descendentes dos Muricy, tidos como antagonistas pela população de Cariacá, são descritos ora como “chegantes”, ora como “invasores”.

famílias cujas casas se encontram situadas nos municípios de Mirangaba e Saúde. Os núcleos familiares que habitam a comunidade estão organizados espacialmente considerando a proximidade dos citados rios e da cachoeira do Gelo. As três famílias que atualmente localizam-se na região dos Félix¹² externam orgulho pela presença da cachoeira do Mandigueiro, situada praticamente nos quintais de suas residências e utilizada, para a prática da irrigação por gravidade nos cultivos agrícolas; assim informaram o senhor João Colado e sua esposa, a senhora Idália. Quando fui pela primeira vez à cachoeira do Gelo, acompanhada por Roseane Azevedo Pereira, de 24 anos, eu estava empolgada e mantinha expectativas em relação à beleza do local; fiquei frustrada, porém, quando percebi que os(as) interlocutores(as) não costumam visitá-la com frequência. Rose, como prefere ser chamada, é a única moradora que já concluiu o ensino médio, estudando na cidade de Mirangaba. A perspectiva de continuar os estudos e o trabalho nas feiras livres da região, comercializando os produtos cultivados na roça da família, a impedem de permanecer cotidianamente na comunidade; além disso, como seu esposo, Moisés, é oriundo da comunidade quilombola de Palmeira, Rose possui residência nas duas comunidades. Em um domingo frio, após o café da manhã, mesmo com a “chuva de trovoada”¹³ que caía de maneira entrecortada, Rose atendeu a meu pedido para conhecer a cachoeira do Gelo. Durante o percurso, ela se divertia ao indagar: “pra que a senhora quer ir lá, se tem uma cachoeira no quintal”?

Essa relação dialógica cultivada entre as pessoas e os elementos da natureza, pode por vezes ser utilizada para compreender diversas situações da vida cotidiana, e constitui parte integrante do código moral presente no *modus vivendi* dessas populações.

Uma cacimba que não mais jorra ou um tanque que racha e não mais conserva a água são atribuídos a um mecanismo de maldição desencadeado por ambições relacionadas a esse recurso hídrico tido

¹² São quatro os núcleos familiares que ancestralmente se multiplicaram, povoando a comunidade de Lajedo, a saber: Santana, de Jesus, Silva e Inocêncio.

¹³ Assim meus(minhas) interlocutores(as) denominam a chuva forte, porém passageira, seguida do aparecimento do sol.

como sagrado, uma vez que “água não gosta de ambição”¹⁴ e ainda porque “quem sabe louvar, sabe também espraguejar”¹⁵ e amaldiçoar.

Nos diálogos estabelecidos com os anciãos de Cariacá, quando abordamos os longos períodos de estiagem atravessados pela comunidade, a senhora Maria José do Nascimento, de 65 anos, relatou o processo de esgotamento da água da cacimba dos Morrinhos. Esse episódio se verificou após a existência de desentendimentos envolvendo as famílias de Cariacá de Cima e Morrinhos, que divergiam frequentemente por compartilhar a mesma fonte hídrica. Na visão de dona Maria, as brigas e os xingamentos pronunciados diante da cacimba ocasionaram o exaurimento da água, devido ao egoísmo e à avareza que as mulheres, principalmente, demonstravam nas constantes discussões verbais e eventualmente agressões físicas para decidir sobre o direito de “pegar água” na cacimba. Essa “ambição”, segundo dona Maria, precisaria ter sido corrigida com pedidos de perdão a Deus e orações. Como, contudo, prevaleceram as intrigas, a água, que deveria ter sido partilhada, desapareceu, “se recusou a permanecer ali”.

A “louvação” e a “maldição” interferem no fôlego da vida, no nascimento das crianças, na constituição de uma nova família, na germinação ou fenecimento das plantações, na multiplicação dos rebanhos de gado, das cabras e até mesmo na criação de galinhas e porcos. Interferem, sobretudo, na sustentação da terra. Quando lavrada e pisada por pessoas de “espíritos bons”, a terra agradece e prospera; quando isso é feito por pessoas que não têm bons espíritos, a terra se torna solo ingrato, pois o “chão” tem necessidade de se identificar com seu dono. Na concepção nativa, a seiva da terra precisa combinar com o sangue de quem com ela labuta. Conforme dona Maria do Rosário, de 70 anos, “não é toda mão que consegue plantar nem toda mão que sabe colher”.

¹⁴ Na perspectiva de ambos os grupos, a água é recurso divino, potencialmente concentradora de bênçãos e avessa a disputas ou divergências; portanto, sempre que uma fonte hídrica se torna motivo de desentendimento, esse recurso, que é tido como sagrado, adota a tendência de desaparecer ou tornar-se escasso.

¹⁵ Nas histórias que escutei no âmbito das cosmovisões tecidas pelos quilombolas, cujas explicações são utilizadas para salientar os acontecimentos felizes e trágicos da vida diária; o “espraguejamento”, figura como uma imprecação lançada contra outrem que feriu, profundamente e em caráter particular, o praguejador, que ocasionou um agravo social.

Quando a questionei sobre o significado dessa expressão, ela explicou que uma pessoa de “coração perverso” não tem capacidade para “labutar” com a terra, pois “o sangue da pessoa não vai combinar com o sangue da terra”. Quando essa “combinação” não acontece, a colheita não prospera, e a pessoa se torna objeto de menosprezo dos demais, que a divisam como alguém de “mau coração” ou “mau espírito”, cuja mão “é pesada”, não lhe permitindo obter abundância naquilo que realiza.

A memória das populações quilombolas, construída pelos mais velhos e ressignificada pelos mais jovens, perpassa a dimensão territorial; assim, cada espaço da terra costuma ser utilizado para demarcar a vida do grupo e evidenciar os feitos realizados por seus ancestrais, de modo especial aqueles que foram capazes de garantir segurança à posteridade. Se as atitudes de um ancestral são consideradas dignas de orgulho, essa memória é acionada com facilidade, em contraposição às situações consideradas vexatórias, quando a memória tende a permanecer sufocada e parece desejar ser esquecida. No tocante à história coletiva do grupo, sobretudo aos fatos que envolvem constrangimento de pessoas e apropriação indevida do território por indivíduos externos à comunidade, a situação não é diferente.

Os acontecimentos que suscitam dor e desonra, aparecem com dificuldade, representando o segredo, o *éthos* do silêncio que é quebrado aos poucos e com cuidado, visto que recontar essas histórias consiste em reviver não mais a coação física e sim a violência simbólica – aquela que permanece, ora atormentando, ora aprisionando as memórias orais. Essa constituiu, durante muito tempo, a principal característica presente na invisibilidade de pessoas que, antes de escutar o Barulho do Quilombo, estavam submetidas ao barulho ocasionado pelo desrespeito em forma de preconceitos raciais, usurpação do território e negação de suas humanidades. Elas eram apontadas apenas como sujeitos negros e pobres no contexto pesquisado.

É a redescoberta da ancestralidade quilombola que permite a esses povos melhor entender e instrumentalizar suas etnicidades, produzindo assim novos contornos para a afirmação da negritude sertaneja,

utilizando-a, aliás, como canal de comunicação com a sociedade envolvente. Nesses espaços agenciados, a etnicidade funciona como o sinal diacrítico que permaneceu submerso no interior dos grupamentos negros, por ser considerado elemento denunciador de sua origem. A negritude sertaneja passa, então, a se reconfigurar, nessas comunidades, agora não mais camouflada, mas, de modo a assegurar seu convívio na sociedade regional; daí por que memórias outrora sufocadas, atividades culturais e religiosidades antes reprimidas são reinventadas por quilombolas que, na atualidade, reescreveram e reescrevem outras narrativas históricas.

A literatura produzida sobre as populações quilombolas, por pesquisadores como Arrutí (2006), Almeida (2004), Reis e Gomes (1996), Clóvis Moura (1986), Flávio dos Santos Gomes (2015), entre outros, geralmente prioriza a memória histórica e as lutas políticas empreendidas. Ambos os aspectos são relevantes para orientar a caminhada dessas comunidades, assim como a reivindicação por políticas públicas específicas. Há, no entanto, rica produção interna de saberes tradicionais com função social cotidiana na vida de seus membros e que não posso descartar, haja vista que pude observar a importância desses saberes na construção do processo educacional informal que concede significado, sustenta as lutas, insurgências e resistências, modelando concepções de vida “traçadas”, isto é, os conhecimentos que herdaram (e permanecem herdando) dos(as) mais velhos(as), e “trançadas”, sob o olhar que cada geração lança a esses ensinamentos e a credibilidade que a eles conferem, motivo pelo qual os chamo de saberes da resistência.

Apresento a seguir, alguns desses saberes que pude perceber durante a pesquisa de campo realizada. Advirto que não pretendo cristalizar conceitos, tampouco essencializar comportamentos observados. Presumo ser dever de pesquisadora disposta a desenvolver um trabalho ético e engajado politicamente com seus(suas) interlocutores(as) produzir narrativa respeitosa sobre as construções simbólicas que norteiam seus modos de vida, evidenciando a relevância dessas cosmovisões no cotidiano de suas comunidades.

Prestando assunto

“Assuntar” é postura altamente prestigiada em Cariacá, uma arte aprendida pelos(as) mais velhos(as) e um legado para os(as) mais jovens. Segundo seu Manuel Julião Dias, “quem não assunta, é assuntado”. Ele provavelmente iniciou seus(suas) filhos(as) e netos(as) nessa tarefa, divisada como condição necessária para experimentar e estabelecer posicionamentos diante da vida.

A atitude de “assuntar” se relaciona ao ato de observar pessoas, objetos, ambientes e situações de forma a não ser ludibriado e ficar no prejuízo, seja no plano econômico, afetivo e ou espiritual, se colocando em posição de desvantagem, capaz de acarretar problemas não apenas para quem experimentou tais situações, mas também para sua parentela, e assim comprometendo moralmente a família perante o grupamento. Quem mantém o hábito de “assuntar” se isenta de adquirir indisposições; por isso, desde muito cedo, os membros de Cariacá se engajam na arte de “assuntar”, aprendendo a “prestar assunto” às diversas situações que se apresentem no cotidiano, pois é “prestando assunto” que se adquire experiência e conhecimento, valores muito apreciados e capazes de suscitar a consideração coletiva.

Percebi a arte de assuntar contemplando os membros das comunidades, suas formas de se relacionar com a vida, em cosmovisão que respeita o espaço e as horas considerados sagrados. Atitudes que puderam ser observadas enquanto eles realizavam as tarefas cotidianas, e se resguardavam de pronunciar palavras que por motivos diversos não devem ser ditas nem escutadas.

Dona Luci, de Cariacá, advertiu a seus(suas) muitos(as) afilhados(as), residentes na comunidade e nas demais localidades do perímetro, sobre a “força da palavra”, pois existe “palavra de levantar e de derrubar a pessoa”. Segundo dona Luci, algumas pessoas derrubam com o olho; outras com a boca que não é abençoada, “é boca de derrubar”, pois a palavra, antes de ser direcionada a outrem, já existe e arregimenta em seu entorno um significado, portanto, antes de ser “lançada”, “a força da

palavra já existe dentro dela", e é essa circunstância que concentra a energia que derruba ou levanta a pessoa à qual a palavra foi dirigida.

É fato comum em Cariacá, alguém se dizer contrariado por ter começado o dia falando ou olhando para uma pessoa que tem "olho ou palavra ruim"; encontrar pessoas assim ainda no início da manhã é considerado aviso ou prenúncio de que esse dia não terminará bem ou, ainda, de que acontecerá alguma circunstância adversa. Um encontro tão evitado quanto aquele que acontece envolvendo pessoas que possuem "olho e boca ruim" é o contato com os intrigados, já que essa energia também compromete a "teia da vida".

As pessoas supostamente de "olho e boca ruim" não costumam ser hostilizadas, apenas evitadas, especialmente em algumas circunstâncias: elas não devem, por exemplo, visitar os recém-nascidos, ou presenciar tarefas de preparação de alimentos e, costura de roupas ou que envolvam dinheiro, porquanto sua presença pode "atrasar" ou "gorar" essas atividades. De acordo com dona Luci, é preciso revelar à pessoa que ela possui "olho goro", como forma de ajudá-la a reverter essa "sina". Porém, essa é uma atitude complicada, pois expõe ambas as pessoas a uma situação vexatória, que pode se converter em melindre e potencial intriga.

Em Lajedo também existe a preocupação de resguardar "as crianças de colo" do mau-olhado; esse cuidado é, todavia, observado com relação às pessoas de fora. O sentimento de pertença observado no grupo, o sentimento de que formam uma "única família", "um tronco de várias ramos", permite cultivar a crença de que a energia emanada pelas pessoas da própria comunidade não é capaz de "ofender" as crianças.

Não se faz queimada ao meio-dia,¹⁶ nem mesmo nos quintais das casas. Antes de iniciar esse procedimento, tão comum entre os rurais negros, "é preciso rezar"¹⁷ e pedir a permissão para controlar o fogo. Essa atividade de coivarar terra,¹⁸ frequente entre os grupos tradicionais, é uma

¹⁶ Considerado sagrado em Cariacá. É um horário de preceito, pois, "ao meio-dia não nasce ninguém nem morre ninguém", é horário de silêncio, quando o tempo para.

¹⁷ Essa crença é comum aos quilombolas de Cariacá e Lajedo.

¹⁸ Procedimento de rotina entre populações quilombolas e camponesas, para possibilitar o plantio da agricultura de subsistência. O processo tem início com a derrubada da mata nativa, seguida da queimada do solo. Apesar das polêmicas que envolvem esse

habilidade que passa de pai para filho; trata-se de técnica aprendida pela observação das tarefas realizadas pelos(as) mais velhos(as), cuja experiência se faz respeitar principalmente quando da “ateação” do fogo, pois isso exige “ciência”:¹⁹ há que verificar o posicionamento do sol e a direção do vento. Por isso, as pessoas que não demonstram experiência não são admitidas nesse trabalho; é preciso aprender, “prestar assunto”, escutar o que é dito pelos(as) mais velhos(as).

A faculdade de “ter ciência” é descrita como um acúmulo de saberes que se aplicam às circunstâncias práticas da vida. Coube aos(as) mais velhos(as) a oportunidade de ser iniciados(as) nesse tipo de práxis e por isso a eles(as) compete cuidar da sua transmissão àqueles(as) que se encontram aptos para herdá-la – aptidão que se verifica por meio de inclinação pessoal, ou ainda, quando escolhido por pai/mãe, avô/avó ou outro ancestral. A autoridade aqui evidenciada deve ser cultivada, pois esse princípio, quando delegado a outrem, fundamenta-se em um comportamento construído tomando como base as experiências que se acumulam ao longo da vida. Ela não se encontra alicerçada em qualquer tipo de imposição. As gerações mais jovens, quando não demonstram respeito pelos preceitos de seus ancestrais e pelas diversas dimensões da vida sociocultural da comunidade, não são bem-vistas pelo grupo, passando a ser apontadas como pessoas que não merecem confiança, “não servem para casar”, pois não saberiam conduzir a família. Elas incorrem frequentemente em erros que poderiam ser evitados se mantivessem uma atitude de escuta e de obediência.

A habilidade de “ter ciência” expande-se a outras situações da vida cotidiana, a exemplo do reconhecimento das horas verificando “o tempo de Deus”²⁰, isto é, sem a necessidade de recorrer a relógio ou celular. A

procedimento, ainda é atividade usual em localidades rurais, onde as comunidades descritas se localizam.

¹⁹ Palavra difusa, principalmente entre os(as) mais velhos(as). “Ter ciência”, se refere à habilidade de demonstrar conhecimento sobre determinado fato e ou tarefa.

²⁰ Essa expressão é muito utilizada por esses sujeitos ressemantizados, em especial durante o horário de verão. Em Cariacá, os quilombolas acreditam que modificar o tempo pelo “adiantar das horas” contraria o que chamam do “tempo de Deus”. Outra expressão recorrente nesse grupo para se referir a fatos positivos do passado, é: “isso é coisa do tempo em que Deus andava no mundo”.

expressão “tempo de Deus” é acionada para indicar os fatos ocorridos no passado. Em Cariacá, seu José Pedro dos Santos, conhecido como Zé Preto, orgulhava-se de conhecer essa ciência, que lhe fora transmitida por seu pai, tropeiro, descrito como: “alguém que andou bastante na vida e aprendeu em todo canto que andou”.

A vida, para os grupos quilombolas focalizados neste artigo, é apreendida na rotina diária como um atributo divino e uma experiência que confere aprendizado. Os atos de “assuntar e aprender”, ensejam, na compreensão dos sujeitos das comunidades estudadas, a sabedoria socialmente validada. Alguém que não acumulou sabedoria é desconsiderado, referido apenas nos exemplos de condutas que devem ser evitadas.

Em meus encontros ocasionais com seu José Pedro, adotei o hábito de, em tom de brincadeira, indagar as horas. Sem se perturbar, observando o céu e sua sombra em relação ao sol, ele me respondia em tom audacioso: “tá certo pra mais ou pra menos?”. Seu José Pedro morreu com 104 anos, vividos em Cariacá, exceto por alguns períodos de ausência – migrações temporárias para o sul da Bahia – quando das grandes secas que acometeram o sertão, em especial a de 1932. Sua idade e seus conhecimentos lhe conferiram os títulos de membro mais velho do grupo e depositário de sabedoria. Encontrei seu Pedro diversas vezes, à sombra de um umbuzeiro, ou em sua residência, sentado em um sofá próximo a uma mesa de madeira, com bancos que ele próprio havia construído. Ele costumava manipular uma enxada ou um facão, ferramentas das quais dizia “não se apartar”; pois as usava para cavoucar a terra, considerada: “o maior benefício de minha vida”.

Quando eu chegava, seu Zé Preto, que ainda fabricava tijolos, pausava o trabalho e me concedia a possibilidade de melhor compreender a trajetória de sua comunidade, informando: “aqui no Cariacá, quem quiser saber das coisas tem que perguntar ao Zé Preto. Por isso, não se acanhe não, e quando quiser saber, venha cá! Pode vim!”. Essas palavras, pronunciadas em tom de satisfação, eram escutadas por sua esposa e seus(suas) netos(as), que também apareciam durante as

entrevistas para “aprender” as histórias narradas com lucidez, capazes de revelar a postura cônica do ancião no que se refere à condição que ocupava no grupo.

Em uma de nossas conversas informais, que se realizavam preferencialmente antes do meio-dia, quando seu Zé Pedro demonstrava mais disposição para “prosar”, indaguei sobre os procedimentos que ele utilizava para saber as horas pela posição do sol, ao que, ele retorquiu provocativamente: “isso é ciência que gente nova não tem”. Esse episódio me tornou motivo de risos durante algum tempo entre os(as) presentes. Compreendi que “essa ciência” representa um “lugar de segredo”. “Possuir essa ciência” concede certo enaltecimento, portanto esse conhecimento é preservado e pouco partilhado com os demais. Durante a noite a averiguação das horas é feita com menor probabilidade de acerto, considerando a posição da constelação do Cruzeiro do Sul. Segundo seu José Pedro, quando o cruzeiro se levanta no céu e forma uma cruz, “aí, nesse momento dá meia-noite. Aí, atingiu a hora sagrada”.

Autoridade para “botar bença”

A bênção é percebida pelos membros das comunidades estudadas como uma invocação que fornece ajuda e proteção. Pedir a bênção é um costume das crianças, de adolescentes e até de alguns adultos em momentos específicos do dia, como ao acordar, ao se preparar para dormir e às seis horas da tarde. Em Cariacá, às seis horas da tarde todas as luzes das residências estão acesas, pois se acredita que Nossa Senhora vai passar e abençoar a casa; manter as luzes apagadas nesse horário é uma atitude de desrespeito à santa, cuja bênção é tida como especial.

O poder da bênção costuma também ser requerido em situações que demandam a realização de tarefas importantes, como antes de uma viagem, de um casamento e, principalmente, quando da migração para os grandes centros urbanos em busca de oportunidades de trabalho. Nessas ocasiões, o ato de “botar bença” conforme é dito em Lajedo quase sempre é sucedido pelo traçar do sinal da cruz na testa do(a)

abençoad(a). Esse gesto, considerado sagrado, funciona como uma “confirmação” da bênção. “Botar bença” transfere poder e força do(a) que abençoa a quem é abençoad(o). Para ser eficaz, a bênção só pode ser conferida por pessoas eleitas para a função, como parentes diretos, pois existe a crença de que o poder da “bença” “pega”, isto é, o(a) abençoad(a) adquire traços característicos da personalidade do(a) abençoador(a).

Em novembro de 2017, presenciei o caráter afetivo e místico do qual se reveste a bênção, quando dona Idália Santana de Azevedo, 45 anos, “botou a bença” em sua filha Rose, que estava viajando para Minas Gerais, onde passaria três meses auxiliando uma tia em período de resguardo. Rose foi abençoada pela mãe e por um tio materno, seu Alberto Santana de Azevedo. O pai de Rose, seu João Colado, também a abençoou. Mesmo sendo atualmente evangélica, dona Idália reconhece o valor da bênção para alcançar um estado de bem-estar na vida de todos os seres e por isso nunca deixou de praticar o costume de pedir a bênção à mãe, dona Roxa, seu pai já é falecido. Quando dona Idália está na cidade de Saúde, na casa de sua mãe, as crianças costumam confundi-la com dona Roxa e solicitam a bênção quando a encontram; para não as desapontar, ela responde: “Deus te abençoe”. Certa ocasião, indaguei a dona Idália se ela não havia enfrentado problemas com sua nova religião por continuar dando a bênção. Compreendi, por sua resposta: “tem coisa na vida da gente, Paula, que ninguém tem nada a ver não”, que a crença depositada no poder desse rito, transcende o credo religioso e encontra sua força no universo espiritual construído na comunidade. No casamento de Rose, realizado em dezembro de 2018, observei o quanto o poder atribuído à bênção é forte entre as pessoas de Lajedo, haja vista que antes de sair de casa para a cerimônia, a noiva se ajoelhou e solicitou a bênção da mãe e da avó materna.

Embora com menor frequência, as crianças, antes de ir para a escola, situada na comunidade de Palmeira, ou na cidade de Mirangaba, conservam o hábito de “tomar bença” aos pais. Quando não o fazem espontaneamente, são com frequência repreendidas sob a alegação de

falta de consideração ou de responsabilidade para com os(as) mais velhos(as).

A bênção é normalmente solicitada a quem possui atribuições para abençoar, no caso pais, avós, tios, irmãos mais velhos e padrinhos. A autoridade para “botar bença” se verifica em função do grau de parentesco, da idade, das experiências de vida e do respeito que a pessoa suscita entre os membros da comunidade. Entre os(as) mais velhos(as) e alguns(mas) adultos(as), a bênção pedida aos padrinhos é precedida por uma louvação: “Louvado Seja Nossa Senhora Jesus Cristo! Bença, minha(meu) madrinha(padrinho)”. Ela é especialmente recitada na Sexta-Feira da Paixão, quando usualmente as famílias têm convidados para o almoço, em geral afilhados(as), e filhos(as) que já constituíram suas próprias famílias, e comparecem com cônjuges e filhos. A louvação pronunciada por afilhados(as), de batismo, crisma e ou representação, se relaciona ao afeto desenvolvido pela(o) madrinha(padrinho). Ainda quando não ficam para o almoço, os(as) afilhados(as) são aguardados(as) por padrinhos e madrinhas para a bênção, seguida da troca de presentes, ou do oferecimento das iguarias que serão servidas durante a refeição do dia santo. No caso dos(as) mais jovens a louvação é menos observada, pois se sentem constrangidos(as) e por isso se restringem a pedir a bênção e ser abençoados(as).

Em ambas as comunidades focalizadas, os quilombolas utilizam a expressão “tomar bença”, acreditando que ela se reveste de proteção espiritual, uma vez que, segundo dona Roxa, “a bença serve pra quem pede e pra quem dá”. Em suas palavras, tanto quem invoca a bênção quanto quem é investido(a) de poder para abençoar se beneficiam durante o processo, pois esse rito concentra força que se multiplica pelos atos de abençoar e de receber a bênção. Tomar “bença” várias vezes ao dia, e de pessoas diferentes é algo amplamente considerado vantajoso.

As crianças e os(as) adolescentes de Lajedo são orientados(as) a “pedir bença” quando encontram ou se dirigem às casas dos(as) mais velhos(as). Alguns adultos possuem o hábito de pedir a bênção a dona Rosália Matias dos Santos, de 65 anos, que se distingue na comunidade

pelo fato de, durante muito tempo, ter sido professora na escola local. Ela se aposentou em 2010, mas ainda é considerada “mãe” de seus(suas) ex-alunos(as). Ela começou a ensinar quando se casou com seu Armando João dos Santos, de 68 anos, e mudou-se para o Lajedo. O respeito devido a dona Rosália, ou Rosa, como é comumente tratada por seus vizinhos e conhecidos, se estende a dona Domingas Rosalina de Santana, ou dona Miúda, de 78 anos, também conhecida pelos moradores da comunidade como a “mãe de todos”. Dona Miúda foi parteira nas comunidades de Lajedo, Grotas das Oliveiras e Água Fria até 2012.²¹

Considerações finais

As comunidades quilombolas que reaparecem no sertão baiano, despertam atenção para o fato de que os diversos interiores foram povoados por ex-escravizados(as), desconstruindo a falácia da concentração desses povos restrita ao debrum litorâneo. Apresentam os sertões como repositórios ancestrais das construções simbólicas, políticas, econômicas, sociais e culturais produzidas pela negritude sertaneja.

Nesse processo de ressurgência que acontece como um fluxo, as comunidades quilombolas educam e reeducam a sociedade envolvente, por meio de seus saberes ancestrais e suas cosmovisões que expressam conhecimentos pluriversais.

O Barulho do Quilombo é o agente político e pedagógico que tem mediado essas comunicações. Esse comportamento acontece em perspectiva interna, favorecendo o diálogo, propondo reflexividades, denúncias e intervenções entre as comunidades tradicionais, assim como abrange o contexto social no qual essas comunidades ressurgem, o que fazem, transformando positivamente seu próprio grupo e o contexto que as circunda, pois abdicam do *éthos* do silêncio que lhes foi imposto no passado e substituem esse mutismo outrora forçado e alicerçado na

²¹ Esclareço ao(à) leitor(a), que muitas famílias de Lajedo, migraram para a comunidade Grotas das Oliveiras, com o propósito de “tocar roça”, em épocas descritas como “tempo ruim”.

hegemonia da branquitude, pela expressão de suas vozes, saberes, fazeres e busca constante de autorias.

Referência

ALMEIDA, Alfredo Wagner. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 6, n. 1, maio 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de; HÉBETTE, Jean (orgs.). *Na trilha dos grandes projetos*. Belém: Naea/Ufpa, 1999.

ARRUTÍ, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. São Paulo: Edusc, 2006.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Maná (online)*, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.

BERND, Zilá. *O que é negritude?* São Paulo: Brasiliense, 1988.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

MOREIRA, Gislene. *Sertões contemporâneos: rupturas e continuidades no semiárido*. Salvador: Eduneb/Edufba, 2018.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MUNANGA, Kabengelê. *Negritude: usos e sentidos*. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, Paula Odilon. *Ser Quilombola no Sertão: Tijuaçu, lutas e resistências no processo de construção identitária*. 2013. 208 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa de Pós-graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2013.

SANTOS, Paula Odilon. “Estuciando” o Barulho do Quilombo no Sertão: Cariacá e Lajedo, entrelaçares identitários, insurgências, lutas e resistências. 2021. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa de Pós-graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia (*UFBA*), Salvador, 2021.

Recebido em: 15 de fevereiro de 2024

Aceito em: 17 de junho de 2024



TERRAS DE QUILOMBO E A LUTA POR DIREITOS: UM ESTUDO-AÇÃO COM COMUNIDADES QUILOMBOLAS NA AMAZÔNIA TOCANTINA

TIAGO CORRÊA, MANOEL LIDUINO E WALDIRENE CRUZ

TERRAS DE QUILOMBO E A LUTA POR DIREITOS: UM ESTUDO-AÇÃO COM COMUNIDADES QUILOMBOLAS NA AMAZÔNIA TOCANTINA

QUILOMBO LANDS AND STRUGGLE FOR RIGHTS: A STUDY-ACTION WITH QUILOMBOLA COMMUNITIES IN THE TOCANTINS AMAZON

TIAGO CORRÊA SABOIA¹

tsaboaia@ufpa.br
<https://orcid.org/0000-0002-3093-1872>

MANOEL LIDUINO DE CARVALHO²

terradaliberdadecameta@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0003-6203-5954>

WALDIRENE CRUZ³

walcruz980@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0005-0280-6758>

Resumo

Este artigo apresenta as primeiras reflexões construídas no contexto de uma investigação-ação-participativa com o território quilombola Terra da Liberdade, em Cametá, Pará. Nesse sentido, destacamos os principais elementos do documento-denúncia elaborado coletivamente, importante produção que carrega muitas vozes, dores, indignação, mas também, esperança. As denúncias e demandas do território foram organizadas em três principais eixos de denúncias: condições de infraestrutura e acesso às comunidades; negação ao direito à educação; negação ao direito à saúde e de proteção social básica. Ao final, abordamos os principais avanços e tensionamentos na luta por direitos no território e apresentamos reflexões a partir da construção coletiva para pensar a caminhada da luta pela superação das desigualdades.

¹ Docente do curso de licenciatura em educação do campo (Fecampo) do Campus Universitário do Tocantins (Cuntins /Cametá) da Universidade Federal do Pará (Ufpa). Atualmente é doutorando do Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas (Ppgaa) do Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares (Ineaf-Ufpa).

² Quilombola e agricultor familiar. Atualmente é presidente da Associação de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Remanescente de Quilombo Terra da Liberdade, gestão 2019-2025.

³ Liderança quilombola da comunidade Nova Esperança. Acadêmica do curso de agronomia da Universidade Federal do Pará (Ufpa).

Palavras-chave: Quilombo. Estudo-ação. Cametá.

Abstract

This article aims to present the initial reflections developed in the context of a Participatory Action Research with the quilombola territory of Terra da Liberdade, Cametá, Pará. In this regard, we highlight the main elements of the collective complaint document. This significant production carries many voices, pains, and indignation, but also hope. The complaints and demands of the territory were organized into three main areas of grievances: infrastructure conditions and access to communities; denial of the right to education; denial of the right to health and basic social protection. Finally, we discuss the main advances and tensions in the struggle for rights in the territory and present reflections arising from the collective construction to consider the journey of the fight to overcome inequalities.

Keywords: Quilombo. Study-action. Cametá.

Introdução

O presente artigo apresenta os primeiros resultados e análises construídas com o território quilombola Terra da Liberdade com base no caminhar inspirado nos pressupostos teóricos da investigação-ação-participativa (Fals Borda, 1978, 2009, 2013, 2015; Bonilla et al., 1972). Tal caminhar (in)surge de uma pesquisa de doutorado em desenvolvimento,⁴ pautado no compromisso-ação com o movimento quilombola local. As ações com o movimento têm nos permitido contribuir com as estratégias de resistência às condições de opressão impostas pela colonialidade, assim como com o movimento-ação da luta por direitos socioterritoriais. Entendemos a colonialidade a partir da centralidade da hierarquização baseada na ideia de raça como forma estruturante das relações sociais do sistema-mundo (Wallerstein, 1992; Quijano, 2005). O padrão de poder derivado dessas relações, colonialidade do poder, estabelece relações de controle na produção do conhecimento, mas também controle do próprio Estado e de suas instituições (Bernardino-Costa, Crosfoguel, 2016). Ao analisar as políticas públicas governamentais em âmbito federal destinadas às populações quilombolas, Arruti (2009) destaca que a abordagem tem se restringido em grande parte à regularização fundiária, desconsiderando, assim, o conjunto de políticas públicas que deveria acompanhar a política de reconhecimento territorial. As políticas públicas que efetivamente chegam aos territórios quilombolas, titulados ou não, ficam quase exclusivamente vinculadas às gestões estaduais e municipais.

O efeito prático dessa conjuntura transparece em territórios quilombolas com acesso precário a serviços básicos de educação, saúde, habitação, segurança e incentivos à produção de alimentos. Tal descompasso entre o reconhecimento territorial – amparado principalmente pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) – e a ausência de políticas públicas têm promovido

⁴ Pesquisa de doutorado vinculada ao Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas (Ppgaa) do Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares (Ineaf) da Universidade Federal do Pará.

significativo impacto nas condições de vida das famílias quilombolas. As contradições entre o amparo legal e a efetiva aplicação constituem hoje o maior desafio no que diz respeito ao contexto das comunidades quilombolas no Brasil (Leite, 2008).

Concordamos com Sueli Carneiro (2005) quando situa a condição de pobreza imposta às populações negras como parte da estratégia racista de naturalização da inferioridade social dos grupos historicamente colocados sob a condição de dominação, tais como os afrodescendentes e os povos indígenas. Esse fato tem conduzido ao esvaziamento do quilombo pela saída dos jovens para melhores oportunidades de estudo e das pessoas mais velhas em busca de trabalho ou acesso à saúde. O esvaziamento do território gera o distanciamento das identidades culturais, da ancestralidade e, consequentemente, o enfraquecimento das lutas por acesso a direitos constitucionais.

Diante do contexto apresentado, acreditamos na importância de pesquisas engajadas na busca pela superação das condições de desigualdades historicamente impostas às populações negras e, em especial, às populações quilombolas. Nesse sentido, a investigação-ação-participativa (IAP) tem se mostrado uma “alternativa a mais entre as ações coletivas de resistência, insurgência, luta e transformação”, como aponta Carlos Rodrigues Brandão (2017, p. 7).

Esse caminhar metodológico requer a urgente e necessária (re)construção de pensamentos outros e de uma práxis também outra para a construção do conhecimento (Walsh, 2005, 2018). Nesse movimento, a pesquisa torna-se algo além da busca por informações e dados. Ela passa a ser compreendida como um campo de luta social, política e produção de conhecimento coletivo e que assume um objetivo muito bem definido, qual seja: a melhoria das condições de vida. Desse modo, concordamos com Bernadino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2023, p. 10) quando situam a decolonialidade como projeto acadêmico que tem a “capacidade de esclarecer e sistematizar o que está em jogo, elucidando historicamente a colonialidade do poder, do ser e do

saber e nos ajudando a pensar em estratégias para transformar a realidade".

Apresentamos neste artigo o contexto do desenvolvimento e o principal produto elaborado no estudo-ação realizado com comunidades quilombolas localizadas na Amazônia Tocantina.⁵ Acreditamos tratar uma importante produção coletiva, que carrega muitas vozes, dores, indignações, esperanças e utopias e que nos permite pensar-agir acerca das estratégias de luta política do movimento quilombola local.

O caminhar metodológico do estudo-ação

Metodologicamente inspiradas na investigação-ação-participativa de Fals Borda (2009), as reflexões apresentadas neste artigo entendem a pesquisa como movimento de colocar-se ativamente na realidade social estudada, assumindo o compromisso por transformações sociais, com e ao lado das pessoas. Isso implica dizer que há a constante busca de pensar-fazer coletivo em busca de estratégias e caminhos possíveis para a resolução dos principais problemas vivenciados pelas comunidades quilombolas.

Por esse motivo, acreditamos no estudo-ação como modo de produção de conhecimento socialmente engajado e, portanto, a serviço da melhoria das condições de vida das pessoas com as quais pesquisamos (Bonilla et al., 1972; Fals Borda, 2016). Para isso, adotamos neste estudo a dialética anúncio/denúncia como coordenada fundamental, pois, conforme nos ensina Paulo Freire, a denúncia já carrega consigo o anúncio; toda denúncia é carregada de esperança, mas uma esperança proveniente do verbo "esperançar" de Paulo Freire (1992). Por sua vez, todo anúncio é igualmente a superação da condição de opressão, subalternidade e inexistência – portanto, também denuncia.

⁵ Amazônia Tocantina, com base em Nunes (2012) e Pereira (2012), é formada por municípios interligados pelo rio Tocantins em seu baixo curso, com destaque para os municípios que integram a microrregião de Cametá: Abaetetuba, Cametá, Baião, Limoeiro do Ajuru, Mocajuba, Oeiras do Pará e Igarapé Miri.

O território com o qual desenvolvemos o estudo-ação, território quilombola Terra da Liberdade, fica localizado na Amazônia Tocantina, mais especificamente no distrito de Juaba, município de Cametá, estado do Pará. A vila de Juaba é o núcleo urbano mais próximo. São aproximadamente 12km entre o quilombo da Tomázia, primeira comunidade do território, até a vila. Por sua vez, são 26km que separam a vila de Juaba da sede do município. Por esse motivo, a vila de Juaba constitui importante espaço de comercialização e troca de produtos da agricultura familiar das comunidades da região.

Trata-se de território histórico, cuja origem remonta à segunda metade do século 18, constituindo-se como importante núcleo de resistência contra a escravidão na região. Na historiografia, há inúmeros relatos de tentativas de derrubada do quilombo que, de tão imponente, ficou conhecido como Confederação do Itapocu. Lideradas por Felipa Maria Aranha, mais de 300 pessoas fizeram refúgio nas matas localizadas às margens do igarapé Itapocu, formando um dos núcleos de resistência negra mais populosos do estado. O quilombo não apenas resistiu às tentativas de derrubada, como deu origem a outros quilombos na região desde o primeiro agrupamento formado, o quilombo do Mola (Pinto, 2007, 2010).

O Terra da Liberdade é formado por oito comunidades (Tomázia, Itapocu, Mola, Itabatinga médio, Bonfim, Taxizal, Frade e Laguinho) (Figura 1), reconhecidas como território remanescente de quilombo pelo Instituto de Terras do Pará (Iterpa) em 2013. Vivem no território atualmente cerca de 200 famílias, que exercem a agricultura, especialmente no cultivo de mandioca, como principal fonte de renda e manutenção dos modos de vida no território. Ainda que o reconhecimento das terras ancestrais e de uso coletivo represente no papel um significativo avanço no que diz respeito à garantia de direitos fundamentais para a dignidade da vida, como saúde e educação, tais direitos têm sido historicamente negligenciados pelo poder público.

De acordo com dados do Iterpa, há no município de Cametá cinco territórios com titulação coletiva reconhecida.⁶ Esses territórios foram constituídos com a luta e reivindicação de direitos via mobilização e organização política coletiva dos diferentes sujeitos sociais que os compõem. Em relação às configurações de organização política, o caminho encontrado como estratégia foi a criação de associações para defesa de interesses coletivos. Acevedo Marin e Castro (1999) destacam a importância desse sistema de representação na inter-relação com o grupo e órgãos públicos, organizações não governamentais e/ou empresas para a articulação política em busca dos objetivos almejados.

O desenvolvimento do estudo-ação tem seu início a partir de um encontro realizado no quilombo da Tomázia no dia 7 de julho de 2022. O encontro contou com a participação do presidente da Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Estado do Pará (Alepa) e de lideranças de comunidades quilombolas do município de Cametá. Na ocasião, foram apresentadas denúncias relacionadas à falta de políticas públicas para os territórios quilombolas. Como principal encaminhamento do encontro, foi sugerido que as comunidades elaborassem um documento com as demandas para ser encaminhado à Promotoria de Justiça Agrária do Ministério Público do Estado do Pará. Foi criado um grupo de trabalho (GT) para organizar um relatório contendo as principais demandas do território quilombola. O GT foi formado por um representante da Universidade Federal do Pará, pelo presidente da Associação de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Quilombolas Terra da Liberdade e por uma importante liderança quilombola da região, que atualmente é graduanda do curso de agronomia da Universidade Federal do Pará (Ufpa).

Para a elaboração do documento-denúncia, durante os dias 18, 19 e 20 de julho de 2022 foram realizadas visitas às oito comunidades pertencentes ao território Terra da Liberdade, percorrendo mais de 100km (Figura 1) para a escuta por meio de rodas de conversa, levantamento de

⁶ Territórios quilombolas de Porto Alegre, Matias, Terra da Liberdade, Ilha Grande de Cupijó e São Benedito.

informações e registros fotográficos. Foram ouvidas as lideranças e coordenadores das comunidades, professores e professoras das escolas e estudantes.

Dadas as dificuldades de descolamento no território, aplicativos de mensagens também constituíram importante instrumento da pesquisa para obtenção de informações sempre que necessário. Assim, mensagens escritas e áudios são assumidas como forma de escuta no contexto da pesquisa.



O documento-denúncia: o estudo da realidade e a busca por direitos

A partir da escuta nas comunidades, foi possível organizar o documento em três principais eixos de denúncias: condições de infraestrutura e acesso às comunidades; denúncias relativas à negação do direito fundamental à educação; e denúncias relativas à negação do direito à saúde e de proteção social básica. Acompanhando as denúncias, o documento também continha uma série de reivindicações amparadas por aspectos legais. A seguir, serão apresentados os principais elementos do documento-denúncia elaborado.

Da denúncia das condições de infraestrutura e acesso às comunidades

As condições da estrada que conecta o território com a vila de Juaba são uma demanda antiga das comunidades quilombolas Terra da Liberdade. Inúmeros são os relatos de dificuldades de deslocamento em função da precariedade das condições da estrada (principalmente na época de chuva na região), resultado da ausência de manutenção. Esse

Figura 1: Percurso realizado pelo GT durante os três dias de visitas às comunidades do território Terra da Liberdade

Fonte: Elaboração própria.

fato coloca em risco a vida das pessoas que precisam se deslocar para acessar escolas, atendimento médico ou comercializar os produtos da agricultura familiar e do extrativismo, principais fontes de renda das famílias que residem no território.

No verão, a trafegabilidade na estrada de areia é razoável. Pela estrada de terra, com um pouco de habilidade na condução de moto (principal meio de transporte utilizado), consegue-se ir e vir sem grandes dificuldades. No entanto, nesse trajeto de pouco mais de dez quilômetros, há três pequenos corpos d'água (Mucura, Pata Choca e Quatro Bocas), em que há apenas uma ponte trafegável (Quatro Bocas). Nos demais, torna-se necessário atravessar pela água. Na época do inverno amazônico, as condições da estrada pioram drasticamente. Durante esse período, formam-se grandes trechos alagados em quase toda a extensão da estrada, sendo necessária a abertura



de “arrodeios” que permitam passar por aqueles trechos. Em dias com chuvas intensas, as comunidades do território ficam completamente isoladas, uma vez que até o acesso de moto fica impraticável.

Além da estrada para a vila de Juaba, as estradas que conectam as comunidades do território quilombola são igualmente precárias. As pontes improvisadas para a travessia dos muitos igarapés que cortam o território são um risco adicional para as famílias. As imagens da Figura 2 apresentam um pequeno recorte das condições das estradas dentro do território quilombola no período do verão. No inverno amazônico, as condições de trafegabilidade tornam-se ainda mais difíceis.

No que diz respeito à infraestrutura, além das péssimas condições das estradas, em duas comunidades a denúncia de ausência de energia elétrica foi significativa. As comunidades do Laguinho e Taxizal não são atendidas pela concessionária de energia local, mesmo considerado um



Figura 2: Dificuldade de acesso registradas nos caminhos que interligam as comunidades do território

Fonte: Registro de pesquisa.

serviço essencial, conforme estabelecido no art. 10 da lei n. 7.783/1989. O efeito do não atendimento de um serviço básico como esse é a saída das pessoas dessas para outras comunidades ou, até mesmo, para a vila de Juaba.

Denúncias relativas à negação do direito fundamental à educação

As denúncias relacionadas à área educacional destacaram-se como as mais substanciais. Na época da elaboração do documento, julho de 2022, só havia estrutura escolar adequada em apenas quatro comunidades (Tomázia, Itapocu, Mola e Itabatinga médio). Nas demais, a educação escolar era oferecida em locais improvisados (Bonfim, Frade e Laguinho), e na comunidade do Taxizal não havia oferta educacional devido ao número reduzido de residentes. A situação geral da condição das escolas é apresentada no Quadro 1.

Quadro 1: Panorama atual da oferta educacional nas comunidades da Terra da Liberdade

Comunidade	Oferta de ensino	Estrutura	Principais problemas relatados
Itapocu	Séries iniciais e anos finais do ensino fundamental	Prédio com quatro salas de aula, cozinha, banheiros, bebedouro, caixa d'água e internet	Falta de manutenção do prédio, falta de pessoal de serviços gerais
Tomázia	Séries iniciais (multissérie e multietapa)	Prédio construído em 2014 com duas salas de aula, cozinha, banheiros, sala de informática	Cadeiras inadequadas para a educação infantil e ensino fundamental Sala de informática sem equipamentos Sem energia elétrica Sem abastecimento de água
Itabatinga médio	Séries iniciais (multissérie)	Prédio com duas salas de aula, cozinha, banheiros, bebedouro, caixa d'água e internet	Cadeiras inadequadas para a educação infantil e ensino fundamental
Mola	Multietapa jardim I ao quinto ano	Prédio com uma sala de aula, cozinha e banheiro	Cadeiras inadequadas para a educação infantil e ensino fundamental

			Sem abastecimento de água
Bonfim	Séries iniciais (multissérie)	Funciona de forma improvisada	Não há escola
Frede	Multietapa jardim I ao quinto ano	Funciona de forma improvisada na casa do coordenador da comunidade	Não há escola
Laguinho	Multietapa jardim I ao quinto ano	Funciona de forma improvisada no barracão da comunidade	Não há escola
Taxizal	Não há oferta		

Em todo o território, os anos finais do ensino fundamental são oferecidos apenas na Emef Maria Pimenta do Espírito Santo, localizada na comunidade de Itapocu. As demais escolas oferecem apenas a educação infantil e séries iniciais (primeiro ao quinto ano) em regime de organização multisseriada. Quanto à oferta do ensino médio, o território está completamente desassistido, obrigando os estudantes ao deslocamento por conta própria e por grandes distâncias até a vila de Juaba ou a cidade de Cametá, uma vez que também não há oferta de transporte escolar em nenhuma comunidade dentro do território.

A mesma situação é vivenciada pelos estudantes do ensino fundamental maior, que precisam realizar o deslocamento até Itapocu, única comunidade em que há oferta desse nível de ensino. A ausência de transporte escolar contribui de maneira significativa para os índices de evasão escolar e baixo número de matrículas dos jovens das comunidades da Terra da Liberdade.

Na comunidade do Bomfim, as crianças estudam em condições precárias em uma pequena construção onde não há ventilador, água, bebedouro nem ao



menos energia elétrica (Figura 3). A pequena cozinha é o único

Figura 3: Escola da comunidade de Bonfim

Fonte: Registro de pesquisa (2022).

compartimento anexo, que auxilia a professora no armazenamento da alimentação escolar que é levada à escola por conta própria.

Na comunidade do Frade, a turma multisseriada funciona na casa do coordenador da comunidade, em uma construção de madeira e piso de chão batido. Conta com apenas um ventilador, um quadro e algumas cadeiras (Figura 4). No local, estudavam 17 crianças do jardim I ao quinto ano.

Na comunidade de Laguinho, a educação infantil e as séries iniciais são ofertadas no barracão da comunidade (Figura 5) que não conta com cozinha, banheiro nem cadeiras adequadas para as crianças. Não havia quadro branco, apenas cadeiras de madeira e uma mesa. A alimentação escolar, quando há, é preparada na casa de um dos moradores da comunidade. Os relatos das lideranças locais denunciam um quadro de precariedade e insuficiência da alimentação escolar disponibilizada pela prefeitura, tendo a própria professora que se deslocar até a cidade para buscá-la. No local, estudavam 25 crianças do jardim I ao quinto ano; no entanto, de acordo com o levantamento realizado, existiam pelo menos 30 crianças em idade escolar na comunidade que não estudavam em função da precariedade da escola.



Figura 4: Casa do coordenador da comunidade do Frade na qual funcionava a escola da comunidade

Fonte: Registro de pesquisa (2022).

respostas. Os relatos dos professores denunciavam a falta de materiais básicos para o funcionamento escolar, tais como armários e equipamentos como computador e impressora para auxiliar no trabalho pedagógico e da coordenação. Situação semelhante ocorre em todas as escolas do território.

No quilombo do Mola, a escola atendia a aproximadamente dez crianças que estudavam em uma turma multietapa (jardim I ao quinto ano). O prédio foi reformado por iniciativa da própria comunidade que comprou os materiais e ofereceu mão de obra.

Em relação à alimentação escolar no território, relatos de professores, coordenadores locais e moradores indicam que, embora a prefeitura forneça os alimentos, as quantidades disponibilizadas frequentemente são insuficientes para garantir uma nutrição adequada a todas as crianças ao longo do mês. Segundo os relatos, em geral eram disponibilizados no máximo 2kg de frango e 4kg de carne para alimentar 25 crianças durante todo o mês. Para o restante do período, as opções disponíveis são bolachas, suco ou achocolatado.

As porções de frutas e verduras também são consideradas insuficientes, o que levava a comunidade local a se organizar para complementar as refeições com porções mínimas desses alimentos em cada refeição servida. Os professores informaram que, em situações em que não havia qualquer tipo de lanche



Figura 5: Barracão da comunidade do Laguinho utilizado como espaço escolar

Fonte: Registro de pesquisa (2022).



Figura 6: Escola da comunidade de Tomázia

Fonte: Registro de pesquisa (2022).

disponível para as crianças, as aulas eram encerradas no horário do intervalo ou, em alguns casos, até mesmo canceladas para que pudesse viabilizar a alimentação junto à comunidade ou solicitá-la à prefeitura.

Outra importante denúncia refere-se ao modo como a alimentação escolar era disponibilizada. Os alimentos fornecidos pela prefeitura não eram diretamente entregues nas comunidades. A responsabilidade pelo transporte recaía sobre os professores ou coordenadores, que assumem os custos do deslocamento dos alimentos da cidade de Cametá até as comunidades, utilizando recursos pessoais para tal finalidade uma ou duas vezes no mês.

A partir das denúncias e amparado pela compreensão de educação como um direito social fundamental (artigo 6º da Constituição Federal, regido pelos parâmetros estabelecidos no Capítulo III, artigos 205 a 214 da CF), o documento-denúncia fazia ao poder público a reivindicação de quatro principais pontos: reforma e ampliação da escola da comunidade do Mola; construção das escolas nas comunidades do Laguinho, Frade e Bonfim; distribuição de cadeiras e mesas adequadas à finalidade da educação infantil e ensino fundamental; e garantia da alimentação escolar diferenciada para atender à demanda dos estudantes quilombolas em quantidade e qualidade adequadas, incluindo o número mínimo de porções de frutas e hortaliças por semana conforme disposto pelo Art. 15, § 4, da Resolução n. 38/2009 FNDE.⁷



Figura 7: Escola da comunidade do Mola

Fonte: Registro de pesquisa (2022).

⁷ Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar aos alunos da educação básica no Programa Nacional de Alimentação Escolar (Pnae).

Denúncias relativas à negação do direito à saúde e de proteção social básica

A falta de acesso a serviços básicos de saúde foi outra denúncia recorrente na escuta das comunidades do território. Apesar de haver uma Unidade Básica de Saúde (UBS) próxima, na vila de Juaba, as condições de deslocamento representam um desafio, como já mencionado. Além disso, os relatados denunciam a ausência de equipes da saúde da família e de agentes comunitários de saúde (ACS) em todo o território. O fato revela total descumprimento do decreto n. 7.508, de 28 de julho de 2001, que regulamenta a lei n. 8.080/90 no que diz respeito à atenção básica à saúde.

Com base nas denúncias apresentadas, as reivindicações presentes no documento diziam respeito a garantir agentes comunitários de saúde (ACS); à elaboração de um plano de ação dos serviços socioassistenciais da Proteção Social Básica e que garantisse a implementação de estratégias para educação em saúde voltadas para o território quilombola; à construção do Centro de Referência de Assistência Social Quilombola (Crasq).

E o que vem depois da denúncia? Avanços, tensionamentos e limites da luta coletiva

Em resposta às denúncias contidas no relatório entregue ao Ministério Público por meio da Comissão de Direitos Humanos da Alepa, o Ministério Público do Estado do Pará esteve presente no II Encontro Quilombola da Regional Tocantina, ocorrido em 27 de agosto de 2022 na comunidade de Itabatinga médio (Figura 8), com a presença dos representantes de diferentes comunidades quilombolas de Cametá, Baião e Mocajuba, representantes da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará (Malungu), além dos representantes das comunidades da Terra da Liberdade. Representando o Ministério Público, a promotora de Justiça Ione

Nakamura, titular da PJ Agrária em Castanhal e coordenadora do Núcleo de Questões Agrárias e Fundiárias (NAF/MPPA) e o procurador de Justiça Waldir Macieira da Costa Filho.

Foram apresentadas diversas denúncias acerca dos problemas e dificuldades de viver nas comunidades quilombolas e, também, fortes relatos de casos de racismo, preconceito e discriminação sentidos e vividos por aquelas pessoas e em diferentes contextos, até mesmo na Câmara de Vereadores do município de Cametá.

Após a escuta das muitas denúncias, a promotora Ione Nakamura fez alguns importantes esclarecimentos sobre a forma pela qual as comunidades quilombolas precisavam se organizar para lutar por seus direitos:

O MP tem uma função institucional na nossa constituição de defesa do interesse público e do interesse da coletividade, dos interesses indisponíveis que estão em nossa constituição. O MP pode fazer algumas coisas, mas ele não vai fazer sozinho. Sabem por quê? Os Promotores não moram aqui na comunidade. Eles não sabem a dor que vocês estão sentindo. Mas não adianta mandar uma foto no Whatsapp e dizer “olha, está acontecendo um desmatamento aqui”. Eu posso até saber o que está acontecendo, mas com essa foto só, sem ter um ponto de GPS, sem eu ter outras informações de quem pode estar causando isso, eu não consigo fazer muita coisa. Então, o que o MP pode fazer por vocês e o que vocês podem fazer junto conosco? Porque ninguém faz nada sozinho. Não adianta eu estar aqui se eu não receber a informação de uma forma que eu vou conseguir transformar isso em uma ação. Então a gente precisa se organizar para buscar fazer as coisas do jeito certo. E ainda sim nós vamos ter que lutar e insistir muito. Não é MP que tem que responder, mas nós podemos estar juntos para cobrar de quem tem que dar as respostas. Então o MP precisa da formalização das denúncias, não basta só falar, é preciso documento.

Posteriormente, o presidente da Comissão de Direitos Humanos, Carlos Bordalo, destacou a importância do relatório apresentado à comissão, enfatizando-o como uma iniciativa fundamental para a luta por direitos.

Eu fiquei muito impactado com tudo nesse relatório, mas com uma coisa em particular. Aliás, valorizar esse relatório que foi muito bem feito e é um instrumento de trabalho poderoso. Me permita ler um trecho do relatório “observa-se que, em geral, são disponibilizados no máximo 2kg de frango e 4kg

de carne para atender a alimentação de 25 crianças durante todo o mês". Pelo amor de deus. A ser verdade isso, é um crime contra a humanidade. Isso pode implicar as autoridades públicas de maneira muito séria. Então vamos organizar um conjunto de recomendações para o procedimento da alimentação escolar. Essa é a minha proposta e vou fazer no meu relatório como presidente da Comissão de Direitos Humanos e encaminhar formalmente para o MP.

Nesse sentido, provocado pela promotora de Justiça Agrária, um dos principais encaminhamentos do encontro foi a necessidade do fortalecimento da organização coletiva por meio das associações quilombolas. Houve, também, o compromisso assumido pelo Ministério Público no acompanhamento das denúncias apresentadas pelas comunidades quilombolas do município de Cametá.

Em dezembro de 2022, mantendo o compromisso de acompanhar as demandas dos territórios quilombolas, o Ministério Público esteve presente em um encontro organizado pela Associação da Terra da Liberdade na comunidade da Tomázia para tratar principalmente de demandas educacionais (Figura 9). Na ocasião, estiverem presentes as promotoras Lilian Braga de Cametá (coordenadora do Nierac/MPPA) e Ione Nakamura (Promotoria de Justiça Agrária da 1^a Região/coordenadora do NAF/MPPA), além de Joana Machado representando a Seduc (Coordenadoria do Campo, Água e Florestas).

Durante a reunião, Ione Nakamura reiterou o comprometimento com as demandas do território, ressaltando a necessidade de formalizar todas as solicitações à gestão pública por meio de documentação oficial. Como estratégia para fortalecer as reivindicações, orientou que os ofícios contendo as demandas destinadas à administração municipal passassem a ser encaminhados com cópia para a Promotoria de Justiça Agrária da 1^a Região. Esse encaminhamento visava assegurar uma abordagem com mais segurança jurídica e que estivesse legalmente respaldada para a efetivação das demandas territoriais junto às autoridades competentes. Seguindo a orientação do Ministério Público, a Associação formalizou 23 solicitações, entre ofícios e dossiês, com denúncias às esferas municipal e estadual como estratégia de luta na busca por direitos. Das denúncias, as

áreas de educação e saúde foram as que mais demandaram o acionamento da esfera pública.

Nesse sentido, consideramos que as estratégias de luta a partir do estudo-ação para subsidiar a elaboração de documentos-denúncia tiveram resultados significativos. Em relação às denúncias e reivindicações apresentadas na área educacional, a gestão municipal executou obras de reforma nas escolas do quilombo da Tomázia e do Mola. Também foram iniciadas obras para construção de duas novas escolas, nas comunidades do Frade e Laguinho. No entanto, mesmo atendendo parcialmente às demandas apresentadas, a efetivação do direito é feita sem a devida consulta às comunidades e esclarecimentos em relação às características das obras, prazos de entrega e até mesmo inauguração.

Quanto ao direito ao acesso à saúde no território, apesar de a prefeitura ter entregue, ainda em 2022, o Centro de Referência de Assistência Social Quilombola (Cras) na vila de Juaba, não foi apresentado nenhum plano de acompanhamento referente a Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família para as comunidades da região.

No dia 3 de fevereiro de 2023, foi realizada reunião com o vice-prefeito, na qual ele se comprometeu com a formação de uma equipe itinerante que ficaria responsável por visitas ao território quilombola, bem como com a destinação de pelo menos dois ACS para a Terra da Liberdade. As duas vagas foram disponibilizadas por meio de processo seletivo público, edital n. 001/2023; no entanto, não foram preenchidas. Assim, o território segue até o momento sem esse atendimento básico por ACS.

Os aspectos relacionados à infraestrutura permanecem como uma das maiores dificuldades no território. Mesmo após inúmeras reivindicações, as estradas que conectam as comunidades do território e a estrada que liga o território quilombola à vila de Juaba não receberam quaisquer tipos de serviços emergenciais até o momento.

Considerações finais

Destinamos a parte final deste texto a três importantes reflexões que emergem diretamente do contexto de produção de conhecimento apresentado neste artigo, mas também da vivência com o movimento quilombola local, que tem apontado caminhos possíveis na investigação-ação-participativa.

A primeira reflexão diz respeito à luta coletiva como um imperativo estratégico para o enfrentamento das condições de desigualdade vivenciadas no contexto das comunidades quilombolas. Assim, torna-se necessário o resgate e fortalecimento da luta coletiva como uma estratégia ancestral de resistência. Significa compreender o quilombo como instituição que atravessa o tempo e se mantém como necessidade básica de organização social. Em suas diferentes dimensões, representa a luta e resistência às diferentes formas de opressão e exclusão. Tais processos são construídos também por suas relações sociais e culturais, sendo, portanto, espaços de resistência cultural (Nascimento, 1985; Moura, 1993).

Consideramos, portanto, ser impossível que a luta por direitos esteja desapartada de estratégias de fortalecimento das identidades quilombolas. Esse caminho, conforme pontua Aimé Césaire (2022), precisa ser entendido como um despertar da dignidade, um rechaço da opressão e um combate contra a desigualdade. Por esse motivo, a investigação-ação-participativa deve estar comprometida e eticamente engajada na emancipação da sujeição do ser a partir de uma raiz profunda de afirmação de identidades territoriais.

Cabe ressaltar que as estratégias de luta não se restringem a formas de mobilização internas ao território. O diálogo com outras comunidades quilombolas e com outras associações, principalmente no contexto do baixo curso do rio Tocantins, o diálogo com instituições como a Malungu, a Cáritas e a Universidade Federal do Pará tem se configurado como uma concreta resistência em rede, a qual tem possibilitado caminhos convergentes para a superação das desigualdades.

Na segunda reflexão, destacamos um dos grandes aprendizados desse início de caminhada de pesquisa e que nos possibilitou traçar estratégias de luta. A busca por direitos inicia-se com a denúncia – mas denúncia compreendida como instrumentalização da indignação, da revolta e da insatisfação com as desigualdades sociais impostas pela colonialidade. A denúncia, portanto, requer a análise da realidade e a busca por sua superação com base no ordenamento jurídico. Eis aqui a potencialidade do caráter pedagógico e político da investigação-ação-participativa. Partir da realidade, das lutas e contextos sociais exige um olhar crítico sobre o que está em jogo, mas que se torna possível com a escuta sensível das dores e anseios dos diferentes sujeitos-território.

Por esse motivo, acreditamos que não há caminho possível a ser trilhado na investigação-ação-participativa que não nasça das múltiplas vozes, sentimentos e vivência dos sujeitos-território. Nesse sentido, o compromisso-ação deve estar implicado com as experiências vividas nos contextos sociais.

O terceiro ponto que consideramos importante destacar é a compreensão de que, no que diz respeito às comunidades quilombolas, a busca por direitos constitucionais, tais como saúde e educação, constitui sua essência como luta pelo direito de ser. No caso específico da Terra da Liberdade, que possui território demarcado, a luta não é pela terra, mas pela proteção de seu território por meio da luta por melhorias das condições materiais da vida, forma de resgate da dignidade do ser.

Nesse sentido, compreendemos que os esforços e estratégias de luta e de pesquisa precisam fortemente confluir para que o quilombo, colocado pelo sistema de dominação colonial como um não lugar, possa insurgir novamente como território do viver, território da liberdade e território da esperança.

Referências

ARRUTI, José Maurício. Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação. In: PAULA, Marilene de; HERINGER, Rosana (orgs.). *Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll/Action AID, 2009. p.75-110. Disponível em: <https://flacso.redelivre.org.br/files/2013/02/1013.pdf>. Acesso em 13 mar. 2024.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFOGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/wKkj6xkzPZHGsFCf8K4BqCr/abstract/?lang=pt#>. Acesso em 14 mar. 2024.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2023.

BONILLA, Victor et al. *Causa popular, ciencia popular: una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: Publicaciones de la Rosca, 1972.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Vinte anos depois: memórias e reflexões sobre a Investigação-Ação-Participativa em diálogo com Orlando Fals-Borda. 2017. Disponível em: <https://pensamientosep.cepalforja.org/wp-content/uploads/2023/07/VINTE-ANOS-DEPOIS.pdf>. Acesso em 13 mar. 2024.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. A tragédia do rei Christophe. Discurso sobre o colonialismo. Discurso sobre a negritude. In: *Textos escolhidos*. Trad. Sebastião Nascimento. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

FALS BORDA, Orlando. Reflexões sobre a aplicação do método de estudo-ação na Colômbia. *Revista Direito e Práxis*, v. 7, n. 1, p. 771-788, 2016. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/21827>. Acesso em 17 maio 2024.

FALS BORDA, Orlando. La crisis, el compromiso y la ciencia,. In: MONCAYO, Victor Manuel. *Orlando Fals Borda: una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2015 [1970], p. 219-252.

FALS BORDA, Orlando. Hacia el socialismo raizal y otros escritos. In: *Orlando Fals Borda – socialismo raizal y el ordenamiento territorial*. Bogotá: Ed. Desde Abajo, 2013 [2007]. p. 35-136.

FALS BORDA, Orlando. Cómo investigar la realidad para transformarla. In: *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 2009.

FALS BORDA, Orlando. Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla. In: FALS BORDA, Orlando et al. *Crítica y política en ciencias sociales: el debate sobre teoría y práctica*. Bogotá: Punta de Lanza, 1978.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Estudos Feministas*, v. 16, n. 3, p. 965-977, set. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/PkRZPC6gwHRkLMMKkPx Cv yd/?lang=pt#>. Acesso em 14 mar. 2024.

MARIN, Rosa Acevedo; CASTRO, Edna Maria Ramos de. Mobilização política de comunidades negras rurais: domínio de um conhecimento praxiológico. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, v. 2, n. 2, p. 73-106, dez. 1999. Disponível em:

<https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/110>.
Acesso em 15 mar. 2024.

MOURA, Clóvis. *Quilombos resistência ao escravismo*. 3 ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiáspora*, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

NUNES, Francivaldo Alves. Aspectos históricos formadores do conceito de Amazônia Tocantina. In: OLIVEIRA, José Pedro; RODRIGUES, Doriedson S.; MENDES, Odete da Cruz. *Educação, Ciência e Desenvolvimento da Amazônia Tocantina*. Cametá: Ufpa/Campus Universitário do Tocantins/Cametá, 2012.

PEREIRA, Edir Augusto Dias. Amazônia Tocantina: O território. In: OLIVEIRA, José Pedro; RODRIGUES, Doriedson S.; MENDES, Odete da Cruz. *Educação, ciência e desenvolvimento da Amazônia tocantina*. Cametá: Ufpa/Campus Universitário do Tocantins/Cametá, 2012.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia tocantina*. Belém: Ed. Açaí, 2010.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Memória, oralidade, danças, cantorias e rituais em um povoado amazônico*. Cametá: BCMP Editora, 2007.

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

WALLERSTEIN, Immanuel. La creación del sistema mundial moderno. In: BERNARDO PEÑA, Lusi; JARAMILLO, Rosário. *Un mundo jamás imaginado*. Bogotá: Editorial Santillana, 1992.

WALSH, Catherine. Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. In: WALSH, Catherine. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Ediciones Abya-yala, 2005, p. 13-35.

WALSH, Catherine; OLIVEIRA, Luiz F.; CANDAU, Vera M. Colonialidade e pedagogia decolonial: para pensar uma educação outra. *Arquivos Analíticos de Políticas Educativas*, v. 26, n. 83, 2018.

Recebido em: 08 de maio de 2024

Aceito em: 01 de julho de 2024



A MORTE DE NARCISO E ECO OU O QUE PODEMOS APRENDER COM AS ÁGUAS

WALEFF DIAS CARIDADE E HILDEBERTO VIEIRA MARTINS

A MORTE DE NARCISO E ECO OU O QUE PODEMOS APRENDER COM AS ÁGUAS

THE DEATH OF NARCISSUS AND ECHO
OR WHAT WE CAN LEARN FROM THE WATERS

WALEFF DIAS CARIDADE¹

waleffdiasc@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5228-4186>

HILDEBERTO VIEIRA MARTINS²

hvmartins@id.uff.br
<https://orcid.org/0000-0002-5304-8214>

Resumo

Neste artigo, pretende-se compreender a interpretação proposta por Grada Kilomba a respeito da mitologia de Narciso, apreendendo-o como a sociedade hétero branca patriarcal aficionada em si, tornando todos os outros invisíveis, e de Eco, o consenso da brancura reproduzidor das imagens que ameaçam desumanizar; bem como o quanto essas imagens atravessaram séculos assombrando pessoas negras e a anunciação encarnada da morte do olhar autocontemplativo. Do mesmo modo que as Oréades choraram pela mata com a esperança de cantar e dar conforto às águas do lago, a torção epistemológica acontece pelas águas, em especial, as águas doces, o elemento vital, o fundamento da existência, associadas à visão de mundo da grande mãe ancestral Oxum, preenchendo as margens onde terminam as lacunas ocidentais e transbordam o que houve como resistência e tentativa de aterrramento.

Palavras-chave: Oxum. Narciso e Eco. Pensamento negro.

Abstract

¹ É psicólogo, artista interdisciplinar e pesquisador. Graduado em psicologia pela Faculdade Estácio de Macapá, mestre em artes visuais, com habilitação em 'Arte, Imagem e Cultura' pela Universidade de Brasília (UnB) e, atualmente, doutorando em psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), na área de concentração 'Subjetividade, Política e Exclusão Social', pesquisando processos de subjetivação relacionados à imagem a partir do processo étnico-racial, bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

² Psicólogo, docente associado do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, campus Cragoatá.

In this article we understand the interpretation proposed by Grada Kilomba regarding the mythology of Narcissus by understanding him as a patriarchal white hetero-society who is fond of himself, making all others invisible, and Echo to the consensus of whiteness that reproduces images that threaten to dehumanize; how these images have crossed centuries haunting black people and the incarnate annunciation of the death of the self-contemplative gaze. In the same way that the Oreades wept for the forest with the hope of singing and giving comfort to the waters of the lake, the epistemological twist happens through the waters, especially the fresh waters, the vital element, the foundation of existence, associated with the worldview of the great ancestral mother Oshun, filling the margins where the western gaps end and overflowing what there was as resistance and an attempt to ground.

Keywords: *Oshun. Narcissus and Echo. Afrocentric perspective.*

Este texto é a analogia do fundamento da tese de doutorado que estamos desenvolvendo no Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (PPGPs-UFF), sob a orientação do Prof. Dr. Hildeberto Martins, na qual refletimos sobre os processos de subjetivação na sociedade brasileira relacionados à construção da imagem, a partir do processo étnico-racial e o impacto pela relação com o estômago, considerado, por comunidades originárias e praticantes das religiões afro-brasileiras na diáspora, a segunda cabeça do corpo.

Para isso, a seguir refletiremos sobre a morte e a assombração da imagem de Narciso e Eco, representantes da mitologia hegemônica, para assimilar a torção epistemológica pelas águas doces, imagem que excede a percepção ocidental, carregando um fora não contaminável, ou como a escritora e poeta Audre Lorde (2019b, p. 78) escreveu, “o narcisismo não surge do amor-próprio, mas do ódio de si”.

A imagem da morte de Narciso e Eco

Consultado a seu respeito, se o menino viveria muito, se teria uma velhice prolongada, o adivinho respondeu: ‘Se não se conhecer’ (Públio Ovídio Naso, 2017).

A imagem do jovem caçador, apaixonado por si, esmurrando o próprio peito após ser punido por olhar seu reflexo no espelho d’água de um rio, assombra essa escrita. Em resumo, essa é a história de Narciso,³ e, pensando nela, é impossível esquecer-se de Eco, ninfa amaldiçoada a repetir a última palavra, apaixonada e não correspondida por Narciso e que, apesar disso, até depois da morte acompanhou seu amado.

Na mitologia grega, o reflexo era considerado uma alma humana e encará-lo era compreendido como algo perigoso, visto que se acreditava que as almas conseguiam existir independente do corpo da pessoa e, em

³ O primeiro registro da história de Narciso e Eco foi descrito pelo poeta latino Públis Ovídio Naso, em *Metamorfoses* (2017), no qual reconta, em 245 mitos gregos, os feitos de heróis e deuses mitológicos com o intuito de explicar a origem do mundo, da vida em si, além de expor que diante de um erro humano, como consequência, tem-se a punição da metamorfose. Assim, ao olhar sua imagem refletida num rio, a angústia de Narciso o conduz a se automachucar, levando-o à metamorfose, pois, transformou-se em uma flor.

tal ação de olhar o reflexo, corria-se o risco de ser capturado por espíritos malignos ou ninfas das águas. Por esse motivo, Narciso morreu cumprindo a profecia de Tirésias, de não se conhecer, transformando-se em flor; e Eco definhou até a morte, por não conseguir se comunicar com seu amado.

Segundo Krauss (2016), o mito de Narciso e Eco surgiu na tentativa de apresentar ao mundo a origem da flor de nome narciso. Apesar disso, por meio da literatura, essa mitologia atravessou séculos, e o conhecimento prevalecente dessa história é o do comportamento humano.

A psicóloga e artista Grada Kilomba (2019), na trilogia de instalações *Um Mundo de Ilusões*,⁴ recorreu a três personagens clássicos da mitologia grega – Narciso, Édipo e Antígona –, para refletir sobre e entender temáticas pós-coloniais de racismo, direitos humanos, opressão de gênero e novas configurações de poder e de saber (Lopes, 2022). No primeiro volume, *Narciso e Eco*,⁵ a artista propôs uma metáfora para o mito, em que associou a imagem de Narciso à sociedade hétero branca patriarcal, aficionada “em si própria e na reprodução de sua própria imagem, tornando todos os outros invisíveis” (p. 13); e a imagem de Eco ao consenso da brancura reproduzora das imagens que ameaçam desumanizar o outro. Tais analogias nos interessam, e consideramos essa abordagem, pois faz uma análise cirúrgica a respeito da história de um sistema de apagamento e exclusão.

Segundo o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018), em Crítica da razão negra, desde o período escravocrata, nas *plantations* e colônias, ao pós-abolição, o Ocidente estruturou o que seria o sujeito racial – supremacista branco patriarcal capitalista – e, por meio do mito da superioridade racial, fundou-se uma dualidade como autojustificativa da violência escravista. Para o estabelecimento desse mito, o conceito de raça foi definidor, advindo inicialmente da esfera animal e sendo utilizado em primeira linha para nomear as humanidades consideradas não europeias. A autodeclaração, por meio da ideia de raça, tornou o Ocidente terra da

⁴ Texto original: *A Word of Illusions*.

⁵ Texto original: *Narcissus and Echo*.

razão, e tudo o que não estava no véu definido como norma por essa lógica se transforma e transtorna no ser-outro (p. 30).

Por meio da pele, o primeiro órgão e centro de manutenção do sistema de dominação racial, a dualidade se organizou como justificativa excludente, tornando o que não era branco, o Outro da brancura – o outro da outridade; forjado pelo vazio e capaz de preenchê-lo com um conjunto de instâncias que determinam a sua existência e vontade – criando, assim, um protótipo pré-humano, incapaz de escapar da sua animalidade e, principalmente, do polo negativo.

