



revista

# INTERFACES

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

v.34, n.2  
julho-dezembro, 2024  
e-ISSN2965-3606  
DOI: 10.60001/ricla.v34.n2.0

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, Todos os dia meu coração vai e vem como o mar*, 2022 Tinta acrílica, tinta óleo, miçangas e tecido sobre tela 250 X 300cm

**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.2 (julho-dezembro- 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](mailto:decania@cla.ufrj.br)

## SUMÁRIO

## SUMMARY

### **9 Editorial**

#### *Editorial*

Marcia Cabral da Costa  
Samira Lima da Costa  
Abrahão Oliveira Santos

### **11 Dossiê**

#### *Dossier*

### **13 Notório saber e docência superior dos mestres dos saberes tradicionais: implicações jurídicas do encontro de saberes**

*Notorious knowledge and professorship of masters traditional knowledge: legal implications of the meeting of knowledges*

Cídjan Santarém Brito  
José Jorge de Carvalho

### **32 Produção do cuidado à saúde e alimentação a indígenas em condições crônicas não transmissíveis na atenção primária na região de Paulo Afonso – Bahia**

*Production of health care and food for indigenous people with noncommunicable chronic conditions in primary care in the region of Paulo Afonso – Bahia*

Jailma Costa Brito  
Lorena Oliveira dos Santos  
Marcus Vinicius Ferreira de Souza  
Urânia Lima de Oliveira  
Ida Oliveira de Almeida  
João Paulo de Oliveira Rigaud  
Juliede de Andrade Alves  
Maria Inês Santos Campinho  
Lane Carine Freitas da Silva  
Ligia Amparo-Santos

### **56 Confluência de alternativas na articulação da Teia dos Povos: inspirações para outros mundos possíveis**

*Alternatives confluence in the weaving of "Teia dos Povos" (people's web): inspirations for other possible worlds*

Renata Amorim Almeida Fonseca  
Marta de Azevedo Irving

Beatriz Akemi Takeiti

**83** **O sonho como caminho de retorno para a Terra**  
*Dreams as a way back to Earth*

Lila Deva Serrano Silva

**107** **Um axé do programa de pós-graduação em história das ciências e das técnicas e epistemologia para Mãe Beata de Yemanjá**

*An axe of the postgraduate program in history of sciences and techniques and epistemology for Mãe Beata de Yemanjá*

Marta Simões Peres

**129** **Encontro de saberes: da participação cidadã à participação epistêmica**

*Meeting of Knowledge: from citizen participation to epistemic participation*

Juarez Pereira Furtado  
 Max Felipe Vianna Gasparini  
 Alcides Fernando Gussi  
 Wagner Yoshizaki Oda

**153** **O sentido de pessoa enterreirada como agente dos processos de formação e de produção de conhecimento na psicologia**

*The meaning of an enterreirada person as an agent of the training and knowledge production processes in psychology*

Hugo Bomfim  
 Luiza Oliveira  
 Abrahão Santos  
 Livia veiga

**168** **O direito à língua materna do povo xokó em disputa: entre o epistemicídio e a resistência por meio da retomada linguística**

*The right to the xokó people's native language in dispute: between epistemicide and resistance through linguistic reclaim*

Liliane da Silva Santos  
 Lorrane Luane da Silva

**189** **Corpo-território, desenho infantil e educação nos terreiros**  
*Body-territory, children's drawing and education in the terreiros*

Ailma da Silva Conceição  
 Eduardo Oliveira Miranda

**216****Alimentação do povo xerente: comidas do passado e comidas do presente***Food of the xerente people: foods of the past and foods of the present*

Luana de Sousa Oliveira  
Yolanda Flores e Silva

**238****O terreiro como território sociopolítico e de acolhimento: patrimônio imaterial e material civilizatório da memória ancestral***The terreiro as a sociopolitical territory and refuge: immaterial and material civil heritage of ancestral memory*

Sheila Dias  
Marlise Vinagre

**258****Nação ladino-ameficana: entre a modernidade que racializa e a fresta que reterritorializa o corpo nos terreiros do Brasil***Ladino-African Nation: Between the modernity that racializes and the crevice that reterritorializes the body in the terreiros of Brazil.*