Refletindo a análise sociocultural de Kilomba (2017), o Outro é aquele que não se vê ou o que não está no campo de visão de Narciso, revelando o racismo como espinha dorsal do Ocidente e o *transitivismo*⁶ ideológico de uma construção fantasmagórica que a brancura, sempre em momentos de pânico ou de crueldade, faz reaparecer ao olhar uma pessoa negra.

É típico da raça ou do racismo sempre suscitar, ou engendrar um duplo, um substituto, um equivalente, uma máscara, um simulacro. Um rosto humano autêntico é convocado a aparecer. O trabalho do racismo é relegá-lo ao segundo plano e cobri-lo com um véu. No lugar desse rosto, faz-se emergir das profundezas da imaginação um rosto de fantasma, um simulacro de rosto e uma silhueta que, desse modo, tomam o lugar de um corpo e um rosto humano. O racismo consiste, pois, em substituir aquilo que é por algo diferente, uma realidade diferente. Além de uma força de deturpação do real e de um fixador de afetos, é também uma forma de distúrbio psíquico, e é por isso que o conteúdo recalado volta brutalmente à superfície. Para o racista, ver um negro é não ver que ele não está lá (MBEMBE, 2018, p. 69).

Do mesmo modo que, na mitologia grega, a alma se desloca do corpo no seu reflexo negativo, o negro, como signo da projeção de imagem de uma neurose fóbica, um complexo psico-onírico de equívocos e incertezas da brancura; simultaneamente raça – e racismo – é um lugar imaginário, apesar disso, é um lugar de realidade assombrosa e de

⁶ Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon (2020) comprehende o racismo como mecanismo de transferência, por isso *transitivismo*, no qual o branco rejeita a vergonha/demônio que ele mesmo fabricou e que, nos momentos de pânico ou de crueldade, faz reaparecer.

verdade, e aqueles(as) nomeados(as) por uma raça não são passivos(as) a ela. Conforme a perspectiva fanoniana, na internalização compulsória dessa marca, desse sentimento carregado pelo signo negro, a pessoa discriminada passa a se ver através do olhar do outro, pela película branca que o discrimina, com um elenco de predicados que lhe ensinam a odiar o que só ela tem, exatamente por ser negra – indivíduos marcados pela cor indesejada.

Indagados por uma complexidade de desconfortos e seguindo o sentido de espelhamento que produz e replica imagens duais; para a brancura, o negro existe como extensão, fragmento ou segregação. E a ação de aparecimento da pessoa negra para outras pessoas negras? Quais são as imagens que escorrem dos olhos negros?

De que maneira, pessoas negras podem subverter essas imagens com a própria opressão que sofrem? Ou, como pessoas negras se relacionam é a perspectiva, e, se aprendem a “apreciar” predicados de si, então qual processo lhes permitirá reagir à sedução das imagens que ameaçam desumanizar? Há muitas respostas para essas perguntas; entretanto, voltando ao mito de Narciso e Eco, esquecemo-nos de outro elemento, o espelho d’água.

A imagem das águas

O poeta Oscar Wilde (2016), em *O discípulo*, descreveu que, após a morte de Narciso, as Oréades foram chorando pela mata com a esperança de cantar e dar conforto às águas do lago.

“Nós entendemos você chorar assim por Narciso, tão belo ele era.”

“E Narciso era belo?” disse o lago.

“Quem pode sabê-lo melhor que você?” responderam as Oréades. “Por nós ele mal passava, mas você ele procurava, e deitava em suas margens e olhava para você, e no espelho de suas águas ele refletia sua própria beleza.”

E o lago respondeu “Mas eu amava Narciso porque, quando ele deitava em minhas margens e olhava para mim, no espelho de seus olhos eu via minha própria beleza refletida” (Wilde, 2016, p. 5).

É no anverso das imagens duais que o significante negro significará.

O negro não necessita do branco, como também não necessita do negro, ou, em outras palavras, não é a imagem de um rosto que reflete, pois “ver um negro é não ver que ele não está lá” (Mbembe, 2018, p. 69), mas a força-beleza das águas. O espelho d’água, o espelho de si ou o olhar de muitos em si é o poder de fazer e desfazer pela imagem.

A anunciação é precisa, o olhar autocontemplativo morreu, e nessa ocasião contemplamos o todo, todos(as) ou as águas. Recorremos ao sentido aglutinador e coeso da relação com a natureza e seus elementos, que não é apenas do âmbito afrorreligioso sobrevivente na diáspora, mas preside as práticas de origem africana, indígenas, quilombolas, nos congados e reinados, entendendo que tudo está interligado e, por isso, podemos aprender muito sobre os seres humanos se olharmos para sua profundidade e a de seus ciclos. Ou, como discorre a poetisa, dramaturga, professora, ensaísta e rainha de congado Leda Maria Martins (2023, p. 15), em *A cena em sombras*, ao assimilar essa conexão, “se instala o contínuo exercício de uma memória cultural dialógica negra, transcriada como um significante recorrente e pelo qual se reatualizam”.

Em várias perspectivas filosóficas, as águas terão um sentido. Para a cosmologia africana dos Bantu-Kongo, segundo a leitura da tese *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*, do poeta e pesquisador Tiganá Santana (2019), no período de nascimento de Kalunga, a “força completa em si, acendeu o vazio e transcendeu” (p. 21), expandiu-se, tornando uma tempestade de projéteis. Ao esfriar, essa massa de fusão solidificou-se, dando luz à terra, e ainda no processo de esfriamento, a matéria de fusão produziu água, cujos resultados são os rios. Assim, as águas são intermináveis no espaço cósmico – ou Kalunga –, emergem metade para a vida terrestre e metade submerge à vida submarina e ao mundo espiritual.

Na perspectiva iorubá, as águas serão o eborá, espírito guardião da floresta que é reverenciado a fim de se obter proteção e curas. As águas doces, em especial, serão o elemento vital, o fundamento da existência, e

associadas à visão de mundo na grande mãe ancestral Oxum, preenchendo as margens onde terminam as lacunas ocidentais e transbordando o que houve na tentativa de aterramento.

Enquanto Narciso é o homem branco colonial que anda livremente, e Eco a sua sombra, ambos representantes da mitologia hegemônica, a torção epistemológica será pelas águas – de modo similar a quem lava os olhos com água corrente quando entra um cisco, o eborá, representante da mitologia afro-brasileira diaspórica, guardião da grande mãe, associada à beleza e vaidade, é aquele que se banha e é o próprio espelho d'água, celebrando o amor-próprio.

O que podemos aprender com as águas na morte de Narciso e Eco?

Dialogando com Audre Lorde (2019b), quando fala sobre o narcisismo surgir do auto-ódio (e não do amor-próprio), não existe a possibilidade de cultuar nenhuma imagem externa antes da própria ou, em outras palavras, “Oxum limpa suas joias de cobre antes de limpar seus filhos” (Verger, 2018, p. 68), como já diz um ìtán.⁷ Em uma breve interpretação, sobre a ação de lavar, comprehende-se que, ao mesmo tempo que tira a sujeira faz a manutenção, trazendo nutrientes físicos e energéticos, garantindo que suas joias exerçam suas funções espirituais – alimento da imagem que quer para si e não a que lhe querem impor.

É preciso força para deixar esvair e nascer novas imagens.

As águas, para algumas pessoas negras que vivenciam essa possibilidade de negritude, são orientadas por um entendimento coletivo. Por esse motivo, outro sentido de interpretação da ação de lavar é de respeito, honra, celebração e justiça, já que perdemos muitos(as) nas águas. Em A partir do crânio de um morto. Trajectórias de uma vida, Mbembe (2014) entende que a memória, simultaneamente, carrega um passado doloroso e é repleta de esperança, mas, sobretudo, carrega a

⁷ Na língua iorubá, utilizada na religião dos orixás, essa palavra designa relatos míticos africanos transmitidos oralmente de uma geração a outra.

possibilidade de sepultar devidamente as ossadas dos(as) que faleceram em combate.

O trabalho da memória é, neste caso, inseparável da reflexão sobre o modo de transformar a destruição física daqueles que se perderam e se transformaram em pó numa presença interior. Meditar sobre a ausência e sobre os meios de recuperar simbolicamente o que foi destruído consiste, em grande medida, conferir à sepultura toda a sua força subversiva. Porém, neste caso, a sepultura não é tanto a celebração da morte em si, mas antes o retorno a esse complemento da vida necessário à elevação dos mortos, no seio de uma cultura nova que procura atribuir um lugar, quer para vencedores, quer para os vencidos (Mbembe, 2014, p. 48).

Pensando essa relação indicada da memória, Martins (2003) comenta que, no desenvolvimento do Ocidente, ela foi diretamente atingida e fraturada. Então, a memória que se grafou está centralizada no alcance da visão, impressa no campo óptico pela percepção da letra, resultando na ideia exclusiva de conhecimento dominado por uma tradição retórica europeia, que ignorou a textualidade dos povos africanos e indígenas, deixados à margem, não ecoando nas escrituras.

Diversos povos africanos, afro-brasileiros em diáspora e indígenas, possuem a oralidade como outra forma de mediação de valores textuais, sendo seu centro filosófico – principal fonte de difusão de conhecimento –, e a palavra como componente de criação de sociedade. Isso não significa a ausência da palavra escrita; ao contrário, esses povos possuem uma educação por todos os sentidos. Temos autores(as) negros(as) e indígenas produzindo textos ameríndios, trazendo luz para a presença da negritude nas letras escritas, como, por exemplo, a compreensão das línguas Bantu, do Congo-Angola, e o papel significativo na formação sociocultural brasileira e na identidade nacional, pelo legado linguístico, que a ativista e intelectual Lélia González nomeou *pretuguês*.

Dando importância à oralidade como letra, Martins (2003, 2021) chegou ao conceito de *oralitura*.

A esses gestos, a essas inscrições e palimpsestos performáticos, grafados pela voz e pelo corpo, denominei *oralitura*, matizando na noção do termo a singular inscrição cultural que, como letra (*littera*) cliva a enunciação do sujeito e

de sua coletividade, sublinhando ainda no termo seu valor de litura, rasura da linguagem, alteração significante, constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas (Martins, 2003, p. 77).

Oralitura designa a complexidade das grafias presentes nas textualidades orais do corpo, dos gestos e da voz; assim, a autora chegou ao conceito de *afrografias da memória*, pela análise de outros modos de inscrever os saberes, as heranças africanas na diáspora, que se revelam no entrelaçamento de escrita documental e oralidade, para reinscrição do tecido da memória, e postulam nos âmbitos das rasuras das performances orais e corporais.

Considerações

Para Lorde (2019a), quando entramos em contato com nossa ancestralidade, com a consciência não europeia de vida, como situação a ser experimentada e com a qual se interage, aprendemos cada vez mais a apreciar nossos sentimentos e a respeitar essas fontes ocultas de nosso poder. É delas que surge o verdadeiro conhecimento e, com ele, vêm as atitudes duradouras. Dessa forma, pensar a mitologia de Narciso e Eco é sinônimo de flertar com as imagens replicadas que matam cotidianamente pessoas negras.

Na perspectiva ocidental, a raça criou a representação do que significa ser um ser humano, pressionando pessoas negras a representar sempre o papel destinado na cadeia colonial, o da destruição pelo auto-ódio. Assim, elucidamos que pessoas negras são assombradas por imagens fantasmagóricas, tornando essa escrita encarnada, e concomitantemente pela anunciação de que no encontro com o outro-semelhante necessitam ficar atentas às construções de barreiras; ou, de modo similar ao que as águas doces ensinam, sempre se descobre um meio de se comunicar e forma de se movimentar, não importa o que façam para tentar parar.

Referências

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Sebastião Nascimento e col. Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

KILOMBA, Grada. Ilusões v. I, Narciso e Eco de Grada Kilomba [2017]. In: KILOMBA, Grada: *Desobediências poéticas*. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2019, p. 1-22.

KRAUSS, Ana Cláudia Wiese. O mito de Narciso sob o olhar de Leminski: uma metamorfose lírica. Monografia (Bacharelado em Letras – Português). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

LOPES, Cláudia. Trilogia “A Word of Illusions”, de Grada Kilomba, na Coleção do CAM. Fundação Calouste Gulbenkian, 2022. Disponível em: <https://gulbenkian.pt/cam/novas-aquisicoes/trilogia-a-world-of-illusions-de-grada-kilomba-na-colecao-do-cam/>. Acesso em 5 jan. 2024.

LORDE, Audre. A poesia não é um luxo. In: LORDE, Audre. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019a, p. 45-49.

LORDE, Audre. Machismo: uma doença americana de blackface. In: LORDE, Audre. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019b, p. 75-82.

MARTINS, Leda Maria. *A cena em sombras*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva Editora, 2023.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. 2 ed. São Paulo/Belo Horizonte: Perspectiva/Mazza Ed., 2021.

MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar de memória. *Letras*, Santa Maria, v. 26, 2003, p. 55-71. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/leturas/article/view/11881>. Acesso em: 24 de out. 2023.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. A partir do crânio de um morto. Trajectórias de uma vida. In: MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: ensaio*

sobre a África descolonizada. Luanda/Mangualde: Edições Mulemba/Edições Pedago, 2014, p. 31-48.

NASO, Públia Ovídio. *Metamorfoses*. Trad., introd. e notas Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese (Doutorado em Letras) - Programa de Pós-graduação em Estudos da Tradução do Desempenho em Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. Salvador: Solisluna Design Editora, 2018.

WILDE, Oscar. O discípulo. In: WILDE, Oscar. *Poemas em prosa*. Createspace Independent Publishing Platform, 2016, p. 5.

Recebido em: 29 de março de 2024

Aceito em: 02 de julho de 2024



PSICOLOGIA DO CANDOMBLÉ DE ANGOLA: A TERAPÊUTICA DAS FOLHAS NOS CUIDADOS EM SAÚDE MENTAL

RODRIGO MACIEL RAMOS

PSICOLOGIA DO CANDOMBLÉ DE ANGOLA: A TERAPÊUTICA DAS FOLHAS NOS CUIDADOS EM SAÚDE MENTAL

PSYCHOLOGY OF ANGOLA'S CANDOMBLÉ: THE THERAPEUTICS OF THE LEAVES IN MENTAL HEALTH CARE

RODRIGO MACIEL RAMOS¹

Magorodrigo2@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9770-5901>

Resumo

Desde o processo de colonização, no decorrer do século 20, os modos de cuidados em saúde mental provenientes das culturas ocidentais se tornam hegemônicos no Brasil. Tal processo foi impulsionado pelo racismo estrutural presente nas políticas de embranquecimento e pela propagação de uma monoepisteme pelas universidades, e direcionou-se ao apagamento da herança cultural africana. O artigo destaca a pluriepistemologia dos modos de cuidados em saúde mental praticados há séculos no território brasileiro pelos povos tradicionais de matrizes africanas e ainda hoje preservados nas casas de candomblé, compondo psicologia firmemente enraizada na cultura brasileira. Trata especificamente do uso terapêutico das folhas nos cuidados em saúde mental desde uma epistemologia afrorreferenciada. Os conhecimentos foram construídos de forma colaborativa com a comunidade Tumba Nzo A'na Nzambi, utilizando-se o método construtivo-interpretativo, e, de forma híbrida, a orientação em campo também foi baseada na corporeidade dos participantes e do pesquisador. Como forma de gerar um diálogo entre os saberes tradicionais e o meio acadêmico foram realizados sistemas de inteligibilidades desde a antropologia sensorial de Ingold e a etnopsicologia de Tobie Nathan.

Palavras-chave: Etnopsicologia. Candomblé. Antropologia sensorial.

Abstract

Since the colonization process, during the 20th century, mental health care methods originating from western cultures have become hegemonic in

¹ O autor é membro da comunidade Tumba Nzo A'na Nzambi de candomblé de Angola, possuindo a dijina (nome iniciático) Lembainzô. Também é doutor em Psicologia Social pela Universidade de Brasília, com doutorado sanduíche na EHESS/França. Atualmente, se dedica a pesquisas relacionadas aos cuidados em saúde mental realizados pelos povos de matrizes africanas.

Brazil. This process was driven by the structural racism present in whitening policies and the propagation of a monoepisteme throughout universities, and was aimed at erasing African cultural heritage. This article highlights the multi-epistemology of mental health care methods practiced for centuries in Brazilian territory by traditional people of African origin and still preserved today in candomblé houses, composing a psychology firmly rooted in Brazilian culture. Specifically, the therapeutic use of leaves in mental health care is addressed from an Afro-referenced epistemology. The knowledge was construct collaboratively with the Tumba Nzo A'na Nzambi community, using the constructive-interpretive method, and in a hybrid way, the field guidance was also based on the corporeality of the participants and the researcher. As a way of generating a dialogue between traditional knowledge and academia, systems of intelligibility were created from Ingold's sensorial anthropology and Tobie Nathan's ethnopsychology.

Keywords: Ethnopsychology. Candomblé. Sensory anthropology.

A partir da compreensão de que os candomblés tradicionais (casas de candomblé pertencentes a uma linhagem que as conecta a uma casa matriz) se apresentam no Brasil como sendo locais de preservação dos milenares saberes ancestrais dos povos africanos em sua diáspora; e do debate, em âmbito acadêmico, realizado por Silveira (2006) e Parés (2007) sobre como o formato atual desses candomblés foi constituído desde o diálogo intercultural de povos pertencentes a três grandes troncos étnicos africanos, o bantu o fongbé e o ioruba; somado aos conhecimentos terapêuticos e litúrgicos das folhas adquirido junto aos povos indígenas pelos povos bantu, os primeiros africanos a ser sistematicamente sequestrados e trazidos ao território brasileiro em grande escala como povos escravizados (Alencastro, 2000), é realizada uma discussão sobre o modo de funcionamento de uma psicologia afrorreferenciada, praticada na unidade territorial tradicional Tumba A'na Nzambi Junsara,²³ comunidade de candomblé de angola da ndangi (família) Tumba Junsara,⁴ e a utilização das folhas nos cuidados em saúde mental direcionados à comunidade tradicional e à população em geral.

² Os termos utilizados nesse artigo são provenientes das línguas quicongo e quimbundo. Essas eram, durante o período pré-colonial, as principais línguas utilizadas pelos povos bantu das regiões atualmente nomeadas como Angola e Congo. Sendo que os bantu representaram a maior parte, cerca de 70%, dos africanos escravizados trazidos ao Brasil (Alencastro, 2000). Ainda hoje, palavras provenientes das línguas quicongo e quimbundo são utilizadas no candomblé de angola como forma de preservar a cultura e a identidade dos povos bantu em diáspora pelo território brasileiro. Seguindo o argumento de que a sociedade brasileira foi estruturalmente constituída pelos povos africanos, pelos povos originários e pela etnia escravagista portuguesa, justifico a não utilização da grafia em itálico em palavras das línguas quicongo ou quimbundo, pois identificá-las como estrangeirismos seria contraditório ao decolonialismo defendido neste artigo.

³ Tumba Nzo A'na Nzambi significa a casa das filhas e filhos de Deus.

⁴ Tumba Junsara é uma casa de candomblé baiano que deu origem a uma das principais linhagens de candomblés existentes no Brasil. Sua fundação data de 1919, tendo como membros fundadores Manoel Ciríaco de Jesus (nome de iniciado: Tata Nlunyamungongo) e Manoel Rodrigues do Nascimento (nome de iniciado: Tata Cambembe). O termo ndangi, traduzido por família ou linhagem, significa que o Tumba Nzo A'na Nzambi segue a linhagem originada pelo Tumba Junsara.

Psicologia eurocentrada e psicologia afrorreferenciada no território pluriepistêmico brasileiro

A escolha por considerar uma psicologia os modos de cuidado em saúde mental existentes no candomblé se baseia nas discussões tratadas pela etnopsicologia (Nathan, 2001a, 2001b; Nathan, Stengers, 2012; Scorsolini-Comin, 2023), desde o entendimento de que ambas as terapêuticas, de origem ocidental e de origem africana, buscam o reestabelecimento do bem-estar psíquico dos seres humanos. E se desenvolve desde a compreensão de que existe uma relação entre o modo de funcionamento psíquico e a cultura, algo não acatado pela psicologia ocidental, que se pretende universalista.

Existem divergências culturais significativas entre esses dois modos de cuidado em saúde mental. Na epistemologia ocidental, o alvo dos cuidados psicológicos seria a consciência, considerada uma entidade individualizada, autônoma, isolada da cultura e, além disso, desencarnada e, portanto, dicotômica ao corpo. Na epistemologia afrorreferenciada do candomblé de angola, os cuidados em saúde mental são direcionados à muntuê.

O conceito de muntuê é abrangente a uma noção de consciência não dicotômica entre mente e corpo, e indivíduo e sociedade. Por um jogo de palavras é possível apresentar ao leitor, desde o radical ntu, um exemplo da noção de mundo e de ser humano bantu. No universo bantu, ntu é tudo aquilo que existe, muntu é o ser humano, muntuê é a consciência encarnada, bantu é o povo, e ubuntu é modo de o ser existir coletivamente – sou porque somos.

De acordo com o conceito de muntuê, a organização sensorial e o modo de agir do ser humano no mundo ocorrem a partir de uma consciência encarnada ou um corpo senciente, e, sendo ela coletiva, o estado de saúde mental do ser humano depende da relação em equilíbrio com outros seres viventes. Cabe ainda indicar que, segundo Nascimento (2016), a compreensão bantu de ser vivente é abrangente e inclui tudo

aquilo que existe, como humanos, divindades, ancestrais desencarnados, animais, plantas e também minerais.

O sistema terapêutico praticado no candomblé de angola se baseia em saberes ancestrais africanos e em práticas desenvolvidas a partir das demandas de saúde dessas populações em diáspora pelo território brasileiro. De forma que o candomblé de angola detém um sistema terapêutico tradicional, secularmente utilizado no Brasil para o atendimento de sofrimento e aflições de uma população escravizada e vítima de racismo, mas cujas práticas também estão direcionadas ao atendimento da população em geral – sendo, portanto, uma psicologia que está firmemente enraizada na cultura brasileira muito antes da chegada da psicologia ocidental neste território.

Por esse motivo, acredito que se faz necessária uma ampliação da discussão realizada pela etnopsicologia, estabelecendo um diálogo com a decolonialidade, como forma de compreender as implicações das políticas racistas na formação histórica da sociedade brasileira, que resultaram na ascensão da epistemologia ocidental e marginalização da epistemologia afrorreferenciada.

A ascensão da cultura eurocêntrica e do sistema terapêutico ocidental no Brasil

O autor decolonial Wallerstein (2004, 2007) prescreve a aplicação de uma análise histórica de *longue durée* como forma de desconstruir as estruturas que sustentam a colonialidade e a autodeclarada supremacia dos saberes eurocêntricos perante os saberes dos povos tradicionais.

Segundo Silveira (2006) e Parés (2007), desde sua chegada, a partir da metade do século 16, os povos bantu constituíram associações denominadas calundus, tidas como culturas que antecederam os candomblés, como forma de promover práticas terapêuticas, bem como ritos destinados à preservação da identidade africana no Brasil.

Em um território colonial em que até 1815 não existiam faculdades de medicina, e havia poucos relatos da presença de médicos formados em

instituições acadêmicas da Europa, eram os saberes dos povos tradicionais que quase exclusivamente prestavam serviços de cuidados em saúde mediante uma medicina adaptada à população do território brasileiro.

Alencastro (2000) menciona que o primeiro registro da presença de um médico no Brasil data de 1635, quando um ex-médico de bordo vem a se estabelecer no Rio de Janeiro. Segundo Silveira (2006), no Brasil colonial, perante a população brasileira, a medicina eurocentrada tendia a gozar de pouco prestígio; o autor observa que um cronista de nome Nuno Marques chegou a afirmar, no século 18, que “os grandes doutores sabiam menos que uma velha ou outra pessoa qualquer sem ciência; e um bispo do Grão-Pará não fez por menos: “é melhor a gente tratar com uma tapuia do sertão, que observa com mais desembaraçado intento, do que com um médico de Lisboa” (p. 246).

Como forma de compreender o contexto social do Brasil colônia, segundo Gomes (2021), no início do século 19, apenas 5% do território era colonizado, o restante era território indígena e quilombola. E ainda, na pequena região do território brasileiro colonizado, 90% da população era negra. Assim, até esse período, a maior parte dos brasileiros pouco se identificava com a Europa e os saberes eurocêntricos.

Dois fatos históricos contribuíram para mudar essa situação. O primeiro foi a fuga para o Brasil, em 1808, da família imperial portuguesa e sua corte. A ausência de perspectiva de uma estada breve ensejou a necessidade de aproximar o universo cultural da colônia ao da metrópole pela instauração de instituições colonialistas no Brasil, como faculdades, o real teatro de São João, o museu real e a biblioteca real (Schwarcz, 2005).

O segundo fato histórico é a emergência, no final do século 19, do eugenismo na Europa, uma pseudociênciça racista utilizada como forma de sustentar uma autodeclarada superioridade das etnias brancas perante os não brancos. Do final do século 19 e até meados do 20, o eugenismo encontrou forte eco na elite colonial e pós-colonial brasileira, vindo a influenciar uma política de embranquecimento da população, como o incentivo à imigração em massa de pessoas brancas sob a

justificativa de “melhorar” geneticamente a população (Schwarcz, 2005). E em outra vertente das políticas de embranquecimento da população, desde o início do século 20, incentivou-se a instauração de universidades no Brasil, como uma forma de “modernizar” a sociedade e acelerar a aproximação da cultura brasileira à dos países do norte, difundindo assim, com ainda mais vigor, os saberes gerados nas universidades europeias e nos EUA, como os “mais verdadeiros, nobres e ilustres” (Carvalho, 2019).

A lacuna histórica dos cuidados em saúde mental praticados no Brasil afrorreferenciado

A fim de realizar uma clivagem entre a discussão sobre as universidades como instituições difusoras do colonialismo com os sistemas terapêuticos pluriepistêmicos disponíveis no Brasil, é necessário elaborar uma breve exposição sobre a história dos cuidados em saúde mental no território brasileiro ou, para bem dizer, da lacuna histórica relacionada à relevância dos saberes terapêuticos tradicionais na composição de uma psicologia brasileira enraizada na cultura dos povos tradicionais deste território.

Silveira (2006) estudioso que se dedicou a compreender o processo de constituição do candomblé no Brasil, relata que as lideranças dos calundus e candomblés eram consideradas pessoas sábias, que com uso de oráculos ofereciam aconselhamento psicológico, ajudavam a prevenir situações problemáticas e a colocar ordem na vida de pessoas que as procuravam em estado de aflição. Papel que até hoje é reconhecidamente desempenhado por mães e pais de santos em terreiros espalhados pelo Brasil.

A constituição de faculdades de medicina e formação de um quantitativo de profissionais nessa área em montante suficiente para atender às demandas da população foi fato tardio na história brasileira, que só aconteceu no século 20. De forma mais recente ainda, no Brasil, as primeiras faculdades de psicologia surgiram apenas nos anos 1960. Também é historicamente recente a obrigatoriedade do Estado brasileiro

em oferecer assistência em saúde para a população em geral, em um processo que se iniciou no final do século 19, durante a Primeira República, passou pela criação, em 1923, da previdência social, e culminou com a criação do SUS, o sistema universal de acesso à saúde, somente em 1990.

É de presumir, portanto, que durante a maior parte dos cinco séculos de história do Brasil foram as terapêuticas dos povos tradicionais que realizaram a maior parte dos atendimentos em saúde neste território. E que esse é um fato que tem sido intencionalmente apagado na construção de uma identidade nacional que desconsidera a relevância da herança cultural dos povos africanos e originários.

Segundo Almeida, Oda e Dalgalarro (2007), após a instauração de faculdades de medicina e universidades no Brasil, e até final dos anos 1960, observa-se um ataque direcionado às comunidades de matrizes africanas desqualificando-as como locais em que se realizavam cultos primitivos, uma espécie de “histeria coletiva”, cujos estados de transe eram “dementificantes” e “uma espécie de esquizofrenia”.

Se correlacionarmos a perseguição proveniente de uma ciência psicológica/psiquiátrica recém-chegada a este território ao fato – apagado da história brasileira – de que já existiam terapêuticas tradicionais em cuidados em saúde mental, é possível inferir que a intencionalidade desse ataque se deve a duas causas, a primeira, mais óbvia, é uma atualização, agora acadêmica, do racismo estrutural que desembarcou no Brasil junto com as primeiras caravelas. A segunda causa seria o provável interesse desses profissionais da saúde mental, que começaram a ser formados nas faculdades e universidades brasileiras, em garantir a reserva do mercado da área de saúde mental para si mesmos. Após esse período, uma vez que, desde o racismo epistêmico, foi estabelecida, na sociedade brasileira, a supremacia dos cuidados em saúde mental eurocentrados, observa-se um silêncio quase sepulcral de pesquisadores acadêmicos dessa área sobre os cuidados em saúde mental realizados em comunidades tradicionais de matrizes africanas.

De forma a concluir o argumento formulado desde o diálogo entre a etnopsicologia e o decolonialismo, observando as implicações das

políticas racistas na constituição da sociedade brasileira, tem-se que essas políticas geraram uma assimetria social em que as tradições de matrizes africanas foram relegadas à margem da sociedade brasileira e epistemologicamente inferiorizadas. E, assim, enquanto os saberes eurocêntricos dos cuidados em saúde mental, difundidos pelas universidades, rapidamente se tornaram hegemônicos, devido ao racismo, os cuidados em saúde mental afrorreferenciados ficaram restritos aos terreiros, entrincheirados, resistindo pela força das comunidades tradicionais de matrizes africanas.

Por esses motivos, portanto, justifico que, apesar de enquadrar a discussão realizada neste texto no campo da etnopsicologia, por compreender que, em ambientes acadêmicos, o acréscimo do termo etno caracteriza o campo como algo alternativo ao *mainstream* e, por consequência, aos saberes e práticas ocidentais, bem como que o uso do termo etno deriva de uma política colonialista de embranquecimento da população desde o racismo epistêmico, utilizei no título do artigo o termo psicologia do candomblé de angola, em vez de etnopsicologia.

Teorias e método acadêmicos para produção de conhecimento em uma comunidade tradicional de matriz africana

Dada a distância epistemológica entre os cuidados em saúde mental ocidentais e afrorreferenciados, para uma produção acadêmica sobre o uso das folhas como dispositivos terapêuticos dentro do sistema terapêutico tradicional do candomblé de angola, foi necessária a realização de um hibridismo envolvendo o método construtivo-interpretativo de González Rey e Mitjáns (2017) e a antropologia sensorial de Ingold (2013, 2019, 2021a, 2021b), ambas embasando a orientação do pesquisador durante a pesquisa de campo, além da utilização da etnopsiquiatria de Tobie Nathan (2001a, 2001b; Nathan, Stengers, 2012, em sua perspectiva de compreensão da cultura desde os seus dispositivos terapêuticos, como uma forma complementar na produção de conhecimento. Em comum, essas teorias não se propõem a gerar

explicações universais, mas sistemas de inteligibilidade desde o campo de pesquisa, o que é essencial em se tratando de estudo que busca realizar um giro epistemológico ao propor o diálogo e a aproximação entre duas epistemologias distintas, de um lado, a área acadêmica e suas teorias eurocentradas e, do outro, o sistema terapêutico do candomblé ancorado nas matrizes africanas.

Os conhecimentos foram construídos de forma dialógica pelo pesquisador em parceria com a comunidade Tumba nzo A'na Nzambi Junsara, localizada na região rural de Águas Lindas, em Goiás, uma cidade periférica de Brasília. Cabe ressaltar que o pesquisador é também membro dessa comunidade tradicional, e possui a dijina⁵ de Lembainzô, mencionada em algumas partes das entrevistas apresentadas neste texto.

As propostas metodológicas de González Rey e Mitjáns (2017) e da antropologia sensorial de Ingold (2013, 2021a) se apresentaram como métodos que se integram e se completam na função de acesso à informação e teorização em campo. O uso do método construtivo-interpretativo de González Rey e Mitjáns para a pesquisa de campo foi uma forma adequada de abordar o sistema terapêutico, pois a partir dessa proposta dialógica de produção de conhecimento foi possível gerar um movimento político de afirmação identitária da comunidade, interessada em apresentar e promover a sua casa de candomblé como local integralmente voltado para o ato de cuidar. Assim, os participantes da pesquisa aderiram ao estudo assumindo a corresponsabilidade pela autoria. Em diálogos gravados, o pesquisador e os participantes discutiam o sistema terapêutico e construíam o conhecimento a partir da reflexão sobre suas experiências de vida.

A proposta da antropologia sensorial de Ingold (2013, 2019, 2021a, 2021b) centrada na corporeidade apresentou forte ressonância com o modo em que são transmitidos os conhecimentos tradicionais naquela comunidade, e com a forma afrorreferenciada de ser e estar no mundo, a partir de um engajamento multissensorial em um ambiente estruturado.

⁵ Dijina é o nome iniciático pelo qual a pessoa é conhecida dentro de um grupo de candomblé.

Na proposta de pesquisa de campo de Ingold, tanto a experiência sensorial do pesquisador quanto a dos participantes da pesquisa são modos válidos de produção de conhecimento e de orientação do pesquisador em campo, durante a trajetória da observação participante.

Enquanto a observação participante da pesquisa de campo teve duração de cinco anos, a parte relacionada à construção colaborativa do conhecimento durou 18 meses e envolveu conversas gravadas com 23 pessoas da comunidade. A pesquisa, em sua totalidade, resultou na tese de doutorado do autor deste artigo, sendo aqui apresentada uma discussão original relacionada ao uso das folhas como dispositivos terapêuticos do candomblé de angola, família Tumba Junsara. Considerando que o candomblé é um sistema cultural completo, e que este artigo trata especificamente da terapêutica das folhas, o conhecimento aqui apresentado foi construído em colaboração com o Tata ria nkisi⁶ (pai de santo), cuja dijina é Tata Ngunz'tala, principal curador da casa, e com o Tata Kisaba, cargo destinado ao responsável pelo uso ritual das folhas dentro da comunidade, cuja dijina é Tata Muene Nsaba.

De forma ética, toda a produção de conhecimento resultante da pesquisa, antes de ser publicada foi debatida com os participantes, no momento das dinâmicas conversacionais ou após, e o que eles consideraram conhecimento tradicional que deve ser mantido somente entre pessoas iniciadas foi retirado do estudo.

Sistema terapêutico do candomblé de angola e os cuidados em saúde mental

O Tumba nzo A'na Nzambi é uma casa de candomblé de angola que também pratica a umbanda, em calendário à parte, não existindo, assim, mistura dos ritos de candomblé com a umbanda. Há que observar,

⁶ Tata ria nkisi é o título para o mais alto cargo de uma casa de candomblé, o sacerdote principal da nzo. Sendo essa a denominação usada quando a pessoa é do gênero masculino. Nos casos em que a nzo é liderada por uma sacerdotisa, a denominação é Mameto ria nkisi ou Nengua ria nkisi. O termo Tata tem significado de pai, enquanto Mameto e Nengua significam mãe.

no entanto, que, sendo uma casa em que se cultuam divindades bantu, os nkisis,⁷ e que também, nos rituais da umbanda, se cultuam ancestrais humanos desencarnados, as entidades, ambas, divindades e entidades, fazem parte da subjetividade social e do sistema terapêutico adotado pela casa. Isso para a comunidade não é algo dissonante, pois os povos bantu agiam da mesma forma, cultuavam nkisi, o ancestral divino, e também faziam ritos em que se convocavam os ancestrais da comunidade para realizar curas e aconselhamentos. Nas palavras de Tata Ngunz'tala,

A própria palavra umbanda significa a arte de curar, é uma palavra em quimbundo. E os bantos em geral, não têm problema nenhum com ancestral, com a divindade. São só conceitos de níveis diferentes. São conceitos diferentes, mas não tem nenhum choque, nenhum problema com ancestral. Era muito comum quando se tinha que resolver uma coisa, quando não tem solução, chamar o povo para debaixo da malemba⁸ e chamar o ancestral para resolver. Que é o que a gente faz com as entidades de umbanda.

O sistema terapêutico do candomblé de angola praticado no Tumba nzo A'na Nzambi se baseia em alguns pilares. Inicialmente é realizado o diagnóstico e aconselhamento desde o oráculo, que pode ser realizado pela interpretação do jogo de búzios ou pela manifestação de uma divindade, um nkisi, ou de uma entidade ancestral incorporada em um curador.

Considerando a proposta de Nathan (2001a, 2001b; Nathan, Stengers, 2012), de compreender uma cultura a partir de seus dispositivos terapêuticos, ele afirma que em cada sociedade se encontram objetos terapêuticos que possuem eficácia dentro da lógica em que opera o maquinário social daquela sociedade. No maquinário social do candomblé de angola, o oráculo é um objeto terapêutico que estabelece comunicação entre o mundo espiritual e o consulente, e, assim, gera a possibilidade de se estabelecer uma negociação entre eles.

Sendo o estado de saúde no candomblé compreendido pela noção de equilíbrio, os dispositivos terapêuticos dessa cultura se direcionam a

⁷ Enquanto o candomblé de angola se caracteriza pelo culto aos nkisis, o candomblé queto pratica o culto aos orixás, e o candomblé jeje aos voduns.

⁸ Malemba é uma espécie de árvore também conhecida como figueira africana.

essa finalidade. O oráculo é capaz de acessar o futuro muntuê de uma pessoa, uma sabedoria ancestral em que é identificado o propósito existencial do consulente, um caminho de vida que ele deve percorrer, e que foi planejado por ele junto com os nkisis, antes de seu nascimento. Entende-se que, se a pessoa, por algum motivo, está afastada do seu futuro muntuê, sua muntuê está adoecida. Segundo a lógica desse sistema, entre as muitas possíveis causas de desequilíbrio da muntuê podem ser citadas: não ter ainda despertado para a dimensão espiritual; fazer uso incorreto dos poderes espirituais; ter ignorância de seus propósitos existenciais; estar desconectado da ancestralidade bantu; estar sob a influência negativa de seres espirituais ou sob autoinfluência negativa; não ter fé em si próprio. E, assim, a partir do diagnóstico, o oráculo indica também quais dispositivos terapêuticos devem ser utilizados para reestabelecer o equilíbrio da muntuê, reconectando-a a seu futuro muntuê.

A capacidade de compreender um oráculo e ler o destino de alguém não é tarefa facilmente alcançável, podendo levar anos para que uma pessoa, dentro do sistema cultural do candomblé a alcance, pois é necessário um conjunto de habilidades a desenvolver; sobre isso, converso com Tata Ngunz'tala e o jogo de búzios.

Pesquisador: Como a gente usa nosso sensório, nossos sentidos? Quais são os sentidos? Eu já joguei com você algumas vezes, e, na verdade, a gente fala bem pouco, e você vai adivinhando as questões que a gente traz. Além do oráculo apontar as respostas a partir da queda dos búzios, que outros sentidos estão envolvidos na forma como você diagnostica a pessoa?

Tata Ngunz'tala: É... tem a configuração da queda dos búzios, que é um oráculo que, no Brasil, foi o que o candomblé preservou, independente de que povo pertença, mas é o que a gente herdou como oráculo; a gente aprende a partir da configuração da queda dos búzios na tábua, na mesa. Tanto pela quantidade de búzios abertos ou fechados como pela configuração que ela toma. Qual que caiu antes? Qual que caiu depois? Isso é uma coisa a ser estudado, não é só, não é intuição. Essa primeira fase você tem que saber, tem que memorizar. É uma questão de aprendizagem. Você tem que estudar, tem que saber, tem que memorizar aquelas quedas. Quem fala, tanto se fala o nkisi, se fala um ancestral e ou se fala... de que que fala cada queda daquela. E a partir daí a gente tem interação mesmo com a pessoa. Envolve o conhecimento da gente, o convívio sacerdotal nos dá um certo conhecimento do ser humano. Então quando cai uma coisa que você joga, você diz "olha essa queda

fala disso...". Tem a reação da pessoa também, que mostra, assim, que é isso que a pessoa veio buscar, que é essa... tem gente que chega e ela só veio fazer uma questão, é a primeira queda daquele assunto, ela não tem mais outro... nada, porque aquilo é onde está o nó da vida dela, ela resolvendo aquilo, ela consegue se resolver, então tem muito de intuição, mas a gente... mesmo a intuição, ela parte do conhecimento da queda, tem que conhecer, não pode ser preguiçoso, tem que estudar, tem que ter vivência, tem que ter convivência... dentro da estrutura, com os mais velhos. Coisa do dia a dia que a gente só aprende vivendo. E não dá para ensinar, tem que ser a perspicácia mesmo, da vivência. Tudo isso nos dá a indicação do que o oráculo está orientando para aquela pessoa.

A resposta de Tata Ngunz'tala aponta para o fato de que, para se tornar um terapeuta tradicional na cultura do candomblé de angola, são necessários tanto a dedicação ao estudo sobre a queda dos búzios no jogo e suas 256 possibilidades decorrentes, que é o conhecimento sobre os caminhos, sabedoria herdada dos ancestrais, quanto o desenvolvimento e aprimoramento de uma multissensorialidade, pois a base para o diagnóstico correto está em, a partir do corpo e no corpo, sentir a conexão intersubjetiva com a pessoa atendida, bem como na intuição, pelo exercício de imaginar estando ancorado no momento presente.

A pesquisa apontou que, naquela comunidade, quem se inicia no candomblé é uma pessoa que nasceu em uma sociedade ocidentalizada e que gradualmente passa por um processo de subjetivação direcionado à africanização. Essa subjetivação ocorre pela transmissão da tradição, dos mais experientes, os mais velhos na tradição, em direção aos mais novos, em um processo de aprendizagem em que muito pouco do que é ensinado é falado ou descrito. Não existe um livro canônico no candomblé; é a partir das vivências que se aprende e que ocorre a transformação subjetiva.

Assim, visto desde a corporeidade, um terapeuta tradicional tem que ter passado por um processo que Ingold (2013) descreve como treinamento da atenção, em que – feita a inserção na cultura e suas vivências, ao prestar atenção no corpo e a partir do corpo, de forma sensível e multissensorial – são descobertos índices que funcionam como chaves capazes de abrir portas pelas quais a cultura tradicional vai sendo desvelada.

Ngunzu e os dispositivos terapêuticos

Em sequência ao aconselhamento realizado pelo oráculo, os principais dispositivos terapêuticos a utilizar são a iniciação, o consumo ritual dos alimentos e o uso terapêutico das folhas. Além disso, no terreiro pude observar outros dispositivos terapêuticos, como o ritual do kimbane muntuê,⁹ equivalente ao ritual do bori dos candomblés iorubas, escuta e acolhimento, uso de rezas, benzimento, passes energéticos, rituais litúrgicos, velas, lavagem da cabeça, e outros que não serão aqui mencionados por extrapolar os objetivos deste ensaio.

Antes de dar prosseguimento à argumentação sobre o sistema terapêutico tradicional do candomblé de angola, é necessário explanar sobre o ngunzu, uma força vital, que encontra correspondência ao conceito de axé dos povos iorubas. O sistema terapêutico se baseia na circularidade do ngunzu entre os seres viventes, o que, como dito, para os povos bantu abrange tudo aquilo que existe. Sendo uma força vital, o ngunzu vibra. Cada nkisi possui um ngunzu diferente, ou seja, vibra de maneira própria, e cada nkisi possui plantas ou alimentos que contêm o seu ngunzu. Sendo uma terapêutica cujo diagnóstico é baseado na multissensorialidade, um dos indicadores de que a pessoa está em desequilíbrio é sentir a forma como sua muntuê está vibrando. E, assim, a terapêutica do candomblé de angola consiste em transmitir intencionalmente pelo uso de dispositivos terapêuticos o ngunzu específico de um nkisi para atendimento da demanda da pessoa acolhida.

Apresentarei de forma breve como atuam os dispositivos terapêuticos, iniciação e alimento, dentro do sistema de cuidados em saúde mental, para em seguida me estender sobre o uso de folhas no sistema terapêutico do candomblé.

⁹ Kimbane muntuê ou culto à muntuê é um ritual terapêutico realizado no candomblé de angola, cujo intuito é alimentar a muntuê, sendo uma forma de, pela doação do ngunzu (conceito explicado no parágrafo subsequente) presente nos alimentos e folhas, equilibrar energeticamente a pessoa fortalecendo-a contra as adversidades e de trazer inspiração para que possa solucionar suas demandas.

A iniciação consiste em entrelaçar ritualmente a pessoa a seu nkisi. Como visto, pelo futu ria muntuê, no candomblé se considera que cada pessoa desde antes de seu nascimento já possui um nkisi designado, bem como que o nkisi é a própria natureza da pessoa. Seguindo a teoria de Tobie Nathan (2001a; Nathan, Stengers, 2012), a iniciação levaria o sujeito a uma conexão com a matriz interpretativa de um grupo étnico, ancorando assim seu funcionamento psíquico à cosmogonia e aos mitos de criação daquela comunidade. Pelo que foi abordado nas conversas com os participantes da pesquisa, apesar de que, desde o momento em que é realizado o rito de iniciação já se observam resultados no equilíbrio da muntuê, é na relação a longo prazo, no caminho a ser trilhado desde o entrelaçamento ritual com o nkisi, que se estabelecem os impactos mais significativos na saúde. A iniciação posiciona o sujeito em um processo de construção identitária e subjetivação, que ocasiona a promoção da saúde a partir de uma alteração de sua estética de existência, tornando-o gradativamente mais próximo de sua verdadeira natureza. E principalmente para pessoas negras, a iniciação, ao as incluir em uma comunidade tradicional de matriz africana, gera o sentimento de pertencimento e reconexão a um povo bantu em diáspora, o que, segundo relatado, possui forte impacto na promoção de saúde mental.

O ngunzu presente nos alimentos e nas folhas é capaz de reestabelecer a vibração harmônica da muntuê. Diferentemente do que ocorre na iniciação, no entanto, esses dispositivos terapêuticos são utilizados cotidianamente para cuidar de pessoas da comunidade ou de fora, pois oferecem resultados profiláticos com efeitos imediatos.

Como já dito, cada nkisi possui correspondência em um alimento e em algumas folhas. Uma vez identificada a desarmonia vibracional da muntuê, a folha/alimento ritualmente ativada doa seu ngunzu à muntuê, neutralizando as influências negativas, sendo capaz de reestabelecer o equilíbrio pela vibração dessa força vital pulsante.

Há que observar a utilização dos alimentos e folhas de forma diferenciada no sistema terapêutico. O uso terapêutico dos alimentos ocorre pela ingestão, nutrindo a pessoa pela digestão do alimento

ritualmente ativado. O alimento específico do nkisi pode também, entretanto, ser colocado junto ao ponto de força do nkisi pela seguinte lógica: ao ofertar alimento para o ponto de força de um nkisi, esse se nutre, vibra e distribui seu ngunzu, fazendo a muntuê vibrar, reequilibrando-a. Nessa forma de ação, contudo, se faz necessária também a agência da pessoa. Ao preparar o alimento, ela mentaliza sua demanda, e, assim, ao colocar o alimento junto ao ponto de força do nkisi, o ngunzu daquele nkisi é ativado na muntuê do sujeito. Esse é um modo de manipular a força do nkisi para atuar no ser humano.

Como forma de marcar um ponto evidentemente diferenciado entre a psicologia afrorreferenciada e a eurocentrada, cabe lembrar que essa relação, estabelecida via uma epistemologia afrorreferenciada, é proveniente da sagacidade dos povos bantu em perceber que tudo está conectado, de modo que é possível realizar uma intervenção eficaz na vida de uma pessoa pela manipulação do ngunzu dos alimentos. Ao passo que, na cultura eurocêntrica, que já passou por um processo de dessacralização, a lógica bantu de uso terapêutico dos alimentos tenderia a ser caracterizada pelo simbolismo dos objetos, como uma relação de autossugestão.

Transmissão tradicional do conhecimento sobre as folhas

Existe um ditado no candomblé segundo o qual “sem folhas não há candomblé”, tamanha é a relevância que esse dispositivo terapêutico possui naquela cultura. Em uma comunidade de candomblé, as folhas são consideradas sujeitos e detentoras dos ngunzus dos nkisis. E possuem uma característica especial: são capazes de se doar e entregar seu ngunzu para que outro ser se beneficie de sua força, sendo essa circularidade, o fundamento do uso terapêutico das folhas.

Em uma discussão sobre territorialidade, a chegada ao terreiro de candomblé é precedida de um banho de folhas, o quijaua, um modo de preparar a muntuê para adentrar as fronteiras do território africano estabelecido dentro do Brasil. Somente após ser purificado pelo quijaua,

vestir-se de branco, colocar os fios de conta e pedir bênção aos nkisis e aos mais velhos é que se considera que a pessoa atravessou a fronteira entre o território ocidentalizado e a África.

Sempre pensei que a composição do quijaua fosse padrão, mas, desde o aprofundamento na cultura do candomblé, percebi que para cada situação se prepara um composto diferente de folhas. O que faz total sentido, pois cada folha de uso tradicional vibra um nkisi e atua de forma diferente na muntuê. Essa percepção foi a inspiração para conversa que tive com Tata Muene Nsaba sobre o poder das folhas e a forma de seu uso nos cuidados realizados no terreiro.

Tata Muene Nsaba: Já [aconteceu] da pessoa chegar assim, você sentir, igual você falou... a gente tem aquela sensibilidade... às vezes, a pessoa está com a energia bem baixa, não sei o que, aquela coisa toda. Você tem aquela sensibilidade de perceber aquilo, aí depois de um banho desse, a pessoa já está com outra cara, já está repaginada, entendeu? O poder das folhas, é isso que é interessante, cara. Às vezes, alguns ritos que a gente usa algumas folhas assim, você olha assim e fala “pô! Caramba, velho!”, e aí são detalhes que tem que estar dentro para saber, entendeu? Porque na hora que foi, estava acontecendo essa situação, botou tal folha “você viu como é que a coisa mudou?” Você viu que o negócio foi para outro caminho? Entende? E aí a folha tem essa função, a gente fala que a gente desperta a energia das folhas para interagir com a muntuê da pessoa e nessa interação a pessoa se sentir melhor.

A função exercida pelo Tata Kisaba numa casa de candomblé, acredito eu, é uma das mais relevantes e uma das que mais exige dedicação e preparo para ser executada. Durante meu período de vivências no terreiro e também durante a fase de observação participante da pesquisa, quase todas as vezes, ao chegar à nzo, Tata Muene Nsaba já estava lá, e ao sair, ele ainda continuava por lá. Talvez a única pessoa mais presente do que ele na casa seja o Tata ria nkisi.¹⁰ Na conversa com Tata Muene Nsaba ainda foi abordada a forma como tradicionalmente são transmitidos os conhecimentos sobre as folhas dentro de uma casa de candomblé.

¹⁰ Tata ria nkisi é o título para o mais alto cargo de uma casa de candomblé, o sacerdote principal da nzo. Sendo essa a denominação usada quando a pessoa é do gênero masculino. Nos casos em que a nzo é liderada por uma sacerdotisa, a denominação é Mameto ria nkisi ou Nengua ria nkisi. O termo Tata tem significado de pai, enquanto Mameto e Nengua significam mãe.

Pesquisador: Sua dijina é Muene Nsaba, o que que significa?

Tata Muene Nsaba: Senhor das folhas, você tocou num ponto importante, que eu sou, no caso, responsável pelas folhas aqui da roça. Fazer um banho, cuidar das pessoas, geralmente eu sou responsável. Eu tenho 12 anos de iniciado, tenho muita coisa para aprender, principalmente em relação a folha. Porque toda vez, quando a gente sai para buscar folha, aí eu, nessa oportunidade, eu colo no Tata. "Meu filho, sabe que folha é essa aqui?", "não pai, não sei não", "ah, essa folha é essa, serve pra isso e isso", eu falo "ah, tá bom!". É nesses momentos que a gente começa a aprender mais sobre folha.

O terreiro de candomblé proporciona um ambiente estruturado no qual a subjetivação se desenvolve a partir das experiências vividas em comunidade. As formas mais comuns de transmissão no sistema tradicional de aprendizagem no candomblé ocorrem assim, pelo relacionamento com um mais velho na tradição e por estar presente no terreiro e disponível para cumprir tarefas que lhe são delegadas.

Em se tratando de uma cultura afrorreferenciada, em que a noção de comunidade abrange também os nkisis, se faz necessária, no entanto, uma discussão sobre construção identitária epistemologicamente afrorreferenciada, que é mais bem abordada pelo paradigma da corporeidade.

Como já mencionado, a iniciação no candomblé é um entrelaçamento entre a pessoa e um nkisi, o que leva ao despertar da espiritualidade e a uma nova forma de se orientar no mundo. O nkisi ao qual Tata Muene Nsaba foi entrelaçado é Katendê, a divindade que habita as matas e que desperta os poderes litúrgicos e terapêuticos das folhas. Essa forma de aprendizado que acontece pelo desenvolvimento da sensibilidade do sujeito se enquadra na discussão realizada por Ingold (2013) sobre a educação da atenção.

Tata Muene Nsaba: às vezes, o Tata fala "meu filho, vamos bater umas folhas ali numa pessoa assim, assim, assado?" "Bora, pai!". Aí às vezes, eu mesmo, no caminho, no trajeto "ah, vou botar essa folha junto". Tipo como se fosse um aviso, "ah, coloca essa folha aqui também pra essa pessoa" E aí, o Tata, às vezes, ele percebe "pô, meu filho, você estava lendo meu pensamento, eu queria que você botasse essa folha, não falei nada, mas você trouxe a folha".

Para Ingold, a transmissão de conhecimento em culturas tradicionais ocorre a partir da educação da atenção em um ambiente estruturado. Ingold (2021a) considera o ser humano um ser cultural-biológico, cujo desenvolvimento acontece por meio das relações sensuais que a pessoa-organismo estabelece com o tecido social que é pleno em texturas. De forma que o desenvolvimento da pessoa-organismo acontece a exemplo de um fio que se entrelaça com outros fios presentes no tecido social. Assim, a educação da atenção ocorre pelas interações vividas pela pessoa com as texturas do tecido social, levando-a a descobertas de índices. Desde uma perspectiva semiótica, os índices apreendidos atuam como chaves com as quais se abrem portas da percepção. Essa reflexão gerada desde a antropologia sensorial de Ingold é bastante compatível com o modo em que é transmitida a cultura do candomblé.

A pessoa-organismo, ao ser iniciada no candomblé, é inserida em um ambiente estruturado pleno de texturas, índices afrorreferenciados e, com base nas vivências rituais, desenvolve a educação da atenção a partir dos índices daquela cultura. No caso de Tata Muene Nsaba, ritualmente entrelaçado pela iniciação ao nkisi Katendê, ele gradualmente se torna mais receptivo à influência desse nkisi em sua muntuê e, assim, no exercício de sua função na comunidade, ao caminhar pelas matas em busca de folhas, ele vem desenvolvendo uma sensibilidade na identificação de folhas destinadas aos cuidados realizados naquela nzo.

A aprendizagem estruturada no entrelaçamento da pessoa-organismo com nkisi e no desenvolvimento da sensibilidade é uma tecnologia de subjetivação que faz sentido dentro do modo de transmissão tradicional. É uma experiência que proporciona o enriquecimento da subjetividade, sendo esse o caminho de um nganga, uma pessoa sábia da comunidade, um terapeuta tradicional.

Exemplificando a necessidade de realizar um diálogo da psicologia ocidental com a antropologia sensorial e a etnopsicologia, observando a limitação da epistemologia eurocentrada, Bizerril (2007) afirma que a psicologia ocidental, ao não dialogar com essas áreas, tenderia a significar essas experiências como um transtorno dissociativo da identidade, algo

que, ao se considerar que essa é uma experiência capaz de proporcionar saúde mental e de realizar curas, não faz nenhum sentido.

O uso terapêutico das folhas nos cuidados em saúde mental

Toda a discussão elaborada até o momento culmina neste tópico, sendo que, dada a complexidade da terapêutica realizada com folhas no candomblé de angola, se apresenta como pré-requisito para sua compreensão.

Como visto até aqui, a atividade terapêutica com base no uso das folhas para reequilíbrio da muntuê, que encontra equivalência na expressão ocidental cuidados em saúde mental, requer domínio sobre um vasto campo fitoterápico. A depender da demanda são escolhidos as folhas e os modos de aplicação, um preparado de folhas para banhos ou bater as folhas no corpo da pessoa, sendo essas duas as formas mais comuns de uso no sistema terapêutico tradicional de matrizes africanas. Tata Ngunz'tala explica a lógica que rege o uso terapêutico das folhas no maquinário social do candomblé.

Tata Ngunz'tala: A própria força da folha que cada ser tem sua própria energia, tem sua própria vibração, independente da mítica. Ela, em si, tem a vibração dela e aí a gente desperta ela a partir das rezas. E a ideia física, inclusive, você bate no físico, é um jeito de desvencilhar os ilhames psicoespirituais negativos, ou herdados ou gerados, ou encontrados, e devolver para a natureza, pela força da natureza, para que aquela energia se esvaia. Aquela folha depois é amassada, é jogada no pé de uma árvore, que vai virar matéria orgânica. A vida vai continuar, então é um jeito de alimentar a força positiva, enquanto tira do negativo, para achar o equilíbrio.

Pesquisador: Se a gente, por exemplo, pega a folha e faz um chá, é possível a partir da cultura ocidental entender que é um princípio ativo, quando faz um emplastro também. Mas quando bate, é uma outra etiologia.

Tata Ngunz'tala: Sim, sim, é a partir do conceito vibracional. Eu me reconheço na folha; por que cada nkisi tem a sua folha? É porque aquela folha vibra no caminho daquele nkisi, então é como se eu me reconhecesse nela. Ela não me é estranha, ela me pertence. Ela me compõe, ela vai passar a orbitar também em mim, como energia, como ser, como vibração da consciência de Nzambi que perpassa tudo, não é uma coisa estática, tudo para nós está em movimento e vibrando.

Diferente de uma epistemologia ocidental, em que a base da medicina está na ação fisiológica dos princípios ativos extraídos das plantas, e que de certa forma se assemelha a uma medicina popular do uso dos chás, emplastos, xaropes e garrafadas, no sistema terapêutico do candomblé, o princípio terapêutico das folhas vem da sua capacidade de, ao entrar em contato com uma muntuê que vibra de forma desarmônica, absorver a energia negativa e doar a sua vibração, o seu ngunzu.

Nesse sistema, a noção de saúde se baseia no equilíbrio. Os seres vivos pulsam, cada um vibra segundo a sua natureza. Entende-se assim que uma muntuê saudável vibra de forma harmoniosa a sua natureza. A capacidade de realizar um diagnóstico diferencial, e identificar o que está interferindo no estado de equilíbrio da muntuê, e entre uma gama de nkisis, seus ngunzus, conhecer as diferentes vibrações e qual folha utilizar para reestabelecer o estado de equilíbrio de muntuê entra na já mencionada educação da atenção. E é adquirida pelo sistema tradicional de transmissão de saberes em um longo caminho de vivências em comunidade.

A quantidade de folhas existentes no sistema fitoterápico do candomblé, o conhecimento sobre como despertar o poder das folhas, a capacidade de realizar o diagnóstico pela sensibilidade da forma como vibra a muntuê e a forma como devem ser aplicadas as folhas, para fins litúrgicos ou terapêuticos já representam um conhecimento amplo a ser adquirido, mas isso ainda é mais complexo. É divulgado tanto nos ambientes acadêmicos, pelo livro de Victor Turner (1974) sobre os ndembo, que são bantu, quanto no uso de folhas quentes e frias no tratamento de doenças, tecnologia que está preservada em algumas comunidades quilombolas.¹¹ A partir de minha observação de campo, percebi que, dentro do sistema terapêutico do candomblé também havia o uso dessas propriedades das folhas, quentes e frias, durante os cuidados.

¹¹ Obtive acesso a essa informação ao assistir uma aula ministrada pela mestra Lucely Pio do quilombo do Cedro, localizado na cidade de Mineiros, Goiás. Essa palestra ocorreu no primeiro semestre de 2021, durante uma disciplina que realiza o encontro de saberes, promovida na Universidade de Brasília pelo professor José Jorge de Carvalho. Nessa disciplina, mestras e mestres dos povos tradicionais são convidados a passar a riqueza de seus conhecimentos aos estudantes.

Como forma de compreender se a lógica terapêutica de uso de folhas utilizada pelos ndembo, tal como repassado pela mestra quilombola Lucely Pio, e no terreiro são semelhantes, converso com Tata Ngunz'tala.

Pesquisador: Eu li um texto sobre os ndembo, do Victor Turner, e ele fala sobre uma terapia das folhas frias e folhas quentes, e eu observei que tem algo disso nos quilombolas e aqui também, qual é o princípio disso?

Tata Ngunz'tala: é a natureza da folha mesmo. É que em determinado horário... igual a gente, não tem hora que dá mais sono? E não tem hora que dá fome? E não tem hora que você quer só ficar quieto? Se estiver muito calor, o corpo reage de um jeito, se tiver muito frio, o corpo reage de outro. Então cada folha tem sua natureza, dependendo do horário do dia... Por exemplo, ela vai alterar? Tem folha que, se a gente colhe de manhã, ela tem um efeito, se colher à tarde, ela tem outro efeito. Igual a gente, ela parte do mesmo princípio de Nzambi que perpassa tudo. Tem folha, que o princípio psicoespiritual ou transcendente dela é mais para acalmar.

Pesquisador: que são as frias.

Tata Ngunz'tala: e tem delas que são para esquentar. Tem gente que o adoecimento deixa ela apática, eu preciso trazer uma energia, uma presença que traga um tanto de excitamento na vida dela, para que ela reaja. É onde eu vou buscar as folhas, os elementos da natureza, seja qual for, que me traga, que me proporcione aquilo miticamente. E tem pessoas que o adoecimento deixa elas aceleradas e aí, é onde eu preciso das folhas que vão desacelerar. Tem pessoas que o adoecimento tira a capacidade de raciocinar, de fazer um plano, de se organizar, de reagir a uma situação, e eu preciso de folhas que tragam clareza para o pensamento dela. Tem pessoas que estão no processo obsessivo, eu preciso de uma folha que tem energia de esquecimento. Faça ela esquecer aquilo, adormeça aquela parte dela que está com o processo obsessivo, repetitivo e não consegue desvincular.

Formulando um diálogo entre a epistemologia de cuidados realizados desde as folhas por um grupo bantu africano, por um candomblé bantu e por um quilombo, acredito que, pelo que Victor Turner descreve sobre o uso ritual das folhas entre os ndembo, embora o princípio terapêutico seja o mesmo, uso do calor e do frio, a forma de utilização das folhas seja diferente, pois os ndembo separam as folhas medicinais em duas tigelas e esquentam uma delas com fogo, enquanto a outra tigela se mantém fria. Nesse caso, o calor está associado à vida, e o frio à morte, ou pelo menos foi isso o que Turner, um britânico passando uma temporada com os ndembo, entendeu sobre o rito. No candomblé se comprehende que a folha é quente ou fria a partir de seu ngunzu, não há uso de fogo, e como nos traz Tata Ngunz'tala, é pela vibração da folha

que se realiza a terapêutica, ou seja, as qualidades quente e fria das folhas estão associadas a excitar ou acalmar a muntuê. E pelo que apurei, de forma ainda superficial, com mestra Lucely Pio, a utilização terapêutica quilombola parece estar mais próxima ao que se realiza no candomblé, mas também é usada na cura de outras doenças, além das mentais. Pensando, no entanto, em compreender melhor a herança cultural africana no Brasil, acredito que é interessante e necessário que, futuramente, se faça um aprofundamento do diálogo entre essas epistemologias de cuidado realizado com folhas.

À pergunta que fiz, sobre o uso de folhas quentes e frias, Tata Ngunz'tala elabora um discurso que amplifica e complexifica ainda mais a compreensão sobre a terapêutica das folhas no candomblé de angola, informando outra característica da subjetividade das folhas que, em cada horário do dia ou da noite, podem apresentar efeitos diferentes dentro do sistema de cuidados.

Além disso, ele direciona sua resposta para os cuidados em saúde mental realizando um hibridismo entre termos afrorreferenciados e ocidentalizados, como, por exemplo, obsessivo, proveniente do termo médico transtorno obsessivo compulsivo. Ou psicoespiritual, um termo de uso autóctone, denotando que ele, Tata Ngunz'tala, comprehende que algumas vezes a causa de desequilíbrio é um nvumbi, um espírito obsessor, ou pode ser a própria pessoa, que está usando sua força mental para se autoinfluenciar negativamente. E algumas vezes essas duas formas de desequilíbrio estão presentes, e o nvumbi se aproveita da baixa vibração da pessoa, gerada por autoinfluência. Esse tipo de compreensão etiológica da doença mental não é relatado por Tobie Nathan (2001a, 2001b, 2012; Nathan, Stengers, 2012), que se especializou em pesquisar sistemas terapêuticos no continente africano. E parece ser uma construção diaspórica.

Esse hibridismo está relacionado não só ao fato de que Tata Ngunz'tala habita estes dois mundos, afrorreferenciado e eurocentrado, e, portanto, conhece as duas epistemologias de cuidados, como também se deve ao exercício de seu papel como terapeuta tradicional em uma

sociedade ocidentalizada. Ele cuida de pessoas que muitas vezes chegam até ele tendo sido ou ainda sendo cuidadas por psicólogos, psicanalistas e psiquiatras, e que estão ali em busca, por seu intermédio, também do atendimento terapêutico tradicional como forma de alcançar o equilíbrio da muntuê.

Seu discurso mostra assim que o sistema terapêutico do candomblé, mantendo seus fundamentos de cuidados da muntuê com base na manipulação do ngunzu, realiza diálogos com o sistema terapêutico ocidental, absorve seus termos, comprehende as demandas, se adapta e se reinventa conforme a necessidade de cada tempo, sendo essa capacidade de absorver outras culturas e perdurar uma característica dos povos bantu, que no Brasil, dentro do projeto de reconstrução civilizatório proposto pelo candomblé de angola, é representada pelo ngunzu do nkisi Njila, o senhor dos caminhos, aquele que está sempre em transformação.

Considerações finais

O estudo sério dos sistemas terapêuticos tradicionais, considerando-os, como preconizado por Tobie Nathan, técnicas eficientes de promoção de saúde mental, traz à tona a diversidade de epistemologias em que se ancoram os sistemas de cuidados em saúde. O uso das folhas nos cuidados em saúde mental, a partir da circularidade do ngunzu, faz sentido dentro da lógica que opera o maquinário social do candomblé e o seu sistema terapêutico. Um sistema que é proveniente dos ancestrais bantu e da sua sagacidade em observar que uma vez que tudo está interconectado, é possível manipular o ngunzu, a força vital presente em todos os seres, como forma de gerar equilíbrio e saúde.

Este artigo convida o leitor a refletir sobre a riqueza pluriepistêmica das formas de cuidados em saúde mental que existem no Brasil, uma riqueza preservada, porém ainda não valorizada e nem ao menos academicamente reconhecida.

Na mesma linha de reflexão proposta por Nathan, porém correlacionada ao decolonialismo, o artigo evidencia que a chegada das

universidades em território brasileiro ocorre dentro de um contexto de apagamento da herança cultural africana. Assim, após um considerável tempo de silenciamento das universidades sobre esse epistemicídio movido pelo racismo, é necessário que as nossas universidades realizem uma revisão de sua própria história e de seu papel colonialista. Em particular, essa revisão, nas faculdades de psicologia, passa pela conscientização da riqueza de diversidades de epistemes para cuidados em saúde mental existentes no Brasil, para que elas possam enfim atuar de forma territorializada e em ressonância à cultura brasileira.

Referências

- ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Angélica A. Silva de; ODA, Ana Maria G. R.; DALGALARRONDO, Paulo. O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34 (sup. 1), p. 34-41, 2007. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rpc/a/rjPcHY7QXBWxfyWqBYHjyFw/?lang=pt>. Acesso em 26 mar. 2024.
- BIZERRIL, José. Dilemas classificatórios: fronteiras entre a experiência religiosa e a psicopatologia. In: FREITAS, Marta Helena de; PEREIRA, Ondina Pena (orgs.). *Vozes do silenciado: estudos nas fronteiras da filosofia, antropologia e psicologia*. Brasília: Universa, 2007, p. 129-152.
- CARVALHO, José Jorge de. Encontro de saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 79-106.
- GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. V. 1. Rio de Janeiro: Globo livros, 2021.

CONZÁLEZ, Fernando Luis; MITJÁNS, Albertina Martínez. *Subjetividade: teoria, epistemologia e método*. Campinas: Editora Alínea, 2017.

INGOLD, Timothy. *Une brève histoire des lignes*. Bruxelles: Zones sensibles, 2021a.

INGOLD, Timothy. *Machiavel chez les babuins: pour une anthropologie au-delà de l'humain*. Le Pré-Saint-Gervais: Asinamali, 2021b.

INGOLD, Timothy. *Faire anthropologie, archéologie, art et architecture*. Bellevaux: Éditions Dehors, 2019.

INGOLD, Timothy. *Marcher avec les dragons*. Bruxelles: Zones sensibles, 2013.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia ubuntu. *Prometeus*, Aracaju, n. 21, p. 231-245, dez. 2016.

NATHAN, Tobie. *Nous ne sommes pas seuls au monde: les enjeux de l'ethnopsychiatrie*. Paris: Essais, 2001a.

NATHAN, Tobie. *L'influence qui guérit*. Paris: Odile Jacob, 2001b.

NATHAN, Tobie; STENGERS, Isabelle. *Medecins et sorciers*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond/La découverte, 2012.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2 ed. Campinas: Unicamp, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCORSOLINI-COMIN, Fábio. *O divã de alfazema: ensaio sobre a clínica etnopsicológica*. São Paulo: Ambigrama, 2023.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa editorial, 2004.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. Trad. Maria Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007

Recebido em: 27 de março de 2024

Aceito em: 04 de julho de 2024



MULHERES QUE CURAM: OS SABERES RITUALÍSTICOS SOBRE USO DE ERVAS DAS REZADEIRAS E BENZEDEIRAS DE MIGUEL PEREIRA, RJ

ANA CAROLINA CLEMENTE E ANA ANGÉLICA MONTEIRO

MULHERES QUE CURAM: OS SABERES RITUALÍSTICOS SOBRE USO DE ERVAS DAS REZADEIRAS E BENZEDEIRAS DE MIGUEL PEREIRA, RJ

WOMEN WHO HEAL: RITUALISTIC KNOWLEDGE ABOUT THE USE
OF HERBS PRAYERS AND FAITH HEALERS FROM MIGUEL
PEREIRA, RJ

ANA CAROLINA CLEMENTE DOS SANTOS¹

cacaclemente@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0001-9744-2993>

ANA ANGÉLICA MONTEIRO DE BARROS²

anaangbarros@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4735-5808>

Resumo

No Brasil a prática da reza e do benzimento envolve conhecimentos herdados pela linha familiar feminina e mescla-se num sincretismo religioso. Mulheres com diferentes origens reconhecem em si mesmas o dom de curar pelas rezas e pelas plantas sagradas, exercendo, assim, sua fé e caridade para com o próximo. O objetivo deste estudo foi inventariar as plantas ritualísticas utilizadas pelas rezadeiras e benzedeiras de Miguel Pereira no contexto religioso de matriz africana, especialmente na umbanda, e apontar as espécies-chave bioculturais, descrevendo suas propriedades simbólicas. O município de Miguel Pereira localiza-se no estado do Rio de Janeiro, Brasil, na região do Vale do Paraíba do Sul, conhecido como Vale do Café.

Palavras-chave: Ervas ritualísticas. Cura. Religiões brasileiras de matrizes africanas. Umbanda. Etnoconhecimento.

¹ Graduada em ciências biológicas (bacharelado e licenciatura, habilitação biológica) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro em 2011 e mestre em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade (Ppgreas - Uerj - FFP). Área de concentração: Biodiversidade e Avaliação Socioambiental. Etnobotânica.

² Bióloga, professora associada da Uerj -FFP, do Herbário da Faculdade de Formação de Professores da Uerj (RFFP), integrante do Programa de Pós-graduação em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade. Tem como linha de pesquisa a florística, etnobiologia, ecologia de comunidades e ecologia histórica.

Abstract

In Brazil, the practice of prayer and blessing is a legacy of female ancestry and mix in a religious syncretism. Women with different origins recognize that have the gift of healing through prayers and sacred plants, thus exercising their faith and benevolence with other people. The objective of this study was to inventory the ritualistic plants used by the prayers and faith healers of Miguel Pereira in the religious context of African origin, especially in Umbanda, and also to point out the key biocultural species, describing the symbolic properties of these plants. The municipality of Miguel Pereira in the state of Rio de Janeiro, Brazil, in a region known as Vale do Paraíba do Sul or Vale do Café.

Keywords: *Ritualistic herbs. Cure. Brazilian religions of African origins. Umbanda. Ethnoknowledge.*

Introdução

A multiculturalidade brasileira permitiu intenso intercâmbio com base nos conhecimentos ancestrais de diferentes povos formadores de nossa sociedade. Essa condição inclui as práticas de cura envolvendo a utilização de ervas litúrgicas, que datam de muito tempo e estão presentes nas tradições europeia (Del Priore, 2000), indígena (Souza, 2004) e africana (Barros, Napoleão, 2009).

No Brasil, os primeiros registros das atividades de benzedeiras começaram a surgir a partir do século 17, época na qual era colônia de Portugal. Enquanto os estudos de medicina avançavam pelo mundo, Portugal não acompanhou esse progresso. Nesse período continuava-se a acreditar que a existência de doenças que acometiam o corpo físico seria uma forma de “punição de Deus”, em decorrência dos pecados cometidos pelas pessoas. Esse pensamento dificultava para os médicos o exercício da profissão neste país. Assim, o cuidado terapêutico com os doentes ficava nas mãos de mulheres benzedeiras, que aprenderam com as mães, numa tradição familiar, como curar certas doenças com ervas, raízes, orações católicas e outros instrumentos (Del Priore, 2000).

Embora a maior parte dessas pessoas fosse católica, a prática da benzedura não está relacionada somente a essa liturgia. Observa-se a integração de aspectos do catolicismo, das religiões brasileiras de matrizes africanas, da cultura indígena e do kardecismo (Maciel, Guarim Neto, 2006). A religiosidade sincrética no Brasil colônia mesclou diferentes métodos de cura espiritual e física, provenientes dos povos originários, dos africanos escravizados, dos europeus portugueses, judeus e seus descendentes que saíram da Europa para se refugiar na América.

Apesar da preponderância do catolicismo em Portugal, eram comuns as manifestações pagãs, com o uso de magia e adivinhações nas camadas mais populares (Oliveira, 2018). Isso compreendia também o uso de rezas e benzeduras com ervas. Ao se empregar o termo “erva” para se referir a uma espécie vegetal, está se reforçando o simbolismo que a planta carrega. O que inclui a questão de a seiva vegetal ser entendida

como o “sangue” que é extraído para a cura, o bem-estar e o equilíbrio necessário entre o mundo físico e o espiritual (Carlessi, 2016).

Nesse contexto, destaca-se o conhecimento etnobotânico de matriz africana, já que, para as religiões associadas a essa expressão cultural, todos os elementos vivos contêm “força vital”, “poder”, “energia” que chamam de axé, palavra derivada de àṣẹ, termo de origem iorubá. Tudo o que se movimenta, todos os seres viventes têm axé, embora em quantidades diferentes. Quando falta axé ou há em excesso, ocorre um desequilíbrio que acarreta doenças. Dessa forma, reequilibrar o axé é fundamental para atingir o bem-estar (Prandi, 2022), o que se faz utilizando-se o axé das folhas e dos animais.

A umbanda, religião brasileira de matriz africana fundada em 1908, busca o reestabelecimento da saúde e a cura de doenças, sejam elas físicas, mentais ou espirituais a partir da “manifestação dos espíritos para a prática da caridade” (Trindade, 2011, p. 56). Reverencia os Orixás, que representam as essências divinas da natureza (Saraceni, 2022) e entidades espirituais que incorporam em médiuns para a realização da cura (Gomes, 2021). As entidades são reunidas em falanges, que são comandadas pelos Orixás. São elas: Linha das Almas (pretos(as) velhos(as)), Povo do Oriente (ciganos e orientais), Linha dos Boiadeiros, Linha das Crianças (erês), Linha dos Caboclos (indígenas) e Povo de Esquerda (exus e pombagiras) (Prandi, 2010).

Nesse contexto, as mulheres ocupam papel de destaque nas lideranças dos terreiros de religiões de matriz africana por ser as guardiãs dos saberes de cura, aspecto mais ligado ao feminino (Birman, 1995; Quadros, Guedes, 2022; Barros, Azevedo, 2021; Pinto, 2021). Muitas rezadeiras são médiuns e mães de santo, e realizam a cura pela reza, pela utilização de ervas e das entidades que incorporam durante os rituais de benzimento.

As rezadeiras e benzedeiras, de maneira geral, entendem que seu poder de curar é um “dom divino” e que Deus as usa como ferramentas em tal prática. Dessa forma, comumente consideram que não devem cobrar pelos benzimentos (Siuda-Ambroziak, 2018). Acreditam que o

“dom” é herdado de seus antepassados e assim, o hábito de benzer é mantido nas famílias, passado de uma geração à seguinte. Quando uma benzedeira fica idosa, ela busca entre suas filhas e netas aquela que deverá dar continuidade a seu “dom da cura”. A partir de então começa a prepará-la para assumir seu lugar. Para que uma pessoa mais nova possa se tornar aprendiz, deve ter interesse e responsabilidade, porque o conhecimento envolve também segredos que precisam ser bem guardados e conhecidos somente por quem realizará o ofício de benzer – além, é claro, do dom herdado, representado por uma herança espiritual por via feminina (Oliveira, 2022).

Assim como no candomblé, na umbanda existem ervas muito importantes e essenciais, sem as quais os rituais de cura não podem ocorrer. Essas podem ser consideradas espécies-chave bioculturais (Sousa, 2014). Esse conceito deriva da ideia de espécies-chave ecológicas criada por Robert Paine em 1969 na área da ecologia (Assis et al., 2010). Trata-se de associação ao entendimento do papel indispensável que espécies animais ou vegetais podem desempenhar em determinada cultura (Sousa, 2014; Molina, 2023). No âmbito do ritual das benzeduras a determinação de espécies-chave bioculturais ressalta sua importância simbólica e também traz o questionamento sobre o porquê de uma determinada espécie poder ser escolhida para tal uso e sobre os efeitos que, junto com as rezas empregadas, terá sobre o consulente.

O presente estudo foi realizado em Miguel Pereira (Latitude: 22°27'54" Sul, Longitude: 43°27'56" Oeste), município localizado na região centro-sul fluminense, situada na área central do estado do Rio de Janeiro. Juntamente com a região do médio Vale do Paraíba está estabelecido na área de influência do Vale do rio Paraíba do Sul (Nunes, 2019). Sua ocupação territorial teve início no século 17, a partir das atividades ligadas à exploração do ouro em Minas Gerais.

Até o século 18, essa região do Vale do Paraíba era habitada pelos povos originários Coroado, Puri e Arari, que praticavam atividades de coleta de alimentos disponíveis nas áreas nativas, pesca e cultivo de diferentes vegetais. Com a ocupação luso-brasileira desse território, os

primeiros contatos com esses grupos se intensificaram em consequência da abertura do Caminho Novo para Minas Gerais no início do século 18. Até o final desse século, os conflitos envolvendo essas duas diferentes sociedades evidenciaram intensa disputa territorial, que resultou no aldeamento indígena em missões religiosas (Lemos, 2016; Alvarenga, 2022).

A ocupação de origem europeia em Miguel Pereira está associada às cidades de Vassouras e Paty do Alferes devido à expansão da cultura cafeeira na porção fluminense do Vale do rio Paraíba do Sul no século 19. O grande desenvolvimento econômico do município ocorreu com a produção do café, principalmente no século 19, que usava como força de trabalho a exploração da mão de obra escrava africana (Chimento, 2020). O declínio econômico do Vale do Paraíba do Sul, de forma geral, ocorreu principalmente pelo esgotamento do solo, devido a sua exploração inadequada pelas plantações de café, e foi intensificado com a abolição da escravidão em 1888.

A pesquisa para este artigo foi realizada ao longo de 2022 e 2023, buscando inventariar as plantas ritualísticas utilizadas pelas rezadeiras e benzedeiras de Miguel Pereira no contexto religioso de matriz africana, mais especificamente, na umbanda, bem como apontar as espécies-chave bioculturais utilizadas pelas rezadeiras e benzedeiras e descrever suas propriedades simbólicas.

Procedimentos metodológicos

Este trabalho de abordagem etnodirigida de natureza qualitativa foi desenvolvido em 2022 e 2023 a partir de visita prévia ao Terreiro da Capelinha, situado em Vera Cruz, na zona rural de Miguel Pereira. Nesse encontro foram realizadas conversas informais com mulheres potencialmente participantes da pesquisa e foi apresentado o projeto sobre o uso de plantas ritualísticas nas práticas de rezas e benzimentos. O perfil de seleção incluiu mulheres adultas de qualquer idade, que tivessem conhecimento e praticassem rituais de rezas e benzimentos

utilizando ervas ritualísticas associadas a alguma religião de matriz africana e que fossem moradoras de Miguel Pereira. Devido ao número reduzido de pessoas que atenderam a esses critérios, essa amostragem foi lineal, ou seja, cada participante recomendou outra, de forma que a amostra crescesse em ritmo linear. Assim, quatro rezadeiras e benzedeiras compartilharam seus conhecimentos nessa pesquisa.

A partir do contato prévio com alguma entrevistada selecionada foi solicitado que indicasse outra pessoa de seu conhecimento que também se encaixasse nesse perfil. A técnica utilizada para essa seleção foi a bola de neve (*snow ball*). Adotou-se a observação participante para a escolha da primeira colaboradora durante uma gira de umbanda realizada no Terreiro da Capelinha. As três seguintes aconteceram nos quintais ritualísticos das casas das próprias rezadeiras, localizados em Governador Portela, primeiro distrito de Miguel Pereira. Ao ser selecionadas, as participantes foram informadas quanto aos objetivos do trabalho e a metodologia a ser seguida. Foi entregue o Registro de Consentimento Livre e Esclarecido (RCLE), contendo todas as informações indispensáveis para a realização do estudo, sendo solicitado que fosse lido e assinado.

Foi utilizada a entrevista semiestruturada, direcionada por roteiro previamente elaborado e composto por questões abertas. As entrevistas foram realizadas de forma individual, acompanhadas informalmente. Utilizou-se um questionário contendo três blocos de perguntas norteadoras relacionadas à identificação das entrevistadas e a suas trajetórias de vida, ao modo de uso das plantas ritualísticas nas práticas das rezas, à forma como os ritos são executados e à associação da simbologia às religiões brasileiras de matrizes africanas.

As entrevistas foram realizadas em locais indicados pelas rezadeiras. Assim, a participante 1 foi entrevistada duas vezes, uma em seu local de trabalho profissional e outra no Terreiro da Capelinha, onde é médium umbandista. A entrevista com a participante 2 foi realizada na loja comercial de produtos religiosos de que é uma das sócias. As participantes 3 e 4 foram entrevistadas nos quintais de suas casas.

Para o registro das entrevistas foi utilizado um gravador eletrônico e também foram feitas anotações em caderno de campo. A entrevista gravada foi transcrita para que pudesse ser analisada. Os registros fotográficos e filmagens foram feitos em concordância com as entrevistadas para compor o acervo documental da pesquisa. As plantas apresentadas pelas rezadeiras/benzedeiras foram fotografadas e filmadas, assim como o ritual de benzimento e rezas. As fotografias e filmes foram obtidos através da câmera de um celular Galaxy M32.

O material testemunho das plantas utilizadas pelas benzedeiras/rezadeiras de Miguel Pereira foi coletado segundo as técnicas usuais de coletas botânicas (Guedes-Bruni et al., 2002; Peixoto, Maia, 2013) e registrado no herbário da Faculdade de Formação de Professores da Uerj (RFFP). As espécies foram identificadas por meio de bibliografia especializada, consultas aos herbários via o acervo digital das plataformas Jabot (Reflora, 2020b) e SpeciesLink (s.d.), além do auxílio de especialistas botânicos, quando necessário. A listagem florística foi organizada para as famílias de Angiospermas segundo o Angiosperm Phylogeny Group IV (APG, 2016). A grafia das espécies nativas foi conferida nas plataformas disponíveis na internet Flora e Funga do Brasil (Reflora, 2020a) e The World Flora Online (WFO, s.d.) para as exóticas.

Os dados referentes às plantas ritualísticas foram analisados por meio da estatística descritiva, tendo as espécies citadas sido organizadas em ordem alfabética, apresentando a identificação das famílias botânicas, nomes científicos, nomes populares, nomes ritualísticos, contexto de uso e entidade religiosa relacionada. Esses dados foram utilizados para se avaliar a riqueza estimada das plantas citadas (Gotelli, Ellison, 2010).

Os nomes populares das plantas utilizadas referem-se aos indicados pelas entrevistadas. A identificação da origem geográfica das espécies foi obtida na literatura especializada (Camargo, 1988; Albuquerque, 1997; Almeida, 2011; Lorenzi, Matos, 2021) e na plataforma Flora e Funga do Brasil (Reflora, 2020a). As indicações do uso ritualístico, bem como as divindades relacionadas à natureza das ervas correspondem às informações dadas pelas entrevistadas, reiteradas por consultas feitas

na literatura examinada (Albuquerque, 1997; Barros, Napoleão, 2009; Almeida, 2011).

Para a determinação das espécies-chave bioculturais, o inventário final das plantas citadas pelas entrevistadas foi a elas apresentado, com a solicitação de que apontassem o valor do índice de influência cultural (ICI) referente a cada espécie. Esse índice foi atribuído de acordo com a frequência de uso – 1: não utiliza; 2: utiliza pouco; 3: utiliza de vez em quando; 4: utiliza frequentemente; e 5: utiliza sempre (Assis et al., 2010; Sousa, 2014). Assim, as plantas que obtiveram maior pontuação foram consideradas as espécies-chave bioculturais para as rezadeiras e benzedeiras de Miguel Pereira.

Para fins de validação da pesquisa, o projeto foi submetido à Plataforma Brasil e consequentemente ao comitê de ética da Uerj. Obteve o parecer número 5.843.192, afirmando que os documentos apresentados permitem o entendimento do projeto e a realização de sua avaliação ética, estando de acordo com as Normas n. 466/12 e 510/16.

Resultados e discussão

As práticas de benzimentos e rezas feitas por mulheres estão desaparecendo no cotidiano moderno (Siuda-Ambroziak, 2018). Assim, a realidade do universo amostral é pequena, sendo este um recorte de resgate de um conhecimento que está se perdendo ao longo do tempo. Com média de idade de 65 anos, duas das quatro rezadeiras são mãe de santo, uma foi, mas não exerce mais o cargo por ter fechado seu terreiro, e a outra preferiu não assumir o posto, exercendo outra função no terreiro que frequenta. Até o final de 2023 dois desses terreiros encontravam-se temporariamente fechados.

As rezadeiras e benzedeiras entrevistadas são moradoras de Miguel Pereira há pelo menos dez anos e tiveram sua espiritualidade desenvolvida na própria cidade. São reconhecidas pela comunidade como benzedeiras e não é difícil localizá-las. Atendem onde for preciso, seja numa gira de umbanda, religião na qual são iniciadas e praticantes,

ou em casa. Exercem papel de liderança em suas comunidades e estão sempre prontas para atender e ajudar quem as procura. Não cobram por seus atendimentos, mas recebem presentes como agrados pelas curas feitas. Todas afirmam que possuem um dom e que sozinhas não têm o poder de curar. São categóricas ao dizer que servem como instrumento para que seus guias e Orixás reestabeleçam a saúde dos consulentes.

Embora saibam que têm parentes distantes de origem africana, como avô(s) ou bisavô(s), todas as entrevistadas apresentam pele clara, se identificam como brancas e também são descendentes de portugueses. Mesmo com a ancestralidade portuguesa, não relacionam o que fazem a uma origem colonial europeia. Isso lhes parece um passado muito distante, que na atualidade não apresenta conexões com o rezar e o benzer que praticam. Percebe-se também que os rituais que exercitam não estão restritos apenas ao âmbito das religiões de matrizes africanas, pois o fazem dentro e fora dos terreiros.

As rezadeiras de Miguel Pereira, de modo geral, adquiriram seus conhecimentos de formas distintas ao longo da vida. Rezam o mau-olhado, inveja ou olho-grande, quebranto (mal-estar acompanhado de fraqueza, desânimo e, às vezes, vômito e diarreia) (Sant'Ana, Seggiaro, 2007), espinhela caída (expressão relacionada a dores no corpo, no estômago e presença de cansaço anormal) (Souza, 2018), torções, luxações, dores em geral e outros males. Algumas fizeram cursos, porém todas tiveram o aprendizado inicial a partir de uma mulher mais velha e mais sábia. Duas delas aprenderam com parentes próximas, e outras duas não. Assim, é possível caracterizar a transmissão de conhecimento entre as rezadeiras e benzedeiras de Miguel Pereira de forma oblíqua, dadas as múltiplas influências a que foram submetidas em sua formação. Segundo Soldati e Albuquerque (2016), essa classe de transmissão de conhecimentos se aplica quando o aprendizado vem de outros adultos, não necessariamente parentes consanguíneos. Muito de seu trabalho é intuitivo e coordenado por entidades espirituais, o que ganha ainda uma dimensão sagrada, que não pode ser mensurada ou descrita.

Entre os instrumentos de cura mais utilizados pelas rezadeiras e benzedeiras estão as ervas, o copo com água e a vela. A relação dessas mulheres com as ervas que utilizam envolve cuidado e zelo e parte delas as cultiva em seus quintais. Esses locais podem ser chamados de quintais ritualísticos, não sendo permitido, em geral, que se retire nenhuma planta sem a devida autorização. Normalmente há rezas e horários que devem ser seguidos para a coleta de alguma erva. Esses procedimentos indicam a sacralidade presente nos vegetais cultivados e em seu ambiente de plantio. É mais do que um simples jardim, pois se apresenta como território impregnado de cultura e religiosidade, onde os saberes agregados passam para as gerações seguintes pela oralidade.

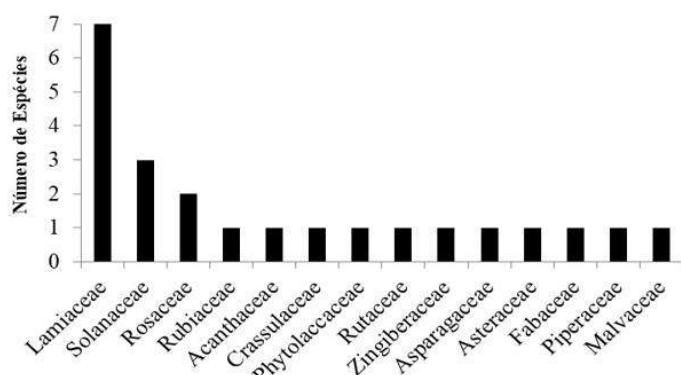
A pesquisa inventariou 23 espécies de Angiospermas citadas pelas entrevistadas, que correspondem a 14 famílias e 19 gêneros. Lamiaceae foi a família com maior riqueza de espécies, sete (Gráfico 1, Tabela 1). Normalmente essa família se destaca nas pesquisas etnobotânicas relacionadas com os processos curativos de rezas e benzeduras (Oliveira, Trovão, 2009; Gomes, Portugal, Pinto, 2016; Santos et al., 2020; Cavalcante, Scudeller, 2022). Os cheiros característicos das espécies dessa família têm grande expressão nos rituais de benzeduras. Lamiaceae é composta por espécies ricas em óleos essenciais como limoneno, mentol, canfeno, entre outros. Essas substâncias apresentam ação antimicrobiana, antisséptica e expectorante (Lorenzi, Matos, 2021).

Tabela 1 – Relação das espécies de plantas citadas nas entrevistas pelas rezadeiras e benzedeiras de Miguel Pereira, Estado do Rio de Janeiro, Brasil.

FAMÍLIA (Gênero/Espécie)	ESPÉCIE	NOME POPULAR	ORIGEM GEOGRÁFICA	FREQUÊNCIA DE CITAÇÃO	ENTIDADES ASSOCIADAS	INDICAÇÃO DE USO	VOUCHER
ACANTHACEAE (1/1)	<i>Justicia gendarussa</i> Bum. f.	Vence-demandia	Ásia (Índia)	2	Ogum Oxóssi Iansã	Banho	A.C.C. Santos 12
ASPARAGACEAE (1/1)	<i>Dracaena trifasciata</i> (Praen) Mabb.	Espada-de-São-Jorge Espada-de-São-Ogum	África	1	Ogum Cigano Caboclo	Banho Limpeza	A.C.C. Santos 9
ASTERACEAE (1/1)	<i>Baccharis dracunculifolia</i> DC.	Alecrim-do-campo	Brasil	2	Oxalá	Benzimento	A.C.C. Santos 19
LAMIACEAE (6/7)	<i>Mentha spicata</i> L.	Elevante	Europa	4	Oxalá Iemanjá Oxum	Banho	A.C.C. Santos 15
	<i>Melissa officinalis</i> L.	Erva-cidreira	Europa e Ásia	1	Oxum	Banho Ingestão Benzimento	A.C.C. Santos 29
	<i>Ocimum basilicum</i> L.	Manjericão	Europa	3	Preto(a)-Velho(a)	Banho Defumação	A.C.C. Santos 13
	<i>Ocimum gratissimum</i> L.	Alfavacão	Brasil	1	Oxóssi	Banho	A.C.C. Santos 27
	<i>Plectranthus barbatus</i> Andr.	Tapete-de-Oxalá Boldo	Ásia (Índia)	2	Oxalá	Banho	A.C.C. Santos 2
	<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	Alecrim	Europa	2	Oxóssi Oxalá	Banho	A.C.C. Santos 28
MALVACEAE (1/1)	<i>Sida glauca</i> Cav.	Vassoura-de-benzer	Brasil	1	Ogum, Oxum, Xangô	Banho Benzimento	A.C.C. Santos 26
PHYTOLACCACEAE (1/1)	<i>Petiveria alliacea</i> L.	Guiné	América Tropical	4	Preto(a)-Velho(a)	Defumação	A.C.C. Santos 25
PIPERACEAE (1/1)	<i>Peperomia pellucida</i> (L.) Kunth	Orriz	Brasil	1	Oxum Oxalá	Banho	A.C.C. Santos 15
ROSACEAE (1/2)	<i>Rosa chinensis</i> Jacq.	Rosa-branca-muruda	Ásia	3	Erês	Banho de crianças	A.C.C. Santos 23
	<i>Rosa</i> sp.	Rosa-branca-de-cacho	África	3	Oxalá	Banho	-
RUBIACEAE (1/1)	<i>Coffea arabica</i> L.	Café	África	2	Preto(a)-Velho(a)	Ingestão Banho	A.C.C. Santos 14
RUTACEAE (1/1)	<i>Ruta graveolens</i> L.	Arruda	Europa	4	Preto(a)-Velho(a)	Defumação	A.C.C. Santos 11
SOLANACEAE (2/3)	<i>Nicotiana tabacum</i> L.	Tabaco	América do Sul		Preto(a)-Velho(a)	Defumação	A.C.C. Santos 20
	<i>Solanum argenteum</i> Dunal	Erva-de-Ogum	Brasil	1	Ogum	Defumação Banho	A.C.C. Santos 21
	<i>Solanum cernuum</i> Vell.	Panaceia	Brasil	1	Xangô	Banho	A.C.C. Santos 18
ZINGIBERACEAE (1/1)	<i>Alpinia zerumbet</i> (Pers.) B.L. Burtt & R.M. Smith	Colônia	Ásia	2	Oxalá Iemanjá	Banho	A.C.C. Santos 17

Fonte: A autora, 2023.

Gráfico 1 – Riqueza de espécies nas famílias de plantas ritualísticas utilizadas pelas benzedeiras e rezadeiras de Miguel Pereira entrevistadas.



Fonte: A autora, 2023.

As plantas indicadas pelas rezadeiras para banhos são preparadas a partir da maceração das folhas em água morna ou fria, principalmente de espécies de Lamiaceae. Dias, Menezes Filho e Porfiro (2022) relatam que no momento do banho de ervas, pequenas quantidades do óleo essencial diluído podem ser absorvidas diretamente pela pele, ocasionando efeitos diversos.

As rezadeiras de Miguel Pereira rezam de acordo com a necessidade da pessoa que as procura e determinam a erva a ser utilizada a partir dos conhecimentos acumulados e com as orientações recebidas de seus guias. O cheiro das plantas também é fator importante levado em consideração por elas no momento da seleção das ervas. Aquelas com cheiro mais forte são indicadas para afastar maus espíritos, limpar energias densas e pesadas e são utilizadas na forma de defumação. Já as ervas com odores mais suaves são indicadas para tranquilizar a mente e o espírito, acalmar e trazer paz ao consulente.

Das entrevistadas, três seguem um sistema de classificação específico para a escolha das plantas, reunindo-as em grupos de ervas frias, mornas e quentes (Quadro 1). As quentes são consideradas mais fortes e com mais concentração energética. As mornas são equilibradoras e têm a função de reconstruir o campo energético e astral do consulente.

As frias acalmam e levantam a pessoa (Purificação, Catarino, Amorim, 2019).

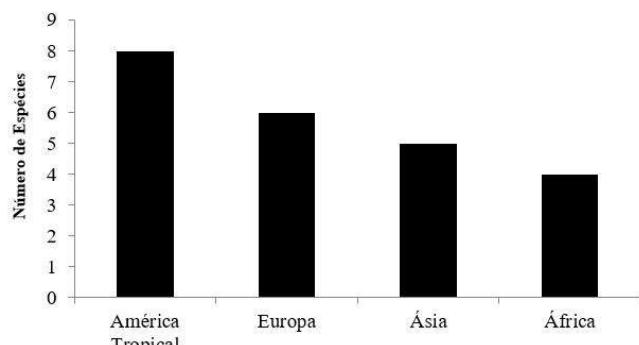
Quadro 1 – Classificação energética das folhas e sua indicação por rezadeiras e benzedeiras de Miguel Pereira, Estado do Rio de Janeiro, Brasil.

CLASSIFICAÇÃO DAS ERVAS	ERVAS INDICADAS	UTILIZAÇÃO
Frias	<i>Alpinia zerumbet</i> (Pers.) B.L. Burtt & R.M. Sm. (Colônia)	Banho/Ingestão
	<i>Canavalia ensiformis</i> (L.) DC. (Fava-de-Oxalá)	Banho
	<i>Coffea arabica</i> L. (Café)	Banho/Ingestão
	<i>Kalanchoe crenata</i> (Andrews) Haw. (Saião)	Banho
	<i>Lavandula dentata</i> L. (Lavanda)	Banho
	<i>Melissa officinalis</i> L. (Erva-cidreira)	Banho/Ingestão/Benzimento
	<i>Mentha spicata</i> L. (Elevante)	Banho
	<i>Ocimum basilicum</i> L. (Manjericão)	Banho
	<i>Ocimum gratissimum</i> L. (Alfavacão)	Banho
	<i>Plectranthus barbatus</i> Andr. (Tapete-de-Oxalá)	Banho
	<i>Rosa chinensis</i> Jacq. (Rosa-branca-miúda)	Banho
	<i>Rosa</i> sp. (Rosa branca de cacho)	Banho
	<i>Rosmarinus officinalis</i> L. (Alecrim)	Banho
	<i>Solanum cernuum</i> Vell. (Panacéia)	Banho
Mornas	<i>Baccharis dracunculifolia</i> DC. (Alecrim-do-campo)	Benzimento
Quentes	<i>Justicia gendarussa</i> Burm.f. (Vencedor-demanda)	Banho
	<i>Nicotiana tabacum</i> L. (Tabaco)	Defumação/Banho
	<i>Peperomia pellucida</i> (L.) Kunth (Oriri)	Defumação/Banho
	<i>Petiveria alliacea</i> L. (Guiné)	Defumação
	<i>Ruta graveolens</i> L. (Aruda)	Defumação
	<i>Dracaena trifasciata</i> (Prain) Mabb. (Espada-de-São-Jorge)	Banho/limpeza
	<i>Sida planicaulis</i> Cav. (Vassoura-de-benzer)	Benzimento

Fonte: A autora, 2023.

A maior parte das espécies citadas é originária da América tropical, incluindo o Brasil (oito espécies), seguida da Europa (seis), Ásia (cinco) e África (quatro) (Tabela 1, Gráfico 2).

Gráfico 2 – Origem geográfica das plantas ritualísticas citadas pelas benzedeiras e rezadeiras de Miguel Pereira entrevistadas.



Fonte: A autora, 2023.

Sete espécies são nativas do Brasil: alecrim-do-campo (*Baccharis dracunculifolia* DC.), fava-de-Oxalá (*Canavalia ensiformis* (L.) DC.), alfavacão (*Ocimum gratissimum* L.), oriri (*Peperomia pellucida* (L.) Kunth), panaceia (*Solanum cernuum* Vell.), erva-de-Ogum (*Solanum argenteum* Dunal) e vassourinha-de-benzer (*Sida planicaulis* Cav.). Duas espécies são naturalizadas no Brasil, o tabaco (*Nicotiana tabacum* L.) e a guiné (*Petiveria alliacea* L.). O tabaco tem origem provável nos Andes e noroeste da Argentina. É amplamente cultivado em várias partes do mundo, o Brasil entre elas (Vignoli-Silva, Stehmann, s.d.a).

As espécies exóticas podem preencher lacunas não desempenhadas por espécies nativas. Assim, se diversifica o uso das plantas e se amplia a disponibilidade das ervas ritualísticas (Albuquerque, 2006). Plantas exóticas podem ser usadas em casos específicos, para aos quais as plantas nativas podem não atender à demanda (Alencar, Santoro, Albuquerque, 2014).

A arruda (*Ruta graveolens* L.), o tabaco, o alecrim (*Rosmarinus officianalis* L.), a rosa-branca-de-miúda (*Rosa chinensis* Jacq.) e a rosa-branca-de-cacho (*Rosa* sp.) são espécies que apresentam grande expressão cultural, religiosa e medicinal para os povos de matrizes africanas e indígenas. A utilização da rosa-branca-de-cacho (*Rosa* sp.) pelos povos originários, em geral, se dá quando há relação entre a falange

dos indígenas na umbanda (Assunção, 2017). Os Xucuru, indígenas naturais de Pernambuco no Brasil, queimam as folhas secas do alecrim para defumar e limpar os caminhos (Silva, Andrade, 2002). Também na forma de defumação, elas são usadas na umbanda, sendo muito indicadas para banhos, função em que demonstra ter efeito equilibrador e tranquilizador (Ferreira et al., 2021). Atuam na proteção da alma, do corpo, do ambiente e para afastar as energias negativas (tristeza, doenças e espíritos maus) (Santos et al., 2020).

Nessa condição, essas plantas podem ser enquadradas no conceito de espécie-chave biocultural para as rezadeiras e benzedeiras de Miguel Pereira, que as citam amplamente. Embora não tenham alcançado a pontuação máxima, o manjericão, a guiné, o café (*Coffea arabica L.*) e o elevante (*Mentha spicata L.*) igualmente podem ser considerados espécies-chave bioculturais. Seus ICI foram maiores em relação às demais espécies citadas pelas rezadeiras e benzedeiras (Tabela 2).

Tabela 2 – Relação entre as espécies-chave bioculturais e seus índices de influência cultural no contexto da Umbanda, citadas pelas rezadeiras e benzedeiras de Miguel Pereira, estado do Rio de Janeiro, Brasil.

Nome Científico	Nome popular	Frequência de uso					IIC Total
		1	2	3	4	5	
<i>Coffea arabica L.</i>	Café				xx	xx	18
<i>Mentha spicata L.</i>	Elevante			x	x	xx	17
<i>Nicotiana tabacum L.</i>	Rapé/Tabaco					xxxx	20
<i>Ocimum basilicum L.</i>	Manjericão				x	xxx	19
<i>Petiveria alliacea L.</i>	Guiné				x	xxx	19
<i>Rosa chinensis</i> Jacq.	Rosa-branca-miúda					xxxx	20
<i>Rosa</i> sp.	Rosa-branca-de-cacho					xxxx	20
<i>Rosmarinus officianalis L.</i>	Alecrim					xxxx	20
<i>Ruta graveolens L.</i>	Arruda					xxxx	20

Legenda: 1 – não usa; 2 - usa pouco; 3 – usa de vez em quando; 4 – usa frequentemente; 5 – usa sempre. IC – índice de influência cultural.

Fonte: A autora, 2023.

O elevante faz parte dos banhos de abô – infusão de ervas sagradas e outros elementos usada em banhos ritualísticos para purificação (Kileuy, Oxaguiã, 2014). O abô representa a “água dos Orixás” e é muito importante no culto do candomblé. Está presente em todas as obrigações na ritualística dos terreiros dessa religião. Funciona como elo entre o mundo dos Orixás e o mundo da humanidade, proporcionando o fortalecimento físico e espiritual do iniciado (Barros, Napoleão, 2009). Quando secas, as folhas do elevante podem ser queimadas para se fazer a defumação do ambiente. O fato de ter efeito refrescante (Balmé, 2000) predispõe essa erva para uso no abô, que tem como finalidade acalmar a mente e o espírito da pessoa. Seu emprego na defumação tem como objetivo limpar o ambiente e o consulente dos maus espíritos e cargas negativas. Normalmente, os óleos essenciais produzidos por plantas do gênero *Mentha* têm ação expectorante (Lorenzi, Matos, 2021).

Nos rituais de benzimento o alecrim é usado seco para defumar o ambiente e afastar os maus espíritos. O ramo fresco verde é empregado no ato de benzer diretamente a pessoa. O banho e a ingestão do chá feito com suas folhas são recomendados para aqueles que foram rezados. O alecrim é conhecido na medicina tradicional de diferentes países e usado na forma de infusão (Lorenzi, Matos, 2021). Apresenta atividade colerética e hepatoprotetora (Almeida, 2011). De modo comprovado atua internamente nos casos de hipertensão, problemas digestivos e perda de apetite. Externamente o chá de suas folhas é usado em casos de reumatismo para banhar o local afetado. Também tem efeito cicatrizante, antimicrobiante e estimulante do couro cabeludo, bem como da pele e das unhas (Ferreira et al., 2021; Lorenzi, Matos, 2021).

A análise fitoquímica dos óleos essenciais presentes no alecrim mostra que seus principais terpenoides são o pineno, o canfeno e o cineol (Lorenzi, Matos, 2021). A presença do canfeno justifica a sensação de refrescamento que o banho de alecrim traz. Já os flavonoides estão associados à sensação de relaxamento e paz após o banho ou ingestão do chá. Isso ocorre porque alguns tipos de flavonoides se ligam a determinados receptores do sistema nervoso central, aumentando, dessa

forma, a produção de neurotransmissores associados a casos de ansiedade e depressão (Dias, Menezes Filho, Porfiro, 2022).

A rosa-branca foi citada por três benzedeiras entrevistadas como sendo erva fria e indicada para banho feito com as pétalas. Deve ser tomado a partir da cabeça (*ori*), com o objetivo de acalmar, tranquilizar e purificar o consulente. Na umbanda é utilizada na composição do *amaci*, ritual que prepara o médium para receber as energias do terreiro, limpando seu campo áurico e ajudando na confirmação das entidades que irão trabalhar com ele. Além disso, faz parte das oferendas para as pombagiras (Azevedo, 2022).

O elemento de benzimento dos(as) pretos(as) velhos(as) é o café. Utilizado na forma de ingestão e preparado com o pó da semente. O banho é feito a partir da maceração das folhas. Nesse caso, normalmente é empregado junto com folhas de guiné e de fumo. A cafeína, que é um dos princípios ativos do café, está presente nas folhas e nas sementes. Tem atividade comprovada cientificamente como excitatória do sistema nervoso, dos músculos, do cérebro, dos rins e do coração (Balmé, 2000; Lorenzi, Matos, 2021). Uma das rezadeiras apontou seu uso no benzimento com o café ingerido frio, pois sua guia espiritual, que é uma preta velha, assim pede.

O manjericão é erva aromática restaurativa que atua baixando as febres, melhorando a digestão e aliviando as dores do reumatismo. Amplamente presente na culinária, assim como o alfavacão e o alecrim, três espécies de Lamiaceae. É utilizado na forma de chá ou infusão e nas comidas para acentuar o gosto e ajudar na digestão. Essas ações terapêuticas ocorrem devido a sua composição química, que inclui taninos, saponinas e cânfora (Almeida, 2011; Lorenzi, Matos, 2021). Segundo a crença popular é capaz de absorver as energias ruins ao tirar o quebranto e o mau-olhado. Quando usado em simpatias, traz o amor e a felicidade (Santos et al., 2020). Na umbanda é empregado na forma de banhos para limpeza energética e de defumação com as folhas secas para descarrego e purificação do espírito. É planta da Linha dos(as) pretos(as) velhos(as) (Almeida, 2011; Carlessi, 2016; Purificação, Catarino, Amorim, 2019).

É costume popular colocar um raminho de arruda atrás da orelha para impedir que as pessoas sofram de azar e que estejam mais protegidas das energias ruins, do mau-olhado, do olho-grande e da inveja. Seu forte odor é associado ao efeito protetor contra o mal. Além de ser associada à Linha dos pretos(as) velhos(as) na umbanda, também é uma planta de Exu, assim como todas aquelas que têm espinhos, ardem, queimam, formigam ou causam coceiras no corpo (Silva, 1993). Seu uso contra toda sorte de malefícios remonta à Antiguidade e é disseminado em várias culturas (Camargo, 1998).

A atividade medicinal da arruda é destacada, pois é recomendada para diversos males físicos, tais como problemas menstruais, inflamação na pele, dor de dente, febre, cãibra, doenças do fígado, verminoses e dor de ouvido. Tem efeito anafródísico, emenagogo, anti-helmíntico, abortivo, vasoconstritor, além de poder acarretar sangramentos. Produz óleo essencial com abundante quantidade de metilcetonas. Nas folhas acumula queracetina, alantoína, rutina e derivados cumarínicos, como o bergapteno, a xantotoxina e o psoraleno, que são substâncias fotossensibilizantes e que podem causar sérias queimaduras na pele. Também a saponina do óleo oleanólico, lignanas, anterosídeo antociânico e vários alcaloides (Camargo, 1998; Freitas, Lima, 2021; Lorenzi, Matos, 2021).

O tabaco é usado na confecção de charutos, cigarros, medicamentos e produtos artesanais. Tem relevante importância social e econômica na história da humanidade. Em seu metabolismo secundário produz substâncias do grupo dos alcaloides como, por exemplo, a nicotina, que possui atividade inseticida, e os ácidos málico e cítrico; e também alguns diterpenos de ação fungicida e inibitória do crescimento vegetal. A partir do extrato das folhas foi observada a atividade antibacteriana (Lorenzi, Matos, 2021; Vignoli-Silva, Stehmann, s.d.a).

Quando o tabaco é usado em pequenas doses pode ocasionar aumento na pressão arterial e na atividade da mucosa estomacal. Em doses altas, no entanto, costuma baixar a pressão, diminuir o tônus muscular do aparelho digestório, estimular a respiração e o sistema

nervoso central, o que leva a pessoa a ficar em estado de alerta. O uso prolongado causa o desenvolvimento de tumores malignos e fibrose pulmonar (Lorenzi, Matos, 2021). A nicotina atua no sistema cardiovascular, ocasionando a vasoconstrição, taquicardia e hipertensão arterial (Matos et al., 2011).

O pó obtido da Trituração do tabaco é usado como rapé e, quando aspirado, provoca fortes espirros. De acordo com a crença popular, a consequência desses efeitos é considerada benéfica para as vias aéreas superiores, embora não haja comprovação científica. A toxicidade apresentada pelo tabaco, porém, não recomenda seu uso com fins medicinais. Os povos originários das Américas utilizam o tabaco na forma de rapé em cerimônias religiosas, acreditando que a planta tem propriedades místicas e medicinais (Câmara Júnior, 2005). No Brasil, os Tupi, além de utilizá-lo como rapé, também tragam a erva na forma de cigarros. Os portugueses, que levaram o tabaco para a Europa, lhe deram o nome de erva-santa (Souza, 2004). Na classificação litúrgica das plantas usadas em rituais de matrizes africanas é categorizada no compartimento ar (Barros, 2011).

A guiné é muito indicada para banhos de descarrego contra as más energias e os males espirituais (Guedes-Bruni et al., 1985). Além de ser chamada de guiné ou guiné-pipiu no Rio de Janeiro, também é conhecida como amansa-senhor. Esse nome popular está relacionado às perturbações mentais de que eram acometidos os senhores de escravizados quando estes lhes serviam, secretamente, alimentos com doses parceladas e prolongadas do pó da raiz. É sabido que os escravizados tinham o conhecimento do uso de plantas para enfraquecer o cérebro de seus “donos”, levando-os à inanição e à morte lenta. Igualmente usavam esse artifício com os feitores para os tornar mais brandos na convivência diária (Camargo, 2014).

Estudos fitoquímicos mostram a toxicidade dessa planta, que não deve ser ingerida. Extrato de suas raízes e folhas é apontado como hipoglicemiante e abortivo. Pode causar envenenamento, imbecilidade, afasia e levar a pessoa a óbito, dependendo da dose e da duração de seu

uso. Afasia é disfunção que faz com que a pessoa tenha dificuldade de se comunicar adequadamente, afetando a compreensão de imagens, sons e outros tipos de expressão (Ministério da Saúde, 2022).

Os relatos mostram que seu uso continuado causa intoxicação crônica, evidenciada por efeitos como insônia, superexcitação e alucinação. Também podem ocorrer convulsões e mudez devido à paralisia da laringe. Tem como princípios ativos sulfetos orgânicos, nitratos, sheilina, ladonina e pinitol (Matos et al., 2011). A comprovada atividade hipoglicemiante da guiné pode estar associada às ações secundárias sobre o sistema nervoso central de indivíduos que consomem a planta por tempo prolongado (Camargo, 2007). A sheilina e a ladonina são os princípios ativos responsáveis pelos efeitos hipoglicemiantes (Matos et al., 2011).

A guiné tem grande prestígio na liturgia de matriz africana. No candomblé é usada na defumação, nos rituais de sacudimento e nas obrigações no Ori para qualquer Orixá. Sacudimento no contexto das religiões brasileiras de matrizes africanas representa um ritual de limpeza e cura espiritual (Santos, 1999). É planta de Oxóssi, assim como todas aquelas capazes de se agarrar na roupa e nos pelos dos animais (Silva, 1993). Seu fruto, denominado aquênio, tem formato tubuloso com quatro apêndices terminais recurvos (Marchiorotto, s.d.a) funcionando como ganchos que se prendem no corpo dos animais e nas roupas a fim de promover a dispersão dessa espécie.

As rezadeiras também identificaram outras ervas que são indispensáveis para os benzimentos nos trabalhos das entidades guias da umbanda, mas que não obtiveram o ICI tão alto quanto aquelas consideradas espécies-chave bioculturais. São elas: o tapete-de-Oxalá (*Plectranthus barbatus* Andr.) (ICI=14), a vence-demanda (*Justicia gendarussa* Burm. f.) (ICI= 9), a colônia (*Alpinia zerumbet* (Pers.) B.L. Burtt & R.M. Sm.) (ICI= 12) e a lavanda (*Lavandula dentata* L.) (ICI=10).

O tapete-de-Oxalá, também conhecido como boldo, é originário da Índia e provavelmente foi trazido para o Brasil no período colonial. A infusão de suas folhas frescas é popularmente usada pelos brasileiros para

o tratamento dos males do fígado e problemas de digestão, bem como para minimizar os efeitos da ressaca. Há comprovação da atividade hepatoprotetora, hipotensor, hipossecretora gástrica e anti-inflamatória. Assim, pode ser usado para controlar a gastrite, a dispepsia, a azia e a má digestão. A análise fitoquímica mostra a presença de óleos essenciais como o guaieno, a fenchona, a barbatusina, a ciclobarbatusina e o cariocal. Também apresenta substâncias dos grupos dos triterpenoides e esteroides (Almeida, 2011; Lorenzi, Matos, 2021). É muito utilizado na umbanda na forma de banho para os filhos de Oxalá (Almeida, 2011).

O banho com as folhas quentes de vence-demanda é indicado na umbanda para quebrar demandas, afastar a inveja, o mau-olhado e as energias negativas que estão dificultando os caminhos dos consulentes. Demanda é um ataque espiritual que pode ser direcionado a uma pessoa ou a um grupo (Quintana, 1999). Essa erva é popularmente conhecida por ter propriedades anti-inflamatórias e analgésicas, devido à presença de flavonoides do tipo C-glicosilados (Oliveira, Andrade, 2000).

A colônia é empregada em banhos com o intuito de acalmar o espírito do consulente. Também faz parte da composição do abô, assim como o alecrim. Na umbanda é classificada como planta fria, com forte ligação com a água. Assim, está relacionada com a essência feminina, o que é enfatizado por sua característica aromática (Almeida, 2011). O chá das folhas é indicado popularmente como calmante, diurético e anti-hipertensivo. Trata-se de erva amplamente perfumada, rica em óleos essenciais dos grupos dos mono e dos sesquiterpenos, com altas concentrações de cineol e terpineol. Igualmente importantes são as substâncias dos grupos dos flavanoides e kava-pironas (Lorenzi, Matos, 2021).

Os gregos e os romanos chamavam a lavanda de nardo. Essa erva é frequentemente citada nos textos bíblicos (Nery, 2019). Nos rituais da umbanda é mais utilizada na forma de banho, além de ser empregada também em defumações (Ferreira et al., 2021). É uma erva feminina, associada a Iemanjá (Almeida, 2011). Tem a propriedade de acalmar o

espírito, tranquilizar em situações difíceis e promover a harmonia (Ferreira et al., 2021).

Conclusão

Uma das características que une as plantas de benzer é a presença dos aromas produzidos pelos óleos essenciais. O uso das ervas aromáticas estimula ações sensoriais que envolvem o olfato pela inalação e o paladar pela ingestão da infusão e do chá. Essas substâncias marcam quimicamente determinados grupos de plantas, que são reconhecidas por seus cheiros.

A busca pela saúde dentro do contexto da umbanda envolve uma relação intrínseca entre os guias espirituais e as rezadeiras que de forma mediúnica atuam como elo entre o sagrado e a pessoa que está sendo benzida. Para chegar à cura, usam elementos materiais, como as plantas de benzer, um copo d'água e vela, além da reza ou oração para se comunicar com seus guias. Assim, contemplam os quatro elementos essenciais: ar, fogo, terra e água.

Esse modo de benzer encontra-se contextualizado na umbanda, uma religião afro-brasileira que apresenta diversas contribuições culturais. Essas mulheres exercem suas práticas de cura com muita fé, partindo do princípio de que têm um dom sagrado. Levam adiante o lema da umbanda: caridade, doação e amor ao próximo.

Referências

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. Re-examining hypothesis concerning the use and knowledge of medicinal plants: a study in the Caatinga vegetation of NE Brazil. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, v. 2, 2006.

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. *Folhas sagradas: as plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afro-brasileiros*. Recife: Ufpe, 1997.

ALENCAR, Nelson Leal; SANTORO, Flávia Rosa; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. What is the role of exotic medicinal plants in local medical systems? A study from the perspective of utilitarian redundancy. *Revista Brasileira de Farmacognosia*, v. 24, p. 506-515, 2014.

ALMEIDA, Maria Zélia de. *Plantas medicinais*. 3 ed. Salvador: Edufba, 2011.

ALVARENGA, Felipe de Melo. Por um Vale do Paraíba indígena: conflitos étnicos e a transformação da propriedade dos índios em Valença (1780-1835). *Revista História*, n. 181, a14420, 2022.

APG, Angiosperm Program Group. An update of the Angiosperm phylogeny classification for the orders and families of plants: APG IV. *Botanical Journal of the Linnean Society*, v. 181, p. 1-20, 2016.

ASSIS, Ana Luiza L. et al. Espécie-chave cultural: indicadores e aplicabilidade em etnoecologia. In: ALVES, Angelo Giuseppe Chaves; SOUTO, Francisco José Bezerra; PERONI, Nivaldo (orgs.). *Etnoecologia em perspectiva: natureza, cultura e conservação*. Recife, p. 163-186, 2010.

ASSUNÇÃO, Patrícia Aparecida. *Índios desaldeados no Triângulo Mineiro e Alto Parnaíba: uma análise sobre a construção e uso da autoimagem como formas de empoderamento*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017.

AZEVEDO, Thais Salatiel de. *Saberes ancestrais sobre o uso ritualístico e medicinal de flores no candomblé da nação angola e na umbanda*. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2022.

BALMÉ, François. *Plantas medicinais*. Curitiba: Hemus, 2000.

BARROS, Ana Angélica Monteiro de; AZEVEDO, Vitor Amorim Moreira de. Iyá Mi Oxorongá: olhares sagrados do feminino no candomblé. *Revista Ethnoscientia*, v. 6, n. 2 (especial), p. 113-137, 2021.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *A floresta sagrada de Ossaim. O segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé Orisá. Uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblés jêje-nagô*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferença de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Eduerj, 1995.

CÂMARA JÚNIOR, Juvêncio Paiva. O tabagismo como um problema de saúde pública. *Revista Brasileira em Promoção de Saúde*, v. 18, n. 3, p. 115-116, 2005.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. *As plantas medicinais e o sagrado: a etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil*. São Paulo: Ícone, 2014.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. Contribuição etnofarmacobotânica ao estudo de *Petiveria alliacea* L. - *Phytolaccaceae* - ("amansa-senhor") e a atividade hipoglicemiante relacionada a transtornos mentais. *Dominguezia*, v. 23, n. 1, p. 21-27, 2007.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. *Plantas medicinais e de rituais afro-brasileiros II: estudo etnofarmacobotânico*. São Paulo: Ícone, 1988.

CARLESSI, Pedro Crepaldi. "Nessas matas tem folhas!": uma análise sobre 'plantas' e 'ervas' a partir da umbanda paulista. Dissertação (Mestrado em Análises Ambientais Integradas) – Universidade Federal de São Paulo, Diadema, 2016.

CAVALCANTE, Felipe Sant'Anna; SCUDELLER, Veridiana Vizoni. A etnobotânica e sua relação com a sustentabilidade ambiental. *Revista Valore*, v. 7, e-7050, 2022.

CHIMENTO, Vitor. Miguel Pereira: suas histórias e seus pontos turísticos. *Jornal DR1*, 23 de janeiro de 2020. Disponível em: <https://jornaldr1.com.br/2020/01/miguel-pereira-sua-historia-e-seus-pontos-turisticos.html#:~:text=A%20evolu%C3%A7%C3%A3o%20hist%C3%B3rica%20Miguel,transpor%20a%20Serra%20d%C3%A3o%20Mar.> Acesso em 12 mar. 2024.

DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: DEL PRIORE, Mary; BASSANEZI, Carla. *História das mulheres no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2000. p. 78-114.

DIAS, Ingrid Stephany Silva de Paiva; MENEZES FILHO, Antonio Carlos Pereira de; PORFIRO, Cinthia Alves. O uso do óleo essencial de *Rosmarinus officinalis* L. no paciente com alzheimer. *Brazilian Journal of Science*, v. 1, n. 3, p. 66-96, 2022.

FERREIRA, Maria Eduarda Alves et al. Plantas medicinais utilizadas em rituais de umbanda: estudo de caso no Sul do Brasil. *Revista Ethnoscientia*, v. 6, n. 2, p. 1-14, 2021.

FREITAS, Felipe Augusto Marques de; LIMA, Renato Abreu. Um estudo bibliográfico sobre a *Ruta graveolens* L. (Rutaceae). *Revista Biodiversidade*, v. 20, n. 3, p 111-120, 2021.

GOMES, Antonio Marcos Tosoli. O terreiro de umbanda como espaço de cuidado: algumas reflexões. *Revista Baiana de Enfermagem*, v. 35, e45202, 2021.

GOMES, Tayane Barroso; PORTUGAL, Anderson dos Santos; PINTO, Luiz José Soares. Plantas utilizadas por uma benzedeira em Nova Friburgo, Rio de Janeiro, Brasil. *Revista Natureza Online*, v. 15, n. 1, p. 19-27, 2016.

GOTELLI, Nicholas J.; ELLISON, Aaron M. *Princípios de estatística em ecologia*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

GUEDES-BRUNI, Rejan Rodrigues et al. Inventário florístico. In: SYLVESTRE, Lana da Silva; ROSA, Maria Mercedes Teixeira da (orgs.). *Manual metodológico para estudos botânicos na Mata Atlântica*. Seropédica: Edur, 2002. p. 24-50.

GUEDES-BRUNI, Rejan Rodrigues et al. Plantas utilizadas em rituais afro-brasileiros no estado do Rio de Janeiro – um ensaio etnobotânico. *Rodriguésia*, v. 37, n. 63, p. 3-9, 1985.

KILEUY. Odé; OXAGUIÃ, Vera de. *O candomblé bem explicado. Nações Banto, Iorubá e Fon*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

LEMOS, Marcelo Sant'Ana. *O índio virou pó de café? Resistência indígena frente à expansão cafeeira no Vale do Paraíba*. Jundiaí: Paco, 2016.

LORENZI, Harri; MATOS, Francisco José de Abreu. *Plantas medicinais no Brasil. Nativas e exóticas*. 3. ed. Nova Odessa: Instituto Plantarum de Estudos da Flora, 2021.

MACIEL, Maria Regina Antunes; GUARIM NETO, Germano. Um olhar sobre as benzedeiras de Jurema (Mato Grosso, Brasil). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 1, n. 3, p. 61-77, 2006.

MARCHIORETTO, Maria Salete. Phytolaccaceae. In: REFLORA. Flora e Funga do Brasil. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro, 2020a. Disponível em: <https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB24174>. Acesso em 26 mar. 2024.

MATOS, Francisco José de Abreu et al. *Plantas tóxicas. Estudo de fitotoxicologia química de plantas brasileiras*. Nova Odessa: Instituto Plantarum de Estudos da Flora, 2011.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Biblioteca virtual em saúde. Brasília: Ministério da Saúde, 2022. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/afasia/#:~:text=A%20afasia%20%C3%A9%20uma%20disfun%C3%A7%C3%A3o,e%20outros%20tipos%20de%20express%C3%A3o>. Acesso em 10 mar. 2024.

MOLINA, Ariel de Andrade. *Etnobotânica e práticas alimentares entre os Paiter Suruí na Amazônia brasileira*. Tese (Doutorado em Botânica) – Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 2023.

NERY, Salete. O gosto e o cheiro: práticas de consumo e diferenças regionais no Brasil. *Revista Estudos de Sociologia*, v. 24, n. 46, p. 113-134, 2019.

NUNES, Nathan da Silva. As regiões de planejamento fluminense. In: RIBEIRO, Miguel Angelo; NUNES, Nathan da Silva. *Geografia do estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Fundação Cecierj, 2019. p. 199-223.

OLIVEIRA, Antonio Fernando M.; ANDRADE, Laíse de Holanda C. Caracterização morfológica de *Justicia pectoralis* Jacq. e *J. gendarussa* Burm. f. (Acanthaceae). *Revista Acta Amazônica*, v. 30, n. 4, p. 569-578, 2000.

OLIVEIRA, Erica Caldas Silva de; TROVÃO, Dilma Maria de Brito Melo. O uso de plantas em rituais de rezas e benzeduras: um

olhar sobre esta prática no estado da Paraíba. *Revista Brasileira de Biociências*, v. 7, n. 3, p. 245-251, 2009.

OLIVEIRA, Fernanda Chamarelli de. O matriarcado e o lugar social da mulher em África: uma abordagem afrocentrada a partir de intelectuais africanos. *Revista do Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade - Uesb*, v. 3, n. 6, p. 317-339, 2018.

OLIVEIRA, Tayane Aparecida Rodrigues de. *Reza antiga, cura certa: bênçãos, memórias e quebrantos. O ofício da benzedura na cidade de São João Del-Rei*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João Del-Rei, São João Del-Rei, 2022.

PEIXOTO, Ariane Luna; MAIA, Leonor Costa *Manual de procedimentos para herbários*. Recife: INCT. Herbário virtual para a flora e os fungos/Universitária Ufpe, 2013.

PINTO, Mãe Flávia. *Salve o matriarcado. Manual da mulher búfala*. Rio de Janeiro: Aruanda, 2021.

PRANDI, Reginaldo. Axé, corpo e almas: concepção de saúde e equilíbrio segundo o candomblé. *Revista Estudos Afro-brasileiros*, v. 3, n. 1, p. 47-530, 2022.

PRANDI, Reginaldo. Coração de pombagira. *Revista Esboços*, v. 17, n. 23, p. 141-49, 2010.

PURIFICAÇÃO, Marcelo Máximo; CATARINO, Elisângela. Maura; AMORIM, Ivonete Barreto. As ervas medicinais na umbanda nos cultos de preto velho. *Revista Fragmentos de Cultura*, v. 29, n. 4, p. 746-756, 2019.

QUADROS, Milena Silvester; GUEDES, Vanessa. A cosmologia das práticas curativas: fazendo extensão com pessoas, cultura e natureza. *Revista da Extensão*, n. 23, p. 66-75, 2022.

QUINTANA, Alberto Manuel. *A ciência da benzedura. Mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. São Paulo: Edusc, 1999.

REFLORA. Flora e Funga do Brasil. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro, Ministério do Meio Ambiente, 2020a. Disponível em: <http://floradobrasil.jbrj.gov.br/>. Acesso em 10 mar. 2024.

REFLORA. Herbário virtual. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro, 2020b. Disponível em: <http://www.jbrj.gov.br/jabot>. Acesso em 10 abr. 2024.

SANT'ANA, Elma; SEGGIARO, Daniela. *Benzedeiras e benzeduras*. Porto Alegre: Alcance, 2007.

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos. Saúde e sagrado: representações da doença e prática de atendimentos dos sacerdotes supremos do candomblé jêje-nagô do Brasil. *Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano*, v. 9, n. 2, p. 55-62, 1999.

SANTOS, Maria Hortência Borges dos et al. Tratando de doenças da alma: etnobotânica urbana. *Etnobiología*, v. 18, n. 3, p. 3-23, 2020.

SARACENI, Rubens. *As sete linhas de umbanda. A religião dos mistérios*. 8. ed. São Paulo: Madras, 2022.

SILVA, Ornato José da. *Ervas. Raízes africanas*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

SILVA, Valdeline Atanazio da; ANDRADE, Laise de Holanda Cavalcanti. Etnobotânica xucuru: espécies míticas. *Revista Biotemas*, v. 15, n. 1, p. 45-57, 2002.

SIUDA-AMBROZIAK, Renata. Benzedeiras em via de extinção na Ilha da Magia. *Métis: História & Cultura*, v. 17, n. 34, p. 125-146, 2018.

SOLDATI, Gustavo Taboada; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. Are the evolutionary implications of vertical transmission of knowledge conservative? *Ethnobiology and Conservation*, v. 5, n. 2, 2016.

SOUSA, Rosemary da Silva. *Espécie-chave cultural: uma análise dos critérios de identificação e de preditores socioeconômicos*. Tese (Doutorado em Botânica) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2014.

SOUZA, Karina Fátima Gonçalves de. *Ira, Emília e Jurema: trajetórias e perspectivas de rezadeiras no subúrbio carioca*. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-raciais) – Centro Federal de Educação Celso Suckow da Fonseca (Cefet), Rio de Janeiro, 2018.

SOUZA, Ricardo Luiz de. O uso de drogas e tabaco em ritos religiosos e na sociedade brasileira: uma análise comparativa. *Saeculum Revista de História*, n. 11, p. 85-112, 2004.

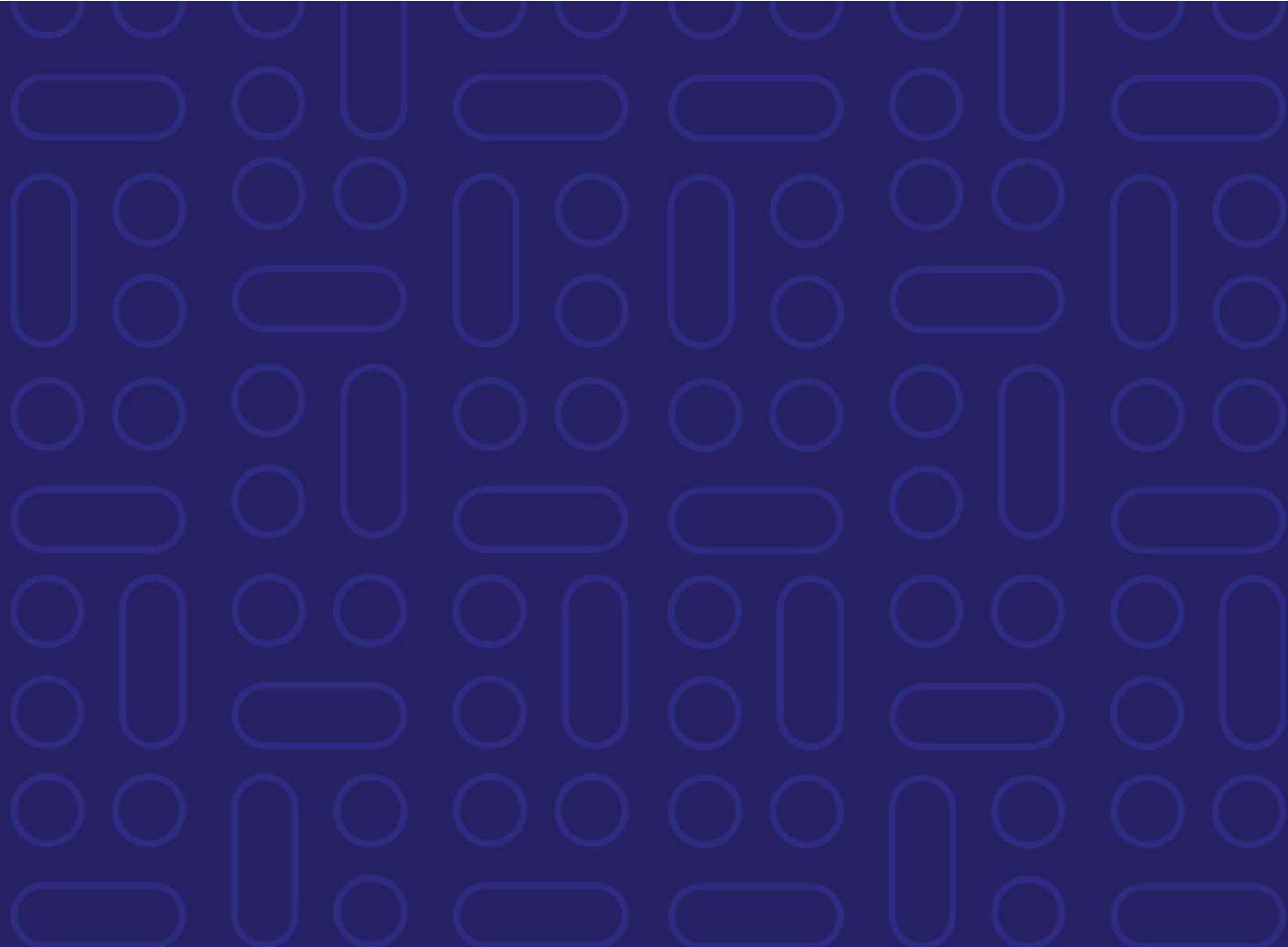
SPECIESLINK. All groups, s.d. Disponível em:
<http://www.splink.org.br/index?lang=en>. Acesso em 10 mar. 2024.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. Umbanda na mídia. In: LINARES, Ronaldo Antonio; TRINDADE, Diamantino Fernandes (orgs.). *Memórias da umbanda do Brasil*. São Paulo: Ícone, 2011. p. 29-64.

VIGNOLI-SILVA, Márcia; STEHMANN, João Renato. *Nicotiana*. In: REFLORA. Flora e Funga do Brasil. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro, 2020a. Disponível em: <https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB88067>. Acesso em 26 set. 2023.

WFO The World Flora Online. World Flora Online, s.d. Disponível em: <http://www.world flora online.org>. Acesso em 10 mar. 2024.

Recebido em: 20 de abril de 2024
Aceito em: 10 de julho de 2024



ENTRE DIREITOS COSTUMEIROS E SABERES E FAZERES: O SUBCIRCUITO DA PESCA ARTESANAL DE RIO EM GARGAÚ, RJ

EDUARDO MOREIRA, LEANDRO GARCIA E GERALDO MÁRCIO

ENTRE DIREITOS COSTUMEIROS E SABERES E FAZERES: O SUBCIRCUITO DA PESCA ARTESANAL DE RIO EM GARGAÚ, RJ

BETWEEN CUSTOMARY RIGHTS AND KNOW-HOW: THE SUBCIRCUIT OF ARTISANAL RIVER FISHING IN GARGAÚ, RJ

EDUARDO MOREIRA¹

emoreira@iff.edu.br
<https://orcid.org/0000-0002-5449-4451>

LEANDRO GARCIA PINHO²

leandropinho@uenf.br
<https://orcid.org/0000-0002-8013-0520>

GERALDO MÁRCIO TIMÓTEO³

geraldotimoteo@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5625-8209>

Resumo

O presente artigo busca refletir sobre a pesca artesanal a partir dos saberes tradicionais desenvolvidos por seus sujeitos tendo por referencial teórico-

¹ Professor efetivo do Instituto Federal Fluminense (IFF), doutor e mestre em políticas sociais pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (Uenf) e licenciado em ciências sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Experiência na área de sociologia, com ênfase em sociologia de comunidades camponesas e de pesca artesanal, atuando principalmente nos seguintes temas: educação, história e memória oral do trabalho e da resistência.

² Professor associado do Laboratório de Estudos de Educação e Linguagem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, doutor em ciência da religião e licenciado em história pela Universidade Federal de Juiz de Fora e mestre em história social pela Universidade Estadual de Campinas.

³ Professor associado da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (Uenf), no Laboratório de Estudos do Espaço Antrópico (LEEA); Coordenador do Projeto de Educação Ambiental (PEA) Pescarte. Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Sociologia Política (PPGSP) e da graduação em ciência sociais. Possui experiência em estatística aplicada as ciências sociais e como coordenador de equipes sociais multidisciplinares, tendo conduzido trabalhos de intervenção social junto à famílias residentes em aglomerados urbanos de baixa-renda e em situação de rua, com vistas à produção de assentamentos e reassentamentos dessas famílias; e com populações tradicionais, em especial, comunidades de pescadores artesanais, marítimos e continentais, na mitigação e compensação dos efeitos do desenvolvimento econômico em seus territórios. Está Diretor do Centro de Ciências do Homem (CCH/UENF).

metodológico analítico a ideia de circuito e subcircuitos pesqueiros. Nesse sentido, as percepções de pescadores artesanais que desenvolvem suas atividades no subcircuito das pescarias de rio presentes na comunidade de Gargaú, em São Francisco do Itabapoana, no extremo norte litorâneo fluminense, nos possibilitam acessar epistemologias e códigos jurídicos próprios e apropriados desses sujeitos. Para consecução desses objetivos utiliza como aporte teórico-conceitual metodológico entrevistas de história oral tendo como temática central o trabalho na pesca e de itinerários etnográficos que se traduziram em percursos desenvolvidos junto aos sujeitos da pesquisa. Comprova-se como esses grupos humanos são produtos e produtores de saberes e fazeres e códigos jurídicos que ratificam e retificam seu universo tradicional e os caracterizam tanto em suas especificidades quanto em sua generalidade como pescadores/as artesanais.

Palavras-chave: Pescadores(as) artesanais. Saberes e fazeres. Direitos costumeiros.

Abstract

This article seeks to reflect on artisanal fishing based on the traditional knowledge developed by its subjects, using the idea of fishing circuit and subcircuits as an analytical theoretical-methodological reference. In this sense, the perceptions of artisanal fishermen who develop their activities in the subcircuit of river fishing present in the community of Gargaú, in São Francisco do Itabapoana, on the northern coast of Rio de Janeiro, allow us to access epistemologies and legal codes appropriate to these subjects. To achieve these objectives, it uses oral history interviews as a theoretical-conceptual methodological contribution, with fishing work as its central theme and ethnographic itineraries that translated into paths developed together with the research subjects. It is demonstrated how these human groups are products and producers of know-how and legal codes that ratify and rectify their traditional universe and characterize them both in their specificities and in their generality as artisanal fishermen.

Keywords: Artisanal fishermen. Know-how. Customary rights.

Introdução

O objetivo deste artigo é refletir sobre a pesca artesanal a partir dos saberes tradicionais desenvolvidos por seus sujeitos tendo por referencial teórico-metodológico analítico a ideia de circuito e subcircuitos pesqueiros (Magnani, 2005, 2013, 2014). Nesse sentido, as percepções de pescadores(as) artesanais nos possibilitam acessar epistemologias e códigos jurídicos próprios desses sujeitos e por eles apropriados. Para tal, perpassa-se, num primeiro momento, a relação entre passado e presente tendo a memória como viés analítico. Em seguida, partindo dos códigos costumeiros, aborda-se a questão do direito de propriedade e herança entre homens e mulheres da atividade pesqueira artesanal. E, por fim, analisam-se saberes e fazeres dos sujeitos da pesca artesanal tendo por foco a relação complementar entre as oficinas terrestre e aquática. Assim, espera-se evidenciar o universo tradicional e algumas das características do ser pescador e pescadora artesanal.

Este escrito resulta de pesquisa desenvolvida entre abril e julho e, posteriormente, setembro e novembro de 2022 na localidade pesqueira de Gargaú. Essa localidade se encontra incrustada no estuário do rio Paraíba do Sul, configuração que assegura ambiente rico em biodiversidade e propício ao desenvolvimento de diferentes atividades piscatórias. Num simples passeio pela comunidade, mesmo com os olhares mais desprestencionados, percebe-se a movimentação local em torno de diversificadas atividades pesqueiras, desde reparos e produção de variadas artes de pesca até beneficiamentos e comercializações de pescados diversos.

Essa biodiversidade torna o local apropriado para pescarias de rio, manguezais, lagoas, mar próximo (chamado localmente de acosta) e mares distantes, bem como habitado por sujeitos aptos e integrados para realização dessas múltiplas atividades. Essa integração humano/natureza gera processos ecossociais “entendidos como um irrevogável metabolismo do ser social com a natureza, cujo trabalho torna-se

condição *sine qua non* da produção e da reprodução social dos pescadores artesanais" (Ramalho, 2016, p. 397).

Para desvelamento dessas nuances oriundas das vivências desses sujeitos foram utilizadas como metodologias de percepção e tradução dos elementos ecossociais produtos e produtores desses grupos humanos entrevistas semiestruturadas ancoradas nas perspectivas da história oral temática (Delgado, 2010; Meihy, Ribeiro, 2011; Alberti, 2012; Bosi, 2004), tendo o trabalho da pesca como centralidade, e na realização de itinerários etnográficos (Pétonnet, 2008; Fernandes, 2016) que se traduziram em percursos desenvolvidos junto aos sujeitos da pesquisa como forma de complementar e ampliar a visão sobre os significados dos temas apreciados nas entrevistas. Ao todo foram realizadas 17 entrevistas e registrados 33 itinerários.

Para melhor compreensão das interfaces dessa rica biodiversidade, as atividades pesqueiras locais foram organizadas em "circuitos" de pesca a partir da conceituação de José Guilherme Cantor Magnani (2005, 2013, 2014). Os "circuitos" dizem respeito a espaços onde os sujeitos de determinados grupos sociais de pertencimento convivem e trafegam com desenvoltura, apresentando suas particularidades e semelhanças. Podem significar pontos mais próximos, contíguos ou distantes, alcançando até mesmo, dependendo da situação, pontos globais.

Esses espaços não são frequentados exclusivamente por sujeitos do mesmo grupo de pertencimento, por isso também representam marcações, diferenciações. Os sujeitos desenvolvem estratégias, performances que funcionam como elementos de distinção, códigos, signos e símbolos que são conhecidos, e por isso permitem o reconhecimento mútuo pelos indivíduos do grupo, o que os caracteriza e diferencia ao mesmo tempo. Esses códigos, signos e símbolos se configuram como saberes e fazeres, e normas costumeiras que são partilhadas pelo grupo e passadas de geração a geração. Isso faz com que os espaços se apresentem como parte de sua vivência, uma "totalidade totalizante" (Ramalho, 2016), integrados e integradores da casa e do

trabalho, da vida social e ecológica, da divisão consuetudinária das obrigações e bens, entre outros.

Segundo Boaventura de Souza Santos (2009, p. 24-25),

O conhecimento e o direito modernos representam as manifestações mais bem conseguidas do pensamento abissal. (...) No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso (...) No campo do direito moderno, este lado da linha é determinado por aquilo que conta como legal ou ilegal de acordo com o direito oficial do Estado ou com o direito internacional. Distinguidos como as duas únicas formas de existência relevantes perante a lei, o legal e o ilegal acabam por constituir-se numa distinção universal. Tal distinção central deixa de fora todo um território social onde essa dicotomia seria impensável como princípio organizador, isto é, o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos não reconhecidos oficialmente.

Considerando o “círculo” das pescarias um todo que ocorre na localidade, este artigo apresenta descrições e interpretações do “subcírculo” das pescarias de rio, como produzem e reproduzem alguns de seus códigos costumeiros e saberes e fazeres, instâncias do fazer-se pescador/a artesanal de rio que se encontram desconhecidas e invisibilizadas no território do direito oficial do Estado e, em grande medida, fora ou alheia ao conhecimento legitimado da ciência moderna. Devido a isso o rio Paraíba do Sul se apresenta como local interconexo de suas fainas, vidas e ancestralidades; um ente conhecido, apreciado, respeitado, defendido e, em última instância, temido.

O texto inicia apresentando as estratégias locais para passagem de seus saberes ecossociais entre as diferentes gerações, apontando como eles se configuram num amálgama de valores laborais e econômicos com valores familiares e de cuidados. Na sequência descreve e traduz os mecanismos singulares de estabelecimento das relações matrimoniais e como esses mecanismos são geradores de direitos a diferentes bens e serviços. Por fim demonstra como a relação contígua entre casa/terra e barco/água representa uma “totalidade totalizante” desse grupo ecossocial, sua integração entre mundo da pesca e mundo da vida. Cabe ainda destacar que este artigo é resultado de pesquisa financiada pelo

Projeto de Educação Ambiental (PEA) Pescarte, medida de mitigação exigida pelo Licenciamento Ambiental Federal, conduzido pelo Ibama.

A tradição como cordas: os fios da memória que enredam o passado e preservam o presente

As pescarias de rio praticadas na localidade são relacionadas às heranças repassadas entre gerações – o “re-ligare” que torna viva a percepção de um passado inserido no presente. Os volumes das águas, sua força, são recordados como períodos de fartura para a comunidade e, ao mesmo tempo, como fonte de perigos e tragédias.