Mirella Rocha

**286****Você tem medo da curandeira, doutor? Quando as práticas medicinais confrontam os saberes tradicionais***Are you afraid of the healer, doctor? When medicinal practices confront traditional knowledge*

Paulo de Tarso Xavier Sousa Junior

**304****Os saberes e as práticas do congado e da medicina popular na história da favela Cabana do Pai Tomás, em Belo Horizonte/Minas Gerais***The knowledge and practices of congado and popular medicine in the history of the Cabana do Pai Tomás favela in Belo Horizonte/Minas Gerais*

Lucas Araújo Dutra Rodrigues  
Bráulio Silva Chaves

**329****A dimensão transcultural do encontro de saberes. Uma leitura das experiências no brasil e na áustria***The transcultural dimension of the meeting of knowledges. A reading of experiences in brazil and austria*

José Jorge De Carvalho



## **EDITORIAL**

### *EDITORIAL*

MARCIA CABRAL, SAMIRA LIMA E ABRAHÃO OLIVEIRA

## **EDITORIAL**

### **EDITORIAL**

#### **Marcia Cabral da Costa<sup>1</sup>**

[marciadacosta@medicina.ufrj.br](mailto:marciadacosta@medicina.ufrj.br)  
<https://orcid.org/0000-0002-4864-4310>

#### **Samira Lima da Costa<sup>2</sup>**

[biasamira@medicina.ufrj.br](mailto:biasamira@medicina.ufrj.br)  
<https://orcid.org/0000-0003-4891-0436>

#### **Abrahão Oliveira Santos<sup>3</sup>**

[abrahaos@id.uff.br](mailto: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

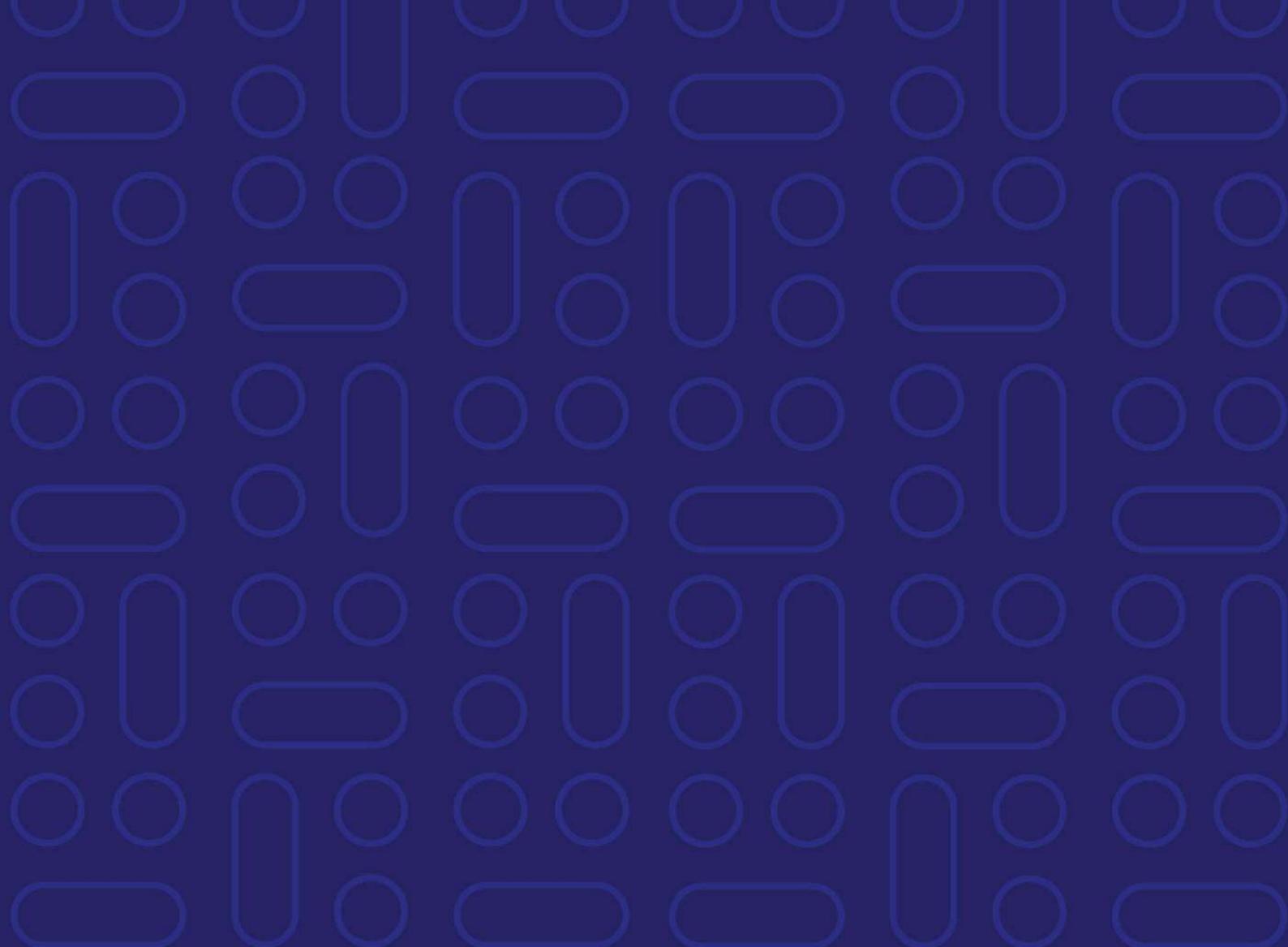
<sup>1</sup> Superintendente de Saberes Tradicionais do Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ. Coordenadora do Lab-Isé – Laboratório de Estudos Africanos integrado às atividades e à Terapia Ocupacional-Isé/UFRJ. Professora doutora do Programa de Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia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