Paraíba: O Paraíba era fundo. *Fundão mesmo. Inventaram uma tal de comporta lá para cima, prenderam a água.* A água, por exemplo, quando dava chuva para São Paulo, aqueles cantos, a gente já esperava a água aqui embaixo. Quando vinha, *vinha trazendo muita coisa boa, trazia muito peixe, muita fartura de camarão.*

Pastor: Você chegava assim, pisava em cima. Quando você pisava em cima, você sentia que era o siri. Mas era uma coisa muito gostosa. *Então você apanhava aquela sirizada na mão, era na mão.* Não era de puçada nem nada, hoje eu tenho puçada, tenho tudo, mas era na mão, *tudo isso aí acabou,* ficou só esse mangue por conta depois de que a Draga canalizou; foi necessário canalizar porque estava raso demais. Hoje, você pisa aqui, não tem mais areia. Não existe. *Isso aí é o que eu sinto muita falta, é uma falta muito grande, porque a poluição, infelizmente, ela acaba.*⁴

O arrefecimento do rio Paraíba e, em consequência, da abundância de pescados, se relaciona às intervenções humanas ocorridas ao longo do tempo. As fazendas que foram crescendo na região causaram dois tipos de efeitos deletérios: primeiro “prenderam as águas” devido à construção de comportas e barragens ao longo do rio que foram utilizadas tanto para irrigação das lavouras quanto para drenagem de áreas alagadiças em benefício da produção pecuarista.

⁴ Os nomes dos(as) interlocutores(as) são fictícios, garantindo-lhes anonimato, tanto por terem cedido informações de cunho pessoal quanto em decorrência do compromisso firmado entre pesquisadores e entrevistados(as) como consta no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Os projetos históricos de construções dessas barragens e canais de escoamento das áreas alagadiças da região norte fluminense são lembrados pela maioria dos interlocutores mais velhos como causas da “fraqueza” do rio. Alguns desses empreendimentos guardam fortes lembranças, como o localmente chamado de “espigão”, que foi construído na saída do rio em direção ao município de São João da Barra; suas ruínas ainda podem ser vistas até os dias de hoje quando o nível da água se encontra mais baixo.

Esse empreendimento tinha como intenção manter o leito do rio mais profundo e evitar seu transbordamento, possibilitando o tráfego de embarcações maiores em direção ao interior do estado e impedindo o efeito de reposição das águas dos alagadiços naturais que se encontravam em grande quantidade ao longo de sua bacia.⁵ As espessas colunas de pedra que foram sendo levantadas nas margens do rio, formando uma espécie de canal artificial, cederam, entretanto, e, pouco a pouco, foram sendo carreadas e assentadas no fundo do Paraíba causando efeito contrário ao pretendido, ou seja, tornando o rio mais raso e perigoso para o trânsito de embarcações devido às grandes pedras e destroços que sobraram.

Esses empreendimentos, em sua maioria, foram realizados com apoio dos órgãos públicos, indiretamente pela permissão para essas construções ou diretamente com as próprias agências estatais executando as obras.⁶ Esses órgãos apresentam-se como totalmente ignorantes aos saberes e fazeres locais, e suas ações acabam por imprimir extremos impactos nesses modos de vida.

O segundo efeito deletério diz respeito à proibição imposta aos(as) pescadores(as) de utilizar “poços” e “lagos”, que passaram a se encontrar no interior de fazendas adquiridas ao longo das margens do Paraíba, desconsiderando o uso tradicional histórico desses territórios. Com o

⁵ Sobre a histórica formação geológica da região, com a grande quantidade de áreas alagadas e restingas que a caracterizam, ver Soffiati (1997, 2019, 2022).

⁶ Para saber mais sobre os canais e barragens que foram construídos ao longo do tempo no norte fluminense, mais especificamente no rio Paraíba do Sul, e a forte presença de órgãos estatais em sua execução, com destaque para o Departamento Nacional de Obras de Saneamento (DNOS), ver Soffiati (2005, 2007, 2013).

passar do tempo muitas fazendas foram sendo cercadas, e a vigilância sobre o círculo de pessoas em seu interior acabou por cercear o uso tradicional de alguns pontos de pesca temporários que eram criados após as cheias do rio, quando do retorno de suas águas. Segundo as narrativas pescava-se até com as próprias mãos.

Muitas vezes esses “poços” eram criados de forma artificial. Cercavam-se com pedaços de madeira determinadas áreas nas margens do rio que costumeiramente enchiam, e, com o retorno das águas, estava pronto um “poço”. Essa técnica é descrita localmente como pesca de “tapagem”. A proibição do acesso a esses pontos de pesca somada à diminuição dos alagados pelas barragens e canais, já descrita, praticamente inviabilizou a pesca de “tapagem” na região, restando suas lembranças pelos mais antigos.

A poluição também está entre as causas mais narradas da redução do volume de pescados, principalmente associada à qualidade da água do rio e seus canais. A lembrança pretérita de águas “limpinhas e claras” contrasta com a contemporânea da “sujeira”. Essa sujeira se associa, nas palavras do pescador Bife, ao acesso ao porto e seus barquinhos.

Bife: Não tinha essas casas na beirada, não. Tinha porto para a gente parar as embarcações. Tudo limpinho. Não tinha essas casas. Hoje em dia que tem essas casas, que para manter um barco é difícil, mas não tinha, não. Fizeram umas casas aí e as casas foram aumentando, a Marinha deu colher de chá, como diz o outro.

“Tempos” em que a “maré” era limpinha, sem construções e com água cristalina, quando podiam se banhar e conseguiam pescar bagres, tainhas, siris, robalos e camarões pitus até com as “mãos”, possuíam suas embarcações ancoradas e tinham tranquilo acesso a elas. Tempo em que os direitos de propriedade dos ambientes naturais na beirada do rio e dos canais estavam interditados; de uso comunitário, eram respeitados pelo grupo. Contudo, a “Marinha deu colher de chá”; novamente o representante estatal, alheio às normas costumeiras, altera esses domínios, tornando essas margens atualmente repletas de construções

(frigoríficos e casas) e, por esse motivo, com suas águas “sujas” de construções, e sua poluição afastando os pescados.

Esse período de muitas águas e fartura de pescados também é lembrado pelos perigos que a tormenta representava. Na entrada do canal, denominada pelos moradores “criminosa”, a força do rio criava uma espécie de redemoinho que exigia muita perícia na condução das embarcações para evitar que adernassem. Vários interlocutores declararam os riscos que passaram e muitos, a maioria, os acidentes que sofreram.

Pastor: Tombamos embarcação, perdi os peixes, perdi tarrafa, perdi tudo. Só as pessoas que estavam lá que apanhavam, que tinha sempre os companheiros juntos, mas tombei com essa embarcação aqui três vezes. É, é perigoso. Eu, hoje, uso parafuso no pescoço, meu pescoço é todo parafusado. Acidente de pescaria; ele é todo parafusado.

Esses “tempos”, com seus “poços” e “lagos”, “águas limpinhas”, de muitos “pescados e técnicas tradicionais de pescarias” funcionam como dispositivos de marcação do tempo e, por isso, guardadores de uma memória que relaciona passado e presente, o antes e o hoje. Assim, funcionam como “lugares de memória” (Nora, 1993), pois sua principal razão de ser é “parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial para (...) prender o máximo de sentido num mínimo de sinais, é claro, e é isso que os torna apaixonantes” (p. 22).

Esses “lugares” e as memórias que representam, aludem ao universo da tradição. Estabelecem fios de ligação que tecem os conhecimentos naturalísticos dos(as) pecadores(as) e suas relações ancestrais com as novas gerações, com a reprodução ecossocial de seu “Ser”. Mesmo, e principalmente, nas mudanças esses repasses de conhecimentos entre gerações caracterizam esses sujeitos como intelectuais da tradição, “artistas do pensamento que, distantes dos bancos escolares e universidades, desenvolvem a arte de ouvir e ler a natureza à sua volta” (Almeida, 2010, p. 72).

As “aprendizagens” tradicionais ocorrem no plural não apenas por se tratar de múltiplos saberes, mas, principalmente, por ser saberes

interconectados e relacionados com os ecossistemas locais, com suas ancestralidades e as suas redes socioculturais presentes, que requerem pensamentos complexos. Essa lógica estabelece diálogos de conhecimentos que exigem desses sujeitos a tessitura de teias de saberes e fazeres. Com isso se estabelecem os fios que os ligam numa rede histórica.

A sabedoria é como o lodo que mantém viva uma lagoa; é o que sobrevive em meio à superpopulação das ideias, dos conceitos, das informações. Quando dizemos que 'somos um dos fios da teia da vida', quando assumimos para nós próprios a ideia de que a vida é uma teia, estamos anunciando e vivendo uma sabedoria, porque as teorias podem mudar, informações novas podem aparecer, mas apesar dessas mudanças podemos continuar dizendo 'a vida é uma teia de muitos fios e nós somos um desses fios'. O conhecimento se transforma, porém a sabedoria fica porque fala do essencial e permanente que se desdobra nos fenômenos, no particular, no fugaz, no instantâneo (Almeida, 2010, p. 73).

Nesse sentido os conhecimentos são dialogados em comunhão com o "cuidado" e com o devir. Perceber o conhecimento como sabedoria, como vida, com seus valores, regras, relações humano/natureza, entre outros, indissociáveis, que permitam, como coletivos, transitar, comungar com as forças socioculturais e ambientais que os enredam, configura relações mútuas de cuidado. Esses saberes não estão vinculados apenas ao sentido oral, do falar, mas também do visual, do olfativo, do sensitivo. O cheiro do mar, dos pescados e das receitas, o som e a sensação do rio e dos ventos, as marcações da pesca e de como produzir suas artes. Elementos de um aprendizado totalizante.

Sendo assim, a sabedoria se instala como relações entre entes naturais e humanos que propiciam uma vida que conecta passado e presente no intuito de projetar o futuro. A imagem que melhor retrata essas relações pode ser conferida nos excertos abaixo:

Rosa: Papai botava a rede no riacho e tinha que mirar de noite porque o peixe ficava de um dia para o outro amanhecia estragado, (...) Aí minha mãe botava eu e a minha irmã para ir com o papai, *nós que pescava com papai*, porque os dois eram muito pequenos. *E quando o papai ia amarrava a corda na cintura deles* [dois irmãos pequenos] com medo de eles caírem

dentro da água. Meu irmão mais velho - ele até morreu - *começou a pescar com dez anos com o papai (...) ajudou papai a criar os dez filhos todinhos naquele sobradinho que tem ali.*

Paraíba: *Comecei a pescar com dez anos com um primo meu. Ele amarrava uma corda na minha cintura pra mim não cair dentro d'água. Nós íamos passar um sono, ele me botava em cima do barranco. Ele ficava por baixo, porque, se eu caísse, eu caía em cima dele.*

Parceirinho: Papai jogava tarrafa na época, aí o meu pai não tinha companheiro para ir, aí ele ia sozinho. *Aí eu tinha oito anos e ele disse: "filho, vamos puxar uma linha com papai agora". Aí comecei a remar, mas papai tinha medo que eu caísse na água. Aí papai fez o seguinte, amarrou uma corda na minha cintura - porque eu era bem leve - e amarrou no banco do meio da cadeira: "aí meu filho, não vai cair não. Então assim começamos, fui a dez, foi a 11, foi a 12, foi a 13 pescando.*

Pastor: *Oito anos de idade. Eu trabalhava com meu pai com oito anos de idade amarrado com uma cordinha na cintura. Era eu mais outro irmão, usava uns remozinho pequeno que fazia de caule de mangue (...) Era uma cordinha amarrada, rio muito fundo, e leva dois na canoa, porque o papai era de dez filhos. A gente ia pra ajudar a criar os menores na época.*

A corda/fio amarrada na cintura das crianças, ata a memória no barco, nas águas, na família e nas pescarias. Começaram a pescar na tenra idade (oito, dez anos), fazendo-se “pescadores e pescadoras”, mas também integrantes de uma família, uma parentela, da qual carregam a imagem do cuidado com que os resguardavam seus parentes mais velhos, “intelectuais da tradição”. Em sintonia, se inseriam nessas pescarias, nessa localidade/comunidade piscatória não apenas profissional, mas também do “cuidado”, pois “iam para ajudar a criar/cuidar dos irmãos e irmãs menores”.

Esse aprendizado, ainda na tenra idade, era garantido pela corda que prendia o aprendiz ao barco, pela pesca e pelos ensinamentos dos mais antigos. Entre uma pescaria e outra as narrativas, as histórias de como outrora havia a fortaleza do rio; de como as fazendas, barragens e canais o foram “enfraquecendo”; das pescarias que se faziam, mas não se fazem mais; das dificuldades e dos perigos por que passaram e ainda passam; das águas e suas margens profanadas pela poluição e pela desconsideração, por parte dos órgãos responsáveis, com suas tradições, seus saberes e códigos costumeiros.

As cordas se convertem nos “fios da teia da vida” que guardam em seu presente as riquezas e proezas do passado. Nesse sentido sabedoria, porque “fala do essencial e permanente que se desdobra nos fenômenos”, no particular e no coletivo, naquilo que conecta, possibilita a percepção nos mais jovens de que “a vida é uma teia de muitos fios e nós somos um desses fios ou cordas”.

Direito de propriedade e herança entre homens e mulheres: entre “fugas e roubos”

Essas relações tradicionais se expressam tanto nos aprendizados dos saberes e fazeres e dos códigos costumeiros da faina pesqueira quanto nas relações sociais estabelecidas entre esses sujeitos no interior dos grupos. Nesse sentido, como “totalidades totalizantes”, representam a construção desse “ser” pescador(a) artesanal como coletivo, ou seja, partes indissociáveis de realidades laborais e sociais.

Em algumas das narrativas constata-se que redes, embarcações e outros equipamentos utilizados nas capturas de pescados são, em sua maioria, de direito e propriedade dos homens. Esse direito masculino todavia não ocorre sem um contradireito, que se manifesta no direito à casa e aos terrenos onde vivem, na maioria dos casos entendido como feminino.

Evocando a clássica descrição de Roberto Da Matta (1986), a dicotomia estabelecida localmente entre “casa” e “rua” se apresenta de forma peculiar. O autor especifica a casa como espaço dedicado ao sossego e à segurança, se opondo à rua, que seria o local “exterior que se mede pela ‘luta’, pela competição e pelo anonimato cruel de individualidades e individualismos” (p. 23). Além disso o autor ainda define o universo da rua como espaço da mediação pelo trabalho.

Distintamente da definição proposta por Da Matta, no caso desse coletivo, podemos interpretar a “casa” como lugar simultaneamente projetado para vida familiar, nuclear e extensa, e para a vida laboral, abrigando em seu interior a guarda, produção e manutenção de petrechos de pesca; a realização de limpeza e beneficiamentos de peixes/mariscos; a comercialização dos produtos, condicionados nas geladeiras domésticas; entre outras funções. Nos fundos de algumas “casas” há até portos nas beiras do rio ou de mangues, com as embarcações. A perspectiva da “casa” acaba, assim, abrigando aspectos do que seria a “rua”, no sentido de mediação para o trabalho.

Constata-se também significativa dicotomia relativa à localidade: terra e água. A terra, abarcando seus espaços liminares, como as margens

das lagoas, estuários e os mangues, parece simbolizar mundos mais próximos do feminino, enquanto as águas caracterizam mundos mais ligados a aspectos masculinos.

Os beneficiamentos, em especial de camarões e peroás, que sucedem nos chamados frigoríficos locais, são operações executadas majoritariamente por mulheres. Mais uma vez, como atividade em terra e que lida com o fluxo liminar, por retratar um “entre”, entre o pescado *in natura* e beneficiado, se manifestam esses beneficiamentos como ofícios vinculados ao feminino.

Com isso a “casa/terreno” se direciona ao feminino, enquanto os petrechos de pesca e as embarcações (mesmo abrigados no interior da casa), por se conectar à vida nas águas, são percebidos como parte do mundo masculino. Esses interditos não são absolutos e possibilitam uma série de transgressões e transposições. A pesca de rio inclui uma habitual presença feminina, contudo, na maioria das vezes, acompanhada por homens.

Moça Bonita: Porque quando era *com ele* [ex-esposo] *tinha canoa*, agora não tem mais canoa, eu dependo de Edmar [irmão da pescadora e dono do barco em que ele e ela pescam atualmente].

Durante o período de campo foram relatadas por pescadoras situações ou circunstâncias semelhantes. Quando ocorrem separações entre os casais os barcos e petrechos são de direito dos homens, enquanto as mulheres, normalmente, ficam com a casa e o cuidado dos filhos.

Os mecanismos socioculturais para manutenção desta dicotomia (terra/água) se encontram especialmente no poder masculino sobre os petrechos/embarcações. A posse restrita desses equipamentos por parte das mulheres em muito limita seus “trajetos” pelas pescarias aquáticas.

Moça Bonita: Aconteceu que eu casei bem mal casado. Aí não tinha para onde correr, tive que vir para cá, e como o meu avô morava aqui (...) É, o avô paterno, aí foi e me deu esse pedaço aqui que já era direito de papai, no caso seria direito de papai, ele *deu a parte de papai, aí foi quando eu construí* (...) [hoje além de você quem mais mora neste terreno?] A minha tia.

Presidente: É porque Gargaú, o meu avô que era tropeiro, o pai da minha mãe, a minha mãe está aí hoje viva com

97 anos (...) *E o meu avô deu uma casa para ela morar*, que a gente vivia em uma situação muito difícil, que a família era grande (...) *Então o meu avô comprou, deu para ela*, passou para o nome da minha mãe e nós viemos morar aqui [em Gargaú].

Mãe Maria: Aí quando eu nasci foi uma festa, *ficaram tão felizes, que deram a casa*. A casa deles na época era comunzinha, casa de rei na época, porque aqui era tudo de barro e só a deles que era casa de telha, tudo bonitinho (...) Aí papai falou: "essa casa todo tempo vai ser de Mãe Maria".

Pastor: Não. Meu filho casado tem a casinha dele, *construí a casa pra filha ali*, que eu mesmo construo. Ajudei, *fiz a casa pra minha filha*.

Cuidadora: [A casa em que moram hoje] era [da] *minha avó por parte de mãe, a avó dela e minha avó*. Aí como papai viajava, tinha época que saía e esquecia dos filhos (...) aí *ela ganhou a casa, ficou para nós - para eles*. Hoje, nós moramos no quintal, tem várias casas no quintal. *Tem a minha, tem a da minha mãe, que ficou, tem a do meu irmão e tem a da minha irmã no fundo*. (...) Todos num terreno só.

Dudu: Hoje a minha mãe dividiu o terreno [em que eles moravam quando eram crianças], *deu para a irmã minha, fez uma casinha para ela*. Aí, *ela deixou para a filha dela*.

Estreito: [Aí vocês moravam aqui junto no terreno com a sua sogra?] Isso. *Ela morava aqui na casa*, que debaixo era uma casa. Ali era um quartinho. Foi aonde a gente dividiu, fizemos um quarto, a cozinha e um banheiro para dormir e viver.

Carioca: [Hoje vocês moram] *no terreno de minha sogra*. *Minha irmã solteira mora com a mãe e a [irmã] casada na casa que era de nossa mãe na beirada da praia*.

Como pode se depreender desses trechos, existe um padrão de transmissão e construção de "casas" que segue em direção às mulheres e se constitui na forma de um contradireito (em relação ao direito masculino sobre as artes e estruturas pesqueiras) que aponta para as mães e filhas a primazia na construção/herança de casas e terrenos.

Em um bate-papo na casa de Paraíba, transcrito no caderno de campo, o pescador entre lamentos sobre a recente separação de sua esposa, depois de décadas de união, protesta pelo fato de ela ter deixado a "casa" após a ruptura e ido morar com outra pessoa. Nas palavras do pescador: "ela devia ter ficado aqui, a casa é da mulher". Ainda que indignado, continua com a concepção de que a "casa" deveria ter ficado com sua ex-esposa. Na sequência assevera: "eu tenho meu barco e minhas redes, se não tivesse lugar nenhum pra ficar eu dormiria lá, isso é o certo".

Esses acordos tácitos como contradireitos femininos se assemelham ao descrito por Sally Cole (1994) em etnografia realizada em Vila Chã, Portugal, ao interpretar o trabalho e as transformações sociais

por que passam mulheres, lavradoras e pescadoras, ali residentes. Segundo a autora “em Vila Chã, há uma tendência generalizada para identificar a propriedade como pertencente à mulher da casa e não ao homem. Filhos e filhas dizem, por exemplo: ‘A casa é da minha mãe’. Não dizem: ‘A casa é dos meus pais’” (p. 75).

Esses arranjos, apesar de legítimos grupalmente, estão sujeitos a transgressões e deslocamentos; não ocorrem de forma definitiva, nem inexorável. Como relações socioculturais construídas no interior da localidade, são passíveis de rearranjos que, contudo, não invalidam um padrão de uso costumeiro: petrechos e embarcações tendem ao direito dos homens e casas e terrenos ao contradireito das mulheres. Esse padrão traz legitimidade à dicotomia terra e água.

O contradireito ao terreno/casa está inserido num intrincado jogo que envolve as famílias de ambos os cônjuges. A posse imobiliária geracional como direito feminino mantém e fortalece vínculos parentais matrilineares, ou seja, a família nuclear se mantém com mais vigor vinculada à parentela da mulher, tanto nas obrigações cotidianas quanto nos direitos de propriedade. O mecanismo central para essa garantia está no “roubo/fuga de mulheres”.

Moça Bonita: [Pergunta: Casou?]... *fugi, peguei, vim para cá, vovô me deu esse pedaço aqui...*

Cuidadora: Depois que eu me casei – quer dizer, *fui roubada*, não sei o que foi – criei meus filhos. [pergunta: Você foi roubada?] Fui.

D. Bendita: É, a gente juntava, morava com o rapaz e depois saía para o casamento.

Estreito: Antigamente *não existia casar. Era juntar. Fugia*. É a realidade, porque muita gente se vê casado de verdade com pouco tempo, cinco anos, seis, dez anos, vai e separa.

Presidente: Antigamente a gente namorava, sabe? E quem não podia casar, não tinha dinheiro para fazer o casamento ou os pais não queriam o casamento, o pessoal *roubava*, depois que *roubasse não tinha mais o que fazer, deixava*. O tempo ajudava a pessoa, então aconteceu comigo a mesma coisa, no dia eu fui, *sentei com a mulher, e ela fugiu comigo*, nós viemos para a minha casa, aí foi aquele comentário, não casou e roubou fulana, fulana fugiu com fulano, aquele negócio todo que acontecia antigamente.

Bife: *Roubado, [depois] nós casamos aqui.*

Ju: *Não tinha casamento, as mulheres fugiam*. Ele [esposo] botou uma escada e eu saí pela janela. Era o caso da

maioria aqui, *não casava, fugia*. De 10 casamentos 7 eram fugidos.

D. Alegria: O meu..., o pai dos meus filhos veio me roubar aqui, eu morava aqui, veio me roubar meia-noite, junto com um sobrinho dele.

As histórias locais contam como a realização dos casamentos era, em muitos casos, precedida de mistos de roubos pelos homens e fugas das mulheres. O binômio roubo/fuga tornava os dois envolvidos cúmplices, agentes da história, ninguém se apresentava como passivo. O protótipo ocorria com o homem roubando e a mulher fugindo. Após esse ato, que ocorria em “segredo”, escondido da família (mesmo sendo comum no local), o casal retornava e se reconciliava com a família da esposa. Em alguns casos eram realizadas, posteriormente à reconciliação, as cerimônias oficiais de casamento. Feitos os pactos a relação matrilinear se estabelecia e, a partir desse momento, os direitos aos bens e propriedades da parentela feminina estavam garantidos.

Esta “lógica ritual”, roubo-fuga-reconciliação, ocorria sempre em relação à família da mulher. A família do homem, nas histórias narradas, está oculta, não participa dessas performances. Com isso se reforçava a centralidade da parentela feminina e de seus direitos sobre os vínculos familiares.

Essa centralidade está ancorada na qualidade do valor sagrado que o feminino ocupa no interior dessa coletividade. Esse valor não se mede apenas no plano conceitual, mas também no material. As mulheres desempenham papéis sociais fundamentais, haja vista a potencial ausência dos homens na casa/localidade devido às estadas extensas nas atividades pesqueiras, nas águas ou em terra, na comercialização dos pescados e na manutenção/produção das artes pesqueiras; às correntes separações, ficando para os homens por direito os barcos e petrechos; e aos riscos que a faina pesqueira apresenta.

Essas condições impregnam a presença masculina, seja temporária ou permanente, como uma incógnita, transferindo para as mulheres amplas responsabilidades, tais como a criação dos filhos, os cuidados com

os idosos e os bens familiares, etc. Em outras palavras pela produção e reprodução sociocultural da parentela.

Por se encontrar no plano do sagrado,⁷ as mulheres só podem adentrar o mercado das trocas (Godelier, 2001) se seu valor, seu dom, não for desvinculado de seu lugar original. Como elemento sagrado, a essência de seu dom se encontra presa a sua origem. Com isso seu roubo ritual comprova que o homem não possui contradons de valor comparativo que possam ser trocados. A única forma de possuir sua amada, receber suas dádivas, é roubando-a. Esse roubo, porém, precisa ser consentido, senão se realiza como profanação. Ao ser consentido, roubo e fuga se unem no encontro de desiguais: a mulher detentora de valores sagrados e o homem que não possui contradons capazes de os igualar se conectam nesse ritual pré-matrimonial.

Essa representação se encerra com a reconciliação. Como não profanou, tem direito a se reconciliar, pois a mulher, com seus dons, foi cúmplice do ato. A reconciliação, contudo, não anula a dívida, e o polo masculino ficará eternamente em obrigação para com a parentela feminina; por isso os bens e serviços devem ser destinados à manutenção dessa parentela, mesmo na ausência permanente ou não do homem.

Se os contradons não cancelam a dívida é porque a “coisa” dada não foi realmente separada, afastada completamente daquele que a deu. A coisa foi dada sem ser realmente “alienada” por aquele que a deu. Assim, a coisa dada leva com ela algo que faz parte do ser, da identidade daquele que a cede. Mas tem mais, pois aquele que dá não cessa de ter direitos sobre a coisa depois de tê-la dado. Isto é evidente no exemplo *ginamaré*, a troca de irmãs entre os baruya. Ao cabo da troca, cada uma das irmãs tomou o lugar da outra, mas sem deixar de pertencer à linhagem de onde provém, por nascimento ou por adoção. Dar é, aqui, transferir sem alienar ou, para usar uma linguagem jurídica própria do Ocidente, dar é ceder os direitos de uso sem ceder o direito de propriedade (Godelier, 2001, p. 68).

Terra/água, “casa”/artes pesqueiras, roubo/fuga – elementos binários que se associam construindo uma complexa rede de peças

⁷ Segundo alguns relatos das próprias mulheres, elas não vão ao mar alto por ser preservadas do risco de morte, diferentemente dos homens. Esse risco se associa ao receio de não cumprir seu papel sagrado de reprodução e cuidado da parentela.

jurídicas locais que conformam comportamentos, modos de ser e de estar no mundo, que caracterizam e concebem vida e movimento nessa localidade.

A representação social do masculino e do feminino traduz-se por um processo histórico que procura dar significado cultural às diferenças entre os sexos. Trata-se da produção de ideologias em contextos sociais e econômicos particulares e não podem ser divorciadas das condições materiais de tempo e de espaço (Cole, 1994, p. 125).

Mesmo sem negligenciar a existência de relações de desigualdade de gênero que se estabelecem no interior do grupo, a percepção da complexidade que as envolvem também comporta o protagonismo dessas mulheres, que criam espaços de trabalho e de lazer e garantem, pelo fortalecimento de seu valor, acesso a bens significativos.

Os bens familiares, em sua maioria, eram transmitidos por via matrilinear, as propriedades da família materna eram repassadas primeiramente para as filhas e, em caso de separações, permaneciam com elas. Com isso, a compreensão dos processos jurídico-epistêmicos locais, envolvam papéis sociais masculinos e femininos ou não, deve estar ancorada na percepção das maneiras de viver desses grupos e não importadas. As ideologias que fazem parte de seu cotidiano são forjadas em seus próprios contextos socioculturais e econômicos, por isso só podem ser desveladas se neles inseridas.

As bateiras: entre a “casa” (oficina terrestre) e a “rua” (oficina aquática)

A extrema importância das embarcações, sua centralidade técnica/tecnológica e simbólica na vida dos pescadores e das pescadoras artesanais foi magistralmente caracterizada por Simone Maldonado (1993). Mesmo se referindo com mais especificidade às embarcações marítimas, as interpretações desenvolvidas em seus estudos se encaixam ao subcircuito dos rios. Segundo a autora o bote/barco se converte no “epicentro da vida e da ideologia dos pescadores” (p. 83).

Pastor: Antes era canoa (...) E apareceu a chamada Bico Doce, *chamava a bateira*, foi a bateira que apareceu. Depois o povo começou já a comprar madeira, a fazer, que é uma coisa mais fácil de fazer. E se o camarada tiver aí uma makita, uma serra elétrica, uma coisa qualquer, um martelo bom, faz. Não muito bem-feita não, mas faz.

Presidente: Barco pequeno, que a gente chama de *bateira*, que é de motor *rabeta*, precisa do remo.

Paraíba: [Como se chama o barco pra pescar no rio?] *Bateira*.

As embarcações usadas para os “trajetos” das múltiplas pescarias realizadas no rio são nominadas bateira (Figura 1) pelos interlocutores. O comprimento dessas embarcações varia entre cinco e nove metros. Possuem, em sua maioria, um pequeno motor de popa, “de rabeta”, que facilita extremamente os “trajetos” percorridos e auxiliam em diversos modelos de pescarias, tais como as de cerco, de caída, entre outras.⁸

Embora sendo as bateiras dotadas desses motores, o remo ainda se mantém como equipamento obrigatório, sendo empregue tanto para os deslocamentos, com a ausência do motor em casos de sua falha ou falta de combustível, quanto no auxílio a certas pescarias.

Polivalente em suas fainas, grande parte dos pescadores e das pescadoras atua na reforma e na manutenção de suas próprias bateiras, e até mesmo as constrói, adquirindo as tábuas de madeiras já prontas e, com elas, produzindo a embarcação. Confeccionam, da mesma forma, os remos que utilizam em seus barcos.

Pastor: Essas embarcações já são diferentes. Elas já usam araldite [mostra a bateira]. É uma embarcação que tem 22 anos (...) Essa [outra] aqui [mostra outra bateira] é nova, essa aqui tem nove. Nove anos já, essa tem nove anos. [Todas, o senhor que fez?] *Todas elas, todas elas. São embarcações nossas, mesmo aqui.*

D. Bendita: E agora quase não estou pescando, estou pescando pouco, sentindo uma falta doida. *Quero fazer logo essa bateira* [mostra uma bateira em construção em seu quintal] para eu ir pescar. Sinto falta da pescaria. Isso não resta a menor dúvida. A pescaria ajuda muito a saúde.

Paraíba: *As canoas faziam, a gente fazia desde pequeno* também, mas era mais no remo. Eu já pesquei até Barcelos no remo.

⁸ Para melhor compreensão desses modelos de pescarias, ver Moreira (2023).

As bateiras são construídas e/ou reformadas, em sua maioria, nos próprios quintais das casas ou nos lugares onde ficam atracadas. São também adquiridas de carpinteiros navais da localidade, embora todos os sujeitos com quem se teve contato atuavam no reparo de suas embarcações.

A peculiaridade da relação “casa/terra”/“rua/água” na localidade se repete nessa atividade de produção, manutenção e uso das bateiras. Cristiano Wellington Ramalho (2017) examina a construção e o reparo de petrechos de pesca e barcos e o uso desses equipamentos pelos pescadores artesanais da praia de Carne de Vaca, município de Goiana, litoral norte de Pernambuco, como momentos articuladores de práticas e simbologias.

Essa associação ocorre pela existência contigua de dois espaços físicos indissociados onde os ofícios da pesca se realizam, denominados pelo autor “oficinas pesqueiras”, uma em terra e a outra na água. No caso específico da localidade estudada a oficina pesqueira em terra se denomina caiçara, e a oficina pesqueira marítima é o próprio bote de pesca. Nesses espaços são produzidos e reproduzidos os saberes e fazeres dos pescadores e das pescadoras artesanais.

O diálogo dessas oficinas ocorre, segundo Ramalho (2017), como confluências, partes que se encaixam formando o todo da pesca artesanal em cada local. Assim, essas peças, estes pontos se encaixam como *pontos de coalescência* do saber-fazer da pesca. As “oficinas em terra” e as “oficinas na água” só podem desvelar o “Ser” da pesca artesanal onde operam, a partir de percepção sincrônica de seus pontos de coalescência, isto é, suas “junções que aparentemente se encontravam separadas, mas que estão aglutinadas por

Figura 1: Bateiras de pescarias de rio/mangue

Fonte: arquivo pessoal dos autores, 2022.



um mesmo saber-fazer artesanal, um modo de vida, a uma cultura de ofício, numa grande unidade" (p. 169).

Gargáu se encontra encravada num rico estuário, tendo o seu centro urbanizado adjunto a águas, marés e baías e ocupado majoritariamente por famílias constituídas por pescadores e pescadoras artesanais. Esse aspecto geográfico facilita a confluência das oficinas em terra com os próprios espaços de moradias e de trânsito desses sujeitos. Construção e reparos das bateiras, como pode ser visto nas Figuras 2 e 3, ocorrem nos fundos das casas ou, até mesmo, nos próprios quintais autorizando a percepção de seus residentes, parentelas, como sujeitos ligados, de variadas formas, às atividades pesqueiras e a suas redes cooperativas.

As condutas socioculturais estabelecidas em mar diferem das da terra, porém, paralelamente, se complementam. Terra (oficina) e mar (oficina) pertencem a uma contiguidade simbiótica, pontos de coalescência do saber, que se reforçam pelo fato de a oficina terrestre se encontrar muitas vezes na própria casa. Espaços em que os códigos e os valores morais e ecossociais tradicionais da parentela estão misturados com os saberes e fazeres das experiências apreendidas nas práticas profissionais concebendo sujeitos que se conhecem e reconhecem nessas duas esferas societárias. Aqui a ligação pode ser pensada como:



Figura 2: Pescador em manutenção de uma de suas bateiras ancorada nos fundos de sua casa

Fonte: arquivo pessoal dos autores, 2022.



Figura 3: Bateira em construção no quintal da casa de pescadora

Fonte: arquivo pessoal dos autores, 2022.

Oficina (casa-terra)



Oficina (bateira-água)

Não por acaso, como visto nos direitos de propriedade entre os gêneros, a “casa” se contrapõe como direito ao “barco”. Sendo assim o “fazer-se pescador e pescadora de rio em Gargaú” comporta elementos que circulam tanto nas águas com suas bateiras quanto em terra nas casas e em suas proximidades, quintais, calçadas, etc. cada qual demonstrando suas complementaridades e contradições, espaços masculinos, femininos, seguros, perigosos, etc.

Lugares de confluência de um mesmo saber-fazer. Momentos de encontro e de permanência de valores societários ancestrais. Vínculos de realização física e imaterial de uma cultura produtiva singular. Assim, são as oficinas pesqueiras (...) Pensar o mundo dos pescadores é pensar essas oficinas como entes pertencentes, enquanto territórios que, embora separados geograficamente, são partes de uma mesma territorialidade articulada por um modo de vida, uma mesma cultura de ofício, numa grande unidade (Ramalho, 2017, p. 183).

Grupo humano fortemente baseado em suas ligações com os ecossistemas locais, com as atividades pesqueiras e com os vínculos familiares e coletivos, o rompimento de um desses fios ocasiona o enfraquecimento e, até mesmo, rompimento de outros. A rede casa-trabalho-terra-mar se debilita.

Considerações finais

O estudo buscou demonstrar como os(as) pescadores(as) artesanais presentes na localidade de Gargaú, extremo norte fluminense, são produtos e produtores de epistemologias (saberes e fazeres) próprias e apropriadas e de códigos normativos costumeiros construídos historicamente, perpassados entre as gerações e que os caracterizam tanto em suas especificidades quanto em sua generalidade como pescadores(as) artesanais. Esses são, como sujeitos ecossociais, partes de uma rede “totalizadora e totalizante” e associam os universos laborais, sociais, econômicos e jurídicos de forma interdependente, demonstrando, assim, sua grande sabedoria e suas relações de afinidades com a multifacetada biodiversidade local.

Como visto, essas comunidades tradicionais são ricas na produção e reprodução de epistemologias e normas jurídicas, embora, em sua maioria, elas estejam invisibilizadas, negligenciadas pelos sistemas hegemônicos de produção e guarda do direito e do conhecimento moderno. Esse fato gera grandes prejuízos a essas populações e à humanidade como um todo, e expõe o risco da extinção desse manancial de sabedorias do qual essas comunidades são guardiãs, além de representar relações extremamente desiguais e injustas na divisão dos ônus e bônus culturais, econômicos e sociais incrustados nos debates, ações e legislações que amparam as políticas públicas redistributivas, de desenvolvimento sustentável e que garantem o privilégio de acesso ao direito de propriedade e execução a grandes empreendimentos econômicos nos territórios ancestralmente ocupados por essas populações.

Referências

ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 2012.

ALMEIDA, Maria da Conceição de. Dilemas do conhecimento. In: ALMEIDA, Maria da Conceição de. *Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição*. São Paulo: Ed. Livraria da Física, 2010, p. 69-114.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaio de psicologia social*. São Paulo: Ateliê, 2004.

COLE, Sally. *Mulheres da praia: o trabalho e a vida numa comunidade costeira portuguesa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.

DA MATTA, Roberto. A casa, a rua e o trabalho. In. DA MATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986, p. 18-28.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

FERNANDES, Bruno Guilhermano. Caminhada etnográfica em itinerários urbanos. *Revista Ponto Urbe*, v. 18, 2016.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O circuito: proposta de delimitação da categoria. *Revista Ponto Urbe*, v. 15, 2014.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Da periferia ao centro, cá e lá: seguindo trajetos, construindo circuitos. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 38 n.2, p. 53-72, 2013.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Os circuitos dos jovens urbanos. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 17, n. 2, 2005, p. 173-205.

MALDONADO, Simone Carneiro. *Mestres & mares: espaço e indivisão na pesca marítima*. São Paulo: Annablume, 1993.

MEIHY, José Carlos Sebe B.; RIBEIRO, Suzana L. Salgado. *Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias*. São Paulo: Contexto, 2011.

MOREIRA, Eduardo. *Memórias e vivências na pesca em Gargaú: tecendo circuitos laborais e ecossociais entre pescadores e pescadoras artesanais*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Políticas Sociais da Universidade Estadual do Norte Fluminense (Uenf), Campos dos Goytacazes, 2023.

NORA, Pierre. Entre a memória e a história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, v.10, p. 7-28, dez. 1993.

PÉTONNET, Colette. Observação flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense. *Revista de Antropolítica*, Niterói, n. 25, 2008, p. 99-111.

RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto. O mar na terra e a terra no mar: o encontro das oficinas pesqueiras. *Vivências: Revista de Antropologia*, n. 49, p. 167-186, 2017.

RAMALHO, Cristiano Wellington Noberto. Pescados, pescarias e pescadores: notas etnográficas sobre processos ecossociais. *Boletim do Museu do Pará Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 11, n. 2, maio-ago. 2016, p. 391-414.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Biblioteca Nacional de Portugal. Coimbra: Almeidina, 2009, p. 23-73.

SOFFIATI, Arthur. Restinga de Paraíba do Sul. Blog Ambiental Rotaverde, 18 nov. 2022. Disponível em: <https://rotaverde.com.br/restinga-de-paraiba-do-sul/>. Acesso em 8 dez. 2022.

SOFFIATI, Arthur. *Os manguezais do sul do Espírito Santo e do norte do Rio de Janeiro: com alguns apontamentos sobre o norte do sul e o sul do norte*. Campos dos Goytacazes: Essentia Editora, 2019.

SOFFIATI, Arthur. *As lagoas do Norte Fluminense: uma contribuição à história de uma luta*. Campos dos Goytacazes: Essentia Editora, 2013.

SOFFIATI, Arthur. Os canais de navegação do século XIX no Norte Fluminense. *Boletim do Observatório Ambiental Alberto Ribeiro Lamego*, Campos dos Goytacazes, v. 1, n. 2, p. 11-36, jul.-dez. 2007. Disponível em: <https://essentiaeditora.iff.edu.br/index.php/boletim/article/view/2177-4560.20070010/197>. Acesso em 3 nov. 2021.

SOFFIATI, Arthur. História das ações antrópicas sobre os ecossistemas vegetais nativos das regiões norte e noroeste do Estado do Rio de Janeiro. *Revista Perspectivas*, Campos dos Goytacazes, v.4, n.7, p. 67-79, jan.-jul. 2005.

SOFFIATTI, Arthur. Destrução e proteção da Mata Atlântica no Rio de Janeiro: ensaio bibliográfico acerca da eco-história. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 4, n. 2, p. 309-327, jul.-out. 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/FGHZcFJKcDvj9LPzSG3yGJt/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 18 nov. 2021.

Recebido em: 11 de junho de 2024

Aceito em: 13 de julho de 2024



PSICOLOGIA ATERRADA: UM CAMINHO ANTIRRACISTA DE CRÍTICA À COLONIALIDADE DA PSICOLOGIA BRASILEIRA

VIVIANE PEREIRA DA SILVA E ABRAHÃO DE OLIVEIRA SANTOS

PSICOLOGIA ATERRADA: UM CAMINHO ANTIRRACISTA DE CRÍTICA À COLONIALIDADE DA PSICOLOGIA BRASILEIRA

**GROUNDED PSYCHOLOGY: AN ANTI-RACIST PATH OF CRITICISM
OF THE COLONIALITY OF BRAZILIAN PSYCHOLOGY**

VIVIANE PEREIRA DA SILVA¹

vps.vivianepereira@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2613-5275>

ABRAHÃO DE OLIVEIRA SANTOS²

abrahaos@id.uff.br
<https://orcid.org/0000-0001-7741-3020>

Resumo

O debate sobre a colonialidade do conhecimento nas universidades brasileiras tem sido impulsionado por diferentes movimentos sociais, como os movimentos negros, indígenas, LGBTQIAPN+, entre outros. Preocupa-nos, no entanto, a possibilidade de que esse debate recue diante da problemática do racismo e fracasse em produzir mudanças reais nas estruturas de distribuição de poder e produção de conhecimento nas diversas áreas. Essa questão tem orientado as pesquisas que realizamos no Laboratório Kitembo, em que forjamos o conceito de psicologia aterrada como um recurso orientador de nossos estudos, comprometidos com as lutas ancestrais dos povos afro-pindorânicos. Neste texto narramos os passos iniciais que nos levaram à formulação do conceito, destacando sua relação com a função que a terra tem para os povos tradicionais na manutenção da vida e construção do sentido de pertencimento. Articulamos também a criação do conceito com o processo de implementação da Política de Ações Afirmativas no Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, analisando as implicações ético-políticas da construção de uma psicologia antirracista. Destacamos ainda como aspectos entrelaçados e fundamentais a esse processo, a ampliação do acesso dos povos afro-

¹ Viviane Pereira da Silva é filha de Ogum e mulher de terreiro. Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (2021). Atua como pesquisadora, terapeuta e professora, buscando contribuir no combate ao epistemocídio dos saberes afroindígenas e na construção de uma psicologia antirracista e antipatriarcal.

² Docente do Instituto de Psicologia e do PPGPsi-UFF. Coordena o Kitembo – Laboratório de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-brasileira, onde trabalha em equipe na construção de uma psicologia aterrada, antirracista e contracolonial.

pindorânicos aos espaços de poder e construção de conhecimento em psicologia, a inclusão de temas relacionados a esses grupos nas pesquisas produzidas no âmbito da graduação e da pós-graduação, e a diversificação de referenciais epistêmicos utilizados em nossos estudos.

Palavras-chave: Psicologia aterrada. Antirracismo. Colonialidade. Ações afirmativas. Formação em psicologia.

Abstract

The debate about the coloniality of knowledge in Brazilian universities has been driven by different social movements, such as black, indigenous, LGBTQIAPN+ movements, among others. We are concerned, however, that this debate retreats from the issue of racism and fails to produce real changes in the structures of power distribution and knowledge production in different areas. This question has guided the research we carry out at the Kitembo Laboratory, where we forged the concept of grounded psychology as a guiding resource for our studies, committed to the ancestral struggles of the Afropindoramic peoples. In this text we narrate the initial steps that led us to the formulation of the concept, highlighting its relationship with the role that land has for traditional people in maintaining life and building a sense of belonging. We also articulate the creation of the concept with the process of implementing the Affirmative Action Policy in the postgraduate program in Psychology at Universidade Federal Fluminense, analyzing the ethical-political implications of the construction of an anti-racist psychology. We also highlight as intertwined and fundamental aspects to this process, the expansion of access of Afropindoram peoples to spaces of power and construction of knowledge in psychology, the inclusion of themes related to these groups in research produced within the scope of undergraduate and postgraduate studies. and the diversification of epistemic references used in our studies.

Keywords: Grounded psychology. Antiracism. Coloniality. Affirmative actions. Training in psychology.

Introdução

Neste artigo trazemos um recorte do processo de construção do conceito de psicologia aterrada, que teve lugar entre 2015 e 2021, nas pesquisas realizadas no Laboratório Kitembo,³ evidenciando os passos iniciais de sua definição. Uma psicologia aterrada, como passamos a definir, é localizada no tempo e no espaço, condizente com a diversidade étnica e cultural que compõe a população brasileira, alinhada com nossa singularidade histórica e crítica à colonialidade que satura o campo acadêmico.

O elemento terra foi escolhido para compor esse conceito em função da multiplicidade de sentidos que ele articula. É da terra que brota a vida em toda sua exuberância vegetal, fornecendo alimento, remédio, ar fresco e elementos que compõem rituais de conexão com o sagrado – sem folha, não tem orixá: “Kò sí ewé, kò sí òrìsà”.⁴ A terra também é via de conexão com a materialidade ligando, por meio dos pés, nosso corpo singular ao mundo, à totalidade imanente e sagrada da vida. Talvez seja mesmo por isso que, para habitar um lugar e nos sentir a ele pertencentes, precisamos de um pedaço de chão, de terra. É a terra, ainda, que recebe nosso corpo depois que concluímos nossa passagem por esta vida, sendo para os iniciados no candomblé imprescindível que o corpo a ela retorne, cumprindo a circularidade da existência.

Diz um itan⁵ que Olorum, o Supremo Criador, pediu aos orixás que apresentassem material adequado à criação do ser humano. Muitos materiais foram tentados, sem sucesso. Cogitaram a lama, mas nenhum orixá teve coragem de pegar dela um punhado, pois ela chorava diante de qualquer tentativa. Iku, a Morte, não teve pena da lama e não se inibiu com seu choro. Pegou dela um punhado, e Olorum teve sucesso em fazer da

³ Kitembo – Laboratório de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-brasileira, coordenado pelo professor Abrahão de Oliveira Santos e inserido no Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

⁴ Dito iorubá, frequentemente citado no âmbito do candomblé.

⁵ Itans são histórias que narram os feitos dos orixás e que foram transmitidas ao longo de muitas gerações, como um recurso da tradição oral iorubá de ensino dos valores da cultura e de como superar os desafios da vida.

lama o ser humano. Olorum então encarregou Iku de pegar a lama para a produção da vida, mas sob a condição de que se comprometesse a sempre devolver a matéria à lama após a morte. Assim, é Iku quem devolve à Terra a porção de lama que lhe foi tirada, fazendo sua restituição (Santos, 1986).

A partir dessa lama ancestral são possíveis os renascimentos, os ciclos de vida e morte. A Lama e a Terra são elementos associados à família a que pertencem os orixás Obaluaê, o Rei da Terra, e Nanã, a lama ancestral. Essa família guarda os segredos dos processos de transmutação, dos ciclos de vida e morte, adoecimento e cura.

Para além de todo esse significado espiritual, não menos importante é o sentido histórico da terra, já que a colonização teve início com o roubo das terras dos povos originários de África e de Pindorama (Terra das Palmeiras) e o sequestro e escravização dos povos que as habitavam. Por isso e por todos os demais sentidos associados à terra, os povos afro-pindorâmicos⁶ a têm como elemento central em sua luta.

Seguindo essa lógica, uma psicologia aterrada visa conectar as(os) psicólogas(os) com a própria terra, com toda a história de luta que ela abriga. Essa conexão é necessária ao aprendizado de quebrar o feitiço da colonialidade, que nos impele ao eurocentrismo e à brancura, bem como de pensar as pessoas e as relações a partir dos paradigmas do individualismo e da transcendência metafísica. Precisamos aprender com a radical imanência da terra, com a sabedoria da terra, como nos mostra Abrahão Santos (2019, p. 164), ao relatar uma conversa com seu Tata:

Recentemente meu pai de santo, tata Luazemi Roberto Braga, me disse: “o Candomblé é energia pura, filho”. “O que é

⁶ Bispo dos Santos (2015) nos ensina que as denominações genéricas “índios” e “negros” foram impostas pelos colonizadores e que o ato de nomear povos e suas localidades, a despeito das nomenclaturas que eles mesmos utilizam na autorreferência, é um recurso de domesticação e desumanização. Pindorama é expressão tupi-guarani que significa Terra das Palmeiras e designa todos os territórios situados no que conhecemos hoje como América do Sul. Bispo propõe chamar de pindorâmicos os povos originários da América do Sul e seus descendentes e de afro-pindorâmicos os que formam a totalidade desses somados aos africanos trazidos escravizados para este continente americano e seus descendentes. Nego Bispo reconhece que, ainda assim, a nomenclatura é inapropriada, pois refere-se de forma genérica a uma grande diversidade de povos. Propõe, no entanto, seu uso como um exercício de descolonização do pensamento e da linguagem.

essa energia, meu pai?" Aproveitei a oportunidade e perguntei. E ele: "Olhe isso aí em volta, a energia das folhas, da água, do bori". Surpreendi-me, pois esperei a explicação de uma energia transcendente e impalpável. A energia espiritual, segundo tata Luazemi, encontra-se na seiva e no cheiro das folhas, na natureza, na água que vem da terra.

Abrindo os caminhos do conhecimento: um pedido a Nkosi

Movidos pela vontade de aprender com a radical imanência da terra, no Laboratório Kitembo compreendemos que pesquisar subjetividade e cultura afro-brasileira não era para nós uma escolha de tema ou objeto, mas a necessidade de buscar referências para a construção de um modo de pesquisar, de uma metodologia de pesquisa. Essa demanda surgiu quando percebemos que nosso compromisso em produzir uma psicologia que acolhesse as demandas das populações afro-pindorâmicas só teria chances de se efetivar se repensássemos o próprio modo de produzir conhecimento nessa área. De início, isso exigiu que questionássemos as metodologias de pesquisa de que dispúnhamos até então no campo da psicologia e trouxéssemos à cena a história do encontro entre os saberes acadêmicos e afro-pindorâmicos.

Esse exercício crítico nos colocou diante de um grande problema, pois a história desse encontro é marcada por processos de extermínio, dominação, apropriação e exploração, os quais certamente não tínhamos a intenção de reproduzir. Sabíamos, no entanto, que confiar em nossa intenção de não reproduzir mecanismos tão arraigados em nossa formação subjetiva não seria suficiente. Teríamos que realizar um trabalho permanente sobre nós mesmos, voltado para a transformação daquilo que em nós está colonizado e reproduz mecanismos de dominação. Era preciso que avançássemos nas críticas que vínhamos fazendo à colonialidade da psicologia e pudéssemos propor alternativas, possibilidades que nos levassem além da constatação de uma psicologia que não serve.

Essas eram as questões de pesquisa que nos mobilizavam no início de 2017. Para abrir nossos caminhos e propiciar uma produção acadêmica

farta e útil à comunidade, endereçamos ritualisticamente a Nkosi⁷ o pedido de que nos orientasse na construção das ferramentas de que precisávamos. Com isso, adentramos intenso trabalho de forjar. Por um lado, a forja é incandescente, apaixonada e movida pelo fogo que transforma tudo. Por outro, exige paciência e determinação para sustentar os golpes ritmados e contínuos que vão moldando a ferramenta. Há aí o trabalho braçal, por vezes monótono, que dá consistência e consequência à potência inicial proporcionada pelo fogo, pelo ferro, pela produção da técnica. Isso nos proporciona o nguzo de Nkosi ou o axé de Ogum, como dizemos na matriz iorubana.

O ritual produziu efeitos no ato mesmo de sua feitura. Afinal, é incomum um grupo de pesquisa reconhecer a memória ancestral, chamá-la, lhe fazer oferendas e ativá-la como recurso de trabalho, de produção de conhecimento e intervenção no espaço acadêmico. Naquele momento não era para nós evidente, mas o ato ritualístico não acontecia fora do trabalho de pesquisa, mas dentro dele. Ao mesmo tempo que se destinava a operar uma transformação em nossa trajetória, constituía também um efeito dessa transformação. Após alguns avanços em nossos percursos de elaboração, pudemos reconhecer que ali nos ocorria uma nova metodologia de pesquisa acadêmica.

Um evento acadêmico e ancestral

Pouco tempo depois de feito nosso ritual a Nkosi, tivemos a ideia de realizar o III Encontro Kitembo.⁸ Organizamos esse evento com o

⁷ Nkosi é *nkisi* do ferro, energia do ferreiro, que zela pelo trabalho árduo e pelas tecnologias, conforme os saberes de matriz congo-angola.

⁸ O III Encontro Kitembo: Povos Afro-indígenas, Saberes Tradicionais e Pesquisa em Diálogo com a Universidade foi realizado na Universidade Federal Fluminense (UFF), campus Gragoatá, nos dias 9 e 10 de novembro de 2017. Em 11 de março de 2020, em meio a uma crise de múltiplas dimensões gerada pela pandemia da covid-19, tivemos a alegria de lançar, em evento online, *Saberes plurais e epistemologias aterradas: caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas*, que reúne os debates realizados no evento. Estiveram presentes o professor Abrahão Santos, organizador do livro, alguns dos autores, professores do Instituto de Psicologia da UFF, estudantes, entre outras pessoas. O livro pode ser acessado pelo link: <https://m.eduff.com.br/produto/saberes-plurais-e-epistemologias-aterradas-caminhos-de-pesquisa-na-psicologia-e-ciencias-humanas-e-book-epub-488>.

objetivo de aprender com pesquisadores orgânicos sobre como nossos estudos poderiam contribuir com as lutas quilombola, indígena, das religiões de matriz africana e das favelas. Com a expressão pesquisadores orgânicos remetemos à diferenciação que Antônio Bispo dos Santos estabelece entre conhecimento sintético e orgânico. O primeiro dá sustentação à racionalidade capitalista da propriedade e a seu aparato socioinstitucional, valorizando o ter. O segundo dá sustentação à vida e se desenvolve na relação entre as pessoas e a natureza, priorizando o ser. Este é resolutivo, pois a vida não se desenrola apenas no mundo das ideias: exige ação (Bispo dos Santos, 2016).

Debatendo o livro de Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2015) em uma de nossas reuniões de estudo, entendemos que a produção acadêmica hegemônica, afinada com o conhecimento sintético, exige que o pesquisador se afaste da comunidade e do trabalho braçal para se tornar um trabalhador intelectual. Já nas perspectivas dos saberes afro-pindorâmicos, afinadas à produção de conhecimento orgânico, temos o pertencimento à comunidade e o trabalho prático como bases para a construção de qualquer saber útil e válido. Como afirma Eduardo David Oliveira (2005, p. 277), tecendo uma filosofia da ancestralidade: “[sabedoria] é executar com maestria as ações que fazem bem à comunidade. Sabedoria não se reduz a conhecimento. Sabedoria é conhecimento vivenciado, ou seja, é uma experiência refletida e solidificada ao longo dos anos, daí a importância e a valorização dos anciãos e da ancestralidade”.

Isso ficou muito evidente nas falas de Nego Bispo, Capitão Potiguara, Hosana Santos, Guilherme, Bruno, Mc Garcia, Pai Roberto Braga, Mãe Arlene de Katende, Estela, Ricardo Moura, dona Nilza e Ekedi Maiah, no III Kitembo. Entre as diversas experiências narradas, um traço em comum: nenhum deles estava ali sozinho. Estavam ali com seu povo e por seu povo: um povo encarnado, que vive em suas comunidades de origem, e também um povo ancestral, que os protege e inspira. Suas falas, carregadas de memórias de lutas, de um modo de vida marcado pela ancestralidade, pelo pertencimento e pelo propósito, contagiam a todos

e nos levaram a reconhecer nossas próprias implicações e responsabilidades como pesquisadores.

Afirma Nego Bispo que uma pesquisa orgânica deve ser resolutiva, produzindo efeitos que atendam aos interesses de todas as partes envolvidas. Nesse sentido, uma das perguntas que dirigimos aos convidados do evento foi “Como a universidade poderia contribuir na luta dos povos afro-pindorâmicos?”. Diante dessa questão, o líder indígena Capitão Potiguara (Bispo dos Santos, 2020) respondeu, de forma direta e precisa, que o que a universidade poderia fazer por seu povo era abrir espaço para que pudessem estar nela, pesquisando também.

Já Nego Bispo – que dividia a mesa de abertura do Encontro com Capitão Potiguara – comparando a universidade a uma grande chocadeira, afirmou que não era necessário destruí-la, mas sim “gorar os ovos dos monstregos e colocar os nossos” (Bispo dos Santos, 2020). Monstregos, nesse caso, são aqueles que alimentam o racismo, o epistemicídio, a exclusão dos não brancos desse espaço de produção de conhecimento e que fortalecem as relações coloniais de saber e poder a fim de garantir a continuidade dos próprios privilégios. Para reverter esse processo, muito terá que ser destruído.

Tais ensinamentos dialogam diretamente com as ações afirmativas, sua urgência e necessidade. Por um lado, povos indígenas, quilombolas e outros não brancos não precisam e não querem ser tutelados, uma vez que são os mais indicados para produzir um conhecimento que de fato atenda a suas necessidades. Por outro lado, é evidente que o modelo universitário, pautado na branquitude, reproduz violências e desigualdades, servindo para manter o *status quo*. As ações afirmativas, portanto, são uma via de rompimento desse ciclo vicioso de manutenção dos privilégios da branquitude, para a construção de uma realidade mais justa e equânime. A esse respeito, já na década de 1950, Guerreiro Ramos (1995, p. 235) previa:

A tradição da brancura que ainda sobrevive, entre nós, terá de ser ultrapassada por outra tradição, tradição que estamos assistindo nascer e que representa novas condições objetivas da vida brasileira. Nos dias de hoje, a idealização da brancura, na

sociedade brasileira, é sintoma de escassa integração social de seus elementos, é sintoma de que a consciência da espécie entre os que a compõem mal chegou a instituir-se. Este, porém, é um processo social normal que não poderá ser definitivamente obstaculizado. Apenas uma situação colonial temporária tem embaraçado este processo.

A ativação dessa “outra tradição” a que se refere o autor tem atualmente como caminho promissor a consolidação e expansão das políticas de ações afirmativas. No âmbito acadêmico, elas são estratégicas no combate ao racismo e ao epistemicídio. Por isso, à medida que no Laboratório Kitembo buscamos conduzir nossas pesquisas de maneira resolutiva, consideramos que promover sua implementação na pós-graduação é parte importante do trabalho.

Psicologia aterrada e políticas de ações afirmativas

O debate acerca da implementação das ações afirmativas no Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFF (PPGP/UFF) teve início em função da portaria normativa n. 13 do MEC, de 11 de maio de 2016, que dispunha sobre a indução de políticas de ações afirmativas na pós-graduação, em todo o território nacional. Assim se iniciou um percurso de construção marcado por grandes tensionamentos, como os processos de redação dos editais de seleção das primeiras turmas com reserva de vagas do programa – ocorridos em 2016 (mestrado) e 2017 (doutorado) – e o subsequente debate sobre a reserva de bolsas para estudantes cotistas.

Apesar do posicionamento progressista de grande parte dos docentes que compunham o programa, em toda a trajetória de implementação das cotas o racismo se mostrou bastante presente. Mesmo que ninguém tenha afirmado ser contra as cotas, a rejeição a elas se mostrava por meio de “dúvidas” sobre a pertinência das ações afirmativas, de projeções sobre o prejuízo que trariam para a qualidade da produção científica do programa e do medo de sua ocupação por negros, quilombolas, favelados e ribeirinhos (Cardoso, 2018). Em uma dessas reuniões, um professor chegou a colocar a preocupação de que poderia

ter que dar aulas de português para os alunos cotistas e outro defendeu que só deveria fazer mestrado quem soubesse ler e escrever.

Para alguns docentes, havia a preocupação de que alunos e professores favoráveis às cotas tinham muita pressa na implementação das transformações reivindicadas e que isso poderia destruir o programa. Tal fantasia de aniquilamento parece ter origem no sentimento de “medo branco” da “onda negra” (Azevedo, 1987), desenvolvido ao longo de séculos de escravização, do qual fazia parte a estratégia de intensificar a repressão frente às permanentes e contínuas insurgências dos escravizados. A sensação de ameaça e o desejo de que esse processo ocorra “mais devagar” são indícios do lugar de enunciação desse tipo de fala: o lugar de um privilégio branco que se quer manter. Só quem se identifica com essa estrutura de exclusão pode ter medo de que ela venha a ruir. Quem por ela não é contemplado, por sua vez, tem justificada urgência de que mude. Afinal, trata-se de anseio que se estende por séculos, uma vez que as ações afirmativas têm o objetivo de reparação histórica em relação ao longo período de extermínio e escravização dos povos afro-pindorâmicos.

Apesar das dificuldades, graças à pressão e apoio de estudantes negros e não negros – em especial, da Ocupação Preta⁹–, foi aprovada a reserva de 50% das vagas para estudantes cotistas: 30% para pessoas negras, 10% para indígenas, 5% para transexuais e 5% para pessoas com deficiência.

Também se evidenciou nesse processo o fato de que a reserva de vagas é apenas um dos aspectos na implementação das ações afirmativas e que sua efetivação demanda uma série de outras transformações no modo de organização dos programas e nas relações cotidianas que neles se estabelecem. Ou seja, há muitas maneiras de “convidar” estudantes a se retirar da pós-graduação, mesmo que já tenham superado a barreira inicial do acesso. Nesse sentido, um importante desdobramento

⁹ Ocupação constituída por estudantes negros e negras de diversos cursos da UFF, no contexto das Ocupações Estudantis realizadas em âmbito nacional, em 2016, com o objetivo de protestar contra a PEC 241/55, que propunha o congelamento de investimentos no setor público por período de 20 anos. A Ocupação Preta foi organizada visando fomentar debates relevantes para a população negra naquele contexto, uma vez que esse segmento era muitas vezes silenciado em outros espaços.

ocasionado pela implementação das ações afirmativas foi a reforma curricular do programa, ocorrida pouco tempo depois do início da primeira turma com reserva de vagas.

Os debates produzidos com a chegada de novos atores evidenciaram o eurocentrismo dos referenciais teóricos e conceituais até então utilizados, o que gerou a demanda por sua redefinição. A questão foi debatida nas reuniões colegiadas, culminando na inclusão na bibliografia comum do curso de autores negros, negras e feministas críticas às estruturas hegemônicas de produção de conhecimento. Essa foi mais uma importante conquista desse processo – no entanto, para tirar o melhor proveito desse acontecimento e converter essa potência de transformação em novos modos de construção de conhecimento em psicologia que sejam mais justos, equânimes e não sirvam de alicerce a lugares históricos de privilégio, temos que levar a fundo essa empreitada, ultrapassando o plano dos autores e pensamentos.

Engajamento antirracista para uma crítica à colonialidade não metafísica

Nos últimos anos, em âmbito nacional e internacional, temos vivido um momento fértil no que tange ao debate sobre a colonialidade em diversos campos do conhecimento, entre os quais a psicologia. Em função das especificidades sócio-históricas do Brasil, no entanto, operar a racialização do debate sobre a colonialidade é imprescindível, sob o risco de cair facilmente em uma crítica metafísica, sem ambições de mudanças reais na estrutura de distribuição dos privilégios e violências institucionais.

Nesse sentido, ressaltamos três formas de expressão do racismo na psicologia que podem ser observadas atualmente. Em primeiro lugar, ele se evidencia na obstaculização do acesso dos povos afro-pindorâmicos a lugares institucionais de poder e produção de conhecimento na área, a começar pelos cursos de graduação e pós-graduação. Em segundo lugar, o racismo pode também ser observado no âmbito das temáticas abordadas nas pesquisas, que têm por finalidade produzir conhecimentos

que respaldam nossa atuação profissional. Tais estudos raramente abordam a temática do racismo e seus impactos na produção de saúde/doença da população brasileira, ao mesmo tempo que se afinam com o mito da democracia racial, ao negar a importância do racismo como determinante da saúde e das condições de vida. Por fim, destacamos uma terceira face do racismo na psicologia brasileira, expressa no epistemicídio dos conhecimentos e práticas de cura afro-pindorâmicas. Com isso, tais conhecimentos foram excluídos do escopo de matrizes culturais a partir das quais se formula o conhecimento psicológico, que acabou tendo apenas o referencial eurocêntrico como norteador da sua produção. Assim se instaura o “bloqueio cognitivo do brasileiro de pensar a si mesmo” (Santos, Oliveira, 2021).

Nesse sentido, a construção da psicologia aterrada que defendemos exige o enfrentamento do racismo estruturante do campo acadêmico no que tange aos três aspectos ressaltados: acesso, temáticas e referenciais epistêmicos. Esse caminho propõe a conexão da psicologia com as condições sócio-históricas de constituição da sociedade brasileira, bem como com sua própria implicação ao se constituir nesse contexto. Ressaltamos que essa divisão tem apenas finalidade didática, já que os pontos mencionados atuam conjuntamente, fortalecendo-se em uma mesma engrenagem racista.

Isso é demonstrado, por exemplo, a partir da experiência vivenciada no PPGP/UFRJ, no qual a entrada de um número maior de estudantes negros e negras, a partir das ações afirmativas, vem fortalecendo uma produção de conhecimento de perspectiva antirracista. A chegada de estudantes cotistas desencadeou questionamentos acerca dos referenciais bibliográficos adotados, que culminaram na reforma curricular do curso. Ao mesmo tempo, todo esse movimento tem possibilitado também a pesquisa de temas diretamente relacionados a subjetividades negras, a partir de suas próprias vivências e perspectivas.

Por um lado, esse encadeamento de acontecimentos demonstra a relação intrínseca entre os diferentes aspectos do racismo no meio acadêmico. Por outro, demonstra a efetividade e necessidade das políticas

de ações afirmativas que, ao possibilitar o acesso de grupos historicamente excluídos a esse campo, geram impactos sensíveis e imediatos no conhecimento produzido e, consequentemente, no aprimoramento da prática profissional.

Racismo como problemática ético-política no campo da psicologia brasileira

No Laboratório Kitembo pudemos verificar o racismo estrutural que permeia a psicologia brasileira mediante pesquisa em periódicos acadêmicos publicados anteriormente à portaria normativa n. 13 do MEC, de 11 de maio de 2016, que determinou as cotas na pós-graduação. O objetivo do estudo era saber qual a prevalência da temática das relações raciais e de questões relacionadas à população negra nesses meios de divulgação científica. As categorias de análise utilizadas para classificar os artigos encontrados foram três: 1. os que abordam a população negra e problematizam as relações raciais; 2. os que abordam a população negra e não problematizam as relações raciais – como aqueles que tratam de temas relacionados a saúde pública, encarceramento, jovens em conflito com a lei, educação pública, entre outros que afetam diretamente a população negra, mas, ainda assim, não trazem à discussão a problemática racial; 3. os que não abordam a população negra nem problematizam as relações raciais.

A primeira etapa da pesquisa abrangeu os periódicos Qualis A1 e A2, publicados entre 2010 e 2015, totalizando 15 revistas e 749 artigos analisados. A segunda etapa abrangeu as publicações Qualis B1, B2 e B3 de 2015, totalizando 25 revistas e 468 artigos analisados. A distribuição percentual dos artigos nas três categorias analisadas foi bastante próxima em ambas as etapas, o que nos mostra que não há diferenças significativas em relação a tais categorias nas publicações Qualis A e B. Os percentuais encontrados foram, respectivamente, nas A1/A2 e B1/B2/B3: artigos que abordam a população negra e problematizam as relações raciais: 1,5% e 1,3%; artigos que abordam a população negra e não problematizam as

relações raciais: 7,1% e 6,6%; artigos que não abordam a população negra nem problematizam as relações raciais: 91,4% e 92,1% (Santos, Oliveira, 2020).

A partir desses dados, podemos concluir que menos de 10% dos artigos publicados nos periódicos de psicologia considerados mais relevantes pelo meio acadêmico, no período indicado, se dedicaram à população negra ou a questões a ela relacionadas. Isso mostra um campo científico indiferente às especificidades da saúde mental da população negra e leva os autores a concluir que “A produção técnico-científica do apagamento da questão racial e do protagonismo negro na nossa história e, portanto, da própria formação social brasileira em sua complexidade, tem total amparo da academia, comprovadamente branca” (Santos, Oliveira, 2020, p. 14).

A atual versão do código de ética profissional que orienta psicólogas e psicólogos brasileiros, publicada em 2005, traz como princípios fundamentais os seguintes pontos:

I. O psicólogo baseará o seu trabalho no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

II. O psicólogo trabalhará visando promover a saúde e a qualidade de vida das pessoas e das coletividades e contribuirá para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.

III. O psicólogo atuará com responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social e cultural. (...)

VII. O psicólogo considerará as relações de poder nos contextos em que atua e os impactos dessas relações sobre as suas atividades profissionais, posicionando-se de forma crítica e em consonância com os demais princípios deste Código (CFP, 2005, p. 7).

Considerando os resultados dessa pesquisa, cabe perguntar: como poderia a(o) psicóloga(o) escutar e acolher verdadeiramente os sofrimentos, conflitos e singularidades das pessoas de que cuida, ou mesmo combater desigualdades e violências, ter compreensão histórica desses processos e agir com responsabilidade social, como determina nosso Código de Ética, se não se implica em relação à problemática das

relações raciais? Ou, ainda, no que tange especificamente ao cuidado oferecido à população negra, cabe a questão primordial colocada pela professora Luiza Oliveira:¹⁰ “Que pode a psicologia fazer diante da população negra, se nem nome para falar dos danos do racismo nós temos?” Esses questionamentos nos dão dimensão da gravidade do problema ético, político e teórico-conceitual que precisamos enfrentar.

Importante ressaltar ainda que o fato de a psicologia, de modo geral, não denunciar ou combater o racismo estrutural em nossa sociedade não significa que esteja neutra em relação à problemática das relações raciais. Muito pelo contrário, esse posicionamento demonstra seu engajamento histórico no fortalecimento desse mecanismo de opressão.

Segundo Santos, Schucman e Martins (2012), a formação do pensamento psicológico brasileiro remonta ao final do século XIX, portanto, a um período bem anterior à regulamentação da profissão no país, só ocorrida em 1962. A gênese desse pensamento estaria no modelo médico-psicológico de base eugenista, que ganhou força no Brasil no final do século XIX. A partir de 1930, afirmam os autores, se fortaleceria uma perspectiva sociocultural das diferenças, crítica ao modelo determinista biológico eugenista. Apesar de deslocar o foco da biologia para a cultura, esse novo modelo mantém a relação de hierarquia evolutiva entre brancos e negros, pressupondo estes últimos como seres humanos primitivos e inferiores. Por fim, desde 1990 até os tempos atuais, ganha força no âmbito da psicologia uma perspectiva relacional de estudo do racismo, em que não apenas a negritude é problematizada, mas também a branquitude. Este período é marcado pela evidenciação dos privilégios da branquitude e pelos debates e ações voltados para a promoção da igualdade étnico-racial (Santos, Shucman, Martins, 2012).

Esse percurso evolutivo evidencia a filiação da psicologia a perspectivas racistas, a fim de se fortalecer como ciência e profissão a partir da resposta às demandas das elites e dos governantes por mecanismos de controle da população. O ponto de virada nessa trajetória

¹⁰ Fala proferida como professora examinadora na banca de qualificação de Ayana Sisi (Nathalia Nascimento), realizada em 17 abr. 2020.

se configura nos estudos da branquitude, em que a tomada da problemática por um viés relacional sinaliza a condição racializada também da população branca e ressalta a dinâmica de privilégios que lhe são garantidos pela manutenção das desigualdades raciais.

Outro marco institucional importante na construção de uma psicologia brasileira antirracista tem sido o posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia sobre essa temática, nas duas últimas décadas. Esse movimento foi oficialmente iniciado em 2002, pela campanha Preconceito racial humilha, humilhação social faz sofrer, lançada pela Comissão de Direitos Humanos do Conselho Federal de Psicologia (CFP). Essa campanha foi pioneira ao propor, no âmbito do Sistema Conselhos, uma discussão acerca do racismo e das implicações da psicologia na sua produção e reprodução. O debate e a criação de conteúdos sobre o tema foram incentivados por publicações diversas e criação de grupos de trabalho e comissões específicas nos conselhos regionais de diferentes estados (CFP, 2017).

Em entrevista sobre a referida campanha, Marcus Vinicius de Oliveira Silva, então presidente da Comissão de Direitos Humanos do CFP, afirma que a psicologia é disciplina que se omitiu quanto ao enfrentamento do racismo em nossa sociedade, sendo por isso cúmplice do mito da democracia racial. Por isso, seria seu dever resgatar essa responsabilidade, essa dívida para com os afrodescendentes do país. Sendo assim, o objetivo principal da campanha seria sensibilizar os próprios profissionais de psicologia para essa omissão (CRP/SP, 2002).