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.

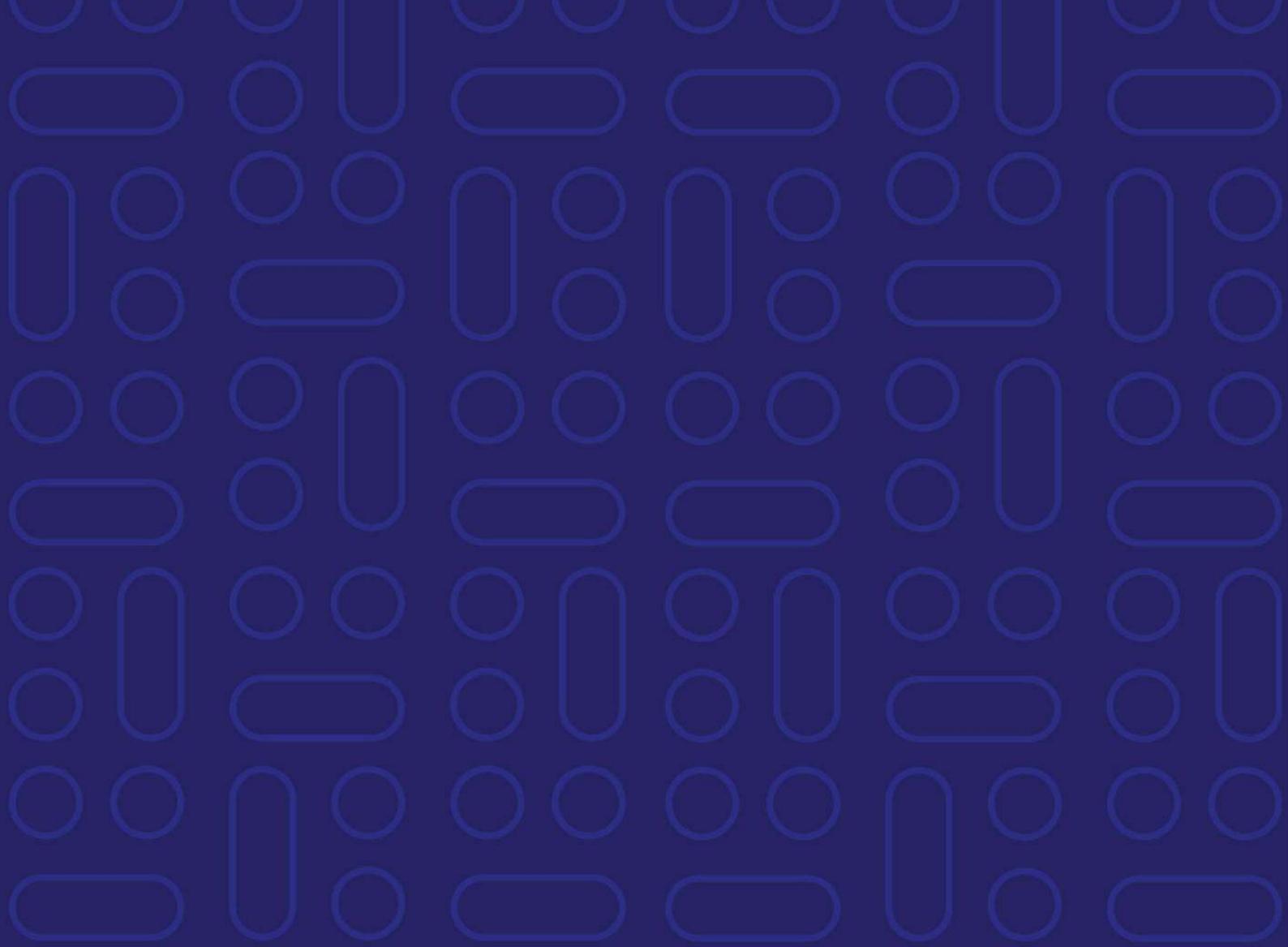
saberes e fazeres próprios, a partir de suas relações éticas, estéticas, políticas e espirituais entre humanos e não humanos, mundo material e imaterial, de agora, do passado e do futuro. Neste dossiê, recebemos contribuições de pesquisadoras(es) das mais diversas áreas, que tratam do tema aqui apresentado 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*