Na mesma entrevista, Edna Roland – psicóloga, presidente da organização Fala, Preta! e membro da Comissão de Direitos Humanos do CFP na época do lançamento da campanha – alertou que não seria correto afirmar que a psicologia “se omitiu” do debate racial no país, pois isso poderia transmitir a impressão enganosa de que ela se manteve neutra, quando, na verdade, participou ativamente desse debate, contribuindo para o fortalecimento dos mecanismos racistas em nossa sociedade (CRP/SP, 2002).

O movimento iniciado em 2002 pela referida campanha tem reverberado nas últimas décadas, fortalecendo e respaldando o debate sobre psicologia e relações raciais em todo o Brasil. Neste percurso, alguns acontecimentos de destaque são: a resolução n. 18/2002, que estabelece normas de atuação para as(os) psicólogas(os) em relação ao preconceito e à discriminação racial; a elaboração do terceiro Código de Ética (CFP, 2005) da categoria, em que o debate sobre relações raciais se encontra presente como pauta relacionada aos direitos humanos; e o apoio do Sistema Conselhos na realização do I Encontro Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(es) sobre Relações Raciais e Subjetividades, ocorrido em outubro de 2010 e organizado por pesquisadores da temática racial e ativistas do Movimento Negro (CFP, 2017).

Apesar dessas importantes iniciativas do Sistema Conselhos, realizadas ao longo das duas últimas décadas, o próprio CFP reconhece quão tardio foi seu posicionamento:

Por assim dizer, o Sistema Conselhos demorou a abraçar a causa. Se, nos anos 1970 e 1980, engajou-se no Movimento de Reforma Sanitária, nos anos de 1980 e 1990, no Movimento da Reforma Psiquiátrica e Luta Antimanicomial e nos anos 1990 instituiu o compromisso social da Psicologia e criou a Comissão de Direitos Humanos no CFP e nos CRPs, foi somente nos anos 2000 que incorporou a discussão sobre racismo e igualdade racial (CFP, 2017, p. 73-74).

Da indissociabilidade entre psicologia, racismo e saúde mental

No prefácio ao livro *Psicologia social do racismo*, o antropólogo e professor brasileiro-congolês Kabengele Munanga (2016) afirma que o preconceito racial é um fenômeno de grande complexidade, que pode ser comparado a um *iceberg*: a parte visível corresponderia às manifestações de preconceito observadas nos comportamentos individuais, e a parte maior e submersa corresponderia aos preconceitos não manifestos, presentes nos pensamentos e sentimentos, e a suas consequências na estrutura psíquica das pessoas. Por isso, considera que a psicologia seria a ciência mais indicada para se ocupar dos fenômenos psíquicos gerados pelo racismo e do sofrimento que acarretam. Apesar disso, afirma ele, é

notório e surpreendente o pouco espaço que a psicologia no Brasil tem reservado a esses estudos, sobretudo nestes tempos de globalização, “que por toda parte provoca movimentos de afirmação de identidades, contrariamente aos mecanismos de homogeneização ditados pela mundialização do mercado do capital, das técnicas e meios de comunicação de massas” (Munanga, 2016, p. 12).

Em direção semelhante, a líder espiritual e educadora Makota Valdina (Pinto, 2014) afirma que o racismo é uma doença que está na base de constituição de nossa sociedade, contribuindo para a naturalização das desigualdades extremas que a caracterizam e para o genocídio da população negra. Ressalta ainda que essa doença não prejudicaria apenas as pessoas negras, mas toda a sociedade já que, na perspectiva banto, o problema de uma pessoa afeta toda a sua comunidade. Trata-se de uma perspectiva em que a comunidade é a menor parte social, não havendo ninguém que esteja dela isolado ou independente. Sendo assim, uma doença que acarreta condições adversas de vida e intenso sofrimento a mais da metade da população brasileira, certamente prejudica todos nós. Makota Valdina chama atenção para a necessidade de que a psicologia atente para essa doença que temos produzido.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, o psiquiatra martinicano Franz Fanon (2008) descreve como se dá o tagarelar do racismo estrutural internalizado na experiência subjetiva da pessoa negra, sempre aprisionada em narrativas históricas de submissão e carência, pelos estereótipos de escravo, pobre, delinquente, incivilizado, hipersexualizado, entre outros. Acerca do trabalho clínico relacionado às vivências de racismo, Fanon ressalta que seu manejo deve considerar a sociogênese da problemática racial, ou seja, as condições materiais de sua produção e as formas práticas de seu enfrentamento. O trabalho terapêutico deve se desenvolver no sentido de evidenciar as estruturas opressivas ao paciente e apontar-lhe as possibilidades de seu enfrentamento.

Nesse sentido faz crítica à clínica de tendência intimista, que trata o sofrimento mental como resultado de disfunção individual, a ser

modulada no trabalho terapêutico. Mais especificamente, sua crítica se dirige a uma perspectiva que considera o sentimento de inferioridade frequentemente vivenciado pelas pessoas negras resultado de uma constituição subjetiva que lhes seria inerente. Ao contrário, ele afirma que essa inferioridade é socialmente produzida e internalizada pelas pessoas negras.

Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: inicialmente econômico; em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade.... Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia (Fanon, 2008, p. 28).

A partir das considerações de Fanon, podemos afirmar que é imprescindível que pautemos as relações raciais onde quer que estejamos atuando e que não tratemos vivências de racismo como situações isoladas, mas como uma problemática que diz respeito às coletividades e à sociedade como um todo. Esta é uma orientação que também consta no documento Relações raciais – referências técnicas para a atuação de psicólogas(os) (CFP, 2017, p. 17-18):

À Psicologia cabe contribuir para o desmantelamento dessa modalidade de dominação. Cabe ao Sistema Conselhos, aos sindicatos da categoria, às universidades de Psicologia e às(as) psicólogas(os) ajudar a pensá-la, a denunciá-la e a colaborar com o desvelamento de mecanismos sociais e subjetivos que a legitimam, o que exige a realização de ações em diferentes âmbitos, todos os possíveis. São práticas a serem realizadas no campo e na cidade, na rua e nos serviços públicos (jurídico, de saúde, de educação, de cultura, de trabalho etc.), no consultório particular, na pesquisa e ao lado do Movimento Negro.

Conclusão

A difusão do debate sobre a colonialidade do conhecimento, no âmbito das mais diversas disciplinas acadêmicas, é uma boa notícia. Afinal, até bem pouco tempo atrás, era praticamente consensual a naturalização de que o conhecimento científico brasileiro poderia se

constituir a partir de referenciais exclusivamente europeus e norte-americanos.

Nos preocupa, no entanto, o fato de que essa crítica importante seja feita de maneira “superficial” e recue diante da problemática estrutural do racismo, tão fundamental para nossa compreensão das relações de saber e poder que se instituíram em nossa sociedade. A colonialidade e o racismo fazem parte de uma mesma engrenagem de domínio, extermínio e exploração. A rigor, qualquer tentativa de trabalhar um aspecto sem o outro está fadada ao fracasso no que tange à possibilidade de desmonte de tal engrenagem.

A partir das pesquisas realizadas nos periódicos da área e da experiência vivenciada ao longo do processo de debate e implementação das ações afirmativas no PPGP/UFF, pudemos ressaltar pelo menos três campos de ação que devem ser contemplados no trabalho de construção de uma psicologia antirracista. O primeiro deles é garantir o acesso dos povos afro-pindorânicos a espaços de poder e construção de conhecimento em psicologia. O segundo é a inclusão de temas relacionados a esses grupos nas pesquisas produzidas no âmbito da graduação e da pós-graduação. O terceiro é a diversificação dos referenciais epistêmicos utilizados na compreensão dos problemas e construção de ferramentas de trabalho no campo psi, que deve passar a incorporar fontes oriundas de matrizes culturais afro-pindorânicas.

Esses são elementos necessários à construção de uma psicologia aterrada que, em síntese, deve ser orgânica (favorecedora da expansão da vida), resolutiva (contemplando os interesses de todas as partes envolvidas), comprometida com a luta ancestral dos povos afro-pindorânicos e localizada no tempo histórico e no espaço geográfico.

Referências

- AZEVEDO, Cecília Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Fazer um retorno: contribuição ao caminho de pesquisa. In: SANTOS, Abrahão de Oliveira (org.). *Saberes plurais e epistemologias aterradas: caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas*. Niterói: Eduff, 2020, p.37-42. Disponível em: <https://m.eduff.com.br/produto/saberes-plurais-e-epistemologias-aterradas-caminhos-de-pesquisa-na-psicologia-e-ciencias-humanas-e-book-epub-488>. Acesso em 21 jun. 2021.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Roda de conversa com o mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos*, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=39WbYFO5Oo&t=598s>. Acesso em 14 nov. 2017.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Editora UnB, 2015.

CARDOSO, Áurea Alves. *Um rio de memórias, experiências e vivências: guerrilha do Araguaia*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

CFP, Conselho Federal de Psicologia. *Relações raciais: referências técnicas para atuação de psicólogas(os)*. Brasília: CFP, 2017.

CFP, Conselho Federal de Psicologia. *Código de ética profissional do psicólogo*. Brasília, 2005. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>. Acesso em 25 set. 2019.

CRP/SP, Conselho Regional de Psicologia/São Paulo. *Preconceito racial humilha, humilhação social faz sofrer*. Programa Diversidade 22. São Paulo, 2002. Disponível em: <https://www.crpssp.org/midia/videos/254?tema=13&page=5>. Acesso em 13 abr. 2021.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008 [1952].

MUNANGA, Kabengele. Prefácio. In: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray (orgs.). *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2016, p.11-14.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.

PINTO, Valdina Oliveira (Makota Valdina). A saúde no terreiro (Palestra). Mesa: Ancestralidade e cuidar no terreiro. I Encontro de Subjetividade e Cultura Afro-brasileira – Ancestralidade, cultura e práticas de cuidar nos terreiros. Realização Kitembo (Laboratório de estudos sobre subjetividade e cultura afro-brasileira), 4 out. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jI148SvCC7s>. Acesso em 2 set. 2019.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Patologia social do “branco” brasileiro. In: RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1995.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. O enegrecimento da psicologia: indicações para a formação profissional. *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, v. 39 (n. esp.), p. 159-171, 2019.

SANTOS, Abrahão de Oliveira; OLIVEIRA, Luiza. O bloqueio epistemológico no Brasil. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 20, n. 227, p. 250-260, mar.-abr. 2021.

SANTOS, Abrahão de Oliveira; OLIVEIRA, Luiza. Publicações nas revistas de psicologia e as relações raciais. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v.72, 2020.

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos; SHUCMAN, Lia Vainer; MARTINS, Hildeberto Vieira. Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais. *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, n. 32 (n. esp.), p. 166-175, 2012.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte – padê, àsèchè e o culto Ègun na Bahia*. Petrópolis: Vozes: 1986.

Recebido em: 29 de março de 2024

Aceito em: 23 de julho de 2024



REFLORESTANDO MENTES: INFLUENCIADORES INDÍGENAS NO INSTAGRAM

ANDRÉ FERNANDES DA PAZ E MARCELE BESSA

REFLORESTANDO MENTES: INFLUENCIADORES INDÍGENAS NO INSTAGRAM

REFORESTING MINDS: INDIGENOUS INFLUENCERS ON INSTAGRAM

ANDRÉ FERNANDES DA PAZ¹

andre.paz@unirio.br
<https://orcid.org/0000-0002-7845-3160>

MARCELE BESSA²

marcelebessa@gmail.com

Resumo

O objetivo deste artigo é refletir sobre a presença de influenciadores indígenas no Instagram e o conteúdo que ali publicam. A pesquisa foi feita analisando 474 postagens de seis grandes influenciadores, cujos perfis viralizaram durante a pandemia da covid-19. Os dados foram coletados entre abril e setembro de 2023 e categorizados como identitários, ativistas, pessoais e parcerias pagas. O conteúdo publicado se contrapõe à visão estereotipada dos indígenas e aborda não apenas as pautas identitárias e as demandas políticas dos indígenas alinhadas com uma perspectiva decolonial, mas também propósitos pessoais e comerciais.

Palavras-chave: Indígenas. Influenciadores. Redes sociais. Decolonialidade.

Abstract

This article reflects on the presence and content published by Indigenous influencers on Instagram. The research was carried out by analyzing 474 posts by six major influencers whose profiles went viral during the covid-19 pandemic. The data collected was gathered between April and September 2023 and

¹ Professor do Departamento de Engenharia de Produção (DEP) da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e Programa de Pós Graduação em Mídias Criativas (PPGMC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenador do BugLab (UNIRIO). Organizador do livro “Bug: narrativas interativas e imersivas” (2019), com Sandra Gaudenzi (Universidade de Westminster, UK).

² Mestranda no Programa de Pós-graduação em Mídias Criativas (PPGMC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisa sobre influenciadores digitais indígenas nas redes sociais e também faz pesquisa em cocriação com indígenas em contexto urbano.

categorized as identitarians, activists, non-identitarians, and paid partnerships. The published content opposes the stereotypical view of Indigenous people. It addresses not only Indigenous people's identity agendas and political demands, aligned with a decolonial perspective but also personal and commercial purposes.

Keywords: Indigenous people. Influencers. Social media. Decoloniality.

Introdução

A trajetória dessa pesquisa começa a partir de aproximação da autora Marcele Bessa e jovens indígenas pelas redes sociais, em 2021. Marcele trabalhava em busca de personagens para um dos programas diários de variedades da TV Globo com maior audiência, em plena pandemia da covid-19. O objetivo era receber um vídeo de dois minutos para um quadro dentro do especial sobre o Dia do Índio – nome que seria alterado no ano seguinte para Dia dos Povos Indígenas.

Naquele ano, muitos indígenas de diferentes povos foram fortemente atingidos pela proliferação do vírus SARS-Cov-2. A invisibilidade e vulnerabilidade da população indígena ficou mais uma vez explícita na história da sociedade brasileira. Nesse período, jovens indígenas aldeados e em contexto urbano assumiram as redes sociais para informar sobre a necessidade de permanecer isolados e a importância do uso da máscara. Esses jovens, que estavam ligados à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), estruturaram seus discursos e criaram conteúdos ativistas em prol da vida e resistência indígena. Outros passaram a compartilhar suas rotinas nas aldeias: isolados do caos urbano e livres, o que atraiu muitos olhares de quem só via nas mídias tradicionais a cobertura da tragédia.

Nesse contexto, Marcele Bessa passou a seguir nas mídias sociais os jovens indígenas ligados à Apib, assim reunindo depoimentos para o “Olá Plateia”, quadro do programa da TV Globo destinado a mensagens de “bom dia” dos telespectadores. Os vídeos gravados especificamente para o programa traziam a linguagem que eles utilizam em suas redes sociais. A potência do discurso de Samela Sateré Mawe, Erick Terena e Lídia

Guajajara foi além da efeméride da aparição de um indígena na tela da televisão para o Dia dos Povos Indígenas. Eles trouxeram questões sobre a importância da demarcação da tela e da quebra de estereótipos, da ocupação das universidades e mobilização para enfrentamento da invisibilidade, num discurso potente e diferente do que se estava acostumado a ver nas TVs abertas. Eles tinham propriedade do que falavam, estavam nas universidades, vestiam seus cocares e penas com orgulho. “Resistir para existir” era a frase de efeito repetida.

A emergência desses jovens influenciadores indígenas acontece enredada nas tramas, questões e desdobramentos da disseminação das mídias sociais. Tema vasto de pesquisa, essas plataformas são desenvolvidas e mantidas por grandes empresas com modelos de negócio que dependem da exploração dos dados dos usuários (Zuboff, 2019). Seus algoritmos processam os dados com o intuito de reter ao máximo a atenção das pessoas para vender publicidade, influenciando seus comportamentos *online* e *offline*. Todo esse processo tem consequências na saúde mental dos usuários, nas dinâmicas sociais, econômicas e políticas. No Instagram, em particular, como mídia social baseada em fotos e vídeos com abordagens padronizadas (Manovich, 2017), os influenciadores e suas narrativas surgem como expoentes de questões identitárias mais amplas.

Assim, este artigo representa apenas uma primeira aproximação a sua presença e ao conteúdo publicado pelos influenciadores indígenas. Tem como objetivo contribuir para futuros estudos que busquem compreensão mais ampla das estratégias comunicacionais indígenas nas mídias sociais no atual contexto brasileiro. Apresenta uma leitura dos conteúdos e narrativas publicados por jovens influenciadores digitais indígenas, sobretudo em relação às pautas identitárias e suas demandas políticas, a partir da observação das postagens no Instagram. Seguem-se, então, o contexto do surgimento dos influenciadores indígenas no Brasil, nossa metodologia de pesquisa, uma avaliação dos resultados e as considerações finais.

Contexto

As redes sociais têm sido utilizadas internacionalmente por usuários de internet de diferentes classes e idades. De acordo com estudo sobre o panorama digital no mundo, o Digital 2022: Global Overview Report, publicado pelo site Datareportal (2022), havia quase cinco bilhões de usuários de internet, o que representa 63% da população mundial. Desse total, 4,63 bilhões (93,3%) são usuários de redes sociais, 10% a mais que em 2021. O Brasil é o sexto colocado no *ranking* de países com maior tempo de utilização das redes sociais por dia, com média de 3h41min – a média global é de 2h27min –, e é o primeiro colocado em número de plataformas de redes sociais ativas utilizadas mensalmente, com média de 8,6 (usuários entre 16 e 64 anos).

O surgimento de influenciadores indígenas, alguns deles originários de territórios até então sem acesso à internet, é um desdobramento da expansão recente do acesso no Brasil. Em 2022, 161,6 milhões de brasileiros com dez anos ou mais utilizaram a internet, conforme dados do módulo Tecnologia da Informação e Comunicação da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua TIC) divulgados pelo IBGE (2022). A pesquisa revela ainda crescimento contínuo com a internet presente em 91,5% dos domicílios, além de mudanças nos meios de acesso, destacando o telefone móvel celular (98,9%) como o mais comum. Com acesso à internet e aos dispositivos móveis, os indígenas aldeados passam a fazer parte dessas estatísticas, além dos que vivem em contexto urbano e se autodeclararam recentemente. Dados do IBGE (2023) mostram que o Brasil tem hoje 1,7 milhão de indígenas, representando 0,87% da população, e mais da metade vivendo na Amazônia Legal.

No caso das populações indígenas aldeadas, o acesso pode vir por iniciativas governamentais ou esforço coletivo da própria comunidade na compra de antenas via satélite. Nogueira e Souza (2023) analisam a desigualdade do acesso à internet no Brasil, onde populações quilombolas e indígenas vivem muito comumente em lugares isolados.

Para ter acesso à internet, moradores de regiões distantes da infraestrutura de rede e cabeamento tiveram que buscar soluções de forma independente. Esse foi o caso de indígenas da aldeia Karapijuty, no interior do Amapá, onde o acesso só foi possível em 2021 graças ao esforço do cacique e seu filho Kauri Waiãpi, hoje um dos maiores influenciadores indígenas, por uma internet via satélite, abastecida por placas de energia solar (Bessa, 2023). O anúncio do Ministério das Comunicações, em 2021, de que 16 municípios do Amapá teriam acesso a conexão de banda larga gratuita, de alta velocidade, na época, não foi cumprido no local.

O primeiro registro da participação indígena na ecologia digital havia sido em 2004 pelo portal Índios Online criado pela Organização Não Governamental Thydêwa, com participação de sete etnias do Nordeste, conectando suas aldeias por meio de computadores e acesso à internet (Pereira, 2018). E nessa condição de resistência e sobrevivência dos povos originários, surgiu em 2017, o @MídiaÍndia, idealizado pelos comunicadores Erisvan, Edvan e Fly Guajajara, junto com jovens de outras etnias (Pinheiro, 2022). Recentemente, o perfil foi reformulado por conta do nome, que passou a ser @MídiaIndígena, que significa originário, valorizando assim a diversidade de cada povo. A iniciativa recorreu às tecnologias midiáticas da época para ocupar espaços de expressão feita por e para indígenas, utilizando suas linguagens, a fim de comunicar suas próprias narrativas. O que vinha sendo pavimentado aos poucos por essas iniciativas coletivas, ganhou outra proporção mediante perfis individuais criados por jovens de diferentes etnias, viralizados na pandemia da covid-19. Começam a surgir nesse momento os influenciadores indígenas, com narrativas próprias e milhares de seguidores.

Para Lemos (2002), o ciberespaço é a encarnação tecnológica do velho sonho de criação de um mundo paralelo, de uma memória coletiva, do imaginário, dos mitos e símbolos que perseguem o homem desde os tempos ancestrais. De acordo com Pierre Lévy (1999), as novas tecnologias do ciberespaço podem, verdadeiramente, ajudar a criar a circulação do saber, formando a chamada inteligência coletiva. Os indígenas no ciberespaço trazem, em uma linguagem contemporânea, suas referências

culturais, que se entrelaçam com suas questões e agendas políticas e econômicas. Nos últimos anos, a expansão do acesso à internet a lugares remotos em termos geográficos e a difusão das mídias sociais ensejam a chegada dos indígenas de forma mais ativa no ciberespaço brasileiro, por intermédio de jovens que lideram essa projeção em termos de audiência (seguidores). Essa geração chega alinhada com a ideia de desconstruir o estereótipo do “índio” presente no imaginário colonial, difundindo debates alinhados com as agendas políticas e econômicas indígenas.

Pereira (apud Franco, Silva, Franco, 2021) já afirmava que as comunidades ameríndias haviam passado a usar as mídias sociais para expor suas dificuldades e mazelas de toda natureza, surgindo assim um net-ativismo indígena, tido como o encontro dos movimentos ativistas indígenas com as novas formas de ativismo digital. No Brasil, a partir da pandemia da covid-19, nas mídias sociais, diversos perfis indígenas emergem com popularidade – viralizaram, impulsionados pelo isolamento social e pelo uso do Instagram, “entendido como uma infraestrutura pensante de mercado na medida em que organiza o conhecimento, classifica coisas, configura preferências e governa os mercados – mediando espaços sociais e materiais” (Lynne Bowker apud Becheri, Gusmão, Cozadi, 2023).

Antes de ser agenciados por empresas de *marketing*, os perfis de @cunhaporanga e @daldeiaorei são exemplos do movimento de ocupação do território virtual por jovens indígenas surgidos espontaneamente, em contrapartida a outros perfis indígenas fomentados pela Apib a partir de 2019. Esses dois jovens aldeados aprenderam a usar as diferentes funcionalidades do Instagram – como vídeos com legendas, *reels*, *stories* e quadro de perguntas – para “agradar o algoritmo” e ganhar visibilidade com suas narrativas, ao comunicar conteúdos sobre suas rotinas de povos aldeados no meio da floresta amazônica.

Karhawi (2021) explica que a expressão influenciador digital (*digital influencer*) se popularizou no Brasil a partir de 2015, como forma de atualização para denominar os então blogueiros, uma vez que diferentes

redes sociais surgiram, e esses profissionais não mais se restringiam ao uso de blogs. Segundo a autora, os influenciadores digitais fazem parte de um espaço social de relações marcadas por disputas pelo direito à legitimidade. Essa legitimidade na conquista desse território vem sendo construída pelos influenciadores indígenas por meio da elaboração de conteúdos na tentativa de descolonizar olhares e comentários que os desqualificam por conta da apropriação das ferramentas digitais contemporâneas, como se eles, ainda hoje, para ser aceitos, tivessem que se manter isolados da sociedade urbana e seus dispositivos.

A projeção de indígenas nas mídias sociais tem atualmente reconhecimento em representantes das políticas do Estado. Em entrevista à repórter Caroline Apple (2022), da editora Abril, a ministra dos Povos Indígenas, Sonia Guajajara, afirma que as redes sociais são os novos arcos e flecha na luta contra a violência e opressão. “Nas redes sociais, temos a liberdade de mostrar o que realmente precisamos e o que a imprensa tradicional não comprehende como necessidade. E foi assim que ganhamos também a atenção de outras pessoas, mesmo que num primeiro momento fosse só por curiosidade”. E se os espaços de visibilidade na grande mídia foram negados não só do ponto de vista identitário e dos direitos constitucionais, mas no que tange ao mercado publicitário, hoje a comunicação indígena também se faz num viés de monetizar seus conteúdos, mesmo que ainda de forma incipiente.

A antropóloga Crystal Abidin, em entrevista a Issaaf Karhawi (2021, p. 292), explica que há diferença entre o influenciador e a celebridade tanto da internet quanto das mídias tradicionais:

A diferença é a sua história de origem. Influenciadores eram considerados sujeitos que se fizeram a partir da base, do povo. Ou seja, eles estavam ali há anos com sua voz, autenticidade, informalidade, conteúdo orgânico e pensamentos autênticos (...) Portanto, eles têm muito mais proximidade e intimidade com pessoas comuns – com quem estão tentando se relacionar – quando comparados com celebridades tradicionais que são consideradas personagens de alto padrão, elitizadas e intocáveis. Por essa razão, muitas das mensagens que os influenciadores endereçam a suas audiências devem ir no formato de um editorial personificado; não basta que estejam agindo como modelos em um outdoor ou segurando produtos como embaixadores, a mensagem pessoal

e a história pessoal de como algo funciona para eles em suas vidas é uma grande parte de sua relacionalidade. Isso porque os influenciadores digitais estão tentando nos lembrar que são muito parecidos conosco, com seus públicos.

Seguindo essa proposição da autora, consideramos então nesta pesquisa alguns jovens indígenas que se projetam nas mídias sociais como influenciadores em função de três parâmetros: pela autoidentificação e reconhecimento pelos próprios indígenas; pelo engajamento e número de seguidores, que os projetam com mais impacto e influência;³ pela legitimidade de suas narrativas como representantes dos povos indígenas. Passamos então a analisar uma amostra específica de influenciadores conforme metodologia a seguir.

Metodologia

A utilização das mídias sociais pelos indígenas vem se dando em diferentes plataformas, como Facebook, YouTube, Instagram e TikTok. Para esta pesquisa, porém, a amostra restringe-se à rede social Instagram. A seleção dos perfis analisados foi feita a partir de buscas no Instagram de indígenas de diferentes etnias com mais de 100 mil seguidores, tanto os aldeados como os do contexto urbano. Foram considerados apenas perfis públicos, que dispensam a necessidade de autorização para análise, e que se identificam na plataforma Instagram como criador de conteúdo, figura pública, influenciador digital ou artista. Selecionamos seis perfis a partir da diversidade étnica e das diferentes regiões brasileiras em que os influenciadores vivem. São dois aldeados (@cunhaporanga_oficial) e (@daldeiaorei) da região amazônica e quatro fora de seus territórios de origem, vivendo em contexto urbano: @sam_sateremawe, @kaekaekae @weena_tikuna e @mariwapichana, esta última influenciadora se manteve em seu estado, em Boa Vista, capital de Roraima.

³ De acordo com o site Influency me, perfis entre 100 mil e um milhão de seguidores são considerados influenciadores intermediários a macroinfluenciadores digitais (Influency me, 2019).

Os perfis (Figura 1) selecionados estão listados na ordem decrescente de número de seguidores, com a imagem das informações da bio do Instagram. O perfil @daldeiaorei traz humor e ironia para combater preconceito. Ele faz uso da visão estereotipada sobre os indígenas como elemento primordial de seu conteúdo. O perfil @cunhaporanga_oficial, que significa moça bonita, viralizou durante a pandemia ao mostrar os costumes de sua aldeia, entre eles o de comer viva a mochiva (larva). @Weena_ticuna é estilista, nutricionista, compositora e mãe. Nasceu no alto rio Solimões e utiliza as redes para expressar sua cultura e divulgar suas criações artísticas originárias. @mariwapichana mora em Roraima e pertence a uma das três principais etnias da região. Ficou conhecida ao ser eleita Miss Indígena de seu estado, em 2021. A partir de então, o engajamento em sua rede social aumentou, e ela passou a produzir não só conteúdo identitário como parcerias pagas. @kaekaekae é da cantora e ativista Kaê Guajajara, que utiliza o perfil para divulgar suas canções e falar sobre seu corpo como extensão de sua ancestralidade feminina e de todas as violências e violações submetidas desde o início da colonização do Brasil. E, por último, o perfil @sam_sataremawe, é da influenciadora conhecida nas redes por sua grande capacidade de mobilização durante a pandemia, alertando os “pais” sobre a transmissão da covid-19. Ela se tornou coordenadora

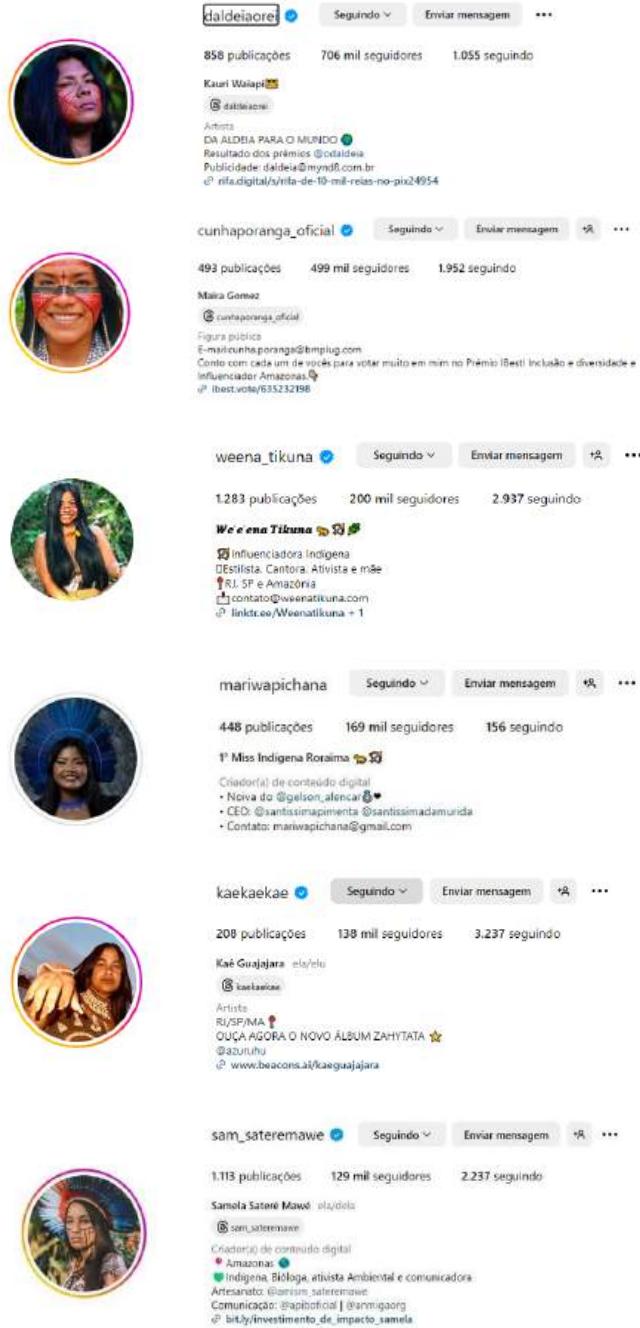


Figura 1: Painel dos perfis das amostras investigadas no Instagram em 2023

de comunicação da Apib, e seu conteúdo é centrado no ativismo indígena e ambiental.

Os conteúdos analisados foram publicados entre os dias primeiro de abril e 30 de setembro de 2023 e foram em grande parte influenciados pelas notícias desse período. A partir do mês de abril, indígenas costumam organizar eventos, participar de entrevistas para grandes mídias e produzir conteúdo para suas redes sociais com forte teor ativista por conta das comemorações do dia 19 de abril, que em 2022 teve seu termo modificado e implementado do Dia do Índio para Dia dos Povos Indígenas.⁴ Nesse período da análise, também esteve em forte discussão o Marco Temporal,⁵ cuja tese, em 21 de setembro, o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou inconstitucional para demarcação de terras indígenas, pautando a discussão na grande mídia e nas mídias sociais.

Analisamos o conteúdo de 474 postagens (Tabela 1) e criamos quatro categorias a partir dos comportamentos e conteúdos expostos nas postagens. Identitária se configura apenas pelo uso de elementos indígenas como cocares, penas, pinturas corporais, grafismos e roupas para reafirmação cultural e étnica como forma de combate ao preconceito. Ativismo, quando há conteúdos com temas políticos, como demarcação de territórios, ambientais e racistas. Pessoais, quando encontramos conteúdos envolvendo assuntos rotineiros, como uma ida ao *shopping*, à academia, uma *selfie* com trajes não indígenas e os que não se enquadram nas outras três categorias. Parcerias pagas derivam da identificação de conteúdos produzidos ou compartilhados que promovem marcas por meio de mensagens publicitárias. Importante frisar que as postagens feitas pelos jovens indígenas nas categorias

⁴ O projeto, agora lei 14.402, é da deputada federal Joenia Wapichana (Rede-RR), na época a primeira mulher indígena a assumir um cargo no Congresso. O termo ‘indígena’, que significa ‘originário’ ou ‘nativo de um local específico’, é a forma mais precisa pela qual podemos nos referir aos diversos povos que, desde antes da colonização, vivem nas terras que hoje formam o Brasil (Agência Senado, 2022).

⁵ A tese surgiu em 2009, mas ganhou os holofotes de toda a mídia e opinião pública quando o Supremo Tribunal Federal (STF) discorreu sobre a ação de reivindicação de posse de terras dos povos indígenas. Tal ação estabelece, por sua vez, que apenas teriam direitos sobre as terras aqueles que já as ocupassem em 5 de outubro de 1988, dia da promulgação da nossa mais recente Constituição Federal.

ativismo e parceria paga utilizam elementos identitários, mas o que os distinguem é o teor de suas mensagens políticas e comerciais.

Resultados

Em termos gerais e quantitativos, conforme a Tabela 1 aponta, todos os influenciadores compartilharam conteúdos identitários em suas redes sociais, e 50% dos posts foram dessa categoria. O ativismo ocupou 29% dos posts dos indígenas analisados, mas nos perfis @daldeiaorei e @cunhaporanga, pautas políticas indígenas urgentes ocuparam apenas uma publicação, enquanto outros perfis publicaram conteúdos informativos e pedindo engajamento a questões pertinentes à política indígena, como a votação do Marco Temporal. Imagens rotineiras fora da aldeia, como passeios na cidade, fotos românticas com namorado, na praia ou fazendo pose com celular sem nenhum acessório indígena foram consideradas postagens pessoais e representaram 15% do total. Em menor percentual, é registrado 6% de conteúdo referentes a parcerias pagas, ou seja, conteúdos ligados a marcas, anunciadas como tal ou insinuando.

Tabela 1: Resultado quantitativo da análise de dados (abr. a set. de 2023)

POSTS	VÍDEOS	IMAGENS	TOTAL	PERCENTUAL
IDENTITÁRIOS	137	104	241	50%
ATIVISTAS	69	69	138	29%
PESSOAL	48	23	71	15%
PARCERIAS PAGAS	18	11	29	6%
TOTAL	272	207	479	100%

Tabela 2: Formatos de comunicação no feed por influenciador

A Tabela 2 aponta os formatos de comunicação por influenciador e denota uma adaptação dos influenciadores indígenas aos padrões que melhor performam engajamento no Instagram. No início de sua implementação, o Instagram era tido como a plataforma de fotografia que mais engajava jovens com as famosas *selfies*, mas o aplicativo teve que se atualizar na corrida pela economia da atenção e promover recursos como o *reels* frente à expansão do Tik Tok – aplicativo de vídeos curtos de diferentes gêneros (Abidin, 2021). Conscientes ou não da estratégia e da lógica

INFLUENCIADORES	VÍDEOS	IMAGENS	TOTAL
@DALDEIAOREI	97	17	114
@CUNHAPORANGA_OFICIAL	15	20	35
@WEENA_TIKUNA	16	2	18
@MARIWAPICHANA	40	39	79
@KAEKAKEA	36	38	74
@SAMSATEREMawe	68	86	154

algorítmica, é possível verificar que do total de 486 postagens dos influenciadores indígenas, 272 são em vídeos e 207 de fotos. @daladeiarei, campeão de número de seguidores entre os perfis abordados nesta pesquisa, registra 97 vídeos do total de 114 compartilhamentos no período – maior incidência proporcional de vídeos entre os perfis analisados.

Dos perfis analisados dos influenciadores digitais, todos fazem uso da identidade indígena na produção de seus conteúdos, enquanto o ativismo também faz parte do conteúdo de todos, mas não como carro-chefe de suas narrativas. @daladeiarei, @weena_tikuna e @sam_sateremawe são três influenciadores da região amazônica, um aldeado e as mulheres de contexto urbano, respectivamente, que fazem uso das identidades para construção de narrativas que promovam a desconstrução do olhar de seus seguidores.

@weena_tikuna é a representação didática de como a identidade indígena pode ser transmitida para quem cresceu com referências estereotipadas, em que “verdadeiros” “índios” são apenas aqueles que vivem em uma “tribo” na



floresta, isolados do mundo urbano e contemporâneo. Nos exemplos a seguir, ela faz um vídeo em que revela palavras indígenas incorporadas na língua oficial no Brasil. Em outro, ela tira dúvida de seus seguidores sobre como aprendeu a língua portuguesa, fazendo uma comparação da forma como aprendemos a língua inglesa. A influenciadora não entra em detalhes, mas em entrevista a Marcele Bessa, ela diz que seus cinco irmãos aprenderam português quando foram viver numa região periférica de Manaus, após fugir do massacre, em que parte de seu povo foi assassinado por madeireiros e garimpeiros, na década de 1980.⁶

Especialista em humor, @daldeiaorei, perfil do influenciador Kauri Wajápi, o indígena com maior número de seguidores que utiliza o Instagram e outras redes sociais para representar de forma irônica o dia a dia de um indígena folgado, que faz uso dos dispositivos móveis e da internet para mostrar sua rotina de aldeado que vive à custa do homem branco, provedor da “mesada” do Bolsa Funai.

A estratégia de criação de conteúdo de Kauri é fazer uso das interações preconceituosas dos não indígenas em suas redes sociais para construção de uma narrativa que gera confusão, humor e raiva entre os seguidores desinformados, que acreditam em suas falas e ignoram a dimensão irônica. Os comentários, críticas e xingamentos acabam gerando ainda mais engajamento em seu perfil. Em entrevista à



Figura 2: Weé’na
Tikuna em vídeo sobre
curiosidades de nomes
indígenas

⁶ Massacre dos Tikuna no município de Benjamim Constant. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/am/projetos-especiais/memorial/atuacoes-de-destaque/massacre-de-indios-ticuna-no-municipio-de-benjamim-constant>. Acesso em 20 nov. 2023.

pesquisadora brasileira Issaaf Karhawi (2021), a antropóloga Crystal Abidin diz que o humor e a paródia utilizados pelos influenciadores transmitem mensagens que são mecanismos e práticas de compartilhamentos, conhecidos como *shade*, quando se fala de forma direta. “Brincam com sutilezas e subtextos... Influenciadores minoritários produzem mensagens políticas revestidas de humor para que possam ser protegidos de acusações” (p. 296).

Kauri debucha e informa ao mesmo tempo, transformando sua rede social num canal divertido e com intenções de quebrar estereótipos com sarcasmo. Não foi à toa que, em pouco mais de dois anos, seu perfil viralizou e em 2023 passou a fazer parte do *casting* da



Figura 3: Deitado na rede, o influenciador celebra o Dia dos Povos Indígenas

Mynd8.⁷ A notícia, divulgada na revista online *Publicitários Criativos*, informa que o influenciador se juntou aos mais de 400 clientes da empresa, sendo responsável pela gestão de sua imagem e planejamento comercial estratégico com marcas que tenham *fit* com o seu perfil, ou seja, marcas que combinem com seu conteúdo, a fim de identificar oportunidades no mercado publicitário. Em sua página do Instagram, foi incluído o contato de publicidade, que liga o indígena à empresa: daldeia@mynd8.com.br.

Segundo a análise quantitativa, 29% das postagens são ativistas. Quase todos os influenciadores dessa pesquisa compartilharam conteúdos relacionados ao Dia dos Povos Originários, 19 de abril, tornando o engajamento da data um propulsor de temas políticos e legislativos que contemplam os direitos dos povos originários. “Demarcar as telas é

⁷ Mynd8 é um braço da Mynd, agência especializada em música, cultura digital e entretenimento, responsável pelo agenciamento de mais de 400 artistas e influenciadores, criado pela cantora Preta Gil e gerido pela CEO Fátima Pissarra.

condição tão vital para a resistência e sobrevivência dos povos originários quanto a demarcação de terras" (Pinheiro, 2022).

Formada em biologia, a ativista e coordenadora de comunicação da Apib, Samela Sateré Mawé, já passou por nove países desde que começou a fazer uso das redes sociais no combate à desinformação na pandemia da covid-19 e, depois, na disseminação sobre a ameaça do marco temporal. Seus vídeos são didáticos e esmiuçam nuances das legislações referentes aos povos indígenas e torna assuntos complexos acessíveis a seus seguidores. Seu perfil foi, aliás, inspiração para a criação de uma influenciadora virtual. Awiá, que significa abelha, foi criada para espalhar sementes da informação em combate à desinformação.



Figura 4: Samela e Awiá, a ativista virtual inspirada na influenciadora digital

Nas postagens, a comunicação indígena também se faz presente pela arte, pela oralidade e pelo canto, características marcantes nas diferentes culturas indígenas que transcendem seus espaços e são fonte de conteúdo em suas redes sociais. Moradora do Rio de Janeiro, autodeclarada indígena favelada, @kaeguajajara conseguiu criar um selo musical e, recentemente, ter seu trabalho reconhecido pela mídia tradicional cantando a dor e as angústias de ser indígena num país em que a perspectiva hegemônica sustenta visões discriminatórias. O Brasil que negou os direitos dos povos originários, que marginalizou seus povos está também presente nas letras e nos agudos da cantora, que mobiliza e refloresta os pensamentos de



Figura 4: A cantora Kaê Guajajara expõe o corpo em provocação sobre a hipersexualização da mulher indígena

jovens indígenas de contexto urbano. No *post* (Figura 5), um relato potente envolvendo corpo, identidade e estima.

Dos seis perfis analisados para este artigo, no total de 479 postagens, 6% foram de parcerias pagas. As marcas encontradas utilizaram as características identitárias de cada perfil para passar suas mensagens. Para Crystal Abidin (apud Karhawi, 2021, p. 291), os “influenciadores são capazes de angariar atenção e endossar mensagens que podem ser tanto de clientes, promovendo produtos de higiene e beleza, quanto promoção de mensagens sociais, de direitos humanos ou políticas... ampliando a atenção para determinados assuntos”. Como veremos adiante, alguns perfis vêm firmando parcerias com marcas e confirmado seu potencial comercial de olho na audiência das influenciadoras.

Com 499 mil seguidores no Instagram, Maíra Gomez, da etnia Tatúyo, do alto rio Negro, na Amazônia, viralizou por intermédio de seu perfil @cunhaporanga_oficial. A jovem, que teve acesso à internet apenas em 2020, viralizou por conta de um vídeo em que ela mostra sua refeição com alimentos típicos de sua cultura, como a mochiva, uma larva conhecida como bicho-do-coco. No vídeo, a canção “Peaches”, de Justin Bieber, como trilha sonora demonstra que os influenciadores digitais são produto da cultura popular posto que servem a muitos propósitos (Karhawi, 2021, p. 294). Desde o início de suas postagens, @cunhaporanga conquistou sua audiência devido a sua identidade. Das 34 postagens do período da análise, 22 eram identitárias. O sucesso de seu conteúdo identitário, contudo, se converteu também em parcerias pagas, gerando três conteúdos monetizados.

Próximo ao Dia das Mães, a jovem diz que vai utilizar o serviço de compra e entrega via internet para presentear sua mãe, validando a garantia da entrega. Na legenda do vídeo, ainda um cupom com o percentual de desconto. O conteúdo gerou 27 comentários, entre eles de um seguidor duvidando da entrega do produto numa região isolada (Figura 7).

Desde que se tornou a primeira Miss Indígena de Roraima, em 2021, Mari Wapichana não parou mais de engajar em suas redes sociais. Fotos com cocares, brincos e acessórios naturais reforçaram sua beleza morena, de cabelos negros, lisos e olhos puxados. A jovem estudante de matemática, moradora de Boa Vista, nascida e criada no Território Indígena Raimundão, se tornou uma referência em seu estado, seguida por indígenas e não indígenas. Das 79 postagens no feed de seu perfil durante os seis meses de pesquisa, 15 indicavam parcerias pagas.



Figura 6: Maira Gomez e sua mãe em uma campanha de Dia das Mães

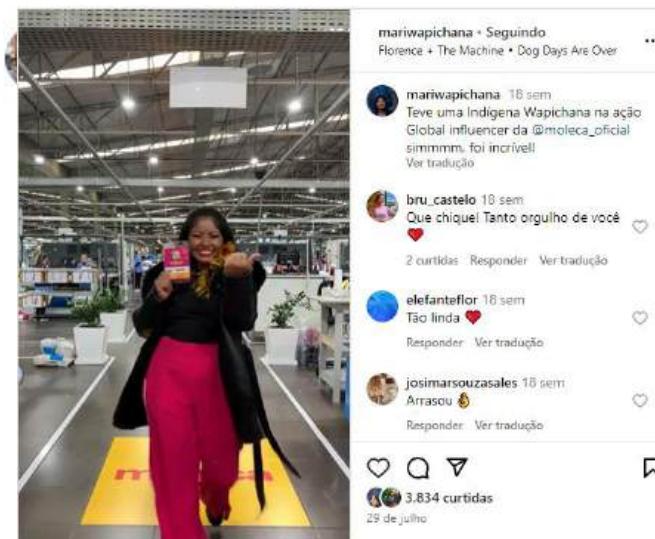


Figura 7: Comentário crítico de um seguidor, no Instagram, sobre a entrega do Mercado



Fazendo uso frequente de cocares ou acessórios como brincos e adereços com penas, além de pinturas com grafismos, Mari sempre demonstrou gostar de moda. Com criatividade e vídeos bem editados, cria conteúdos que valorizam sua identidade e seu biotipo. São postagens de lojas de moda local, de departamento e até de uma campanha envolvendo influenciadoras para a rede de calçados popular Moleca. Em julho de 2023, ela viajou para Gramado, onde conheceu a fábrica, participou das fotos de campanha e demarcou o percentual indígena nas campanhas publicitárias.

Mari e sua geração de indígenas são a prova de que aquela visão primitiva e estática sobre os povos originários ficou para trás. Afinal, se um influenciador corresponde a um *status monetizável* e uma potencial carreira (Abidin, 2021) por que não fazer uso em benefício próprio? Além das campanhas para grandes marcas, Wapichana aproveitou o engajamento e junto de seus familiares criou a marca Santíssima Pimenta, utilizando os saberes tradicionais da família sobre o plantio e manipulação de diferentes pimentas e o seu sobre *marketing* de influência para o desenvolvimento criativo do empreendimento familiar: Santa Pimenta.



Figura 8: Mari Wapichana na fábrica de sapatos da Moleca, em Gramado, RS

Figura 9: Mari aproveitou o conhecimento ancestral sobre pimenta para investir no empreendimento familiar e criar conteúdo específico sobre a iguaria



Considerações finais

Os influenciadores indígenas são de diferentes etnias, cada qual com sua cultura, sistema de crenças e diferentes estratégias para lidar com o mundo e com as ferramentas padronizadas pelas grandes corporações de tecnologia e inovação das redes sociais. Nesse ambiente,

são latentes as fricções entre suas narrativas e a imagem estereotipada do indígena como o bom selvagem, um ser humano puro e inocente em seu estado natural. A partir do momento em que esses jovens tiveram acesso aos dispositivos e à internet, passaram a se posicionar e construir suas narrativas em contraposição àquelas narradas na televisão e jornais sob o ponto de vista do olhar colonial. Agora eles produzem suas imagens, narrativas e formas de difusão e projeção na sociedade, ressignificando suas realidades e a posição na sociedade, em termos sociais, culturais e econômicos. Ter o melhor *smartphone*, viajar, fazer parcerias pagas entraram na realidade de jovens indígenas que viram nas redes sociais uma possibilidade de, ao mesmo tempo, dar voz a suas causas e alavancar recursos financeiros para si ou para sua comunidade.

O influenciador digital indígena se tornou um comunicador não apenas representante de sua cultura, mas também participante criativo das redes globais nas mídias sociais. Muitos seguidores questionam a identidade desses jovens, por se apropriar de tecnologias e dispositivos globalizados. A imagem construída sobre o indígena é baseada em um olhar padronizado por quem sempre esteve do outro lado da linha abissal (Boaventura, 2010). Alguns influenciadores se dedicam mais ao ativismo, trazendo questões importantes dessa minoria étnica, como demarcação territorial, invasão e exploração de suas terras; outros vão produzir entretenimento por meio de vídeos que apresentam sua cultura, hábitos, tirando dúvidas e, também, combatendo preconceito com humor. Os comentários estereotipados de muitos seguidores evidenciam a necessidade dessa postura.

Mohamed et al. (apud Rios, Silva, 2023) apontam para a necessidade de uma descolonização tanto territorial quanto estrutural, buscando “desfazer os mecanismos coloniais de poder, economia, linguagem, cultura e pensamento que moldam a vida contemporânea: interrogando a proveniência e a legitimidade das formas dominantes de conhecimento, valores, norma e suposições”. Nesse sentido, a presença desses jovens indígenas como influenciadores nas mídias sociais contribui para a dissolução dos estereótipos e discursos coloniais não apenas pelo

que eles enunciam em seus conteúdos postados, mas também pela presença e performance em posição de referência, em conflito muitas vezes explícito nas interações e comentários nas mídias sociais. Dessa forma, parecem conseguir disseminar o debate e contribuir para seus interesses individuais e para a agenda coletiva dos indígenas. Seguem assim “reflorestando mentes”, conforme a expressão cunhada pela ministra dos Povos Indígenas, Sonia Guajajara, e vastamente reproduzida e disseminada por lideranças e ativistas indígenas.

Referências

ABIDIN, Crystal. Mapping Internet Celebrity on TikTok: Exploring Attention Economies and Visibility. *Labours Cultural Science Journal*, 19 jan. 2021. Disponível em:
<https://sciendo.com/article/10.5334/csci.140>. Acesso em 15 nov. 2023.

AGÊNCIA Senado. Dia dos Povos Indígenas, em 19 de abril, substitui Dia do Índio após derrubada de veto. 11 jul. 2022. Disponível em:
<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2022/07/11/dia-dos-povos-indigenas-em-19-de-abril-substitui-dia-do-indio-apos-derrubada-de-veto>. Acesso em 23 nov. 2023.

APPLE, Caroline. Nem arco e nem flecha, redes sociais. Entrevista com Sonia Guajajara. 14 jun. 2022. Disponível em:
<https://elastica.abril.com.br/especiais/sonia-guajajara-candidata-deputada-federal-eleicoes-entrevista>. Acesso em 10 nov. 2023.

BECHERI, Juliana de Oliveira; GUSMÃO, Acsa Hosken; COZADI, Elisa Guimarães. Instagram no mercado da moda modesta: análise pela ótica das estruturas sociotécnicas. *Revista Administrativa Contemporânea*, v. 27, n. 4, p. 1-22, 2023.

BESSA, Marcele. De aldeado a fenômeno nas redes sociais: o caso de um jovem Wajápi. In: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 46º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. 2023, Minas Gerais. *Anais eletrônicos...* Disponível em:
https://sistemas.intercom.org.br/pdf/link_aceite/nacional/11/0815202314275364dbb599cfb91.pdf. Acesso em 12 dez. 2023.

BOAVENTURA, Sousa Silva. Da colonialidade à descolonialidade. In: BOAVENTURA, Sousa Silva. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Editora Cortez, 2010.

DATAREPORTAL. Digital 2022: Global Overview Report. Disponível em: <https://www.insper.edu.br/noticias/mundo-se-aproxima-da-marca-de-5-bilhoes-de-usuarios-de-internet-63-da-populacao/>. Acesso em jun. 2023.

FRANCO, Thiago Cardoso; SILVA, Marcelo Rodrigo da; FRANCO, Taynnaraa de Oliveira. O net-ativismo ameríndio brasileiro em período pandêmico. XV Congresso Brasileiro Científico de Comunicação Organizacional e de Relações Públicas, São Paulo, 7-11 jun. 2021. *Anais ... São Paulo*, 2021.

IBGE. Brasil tem 1,7 milhão de indígenas e mais da metade deles vive na Amazônia Legal. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>. 7 ago. 2023. Acesso em 10 nov. 2023.

IBGE. Internet já é acessível em 90,0% dos domicílios do país em 2021. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/34954-internet-ja-e-acessivel-em-90-0-dos-domiciliros-do-pais-em-2021>. 16 set. 2022. Acesso em 10 nov. 2023.

KARHAWI, Issaaf. Influenciadores digitais, celebridades da internet e “blogueirinhas”: uma entrevista com Crystal Abidin. *Intercom Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, São Paulo, v. 44, n. 1, p. 289-301, jan. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/interc/a/WftrmyFhn6K5r366RN9hSZD/>. Acesso em out. 2023.

LEMOS, André. *Cibercultura – tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. 4 ed. Porto Alegre: Editora Sulina, 2002.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

MANOVICH, Lev. *Instagram and Contemporary Image*. 2017. Disponível em: <http://manovich.net/index.php/projects/instagram-and-contemporary-image>. Acesso em 23 mar. 2024.

NOGUEIRA, Maria Alice de Faria; SOUZA, Rosiane dos Santos. Where media technology is not fully available: sound-based

means of transport as local media. In: VANINNI, Phillipi (ed.).
Mobilities in remote places. Oxon: Routledge, 2023

PEREIRA, Eliete. A ecologia digital da participação indígena
brasileira. *Lumina.*, Juiz de Fora, v. 12, n. 3, set.-dez. 2018.

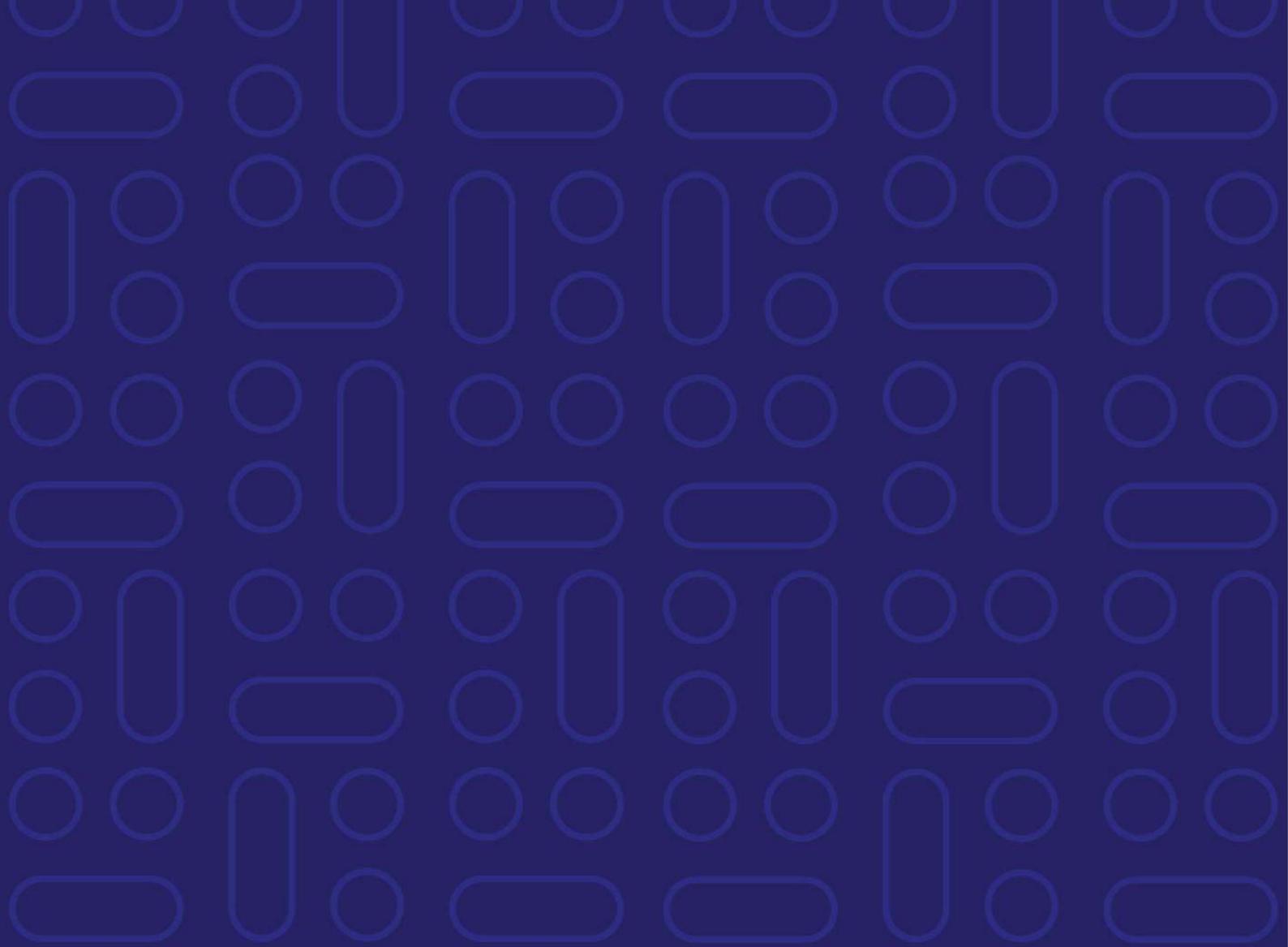
PINHEIRO, Junior. Mídia índia: ciberativismo, resistência e
identidade indígena na internet. *Revista Temática*, v. 18, n. 10, 2022.

RIOS, Layana do Amaral; SILVA, Claudia. Influenciadores digitais
indígenas: o Instagram como mídia para manifestação
identitária e ativista de indígenas da Amazônia brasileira.
Brazilian Creative Industries Journal, v. 3, n. 1, jan.-jun. 2023.

ZUBOFF, Shoshana. A era do capitalismo de vigilância. Rio de
Janeiro: Editora Intrínseca, 2019.

Recebido em: 29 de março de 2024

Aceite em: 25 de julho de 2024



AS FARINHEIRAS DE QUISSAMÃ – LUGAR DE MEMÓRIA, CULTURA E AFETO: A FARINHADA COMO TRADIÇÃO CULTURAL E ESTRATÉGIA DE SOBREVIVÊNCIA

SONIA SOUZA

AS FARINHEIRAS DE QUISSAMÃ – LUGAR DE MEMÓRIA, CULTURA E AFETO: A FARINHADA COMO TRADIÇÃO CULTURAL E ESTRATÉGIA DE SOBREVIVÊNCIA

THE FARINHEIRAS FROM QUISSAMÃ – A PLACE OF MEMORY, CULTURE AND CARE: THE CASSAVA FLOUR AS CULTURAL TRADITION AND STRATEGY OF SURVIVAL

SONIA SOUZA¹

soniasouza@ciclosdabrasil.org.br
<https://orcid.org/0009-0009-9311-9222>

Resumo

Este artigo analisa conceitos relacionados à questão da identidade e diferença e de que forma eles surgem no circuito das mulheres farinheiras, considerando as casas de farinha o espaço de preservação dos saberes tradicionais e destacando o protagonismo ecofeminino na atividade de transmutação da mandioca. Investigamos os processos de construção, reprodução e rejeição das identidades dessas mulheres e como são atravessadas por diversas questões políticas e sociais. Para compreender os significados da memória ancestral do alimento no campo e na cidade, precisamos entender que esse se dá a partir de uma construção ligada à memória coletiva do alimento. A casa de farinha, além de garantir a renda, é espaço que viabiliza o acesso aos direitos culturais, contribuindo para a preservação da memória, da identidade e das diferenças que não estão essencialmente no sujeito, mas são produto da história e, consequentemente, estão presentes na vida dessas mulheres e em sua comunidade quando plantam saberes ancestrais e colhem a ancestralidade dos saberes tradicionais no município de Quissamã, no estado do Rio de Janeiro.

Palavras-chave: Cultura. Identidade. Alimento ancestral. Memória. Sustentabilidade.

Abstract

This article analyzes concepts about the issue of identity and difference and how they arise in the cycle of the farinheiras women considering the casas de farinha as the place of traditional knowledge preservation, highlighting the eco-feminine protagonism in the cassava transmutation process. We investigate the processes of construction, reproduction and rejection of the identity of these

¹ Doutoranda do Programa Eicos da UFRJ, mestrado em Educação pela UFF . Historiada com experiência como parecerista em projetos sociais pela Petrobras, municípios do Rio de Janeiro e Angra dos Reis. Minha trajetória reflete um compromisso com a pesquisa e a aplicação prática de conhecimento em prol da cultura popular.

women and how they are crossed by several political and social issues. To understand the meanings of ancestral memory from the food in the countryside and in the city, we must understand that it occurs from a construction connected to a collective food memory. The casa de farinha, besides insuring income, is a space that enables access to cultural rights, contributing to preservation of memory, identity and the differences that are not essentially in the individual, it is the outcome of history and, consequently, are present in the life of these women and their community when they plant ancestral knowledge and harvest the ancestry of traditional knowledge from the municipality of Quissamã, in the state of Rio de Janeiro.

Keywords: Culture. Identity. Ancestral food. Memory. Sustainability.

Introdução

Alinhado aos estudos da decolonialidade, o presente ensaio propõe uma pluralidade de perspectivas e saberes que valorizam a diversidade cultural, histórica e geopolítica dos povos latino-americanos, bem como suas lutas e resistências contra o colonialismo e o neocolonialismo. É, portanto, uma forma de produzir conhecimento que se baseia na experiência vivida, na memória coletiva e na criatividade dos sujeitos subalternizados, buscando construir alternativas emancipatórias e interculturais.

Inicialmente, para compreender os significados da memória ancestral do alimento precisamos entender que esse processo se dá a partir de uma construção ligada à memória coletiva repassada pelo(as) mais velhos(as) aos(as) mais novos(as). Macaxeira, mandioca, aipim, não importa a denominação, esse é o alimento ancestral presente na mesa da população de todo o Brasil, considerado elemento fundamental de identidade gastronômica dos brasileiros de todas as regiões do país.

Nos estados do Nordeste brasileiro não apenas a farinha, mas também a macaxeira faz parte de quase todas as refeições, sob as mais variadas formas, como também acompanhada de diversos ingredientes. Em todo o Brasil são mais de 250 espécies, com diversificadas designações, conforme o Boletim 213 do Instituto Agronômico, *A mandioca na cozinha brasileira* (Pereira, 1994).

As mulheres e a mandioca

No Rio de Janeiro, com intensa produção açucareira e de cachaça, por muito tempo, a historiografia considerou a casa de farinha uma espécie de “irmã pobre” do engenho de açúcar. Novos estudos apontam, porém, para uma revisão desse estereótipo. O historiador Nielson Rosa Bezerra (2022), em estudo apresentado à Fundação Biblioteca Nacional, intitulado Escravidão, farinha e tráfico atlântico: um novo olhar sobre as relações entre o Rio de Janeiro e Benguela (1790-1830), demonstra que a

produção de farinha no Recôncavo da Guanabara tinha importância similar à da cachaça produzida nos engenhos, como moeda de troca no tráfico negreiro.

No Recôncavo da Guanabara, desenvolveu-se um tipo de farinha fina, chamado farinha suruí (farinha branca e torrada, usada no pirão) até hoje produzido nesse distrito bem próximo de Magé. Além da farinha-dterra (farinha fina, comum) fabricavam-se também a farinha d'água, mais grossa e escura, usada no café da manhã; a sanema (feita com massa fermentada); farinha de tapioca, feita com os resíduos da goma da massa serva, usada no litoral sul para a fabricação de bolos (bolo coruja, puba) e beijus; farinha picica (preparada com temperos para ser servida com peixes).

Reconhecer a multiplicidade e a pluralidade das identidades é, portanto, uma forma de valorizar a singularidade e, ao mesmo tempo, a diferença (Silva, 2021) entre os sujeitos, o que contribui na afirmação do respeito às outras identidades que convivem no território que nos circunda e atribui significados, de textos e contextos, noção de lugar, assim como de movimento, de andar ao redor, por entre o mundo. As farinheiras de Quissamã dedicam-se à fabricação de farinha de mandioca envolvidas na elaboração e execução de projetos comprometidos em assegurar os direitos dessas trabalhadoras.

Essas mulheres foram criadas ajudando a família na casa de farinha, prática que se encontra em vias de extinção, e se desdobram em esforço de luta por um coletivo feminino para que suas atividades viabilizem a sustentabilidade de suas ações voltadas para o enfrentamento da invisibilidade imposta historicamente, tanto à prática ancestral de fazer farinha quanto à representatividade dos espaços de disputa de poder.

Por lei, os povos e comunidades tradicionais são grupos culturalmente diferenciados, que possuem formas próprias de organização social respeitando o movimento tradicional do fazer comunitário, das águas dos rios e dos ventos das matas. Farinhada é um momento sublime do trabalho que transforma a macaxeira em farinha e outros derivados. O trabalho coletivo, feito nas cozinhas de farinha, reúne

vivências que se aglutinam e se multiplicam, perpetuando a cultura ancestral de produzir o alimento tradicional – por meio do almoço compartilhado, da contação de estórias, dos cantos, e danças que alegram o local.

Métodos e desafios contemporâneos

Um dos desafios da pesquisa acadêmica é promover a integração entre a pesquisa e o ensino, de modo que nós, pesquisadores, possamos desenvolver competências e habilidades para nos preparar para o(s) mundo(s) do trabalho e para a produção do conhecimento científico.

Uma dessas estratégias é a utilização de metodologias ativas de aprendizagem, que colocam o pesquisador como protagonista de sua própria formação, e o professor como mediador e facilitador. Elas propõem atividades que envolvem a resolução de problemas, a realização de projetos, a participação em debates que nos exigem uma postura mais atuante, reflexiva e colaborativa.

Dessa forma, nós, pesquisadoras, nos aproximamos mais do diálogo e do envolvimento com o conhecimento acadêmico, pois somos desafiadas a buscar informações, analisar dados, construir argumentos, comunicar ideias e aplicar o que aprendemos na prática. O campo de confluência do pensamento psicossocial com foco específico nos processos grupais e comunitários traz uma visão ecológico-social e ambiental e amplia nosso referencial teórico-metodológico. Os estudos da decolonialidade, linha de pensamento utilizada essencialmente pelo movimento latino-americano emergente, tem como objetivo libertar a produção de conhecimento científico do foco de julgar o mundo a partir de um ponto de vista europeu do pensamento.

A episteme é conceito filosófico que se refere ao conjunto de saberes e práticas característico de uma determinada época histórica ou uma determinada cultura. O conhecimento eurocêntrico é aquele que privilegia a visão de mundo, os valores e os interesses dos países europeus e seus descendentes, considerando-os superiores ou universais. Esse

conhecimento tem sido criticado por diversos autores e movimentos sociais, que apontam seus efeitos negativos sobre as populações não europeias, como a colonização, a exploração, a dominação, a discriminação e a exclusão. Sobretudo para aprimorar as disputas dos espaços em que vivemos, sonhamos e construímos esses sonhos, e, assim, poder dirimir as contradições decorrentes das identidades e diferenças.

O referencial teórico-metodológico da pesquisa se debruça na perspectiva do pensamento decolonial para a análise da construção das identidades e diferenças das farinheiras, na tentativa de contribuir para a transformação social à medida que essa corrente teórica e prática busca questionar e superar as formas de dominação e exploração que foram impostas pelo colonialismo e pelo imperialismo.

O pensamento decolonial propõe crítica radical à modernidade ocidental, que se baseia na ideia de superioridade de uma cultura, de um modelo de desenvolvimento e de uma racionalidade sobre as outras, bem como defende a valorização da diversidade epistêmica, cultural, política e econômica dos povos e das comunidades que resistem às lógicas coloniais. Essa corrente busca construir alternativas ao sistema-mundo capitalista, que reproduz as desigualdades e as violências históricas do colonialismo.

Este ensaio pretende, portanto, contribuir com processos emancipatórios, que visam à descolonização do saber, do poder e do ser. Não podemos perder de vista também o conceito da agência humana que é produtor de identidades individuais, coletivas e construtoras de culturas.

Interessa-nos neste ensaio estudar as relações entre os diversos atores sociais do campo, a organização dos espaços e das práticas agroecológicas em torno da produção da farinha de mandioca. O estudo analisa tais práticas como uma possibilidade concreta para reprodução social, cultural e econômica dessas campesinas, o que dialoga com a dissertação de mestrado intitulada *Trabalho, educação e reprodução ampliada da vida: doces amarguras do trabalho associado no campo*.

Memória como ferramenta de resistência

Tomaremos emprestado o conceito de memória coletiva elaborado por Halbwachs (2006), que, associado às evidências das práticas dos saberes das farinheiras, oferece vasto campo para análises e reflexões. Mesmo não estando diretamente relacionados com a ruptura do capitalismo ou com a emergência do socialismo, mas como possibilidade de um mundo diferente e mais justo, a construção e o fortalecimento de formas associativas emergem em momentos em que está em jogo a reprodução ampliada da vida, requerendo a criação de estratégias coletivas de trabalho, identidades e aprendizagens para a permanência na terra.

Indagamos se segue viva e atual a ideia de que a história tem poder porque consiste no modo de dar sentido à vida. As casas de farinha mapeadas continuam sendo uma estratégia de resistência e sobrevivência, trazendo muita farinha para a discussão da memória coletiva e da memória cultural no contexto das relações de produção contemporâneas como as das farinheiras de Quissamã.

Se as mulheres do campo desempenham papel fundamental na garantia alimentar mundial, as condições para exercer essa função tão importante dependem essencialmente do combate às desigualdades de gênero que precisam ser enfrentadas urgentemente pelos governos. Ou seja, é necessário que as políticas possibilitem condições de vida e de trabalho igualitárias às mulheres camponesas.

Coadunamo-nos com a ideia de que isso só se resolverá com muita luta social, o que vem sendo realizado por movimentos populares do campo, no caso do Brasil, que desenvolvem várias experiências formativas e produtivas, tais como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) (Caldart, 2000).

Os processos de construção de identidades devem também ser vistos como atos simbólicos no campo político-cultural a partir da conquista pela experiência coletiva de luta pela terra, tornando os quilombolas, os ribeirinhos, os faxinalenses, as quebradeiras de coco, as

pescadoras, as vazanteiras, as caiçaras, as farinheiras, entre outras, sujeitos políticos no processo de reconhecimento de suas práticas e saberes ancestrais, que se abre para uma pluralidade de vozes e encruzilhadas potentes.

De um lado a moradia, o repouso e a vida familiar; de outro lado o trabalho da farinhada em que as mulheres exercitam suas habilidades técnicas acompanhadas dos saberes que vêm carregados de afetividade e experiências desde a primeira infância. Lançando um olhar investigativo para essa realidade, o posicionamento assumido por mulheres farinheiras é alcançar possibilidades de acesso à qualidade de vida. Essas famílias ocupam múltiplos territórios, construindo neles (e a partir deles) suas territorialidades, identidades e práticas econômicas, sociais, culturais e políticas em simbiose com a natureza, os recursos e os ciclos naturais. É a partir desses espaços, tradicionalmente ocupados, que as farinheiras estruturam e organizam seus modos de vida, estabelecendo relações específicas e vínculos profundos com o lugar, do ponto de vista produtivo, comunitário e espiritual, conforme os ensinamentos de Nego Bispo em seu livro *Colonização, quilombo, modos e significados* (Santos, 2015).

As culturas tradicionais se diferenciam em função de suas práticas produtivas, que envolvem sistemas de manejos dos recursos naturais marcados pelo respeito aos ciclos naturais, a sua exploração dentro da capacidade de recuperação das espécies utilizadas de animais e plantas. Esses modos tradicionais de manejo não são meras formas de exploração econômica dos recursos naturais, mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentado das ocupações tradicionais.

Os conceitos elaborados por Sousa Santos e Meneses (2010) jogam luz sobre as políticas identitárias que, segundo os autores, se assentam em três processos básicos: diferenciação, reconhecimento e autorreferência, sendo esses aspectos de difícil materialização nas condições do sistema de desigualdades e exclusão da modernidade capitalista.

Colonialidade, poder e identidade

A identidade não é algo fixo e essencial, mas antes construção histórica e cultural, que se transforma ao longo do tempo e das relações sociais (Hall, 2021). Corroboramos a ideia da formação das identidades sendo múltiplas e plurais, a partir do conceito de Hall.

A hipótese evidencia-se na lógica perversa da constituição da dinâmica no campo: mais do que ser igual, é preciso parecer igual. Mantém-se no campesinato a lógica colonial – traduzida por Bhabha (1998), em outras palavras, como “quase o mesmo, mas não exatamente” –, que evoca, na perspectiva do colonizador, a diferença como falta, como deficiência, que justifica a subordinação.

Em Fanon (2008), é possível observar a colonialidade do poder impactando diretamente a existência social de ambos os atores sociais: o discurso colonial atua como elemento de um sistema pelo qual grupos dominantes na sociedade constituem o campo de verdade para a imposição de conhecimentos específicos, disciplinas e valores aos grupos dominados. Assim, o discurso colonial forma um complexo de signos e práticas que organiza a existência social e a reprodução do pensamento eurocêntrico no interior das relações coloniais – ele constrói tanto o sujeito colonizador quanto o sujeito colonizado (Ashcroft, Griffiths, Tiffins, 2007).

Em diálogo com essa perspectiva, o conceito de hegemonia cultural de Gramsci (2001) nos ajuda a compreender como as hierarquias sociais se manifestam nas práticas cotidianas dessas campesinas, subalternizadas e oprimidas. Queremos nos debruçar na análise da resistência e da negociação com as imposições do capitalismo e do patriarcado na sua produção de farinha de mandioca. Para tanto, usaremos os conceitos de raça, identidade cultural e velhice na perspectiva de Stuart Hall, que dialoga com as contribuições gramscianas sobre essas questões ainda invisíveis com que o pensamento latino-americano tenta dar visibilidade à nossa sociedade.

Os referenciais teórico-metodológicos sobre a teoria decolonial serão essenciais para viabilizar a realização e o alcance dos objetivos

específicos. Alguns desses autores e movimentos propõem a construção de um estudo pluriversal, que reconheça e valorize a diversidade de saberes e práticas existentes no mundo, respeitando as diferenças e promovendo o diálogo intercultural.

Dessa forma, o ato de fazer farinha fortalecerá a identidade cultural das farinheiras e valorizará a diversidade para que continue promovendo a troca de conhecimentos entre diferentes gerações. Certamente, os ensinamentos do relator de pensamentos e saberes do intelectual orgânico Nego Bispo (Santos, 2015), como desejava ser chamado, nos ajudará na crítica do que ele chamou de mercantilização do saber e defesa da confluência cosmológica e do compartilhamento de conhecimentos. E que se consolidou como uma voz ativa, poética e poderosa na defesa dos direitos dos quilombolas e da terra.

Segundo Hall (2021, p. 108) “as identidades estão sujeitas a uma historização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação”. Precisamos estreitar as discussões sobre identidade e todos os processos estruturados que têm destemperado o caráter atinente assentado de diversas comunidades e culturas. O projeto pretende contribuir para a preservação e a valorização do patrimônio cultural imaterial, enriquecendo o pluralismo da cultura local.

O foco deste ensaio é reconhecer, divulgar e valorizar o trabalho e a contribuição dessas mulheres para a cultura local. Brandão (1985) nos ajuda a pensar que pesquisa participante é uma prática educativa, de pesquisa, investigação e ação social com enfoque de investigação social por meio do qual se busca a “plena participação da comunidade na análise de sua própria realidade com o objetivo de promover a participação social para o benefício dos participantes da investigação” (p. 169).

Conclusão

Ao reconstituir a memória ancestral do alimento e perceber os limites e desafios impostos por essa prática na contemporaneidade,

pretendemos promover a democratização do acesso ao alimento saudável como estratégia essencial que as comunidades deverão ter para impactar positivamente os sistemas alimentares e promover sua sustentabilidade local e global. Além de se constituir como uma escola de produtoras campesinas e ser terrenos férteis para produção de projetos de desenvolvimento humano fundados na hegemonia, na agroecologia e acima de tudo a importância do papel da identidade das mulheres farinheiras no resgate desse alimento tradicional que nutre o corpo e alma.

Como resultado das ações que serão realizadas pelo projeto podemos considerar que proporcionará espaço de aprendizado, troca e reflexão sobre a memória ancestral por meio do poder comunal das mulheres, tanto no passado quanto no presente, sem perder de vista a pluralidade inerente às diversas experiências históricas e a reescrita de suas lutas.

Os estudos sobre as relações identitárias no/do e para o campo sugerem fórmulas difíceis, porém tentadoras de aproximação com um universo fascinante para construir diálogos sobre resistência feminina, negra e quilombola, além de apresentar alternativas de sociabilidade e de relação metabólica entre ser humano e a natureza a partir da sabedoria dos povos tradicionais.

Referência

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFINS, Helen. *Post-colonial studies: the keyconcepts*. 2 ed. Oxon: Routledge, 2007.

BEZERRA, Nielson Rosa. Escravidão, farinha e tráfico atlântico: um novo olhar sobre as relações entre o Rio de Janeiro e Benguela (1790-1830). *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 142, 2022.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *Repensando a pesquisa participante*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CALDART, Roseli. *Pedagogia do Movimento Sem Terra*. Petrópolis: Vozes, 2020.

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

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere: os intelectuais: o princípio educativo: jornalismo*. V. 2. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 8 reimpr., 2021.

HALBWACHS, Maurice. *Memória coletiva*. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2006.

PEREIRA, Araken Soares (org.). *A mandioca na cozinha brasileira*. 2 ed. São Paulo: Instituto Agronômico, 1994 (Boletim 213).

SANTOS, Antonio Bispo. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: INCT, 2015.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. 8 reimpr. Petrópolis: Vozes, 2021.

Recebido em: 18 de abril de 2024

Aceito em: 07 de agosto de 2024



O TEHÊY DE DONA LIÇA PATAXOOP: METODOLOGIA INDÍGENA FAZENDO PESCARIA DE CONHECIMENTOS TAMBÉM NAS UNIVERSIDADES

MARCOS JOSÉ DE AQUINO, UARA JOCIMARA E VANESSA JOSINEIDE

O TEHÊY DE DONA LIÇA PATAXOOP: METODOLOGIA INDÍGENA FAZENDO PESCARIA DE CONHECIMENTOS TAMBÉM NAS UNIVERSIDADES

DONA LIÇA PATAXOOP'S TEHÊY: INDIGENOUS METHODOLOGY FISHING FOR KNOWLEDGE ALSO IN UNIVERSITIES

MARCOS JOSÉ DE AQUINO PEREIRA¹

marcosdiaquino@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2753-1656>

UARA JOCIMARA BRAZ DE ARAÚJO PATAXÓ²

jocipataxo@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0006-7621-8040>

VANESSA JOSINEIDE JACILDA DA SILVA ATIKUM³

vanessajacilda@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0000-4367-3967>

Resumo

Este artigo apresenta a metodologia indígena Tehêy, desenvolvida por dona Liça Pataxó, educadora e liderança do povo Pataxó, para o ensino dos conhecimentos tradicionais na escola indígena Muã Mimatxi, que passou a ser utilizada por professores(as) em disciplinas não indígenas e foi adaptada para metodologia de pesquisa de doutorado e em trabalho de conclusão de curso por estudante indígena, conquistando território epistemológico na universidade e no

¹ Doutor em educação pela Universidade Federal de São Carlos (Ufscar), mestre em Educação (Unisal), graduado e licenciado em filosofia (USJT), licenciado em história (UnB/FPSJ), pesquisador do Núcleo de Ação Libertadora Decolonial e Estudos de Indiagem Abiayala (Naldeia), sócio-pesquisador da Sociedade de Pesquisa Qualitativa em Motricidades Humanas, membro e membro do grupo de pesquisa Práticas Sociais e Processos Educativos.

² Mestranda em ciência da Informação pela Universidade Federal de São Carlos (Ufscar), graduada em ciência da informação e biblioteconomia (Ufscar), pesquisadora do Núcleo de Ação Libertadora Decolonial e Estudos de Indiagem Abiayala (Naldeia), participante do Centro de Culturas Indígenas (CCI), pertencente ao povo Pataxó.

³ Licenciada em educação especial pela Universidade Federal de São Carlos (Ufscar), pesquisadora do Núcleo de Ação Libertadora Decolonial e Estudos de Indiagem Abiayala (Naldeia), participante do PET Indígena Ações em Saúde e do Centro de Culturas Indígenas (CCI), pertencente ao povo Atikum.

meio acadêmico. Temos como base teórica as pesquisadoras Txahá Pataxoop e Werymehe Pataxoop, que investigam o Tehêy em sua comunidade. Fazemos breve apresentação das origens dessa metodologia e refletimos sobre elementos, etapas e possibilidades para sua utilização em futuras pesquisas, bem como sobre o papel da sistematização, reconhecimento e difusão dos conhecimentos indígenas para enriquecimento da pesquisa acadêmica.

Palavras-chave: Metodologias indígenas. Tehêy. Presença indígena nas universidades.

Abstract

This article presents the Tehêy indigenous methodology, developed by dona Liça Pataxoop, educator and leader of the Pataxó people, for teaching traditional knowledge at the Muã Mimatxi indigenous school, which began to be used by teachers in non-indigenous subjects and was adapted for doctoral research methodology and in course completion work by an indigenous student, conquering epistemological territory at the university and in the academic world. Our theoretical basis is the researchers Txahá Pataxoop and Werymehe Pataxoop, who investigate Tehêy in their community. We make a brief presentation about the origins of this methodology and reflect on elements, steps, and possibilities for its use in future research, as well as on the role of systematization, recognition, and dissemination of indigenous knowledge to enrich academic research.

Keywords: Indigenous methodologies. Tehêy. Indigenous presence in universities.

Introdução

Os conhecimentos, epistemologias e filosofias dos povos indígenas têm sido historicamente invisibilizados, subalternizados e destruídos desde a invasão do continente Abiayala em um processo de epistemicídio que ocorre em paralelo a inúmeros genocídios. Assim como centenas de povos foram extermínados, línguas, visões de mundo e formas de viver foram perdidas – irremediavelmente.

Interpelando essa triste realidade, centenas de outros povos indígenas insistem em sobreviver e resistir, por diversas estratégias, preservando, criando e recriando suas culturas, em constante afirmação de suas identidade e ancestralidade, indicando outras possibilidades de relação com o mundo, fruto de seu bem-viver, em que “Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial” (Krenak, 2019, p. 32).

Essa suspensão do céu vem sendo realizada ao longo dos séculos de muitas maneiras, desde a luta contra os invasores no passado e na atualidade, na organização e mobilização dos movimentos indígenas, na busca por direitos, na retomada de espaços físicos e simbólicos, e, mais recentemente, nos *campi* universitários, em que estudantes indígenas vêm promovendo a presença indígena no meio acadêmico, registrando e difundindo conhecimentos ancestrais, instigando debates sobre as relações humanas com o planeta e com os demais seres vivos, desafiando a lógica antropocêntrica e eurocêntrica da modernidade-colonialidade (Dussel, 2016; Maldonado-Torres, 2007; Mignolo, 2017), ampliando os horizontes do que é científico, ao abrigo do espiritual, os sonhos, os seres viventes e a própria Terra-mãe como fontes de conhecimento (Kopenawa, Albert, 2015), em epistemologias biocêntricas (Galeano, 2008; Schavelzon, 2019) que soam como alerta diante do Antropoceno (Crutzen, 2006), no qual a humanidade insiste em se ver de forma dicotômica à natureza.

Vemos produções indígenas em vários campos, como na literatura, nas artes, no cinema e também nas pesquisas acadêmicas, que

contribuem para a ampliação e o enriquecimento desses campos, com o incremento de suas perspectivas milenarmente desenvolvidas.

Na educação, encontramos nas escolas indígenas uma diversidade de práticas educativas criadas e utilizadas para a educação diferenciada, com organização curricular, espacial e temporal específicas de cada povo, relacionadas a suas festividades e cosmologias, incluindo metodologias próprias, ligadas a suas realidades (Aquino Pereira, 2020). Muitas dessas práticas ficavam restritas às comunidades indígenas nas quais são realizadas; entretanto, com a vinda de indígenas para as universidades, elas têm se tornado seus objetos de estudo, tanto na graduação quanto na pós-graduação, como temas de trabalhos de conclusão de curso (TCC), dissertações, teses e artigos.

Se por muito tempo o meio acadêmico obteve acesso a esses conhecimentos por pesquisas conduzidas por não indígenas, temos agora a oportunidade de ouvir as vozes de pesquisadores(as) indígenas, que trazem seus olhares, de quem conhece e vivencia esses saberes e fazeres.

A metodologia educativa denominada Tehê⁴ é exemplo disso. Criada e usada por muitos anos na escola indígena Muã Mimatxi, do povo Pataxó de Minas Gerais, pela educadora Luciene Alves dos Santos, dona Liça Pataxó, ela chega à academia por intermédio de suas filhas, Txahá e Werymehe, que a tomam como tema de seus TCCs. Txahá deu sequência a esse estudo em sua pesquisa de mestrado, intitulada *Práticas sociais e matemáticas na aldeia Muã Mimatxi: ‘afinando o olhar’ a partir do diário de Txahá durante a pandemia – cânticos e teheys* (Braz Pataxoop, 2024).

Depois, ainda sob orientação de dona Liça, é adaptada e utilizada como metodologia de pesquisa de doutorado, na Universidade Federal de São Carlos (Ufscar), pesquisa essa intercultural que envolveu um pesquisador não indígena⁵ e 15 estudantes/pesquisadores(as) indígenas

⁴ Quando nos referimos ao Tehê como metodologia usamos a inicial em maiúscula, diferenciando do tehê como desenho, que é o produto da metodologia, para o qual usamos a inicial em letra minúscula. Também usamos tehê para o método de pesca Pataxó.

⁵ Também coautor do presente artigo.

de nove povos diferentes, incluindo duas Pataxó, uma das quais coautora deste artigo e agora mestrande. Após isso, também na Ufscar, uma estudante indígena do povo Atikum, também coautora deste texto, no curso de educação especial, utilizou o Tehêy como metodologia para defesa de seu TCC.

Aqui, nos propomos a apresentar o Tehêy como metodologia indígena, abordando sua origem, seu desenvolvimento e uso educativo na escola Muã Mimatxi, sua adaptação para metodologia de pesquisa, realizada na Ufscar, indicando seus elementos constitutivos e esboçando um passo a passo para sua utilização em diversos contextos, com a criação de ficha de apoio para sua realização.

Fundamentação teórica: teheyá em busca de conhecimentos

Ao explicar como surgiu a ideia de criação do Tehêy como metodologia de ensino e de aprendizagem, que tem como base o desenho, dona Liça Pataxoop (Café com Esperança, 2022) faz uma reflexão sobre como o mundo foi primeiro desenhado por Yãmixoop, na beleza da natureza, nas árvores, nos animais, no céu, no mar, nos seres humanos. Também o povo Pataxó aprendeu a desenhar o mundo e no mundo, tendo como tela a areia das praias, as rochas e os paredões. Para a educadora, o desenho é escrita, escrita do mundo, escrita da vida, escrita do conhecimento: “Vemos que a escrita que faço do meu ensino é um tehêy, um instrumento da pescaria, porque nele eu desenho tudo o que eu quero falar, apresentar e mostrar. Eu desenho tudo em uma folha, mas tem o nome de tehêy” (Braz Pataxoop, 2019, p. 8).

Sobre a origem do tehêy como prática ancestral das mulheres Pataxó e sua transformação em prática educativa, Txahá Braz Pataxoop (2018, p. 34) explica:

Figura 1: Dona Liça Pataxoop e um de seus tehêys

Fonte: Arquivo nosso.



O tehêy era um instrumento muito utilizado na aldeia para a prática da pescaria. Antigamente, as mulheres faziam uso dele nas atividades de pesca. Seu formato ovalado permitia com maior facilidade a captura dos peixes. Hoje em dia ele não é mais utilizado na prática da pescaria, porém, seu significado foi incorporado às práticas que acontecem na escola. Hoje o Tehêy não é apenas um pescador de peixes, mas um pescador de conhecimentos, e sua representação se dá em forma de desenhos.

Dona Liça relembra que a inspiração para utilizar a prática de pesca como pescaria de conhecimentos na escola se deu por Yãmixoop, em um “sonho acordada” (Café com Esperança, 2022), de forma que ela diz:

O Tehêy que uso na escola é um instrumento de pescaria de conhecimento. Ele pesca a cultura de nosso povo, coloco ali as coisas da nossa religião, o nosso modo de viver, nossas histórias de vida, o trabalho, as plantas, os animais, nossa ancestralidade. O Tehêy tem muitos saberes, é uma “escrita” que alimenta a criança; isso é diferente da outra escrita. Ele veio dos meus sonhos, depois que cheguei a Muã Mimatxi (Pataxoop, 2022, s.p.).

Podemos perceber nessa inspiração por sonho, vinda de uma divindade, a abrangência das epistemologias indígenas, que entendem os sonhos e seres não corpóreos como fontes de conhecimento, como ensina Ailton Krenak (1989, s.p.): “O sonho é o instante em que nós estamos conversando e ouvindo os nossos motivos, os nossos sábios, que não transitam aqui nesta realidade. E um instante de conhecimento que não coexiste com este tempo aqui”, estando relacionado à ancestralidade, vista como ligação entre passado, presente e futuro:

O que o meu tataravô e todos os nossos antigos puderam experimentar passa pelo sonho para a minha geração. Tenho o compromisso de manter o leito do sonho preservado para os meus netos. E os meus netos terão que fazer isso para as gerações futuras. Isso é a memória da criação do mundo. Então, não decifro sonhos. Eu recebo sonhos. O leito de um rio não decifra a água, ele recebe a água do rio (Krenak, 1989, s.p.).



Figura 2: Tehêy de pesca Pataxó

Fonte: Arquivo nosso.

Essa preocupação em preservar os conhecimentos e a cultura de seu povo, garantindo sua passagem para as novas gerações também está presente no desenvolvimento do Tehêy, como explica Salvino dos Santos Braz, Kanatyo Pataxoop, liderança da aldeia Muã Mimatxi: “o Tehêy liga as várias histórias da vida, ele liga um conhecimento a outro conhecimento, liga um valor a outro valor, liga um tempo a outro tempo, liga uma geração a outra geração o Tehêy ele é importante porque ele não deixa morrer a cultura e os conhecimentos ancestrais” (Braz Pataxoop, 2019, p. 9), que complementa:

Com o Tehêy trabalhamos valores de busca da sabedoria para alcançar melhoria e bem estar de vida podendo ter uma visão ampla da vida e do nosso mundo onde buscamos esses valores da ancestralidade com a nossa religiosidade, com as imagens que são desenhadas Tehêy são sagradas onde os valores guardam conhecimentos com força da vida da natureza e busca do saber do conhecimento que nos serve para vida e trazer tudo para o nosso centro de vida buscando alegria do brilho e da luz dos conhecimentos de tudo que fez parte da vida ancestral e da vida de hoje, assim vamos saber fazer a leitura das histórias das imagens e isso é muito importante, aprendendo a fazer a leitura da natureza e da vida sem estar escrito com letras e palavras (Braz Pataxoop, 2019, p. 32).

Essa metodologia de ensino Pataxó se relaciona ao antigo método de pesca desse povo “porque os tehêys de pescaria pegam vários tipos de peixe, e os Tehêys de pescaria de conhecimento são as imagens que cada conhecimento possui, e cada imagem é diferente uma da outra” (Braz Pataxoop, 2019, p. 9), de forma que seus fundamentos partem dessa prática tradicional da ancestralidade feminina, o que é muito significativo, pois sendo o Tehêy uma rede pequena, tecida com corda de tucum e cipó (Braz Pataxoop, 2019), utilizada por mulheres e crianças, já que os homens adultos utilizavam outros métodos, nos lembra da mudança de perspectiva, em que aquelas pessoas consideradas mais frágeis e fracas fisicamente são as que asseguram o sustento da comunidade, através de seus conhecimentos e trabalho coletivo e colaborativo, dividindo com todos(as) os seus frutos.

Na pescaria de conhecimento também se busca teheyá os saberes, muitas vezes desprezados ou desconsiderados, de anciãs, de crianças e de

famílias, alguns esquecidos e agora recuperados e compartilhados graças a essa metodologia que valoriza a memória e a oralidade na retomada da cultura Pataxó, no seu registro pictórico e difusão por meio de narrativas. O aspecto da produção coletiva é outro elemento emprestado da prática de pesca, assim como o compartilhamento dos conhecimentos pescados com toda a comunidade.

Na pesca com tehêy, após teheyá a água, as pescadoras sentam-se em grupo na margem do rio e selecionam quais peixes estão adequados para se tornar alimento de sua comunidade. Elas possuem os conhecimentos necessários para essa seleção, sobre tamanho, tipos de peixe, época certa para pescá-los e quantidade necessária. O restante é devolvido ao rio. Também são retiradas pedras, plantas e sujeira que porventura fiquem presas em sua trama (Aquino Pereira, 2022b).

Da mesma forma, na metodologia Tehêy, a seleção dos assuntos que vão ser desenhados é feita pelo(a) educador(a), em um processo cuidadoso que inclui seus próprios conhecimentos, mas que busca teheyá os saberes de outras pessoas da comunidade, especialmente as mais velhas, mas também as crianças e suas famílias, como explica Txahá Braz Pataxoop (2018, p. 34):

Os tehêy são produzidos por professores e alunos que compartilham, além de conhecimentos e saberes, os modos de ser, de estar e de sentir o mundo à sua volta. Na produção desses tehêy, são contempladas as atividades cotidianas das famílias em várias partes do dia e do tempo da natureza em que estão acontecendo.

Sobre essa ligação intrínseca entre conhecimento, vida cotidiana e cultura, Werymehe Braz Pataxoop (2019, p. 9), reflete que:

D. Liça deixa claro que seus tehêys representam não apenas o conhecimento, mas a cultura e os modos de vida do Povo Pataxoop, e são as imagens e as narrativas que figuram em cada um, ‘ajuntados’ por Yämixoop, que os diferenciam de outros povos. Kanatyo completa, com uma visão mais pedagógica: “O Tehêy de pescaria de conhecimento é uma prática pedagógica da escola da minha aldeia. Ele é um livro, onde o professor registra toda sua pesca de conhecimento que ele pescou durante a vida cultural, ele é um livro vivo que guarda histórias vivas (...) que viram conhecimento”.

Nessa ligação inseparável entre conhecimento, vida e cultura presente na metodologia Tehêy, também se inclui mais um elemento, o entendimento do pertencimento do

ser humano à natureza e a busca por harmonia com todos os seres vivos corpóreos ou não, visão na qual a cultura:



Figura 3: Alguns tehêys de dona Liça Pataxoop

Fonte: Arquivo nosso.

...envolve todos os campos da vida como o jeito de viver em comunidade, as danças, as várias formas de entender os significados. A cultura é algo que está ligado ao mundo da ancestralidade, pois com a cultura nós formamos homens e mulheres, é muito importante a forma de ser, o jeito de entender o mundo, de entender a mata, os animais, as plantas, os cantos, a dança, o jeito de fazer um artesanato, o jeito de alimentar, o jeito de trabalhar, o jeito de cantar. Tudo isso é uma forma de cultura.

A cultura carrega vários valores que são importantes e fundamentais para a formação do ser humano, como a forma de fazer suas trocas dentro de uma comunidade, uma troca de vida com as plantas, com os animais, com a natureza, com a terra, a forma de interagir em um espaço, o modo de viver em um lugar. Isso é fundamental para o homem viver em equilíbrio com o respeito e também com o entendimento de vida (Braz Pataxoop, 2018, p. 29-30).

Essa visão não dicotômica a respeito de ser humano e natureza dialoga com as perspectivas do bem-viver, presente entre diversos povos indígenas, que buscam um relacionamento mais harmonioso, respeitoso e equilibrado com os demais seres vivos e a Terra-mãe (Macas, 2010; Choquehuanca, 2010; Kambeba, 2020; Krenak, 2020), apresentando-se como alternativas para a lógica e a organização social não indígenas (Aquino Pereira et al., 2023) que conduziram o planeta ao Antropoceno (Crutzen, 2006) e, como consequência, à crise climática – cujos efeitos

temos cada vez mais sofrido e percebido -, que ameaçam a sustentabilidade da vida terrestre.

Os tehêys, ao incorporar em seus desenhos, em interações harmônicas, os seres humanos, a vida comunitária e cultural, as relações respeitosas com os demais seres vivos físicos e espirituais e com a Mãe-terra, transmitem essa perspectiva de que tudo é natureza, como nos alerta o primeiro indígena imortal da Academia Brasileira de Letras, Ailton Krenak (2019, p. 10):

fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza.

Essas interações harmônicas, ensinadas pelos tehêys às crianças da escola indígena Muã Mimatxi, partem das relações ancestrais das vivências do povo Pataxó, que são marcadas por suas crenças, seus rituais e festividades, como destaca Txahá em seu TCC, como a Colheita da Juerana; os Jogos Familiares, o Ritual de Agradecimento, o Ritual das Águas e de suas práticas cotidianas, dos quais se extraem os valores a ser ensinados e aprendidos, como no caso das aulas de matemática, em que o agrupar, o emprestar, o trocar, o juntar, o dar, o distribuir e o ganhar, que fazem parte de suas práticas solidárias em seu cotidiano, são desenhados nos tehêys e utilizados nas aulas “de maneira que os alunos possam ter o entendimento das ideias matemáticas a partir de situações e explicações do cotidiano da aldeia” (Braz Pataxoop, 2018, p. 35).

Finalmente, o aspecto artístico compõe o Tehêy, sendo uma manifestação da estética indígena do povo Pataxó, caracterizada por desenhos bastante coloridos, com o uso de muitas cores diferente e em especial as vibrantes, buscando nesse elemento expressar a harmonia e mimetizar a beleza da natureza, obra de Yāmixoop e, portanto, sagrada, tornando-se, assim, “Desenhos-narrativas, que contam histórias em cada imagem. As crianças aprendem a ler com as imagens e conhecer os valores da vida e da natureza que fazem parte e fortalecem a nossa

cultura, o nosso território, a nossa saúde e a vida do nosso povo de Muã Mimatxi (Braz Pataxó, 2018, p. 7).

Normalmente os tehêys são desenhados em folhas de papel branco, em tamanho que permita ser colocado no colo para ser apresentado, de forma que o(a) educador(a) vai apontando para cada parte do tehêy e contando os conhecimentos ali desenhados, em uma narrativa acessível às crianças e que permita o diálogo e a sua participação, incentivando que elas também produzam os seus tehêys e os apresentem.

Assim, entendemos essa estética dos povos indígenas, presente no Tehêy, como estética da vida (Dussel, 2019), na qual a beleza se manifesta na vida e em tudo ligado a ela e na sua valorização, interpelando a necroestética (Dussel, 2019) das sociedades não indígenas, que despreza a vida em nome de sua paixão pela mercadoria, tornando-se assim povo da mercadoria, como reflete Davi Kopenawa, ao defender o valor da vida como infinitamente superior ao do dinheiro e das mercadorias:

o valor de nossa floresta é muito alto e muito pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporelhadas. Nada disso jamais poderá resarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos. Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais de caça. Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os xapiri e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente. Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomami devorados pelas fumaças de epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos! (Kopenawa, Albert, 2015, p. 355).

O uso de desenhos como forma de escrita, registro e comunicação entre as pessoas e com o mundo espiritual está presente entre os povos indígenas há milênios, como atestado pelas pinturas rupestres (Pessis, Guidon, 2000), pintura decorativa em objetos por eles produzidos e na pintura corporal, com destaque para os grafismos, forte traço de herança cultural e identidade social (Vidal, 2000).

Assim como ocorre com o Tehêy, o uso de desenho, em suas diversas formas e por diferentes meios, como metodologia de ensino e aprendizagem por indígenas, remete ao seu uso ancestral em suas práticas cotidianas, o que faz com que seja um elemento presente entre diversos povos indígenas. Um exemplo disso é apresentado pela educadora do povo Guarani, Sandra Benites Guarani-Nhandewa (2018, p. 37):

Comecei a planejar minhas aulas sobre o conceito de *amba*.⁶ Conversamos muito e fizemos pesquisas com os pais sobre este termo guarani para aqueles que não sabem suas origens e seu significado. Nessas aulas, em nenhum momento falamos em português, eu via o quanto os olhos deles brilhavam e os esforços deles para falar sobre seu si, porque o nome não é apenas um nome comum. Eles apresentaram e descreveram *amba* através das imagens que eles fizeram, desenhos, como se fossem histórias em quadrinhos. No final do trabalho fiquei emocionada com eles.

É preciso destacar, entretanto, que, apesar de algumas similaridades, as metodologias indígenas que usam desenho apresentam características distintivas e especificidades que as diferenciam e definem, tornando cada uma única e parte da identidade e cultura do povo que a criou e utiliza, devendo-se evitar comparações entre elas ou com metodologias não indígenas. Assim, torna-se fundamental seu estudo criterioso e rigoroso junto às fontes quando se busca aplicá-la em outro contexto que não seja o original, mantendo-se sempre elevado cuidado ético no entendimento e no reconhecimento das contribuições dos conhecimentos indígenas e coerência em relação ao posicionamento sobre a causa indígena e sobre suas lutas e demandas.

Uma delas tem sido a abertura de espaço para que os(as) indígenas se tornem eles(as) mesmos(as) pesquisadores(as), de forma que os seus conhecimentos possam ser registrados por suas visões e formas de expressão, sob suas perspectivas e ao encontro de suas necessidades e interesses, como reflete a pesquisadora indígena do povo Maori, Linda Tuhiwai Smith (2018, p. 221):

⁶ Mundo espiritual para o povo Guarani.

Engajar-se na discussão a respeito da pesquisa como questão indígena tem significado encontrar uma voz ou um modo de expressar nossas preocupações, medos, desejos, aspirações, necessidades e perguntas no que diz respeito à pesquisa. Quando os povos indígenas se tornam pesquisadores e não meramente os pesquisados, a atividade de pesquisa é transformada.

Tehêyando a pesquisa

Diante do exposto, apresentamos alguns resultados de nossos estudos, reflexões e da utilização do Tehêy por parte do autor e das autoras. Organizamos esta seção em duas partes, sendo a primeira dedicada ao Tehêy como metodologia educativa, na qual descrevemos seus elementos, e a segunda voltada para o Tehêy como metodologia de pesquisa, em que sistematizamos nossas experiências, propondo duas formas diferentes de organização, uma em diálogo com os padrões de pesquisa acadêmica hegemônicos e outra interpelante a essa realidade. Em todos os casos nosso objetivo é propor caminhos e fundamentos para sua utilização por outros(as) educadores(as) e pesquisadores(as), ao mesmo tempo difundindo e promovendo a valorização dos conhecimentos Pataxó fora de suas comunidades e visando a que seu uso permita que indígenas de outros povos e não indígenas se beneficiem, agregando essa metodologia tão significativa a seus saberes e fazeres.

Como metodologia educativa, o Tehêy parte do desenho de conhecimentos, valores e práticas que se quer ensinar, com sua posterior apresentação de forma narrativa, com diálogo e a produção de novos desenhos ou atividades a ele relacionadas. Assim, podemos esboçar o seguinte passo a passo para sua realização:

- 1) definir qual(is) assunto(s) se quer ensinar (notando que esses assuntos precisam ser significativos para a comunidade em que se inserem os(as) aprendentes ou se não forem, que sejam então relacionados ou contextualizados a temas significativos);
- 2) o(a) educador(a) busca em sua memória o que sabe sobre o assunto, conversa com outras pessoas que saibam sobre o tema (em que se priorize a memória pessoal, incluindo o sonho e a

inspiração e o diálogo com outras pessoas em um primeiro momento, como é feito originalmente por dona Liça; pode-se realizar a seguir busca em meios diversos, físicos ou eletrônicos, para se aprofundar sobre a temática);

3) realizam-se os desenhos em uma folha em tamanho que permita ser segurada e apresentada. (É importante pensar na apresentação na hora de desenhar, colocando no tehêy tudo aquilo que se quer ensinar, pois cada elemento será depois apontado e contado e/ou explicado durante a apresentação. Pode-se criar uma sequência que auxilie na apresentação. Os desenhos devem ser bem coloridos, em fidelidade à estética dos povos indígenas e toda a extensão do papel deve estar desenhada e pintada. Também é indicado que se pense no público a que se destina, com desenhos, locais e situações facilmente reconhecíveis. A presença da natureza, de animais e pessoas, bem como do local em que vivem e interagem, com cenas do cotidiano é tradicional nos tehêys de dona Liça);

4) é feita a narrativa do tehêy, de preferência em posição sentada com ele ao colo, contando-se a história que ele registra, apontando-se para cada elemento conforme se vai falando sobre ele. (É interessante valorizar o diálogo e a participação de quem está aprendendo, especialmente quando forem crianças, que nesse momento aprendem e ensinam, trazendo seus conhecimentos que complementam o tehêy. Estarem todos(as) sentados(as) em posição confortável e próxima ao tehêy é fundamental. Uma forma tradicional, que pode se mostrar mais adequada é sentar-se em círculo, se possível no chão);

5) após a apresentação, o tehêy pode ser passado de mão em mão e/ou ficar exposto de forma que todos(as) possam vê-lo e propõe-se que cada um(a) produza o seu próprio tehêy sobre a mesma temática e o presente. (Essa parte da atividade pode ser feita imediatamente após a apresentação principal ou indicada para ser feita em casa com a ajuda da família e apresentada no

próximo encontro. Também pode-se pedir que busquem informação em casa ou por outros meios e que o tehêy seja desenhado e apresentado posteriormente. Ele pode ser feito e apresentado individualmente ou em grupo, de acordo com as circunstâncias, objetivos ou necessidades);

6) como finalização da atividade, é desenvolvida conversa que dialogue a respeito do que foi apresentado e aprendido sobre o assunto e suas aplicações práticas por parte de cada um(a) em sua vida.

Essa nossa sistematização é uma das possibilidades para o uso do Tehêy, buscando ser o mais aproximado possível das orientações dadas por dona Liça Pataxoop na entrevista que nos concedeu sobre sua prática e nas informações presentes nos TCCs de Txahá Pataxó e Werymehe Pataxoop. Existem variações na própria escola indígena Muã Mimatxi, de acordo com o(a) educador(a) que está utilizando a metodologia e sua disciplina ou finalidade. Na comunidade, em alguns momentos são feitos tehêys coletivos, que envolvem as crianças e as famílias.

Ao aplicar o Tehêy fora do seu contexto original, podem ser feitas adaptações, mas sempre com o cuidado e o discernimento para não o descaracterizar como metodologia educativa singular do povo Pataxó. Para isso, entendemos ser elementos fundamentais que não podem ser excluídos ou modificados:

a) que alguma etapa do Tehêy seja construída coletivamente, em especial a busca pelos conhecimentos que vão ser desenhados (a pescaria) e a apresentação (o teheyá);

b) a realização do desenho do tehêy seguindo a estética Pataxó, de forma bem colorida; que cada desenho tenha um significado; que não se utilizem palavras; valorize-se a natureza e a comunidade e suas interações de forma inteligível ao público a que se destina;

c) que exista o momento da apresentação de forma narrativa, valorizando a oralidade indígena; que se aponte para os desenhos conforme for contando; que todos(as) estejam

acomodados(as) de forma confortável, de preferência sentados(as) e possam visualizar o *tehêy*; que o clima entre os(as) participantes seja agradável, solidário, respeitoso e dialógico; necessário o incentivo à participação de todos(as);

d) que o *tehêy* principal gere aprendizagens e impacte a transformação das práticas, sendo desejável que a partir dele outras produções sejam realizadas;

e) que seja explicado o que é o *Tehêy* antes de iniciar a atividade, a sua origem, a sua relação com a pesca ancestral das mulheres Pataxó e seus objetivos; seja reconhecido como metodologia indígena de dona Liça Pataxoop e da comunidade de Muã Mimatxi.

Tendo em mente a fidelidade ao que foi apresentado, realizamos a adaptação do *Tehêy* como metodologia de pesquisa. O primeiro momento em que fizemos isso ocorreu na pesquisa de doutorado da qual participaram o autor não indígena e uma das autoras indígenas, juntamente com outros(as) 14 estudantes/pesquisadores(as) indígenas. Para tanto, também partimos das orientações de dona Liça Pataxoop e do material produzido por suas filhas Txahá e Werymehe, debatendo, refletindo e buscando caminhos. Após colocar em prática as nossas ideias e fazer algumas alterações e adequações, chegamos à seguinte configuração, que transcrevemos da tese de doutorado, sendo similar ao passo a passo do *Tehêy* educativo, com algumas diferenças:

Disso, pensamos em quais seriam os passos gerais para quem quer realizar o *Tehêy* em outras situações e chegamos à seguinte configuração, que pode ser para confecção coletiva ou individual:

- 1) Definir o tema;
- 2) Fazer uma pesquisa sobre essa temática, usando os próprios conhecimentos, o diálogo com pessoas que saibam sobre o assunto, uso de materiais bibliográficos e tecnologias de informação, pesquisa de campo, entre outras possibilidades de acordo com os objetivos e a realidade;
- 3) Definição do que entrará no *tehêy*, o que será desenhado e por quem e em que parte da folha;
- 4) Realização dos desenhos e da pintura, atentando para a estética bem colorida;
- 5) Apresentação oral do *tehêy*, utilizando os desenhos para dialogar sobre o tema, mostrando os desenhos e contando

as histórias, falando sobre seus significados, compartilhando os conhecimentos ali presentes.

6) Propor a criação de novos *tehêy* ou a produção de outras obras com base nesse (Aquino Pereira et al., 2022a, p. 78-79).

Após isso, a outra coautora indígena deste texto, que não participou da pesquisa de doutorado, utilizou o *Tehêy* para defesa de

seu TCC, o que permitiu aplicar mais uma vez nossa sistematização. Também, em um encontro do grupo de pesquisa com estudantes indígenas Núcleo de Ação Libertadora Decolonial e Estudos de Indiagem Abiayala (Naldeia), estudamos e debatemos sobre essa metodologia. Diante disso, sentimos a necessidade de criar um material de apoio para o uso do *Tehêy* na pesquisa acadêmica – assim, tendo como base nossas reflexões, criamos uma ficha de apoio.

O preenchimento dessa ficha é facultativo, sendo etapa anterior ao desenho do *tehêy*, podendo ser usada para facilitar a organização das ideias e a definição de quem fará o quê. Pode também ser realizada oralmente e nunca devendo substituir a confecção do *tehêy* desenhado e pintado. Em nossa vivência usando a metodologia do *Tehêy*, percebemos que alguns grupos tiveram mais facilidade usando a ficha, especialmente na primeira vez em que o *tehêy* é feito pelos(as) participantes, enquanto nos grupos em que pelo menos uma das pessoas já havia utilizado essa metodologia essa etapa de organização foi oral.



Figura 4: Momentos da confecção do *tehêy* da tese citada

Fonte: Arquivo nosso.



Figura 5: Encontro do grupo de pesquisa Naldeia sobre o *Tehêy*

Fonte: Arquivo nosso.

O uso do Tehêy em si se faz como interpelação, resistência e libertação diante das perspectivas da ciência ocidental e do positivismo, tendências hegemônicas no meio acadêmico, de forma a se ter nessa metodologia indígena a base para transgredir padrões eurocêntricos enraizados em pesquisas que se localizam no sul global epistêmico. Partindo do Tehêy e de seus princípios provenientes das epistemologias, filosofias e ciências dos povos indígenas, apresentar outra forma de fazer pesquisa, que seja mais coerente com o pesquisar a partir de Abiayala.

Isso não impede que essa metodologia indígena dialogue com metodologias e ciências não indígenas. Ao utilizar o Tehêy como metodologia de pesquisa percebemos que, assim como ele pesca conhecimentos, pode também pescar outras metodologias e métodos para ser utilizados em conjunto com ele; de forma que pesquisa bibliográfica, pesquisa participante, pesquisa qualitativa, pesquisa fenomenológica, entrevistas, rodas de conversa, observação participante, entre outras, são passíveis de integração com o Tehêy. Mais uma vez destacamos que a coerência deve ser o critério para inclusão ou exclusão de elementos que nele entrarão.

Ficha de apoio para confecção de tehêy	
Tema Geral do Tehêy	
Participantes da confecção	
Público ao qual se destina	
Ideias, conceitos e situações que entrarão no Tehêy	Pessoa responsável pelo desenho dessa parte
1-	
2-	
3-	
4-	
5-	

Figura 6: Ficha de apoio para utilização do Tehêy em outros contextos

Fonte: Arquivo nosso.



Figura 7: Apresentação de Tehêy em TCC de estudante indígena na Ufscar

Fonte: Arquivo nosso.

Um exemplo desse diálogo intercultural, sob uma abordagem pluriepistêmica, é quando a utilização do Tehêy se dá dentro



de uma pesquisa acadêmica de conclusão de curso, mestrado ou doutorado, que possua estrutura específica a ser seguida na escrita do texto e no momento da defesa, podendo-se, nesse caso, pautar a organização do tehêy na estrutura a ser utilizada, desenhando-se cada elemento, como por exemplo: introdução, questão de pesquisa, objetivos, fundamentação teórica, resultados, considerações. Na defesa, aponta-se para esses desenhos, apresentando e explicando de acordo com a sequência definida.

Indicamos que, ao utilizar o Tehêy como metodologia de pesquisa, caso seja produzido a partir dele um texto como



dissertação, tese ou artigo, se registre a sua fundamentação teórico-metodológica de forma bastante detalhada, englobando a epistemologia indígena do povo Pataxó que o sustenta, se explice o passo a passo utilizado e se possível incluam-se fotos da sua realização. Sugerimos que nas considerações finais seja apresentada uma foto do tehêy completo e escrita a explicação de cada elemento nele presente com as respectivas fotos das partes correspondentes.



Figura 8: Tehêys da pesquisa de doutorado (esquerda) e do TCC (direita)

Fonte: Arquivo nosso.



Figura 9: Tehêy sendo usado como metodologia em aula do Programa de Pós-graduação em Educação na Ufscar (esquerda) e em oficina com educadores(as) da Unidade de Apoio à Criança (UAC/ Ufscar) (direita)

Fonte: Arquivo nosso.

Assim, para pesquisas que sigam a abordagem intercultural tendo como base elementos usuais na pesquisa acadêmica ocidental, apresentamos uma sugestão de desenho de pesquisa utilizando o Tehêy:

- 1) estudo/apresentação sobre o que é o Tehêy e seus elementos para participantes da pesquisa que irão desenvolver o tehêy;
- 2) delimitação do tema e escopo da pesquisa;
- 3) definição de metodologias e métodos auxiliares a ser usados, caso existam;
- 4) levantamento bibliográfico, definição de problemática, questão e objetivos da pesquisa;
- 5) coleta e análise dos dados de forma coletiva e dialógica;
- 6) seleção do que vai entrar no tehêy e quem vai desenhar cada parte e onde será desenhado (pode-se usar a ficha de apoio apresentada);
- 7) criação do tehêy, com realização dos desenhos e da pintura;
- 8) apresentação do tehêy, incluindo inicialmente uma explicação sobre o que é o Tehêy e os seus elementos para a assistência, passando em seguida à apresentação do tehêy em si, apontando para cada desenho e narrando seu significado.

Para essa forma valem todos os cuidados e orientações já apresentados, evitando descaracterizar sua essência de metodologia indígena, que se caracteriza como uma pescaria de conhecimentos, de caráter educativo, coletivo, solidário e dialógico, que se fundamenta na ancestralidade e espiritualidade das mulheres do povo Pataxó.



Figura 10: Trechos das considerações da tese citada como exemplo

Fonte: Arquivo nosso.

Considerações sobre nossa pescaria

Tendo como base nossa entrevista com dona Liça Pataxó e as produções acadêmicas de Txahá e Werymehe, podemos definir o Tehêy como uma metodologia educativa do povo Pataxó, inspirada na prática de pesca de mulheres e crianças, que utiliza o desenho como forma de registrar e apresentar conhecimentos, como uma pescaria de conhecimentos, como um desenho-narrativa, que valoriza a oralidade, o diálogo e a coletividade, para a lembrança, o compartilhamento e a construção de saberes, valores e práticas.

A partir desses tehêy e de todas as publicações que desenvolvem a metodologia do Tehêy, somos apresentados a práticas educacionais que acompanham a vivência dos povos indígenas e da experiência no território e em comunidade; para nós, estudantes indígenas acadêmicos, é importante o uso do Tehêy para o ensino e aprendizado com os não indígenas, pois o conhecimento e a educação estão em todos os lugares, e um dos papéis importantes da presença dos povos indígenas nas universidades é a troca de conhecimentos com os não indígenas. E essa ciência torna disponível uma formação profunda da cosmovisão de como nós devemos estar no mundo e nos relacionar com o todo.

Ao ser utilizado em contextos diversos ao da comunidade Pataxó, o Tehêy mostra-se como possibilidade de ampliação do universo das metodologias de pesquisa disponíveis para o ambiente acadêmico, enriquecendo-o e trazendo alternativas metodológicas e epistemológicas para se pensar e se fazer pesquisa, pautadas em conhecimentos ancestrais e em outra lógica de entendimento da relação humana com os demais seres vivos e com o planeta.

Neste artigo, além de fundamentação sobre o seu significado e descrição de seus elementos, buscamos apresentar, por meio de nossas experiências com sua utilização, sugestões de adaptação para seu uso educativo em ambientes que não sejam o seu original e como metodologia de pesquisa acadêmica sob uma abordagem intercultural. Esperamos com isso auxiliar em sua difusão e aplicação por

educadores(as) e pesquisadores(as), indígenas ou não, como pescaria de conhecimentos significativamente construída e rigorosamente fundamentada.

Percebemos como desafios para a utilização dessa metodologia indígena fora de seu ambiente original e como metodologia de pesquisa que não se perca a sua essência de desenho-narrativa, inspirado na cosmologia e na prática de pesca das mulheres do povo Pataxó, nem seja abandonado seu aspecto de oralidade e seu caráter coletivo e educativo, independente das adaptações, adequações e recursos que se usem, de acordo com a necessidade ou circunstância em que for empregado.

Vemos que, para os povos indígenas, a inclusão de suas metodologias em contextos acadêmicos é um reconhecimento de sua sabedoria e de suas práticas ancestrais, uma reafirmação por parte do meio científico não indígena de que seus conhecimentos são válidos e merecem ser compartilhados em plataformas que historicamente têm sido dominadas por paradigmas ocidentais.

Isso não apenas valida a importância de suas tradições fora das comunidades indígenas, mas também oferece oportunidades para que esses conhecimentos sejam preservados, estudados e aplicados de maneiras novas e inovadoras dentro e fora da universidade. O uso da metodologia Tehêy na abordagem intercultural torna-se um elo entre os conhecimentos tradicionais indígenas e os conhecimentos não indígenas, já que, pela construção do Tehêy, é possível vivenciar o momento em que fazemos essa relação de saberes, tornando uma só temática, rica em saberes de ambas as interfaces, produzindo pesquisas/trabalhos autênticos, éticos e dentro do rigor acadêmico.

O uso do Tehêy na universidade para os(as) estudantes indígenas está muito além de ser apenas uma metodologia; é também um ato de resistência, demarcação de território e retomada de espaço simbólico. Pensando especificamente na Ufscar, onde o Tehêy rompeu as barreiras da comunidade Pataxó e se tornou, em 15 anos de presença indígena nessa universidade, a primeira metodologia indígena a ser oficialmente usada em defesas, essa conquista consolidou-se como passo importante

para o debate sobre como as diversas formas de conhecimentos tradicionais indígenas podem impactar a promoção da decolonização da instituição universitária. Esse marco é um lembrete poderoso de que a educação é terreno onde diferentes culturas podem e devem dialogar.

Destacamos nesse sentido o papel da universidade, que deve ser o de apoiar e valorizar os conhecimentos indígenas em seus *campi* e currículos, levando em consideração a diversidade e a inclusão, incentivando que ações como essa sejam corriqueiras em seu ambiente, quebrando, metaforicamente, o muro entre os conhecimentos ancestrais e os conhecimentos científicos, permitindo que dialoguem e se complementam. Entendemos que o Tehêy e outras metodologias educativas indígenas devam se tornar uma disciplina oferecida na grade curricular do curso de pedagogia da Ufscar e de outras universidades comprometidas com uma educação transformadora.

Para a universidade, a adoção de uma metodologia indígena é um passo em direção à descolonização do conhecimento e à diversificação das abordagens pedagógicas. Isso desafia a condição atual do que é válido no currículo da universidade, e abre as portas para uma educação mais ampla, integral e holística. A UFSCar, ao abraçar o Tehêy como metodologia, se posiciona na vanguarda de uma mudança educacional que reconhece e integra múltiplas formas de saber, aos poucos se transformando em um ambiente inclusivo não apenas em seu discurso, mas também no dia a dia, em seus atos, e em suas múltiplas formas de valorizar e reconhecer a diversidade em suas várias perspectivas.

Também entendemos ser justa e necessária a concessão do título de Doutora Honoris Causa pela Ufscar a dona Liça Pataxoop, como reconhecimento oficial e definitivo das contribuições de seu Tehêy para a ampliação do campo metodológico, o desenvolvimento de aprendizagens interculturais e a construção de novos conhecimentos, o que se justifica pelo seu uso por estudantes indígenas e não indígenas nos níveis da graduação e pós-graduação.

Finalmente, nossas reflexões convidam a contemplar os tehêys de dona Liça e os tehêys que de sua inspiração derivam, e, como numa

pescaria, lançar nossas redes ao mundo para nos reconectar com o organismo vivo que é a Terra-mãe, percebendo em seu colorido e beleza a escrita nos desenhos feitos nas folhas de papel e na natureza, nas rochas, nos rios, na infinidade de seres vivos, que nos ensinam, assim como os povos indígenas, impulsionados pela ancestralidade, a olhar para o futuro, construindo outras relações, que tenham na beleza da vida o seu maior bem.

Referências

AQUINO PEREIRA, Marcos José de et al. Visões e vivências do bem-viver para estudantes indígenas dos povos Atikum, Baniwa, Dessano, Pankararu e Wassu-Cocal. *Revista Novos Olhares Sociais*, v. 6, n. 2, p. 10-48, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufrb.edu.br/index.php/novos-olhares-sociais/article/view/4734/2462>. Acesso em 10 mar. 2024.

AQUINO PEREIRA, Marcos José de et al. *Processos educativos do Centro de Culturas Indígenas: indiagem, acolhimento, desafio e conquista na Universidade Federal de São Carlos*. Tese (Doutorado em educação), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2022a.

AQUINO PEREIRA, Marcos José de. Se todos(as) somos filósofos(as) por que estudar filosofia? E se não somos, para que estudá-la então?. *Motricidades: Revista da Sociedade de Pesquisa Qualitativa em Motricidade Humana*, São Carlos, v. 6, n. 2, p. 140-151, 2022b. Disponível em: <https://www.motricidades.org/journal/index.php/journal/article/view/2594-6463-2022-v6-n2-p140-151>. Acesso em 10 abr. 2024.

AQUINO PEREIRA, Marcos José de. Educação escolar diferenciada indígena: análise das publicações científicas entre 2012 e 2018. *Arquivos Analíticos de Políticas Educativas*, Arizona, v. 28, n. 71, p. 1-25, maio 2020, Dossiê Educação e Povos Indígenas – Identidades em Construção e Reconstrução. Disponível em: <https://epaa.asu.edu/index.php/epaa/article/view/4779/2436>. Acesso em 10 de mar. 2024.

BENITES GUARANI-NHANDEWA, Sandra. *Viver na língua Guarani Nhandewa (Mulher falando)*. Dissertação (Mestrado

em antropologia social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

BRAZ PATAOOOP, Txahá Alves. *Práticas sociais e matemáticas na aldeia Muã Mimatxi: “afinando o olhar” a partir do diário de Txahá durante a pandemia – cânticos e teheys*. Dissertação (Mestrado em educação), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024.

BRAZ PATAOOOP, Txahá Alves. O saber matemático nas vivências cotidianas da aldeia Muã Mimatxi. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural para Educadores Indígenas habilitação em Matemática), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

BRAZ PATAOOOP, Werymehe Alves. *Tehêy de pescaria de conhecimento*. Percurso Acadêmico (Formação Intercultural para Educadores Indígenas habilitação em Ciências da Vida e da Natureza), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

CAFÉ COM ESPERANÇA: Tehêy. Entrevista com Dona Liça Pataxoop. Entrevistadores: Marcos José de Aquino Pereira e Jocimara Alves Braz Pataxó. Locução de: Thales Alves Robson Amaral da Silva. Sociedade de Pesquisa Qualitativa em Motricidade Humana. Spotify. 10 set 2022. Podcast. Disponível em:
https://open.spotify.com/episode/4LJAmQF4CLqQfM4K9nnEzr?si=ct4p_CTxRkClqyAMIT_yrg&utm_source=whatsapp. Acesso em 10 set. 2022.

CHOQUEHUANCA, David. Hacia la reconstrucción del vivir bien. *América Latina en Movimiento*, n. 452, p. 6-13, 2010.

CRUTZEN, Paul. The Anthropocene. In: EHLERS, Eckart; KRAFFT, Thomas (orgs.). *Earth system sciencie in the Anthropocene*. Berlin:Springer 2006, p. 13-18.

DUSSEL, Enrique. Sete hipóteses para uma estética da libertação. *Revista Filosofazer*. Passo Fundo, n. 52, p. 3-39, jul.-dez. 2019.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 51-73, abril 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100051&lng=en&nrm=iso. Acesso em 5 mar. 2024.

GALEANO, Eduardo. *La naturaleza no es muda. Seminario Brecha*. Montevideo, 18 abr. 2008. Disponível em: https://conferre.cl/wp-content/uploads/2015/04/La_naturaleza_no_es_muda.pdf. Acesso em 12 fev. 2024.

KAMBEBA, Márcia Wayna. O bem-viver é a Amazônia. [on-line], Recanto das Letras, 2020. Disponível em: <https://recantodasletras.com.br/artigos-de-cultura/7044589>. Acesso em 2 ago. 2023.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Caminhos para a cultura do bem-viver*. [on-line], 2020. Disponível em: http://www.culturadobemviver.org/pdf/Caminhos_para_a_cultura_do_Bem_Viver_Ailton_Krenak.pdf. Acesso em: 20 jul. 2023.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Receber sonhos. [Entrevista concedida a] Alípio Freire e Eugênio Bucci. *Teoria e Debate*, 06 jul. 1989. Disponível em: <https://teoriaedebate.org.br/1989/07/06/ailton-krenak-receber-sonhos/>. Acesso em 10 mar. 2024.

MACAS, Luis. El sumak kawsay. *Revista Yachaykuna*, Quito, n. 13, p. 13-39, jun. 2010.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Central-IESCO/Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 94, s. p., 2017.

PATAOOOP, Dona Liça. Minha escrita é o tehêy, resistência e memória da nossa história. [Entrevista concedida a Maria Ligia Pagenotto]. *Itaú Social*, 30 maio 2022.

PESSIS, Anne-Marie; GUIDON, Niède. Registros rupestres e caracterização das etnias pré-históricas. In: VIDAL, Lux (org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. 2 ed. São Paulo: Studio Nobel/Fapesp/Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

SCHAELZON, Salvador. Apresentação: Cosmopolítica dos Andes e dos seres-terra. *Maloca Revista de Estudos Indígenas*, Campinas, v. 2, p. 1-3, 2019.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

VIDAL, Lux (org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. 2 ed. São Paulo: Studio Nobel/Fapesp/ Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

Recebido em: 20 de abril de 2024

Aceito em: 08 de julho de 2024



A TRAJETÓRIA DAS REZADEIRAS DE TRADIÇÃO NO BRASIL COLONIAL E SUAS FORMAS DE EXISTÊNCIA – UMA ANÁLISE PSICOSSOCIOLOGICA

ANDREA GONCALVES, MARGARETH ALVES, SAMIRA LIMA E CLÁUDIA REINOSO

A TRAJETÓRIA DAS REZADEIRAS DE TRADIÇÃO NO BRASIL COLONIAL E SUAS FORMAS DE EXISTÊNCIA - UMA ANÁLISE PSICOSSOCIOLOGICA

THE TRAJECTORY OF TRADITIONAL PRAYERS IN COLONIAL BRAZIL AND ITS FORMS OF EXISTENCE - A PSYCHOSSOCIOLOGICAL ANALYSIS

ANDREA CONCALVES DA LUZ¹

andreadaluz45@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4960-553X>

MARGARETH ALVES PONTES²

noela2003@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8778-9806>

SAMIRA LIMA DA COSTA³

biasamira@medicina.ufrj.br
<http://orcid.org/0000-0003-4891-0436>

CLÁUDIA REINOSO ARAÚJO DE CARVALHO⁴

claudiareinosa@medicina.ufrj.br
<https://orcid.org/0000-0003-4105-9191>

¹ Doutoranda em psicossociologia de comunidades e ecologia social no Programa de Pós-graduação Eicos/UFRJ.. Integrante do grupo de pesquisas no Laboratório Memórias, ocupações e territórios: rastros sensíveis - Labmems (CNPQ). Bolsista da Capes. Mestre em Psicanálise e Políticas Públicas pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ.

² Graduação em terapia ocupacional - Ufscar, especialização em morfoanálise, especialização em antropologia da saúde - Fiocruz/AM. Mestrado em saúde pública pela Universidad Americana - PY e doutorado em psicossociologia de comunidades e ecologia social - UFRJ. Trabalho no Hospital Universitário Getúlio Vargas da Universidade Federal do Amazonas - Ufam e no Caps AD Afrânio Soares em Manaus.

³ Terapeuta ocupacional, psicossocióloga, pós-doutora em antropologia social. Professora associada da FM/CCS/UFRJ. Coordenadora dos grupos de pesquisa "Laboratório de Memórias, Territórios e Ocupações - rastros sensíveis" e "Sabedorias silenciosas e ecoespiritualidade".

⁴ Professora associada de Departamento de Terapia Ocupacional da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro e do Programa de Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social do Instituto de Psicologia da UFRJ (saúde pública pela Ensp/Fiocruz/IP/UFRJ). Doutora e mestre em saúde pública pela Ensp/Fiocruz.

Resumo

As rezadeiras atuam no Brasil desde o período colonial e atravessaram séculos com a missão de transmitir seu legado às gerações futuras. Uma herança ancestral, pautada em práticas de curandage integradas à espiritualidade e à relação com os elementos da natureza. O presente artigo aborda o processo de resistência às perseguições que esse grupo de tradições sofreu ao longo de sua história. A partir de uma perspectiva psicossociológica, apresenta-se um debate teórico em torno da temática, apoiado na literatura recente. Discute-se a atuação do extenso trabalho das rezadeiras dentro de comunidades, atuando ao longo dos tempos como se fossem conselheiras, médicas, farmacêuticas e parteiras, sendo um verdadeiro amparo para muitas famílias. Conclui-se, por suas práticas mágico-religiosas, que sofreram perseguições da Igreja católica, no período da Inquisição, e da comunidade médica, devido à utilização de recursos da medicina natural para curandage; hoje as rezadeiras vivem sob o medo pelo crescimento da intolerância religiosa. Com as pressões sofridas em todo o seu percurso, esse grupo de tradições foi desaparecendo e, apesar de seu ofício ser reconhecido como patrimônio imaterial, são poucas as que ainda resistem atuando nas periferias das grandes cidades e nas zonas rurais.

Palavras-chave: Rezadeiras. Curandeiras. Brasil. Memória social. Psicossociologia. Ocupações tradicionais.

Abstract

Prayers have been working in Brazil since the colonial period, spanning centuries with the mission of transmitting their legacy to future generations. An ancestral heritage, based on healing practices integrated with spirituality and the relationship with the elements of nature. This article addresses the process of resistance to the persecution that this group of traditions has suffered throughout its history. From a psychosociological perspective, a theoretical debate around the topic is presented, supported by recent literature. The extensive work of prayer women within communities is discussed, acting over time as if they were counselors, doctors, pharmacists and midwives, being a true support for many families. It is concluded that their magical-religious practices, which suffered persecution from the Catholic Church during the period of the Inquisition; of the medical community for using natural medicine resources for healing. Today they live in fear of the growth of religious intolerance. With the pressures suffered throughout their journey, this group of traditions disappeared and despite their craft being recognized as intangible heritage, there are few that still resist operating on the outskirts of large cities and in rural areas

Keywords: Prayers. Healers. Brazil. Social memory.
Psychosociology. Traditional occupations.

Introdução

O presente artigo propõe-se ao estudo sobre o ofício das rezadeiras no Brasil e o processo de resistência desse grupo de tradições no correr dos séculos. O ofício das rezadeiras é de longa data, porém, no Brasil, suas práticas se intensificaram a partir da colonização, com a chegada de suas antecessoras: as europeias, que tiveram no Brasil um local de exílio após o julgamento no tribunal do Santo Ofício, e as africanas, que chegaram no contexto da escravização.

Os conhecimentos ancestrais trazidos por essas mulheres fundiram-se aos saberes das anciãs indígenas que habitavam estas terras e detinham profundo conhecimento da flora brasileira, que muito contribuiu para a manutenção da comunidade ameríndia.

Os estudos de Martins, Campos e Clarindo (2023) convocam-nos a uma reflexão acerca “dos processos de colonização entrelaçados às tentativas de aniquilamento político dos saberes tradicionais femininos” (p. 202). Nesse contexto, os autores desenvolvem um estudo sobre as perseguições vividas durante o período de Inquisição e fazem um recorte, trazendo em destaque o cenário brasileiro e as bruxas tropicais.

Por intermédio da articulação entre os conhecimentos das mulheres negras escravizadas, das mulheres mestiças e das mulheres indígenas às figuras demoníacas cristãs, os inquisidores puderam difamar os deuses presentes nas religiosidades destes grupos, fazendo com que nas colônias emergissem rumores de que as entidades ou deuses a quem elas cultuavam, eram, na verdade, opositores ao Deus católico. Essas configurações apontam para as diferenças existentes entre a caça às bruxas realizada em solo europeu e em território nacional (Martins, Campos, Clarindo, 2023, p. 209).

A Inquisição foi um trágico e longo capítulo na história do mundo; apresentava em sua estrutura um aspecto religioso, porém havia intenções políticas e econômicas que moviam os interesses dos governantes. No Brasil, as mulheres que portavam conhecimento acerca das ervas e da espiritualidade eram consideradas bruxas; elas atuavam com a medicina popular, tratando doenças, realizando partos, rezando

diversos males, eram condecoradas das plantas medicinais e tinham poderes mágico-religiosos.

O conhecimento de curandage remonta à Antiguidade e segue até os dias de hoje, com a transmissão intergeracional desse saber pela oralidade. Na Idade Média, as práticas das mulheres curandeiras teve o seu auge, expandindo-se em várias partes do mundo e mantendo a mesma estrutura de interação com a espiritualidade e a natureza.

No Brasil, as rezadeiras seguem o mesmo princípio e expandem seu conhecimento a um público diversificado, consulentes de várias classes sociais, com demandas relacionadas a questões de saúde, espiritual ou material.

A disseminação e a popularidade do ofício de curandage, de certa forma, abalaram a comunidade médica no período colonial, que era composta por um pequeno grupo de médicos vindos de Portugal que, sendo poucos, cobravam altos valores em suas consultas, atendendo a público seletivo da alta sociedade e da realeza.

As rezadeiras, no entanto, tornaram-se fortes concorrentes, pois ofereciam atendimento que buscava abarcar todas as demandas do consulente. A forma que esses profissionais de saúde utilizaram para desmontar as práticas da medicina popular foi pela desvalorização desse saber e do descrédito das mulheres que exerciam as práticas de curandage. A partir desse momento, elas passaram a sofrer discriminação na comunidade em que prestavam atendimentos, sendo chamadas de charlatãs. Wedig e Ramos (2020, p. 491) sinalizam o impacto que a desvalorização produziu, refletindo na atualidade com a negação e a invalidação de saberes dos povos tradicionais:

A medicina alopática (hegemônica), em nome da Ciência ocidental (régia), enquanto forma de reprodução de saber e poder, reporta aos povos marcados pela ferida colonial, uma não possibilidade de exercer plenamente suas práticas de saúde, que foram classificadas como “primitivas” e “atrasadas”.

Com base nessas questões, identificam-se as perseguições que as rezadeiras de tradição sofreram ao longo do tempo e as formas de

resistência que criaram para continuar na transmissão de seu legado até os dias de hoje.

Tessitura do artigo

O caminho metodológico escolhido para a tessitura deste artigo deu-se a partir da literatura, do estado da arte na temática e das reflexões das autoras, com base em suas experiências de pesquisa, o que se configurou em ensaio teórico-reflexivo em diálogo com as publicações recentes sobre a temática.

O problema da pesquisa surgiu a partir de questionamentos acerca da possível desvalorização do ofício das rezadeiras de tradição e da representação simbólica desse grupo na contemporaneidade. Em função disso, surge como problema o certo apagamento social das mulheres rezadeiras e o possível enfraquecimento de seu legado. Durante a discussão teórica, considerando os autores que recentemente se ocupam da temática, algumas hipóteses acerca dessas questões foram abordadas e seguirão em debate.

Psicossociologia comunitária

Entender a discussão sobre a resistência das rezadeiras ao longo do tempo sob o prisma da psicossociologia originalmente francesa não é suficiente para compreender os fenômenos contemporâneos do sul global. Por isso, remetê-los-emos aos aspectos históricos da psicossociologia latino-americana.

É importante ressaltar que a história dos povos tradicionais do Brasil é marcada pela violência estrutural, cujos saberes foram suprimidos e desvalorizados no processo de colonização. A força e a potência da ancestralidade mantiveram-se vivas em meio a grupos que trabalhavam em função da existência e manutenção desses legados, e a psicossociologia comunitária teve grande participação nesse processo.

Podemos dizer que o surgimento e o desenvolvimento da psicologia comunitária na América Latina ocorreram durante os anos 1960 e 1970, em contexto de crise econômica e política que desencadeou, tanto no Brasil como na América Latina, lutas populares em que o autoritarismo político presente era respaldado pela intervenção contrainsurgente dos EUA.

Dias (2020) pontua que, devido à fragilidade da psicologia latino-americana, era preciso criar uma nova psicologia na qual os psicólogos pudessem trabalhar na comunidade. Dessa forma, a psicologia comunitária propôs que a função do psicólogo fosse de desalienar pessoas e grupos, auxiliando no desenvolvimento de um saber crítico sobre si e sua realidade social para que não reproduzissem a tão esperada dominação social (Martín-Baró, 1985; Pizzi, Gonçalves, 2015).

Embora a Igreja católica, em algum momento, tenha exercido forte oposição às rezadeiras, elas foram importantes para o fortalecimento da psicosociologia latino-americana por conta da Teologia da Libertação (movimento religioso da Igreja católica contra a opressão dos mais pobres), que influenciou teóricos importantes da região, como Maritza Montero, Ignácio Martin-Baró e Paulo Freire, entre outros (Arendt, 1997).

Martin-Baró foi um dos mais importantes pensadores da psicologia latino-americana, criador da psicologia da libertação, além de ser ativista a favor dos direitos dos povos oprimidos. Costa (2015) ratifica que a psicologia latino-americana serviu ao modelo capitalista para moldar as mentes e os comportamentos pelos modelos dominantes, que se baseavam no positivismo, no individualismo e no hedonismo.

Percebendo que a psicologia social não estava preparada para atuar num contexto de pobreza, opressão, desigualdades e exploração do povo latino-americano, Martin-Baró criou a psicologia da libertação com o intuito de que os psicólogos se comprometessem com a libertação dos povos latino-americanos e a libertação das estruturas sociais opressoras, seguidas da libertação pessoal (Martín-Baró, 2009).

Com essa perspectiva, a psicologia comunitária no Brasil viveu momentos de mudanças na metodologia da psicologia social para o

estudo da subjetividade e dinâmica dos grupos comunitários. Nessa época o Brasil fervilhava imerso na ditadura militar em concomitância com diversos movimentos sociopolíticos. Vários grupos ligados às tradições foram desarticulados e lutavam por manter vivas a história e as heranças ancestrais; entre eles, as rezadeiras sentiam com intensidade toda a opressão e o descrédito sobre seu ofício.

Durante o período da ditadura, surgiu a educação popular de Paulo Freire, que, junto com diversos profissionais, psicólogos incluídos, desenvolveu um programa de alfabetização de adultos como forma de os conscientizar, potencializando não só a consciência de um saber pelo aletramento como também a consciência de si e de seus ancestrais, trazendo ao sujeito suas origens e seus valores.

Os povos tradicionais, a partir de movimentos gerados por profissionais com ideais ligados à psicossociologia, puderam se fortalecer e trazer, até os dias de hoje, toda a potência e força de um povo que tem em sua história as marcas de sofrimento, mas também de glórias conquistadas por seus antepassados. A partir de então, podemos destacar neste artigo um pouco da trajetória das rezadeiras de tradição.

Percorso histórico das rezadeiras de tradição, caminhos na ecoespiritualidade e na biointeração

Para entender o universo das rezadeiras de tradição, é importante um retorno ao passado, a fim de conhecer sua trajetória e o importante papel que desempenharam na sociedade brasileira na época da colônia, perdurando até os dias de hoje como resistência cultural.

Conhecer esse percurso histórico nos permitirá entender sua representação simbólica na atualidade e o legado deixado para as gerações futuras, que hoje é considerado patrimônio imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Segundo Ayala e Nascimento (2013, p. 5),

No Brasil o reconhecimento do patrimônio imaterial é recente, tendo em vista que, nas últimas décadas, as pessoas associadas a suas atividades sociais e culturais comunitárias

passam a ser reconhecidas, sendo capaz de contribuir para composição e a permanência da tradição e da cultura através de suas experiências de vida.

No retorno a essa história, deparamo-nos com várias incursões, entre elas a chegada dos povos que viriam a compor a nação do Novo Mundo. As rezadeiras brasileiras nasceram com a construção do Brasil colonial, com a chegada de suas antecessoras, mulheres expatriadas, africanas escravizadas e as bruxas europeias exiladas pela Inquisição, todas emanadas por sua fé e por conhecimentos ancestrais que as ajudaram a suportar todo o massacre cultural vivido na viagem rumo a uma terra desconhecida.

As primeiras rezadeiras que habitaram o Brasil foram as imigrantes que chegaram na condição de escravas vindas da África e as portuguesas conhecidas como saludadoras ou santeiras, que foram exiladas no Brasil, no período da Inquisição, pelo crime de feitiçaria.

Segundo Martins, Campos e Clarindo (2023, p. 208), os “saberes e práticas dos povos originários que possuíam conhecimentos ancestrais sobre a fauna e a flora local, se fundiam de forma complexa no cotidiano com saberes africanos”.

A aprendizagem desse saber sincrético tem como estrutura a transmissão pela oralidade, conforme pontuam Almeida e Perovano Filho (2021, p. 84): “para a formação de rezadeiras ou benzedeiras deve haver um processo em que são passados os conhecimentos geralmente de mãe para filha, são atividades realizadas sem remuneração, mas são consideradas como um ofício”.

Sobre o processo de transmissão de saberes intergeracionais, Martins, Campos e Clarindo (2023) reiteram as considerações do parágrafo anterior, em diálogo com Almeida e Perovano Filho (2021), ao considerar que

Os conhecimentos e práticas versados no uso das ervas com finalidade de cura e tratamento para enfermidades do corpo e do espírito, foram transmitidos através da oralidade, de geração a geração, e se consolidaram como uma característica primeira das mulheres de Abya Yala. Conhecimentos que mesclavam saberes dos povos originários, dos povos da África e

Por outra perspectiva, Lovo (2019, p. 89), ao realizar um estudo com as rezadeiras Pankararu, destaca que “a ciência Pankararu diz respeito aos saberes adquiridos pelo dom ou por tradição familiar. O dom é um conhecimento que a pessoa adquire desde nascença, tendo um maior prestígio”.

O processo de aprendizagem depende, no entanto, de cada rezadeira, pois, como enfatiza Silva (2020, p. 20), “o tornar-se rezadeira é um processo contínuo, que depende não apenas de poderes espirituais e manejo de ervas e plantas terapêuticas, mas principalmente da forma como a comunidade comprehende e aceita suas determinações”.

No decorrer de seu artigo, Silva (2020) faz um recorte a partir dos relatos das rezadeiras presentes em sua pesquisa, colocando em destaque o contexto do ofício da reza e a cultura local, que estão relacionados ao convívio com as cobras, na cosmologia amazônica.

propomos, em comunhão com as narrativas das rezadeiras dona Ângela, Deuza Rabêlo, Maria Esther e Maria das Dores, desvelar a atualidade das representações ofídicas enquanto formas de identificação social, poder e espiritualidade no cotidiano de povoados amazônicos. Essas mulheres desenvolveram o dom de rezar de diferentes maneiras: aprendizado familiar, iniciação com os encantados do fundo ou ainda na barriga materna derivada de “maldição” por entidade ofendida (Silva, 2020, p. 4).

Nas narrativas dessas rezadeiras, os encantados têm grande participação na transmissão desses saberes, pois, segundo histórias locais, eles são responsáveis pelo rapto de crianças, levando-as para o seu mundo e dando-lhes o dom das rezas, de forma que retornem para suas casas imbuídas desse saber mágico e sigam no trilhamento do ofício de rezadeira.

A cobra, dentro da cosmologia amazônica, está relacionada ao mundo dos encantados; é também ser muito antigo e sagrado presente nas histórias que envolvem a espiritualidade e manifesta nas histórias bíblicas, como vemos em Adão e Eva, e na sua transmutação em cajado

na história de Moisés. Nesse contexto da representação da cobra em uma região de encantamentos como a Amazônia, as rezadeiras referidas no artigo de Silva e Pacheco (2015) relatam que, ao ser iniciadas pelas cobras para atuar no ofício dos encantamentos, não podem rezar pessoas que foram picadas por elas ou que tenham sobreiro, pois estão proibidas.

Segundo dona Ângela, uma das entrevistadas pelo pesquisador Silva (2020, p. 5), “Se teimo e começo a rezar em gente com toque de cobra, pode esperar! No fim da tarde a dor de cabeça me toma que faltou ficar doida... assim é quando rezo em parente – eles não entendem –, mas os outros é que devem rezar neles e não eu. Os encantes têm suas ordens, né?”.

Para Simas e Rufino (2020), os encantados são seres que passaram pelo tempo e adquiriram outras formas para permanecer vivos. Ferretti (2008) ratifica que eles viveram na terra e, sem morrer, desapareceram ou nunca tiveram corpos físicos, não sendo considerados seres que morreram. São invisíveis para a maioria, apenas pessoas com percepção extrassensorial ou mediúnicas conseguem enxergá-los, vivem nas encantarias, lugar entre a terra e o céu. Comunicam-se com os humanos por sonhos, em locais isolados da natureza, em rituais mediúnicos, em vigílias e quando são chamados. Normalmente protegem os humanos, mas também podem castigá-los.

Quando penso em espiritualidade ecológica, penso na comunicação entre diferentes seres. O que remete aos meus sentimentos, pensamentos e minhas vivências pessoais. (...) Entendo espiritualidade como algo interno e ao mesmo tempo maior do que qualquer sujeito - se manifesta como uma forte intuição, que em algumas pessoas já está desperta, enquanto em outras acredito que precisa ser estimulada para emergir (Pontes, 2024, p. 27-28).