# **NOTÓRIO SABER E DOCÊNCIA SUPERIOR DOS MESTRES DOS SABERES TRADICIONAIS: IMPLICAÇÕES JURÍDICAS DO ENCONTRO DE SABERES**

CÍDJAN SANTARÉM BRITO E JOSÉ JORGE DE CARVALHO

# **NOTÓRIO SABER E DOCÊNCIA SUPERIOR DOS MESTRES DOS SABERES TRADICIONAIS: IMPLICAÇÕES JURÍDICAS DO ENCONTRO DE SABERES**

**NOTORIOUS KNOWLEDGE AND PROFESSORSHIP OF MASTERS  
TRADITIONAL KNOWLEDGE: LEGAL IMPLICATIONS OF THE  
MEETING OF KNOWLEDGES**

**CÍDJAN SANTARÉM BRITO<sup>1</sup>**

cidjan.brito@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-6232-3305>

**JOSÉ JORGE DE CARVALHO<sup>2</sup>**

jorgedc@terra.com.br  
<https://orcid.org/0000-0003-3415-3534>

## **Resumo**

O artigo aborda estudos que têm por objetivo geral avaliar a capacidade pedagógica, epistêmica e jurídica dos mestres dos saberes tradicionais em ministrar seus saberes em bancos acadêmicos/universitários; como primeiro objetivo específico apontar os embasamentos epistêmicos e pedagógicos, por meio do instrumento legal do notório saber; como segundo objetivo específico fundamentar, com embasamento jurídico/administrativo na legislação, a contratação temporária, e por excepcional interesse público, dos professores mestres como visitantes em instituições de ensino superior. Utiliza como principais técnicas metodológicas a pesquisa bibliográfica, a revisão bibliográfica do conteúdo dos principais estudos sobre o Encontro de Saberes, a semiótica e a análise documental e jurídica de leis administrativas.

**Palavras-chave:** Encontro de Saberes. Notório saber. Fundamentação jurídica. Excepcional interesse público.

---

<sup>1</sup> Mestrado em direito pela UnB (Capes 7). Pós-graduação em gestão estratégica de segurança pública, pós-graduação em gestão de segurança pública, graduação em direito, professor de direitos humanos e direito administrativo.

<sup>2</sup> Professor de antropologia da Universidade de Brasília, pesquisador do CNPq e coordenador do Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, do CNPq, com sede na UnB. Organizador do Projeto Encontro de Saberes, destinado à inclusão de mestres e mestras dos povos tradicionais como docentes nas universidades.

## **Abstract**

*The article addresses studies that have as their general objective to evaluate the pedagogical, epistemic and legal capacity of masters of traditional knowledge to teach their knowledge in academic/university institutions; as a first specific objective to point out the epistemic and pedagogical foundations, through the legal instrument of notorious knowledge; as a second specific objective to substantiate, with legal/administrative basis in legislation, the temporary hiring, and for exceptional public interest, of master teachers as visitors in higher education institutions. It uses as its main methodological techniques bibliographical research, bibliographical review of the content of the main studies on the Meeting of Knowledges, semiotics and documentary and legal analysis of administrative laws.*

**Keywords:** *Meeting of Knowledge. Notorious knowledge. Legal basis. Exceptional public interest.*

## Introdução

A pesquisa se justifica por apresentar o fundamento epistêmico e jurídico para a possibilidade de contratação dos mestres dos saberes tradicionais, como professores temporários nas instituições de ensino superior públicas e privada, por interesse público relativo ao notório saber que apresentam. O desafio colocado foi construir o embasamento epistêmico e jurídico que sustenta sua docência nas universidades brasileiras. As principais hipóteses apresentadas foram que esses mestres são dotados da capacidade pedagógica necessária para ministrar o saber nos bancos acadêmicos e que existe fundamentação jurídica suficiente para sua contratação administrativa como professores temporários e visitantes em universidades, pelo excepcional interesse público.

O presente texto é uma elaboração dos diálogos mantidos pelos autores durante uma disciplina de pós-graduação ministrada por José Jorge de Carvalho no Departamento de Antropologia da UnB da qual participou Cídjan Brito; os diálogos cresceram após a finalização do semestre e resultaram em parceria na qual foi possível combinar as abordagens da antropologia e do direito para elaboração teórica do projeto Encontro de Saberes e da fundamentação da outorga do título de notório saber a mestres e mestras dos povos e comunidades tradicionais. A redação básica do texto foi realizada por Cídjan Brito, em parte como elaboração de suas anotações das aulas (daí o estilo leve e sintético de muitas frases), acrescida de revisões de José Jorge de Carvalho.

Ao longo do tempo, na produção do conhecimento acadêmico do mundo moderno, a Europa se colocou como o centro da produção epistêmica. O poder de produção científica do homem branco europeu se tornou hegemônico, autodeclarando-se superior a qualquer outra espécie de filosofia que não fosse eurocentrada. Essa é a epistemologia colonialista, que se expandiu globalmente pelo imperialismo ocidental, europeu e estadunidense.

Numa visão decolonial dos últimos séculos, todavia, tem sido alçado nos países colonizados um movimento comumente denominado

descolonização epistêmica, em que se objetiva o reconhecimento de epistemologias locais e tradicionais. Esses saberes, em muitos momentos, foram desprezados pela intelectualidade branca eurocêntrica; alguns estudiosos, entretanto, perceberam a riqueza epistêmica e histórica presente nesses saberes localizados (Haraway, 1995).

Os mestres dos saberes tradicionais, com seu conhecimento e sua tradição oral (conforme os estudos da oralidade de Hampatê Bâ, 2010), têm muito mais a repassar para os intelectuais brancos do que deles receber. Seus conhecimentos sobre plantas, animais, florestas e modos de bem-viver vêm sendo utilizados pelas ciências eurocêntricas nos últimos séculos, ainda que sem o devido reconhecimento (Duarte, 2011).

O objetivo deste estudo é demonstrar que a presença dos mestres dos saberes tradicionais na academia brasileira vai enriquecer a epistemologia acadêmica. O reconhecimento do notório saber para eles é algo urgente, pois isso lhes viabiliza a possibilidade de se tornar docentes nas universidades públicas e federais do Brasil.

As contratações dos mestres dos saberes tradicionais são de extrema importância para a garantia da viabilidade desse conhecimento ancestral na universidade brasileira, pois, conforme o princípio da irrepresentabilidade (Carvalho, 2018), os mestres não podem ser representados por acadêmicos; eles apresentam seu saber. Para que isso se concretize, o Encontro de Saberes é o principal meio de intervenção e afirmação dos mestres nas universidades brasileiras.