Além do conhecimento da história regional, as rezadeiras possuem um profundo domínio sobre a flora medicinal que cresce no local que habitam, utilizando as plantas medicinais para a prevenção e tratamento de doenças, característica observável no artigo de Almeida e Perovano Filho (2021), que desenvolvem um estudo sobre as raízes dos conhecimentos etnocientíficos. Nesse estudo, eles pontuam que “a

atuação das benzedeiras é muito importante para essas comunidades principalmente devido às dificuldades de acesso aos médicos, não se restringindo seus serviços à reza, mas também à cura, à realização de partos, entre outros" (p. 92).

A prática das culturas tradicionais populares, como as das rezadeiras e curandeiras, fortalece as relações de cuidados. Sobre esse ponto, Leal (2021), Leal e Galeffi (2019) e Rech (2011) chamam-nos para a urgência de que o ser humano seja sensibilizado a despertar para compreender o funcionamento de sua própria natureza e, assim, compreender sua interdependência dos demais seres existentes no planeta. Esse processo de tomada de consciência não deve ser apenas um saber intelectual, mas um saber que surge dos sentidos, da autopercepção e do autoconhecimento.

De acordo com Rech (2011), faz-se necessário termos consciência de que somos parte do planeta, do universo, uns dos outros e que, todos os seres vivos, formamos a grande comunidade de vida, bem como de que, através de uma visão ecológica que surge como um instrumento facilitador da integração entre todos os seres, podemos, por meio de nossas vivências e experiências, ter autocompaixão e compaixão por todos os seres (Leal, Galeffi, 2019).

Com base nos estudos de Gonçalves e Oliveira (2018, p. 260), acredita-se que exista divisão entre os processos de cura das rezadeiras e dos médicos, pois "a cura feita por esse segundo grupo estaria ligada não apenas ao corpo físico, ao mundo terreno, mas existiria uma conexão com a esfera espiritual, numa ideia de que as 'perturbações/enfermidades/problemas/doenças' seriam de algum tipo de desequilíbrio".

As práticas de curandage são ponto forte no ofício das rezadeiras que atuam em doenças que os médicos desconhecem, pois partem de uma análise global sobre o sujeito e sua história. Podemos pensar que elas primam por uma visão holística do consulente, visto que os sintomas não são tratados de forma isolada, mas aparecem como indicativo de um desequilíbrio do espírito e consequentemente do corpo.

A maneira como se organiza o trabalho das rezadeiras remete-nos a uma aproximação com os pensamentos da ecoespiritualidade, que nos ensina a respeitar a vida, fazendo com que sejamos a terra que sente, pensa, ama e celebra. Uma consciência que vem do coração, que se origina na própria pessoa, que integra o sujeito à natureza (Rech, 2011), em que a vida se mantém pela união, conexão e integração de todos os seres. Integração essa abordada pela forma de respeito pela vida, conhecida por nossos ancestrais e utilizada nas práticas de cuidados com o outro (For, 2019).

Araci Silva (2021, p. 10) relata que “essas mulheres têm um olhar clínico sobre a doença, experiência acumulada por uma vida de oração e atendimento, sempre disponíveis, em um ofício sem remuneração”.

Sobre esse assunto, Martins, Campos e Clarindo (2023, p. 210) afirmam que “a observação sobre a variação presente na construção e o enredamento desses saberes tornam-se importantes à medida que eles não apontam apenas para o processo de cura, mas anunciam as formas de doenças que podem ser tratadas”.

A maior parte das pessoas que buscam os serviços das rezadeiras é de moradores da comunidade na qual vivem, em geral pessoas com escassos recursos financeiros e que muitas vezes não têm acesso ao sistema público de saúde. As rezadeiras acabam por ser referência nesses locais.

Se organizarmos uma linha do tempo, refletindo acerca do sistema de saúde no Brasil, podemos considerar que, desde o período colonial até a atualidade, o acesso ao atendimento médico continua sendo uma dura realidade para os menos abastados.

Com a criação do Sistema Único de Saúde (SUS), foi possível abranger o atendimento a uma grande parcela da população; em locais mais periféricos, no entanto, muitas famílias ainda possuem dificuldade no acesso ao atendimento médico e acabam por buscar auxílio nos conhecimentos ancestrais das rezadeiras.

O artigo de Araci Silva (2021) ilumina esse ponto a partir da medicina de família e comunidade, unindo a biomedicina e a medicina

natural, trazendo tratamento de qualidade a todos os usuários desse serviço. A autora sinaliza o potencial de tal serviço para a possibilidade de criação de políticas públicas que possam viabilizar essa realidade para todos.

No artigo, ela trata da integração dos saberes populares nas práticas de medicina de família e comunidade. O recorte geográfico para o desenvolvimento desse estudo foi uma região periférica do Nordeste, e, como sujeito de pesquisa, ela selecionou uma médica pediatra especialista em medicina de família e comunidade, que nomeia no artigo dra. Popular, além de duas benzedeiras, nomeadas Benzedeira 1 e 2, ambas residentes na cidade de Triunfo, PE.

Silva (2021) faz uma articulação das práticas ancestrais das rezadeiras com o conhecimento médico-científico como instrumento de saúde pública. A partir da entrevista com a dra. Popular, é ressaltada a importância do olhar sobre o sujeito e seu entorno. Segundo a entrevistada, nos atendimentos focalizados nas práticas de saúde popular, é importante considerar as “condições econômicas, social e política, levando em conta a má distribuição geográfica dos serviços do SUS” (p. 34).

Um dado bastante relevante nesse artigo diz respeito ao modelo médico, cujo tratamento provém de um pensamento centrado na doença e seus sintomas, deixando de lado a compreensão do sujeito e seu meio. O artigo parte de uma realidade do Nordeste, comum também a outras regiões do Brasil.

Na entrevista a Silva (2021), a dra. Popular enfatiza a importância de olhar de uma forma global os beneficiários desse serviço e descreve o cenário cristalizado do modelo biomédico a partir de uma visão reducionista. Para ela,

sua potência é dirigida para a doença e não para o paciente e seu contexto. Para ter compreensão das dificuldades da implementação de uma medicina que visa à saúde de forma integrada, precisamos esclarecer do que se trata a medicina hegemônica, a denominada biomedicina, nascida do positivismo e desenvolvida de forma mecânica, sem a possibilidade de perceber o paciente como uma fonte material

Ao longo do artigo, a autora discorre sobre a importância do trabalho da medicina da família e comunidade, visto que nesse sistema há uma valorização do sujeito e do conhecimento popular que ele porta. Segundo Silva (2021, p. 37), “a ideologia desse paradigma é enxergar a pessoa na sua integralidade” (Silva, 2021, p. 37), e, nesse sentido, ela ressalta a importância do trabalho das rezadeiras, que têm o reconhecimento dos membros das comunidades em que atuam.

É importante refletir sobre a rede complexa que forma o ser humano; somos feitos e somos efeito de nossa matéria orgânica, genética, emoções, espiritualidade, vivências e ancestralidade. Como pode ser possível analisar somente os sintomas? As práticas de curandagem trabalham em vertente contrária à escuta do sintoma, há primeiramente a escuta do sujeito que fala de seus sintomas, mas também de si, é importante pensarmos no ser humano além dos limites de seu corpo, pois ele é uno com o todo.

Segundo Moraes (1996), o ser humano, os demais seres e a Terra formam um único e imenso organismo que pensa, sente, respira, adocece e morre. Da mesma forma, Rosa (2016) enfatiza nossa inter-relação e interdependência de tudo e todos, determinando que o ser humano é a própria terra.

Em tese sobre rezadeiras, desenvolvida por Pontes (2024, p. 27), foi destacada a ecologia de si como uma forma de percepção do ser humano não como parte da natureza, mas como um ser que porta em si a própria natureza:

A Ecologia de Si surge da perspectiva ecológica, de um viver do ser mais integrado com a natureza, na epistemologia do cuidado do ser, em sua interrelação complexa com o Si mesmo, a partir da experiência humana que se revela como um caminho emergente da consciência de si vivendo em presença, num caminho de autoconhecimento e autotransformação da condição humana para o não viver em uma deriva de isolamento que promove o adoecimento e sim numa epistemologia do cuidado para a integração de um viver mais próximo da natureza.

As tradições de cultura popular como o caminho que busca as origens de cura e autocura do ser em um viver mais integrado com a natureza desafiam o ser humano a buscar o autoconhecimento e o cuidado visando ao despertar para sua natureza. De acordo com Leal e Galeffi (2019), essa consciência não é apenas um saber intelectual, mas um saber do coração, sabedoria que nasce de dentro.

A respeito dessa perspectiva, Lovo (2019) confirma em parte o que Silva (2021) retrata em seu estudo, acerca de um trabalho integrado entre o conhecimento popular e o conhecimento científico e a visão holística no atendimento ao sujeito, que também comparece nos estudos sobre o cuidado de si e a integração do ser com a natureza; por outro lado, entretanto, destaca a valorização da comunidade usuária sobre o saber das rezadeiras e os encaminhamentos que ocorrem a partir do contato com essas mulheres. O estudo de Lovo (2019, p. 83) foi desenvolvido no coletivo Pankararu, e ele explana que

quando alguém está enfermo, recorre-se, primeiramente, a uma rezadeira, sendo ela quem indicará se tal doença é da ordem dos encantados (ciência pankararu) ou dos homens da caneta (saber biomédico). Esses dois sistemas médicos operam de forma complementar, embora exista uma hierarquia entre eles, pois a intervenção do segundo só é feita com a permissão dos encantados. A doença é um desequilíbrio da vida social e a busca pela sua estabilização é um mecanismo de controle de corpos e cosmos.

O tema da espiritualidade e dos cuidados aqui abordado tem relação direta com as noções freirianas presentes no conceito de amorosidade, demonstrando que o conhecimento científico se cruza com outros saberes. Freire (2004) ainda sinaliza a importância dos saberes tradicionais na construção dos conhecimentos chamados científicos, porque eles coexistem e atuam em diversas modulações entre si, formando múltiplos matizes de saberes e fazeres. Segundo Pontes (2024, p. 26),

Por meio deste campo que se abriu, fui capaz de ver com nitidez um campo sutil que dialogava no silêncio, respondia por pequenas matizes de expressões, gestos e de ações fazendo com que meu corpo-terapeuta fosse acionado pelo campo da

eco espiritualidade. Identificando o diálogo direto com a manifestação dos encantados.

Em contrapartida, Wedig e Ramos (2020, p. 493) apontam para uma direção oposta aos autores anteriores, já que, segundo eles, não há possibilidade de partilha e comunhão entre os saberes tradicionais e científicos, pois

As benzedeiras agenciam práticas de saúde e de religiosidade que divergem dos padrões dominantes das instituições oficiais e das normatizações médicas modernas e, ao mesmo tempo, sofrem com a repressão de suas práticas em razão dos ordenamentos dessas instituições. Elas realizam suas práticas em contextos sociais nos quais a população local tem grandes dificuldades de acesso à medicina oficial e, mesmo quando essa tem acesso mais imediato a hospitais e postos de saúde, não deixa de buscar o auxílio de cura e saúde das benzedeiras.

Os autores sinalizam a resistência da população pesquisada no que diz respeito à busca de atendimento com médico, mas apontam também para a pressão que as instituições de saúde exercem sobre as práticas da medicina popular realizadas pelas rezadeiras.

Na perspectiva dos estudos aqui citados, há realidades com iguais necessidades e demandas, mas com vivências diferentes, posto que eles tratam de regiões com mais e menos aporte econômico. O campo de pesquisa de Silva (2021) ocorre na periferia do Nordeste, e o de Wedig e Ramos (2020), no Paraná, com rezadeiras que integram o Movimento Aprendizes da Sabedoria (Masa).

Independentemente das condições de cada região do Brasil, no entanto, a estrutura do ofício das rezadeiras não se difere, pois foi originada da mesma base: a transmissão oral de um conhecimento ancestral pautado na religiosidade popular e na medicina natural. Esse coletivo de mulheres possui grande valor histórico, sendo as participantes consideradas guardiães de um saber que atravessa os séculos e se faz presente nos dias de hoje.

Para Mendes e Cavas (2018), as rezadeiras são referidas como cuidadoras que tratam dos males físicos e corporais da comunidade em que vivem e, a partir desse lugar de cuidados, possuem atuação que

aborda desde o benzimento de gente e animais até o aconselhamento conjugal.

No referido artigo é retratado, além desse lugar de cuidados, o vasto conhecimento fitoterápico que circula em meio ao saber sobre as doenças e a forma de tratamento e parte “da identificação das moléstias ao tratamento com rezas, chás, banhos e unguedos preparados com as ervas colhidas, especificamente para cada caso, nos quintais de suas casas, utilizam-se de seus saberes tradicionais repassados pela oralidade através de gerações” (Mendes, Cavas, 2018, p. 3).

Com base no conhecimento fitoterápico e fitoenergético das ervas tornam-se compreensíveis as colocações de Rech (2011), quando considera que a espiritualidade ecológica é um dos caminhos para se ter consciência ecológica. Consciência essa que nasce dentro, é intuitiva e não intelectualizada.

Em diálogo com esses autores, Almeida e Perovano Filho (2021, p. 86) ressaltam que “o conhecimento etnocientífico desses povos está baseado na relação dos mesmos com a natureza. O uso de ervas, os cuidados com certos tipos de plantas, todos esses conhecimentos foram acumulados ao longo das gerações” e transmitidos a seus descendentes. Sobre esse profundo conhecimento das ervas, os autores esclarecem que muito se perdeu ao longo do tempo, devido às diversas formas de violência vividas pelos povos com conhecimentos ancestrais. E elucidam que

o conhecimento acerca da cura a partir do uso de ervas e rituais advindos dos indígenas foram, muitos deles, praticamente extintos pela imposição da cultura ocidental europeia após a colonização do Brasil pelos portugueses. Dessa forma, muito da cultura indígena se perdeu ou algumas foram extintas. Além disso, as crenças e também conhecimentos sobre uso de ervas para cura, trazidas de diferentes tribos africanas pelos afrodescendentes brutalmente escravizados pelos europeus deixaram um legado (Almeida, Perovano Filho, 2021, p. 83).

Lovo (2019, p. 88), em seu estudo, explana acerca do conhecimento dos Pankararu sobre as plantas medicinais, a partir de sua “farmacopeia conhecida como remédio de mato e que é bastante difundida entre a

população. Esses medicamentos são feitos a partir dos vegetais, sobretudo das entrecascas, raízes e folhas, utilizadas em maior medida devido à facilidade da sua coleta e do seu uso, a infusão”.

De acordo com Silva (2020), os saberes acumulados por rezadeiras, parteiras experientes e pajés são fundamentais para a manutenção das populações que vivem nesse sistema; no entanto, as práticas de curandage de povos tradicionais, segundo Wedig e Ramos (2020, p. 490), na atualidade são

estigmatizadas e invisibilizadas pelo modelo hegemônico de sociedade, realizadas, muitas vezes, de forma clandestina, em contextos marcados por preconceito, perseguição e marginalização, postos em curso tanto pelo Estado, através da força policial e de proibições jurídicas, como também pelas formas hegemônicas de saúde da Ciência ocidental.

A ancestralidade da comunidade reflete-se em nossa vida e em nossos conhecimentos, fazendo repercutir uma dimensão daquilo que vivemos e aprendemos no decorrer da vida. A comunidade da vida ensina-nos o respeito, a tolerância e a paz, e, acima de tudo, algo que busca acentuar o desafio de enxergar e não obscurecer a visão.

As rezadeiras, ao longo de seu trilhamento no Brasil, sofreram várias perseguições e, no período colonial, foram alvo dos inquisidores, um processo que, de acordo com Martins, Campos e Clarindo (2023, p. 211),

não coadunou apenas em um embate de saberes, como também culminou em violências e morte de curandeiras que, emaranhadas na história da formação do país, apontam para violações que ainda reverberam na atualidade, direcionadas, principalmente, às mulheres negras, pobres e indígenas.

Além da Inquisição, outras formas de perseguições se fizeram presentes; as comunidades médica e farmacêutica trabalharam em conjunto para enfraquecer a estrutura desse grupo de tradições e usurpar conhecimentos que serviriam para atingir um público que busca os cuidados da saúde por meio de medicamentos naturais. Sobre esse assunto, Wedig e Ramos (2020, p. 494) ressaltam que

Entre as ativistas do MASA é discutida frequentemente a perda de autonomia do uso das plantas e dos saberes a elas associados, pois a indústria farmacêutica e a de cosméticos vêm se apropriando desses conhecimentos e dos recursos genéticos, sobretudo das espécies vegetais usadas pelos povos e comunidades tradicionais. As empresas têm buscado controlar, patentar e monetizar os fármacos que circulam (ou circulavam) de forma gratuita na medicina popular desses grupos. O uso industrial de plantas e de outros “recursos genéticos” pode levar à extinção desses e impossibilitar e/ou limitar o acesso dos povos e das comunidades tradicionais que deles dependem. Atualmente, o governo brasileiro, de forma explícita, apoia as grandes corporações farmacêuticas e a indústria de agrotóxicos, o que acarreta maiores problemas para as benzedeiras e outros detentores de ofícios tradicionais com relação ao uso das suas plantas de cura.

Nesse embate de perseguições, convivemos na atualidade “com o desenvolvimento do sistema teológico e doutrinário do pentecostalismo, concatenou-se também a visão das igrejas evangélicas sobre as religiões afro-brasileiras, e outros saberes e sistemas de crenças que não se aproximam da moral religiosa” (Martins, Campos, Clarindo, 2023, p. 212).

A intolerância religiosa tem crescido muito, sobretudo nos locais periféricos, onde há maior de números de religiosos. É nesses locais mais afastados dos grandes centros que vivem e atuam as rezadeiras. Almeida e Perovano Filho (2021, p. 82), em artigo sobre esse tema, argumentam que

a falta de estudos bem como a falta de respeito para com essas religiões, a intolerância religiosa, entre outros, são também (...) motivos para que as pesquisas voltadas ao conhecimento etnocientífico sobre as práticas das rezadeiras não sejam realizadas. Além disso, as atividades e centros de atendimento à comunidade sofrem ameaças e muitos já foram impedidos de dar continuidade às suas atividades.

Outra hipótese levantada por esses autores diz respeito à falta de credibilidade no ofício das rezadeiras, pois há estigmatização “e muitos acabam por definir como mera superstição, ignorando o fato dos conhecimentos étnicos e culturais presentes ali, bem como hábitos culturais pertencentes a uma origem” (Almeida, Perovano Filho, 2021, p. 87).

Os autores manifestam preocupação quanto à escassez de publicações, destacando como problema de sua pesquisa a pouca produção de estudos científicos e materiais bibliográficos com o intuito

de resgatar aspectos culturais, sociais, religiosos e também sobre as origens das tradições acerca das práticas realizadas por rezadeiras (Almeida, Perovano Filho, 2021, p. 80). Dos artigos analisados, somente esse fez referência às poucas publicações acerca das práticas das rezadeiras na atualidade, e seus autores frisam que “encontrar uma rezadeira nos subúrbios cariocas tem sido cada vez mais difícil” (p. 87).

A respeito da redução desse grupo de tradições ou sobre a sua invisibilidade, Cunha e Assunção (2017, p. 193) trazem uma afirmação que caminha em direção oposta aos autores aqui citados. Segundo eles,

Diferentemente do que se costuma imaginar, de que as benzedeiras sumiram porque já não há sentido para procurar seus serviços, as benzedeiras continuam muito procuradas, exigindo destas que exerçam o ofício integralmente, mesmo em idades avançadas. Se em outros ofícios populares houve um declínio por sua busca cotidiana, as benzedeiras não observaram a diminuição de pessoas que batem em sua porta, mesmo com o aumento no acesso aos bens básicos de saúde e educação.

Embora se identifiquem estudos que apontam em direções contrárias, conforme verificamos ao longo deste artigo, tivemos unanimidade acerca da importância do trabalho desenvolvido pelas rezadeiras nas comunidades onde atuam e do movimento de resistência que se fez presente em todo o seu percurso, iniciado no Brasil colonial e atuante até os dias de hoje.

Considerações finais

As rezadeiras constituem um grupo de tradições com grande valor histórico, e por isso são importantes as pesquisas sobre esse tema. O incentivo de produções acadêmicas e a promoção de rodas de rezadeiras, para a transmissão oral de um saber ancestral, muito têm contribuído para os estudos da religiosidade popular e da medicina natural.

Buscou-se com este artigo promover reflexões acerca da importância do resgate e da preservação dessa memória ancestral, com base nos preceitos da psicossociologia latino-americana, o que possibilita

um olhar para as rezadeiras como parte de nossas origens, reconhecendo-as em sua historicidade, sob o manto da ancestralidade.

Por tudo que essas mulheres vivenciaram ao longo do tempo e por todo o legado que se faz presente na atualidade, podemos pensar nas rezadeiras como um grupo de resistência. Foram muitas décadas de lutas para manter viva essa memória, a fim de levar à frente esse legado para as gerações futuras. As dificuldades que atravessaram e o desejo de velar por um patrimônio ancestral fizeram com que essas mulheres fossem merecedoras do título de guardiães.

Mulheres anônimas e periféricas, que trabalham sem remuneração e sem reconhecimento social, rezam e cuidam sem esperar retribuição e, em determinado momento de suas vidas, recebem o chamado de outra mulher rezadeira e seguem girando a roda em uma estrada que pode ter fim se não pavimentarmos. Este artigo é um convite para o reconhecimento de um ofício tão nobre e importante que, de forma simples e quase invisível, ainda se faz presente nos dias atuais.

Às mulheres rezadeiras de nossa terra, o agradecimento pela contribuição do trabalho como sanitaristas ao longo dos séculos, pela religiosidade na forma mais sublime da fé e pela construção de nossa base na cultura popular.

Referências

ALMEIDA, Graciela Souza; PEROVANO FILHO, Natalino. Identidades étnicas e etnociências nas práticas de rezadeiras. *Odeere*, Jequié, v. 6, n. 2, p. 79-95, jul.-dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/9750/6457>.

AYALA, Maria Ignês Novaes; NASCIMENTO, Daniele Gomes. As práticas orais das rezadeiras: um patrimônio imaterial presente na vida dos itabaianenses. *Nau Literária: crítica e teoria de literatura*, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 1-16, jan.-jun. 2013. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/NauLiteraria/article/view/43698/27901>.

ARENDT, Ronald João Jacques. Psicologia comunitária: teoria e metodologia. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 1-8, 1997.

COSTA, José Fernando Andrade. Fazer para transformar: a psicologia política das comunidades de Maritza Montero. *Psicologia política*, v.15, n. 33, 2015.

CUNHA, Lidiane Alves da; ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho. Abençoada cura: poéticas da voz e saberes de benzedeiras. *Revista Brasileira da História das Religiões*, Maringá, v. 9, n. 27, p. 189-227, jan.-abr. 2017.

DIAS, Maria Sara de Lima. O legado de Martin-Baró: a questão da consciência latino-americana. *Psicologia para America Latina*, Puebla, n. 33, p. 11-22, jul. 2020.

FERRETTI, Mundicarmo. Encantados e encantarias no folclore brasileiro. In: *VI Seminário de Ações Integradas em Folclore*. São Paulo, 2008.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 54 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra; 2004

FOR, Celso Samir Guielcer de. Ecoespiritualidade: uma possibilidade pedagógica para o pensar. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 45, n. 2, p. 64-72, jul.-dez. 2019.

GONÇALVES, William Franco; OLIVEIRA, Oséias. “Adoro, faço com carinho, com amor”: reza e benzeção em Irati, PR. *Interações*, Campo Grande, v. 19, n. 2, abr.-jun. 2018.

LEAL, Priscylla Lins. *Ecologia de si, a poesia das estações da vida: histórias de vida e relações terapêuticas de práticas integrativas e complementares em saúde*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação Multi-institucional em Difusão do Conhecimento, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

LEAL, Priscylla Lins; GALEFFI, Dante Augusto. Ecologia de si: caminho de consciência do ser como expressão da natureza. In: COSTA, Elisa Miranda (org.). [recurso eletrônico]. *Bases conceituais da saúde* 4. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019, p. 165-173.

LOVO, Arianne Rayis. Entre cruzes e flechadas: processos de adoecimento e cura a partir das rezadeiras Pankararu. *Nupem*, Campo Mourão, v. 11, n. 24, p. 82-93, 2019. Disponível em: <http://periodicos.unesp.br/index.php/nupem/article/view/5733/3757>

MARTÍN-BARÓ, Ignácio. Para uma psicologia da libertação. In: GUIZO, Raquel S. L.; LACERDA JR., Fernando (orgs.). *Psicologia social para a América Latina: o resgate da psicologia da libertação*. Campinas: Ed. Alínea, 2009.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. *Acción e ideología: psicología social desde Centroamérica*. El Salvador: Editorial UCA, 1985.

MARTINS, Rafaela; CAMPOS, Mauro; CLARINDO, Adriely. Bruxas, curandeiras e benzedeiras: existências e resistências. *Revista Mosaico*, Goiás, v. 15, n. 23, p. 202-225, 2023.

MENDES, Dulce Santoro; CAVAS, Cláudio São Thiago. Benzedeiras e benzedeiros quilombolas: construindo identidades culturais. *Interações*, Campo Grande, v. 19, n. 1, jan.-mar. 2018.

MORAES, Maria. O paradigma educacional emergente: implicações na formação do professor e nas práticas pedagógicas. *Em Aberto*, Brasília, v. 16, n. 70, abr.-jun. 1996.

PIZZI, Bruno Passos; GONÇALVES, Mariana Alves. Reflexões sobre o trabalho do psicólogo e a tarefa de transformação social na obra de Martín-Baró e na psicologia social comunitária. *Teoría y Crítica de la Psicología*, v. 6, número especial, p. 162-195. 2015.

PONTES, Margareth Alves. *Narrativas, escuta sensível, lugares (e não lugares) da espiritualidade nos cuidados da vida: psicossociologia dos afetos e produção de saber ancestral pelas mãos das rezadeiras de Mocambo do Arari, AM*. Tese (Doutorado psicossociologia de comunidades e ecologia social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2024.

RECH, Helena Teresinha. Espiritualidade ecológica. O caminho do coração. *Atualidade Teológica – Revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio*, Rio de Janeiro, ano XV, n. 37, jan.- abr. 2011.

ROSA, André Luís da. A espiritualidade ecológica em Leonardo Boff. *IV Simpósio do Mestrado em Ciências das Religiões*, v.3, n. 1, 2016.

SILVA, Araci Farias. O papel das rezadeiras como protagonistas de práticas simbólicas culturais. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, v. 21, edição especial, p. 31-43, ago. 2021.

SILVA, Jerônimo da Silva e. A cobra na cosmologia das rezadeiras amazônicas. *Ciências Sociais & Religião*, Campinas, v. 22, p. 1-22, 2020.

SILVA, Jerônimo da Silva e; PACHECO, Agenor Sarraf. Diásporas de encantados da Amazônia Bragantina. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 129-156, jan.-jun. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/PvG9njmHHP9LwrthDBkX6hc/>.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

WEDIG, Josiane Carine; RAMOS, João Daniel Dorneles. A colonialidade nas práticas de saúde e as resistências de benzedeiras e mães de santo. *Mediações*, Londrina, v. 25, n. 2, p. 488-503, ago. 2020. Disponível em:
<http://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/37000/32384>.

Recebido em: 20 de abril de 2024

Aceito em: 09 de julho de 2024



AQUILOMBAMENTO E RESISTÊNCIA: NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE UMA HISTÓRIA DE LUTA E LIBERDADE



MARIA DA CONCEIÇÃO NASCIMENTO

AQUILOMBAMENTO E RESISTÊNCIA: NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE UMA HISTÓRIA DE LUTA E LIBERDADE

AQUILOMBING AND RESISTANCE: INTRODUCTORY NOTES ON A STORY OF STRUGGLE AND FREEDOM

MARIA DA CONCEIÇÃO NASCIMENTO¹

sambacioula@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-2571-0116>

Resumo

Neste artigo refletimos sobre a experiência vivida nos quilombos e em que medida somos afetados por essa experiência singular. Em meio às formas de resistência ao escravismo no Brasil, os quilombos se tornaram referência importante. A forma de organização coletiva empreendida pelos que se dispuseram a escapar do jugo dos senhores se consolidou de tal forma, que invariavelmente a ela nos remetemos quando nos referimos à luta do povo negro no Brasil. Na verdade, os africanos que para cá foram trazidos sempre se rebelaram e lutaram por uma vida livre das amarras da escravidão. A historiadora Beatriz Nascimento vê essa forma de organização como movimento social e político. É essa perspectiva teórica que orienta este trabalho. Outrossim, é imperioso afirmar o quanto os rebelados foram testados na sua capacidade de resistência à perseguição imposta pelo poder colonial. Nesse sentido, recorremos à filosofia de Spinoza para pensar o que impulsiona o ser humano a buscar uma vida melhor e, mesmo nas condições mais adversas insiste nesse propósito.

Palavras-chave: Quilombos. Resistência. Medo e esperança.

Abstract

In this article we reflect on the experience lived in quilombos and to what extent we are affected by this unique experience. Amidst the forms of resistance to slavery in Brazil, quilombos became an important reference. The form of collective organization undertaken by those who were willing to escape the yoke of the masters was consolidated in such a way that we invariably refer to it when referring to the struggle of black people in Brazil. In fact, the Africans

¹ Psicóloga – Mestrado e Doutorado em psicologia clínica /UFF, Membro da Articulação Nacional de Psicólogas/os Negras/os e Pesquisadores; do Laboratório de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-brasileira – Kitembo/UFF e da Equipe Clínica da Casa de Marias.

who were brought here always rebelled and fought for a life free from the bonds of slavery. Historian Beatriz Nascimento sees this form of organization as a social and political movement. It is this theoretical perspective that guides this work. Furthermore, it is imperative to state how much the rebels were tested in their ability to resist the persecution imposed by the colonial power. In this sense, we turn to Spinoza's philosophy to think about what drives human beings to seek a better life and, even in the most adverse conditions, insists on this purpose.

Keywords: Quilombos. Resistance. Fear and hope.

Introdução

O termo aquilombamento traz em si a memória de uma das formas de resistência ao escravismo no Brasil – os quilombos. Essas comunidades de fugitivos proliferaram no Brasil como em nenhum outro lugar, apesar do forte aparato repressor do Estado brasileiro, num contínuo movimento de construção e reconstrução. Neste trabalho, fazemos referência à experiência vivida nos quilombos, a partir da perspectiva de Beatriz Nascimento (2008): um movimento social e político que representou na história de nosso povo um marco em sua capacidade de organização e resistência. Ela os analisa como instituição eminentemente africana e estabelecida no período colonial e imperial no Brasil, destacando-a como passagem para princípios ideológicos, ou seja, ela faz uma redefinição de quilombo, dando destaque à passagem da instituição em si para símbolo de luta contra a opressão. Uma luta marcada por avanços e recuos, dadas as circunstâncias pouco ou nada favoráveis em que ocorreu. A perseguição dos senhores, aliada à ausência de garantia de encontrar um lugar seguro onde pudessem se instalar e viver com segurança, muitas vezes, levava os insurgentes ao desânimo; isso, entretanto, também foi motivação para a construção de estratégias cada vez mais eficazes visando alcançar a tão sonhada liberdade. Nesse sentido, alguns conceitos da filosofia de Spinoza nos ajudaram na compreensão do ser humano e no que o conduz na busca de uma vida melhor. Assim, afetos como a alegria e a tristeza, o medo e a esperança, além de outros são aqui evocados para pensar os movimentos políticos de resistência.

A travessia

Corpos negros resistiram à travessia. Corpos exaustos, prenhes de desejo de se manter vivos, fazem a vida brotar no chão inóspito do Brasil colônia. Colonização de corpos e mentes. Colonização cuja tarefa foi apostar no descrédito de outros modos de existências e de saberes,

condenando-os à morte física e simbólica. Racismo. Extermínio. Genocídio.

O Atlântico é uma gigantesca encruzilhada. Por ela atravessaram sabedorias de outras terras que vieram imantadas nos corpos, suportes de memórias e de experiências múltiplas, que lançadas na via do não retorno, da desterritorialização e do despedaçamento cognitivo e identitário, reconstruíram-se no próprio curso, no transe, reinventado a si mesmo e o mundo (Simas, 2018, p. 11).

Corpos que têm em si mesmos a memória da terra ancestral. Memória que se atualiza no ressoar dos tambores nos terreiros, na cadência das palmas a marcar o ritmo que faz o corpo despertar lembranças. Os tambores também contam histórias, guardam um determinado discurso, passam determinada mensagem. “Se chibata é grito de morte, o tambor é discurso de vida” (Simas, 2018, p. 58). Memória que também se atualiza na utilização das plantas que curam as feridas do corpo e da alma. A planta que faz o chá e o unguento é também raminho para benzeduras. É “a energia da terra, a força que está nas folhas, a energia que nos nutre, nos mantém vivos e transforma a doença em cura” (Santos, 2019, p. 6). É o modo de cuidar uns dos outros, transmitido de geração a geração. Das senzalas vem a lição de como enfrentar o medo, a solidão, o banzo, as feridas do corpo e no espírito. “Uma rede de convivências e afetos fazia da senzala um lugar de festa, abrigo e de tratamento para quilombolas: ervas, raízes e afagos eram alívio para os doentes. Era a vivência da saúde em comunidade” (Carneiro, 2006, p. 29, grifos no original).

Memória

Crianças, mulheres, homens, todos, cada qual com seu poder de alcance, de entendimento diante da vida, percebeu que, se ficasse cada um para o seu lado, eles não seriam ninguém. A ideia da cooperativa que havia muito o Homem discutia com os irmãos, começou a tomar corpo. Era cada um cuidando de sua vida, mas também cuidando da vida dos outros. Os que estavam doentes ou velhos e que não aguentavam plantar, se tinham alguma terra, cediam para os que não dispunham de nenhuma. Os novos cuidavam da terra, do

alimento para si e para os que não tinham mais forças para disso cuidar. As colheitas eram vendidas e trocadas entre os plantadores mesmo, e o excedente vendido fora. (...) Mas, melhor que o lucro, foi perceberem que, depois de anos e anos a fio, estavam conseguindo, eles mesmos, dar um novo rumo às suas vidas. Estavam se libertando do cinturão do Coronel (Evaristo, 2017, p. 67-68).

A memória da escravidão permanece viva nos modos de agir da população brasileira; afinal, foram quase quatro séculos! Tanto no que concerne ao sofrimento e subjugação dos corpos negros quanto às lutas por liberdade. Acontece que a primeira é a que se revela com mais nitidez. Por muito tempo, os meios de informação, ao dar destaque ao escravizado de ontem e à população negra na atualidade em situação de subalternidade, reforçam o discurso racista do século 19, o que tem proporcionado a evocação de um passado de miséria e sofrimento aliada a um sentimento de incapacidade para transformação da realidade vivida.

Ocorre que também a história nos conta que nem todos reagiram da mesma maneira aos ditames da escravidão, embora ela, de fato, tenha ocorrido em toda a sua brutalidade, em um processo contínuo de desumanização de homens e mulheres, vistos apenas como máquinas de produzir riquezas. As reações foram desde as tentativas de fuga, rebeliões, adoecimento, suicídios até as inúmeras iniciativas de organização coletiva, as irmandades, os quilombos etc. Segundo Flávio dos Santos Gomes (2018), as sociedades escravistas conheceram diversas formas de resistência, destacando-se as fugas individuais e as comunidades de fugitivos. Desenvolveram-se, assim, comunidades de fugitivos que receberam diferentes nomes, como *cumbes* na Venezuela e *palenques* na Colômbia. Na Jamaica, no restante do Caribe inglês e no sul dos EUA, foram chamados de *maroons*. Na Guiana Holandesa e depois Suriname, ficaram conhecidos como *bush negroes*. Em São Domingos (Haiti) e outras partes do Caribe francês, o termo era *marronage*; já em Cuba e Porto Rico, *cimarronaje*. No Brasil, receberam inicialmente o nome de *mocambos*, para depois ser denominados quilombos. Data de 1575 a

primeira informação sobre um mocambo formado no país, mais exatamente na Bahia.²

Na verdade, o que nos foi sempre repetido até a exaustão é a história do sucesso dos portugueses no processo de escravização dos negros como se estes não tivessem exercido ações em favor de si e dos seus. Ao ignorar, colocar no esquecimento as lutas e as ações dos escravizados e, mais adiante, a de todos aqueles e aquelas que, de algum modo, se opuseram aos dominadores e tentaram outras formas de sociabilidade, os veículos de informação nos fazem crer em uma única versão da história. Há, entretanto, uma “história de liberdade” que os escravos escreveram que é parte essencial da história do Brasil (Salles, Soares, 2005) e que precisa ser contada. Para Lélia Gonzalez (2018, p. 37),

O que a história não enfatiza é que o maior esforço bélico dispendido pelas autoridades coloniais foi contra Palmares e não contra o invasor holandês, como se costumava divulgar. O que ela não enfatiza é que Palmares foi a primeira tentativa brasileira no sentido de uma sociedade democrática e igualitária que, em termos políticos e socioeconômicos, realizou um grande avanço.

Na história de Canudos, de Palmares, de Pau de Colher e da Revolta dos Malês, dos Alfaiates, da Chibata, da Balaiada, da Farroupilha, do Contestado, da Vacina etc., há a presença e a participação decisiva de escravizados e de libertos. Kabengele Munanga (2018), ao reportar-se à importância do resgate da memória dos negros na história do Brasil, afirma:

² “Por aqui foi apenas a legislação colonial de 1740 que definiu o que seria um quilombo. O Conselho Ultramarino estabeleceu, então, que quilombo era ‘toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles’. No entanto, um século antes já existiam câmaras municipais que definiam como quilombos agrupamentos com apenas ‘dois ou mais fugidos’, e que tivessem ‘ranchos e pilões’, ou seja, uma estrutura econômica mais fixa. As comunidades de fugitivos proliferaram no Brasil como em nenhum outro lugar, exatamente por conta da capacidade de eles se articularem com as lógicas econômicas das regiões vizinhas. Nunca isolados, mocambos e quilombos realizavam trocas econômicas tanto com escravos como com a população livre: taberneiros, lavradores, faiscadores, garimpeiros, pescadores, roceiros, camponeses, mascates, quitandeiras. (...) Também proliferaram os quilombos urbanos, unidades móveis que se formaram no Brasil imperial, principalmente nas grandes cidades escravistas, como Rio de Janeiro, Salvador e Recife. Eram espaços de proteção e/ou esconderijo para os milhares de fugitivos noticiados na imprensa diariamente” (Gomes, 2018, p. 387-388).

o negro só pode ser protagonista da História do Brasil ao mostrar que ele faz parte dessa história não apenas como força muscular humana, mas como cérebro, resistente apesar do rolo compressor da escravidão, que deu sangue, deu cultura ao Brasil e, portanto, sem ele a história do Brasil não teria a configuração atual. Os negros são sujeitos dessa história, apesar de serem vítimas das práticas racistas que explicam sua situação de subalternidade no Brasil contemporâneo.

Para Beatriz Nascimento (2021, p. 45), “a história da raça negra ainda está por fazer, dentro de uma história do Brasil ainda a ser feita”. Ela o afirma partindo da constatação de que a história que temos ainda não contempla a vida vivida pelos negros de forma mais abrangente. A história do homem negro tem sido preterida em favor de um cientificismo e de um tecnicismo de modo a circunscrevê-la num período histórico reduzido, ou seja, a partir do século 19. Como mais uma ciência, construiu uma história a partir de “um enfoque etnográfico, religioso, socioeconômico, ou seja, fragmentariamente”. Ela aponta os perigos de tal abordagem “porque pretende, na constatação de aspectos, explicar o todo. Um trabalho que trate de um povo como nós tem que levar em conta aspectos não apenas econômicos como também raciais” (p. 38-39), porém sem incorrer na manutenção de estereótipos e mitificações que remontam às origens “da vida histórica de um povo que foi (...) violentado na sua história real” (p. 38-39).

A crítica de Beatriz Nascimento foi feita nos finais da década de 1970 e começou a fazer eco a partir da década de 1990, quando os estudos históricos sobre o negro sofreram uma inflexão no sentido de uma abordagem mais voltada para os aspectos do cotidiano dos negros brasileiros. Hoje podemos contar com bibliografia considerável nas áreas de ciências sociais e humanas que tem nos auxiliado no debate da questão do racismo no Brasil. Todavia, a crítica continua sendo atual, tendo em vista a incipiente adesão aos princípios da lei nº 10.639/03, por constituir importante ferramenta de combate à desinformação como pilar de preconceitos e estereótipos. Concordamos com Beatriz Nascimento (2021, p. 41) quando pontua que “O branco brasileiro de um modo geral, e o intelectual em particular, recusa-se a abordar as discussões sobre o negro do ponto de vista da raça. Abomina a realidade

racial por comodismo, medo ou racismo". Pensamos que, ao referir-se à falta de reflexão teórica sobre o cotidiano do negro, profundamente atravessado pelo preconceito racial que se manifesta explícita e/ou veladamente, Beatriz propõe um diálogo com a psicologia, no sentido de que esta não se abstinha desse debate. Quanto a fazer a história da raça negra, escreveu:

Este projeto é difícil. É um desafio. Este desafio aceitei-o totalmente a partir do momento em que um intelectual branco me disse que era mais preto do que eu. Foi para a mim a afirmação mais mistificadora, mais sofisticada e mais desafiadora. Pensa ele que basta entender ou participar de algumas manifestações culturais para se ser preto; outros pensam que quem nos estuda no escravismo nos entendeu historicamente. Como se a história pudesse ser limitada no "tempo espetacular", no tempo representado, e não o contrário: o tempo é que está dentro da história. Não se estuda, no negro que está vivendo, a história vivida. *Somos a história viva do preto, não números.* (...)

Devemos fazer a nossa história, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os negando. Só assim podemos nos entender e nos fazer(...) aceitar como somos, antes de mais nada pretos, brasileiros, sem ser(...) confundidos com americanos ou africanos, pois nossa história é outra, como é outra nossa problemática (Nascimento, 2021, p. 45, grifos no original).

Aceitando, portanto, esse desafio, cumpre-nos envidar esforços para, a partir dos fragmentos que chegaram até nós, ligar os fios que podem nos conduzir a um olhar mais terno e compreensível sobre as/os que vieram antes de nós e sobre nós mesmas/os. Reconhecer suas lutas permeadas de vitórias e fracassos nos permitirá libertarmo-nos dos efeitos nefastos do racismo em nós, negras/os e brancas/os. Certamente, tornar-nos-emos indivíduos mais potentes, mais alegres.

Medo e esperança

"Nossos passos vêm de longe...", assim como não é de hoje que teimam em disseminar a ideia de que "o brasileiro é um sujeito acomodado"; e para confirmar isso, lança-se constantemente a imagens e/ou informações de outros países onde, "diferentemente" de nós, o povo se une e luta. Ou ainda a mitificação sobre o Brasil como sendo um país

onde não há guerra. Omitem-se, obviamente, os conflitos rurais e urbanos que aqui ocorreram e ocorrem desde os tempos do Brasil colônia até os dias atuais. Apesar, entretanto, do cerceamento às informações, chegam até nós notícias sobre brasileiros e brasileiras que, a despeito do medo ante o aparato repressivo do Estado e de suas instituições, empreenderam ações que redundaram em mudanças significativas em suas vidas. Possivelmente, o medo rondou e ronda quem vive em um acampamento ou em uma ocupação em face da inexistência de políticas públicas que lhes dê garantia de moradia, terra e trabalho. Afetados pelo medo, talvez alguns pensem em desistir da luta ou em aceitar qualquer acordo; outros, entretanto, optam pelo enfrentamento, afetados que estão pela esperança de alcançar melhorias das condições de vida. Esse é o afeto que os move! Decidem, pois, pelo movimento, no sentido da luta, e isso pode contagiar os demais.

O medo igualmente ronda a juventude negra que constata que seu direito de ir e vir está condicionado ao dito popular “manda quem pode, obedece quem tem juízo”, pois são os primeiros, senão os únicos alvos das “duras” da polícia. Têm, todavia, esperança de que tal arbitrariedade possa não ocorrer. Estar bem arrumado, desprovido de elementos (camisas e bonés) que possam ser associados a grupos estigmatizados como perigosos seria uma garantia de escapar de uma possível investida policial. Ainda assim, mesmo esperançosos de não se deparar com a polícia, o medo persiste porque tal estratégia pode não funcionar. Não há, portanto, medo sem esperança nem esperança sem medo!

Medo e esperança são os principais afetos experimentados na vida social e muito bem fomentados pelo Estado por meio de suas leis e instituições (Rauter, 2017). O Estado civil governa pela esperança e pelo medo, e este é utilizado como arma política, conseguindo assim a submissão do povo a seus ditames. Por exemplo, o medo do desemprego pode ser (e tem sido) o motivo da aceitação de salários cada vez mais achatados, o que deixa os empregadores mais tranquilos; mas eles sabem que isso tem efeito temporário, por isso trabalham para que não tenhamos, pela imaginação, acesso às fontes de nossos medos, ou seja, às

causas do desemprego. Oferecem, portanto, explicações, por intermédio da mídia, sobre as “necessidades” das medidas de ajustes da economia, incluindo aí os cortes de investimentos em áreas que são cruciais para a vida da população, e dizem que tais medidas vão trazer benefícios ao país. Só não dizem, evidentemente, quem são os que, de fato, têm a vida melhorada em função dessas políticas. Isso pode suscitar a indignação e a revolta nos que vivem toda sorte de privações e infortúnios decorrentes dessas políticas.

Importa aqui destacar que, embora fustigados pelo medo, os indivíduos, ante o cenário de desigualdades sociais e injustiças e movidos pela revolta e indignação, promovem ações de enfrentamento dessas circunstâncias. Dizemos que, nesse caso, o medo deu lugar à revolta, estado afetivo próximo do medo. É isso que os governos temem. O medo tanto pode se transformar em rebelião como pode se converter em ações de solidariedade (vide atuação de populares durante a pandemia no socorro aos moradores sem alimentos). O grande medo, contudo, é o da revolta, porque ela pode levar a resultados imprevisíveis e/ou indesejados, pois quanto mais indivíduos se juntarem, mais potentes se sentirão para o enfrentamento de uma situação de opressão. E temos testemunhado isso ao longo da história

Em diversas circunstâncias da vida cotidiana, sentimos medo. Pode-se perder trabalho, moradia, amigos e até a própria vida; por isso buscamos maneiras de resistir e de nos perseverar em meio às adversidades. E isso não é algo estranho à existência. Estamos sempre diante de algo mais forte e que pode nos aniquilar, seja por fatores relativos à vida em sociedade, seja pela natureza (ventos, tempestades, frio e calor excessivos etc.).

Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente a qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída – Ética, Parte IV, axioma (Spinoza, 2015, p. 159).

Sempre somos ameaçados por algo mais forte do que nós. E estar com os semelhantes é a melhor forma de resistir.

Certo domingo, fui surpreendida com a chamada telefônica de uma amiga. Muito aflita, com voz trêmula, falou de seus temores, estava tomada por ideia suicida e temia sucumbir ante a avalanche de pensamentos ruins, e a sensação era de perigo iminente. Sentia um grande vazio, um medo intenso, pois estava sozinha em casa. Tentei acalmá-la, convocando-a a respirar lentamente. Conseguimos marcar um encontro para o dia seguinte. A seguir, falou que queria ir ao terreiro, mas que estava sem coragem. Animei-a para ir até lá, disse que seria bom para ela estar com outras pessoas. No dia seguinte, não foi ao encontro, mas entrou em contato comigo para avisar que fora ao terreiro, passara toda a noite e ainda permanecia lá, devendo passar o dia, ocupada com algumas atividades. Estava serena. Percebi que minha amiga, contagiada pelos afetos que lá circulavam, se fortalecera deveras. Essa não foi a primeira vez que passou por tal situação, já havia tentado o suicídio uma vez; sem sucesso, felizmente.

Consideramos que esse episódio ilustra o que queremos destacar sobre a preponderância do medo quando estamos sós. A solidão limita a nossa capacidade de resistir ao medo, e, consequentemente, temos a nossa potência diminuída. Nessa condição, estamos sempre em contato com pensamentos, coisas ou pessoas que nos entristecem. Nossa tendência é o encolhimento, o ruminar das mesmas ideias.

Outro aspecto da vida afetiva a destacar é a imaginação. Foi por ela que Karine ligou para mim pedindo socorro, falando a respeito de seu estado de medo; e, também, foi pela imaginação que a incentivei a ir ao terreiro naquele momento. Era a possibilidade de contagiar-se com outros afetos, superando assim a tristeza que a tornava tão fragilizada, pois, “quando a mente imagina sua impotência, por isso mesmo ela se enfraquece” – Prop. 55, E- III (Spinoza, 2015, p. 134).

Na solidão temos menos possibilidades de nos contagarmos com afetos experimentados por nossos semelhantes e ficamos restritos àqueles que podemos proporcionar a nós mesmos a partir de nossa própria

imaginação. Tristes e solitários, mais facilmente estaremos submetidos a uma potência exterior mais forte que a nossa, que pode nos controlar e até nos destruir (Rauter, 2017, p. 72-73).

Diz o ditado africano “duas cabeças pensam melhor que uma”. Os que viviam os horrores da escravidão inventaram meios de sair daquela opressão e construíram modos de vida que lhes garantiam perseverar no seu ser. O esforço para a afirmação de si é próprio da vida, como expresso no Corolário da Proposição 22, E – IV (Spinoza, 2015, p. 171): “O esforço por se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude”. Sabemos, entretanto, que, a cada movimento nesse sentido, seguem-se movimentos de forças que podem nos destruir. Nossos antepassados já tinham esse conhecimento, por isso uniam-se a outros como a melhor garantia da própria sobrevivência. Sabiam que solitários era mais difícil alcançar tal objetivo. Certamente, também foi e é possível empreender uma ação solitariamente, porém a probabilidade de vitória é muito maior quanto mais os indivíduos se juntarem para enfrentar os obstáculos que seguramente terão à frente, porque a vida é um combate constante. “um combate que diz respeito à própria vida em suas formas de expressão. (...) Estamos sempre vivendo, pensando e agindo com os meios de que dispomos e com as limitações do nosso ser que estão sempre presentes” (Rauter, 2017, p. 69).

Podemos dizer que assim foram e assim têm sido as lutas de resistência do povo preto – e do povo indígena – no Brasil.

Resistimos! Re-existimos! Perseveramos!

Fogo!... Queimaram Palmares,
Nasceu Canudos.
Fogo!... Queimaram Canudos,
Nasceu Caldeirões.
Fogo!... Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher.
Fogo!... Queimaram Pau de Colher...
E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades
que os vão cansar de continuar queimando
(Santos, 2015, p. 45).

Após a destruição, a reconstrução é o caminho inevitável a seguir, assim como apesar da escuridão e dos terrores da noite, um novo amanhecer se impõe. Esse poema nos mostra o que tem sido a experiência do povo negro no Brasil ao longo da história. Igualmente, falamos da capacidade inventiva desse povo. Tal como uma fênix, renasce das cinzas e empreende nova empreitada. Não se trata, contudo, de proeza pura e simples, como se a transformação se processasse em um abrir e piscar de olhos. Pensamos que a transformação, ou mesmo o engendramento do novo, se dá pela exigência da própria vida em seu desejo de perseverar na existência. Os que viviam nos quilombos ou experimentaram outras formas de organização coletiva, decerto, temiam as possibilidades de um possível fracasso, tal como ocorre hoje com os que vivem em assentamentos e/ou ocupações. Retomaram, entretanto, a luta com vigor redobrado.

O que faz com que os indivíduos recomecem após uma retumbante “derrota” ou se engajem em projetos apesar das incertezas acerca do futuro?

Possivelmente não tenhamos resposta para isso, mas ousamos trazer alguns elementos que podem nos auxiliar na formulação de algumas hipóteses sobre a questão levantada.

Imaginamos que uma imensa tristeza se apoderou dos que lograram sobreviver às investidas das forças da ordem, sendo obrigados a renunciar a seus sonhos de liberdade, como foi o caso dos quilombos. Pensamos que, por muito tempo, tiveram por companhia “a dor e o banzo alimentando a vida” (Evaristo, 2018, p. 34). Dor pela perda de bens e de vidas em meio à luta por uma vida que fizesse sentido; e banzo (saudade) da vida experimentada em outro tempo e lugar. É solidão. É, portanto, o reino da tristeza! Afeto que decorre de um mau encontro, a tristeza os torna distantes de si mesmos. Separados do que podem, ou seja, da sua potência, mesmo que realizem algumas coisas, estas não produzem ressonância, porque não há entusiasmo pela existência, estão sem viço.

Eis que, no entanto, não sabemos como nem exatamente quando, as coisas começam a mudar. Inicia-se um novo movimento, que pode até

ser visto como mais uma aventura para os mais céticos, porém, um movimento inevitável. É a luta pela vida!

A teóloga Isabella Guanzini (2022), autora do livro *Filosofia da alegria*, em entrevista à revista do Instituto Humanitas Unisinos, em 2021, utilizou a imagem da bicicleta para falar da alegria. Em um primeiro momento, referiu-se ao filme *As bicicletas de Belleville*, que narra a história de um menino que retorna à vida após ganhar da avó uma bicicleta. A segunda referência à bicicleta é utilizada por Madeleine Delbrêl (poeta e mística francesa) para falar de sua experiência espiritual, vivida como “uma experiência muito dinâmica, uma experiência ao ar livre” (Guanzini, 2022). Prossegue Isabella: “a bicicleta (...) É como a vida que, para ser vivida de verdade, deve ser continuamente posta em movimento pisando nos pedais, alcançando aquele equilíbrio instável, perigoso e assim tão gratificante que traz a alegria”. Assim, Madeleine fala de uma “insegurança vertiginosa’ que nada mais é do que a imagem de nossa vida” (Guanzini, 2022). Tal como a bicicleta – que, se ficar encostada em um muro, parece um objeto triste que desperta melancolia –, a nossa vida não pode ficar solitária, no fechado, se quiser sair da tristeza.

Pois bem, Isabella Guanzini disse na entrevista de 2021 que, na história narrada pelo filme, “a bicicleta torna-se o sinal evidente do retorno dessa criança à vida”, embora não sejamos informados por que justamente a bicicleta fez o menino retornar à vida. Fato é que “a bicicleta se transforma em paixão pela vida, desperta o desejo, a alegria de viver”. De igual modo, também não sabemos exatamente o que faz com que os “derrotados” retomem a luta. Podemos, contudo, a partir do que já argumentamos neste capítulo, considerar os diversos fatores implicados no retorno à alegria de viver.

Primeiro, por mais que tenham sido dominados pela tristeza, enfraquecidos na sua potência de agir e pensar, a centelha da vida, mesmo em grau mínimo, continuava pulsando. Assim, ao se juntarem, porque “duas cabeças pensam melhor que uma”, puderam planejar as saídas possíveis, contagiando-se mutuamente com a ideia de um novo recomeço. Dito de outro modo, estando juntos, os indivíduos podem se

contagiar com afetos que mobilizem em outras direções. Consequentemente, a tristeza vai perdendo espaço, porque ela estava associada ao sentimento de impotência e medo, sentimentos intensificados pelo fogo que destruiu o quilombo. Agora, um ardor pela conquista de uma nova terra se instala. Isso é alegria! É o efeito do movimento em curso. Ainda que receosos, caminham em meio a dúvidas e incertezas, buscando reconstruir suas vidas. Por mais que sejam ameaçados de que podem até ser mortos, não desanimam. Ao contrário, buscam se aliar a tudo que os pode fortalecer e assim perseverar na existência. E por conseguir aos poucos agir por seu próprio desígnio, não ficavam ao Deus dará, como diziam os mais velhos; vão se empenhando na luta por melhores dias recusando tudo o que os possa afastar do seu objetivo e diminuir as suas chances de manter-se vivos; e aqui nos referimos à vida em toda a sua expressão. Nada se iguala à alegria da conquista, por menor que seja o seu alcance; comemora-se a pequena lavoura plantada, com cantos e danças. É a alegria de mais uma etapa vencida.

Entendemos que a vida deve ser continuamente posta em movimento. Vivendo, pensando e agindo, assim, os que perderam tudo demarcam um novo território, mesmo na insegurança; há que ter todos os sentidos a postos, é perigoso, o inimigo está à espreita, mas é gratificante porque traz alegria.

É pela alegria que reagimos ao que está parado, queimado. Em uma profusão de afetos alegres, é difícil não se deixar contagiar perante as perspectivas de um novo porvir. Sair da tristeza é sair da solidão e do abandono. E isso só é possível pelo movimento, pelo trabalho de reunir os semelhantes e lançar-se ao projeto de reconstrução da vida.

Nos encontros formais e informais, quando se imputa ao passado cativo a responsabilidade pelas agruras que a população negra vive no momento atual, procuramos sempre nos remeter à experiência de luta dos que sofreram os horrores da escravidão, contando fragmentos da

“história que a história não conta”³ que informam quão falaciosos são os argumentos de quem associa “raça” negra apenas à condição servil. Não estamos, com isso, negando o passado cativo. Houve, sim, subjugação de corpos negros, porém, muitos deles se rebelaram e foram criativos ao desenvolver um modo bem particular de organização societária – os quilombos. Tais agrupamentos foram muitos potentes em suas investidas, por isso suscitaram a ira dos senhores. Tal ira se materializou na perseguição sistemática a esses aglomerados de revoltosos que foram inúmeros em território brasileiro. Alguns deles se destacaram pela organização e capacidade de articulação com a comunidade na qual estavam inseridos, estabelecendo intrincada rede de trocas e serviços. Algumas lideranças se destacaram pela atuação forte e decidida na defesa de seu povo, como foi o caso de Zumbi, do Quilombo de Palmares, e de Tereza de Benguela, a Rainha Tereza, do Quilombo de Quariterê, em Mato Grosso. Optamos por mencionar essas duas lideranças pelo fato de se terem tornado referência do movimento negro, sendo reverenciados em datas alusivas à luta do povo negro no Brasil, respectivamente, em 20 de novembro – Dia da Consciência Negra – e 25 de julho – Dia Nacional da Mulher Negra.⁴

Faremos Palmares de novo!

Para o historiador e escritor Joel Rufino dos Santos (2008, p. 179-180),

Palmares foi o episódio mais importante de nossa história social. Seguramente não há na história da América um núcleo rebelde que tenha resistido por tanto tempo. Palmares durou aproximadamente um século dos quinhentos anos de vida que tem o Brasil. Foi mais do que um núcleo rebelde, constituindo-se durante esse longo tempo num verdadeiro Estado alternativo ao Estado metropolitano colonial. Mais do que um Estado, Palmares representou também, durante esses quase cem anos de existência, uma nova sociedade e o embrião de uma civilização original, misto de contribuições africanas, indígenas e até mesmo europeias, sobretudo dos oprimidos, dos discriminados pela sociedade colonial escravista.

³ Verso do samba-enredo da Mangueira, 2019.

⁴ É também o dia da Mulher Negra Latino-americana e Caribenha.

Uma sociedade assentada em outras bases! Eis o que sinalizava a existência dos quilombos! Outro mundo possível! Contracolonizadores (Santos, 2015) atuando na contramão do “progresso” são uma ameaça à ordem colonial! Movimentação pela vida – alegria!

Por tudo isso, Palmares passou a ser uma referência de luta e possibilidades de construção de uma existência mais plena e feliz. Perseguições e tentativas de cooptação por parte dos que se sentiram prejudicados pela pujança de suas colheitas também fizeram parte do cotidiano desses insurrectos. Palmares ocupava uma área privilegiada no estado de Alagoas. Dotada de terras férteis, era alvo da cobiça dos colonizadores. Decerto que a luta empreendida para derrotar o quilombo “tinha embutida essa intenção de ocupar as terras mais férteis da capitania, que, do ponto de vista dos colonialistas, estavam absurdamente ocupadas por negros fugidos” (Santos, 2008, p. 192).

A criação, na década de 1980, do Memorial Zumbi, “no local histórico em que existiu até 1695 a capital do Estado Negro de Palmares” (Santos, 2008, p. 189), insere-se no processo de resgate da presença e atuação do povo negro na história do Brasil. Tal iniciativa teve a participação de entidades e organizações negras de todo o país e, mais adiante, também de organizações indígenas.

Um dos pontos altos da reverência à memória de Palmares é a subida da Serra da Barriga, doravante consagrada como local anual de peregrinação. “Ao longo desses nove anos, para lá têm ido instituições, entidades organizações, lideranças e autoridades das mais variadas, provindas dos mais diversos cantos do país (...), lá celebrando a vitória da vida sobre a morte” (Santos, 2008, p. 191).

Muito mais poderíamos discorrer sobre o Memorial Zumbi, porém, cremos que o depoimento de Joel Rufino sobre a experiência de subir a Serra da Barriga nos fornece elementos para entender o significado de Palmares para o povo preto.

Desde o dia da nossa primeira subida à Serra, em agosto de 1980, essa outra natureza do povo negro, que é o mágico, o

encantatório, tem nos acompanhado. Naquela primeira ocasião alguns de nós tiveram visões, outros se sentiram possuídos por orixás, alguns se sentiram fortemente comovidos que a partir de então sua vida ganhou novo sentido, como se houvesse ocorrido um novo nascimento. E o que é mais importante e mais palpável, todos que têm subido a Serra da Barriga nessas peregrinações anuais regressam com uma nova energia para a sua luta organizada contra o racismo, uma energia que tem gerado frutos dos mais diversos em pessoas de todo o país. Cremos mesmo que a peregrinação anual à Serra da Barriga é como um ritual de realimentação de nosso axé (Santos, 2008, p. 198-199).

O modo como se estabeleceu o meio rural no Brasil está intrinsecamente ligado aos quilombos. Segundo Flávio Gomes (2018), a ampliação do campesinato negro e o surgimento de comunidades rurais negras estão ligados à movimentação dos libertos e dos descendentes dos quilombolas no período após a abolição. “As formações rurais do pós-emancipação foram caracterizadas como um ‘campesinato itinerante’, marcado por famílias negras organizadas por parentesco, culturas ancestrais e uso comum do território” (p. 391). Nesse ambiente, juntaram-se as “antigas e reformadas comunidades de fugitivos da escravidão, expandindo-se ainda mais as dimensões dos quilombolas e seus remanescentes”, fenômeno que se dá não apenas no final do século 19, mas até nos dias atuais. “Cerca de 5 mil comunidades remanescentes de quilombos⁵ encontram-se espalhadas de norte a sul do Brasil, em povoados constituídos por famílias cujo número varia de trinta a 2 mil” (p. 391).

E aqui estamos em nossa teimosia de existir e reexistir. Com alegria! Certa vez em conversa com um grupo de jovens negras/os, indaguei sobre o que sabiam da história da própria família, sobre como chegaram até

⁵ “Utilizado oficialmente na Constituição brasileira desde 1988, o termo “remanescentes das comunidades dos quilombos” foi transformado numa definição abrangente e ao mesmo tempo operacional no sentido do reconhecimento dos direitos sobre a posse da terra e a cidadania. O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) estabelece que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Garante-se, pois, o direito possessório das terras ocupadas e herdadas por seus antepassados. Ainda assim, muitas comunidades têm enfrentado problemas, motivados, entre outros fatores, pela morosidade dos órgãos estaduais e federais na titulação definitiva de suas terras, na lentidão dos processos que garantem seus territórios e reconhecem a importância dessa que é uma cultura ancestral” (Gomes, 2018, p. 391-392).

onde estão atualmente. Seus pais, avós, vieram de onde e o que fizeram para chegar até os dias de hoje? Quais as barreiras e as dificuldades que superaram? Decerto, não desistiram! Foram extremamente potentes apesar das adversidades. Percebi, no entanto, certa dificuldade em responder, na verdade, um acanhamento, como se não tivessem o que contar ou que não fossem importantes os feitos de seus pais e avós. O meu objetivo naquele momento era fazê-los ver que os mais velhos trabalharam muito para chegar até aqui, e se estão em situação de desvantagem não é por falta de empenho, mas pelas circunstâncias econômicas e sociais de ontem e de hoje. É necessário, portanto, reconhecer e valorizar tais feitos, e tê-los como referenciais. Lembrar de onde vieram e como enfrentaram as dificuldades é reverenciar a memória dos mais velhos. Verdade que muitos ficaram pelo caminho, e serão os filhos que concretizarão seus sonhos.

Tio Tatão dizia que as pessoas morrem, mas não morrem, continuam nas outras.

– Menina, o mundo, a vida, tudo está aí! Nossa gente não tem conseguido quase nada. Todos aqueles que morreram sem se realizar, todos os negros escravizados de ontem, os supostamente livres de hoje, se libertam na vida de cada um de nós, que consegue se realizar. A sua vida, menina, não pode ser só sua. Muitos vão se libertar, vão se libertar por meio de você (Evaristo, 2018, p. 111).

Uma das jovens disse que percebe a satisfação do pai ao vê-la sair cedo de casa para ir à faculdade, ou seja, ele está apostando nela.

Era preciso fazê-los ver que houve, da parte dos que vieram antes: ação, movimento, muito trabalho, ou seja, “recuperar a memória da nossa história e da nossa resistência”. Ir em direção contrária aos propósitos da colonização. Esta se empenhou e se empenha em colonizar a memória dos/as escravizados/as, apagando-a para os/as fazer “sentir-se coisa nenhuma, objeto, escravo” (Oliveira, 2019, p. 161). E isso tem sido feito desde sua captura no continente africano, quando, despidos de sua língua, cultura, religião, parentesco, ou seja, de tudo que os singulariza, são

reduzidos a corpos aptos para o trabalho servil nas terras recém-“descobertas”.

Finalizando, provisoriamente...

É sabido que, nas diferentes partes do mundo, homens e mulheres reagiram, a seu modo, às tentativas de dominação e imposição de costumes e valores pela colonização – no que foram, repetidas vezes combatidos de forma violenta. Aqui no Brasil não foi diferente. Ao longo de nossa história, temos o registro das lutas de resistências empreendidas por escravizados e libertos, na defesa e na manutenção de sua cultura e de seus modos de vida.

O ataque feroz aos quilombos fazia parte das estratégias utilizadas pelo Estado brasileiro no sentido de coibir quaisquer iniciativas que pusessem em risco a colonização, em cujo horizonte estava a expansão do modo de produção capitalista – que se deu a partir da subjugação dos povos africanos e indígenas. Tivemos aí lançadas as bases de uma sociedade que se organiza e se sustenta com base na negação do estatuto de humanidade (racismo) aos africanos e indígenas.

A sociedade brasileira, nascida da escravidão e do colonialismo, tem no racismo seu pilar, ou seja, desde o início de sua formação, é o critério racial que define, por excelência, os lugares sociais, os quais foram mantidos mesmo com a abolição formal da escravidão em 1888, porque, no Brasil, deu-se “a superação da escravidão enquanto forma de organização do trabalho e dominação política, sem romper com as hierarquias sociais dela oriundas” (Cardoso, 2017, p. 7).

Romper com essas hierarquias tem sido o fulcro da luta por terra, moradia, trabalho, saúde, educação etc. Foi/é mediante muitas lutas que o povo negro avançou/avança na conquista de direitos; isso, entretanto, não ocorreu/ocorre de forma linear com sucessivas vitórias, muito pelo contrário; nem sempre os resultados da luta se traduziram/se traduzem em mudanças significativas na vida dos que dela participaram/participam, e nesse caso o sentimento é de tristeza. Ao

contrário, quando a vitória é mais significativa, o momento é de júbilo e de alegria. E nesse caso os indivíduos se sentem mais fortes para seguir em frente nos seus propósitos de uma vida melhor. Novamente voltamos a Spinoza ao nos referir à alegria e à tristeza, dois afetos cuja intensidade aponta para mais ou menos disposição para a luta.

Do ponto de vista de Spinoza, Deus (Natureza) “determina a existência de seres e coisas, como nós e outros. Seres que se caracterizam por diferentes níveis de potência ou de força” (Bove, 2010, p. 26). Advém daí uma explicação e o entendimento da realidade a partir do ponto de vista do desejo tomado com o motor que articula essa mesma realidade. Não é, entretanto, desejo de algo, mas a própria potência de agir e produzir efeitos. Partindo então desse ponto de vista, todos os seres têm potência, posto que é isso que os impulsiona a agir. É o que Spinoza chama de *conatus* – o esforço que cada ente faz para perseverar no seu ser. Isso está em todos os seres e coisas – a ânsia de agir, de viver –, que Spinoza denomina apetite ou potência de agir; é o *conatus*, o esforço para perseverar no ser. “Cada ser esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar no seu ser” – Ética II, Prop. 6 (Spinoza, 2015, p. 105).

Ocorre que, “em função dos encontros que se dão entre os vários seres, a potência de cada um deles flutua” (Bove, 2010, p. 27). Isto é, cada ser vai ter sua potência aumentada ou diminuída a partir do encontro com outros seres; e a sensação experimentada nesses encontros será de alegria quando a potência de agir está aumentada, e será de tristeza quando a potência de agir está diminuída. Assim, pode-se falar na ocorrência de bons e maus encontros, em aumento e diminuição de potência, respectivamente, mas não em falta de potência. Podemos dizer que, nos maus encontros, os/as negros/as tiveram/têm sua potência de agir diminuída. Sendo assim, procede afirmar que os negros tiveram/têm sua potência diminuída em face da escravidão, a partir do encontro com a branquitude. As condições adversas – as estruturas e práticas discriminatórias, com as quais se depararam e se deparam ainda – são uma realidade. Porém, apesar da tristeza – entendida como o efeito de um mau encontro (relação senhor/escravo) –, eles se mantiveram e se mantêm

ativos. E sua potência vai aumentar em decorrência dos bons encontros que também se deram e se dão (batuques, terreiros, quilombos, irmandades). A alegria será mais forte que tal tristeza. “O desejo que surge da alegria é, em igualdade de circunstâncias, mais forte que o desejo que surge da tristeza.” Ética IV – Proposição 18 (Spinoza, 2015, p. 168). Isso pode explicar por que, apesar das derrotas que porventura tenham sofrido, os indivíduos retomam a luta.

Finalizamos, pois com o ensinamento de Beatriz Nascimento (2021, p. 241):

A partir de 1960, o mito Zumbi apropriou-se de nossa sociopolítica. Foi ele que nos fez caminhar adiante da história, resgatando o passado. (...)

Sob sua efígie, sua imagem recalcada que estava em cada um de nós, ele inventou um movimento. Fazendo-nos lembrar hoje que o quilombo é o espaço que ocupamos. Quilombo somos nós. Somos parte do Brasil. Esse Brasil democrático, revolucionário, que ajudamos a construir, é assim que o queremos.

Contra todas as forças conservadoras. Quilombo hoje é o momento de resgate histórico. Está presente em nós, entre nós, no mundo.

Zambi-ê!

Referências

BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. Vários trad. Belo Horizonte/São Paulo: Autêntica Editora/Nupsi-USP, 2010.

CARNEIRO, Fernanda. Nossos passos vêm de longe... In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maísa; WHITE, Evelyn (orgs.). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. 2. ed. Trad. Maísa Mendonça. Marilena Agostini e Maria Cecilia McDowell dos Santos. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2006. p. 22-41.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. Para superar o antirracismo de resultados: um movimento negro radical e popular. In: OLIVEIRA, Dennis (org.). *A luta contra o racismo no Brasil*. São Paulo: Edições Fórum, 2017.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos/remanescentes de quilombos. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 367-376.

GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

GUANZINI, Isabella. Filosofia da alegria. Entrevista concedida a Giordano Cavallari. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, 4 abr. 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/617424-filosofia-da-alegria-entrevista-com-isabella-guanzini>. Acesso em 5 abr. 2022

MUNANGA. Kabemgele. A transformação do negro como ser errante. Entrevista concedida a Ricardo Machado. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, 5 jan. 2018. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7169-a-transformacao-do-negro-em-ser-errante>. Acesso em 20 jun. 2021.

NASCIMENTO, Beatriz. Por uma história do homem negro. In: RATTI, Alex (org.). *Uma história é feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. p. 37-46.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito quilombo e a resistência afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.) *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 71-92. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira: 2).

RAUTER, Cristina Mair Barros. *O medo do crime no Brasil: controle social e rebelião*. Rio de Janeiro: E-papers, 2017.

SALLES, Ricardo Henrique; SOARES, Mariza de Carvalho. *Episódios de história afro-brasileira*. Rio de Janeiro: DP&A/Fase, 2005.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. O enegrecimento da psicologia: indicações para a formação profissional. *Psicologia, Ciência e Profissão*, v. 39, n. esp., p. 159-171, 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932019000500305. Acesso em 20 junho 2021.

SANTOS, Antonio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Incti, 2015.

SANTOS, Joel Rufino dos. Memorial Zumbi: conquista do movimento negro. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Cultura e movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 179-188. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 2).

SIMAS, Luiz Antonio. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

Recebido em: 20 de abril de 2024

Aceito em: 09 de julho de 2024



NO XIRÊ, EXU CANTA PRIMEIRO: MODOS DE FILOSOFAR COM O TEMPO E O CORPO NO CANDOMBLÉ

LUIZ RUFINO E BRUNO ANTONIO DA SILVA

NO XIRÊ, EXU CANTA PRIMEIRO: MODOS DE FILOSOFAR COM O TEMPO E O CORPO NO CANDOMBLÉ

**IN THE XIRÊ, EXU SINGS FIRST: WAYS OF PHILOSOPHIZING
ABOUT TIME AND BODY IN CANDOMBLÉ**

LUIZ RUFINO¹

luzirfn@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0206-254X>

BRUNO ANTONIO DA SILVA²

Bruno.ant94@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-1106-6809>

Resumo

As artimanhas presentes nos cotidianos dos povos ditos marginais e marginalizados subverteram/subvertem as regras do colonialismo e, nas circularidades, construíram/constroem, reconstruíram/reconstroem suas pertenças, sabedorias, ensinamentos, filosofias. Este trabalho, nesse sentido, tem como objetivo apresentar o xirê-orixá, rito festivo público das casas de candomblé, a partir de uma perspectiva calcada nas gargalhas de Exu, divindade/filosofia, como elemento construtor e reconstrutor, nos seus giros, de memória, capaz fundar e quebrantar a noção monocultural sobre o tempo, a temporalidade e o corpo. A intenção é levantar uma discussão fundamentada em Exu, a partir de Exu e com Exu que nos ajude a pensar o colonialismo, suas estratégias de dominação e as artimanhas criadas no/do/com corpo como manutenção/vivacidade/construção do saber.

Palavras-chave: Xirê-orixá. Exu. Tempo. Corpo. Colonialismo.

¹ Professor adjunto da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense (FEBF) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj) e professor permanente do Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas (Ppgecc-Uerj).

² Mestrando no Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Comunicação da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, professor de língua portuguesa, literaturas e produção textual.

Abstract

The tricks present in the daily lives of so-called marginal and marginalized people subverted/subverted the rules of colonialism and, in circularities, built/constructed, rebuilt/reconstructed their belongings, wisdom, teachings, philosophies. This work, in this sense, aims to present the xirê-orixá, a public festive rite of Candomblé houses, from a perspective based on the laughter of Exu, divinity/philosophy, as a constructor and reconstructive element, in its turns, of memory, capable of founding and breaking the monocultural notion about time, temporality and the body. The intention is to raise a discussion based on Exu, from Exu and with Exu that helps us think about colonialism, its strategies of domination and the tricks created in/of/with the body as maintenance/vividness/construction of knowledge.

Keywords: Xirê-orixá. Exu. Time. Body. Colonialism.

Introdução: a pedra montada no tempo

O artigo tem como objetivo abordar o xirê-orixá, rito festivo público dentro das casas de candomblé, como inscrição do saber negro-africano na diáspora, especificamente no contexto brasileiro. Entendemos que o xirê-orixá se inscreve nas faces de texto, da *performance* e da corporeidade que remontam o saber a partir das dimensões estética, ética, política e poética dos princípios da ancestralidade e da comunidade no candomblé.

Pensar esse rito/acontecimento nos permite aprofundar os questionamentos sobre espaços, tempos, memórias e produções de saber concebidas na contramão das violências coloniais. Para isso, tomaremos a noção de cruzo (Rufino, 2019), orientação teórico-metodológica, como fundamento para propor movimentos entre saberes e pensamentos que atravessem, também, os diferentes modos de ser/saber e ressaltem os praticados nos contextos negro-africanos em diáspora presentes nos terreiros de candomblé.

Embora os entendimentos mais difundidos sobre o xirê-orixá tenham se convencionado como narrativa da religiosidade afro-brasileira, aqui o deslocamos para ser lido como saber corporal (Tavares, 2012), conhecimento inscrito no/do/com o corpo/movimento (Martins, 2021) das comunidades de candomblé. Nesse sentido, o rito transborda a compreensão comum, circunscita nos limites do entendimento religioso, para ser pensado como outra compreensão de tempo, de espaço, de memória, de política e dos arranjos comunitários, possibilitando outras formas de sentir/estar/experimentar/inventar o mundo. Assim, este texto pretende contribuir para as discussões que perpassam a crítica ao racismo/colonialismo e a valorização dos modos de saber/pensamento das populações violentadas por essa política de dominação.

Exu: uma filosofia a contratempo da lógica colonial

Exu matou um pássaro ontem com a
pedra que atirou hoje
(aforismo iorubá)

Nas várias narrativas míticas presentes nas tradições do candomblé ketu no Brasil assentadas na cosmogonia iorubá, existe uma sobre Exu que refere ter o orixá, ao observar as injustiças produzidas no mundo pelas pessoas (criações de Olodumare), resolvido parar o tempo. Exu parou o tempo não para o transformar em coisa única, mas para percorrer suas diferentes camadas, ritmos e espacialidades, o que lhe permitiu repositionar os acontecimentos diante das injustiças ali acontecidas. As narrativas presentes na literatura de Ifá, signos (*odus*) e suas narrativas orais, que compreendem as bases cosmogônicas e filosóficas dos Iorubá, estão presentes na tradição do candomblé. Essas narrativas estão encarnadas e em interlocução com os oráculos, cantigas, rezas, culinária, ritos e demais práticas cotidianas. Assim, o candomblé se torna também uma ampla e complexa amalgama poética.

Cabe ressaltar que o caráter estético dessas práticas culturais não se separam de seu arcabouço/caráter ético-político-filosófico. A poética, seja falada, dançada, cantada, brincada, comida, masserada ou escrita, é o curso para a tessitura do diálogo inacabado com a memória ancestral e comunitária. As narrativas presentes nos *odus*, como a recém-apresentada, são comunicadas para estabelecer vínculos entre os acontecimentos, espacialidades e temporalidades presentificas, sejam elas no tempo do agora ou não, já que a lógica do saber e a do tempo ancestral são espiraladas (Martins, 2021).

Nessa narrativa, há uma provocação que ressalta Exu como aquele que caminha em todos os tempos e espaços. Assim, pelo fato de não operar no aprisionamento de um único tempo, é aquele que pode sentir, saber, estar, fiscalizar e alterar tudo que acontece, aconteceu ou virá a acontecer. O aforismo iorubá destacado na epígrafe fortalece o sentido de

Exu transgredir o tempo linear, algo que é parte da identidade política e do pensamento das tradições iorubás presentes nas práticas de saber do candomblé no Brasil.

Exu é orixá, princípio explicativo de mundo, que se inscreve também como disponibilidade filosófica. Ele se apresenta como caminho que confronta o domínio narrativo imposto pela métrica colonial o qual fundamenta o tempo em perspectiva linear. Nos cabe o posicionamento crítico de marcar que, entre as inúmeras ofensivas coloniais e suas produções de terror, violência, desvio, subalternização e negação das diferenças e diversidade, há uma espécie de captura do tempo, que é regida pelo regime discursivo do desenvolvimento. Raça, racismo e colonialismo são sistemas de terror e violência que incidem na imposição de um tempo único e, assim, produzem o desvio de inúmeras formas de ser/saber social. Dessa maneira, precisamos tomar como orientação ética a denúncia e crítica de que esse padrão discursivo é, logo, parte de uma política assentada em contratualidades de dominação que têm a raça, o racismo, o gênero, o patriarcado e a dicotomia humano/natureza como seus fundamentos.

O lavrador quilombola Antonio Bispo do Santos (2015, 2023) é categórico quando afirma que os modos legados pelo poder colonial são condicionados ao horário e distantes do tempo. Não concebem relação com o tempo, pois o tempo é lido de forma utilitária como lugar da produção e não de tessitura de intimidade com a vida, sua diversidade e seus ciclos. Nego Bispo nos fala sobre o tempo como dimensão profunda da vida em comunidade, daí sua sugestão em pensar uma resposta ao problema colonial a partir da categoria biointeração (Bispo dos Santos, 2015, 2023).

A biointeração é o caminho que devemos perseguir, pois é a maneira que nos possibilita transbordar vida além da métrica do humano/colonial. Assentada na compreensão ecológica da vida como expressão da diversidade e de caráter inconcluso, a biointeração parte da roça de quilombo como princípio explicativo para confluir com outras maneiras de sentir, experimentar, praticar e conhecer o mundo. Cosmologias que confluem por terem percepções diferentes da existência da métrica dominante e, por serem marcadas pela condição de

oprimidas historicamente, estabelecem mediações e redes de compartilhamento (Rufino, 2022, p. 73).

Seguindo a trilha de Antonio Bispo dos Santos, entendemos que o regime que se quer único, totalitário, que investe na redução das experiências de ser, saber, na relações responsáveis com a diferença, que produz uma captura das temporalidades e as aprisiona em uma ampulheta colonial, pode ser lido como parte de um efeito cosmófóbico. Rufino em diálogo com Nego Bispo diz:

A cosmófobia é parte da tara dominante que penhorou a vida em prol da promessa de desenvolvimento. Esse, por sua vez, como devora tudo como recurso e percebe a vida meramente como algo utilitário, plasmou uma distorção de sentidos ao ponto que hoje se considera (...) vida aquilo que é uma espécie de não vida. Dessa forma, confrontar esse padrão de desenvolvimento que versa no tom do desencante demanda uma atitude responsável que nos lance no compromisso do envolvimento com o todo. Esse envolvimento que contraria (contracoloniza) a lógica do desenvolvimento predatório é parte de uma prática de biointeração (Rufino, 2022, p. 75).

O discurso dominante sobre o tempo, que o quer de maneira linear e única, produz efeitos sobre as narrativas do pensamento e as formas de classificação do saber, que legitimam determinados modos em detrimento do desvio e da descredibilização de outros. Exu, como disponibilidade filosófica, contra-ataca a linearidade temporal e a impossibilidade de um corpo ocupar de maneira simultânea mais de um lugar. Isso se dá porque Exu é a instância relativa ao poder do corpo como esfera de linguagem, daí a leitura de ele ocupar todos os tempos e espaços, assim como ser o múltiplo no uno.

Dessa forma, Exu nos ajuda a pensar o corpo como inscrição gramatical nos tempos e espaços, possuidor, nesse sentido, de suas próprias estruturas morfossintáticas. Esse ponto é a premissa na construção do questionamento que fazemos aos limites da imposição de um tempo único e a consequente redução de experiências de mundo projetadas pela lógica colonial. A partir disso, e com base em alguns estudos que chegaram antes nesse debate, podemos afirmar que o corpo em ritual no xirê-orixá cria um tempo/espaço de relação com a memória

ancestral da comunidade. Logo, essa memória ancestral e comunitária é também contracolonial (Bispo dos Santos, 2015).

O xirê, então, funciona como uma *performance* no tempo, que atravessa temporalidades e possibilita, na dinâmica do corpo, do movimento e da voz, a formação de uma episteme. Leda Maria Martins (2021, p. 22) nos afirma:

Em última instância, proponho como possibilidade epistêmica a ideia de que o tempo, em determinadas culturas, é local de inscrição de um conhecimento que se grava no gesto, no movimento, na coreografia, na superfície da pele, assim como nos ritmos e timbres da vocalidade, conhecimentos esses emoldurados por uma certa cosmopercepção e filosofia.

Para que compreendamos, então, o xirê como esse acontecimento/movimento que no/do/com e através do corpo atravessa e grava no tempo conhecimento, será preciso dar de comer, em termos epistêmicos, a Exu. Nao à toa, Exu é o primeiro a ser cantado no xirê e tem no ritual do padê a abertura de propriação de caminhos para que xirê-oxixá, rito festivo público dentro das casas de candomblé, aconteça.

Exu: corpo/tempo

“Exu nasce antes que a própria a mãe” (Verger, 2002). Os versos, orikis entoados a Exu, nos convidam a filosofar sobre o tempo. Nos falam sobre o conhecimento grafado no tempo por gesto, movimento e corpo, que atravessa todas as coisas de forma contínua, em *performance* espiralada (Martins, 2021). Exu, na sua literatura, com seu corpo, domina o tempo, o inventa.

Diferentemente da temporalidade ocidental-psicanalítica do sujeito que faz do tempo a condição de aparecer do acontecimento, com Exu a temporalidade não é constituída, mas constituinte, isto é, uma dimensão da experiência que inventa o tempo por meio da articulação dos eventos regidos pela origem, isto é, por um protoacontecimento que engendra um destino comum a todos e faz aparecer até mesmo o inexistente. (Sodré, 2017 p. 189).

Exu é também a textualidade que nos permite ler o tempo como sabedoria, como divindade, e por isso entendê-lo como possuidor de rítmicas, poesias e possibilidades de caminho. O tempo é constituinte da experiência, logo também das invenções, o que o faz, em sua força, contrariar as tentativas de domínio discursivo sobre si. Exu, sendo a protomatéria da existência (Elbein dos Santos, 2008), ou seja, uma categoria constituinte e não constituída, alinhava todas as possibilidades tempoespaciais. Sobre Exu, Juana Elbein dos Santos (p. 131) nos diz:

É um princípio e, como o àse que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. (...) Èsù é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar.

A partir das palavras de Martins (2021), podemos chamá-lo também de um tempo espiralado, já que ele não comporta o sentido de início, meio e fim. Segundo as narrativas cosmogônicas dos Iorubá, ele comporta o início antes mesmo de a existência ser criada, daí o aforismo que o ressalta como “parido antes da própria mãe”. Outro aspecto que merece ser destacado na dimensão de Exu como “corpo-tempo/tempo-corpo” é sua face Òkòtó – palavra que designa um caracol, uma concha cônica de base aberta, a qual se assemelha a um pião. É comum no contexto das práticas de saber relacionadas a Exu a expressão pião de Òkòtó. A concha, muito presente nos ritos, imagens e esferas da tradição em torno do orixá, diz sobre o crescimento constante, proporcional e em ritmo regular. É a partir dessa relação lida na estrutura óssea do caracol e presente nos versos de um dos 256 odus Ifá, que se diz: “Exu é o 1 multiplicado ao infinito”.

Òkòtoo é o pião que apoiado na ponta do cone – um só pé, um único ponto de apoio – rola “espiraladamente” abrindo-se a cada revolução, mais e mais, até converter-se numa circunferência aberta para o infinito (cume oco) (Elbein dos Santos, 2008, p.133).

Ao contrário do tempo cíclico, espiralado de Exu que implica relações com as filosofias ancestrais (Oliveira, 2012) negro-africanas, a lógica colonial/moderno-ocidental adota um tempo monológico, linear e obcecado por narrativas totalizantes. Dessa maneira, Exu é lido para os ditos “homens de bem”, modelos de um padrão dominante, como uma manifestação perigosa. A lógica da linearidade temporal está diretamente ligada ao modo produtivista capitalista, consumidor, produtor de descarte e que assume o desenvolvimento civilizatório legado do padrão moderno-ocidental como único curso possível.

O colonialismo, como um contínuo, investiu e investe em uma captura das temporalidades, uma espécie de produção de desencante das formas inscritas em outros modos de sentir, experimentar e narrar o mundo. A colonização, tendo a teologia-política euro-cristã monoteísta³ como um de seus pilares de poder, tem se debruçado nas difusão das ideias de promessa e salvação como instauradoras de um tempo único, determinado pelo poder de uma narrativa explicativa totalizante. O efeito desse modo totalitário é o desmantelamento de memórias e saberes ancestrais, assim como de sistemas e de práticas comunitárias que têm nos mitos/ritos suas bases organizativas.

Assim, Exu, princípio do caos que instaura a ordem, é interditado na alusão de que há únicos caminho, verdade e luz. Em outras perspectivas, nas tradições do candomblé, somos ensinados que Exu participa de qualquer criação – e todas habita –, fundamentando as existências.

De fato, Esu não está só relacionado com os ancestrais femininos e masculinos e com suas representações coletivas, mas ele também é um elemento constitutivo, na realidade um elemento dinâmico, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe (Elbein dos Santos, 2008, p. 140).

³ Sobre as relações entre colonização e o padrão euro-cristão monoteísta, ver Bispo dos Santos (2015).

A partir de um raciocínio indutivo lógico, se Exu é o próprio tempo, performa e brinca com ele e habita tudo que existe, nós incluídos, o tempo encarna no corpo, outra face e domínio tempoespacial do orixá.

No corpo o tempo bailarina. E em seus movimentos funda o ser no tempo, inscrevendo-o como temporalidade. Dos gestos primevos é que respira a voz, inspirando nos seres o sopro divino, o hálico originário que circunscreve em torno de si em si mesmo o sagrado. Antes de uma cronologia, o tempo é uma ontologia, uma paisagem habitada pelas infâncias do corpo, uma andança anterior à progressão, um modo de predispor os seres no cosmos. O tempo inaugura os seres no próprio tempo e os inscreve em suas rítmicas cinestesias (Martins, 2021, p. 17).

Ao matar o pássaro ontem com a pedra atirada hoje, Exu filosofa o tempo, o performa circularmente, o formula, dança e canta no corpo. O tempo, que é Exu, inscrito na pedra, tem poder capaz de se mover para o passado e constituir a morte no hoje. Exu é uma chave ética/estética/política/poética necessária para o mundo traumatizado pela tragédia colonial. Um mundo suplantado na mortandade de vidas, contratualizado no desvio existencial dos racializados como não brancos. Exu é um contratempo e um contra-ataque à monologia colonial, pois nos permite acessar temporalidades, sabedorias, ensinamentos de tempos tantos, no hoje, e confrontar com ginga e sagacidade o assombro colonial.

Xirê: sabedorias do corpo/tempo

O candomblé é um modo de saber que demanda corpos e os constrói em seus ritos. Corpos que bailam nas sabedorias e no tempo ancestral ao performar memórias, pertenças, sentidos e comunidades. O sagrado, nesse caso, se realaciona ao profano, dicotomia que não constitui os processos afrorreligiosos, uma vez que tal questionamento parte da necessidade das dualidades cristãs. O corpo, quase sempre vinculado ao caráter profano da vida, é território do sagrado. Assim, sagrado é também tudo aquilo que come, brinca, dança, vibra e narra as memórias do corpo como comunidade.

Simas e Rufino (2020) leem o encantamento como categoria nativa presente em diferentes tradições afro-ameríndias no Brasil. Nessa leitura, o encantamento se inscreve como política de vida, *performances* que revelam outras dimensões de sentir/pensar/ser/estar, que invocam um caráter pluriversal do mundo, nos termos do pensamento do filósofo Magobe Ramose (2011). O encantado se expressa como aquele que não morre, mas se transmuta, se reconfigura, se reconecta e possibilita a existência de vida frente às políticas de mortandade. Tomando essa perspectiva analítica, o candomblé pode ser lido nos termos do encantamento, já que é também uma política que se pauta na força da existência e na defesa da vida em sua pluralidade, seu ciclo e seus sentidos comunitários.

Neste ponto, caberia a seguinte assertiva: o candomblé nasce como uma estrutura familiar – sendo o sentido de família, para os negros no contexto da escravização de africanos no Brasil, uma formação mediante possibilidades outras de relações que não necessariamente se limitam aos vínculos sanguíneos, mas se expandem para a força comunitária – que batalha, a sua maneira e de acordo com suas tradições, inscrever as políticas negras aqui chegadas. Nesse modo, mais que um sentido de religião, como expresso no padrão de saber dominante, o candomblé diz sobre políticas de vida que permitem manutenção, defesa e fortalecimento dos ciclos e vínculos vitais/culturais de seus praticantes. A aposta que fazemos é que o xirê constitui uma das inscrições da cultura do candomblé que organiza essa narrativa não somente para suas comunidades, mas também para seus interlocutores não praticantes. Daí, também, seu caráter público e festivo, o que o faz também ser político.

A iyalorisá Graça Gomes, do Ile Aṣè Olofa Igbo, define xirê como a conclusão de uma sequência de módulos executados dentro de uma ritualística do candomblé. A definição, a partir do iorubá, o coloca como o ato de fazer festa, fazer alegria. Juntando a perspectiva de Graça Gomes e a definição lexical, percebe-se que o xirê, seria, então, o ato final que festeja o sucesso de alguma ritualística dentro da religião. Ela, mãe Graça, o

exemplifica da seguinte forma: em uma iniciação, o então futuro iaô⁴ necessita passar por alguns processos. Processo de limpeza espiritual, processo de fortificação da cabeça, processo no qual os orixás são alimentados e trazidos para a vida daquele novo integrante. Concluídos todos esses processos, há uma festa pública que apresenta para a comunidade o novo membro, ou seja, acontece o xirê.

Nessa festa, os orixás são convidados a vir em terra e performar, através dos corpos-gestos de seus iniciados e de corpos-cânticos que contam histórias narrando o saber daquela divindade. Então, Ogum, senhor da guerra, guerreia para a comunidade, Oxóssi, senhor da fartura, caça seu alimento.

Entre as estratégias do colonialismo, o domínio da escrita como estrutura única de perpetuação de sabedoria contribui para o subjugar do corpo como palavra.

O domínio da escrita foi instrumental na tentativa de apagamento dos saberes considerados hereges e indesejáveis pelos europeus. Tornando exclusiva a escrita letrada como fonte de conhecimento, seu sistema se superpunha, negligenciava e tentava abolir outros sistemas e conteúdos, não considerados pelo colonizador saberes qualitativos ou seque um saber, não era uma adição ou suplemento, mas, sim, uma imposição, um recurso exclusivo de difusão, assim como os valores que disseminava, fossem eles sociais, religiosos, comportamentais e de visão de mundo (...) e visava ao desaparecimento total do outro ou ao seu apagamento (Martins, 2021, p. 134).

Há quem pense que saber é só aquilo que se registra na tradição escriturística aclamada pela racionalidade moderno-ocidental. A imposição da palavra escrita entoada a partir de signos gramaticais que desconsiderem/menosprezem o saber corpo como textualidade, também uma forma de escrita, funciona diretamente como arma para a classificação do saber nos termos do padrão de ser/saber colonial. Esse padrão produz descredibilidade em outras formas de comunicar, outras linguagens e, consequentemente, outros saberes e corpos. A redenção

⁴ Iaô (em iorubá: ìyàwó) é como são designados os filhos de santo que já passaram pela iniciação no candomblé e no batuque, popularmente conhecida como feitura de santo, mas que ainda não completaram o período de sete anos após a iniciação. Só após esses sete anos, o iaô se tornará um ebomi (irmão mais velho).

colonial entra em questão quando percebemos que o saber corporal (Tavares, 2012) escreve, conversa, conta e questiona mundos.

Eis o ponto: entre as sabedorias postas no/do/com o corpo que resistiram, mesmo diante de toda tentativa de apagamento, está o xirê, ou seja, este ato memorialístico é oralitura, afrografia conceito que, segundo Leda Maria Martins (1997), quer dizer que o corpo, os gestos e a voz reescrevem na diáspora as heranças africanas que são relevadas pelas linguagens do corpo como *perfomarce* da memória. Somando a leitura da autora e em diálogo com Exu como política/poética que confronta a lógica da dominação colonial, Rufino (2019, p. 59) nos diz:

O reflexo das práticas centradas na mentalidade dominante foi expresso nas políticas coloniais que instauraram o corpo como fonte fértil de propagação do pecado e dos estímulos e impulsos não racionais. (...) Objetificado, violentado de inúmeros modos e vitimado por uma forte regulação e vigilância, (...) o corpo transgrediu a regra, potencializando formas de criação a partir de linguagens não verbais. O que não podia ser dito de um jeito foi dito de outro.

A defesa deste texto é ler o xirê como um ato comunicacional, uma linguagem narrativa/argumentativa a partir do corpo, uma vez que possui estruturas comunicacionais próprias. O significante, aqui, é o corpo, o gesto, parte clara dos estudos da linguagem, que nos remete a significados distintos. Então, nesse caso, esse rito tem função literária, é texto e, a partir desse pensamento, evidencia-se a retirada do caráter puramente místico do ato, parte que não é a questão aqui colocada, atribuindo-lhe uma função social. O xirê, então, é, também, ato político, uma vez que deixa no imaginário a forma de viver e a sabedoria negro-africana. Um repertório vivaz, que traz para os cotidianos dos praticantes do candomblé e seus interlocutores a vida de seus ancestrais, saberes, memórias e sentidos comunitários.

O xirê é um grande rito da vida que encruza tempos, corpos, comunidades e ancestralidades. Enquanto a lógica de terror colonial mira na violência dos corpos para produzir escassez de vida, esses corpos buscam, a seus modos, por meio de suas gramáticas e sabedorias ancestrais, se refazer. Em outras palavras, maneiras de sobrevida são

inscritas pelo corpo e por ele expressas. No xirê, o corpo que canta, toca, dança, vibra, come e embala memórias incorpora o ancestral não como uma fantasia, mas como saber comunitário que faz do corpo a liga das pertenças e elos entre ancestralidade e comunidade.

O racismo, como contrato de dominação (Mills, 2013), difundiu no Brasil uma ideia sobre esse corpo vibrante como algo destituído de racionalidade e de civilidade, uma espécie de atraso existencial, deficiência cognitiva ou, conforme expressos em textos como os de Arthur Ramos e Nina Rodrigues (ver Munanga, 1999), uma espécie de animismo fetichista. O racismo, entretanto, é produtor de injustiças sociais, cognitivas e blindou muitas mentalidades não dispostas a aprender que a incorporação, como ato de cruzo das múltiplas camadas da existência do ser, ultrapassa as lógicas dominantes das noções de temporalidade e performa a pedra lançada por Exu.

A incorporação indica as operações do duplo interdito/astúcia, uma vez que as reflexões calcadas nos limites da mentalidade ocidental, assombradas por uma longa e metonímica associação discursiva cristã, consideram o ato tomado por um impulso não humano, não racional e não consciente. Esse fenômeno, por escapar dos limites das possibilidades explicativas centradas na razão ocidental, é tratado como diabólico, devendo ser repreendido e expurgado. A incorporação, tratada a partir dessas considerações, é vinculada à noção de possessão, a que se vincula a máxima “sai desse corpo que não te pertence”. Porém, o que defendo aqui como conceito de incorporação é o que se articula à noção de mandinga. Assim, a incorporação são os processos educativos, formativos e as redes de saberes que compõem o quadro dos repertórios que podem vir a ser expressos como mandinga. Se há um saber que é expresso a partir dos princípios e potências do corpo, esse mesmo saber é devidamente incorporado por esse mesmo suporte (Rufino, 2019, p. 60).

Nesse sentido, a incorporação, é mandinga, que, por sua vez, é aporte, canal comunicativo outro, e tem como princípio verbalizar os silêncios. A incorporação é prática discursiva do corpo no corpo. O xirê é a roda festiva do candomblé em que as incorporações conversam em muitos tempos.

Considerações finais: o alvo ontem, o arremesso hoje

Abordamos o xirê como tempo/espaço em que, na cultura do candomblé, o saber corporal (Tavares, 2012) vai narrar as memórias, os vínculos e as experiências comunitárias, assim como se disponibilizar para filosofar com suas ancestralidades (Oliveira, 2012). Partimos de Exu, primeiro a ser saudado nos xirês, para propor uma filosofia a contratempo da métrica dominante e tomamos o rito festivo como oralitura/afrografia (Martins, 1997) que, através do corpo que incorpora os saberes de sua comunidade, aponta outros caminhos explicativos de mundo.

A partir do dito até aqui, há um último giro que queremos dar, não como fim, mas como acabamento provisório deste texto, que, assim como o tempo ancestral, não se encerra: o xirê não acontece no passado, muito menos no presente e também não acontece no futuro. O xirê possui uma capacidade tecnológica de contar suas histórias em quarto tempo: o tempo do mito.

É importante ter em mente que, claramente, a mandinga da incorporação não se estrutura em uma subjetividade religiosa que permeia a fé. A incorporação é política de vida frente aos apagamentos. A memória, nesse caso, não é fixa em uma estrutura que a palavra escrita produz, mas fluida nas temporalidades corporais das mandingas, saberes corporais, vibradas com Exu nas múltiplas temporalidades.

A lógica da memória/texto produzida no corpo, na boca, no gesto instaura uma conversão de temporalidades próprias do corpo, das temporalidades exusíacas (Simas, Rufino, 2020). Não há fixidez; a incorporação invoca a conversa de corpos, uma dinâmica do vir a ser contínua. Desafiando a lógica da morte como fim, o xirê incorpora outras temporalidades. O corpo-memória (Martins, 2021), que conta histórias por danças, cânticos no corpo-matéria, se predispõe a uma lógica de relação no tempo que bailarina as memórias.

O tempo do corpo-incorporado nos leva a um processo de imersão em um tempo outro, que considera passado, presente e futuro. Salta a vivência de um tempo mitológico que só pode ser experienciado pela dinâmica ritualística ali produzida. A memória oralitizada no xirê não se

instaura no era uma vez, mas no vivamos no agora. A imersão nesse tempo, sem ignorar dinâmica do hoje, funda o tempo do mito. A relação com o mundo, como comunidade ancestral, e com os outros como dança, que filosofa mito/rito e ética ancestral, risca no chão desse lugar chamado Brasil o caráter fundamental no xirê: inventar a memória no/do/com o corpo.

Referências

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos. Modos e significados*. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MILLS, Charles W. *O contrato de dominação*. Belo Horizonte: Meritum, 2013.

MUNANGA, Kabengele. *Redisputando a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

OLIVEIRA, Eduardo Davi de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – Resafe*, n. 18, maio-out. 2012.

RAMOSE, Magobe. Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana. *Ensaios Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. IV, out. 2011.

RUFINO, Luiz. Cachaça e fumo na boca da mata. In: BISPO DOS SANTOS, Antônio et al. *Quatro Cantos*, v 1. São Paulo: N-1 Edições, 2022

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

TAVARES, Julio Cesar. *Dança de guerra - arquivo e arma: elementos para uma teoria da capoeiragem e da comunicação corporal afro-brasileira*. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 2002.

Recebido em: 20 de abril de 2024

Aceito em: 11 de julho de 2024



GESTÃO DA EDUCAÇÃO EM SAÚDE E TRANSDISCIPLINARIDADE: A PEDAGOGIA GRIÔ E AS CONTRIBUIÇÕES DA JUREMA SAGRADA

ADRIANA DE HOLANDA

GESTÃO DA EDUCAÇÃO EM SAÚDE E TRANSDISCIPLINARIDADE: A PEDAGOGIA GRIÔ E AS CONTRIBUIÇÕES DA JUREMA SAGRADA

HEALTH EDUCATION MANAGEMENT AND TRANSDISCIPLINARITY: GRIÔ PEDACOGY AND THE CONTRIBUTIONS OF JUREMA SAGRADA

ADRIANA DE HOLANDA CAVALCANTI¹

adriana.holanda@fiocruz.br
<https://orcid.org/0000-0003-4164-7401>

Resumo

Este estudo fundamentou-se na perspectiva da pesquisa-intervenção e se propôs a colocar em análise temas sobre memória, cultura e saúde, tendo nas narrativas das medicinas da Jurema Sagrada seu principal material de reflexão. Apresentou a pedagogia griô como uma das principais referências para a dinamização dos aprendizados acerca das medicinas dos povos tradicionais e dos lugares de saber dos mestres juremeiros a respeito dos processos saúde/doença, morte/vida. Apontou em destaque como as artes e ofícios dos povos de matriz indígena são de extrema importância para o campo das práticas integrativas e complementares em saúde, bem como os processos de ensino e aprendizado em medicinas integrativas devem incluir a relevância das especificidades das artes de cuidar nas medicinas tradicionais e seus sistemas sagrados. Destacou, ainda, a relevância dos estudos sobre a morte e o morrer relativos ao tema dos patrimônios culturais da saúde, nos estudos transversais em memória social que deflagraram a potência de valorização, reconhecimento acadêmico e social das sabedorias sagradas no cuidado em saúde.

Palavras-chave: Educação em saúde. Memória. Jurema Sagrada. Gestão. Transdisciplinaridade.

Abstract

This study is based on the perspective of research-intervention, and proposes to analyze themes in memory, culture and health, having as main material reflection the narratives of the medicines of Jurema Sagrada. Presented the

¹ Psicóloga, mestra em psicologia pela Universidade Federal Fluminense; especialista em comunicação e saúde pela Fiocruz, doutora em memória social pela Unirio. Zeladora espiritual da Jurema Sagrada, griô aprendiz da Ação Griô Nacional (MinC), coordenação da Escola de Cultura e Saúde Semente de Jurema, gestora em Pesquisa e Ensino da Escola Nacional de Saúde Pública (Neepes-Ensp/Fiocruz).

pedagogy griot as one of the main references for promoting types of knowledge about medicines, traditional peoples and places of knowledge of the juremeiros masters' health and teaching processes, death and life. It pointed out how arts and crafts of indigenous peoples are extremely important for the field of integrative and complementary practices in health and how the teaching and learning processes in integrative medicine must contemplate the relevance of the specificities of the arts of caring for medicines systems traditional and sacred. It also highlighted the relevance of studies on death and dying on the theme of the cultural heritage of health, in non-transversal studies in social memory, triggering the potential for recovery, academic and social reconquest of sacred knowledge, careless in health.

Keywords: *Health education. Memory. Jurema Sagrada. Management. Transdisciplinarity.*

Essa partilha versa sobre a importância da experiência-piloto realizada com a inserção dos ensinamentos da Jurema Sagrada na prática de educação em saúde, por meio da pedagogia griô – o legado de saber-poder dessas sabedorias pelos atravessamentos que ela proporciona entre ciência ocidental moderna e os saberes e epistemologias do fazer jurema. Focalizamos, portanto, com nossa escrita as contribuições para a gestão do ensino em saúde por meio das medicinas da Jurema Sagrada, suas cosmologias, epistemologias e metodologias singulares.

Em nosso percurso na Fiocruz destacamos como experiências importantes na tríade assistência, ensino e pesquisa, três atividades: a realização do intercâmbio de Arte e Saúde Afro-brasileiras, em cooperação com a Universidade Federal Fluminense; o projeto Linguagens da Arte e Humanização do SUS; e o projeto Arte e Magia na Jurema Pernambucana, com que fomos contemplados pelo edital da Ação Criô Nacional do Ministério da Cultura.

Dessas três experimentações, selecionamos a realizada na Apae-RJ junto ao projeto Arte e Magia na Jurema Pernambucana e indicamos a importância da pedagogia griô como processo metodológico educacional que aponta contribuições para a gestão da educação em saúde pública, no que tange ao ensino em Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (Pics), inserindo a história e a memória social dos ofícios e saberes tradicionais associados a tais práticas.

Esse projeto possuía sinergia com as atividades da coordenação da pesquisa Linguagens da Arte e Humanização do SUS, de 2004, no qual incluímos, em nossas experimentações de educação em saúde, as práticas e os saberes relacionados à arte como dispositivo de intervenção, com linguagens de literatura, música, capoeira, teatro. As experimentações desse projeto, desenvolvido na Escola Técnica e no Instituto de Doenças Infectocontagiosas da Fiocruz, tiveram como produto final o vídeo

*Provocações do olhar.*² Nos dois espaços foram realizadas oficinas de narração, gesto, som e corpo, jogos dramáticos e intervenções com analisadores artísticos construídos e espontâneos, para colocar em análise as formas instituídas, medicalizantes e tecnicistas dos especialistas em doenças, e suas formas de comunicação, em contraste com a importância das formas instituintes de comunicação provocadas pelos dispositivos artísticos mencionados.³

Ao legado de saberes e fazeres dinamizados nessas experimentações já em intercâmbio, agregamos nossa vivência da zeladora da ciência da Jurema Sagrada, como griô aprendiz, e a sacerdotisa Mãe Dada de Oxalá (*in memoriam*) como mestra griô junto ao projeto Arte e Magia na Jurema Pernambucana, que nasceu, portanto, concomitante aos anos de intercâmbio UFF/Fiocruz (2010-2016), e sua partilha nesta escrita é fruto da vontade de trilhar os caminhos da pedagogia griô na gestão da educação em saúde junto à Fiocruz.

A Jurema Sagrada

Tradição espiritual de matriz indígena do Nordeste brasileiro, a Jurema Sagrada contempla formas de cuidar, curar e acolher a saúde de corpo e espírito em conexão com as sabedorias do meio ambiente e seus elementos. Tradição herdeira das árvores da jurema, guardiã dos encantados e da conexão entre vida e morte, da qual se extrai sua bebida. Após anos de perseguição impetrada pelos colonizadores portugueses e holandeses aos nossos povos originários no Nordeste brasileiro, houve a

² O vídeo e o encarte metodológico que o acompanha serviram como analisadores construídos para provocar processos comunicacionais instituídos entre equipes de saúde, usuários e seus familiares, gestores dos serviços, além de pesquisadores, estudantes e professores de ambas as unidades da instituição. O material pode ser acessado em: <https://www.youtube.com/@Sementedejurema/videos>.

³ Por ter sido uma experiência-piloto, buscou-se intercâmbio com o Instituto de Arte e Comunicação Social (Iacs-UFF), para amplificação das experiências iniciadas na Fiocruz e seus desdobramentos no ensino em arte e saúde junto ao instituto, especialmente na disciplina Seminários Experimentais de Produção Cultural, bem como com ações educativas em museus, por exemplo, o Museu de Cultura Popular Janete Costa e o Museu de Arte Contemporânea, ambos em Niterói, RJ, e a realização do projeto Arte e Magia na Jurema Pernambucana. Todas as atividades mencionadas foram efetivadas com os ferramentais da pesquisa-intervenção.

migração dos sertões para o litoral. Nesse movimento de resistência e transmutação, o princípio xenofílico da Jurema Sagrada abarcou diversos povos antigos e suas sabedorias, como judeus, ciganos, africanos bantos, entre outros. Desse legado e união formou-se a jurema de terreiro (ou jurema urbana – catimbó) que realizou a grande mixagem de saberes e fazeres mágicos/alquímicos de tantos e diferentes povos.

O desdobramento do fluxo de poder-saber da Jurema Sagrada nos trouxe outras memórias além dos índios perseguidos, assassinados, violentados por colonizadores. Potencializou o lembrar de quilombos e resistências, de modos de lutar, de acolher, de saberes que floresceram porque ficaram germinados, escondidos nas matas, nas práticas ínfimas de invenção de jeitos, táticas de estar no mundo, acolhendo irmãos africanos, “bruxas” oriundas da Inquisição e uma série de etnias e saberes, num tempo-espacô de trocas e compartilhamento entre povos. Não estamos tratando apenas de exclusão e afirmação identitárias, mas de sistemas de generosidade, memória-efeito no acolhimento entre sabedorias de povos antigos.

A comunidade tradicional de Jurema tem seus começos registrados na Paraíba e em Pernambuco, e tem na pajelança indígena, no toré e no culto à arvore da jurema e seus poderes de cura, enteógenos, suas principais características. Com a chegada dos irmãos africanos, especialmente de etnia banto, os índios acolhem deles tanto a cosmologia como a linguagem e passam a fundir-se em rituais de encantamento dos saberes desses povos, o que lhes permitiu fundar o Quilombo dos Malungos, entre Pernambuco e Paraíba, no Nordeste brasileiro. Cabe destacar que a Jurema Sagrada (no contexto urbano ou rural de terreiro) é guardiã espiritual do maracatu de nação, maracatu rural, sambada de coco, cavalo marinho, ciranda, coco de toré, caboclinho, entre outras várias brincadeiras populares do Nordeste.

Nossa consagração na “ciência” da Jurema Sagrada de terreiro (ou urbana) em Pernambuco, em 2007,⁴ nos faz amplificar a mensagem de

⁴ No início das atividades da Jurema Sagrada trazida de Pernambuco para o Rio de Janeiro em 2008, identificamos que a sabedoria contida nas práticas de cura da comunidade

nossa zeladora de Jurema Mãe Dada (*in memoriam*), que sempre indicava a seus consultentes e discípulos da jurema no terreiro que fossem aos médicos “fazer o tratamento do corpo junto com o tratamento da alma”. Seguimos nesses ensinamentos acerca do legado da ancestralidade de matriz indígena apresentado na Jurema Sagrada e suas contribuições para as práticas de gestão no ensino em saúde. Esse ensinamento é para onde aponta nossa flecha como objetivo deste artigo.

A pedagogia griô

A pedagogia griô é um aprendizado da vivência de rituais afetivos e culturais facilitadores da mediação de saberes que atravessam as diferentes idades, a escola formal e a comunidade, grupos étnico-raciais, tradição, ancestralidade e contemporaneidade. Interage realizando a mediação de atravessamentos de saberes ancestrais de tradição oral e as ciências formais, por meio do reconhecimento do lugar social, político e econômico dos mestres griôs na educação. É uma proposta pedagógica que convida à elaboração conjunta entre professores do ensino formal e os mestres das tradições informais, durante todo o processo de construção político-pedagógico de um conteúdo educacional e cultural, de construção compartilhada do conhecimento tendo como foco a expressão do vínculo com a ancestralidade e celebração da vida.

Na pedagogia griô, os facilitadores das vivências de rituais afetivos e culturais são os griôs aprendizes e os educadores griôs. A pedagogia griô tem referências teóricas e metodológicas em que apresenta a dinâmica de um povo que caminha e reinventa a roda da vida, nas pluralidades de saberes do Brasil e da África: educadores, psicólogos comunitários, “educomunicadores”, gestores políticos e principalmente mestres griôs brasileiros e africanos (Pacheco, Caires, 2006). Afirma a educação biocêntrica de Ruth Cavalcante e Rolando Toro, a educação para as relações étnico-raciais positivas de Vanda Machado, a educação dialógica

tradicional poderia e deveria ser incluída num processo de gestão de educação integral em práticas de saúde.

de Paulo Freire e a educação que marca o corpo de Fátima Freire, a cultura viva comunitária de Célio Turino, a psicologia comunitária de Cesar Góis, a produção partilhada do conhecimento de Sergio Bairon e todas as práticas de transmissão oral das culturas tradicionais dos povos no Brasil.

os princípios da Pedagogia Griô se concentram na ancestralidade e na celebração da vida como centro do saber e fortalecimento do continente afetivo dos grupos no universo da educação e tradição oral; a aprendizagem e vivência de práticas, saberes e línguas de tradição oral, seus conceitos-chave e seus processos de transmissão e circulação como expressão da inteligência da diversidade da alma humana; reelaboração das práticas e saberes de tradição oral para dialogarem com o saber formal nas escolas e universidades; reconhecimento do lugar social, político, cultural e econômico dos velhos mestres Griôs de tradição oral por sua própria comunidade de origem, como estruturante para a educação, afirmação e fortalecimento da identidade e ancestralidade do povo brasileiro; valorização das redes de transmissão oral e convivência intergeracional das comunidades, reatando o fio da história entre o velho e o novo, o mundo tradicional e contemporâneo por uma ética a favor da diversidade da vida e dos povos e uma educação comunitária; reconhecimento dos mestres Griôs como autores, eruditos, sujeitos, educadores e pesquisadores em relação aos saberes das redes de transmissão oral e comunidades tradicionais (Pacheco, Caires, 2006, p. 14).

Essa pedagogia inclui ainda em seu modelo de ação, as mitologias da tradição oral e ancestral de um povo, relacionadas a histórias de vida do cotidiano e de sua ancestralidade, com suas lutas e projetos sociais, políticos e econômicos – ciências da vida, das artes e ofícios tradicionais, dos saberes e fazeres que celebram e sustentam a vida da comunidade. Nasceu da vontade de reaproximar os saberes culturais locais da educação formal (atravessar os elos perdidos de saberes pelo portal do esquecimento pedagógico), que Lillian Pacheco e Márcio Caires (2018) constataram não mais haver nas escolas da região de Lençóis, Bahia/Brasil, e por meio do pedido de permissão para a tradução e uso do termo griô, abrasileirado desde 1998. Quando foram iniciadas as caminhadas do Velho Griô (personagem artístico-educador), em Lençóis, na Bahia, iniciando então as andanças pedagógicas, afetivas e culturais na figura

reinventada do “velho griô”, que nasceu do contato de Márcio Caires com *griots* do Mali⁵ ou o *djeli*.

Os princípios da pedagogia griô são: favorecimento da ligação entre o ser e a palavra; responsabilidade entre o ser e a terra; desenvolvimento da memória; importância do conhecimento integral e integrado; rituais de vínculos afetivos na educação; vivência da rede de transmissão oral; valorização de artes e ofícios de tradição; o lugar político-social dos mestres e griôs; convivência intergeracional, histórias de vida como fonte do conhecimento; o saber e a palavra como autoria da cadeia ancestral de transmissão oral.

Os projetos político-pedagógicos da Ação Griô Nacional foram construídos entre educadores-parceiros da escola formal e os griôs das comunidades de tradição oral de diversas regiões do Brasil. O educador-parceiro é qualificado como professor, profissional da educação formalmente ligado ao quadro de trabalhadores da escola, que, sensibilizado pela inserção dos saberes das culturas de tradição oral, atua como co-construtor da concepção e da articulação da escola com a comunidade, juntamente com o griô aprendiz.

A função do griô aprendiz está na sua inserção nas comunidades tradicionais por meio de um mestre e ser aquele que vai fazer a ponte, criar elos e encontros entre o seu mestre griô de comunidade e a escola formal, para que esses continuem a caminhada de co-construção das ações em que existe a disponibilidade de um educador-parceiro em levar para a escola a construção compartilhada do conhecimento entre saberes e fazeres culturais e o saber da educação formal. O griô aprendiz auxilia

⁵ Mamadou elaborou uma carta de intenções de parceria entre a Rede de Comunicadores Tradicionais do Mali e da África do Oeste e o Projeto Grãos de Luz e Griô, quando foi revelado que a palavra *griot* deriva dos portugueses, que foram os primeiros navegadores europeus a chegar nessa região, seguidos dos alemães e, só depois, dos franceses. Quando os portugueses chegaram nessas terras, viram pessoas que falavam gritando e tocando um instrumento de percussão. Estas pessoas eram os *djelis*, que têm a função de comunicadores. Os anúncios, os informes dos chefes das aldeias eram transmitidos por eles. Numa reunião com muitas pessoas, o rei tinha o *djeli* como porta-voz para transmitir suas mensagens por meio de instrumento de percussão e com um tom de voz para ser ouvido por muitas pessoas. Nas aldeias, os *djelis* emitiam mensagens caminhando em espaços públicos, utilizando batidas rítmicas no instrumento de percussão.

na inserção do mestre griô na escola e do educador-parceiro nos saberes da comunidade do griô de tradição oral. Após os primeiros encontros, ele segue na afirmação de assegurar as necessidades de mestres griôs e educadores-parceiros para realizar o trabalho, favorecendo a melhor ocorrência possível de encontros, vivências e demais atividades. Seu perfil foi traçado incluindo experiência em pesquisa e mobilização social, diálogo e mediação política; participação em grupos culturais e/ou associações locais que trabalhem com as tradições orais, entre outras habilidades.

Os lugares de educador griô e de griô aprendiz versam sobre o empoderamento das organizações da sociedade civil como mediadores do diálogo entre o universo e os saberes de tradição escrita e oral; facilitação e valorização de vivências integradoras entre as áreas do conhecimento mítico, artístico, científico, religioso, integrado à história de vida e aos saberes e fazeres tradicionais da comunidade, do fortalecimento da capacidade de auto-organização e de inclusão social da comunidade por meio do incentivo aos espaços de gestão compartilhada e de redes sociais de bases afetivas e culturais.

Para efeitos dessa escrita, faremos um recorte nas atividades realizadas na Apae, junto ao projeto Arte e Magia na Jurema Pernambucana, no intuito de explicitar a importância da experiência realizada com a pedagogia griô e seu legado para a gestão transversal do ensino em saúde.

O projeto Arte e Magia na Jurema Pernambucana

A construção do projeto griô Arte e Magia na Jurema Pernambucana, em 2009, nos foi de fundamental importância para a construção de um formato em que pudéssemos fazer a partilha de saberes para além da comunidade da Jurema Sagrada de terreiro especificamente, para que pudéssemos compartilhar com as escolas formais e informais, com educadores, artistas, pesquisadores, músicos, as sabedorias que envolvem o trabalho de zelar por uma comunidade

tradicional. O projeto nasceu de uma chamada pública da Ação Griô Nacional e tinha como objetivo promover atividades de cultura e educação em escolas formais parceirasi. Em 2009, a inserção de nosso primeiro projeto cultural contemplando a ciência da Jurema e a importância de sua zeladora como mestra guardiã dessa tradição se efetivou com o projeto.⁶

De fundamental importância foi a formação de uma política cultural do governo brasileiro fomentando o reconhecimento dos mestres e mestras da cultura popular tradicional afro-brasileira, que em diferentes âmbitos ressoava na valorização das formas de saber já adormecidas das comunidades tradicionais. A Ação Griô Nacional fomentou visibilidade de teias de artes e ofícios das comunidades tradicionais e seus saberes já em esquecimento no território brasileiro. O projeto Arte e Magia na Jurema Pernambucana nasceu em ressonância com essa vontade de uma escavação de memórias e esquecimentos: planos de montagem e gestão de saberes. Aprendizado da força desse movimento de unificação, de integralidade no acolhimento e no reconhecimento mútuo do que nos une e não do que nos segregá. Assim, mais do que garantir a preservação do que passou, a memória dessa experimentação pedagógica em saúde e não em doenças é uma aposta no porvir, no devir da espiral do tempo passado-presente-passado, na unicidade do espaço das narrativas esquecidas/lembadas/recriadas como processo de conhecimento e, portanto, de educação com a vida e seus contextos de reinvenção.

A realização do projeto Arte e Magia na Jurema Pernambucana colocou em análise em primeira instância a importância da oralidade e da ancestralidade dos povos na transmissão horizontalizada de legados de memória nas tradições africanas e indígenas para o ensino em saúde integrativa. As narrativas de um projeto feito na direção da partilha de

⁶ As narrativas de jurema tecidas pelo projeto foram possibilitadas pela formação do Programa Cultura Viva do Ministério da Cultura, que em 2006 sistematizou a Ação Griô Nacional. Embora a chamada de projetos para compor a Rede de Tradição Oral – Ação Griô Nacional não focalizasse os saberes das medicinas dos povos tradicionais, o projeto Arte e Magia na Jurema Pernambucana se baseava na transmissão das sabedorias da zeladora de Jurema, a mestra griô Mãe Dada de Oxalá, com o manuseio das ervas sagradas e medicinais, em conjunção com a disseminação das expressões musicais conexas à tradição da jurema: a sambada de coco, a ciranda e o maracatu principalmente.

conhecimento entre comunidade tradicional de jurema e uma unidade educacional da Apae, na perspectiva da profissionalização de jovens e adolescentes em relação aos temas do trabalho, colocaram em análise a “educação especial”, em seu caráter de educação em saúde, por meio das plantas medicinais e saberes tradicionais, que também e principalmente vieram com a oferta da música de terreiro de jurema, como a sambada de coco.

Em segunda instância, a importância do projeto está no protagonismo dos lugares de escuta e aprendizados mútuos para todos os envolvidos no trabalho de construção compartilhada do conhecimento; desde sua concepção até sua “avaliação”, tudo foi construído junto com os educadores da unidade de ensino e a mestra griô Mãe Dada de Oxalá. Essa é uma das diferenciações fundamentais dessa pedagogia como promotora de atravessamentos de saberes. As propostas de atividades devem ser construídas conjuntamente com os mestres da cultura, desde a concepção, passando pela realização até a finalização, incluindo avaliações e os produtos/processos gerados pelas atividades. Os mestres e mestras das culturas e sabedorias ancestrais não são apenas convidados a participar de aulas, eventos e vivências formulados por professores acadêmicos ou especialistas em administração escolar. Os mestres na pedagogia griô são educadores também, protagonistas de toda a elaboração e execução das atividades e de como a escola formal pode aprender com eles em todas as etapas educacionais.

Nesse sentido, tanto a educadora da Apae como a mestra griô Mãe Dada foram cuidadosamente ouvidas, e as temáticas a ser trabalhadas e vivenciadas com os alunos foram tecidas em encontros entremeados pela griô aprendiz, na construção coletiva das atividades e da especificidade de cada saber, de cada pessoa, incluídos os estudantes. Nesse sentido foram estabelecidas aproximações com a direção da escola profissionalizante, professores e funcionários responsáveis por alimentação e limpeza, além dos próprios estudantes. As músicas da jurema selecionadas guardavam forte conexão com ensinamentos da

natureza, da forma respeitosa e harmônica como os povos tradicionais lidam com os ciclos de ensinamentos do meio ambiente.

Em terceira instância, a eleição coletiva dos temas geradores das atividades: as questões iniciais giravam em trono de como partilhar os ensinamentos da tradição da Jurema Sagrada de Pernambuco no espaço da educação formal no Rio de Janeiro. Nesse sentido, foram construídos espaços de diálogos, reuniões para a seleção de materiais e formatos de realização. Nada estava predefinido. Tudo foi construído de forma coletiva. Levantou-se quais eram as dinâmicas e aprendizados formais que os estudantes estavam desenvolvendo naquele momento, para que houvesse conectividade com o cotidiano dos estudos realizados no centro profissionalizante, em que as tradições dos saberes da Jurema Sagrada se integrassem aos temas geradores relevantes para a comunidade escolar. A integração não é adaptação ao contexto escolar formal, mas está em atravessar e colocar em análise como a arte e magia da música e das plantas podem ganhar sentidos nos aprendizados.

Outro ponto ou uma quarta instância importante foi preparar/sensibilizar/encantar a escola para receber a mestra griô e seus ensinamentos. Um processo de construção atenta com o griô aprendiz, que envolveu meses de escuta, pesquisa e seleção de materiais, observação do espaço escolar e das questões importantes a ser transmitidas, mantendo a preservação de valores, segredos e silêncios fundamentais do ritual sagrado. Somente após essa primeira aproximação, passou-se ao segundo momento de realização/execução das atividades com os estudantes e profissionais da escola.

Em geral, a atividade dentro de um projeto que tem como referencial a pedagogia griô pretende dialogar com uma ou mais disciplinas da educação formal. No caso de nosso projeto estabelecemos a parceria com o professor de história, Walmir Dias, e com a coordenadora pedagógica da escola. De tal forma, que mais do que articular a história do Brasil e suas plantas medicinais e sagradas, articulamos também uma aula de saúde coletiva pela cultura da jurema pernambucana, entendendo que os processos de saúde e doença são componentes

espirituais importantes, seja em sua relação com a terra, o plantio, ou com os humanos, na ingestão de alimentos e bebidas, por exemplo.

O objetivo das atividades não era apenas ofertar um espaço de divertimento ou de iniciação musical, mas, especialmente, disseminar as memórias da tradição cultural pernambucana, por meio da música e promoção da saúde física e mental, forjando efeitos de uma “musicoterapia ancestral”. As atividades de aprendizado dos ritmos e ritos eram sempre associadas aos saberes que envolviam o cuidado com a ancestralidade, com os mestres da cultura que zelam pela continuidade inventiva da tradição sem a traição/atração do mercado das doenças. Estavam abertos os ciclos de espaços de aprendizados griôs.

Junto à musicalidade, estimularam-se as vivências com as ervas, plantas e flores utilizadas nos rituais de jurema, e a conexão entre plantas e música, acolhendo o aprendizado de ser e sentir, tocar e cantar atravessados pelos mais diversos temas de aprendizado que o grupo de estudantes e professores estivessem desenvolvendo em suas aulas. Movimento de partilhas mútuas, entre o que as plantas e músicas ensinam, e o que a escola apresentava como tema de aprendizado a seus estudantes, gerando efeitos para a sala de aula e a vida.

Nas atividades realizadas na Apae, a cada encontro uma planta sagrada era apresentada aos alunos, ressaltando seus aspectos medicinais: plantas que relaxam, estimulam, ajudam a respirar melhor, facilitam os processos digestivos e anti-inflamatórios. E cada planta apresentada tem seu guardião espiritual, para o qual a música propícia era cantada e tocada, a fim de ativar seus poderes mágicos de cura, para pedir permissão à terra, para ativar o poder das mãos que iriam preparar chás e banhos de ervas. Eram ofertadas aos alunos e professores as

Figura 1: Projeto Arte e Magia na Jurema – Apae

Fonte: Acervo pessoal.



histórias dos usos das plantas sagradas na tradição da jurema, que são academicamente chamadas de medicinais.

Outro ensinamento foi destacar que cada planta guarda uma energia espiritual específica, e a importância de ser orientado no seu uso, que tanto pode ser remédio como veneno (como algum componente da planta poder causar alergias, por exemplo), dependendo da dosagem e de interações, com plantas e músicas. Construímos a interface entre plantas e músicas medicinas no caminho de acolher os estados emocionais humanos. E aos poucos, junto com cheiros, sabores e saberes, com o contato com as plantas, eram produzidas músicas aos ritmos do coco, ciranda e maracatu em que coletivamente se descreviam e sentiam os ensinamentos recebidos e ofertados.

Outras vezes apresentávamos as histórias dos guardiões espirituais das folhas, como caipora e outros seres da floresta e das energias espirituais dos índios presentes na Jurema Sagrada. Não havia medo nem preconceito por parte dos alunos, pois tudo se fazia com brincadeiras e cantigas, com instrumentos musicais da cultura popular pernambucana, que traziam em si o encantamento e a vontade de saber, que era despertada pelo som da música e o cheiro das plantas. Entre flechas imaginárias, e às vezes de brinquedo, íamos tecendo elos entre a memória, a diversidade dos saberes e o conhecimento escolar. A diversidade de cheiros e sons trazia conforto, autoestima, pertencimento e construção de elos com narrativas compartilhadas sobre a história dos povos originários. Assim como a condição de preparar-se profissionalmente para ingressar no mercado de trabalho, sendo portador de “deficiências” intelectuais, físicas ou síndromes de diversas ordens.

As histórias de plantas e músicas se enriqueciam com as narrativas das mitologias afro-asiáticas e afro-brasileiras que nossa mestra griô narrava. Elas deslocavam a questão da “deficiência física e mental”, do processo de doença para um estado de bem-estar e de saúde, entendida como produção de vivências criativas de outras subjetividades, de outras narrativas de memórias. As limitações do corpo eram abordadas junto das mitologias e narrativas de tradição oral dos diversos povos tradicionais que

encontraram “morada” na Jurema Sagrada, que narravam a formação do corpo humano e de suas capacidades, diante da perspectiva da integralidade corpo-mente-espírito.

E uma quinta instância de importância dessa metodologia pedagógica griô veio do que seria o momento de “avaliação de resultados”. Trazendo os ensinamentos da pesquisa-intervenção, nos implicamos com os efeitos provocados pelos temas geradores, pelas práticas de ser e sentir produzidos no cotidiano escolar pelos dispositivos da música e plantas na tradição da Jurema Sagrada.

O efeito memória colocou em análise o memorar dos saberes e fazeres dos índios e de jovens “portadores de síndromes e deficiências” neurológicas diversas de várias ordens, as narrativas sobre fazer saúde e não apenas viver com uma “doença”, o compartilhar de histórias de resistência frente à exclusão social, de narrativas que não se ouviam contadas em outros lugares, que não encontravam caminhos nos assentos das escolas formais, nos livros didáticos oficiais ou nos compêndios da história social e cultural brasileira, salvo como doentes, selvagens, deficiências, incapazes. Destacamos o fato de que nosso educador-parceiro era o professor de história da escola.

Efeito diagnóstico diz respeito ao efeito provocado sobre ser e sentir, perceber como é estar no mercado de trabalho e sob as imposições da medicina ocidental acadêmica especializada em doenças. A formação da doença social do preconceito, das ausências de memória ao reconhecimento da diversidade humana que as culturas nos ensinam foram reflexões sobre que processos de saúde e doença respondem às rotulações e aos diagnósticos fragmentados da medicina especializada do Ocidente contemporâneo.

As experiências do projeto reforçaram a ideia de que a pedagogia griô possui passos e etapas importantes na consolidação de projetos político-pedagógicos na educação em saúde, atendendo aos princípios e valores da Política Nacional e Humanização do SUS e da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (Pics), tal como

indicado na tese em memória social sobre as medicinas tradicionais (Cavalcanti, 2021)

Jurema Sagrada e a pedagogia griô: gestão transversal na educação em saúde

Partindo das experimentações realizadas com as sabedorias da Jurema Sagrada e da pedagogia griô, inferimos sua importância como uma das metodologias fundamentais para a gestão transversal do ensino em saúde. Com a Jurema Sagrada aprendemos que a sabedoria dos povos tradicionais é anterior e não capturada pelas grades coloniais do conhecimento nem pelas grades curriculares e disciplinares da ciência ocidental moderna. O ensino das práticas integrativas e tradicionais em saúde deflagra a noção de que as sabedorias ancestrais/espirituais das comunidades tradicionais de matriz indígena/povos originários são anteriores à instituição da ciência ocidental moderna, baseada em evidências. E, portanto, funcionam de outra forma. São saberes que apresentam metodologia de ensino e aprendizagem atravessada pelas culturas e suas dinâmicas espirituais nos processos de saúde e doença como vivências.

Nesse viés, as correlações entre modos de realização dos processos educacionais e suas variáveis em contextos geográficos, acadêmicos e comunitários se apresentam como formas de atravessamento e não almejam aplicabilidade dos resultados encarcerados pela colonialidade científica baseada em evidências, mas dos processos de modos pedagógicos integrativos, inventivos e intergeracionais, ancorados pelos saberes ancestrais e de tradição oral.

Relembrando os ensinamentos gerados na experimentação do projeto, destacamos os seguintes legados para a gestão transversal no ensino em saúde:

- Os mestres e mestras das culturas e sabedorias tradicionais/ancestrais não foram apenas convidados a

participar de aulas, eventos e oficinas. Eles foram e são educadores também.

- As músicas e as artes sagradas são textos educacionais.
- A permanência da horizontalidade da diversidade de saberes nas formações acadêmicas, sagradas e de vida.
- A construção compartilhada do conhecimento: tanto os educadores da escola como a mestra griô tiveram seu espaço de escuta, fala e escrita respeitados num fazer junto e não em competir separados.
- O griô aprendiz como gestor do fluxo entre processos e pessoas na educação em saúde, como o conector de formas diversas de aprender e ensinar, de ações de conexão entre a escola formal e o saber tradicional.
- “Avaliação da Atividade Pedagógica”: os temas geradores produzem efeitos de saberes na educação em saúde para todos os implicados no processo de diferentes formas. O modo como se realiza é tão importante quanto o “resultado” ou “produto” do que se realizou.
- Gestão compartilhada do conhecimento é uma forma pedagógica transdisciplinar de conhecimentos e saberes em saúde.
- Mestres griôs não são “objetos” do conhecimento acadêmico, mas educadores ativos de todos os processos de atividade educacional, desde a concepção do plano de aula, da vivência e oficina, até a mediação da atividade e sua “avaliação final”.

A vida contemporânea, assolada por inúmeras doenças individuais e sociais produzidas pelo sistema pedagógico e mercadológico da educação formal, nos apartou desses saberes e impôs adoecimentos de diferentes ordens, fossem psíquicos ou somáticos, mas especialmente pela dimensão do sagrado no ensino e cuidado em saúde. O que nos faz ancorar a primaz importância de metodologias e suas formas de gestão de ensino agregadoras de saberes.

Essas experiências e vivências profissionais colocaram em análise o que é e como é fazer a gestão do ensino em saúde, para além de executar ações administrativas. Colocam em análise que gestar o fazer pedagógico em saúde não deveria ser somente a execução de tarefas administrativas na “chibata pedagógica” de modo horizontalizado, mas um gestar que é estar no entrelugar, entre pessoas e processos, tal como nos inspira o perfil/função do griô aprendiz.

Gestar a educação de modo transversal é esse entrelugar/fazer/viver/sentir/saber em que ambos confluem na construção compartilhada do conhecimento em saúde integral. Gestão refere-se aqui à maneira como fazer acontecer os modos de inventar/realizar uma pedagogia transversal mandalar.

Gestar que vem semeado por essas vivências com as medicinas e saberes tradicionais, desenhado não como “verdade modelar” reprodutiva e extrativista (Fasanello, Porto, Nunes, 2018), mas como traço experiencial a partir do aprendizado com o saber-fazer das vozes ancestrais de nossos antepassados, antes calados, revelando as narrativas de seus saberes vivenciais. Gestar também é ocupar lugares de escuta desses saberes e inventar as formas da colheita do que foi semeado no silêncio forçado na chibatada da colonialidade dos saberes. Gestar é também contribuir para o fazer fluir os saberes que atravessam as ciências modernas formalizadas. E esses saberes nunca frequentaram a escola do colonizador, eles estavam e estão na vida cotidiana das pessoas fora da escola formal.

Invenção da desconstrução de molduras pedagógicas cimentadas e instituídas pelas disciplinas estagnadas postas em análise pela força instituinte de uma construção atravessada entre o aprendizado com as pedagogias insurgentes, mas também com o que nas medicinas (entendidas como arte de curar) da Jurema Sagrada chamamos da “ciência mestra” – sabedoria espiritual de matriz indígena, aliançada pela força viva dos mortos encantados na natureza viva, que tem a nos ensinar sobre a gestão da mixagem de saberes/fazeres.

Os trabalhos vivenciais da Jurema Sagrada, de aprendizado com a pedagogia griô, o intercâmbio em Arte e Saúde UFF/Fiocruz e a

coordenação do projeto Arte e Humanização da Comunicação no SUS foram linhas desse rizoma de formas transversais de gerir a educação em saúde ancoradas pelos elos de narrativas de memória. Essas narrativas – não só de palavras, mas de gestões, intenções, saberes, imagens – foram compostas pela transversalidade entre formas de aprender e ensinar e os modos de cuidar da saúde/doença. Esses modos práticos e teóricos de aprender/ensinar fincados por elos na ancestralidade de povos antigos apresentados na Jurema Sagrada e suas teias de poder/saber com os esquecimentos contemporâneos, nos impelem a colocar em análise o antigo e o novo em seus efeitos transformadores das formas de gerir o ensino em saúde, e suas cadeias de transmissibilidade/valorização de saberes de cura física, mental e espiritual.

Os legados de saberes da Jurema Sagrada para a gestão do ensino em saúde nos convergem a Gondar (2003), segundo quem todo poder político pretende controlar a memória, selecionando o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido, que o poder não apenas opera uma seleção entre recordações já existentes, mas produz a própria lembrança. E que se o poder é um jogo de forças, podemos afirmar que a memória também pode ser dispositivo desse poder, de resistência. E como dispositivo móvel pode operar efeitos de memória ou de esquecimento.

Aqui se trata de uma memória do futuro que o passado nos ensina, que caminha na espiral, mas também de força contra o represado, recalcado, manipulado, editado, o esquecido. Em ressonância com essa vontade de uma escavação de outras memórias e formas de transmissibilidade, os planos de montagem e gestão de saberes e princípios da pedagogia griô foram os portais do retorno à memória ancestral de matriz indígena; fomentou encontros, redes, parcerias, trocas, reconhecimento, visibilidade de teias de artes e ofícios das comunidades tradicionais e seus saberes espirituais e culturais outrora esquecidos/excluídos na gestão da educação formal em saúde no Brasil.

Uma gestão transversal na educação em saúde deve inserir em sua prática pedagógica a ação dialógica entre saberes diversos, ter como potência a valorização dos ofícios e artes sagradas de cura e cuidado que

a Jurema Sagrada promove na saúde humana, especialmente uma sabedoria vivencial da relação entre as ervas medicinais e a musicalidade.

Como analisadores pedagógicos oriundos dessa experimentação continuamos a estabelecer análises na formação em saúde, propondo a construção do inventário participativo dos patrimônios culturais imateriais da saúde junto à Fiocruz. Essa abordagem metodológica ancorada na pedagogia griô foi abordada na tese de doutorado em memória social (Cavalcanti, 2021).

A pedagogia griô ainda nos informa sobre a importância das cadeias de transmissão (comunicação em saúde) engendradas pelos griôs aprendizes, aportadas numa rede de comunicação não violenta na saúde integrativa, dado que aponta para a formação dos agentes comunitários de saúde como elos importantes a ser sensibilizados na cadeia de transmissão oral. Afirmando as artes do sagrado dos povos tradicionais e seus saberes espirituais como processos de sensibilização da conquista dos espaços formais de educação e assistência em saúde integrativa, atravessando temas geradores da ciência formal, baseada em evidências, e a ciência não formal, baseada em vivências, nas suas contribuições para educação integrativa em saúde. Destacamos que a pedagogia griô tem como valores referências metodológicas para sua inserção na educação em saúde integrativa:

- ligação entre o ser e a palavra/rede de transmissão oral – cadeias de transmissão na sensibilização dos agentes, gestores e trabalhadores da saúde e suas comunidades em Pics;
- responsabilidade entre o ser e a terra – abordagem dos contextos sociais, culturais e espirituais na educação em Pics;
- valorização de artes e ofícios de tradição – construção de planos políticos pedagógicos em educação e saúde integrativa;

- lugar político-social dos mestres e griôs – reconhecimento dos diversos saberes que compõem o SUS e suas práticas integrativas em saúde;
- convivência intergeracional – constituição e intercâmbios de aprendizagem em cuidados em saúde entre diferentes gerações;
- histórias de vida – a importância das formas de viver que compõem os estados de saúde e doença;
- autoria da cadeia ancestral – afirmação da importância da ancestralidade para a saúde integral;
- gestão compartilhada de saberes como fonte de conhecimento baseada em vivências na educação em saúde;
- espaços de escuta dos saberes de todos – equidade na comunicação humanizada em saúde;
- rituais de vínculos afetivos – a observação e inserção dos diversos contextos afetivos na promoção da saúde corpo-mente-espírito;
- desenvolvimento da memória – atividades de autoria da própria história e poder de escolha de trabalhadores e usuários do SUS na promoção da saúde integrativa;
- conhecimento integral e integrado.

Assim como a pedagogia griô nos ensina a fazer conexão entre culturas e o campo da educação formal, podemos transpor esse fazer pedagógico para o ensino da saúde formal atual, que cuida de adoecimentos e sua prevenção. Essa escrita é um convite à inserção das artes e dos ofícios sagrados das comunidades tradicionais, como fundamentais para o ensino em saúde de forma transdisciplinar, tendo a memória como um dispositivo de intervenção, apontando o caminho da formação filosófica e mitológica no cuidado com os contextos culturais e espirituais como determinante social da saúde, como saberes fundamentais para grade curricular na formação da educação em saúde – a partir dessa metodologia mandalar e transversal, que pode nos

oferecer os passos na construção de uma educação integrativa e humanizada, que abarque os temas apontados pelas PICS e medicinas tradicionais na saúde, incluindo a espiritualidade e suas medicinas sagradas.

Junto à Fiocruz nos ocupamos de amplificar esse convite ao fazer junto na gestão do Núcleo Ecologias, Epistemologias e Promoção Emancipatória da Saúde (Neepes-Ensp/Fiocruz), na construção de metodologias colaborativas (Fasanelli, 2018) coletivas, afetivas e plurais durante todo o processo educacional sem discriminação/exclusões daqueles que não possuem título acadêmico de professor e/ou pesquisadora. Na trajetória desse núcleo de pesquisa e ensino realizaram-se as edições dos Encontro de Saberes e de disciplinas na pós-graduação em saúde pública da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca (Ensp), coordenados por Marcelo Firpo Porto, a partir das metodologias colaborativas co-construídas com Marina Fasanelli e toda a equipe do núcleo, que vêm trazendo essa inserção dos pesquisadores dos territórios tradicionais, rurais e urbanos, para suas partilhas como educadores no ensino em saúde.

O notório saber dos mestres da cultura popular tradicional, e as contribuições das experiências de pesquisa tanto no território como na academia, destacadas nesta escrita, também ressoam com as ações realizadas pelos Encontro de Saberes da Universidade de Brasília realizadas pelo professor José Jorge de Carvalho, cuja escrita acerca das epistemologias transversas (Carvalho, 2023) destacamos.

E nessa função de inventariar os patrimônios culturais imateriais da saúde seguimos na espiral de ações geradoras acerca da importância da pesquisa-intervenção para a gestão do ensino em saúde transdisciplinar; a escuta ativa e sensível dos mestres na composição de cursos de formação sob o reconhecimento institucional da Fiocruz, a patrimonialização e salvaguarda dos saberes e fazeres dos mestres da cultura tradicional brasileira como seu notório saber.

Além de nossa inserção no Neepes, cuja relevância na gestão das formas de ensino em saúde pública na instituição e territórios a ela

externos, também destacamos a realização da mostra de práticas das comunidades tradicionais da Jurema Sagrada, tanto no contexto da jurema xamânica das aldeias/tribos como nas comunidades de terreiro no contexto urbano, disseminados na Fiocruz junto ao Ideia SUS/Presidência Fiocruz.

Por fim, cabe destacar que tanto a pedagogia griô como as formas pedagógicas das medicinas da Jurema Sagrada propõem um atravessamento de saberes entre os conhecimentos formais contemporâneos e os saberes tradicionais não formais. Não se tratando de substituir um saber pelo outro ou de considerar que um seja melhor ou mais importante que o outro. Aprendemos com a pedagogia griô e com as comunidades tradicionais que todo saber é importante, e como inserir esses saberes gestando de forma transversal a produção do conhecimento é nosso desafio.

Referências

CARVALHO, José Jorge de. Epistemômetro. Uma metodologia para a descolonização e transformação do currículo das universidades brasileiras. *PragMatizes – Revista Latino-americana de Estudos em Cultura*, Niterói, ano 13, n. 25, p. 302-345, set. 2023.

CAVALCANTI, Adriana de Holanda. *Narrativas de memória e Medicinas Tradicionais: A Escola de Cultura e Saúde Semente de Jurema*. Tese (Doutorado). UniRio, Rio de Janeiro, 2021.

FASANELLO, Marina; PORTO, Marcelo; NUNES, João Arriscado. Metodologias colaborativas não extrativistas e comunicação: articulando saberes e sentidos para emancipação social. *Reciis*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 4, out.-dez. 2018.

CONDAR, Jô. Memória, poder e resistência. In: *Memória e espaço: trilhas do contemporâneo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

PACHECO, Lilian; CAIRES, Márcio (orgs.). *Pedagogia griô. A reinvenção da roda da vida*. Lençóis: Minc, 2006.

PACHECO, Lilian; CAIRES, Márcio. Dossiê Pedagogia
Griô/Construção Compartilhada do Conhecimento. *Revista
Diversitas*, São Paulo, 2018.

Recebido em: 11 de junho de 2024

Aceito em: 11 de julho de 2024