## **O notório saber dos mestres do Encontro de Saberes e seu caráter de excepcional interesse público**

Os mestres dos saberes tradicionais são aqueles anciãos e líderes dos povos tradicionais que possuem extraordinário conhecimento sobre seu povo e podem contribuir nas universidades brasileiras com sua pedagogia da oralidade e da experiência, sua transmissão de saberes de vários tipos, curativos, tecnológicos, artísticos. Eles podem repassar para a academia letrada seus saberes sobre imagens (signos), um saber visual. Os

mestres são aqueles que atuam na reconstrução da língua tradicional. A reivindicação de um mestre sabedor provoca uma reafirmação cultural, pois existe notoriedade na transmissão de saberes pelos mestres. Os mestres dos saberes trazem ampla expressão audiovisual para a academia por meio de canto ritual, instrumentos musicais e danças. Existe interpenetração cruzada entre os mestres e seus territórios, e com isso eles mantêm a concretização das dimensões culturais dos povos e a segurança da continuidade de sua existência.

A linguagem de muitos mestres dos saberes alcança dimensão interespecífica e intensa comunicação com as plantas, as águas, as matas e com os fenômenos naturais – o que os leva a desenvolver procedimentos terapêuticos encontrados no próprio ecossistema em que vivem. Os mestres dos saberes tradicionais possuem também diálogo com o mundo suprassensível. Muitos deles conseguem sair do plano sensível, codificado, metafísico e entrar em um mundo suprassensível com suas metodologias de acesso aos saberes – que costumamos chamar de espirituais – passíveis de conformar um campo de verdades sutis.

O princípio da irrepresentabilidade dos mestres e mestras, criado por Carvalho (2018) ressalta que eles são únicos e irrepresentáveis por qualquer pessoa. Não é possível a alguém que não passou por uma iniciação nem obteve conhecimentos cujo domínio demanda várias décadas substituir ou representar um mestre dos saberes tradicionais. Segundo Hampatê Bâ (2010), os mestres são iniciados desde muito cedo em seus conhecimentos. Esses saberes são exclusivos àqueles que estão inseridos nas funções de sábio. Não é possível a um antropólogo ou qualquer outro estudioso entender a profundidade do conhecimento repassado. Com isso, jamais será possível haver um representante desse mestre. Para Hampatê Bâ (p. 140) “Cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima”.

Não é possível a representação dos mestres, assim como não é possível a modulação de suas vozes. Estando os mestres adaptados a um mundo plurissubjetivo, após uma radiografia do sistema de saber, Carvalho (2018) percebeu que é preciso tirar do mundo abstrato a questão

de sua inclusão e intervir diretamente no sistema. Para o autor é preciso “desautomatizar a ideia automática da construção do saber acadêmico” (p.80). Os saberes estão unidos por uma engrenagem das peças. Os mestres possuem uma maneira diferente de ensinar. Suas aulas não se baseiam em simples exposição; são antes transmissões mais complexas de sua epistemologia, pois eles transmitem o saber com o objetivo de sintonia com o aluno, com sua espiritualidade e suas cosmologias. Os mestres têm uma relação complexa com a transmissão, que não se confunde com a exposição acadêmica, que possui caráter formal e padronizado.

A transmissão complexa dos saberes dos mestres sempre está relacionada à prática de vida. É uma transmissão singular por meio da oralidade. Passa pela experiência concreta do indivíduo. Na transmissão em sala de aula, o saber não se repete, pois existe uma ancoragem biográfica desse saber. Na escrita se observa o aprisionamento do saber em manuais; na oralidade, todavia, esse saber pode ser mais ampliado. O objetivo da tradição oral não é só trazer oralidade para a academia, mas transformar a academia letrada em uma academia da oralidade, em que as duas tradições (oral e escrita) possam conviver em harmonia (Carvalho, 2018).

Os mestres sabedores recebem conhecimento privativo e exclusivo, porém não admitem essa exclusividade de autoria, pois eles falam sobre o aprendizado dos ancestrais. As ancoragens dos mestres estão sempre vinculadas às ancestralidades. Eles sempre mencionam estar reproduzindo conhecimentos recebidos dos avós, da terra, do território, do coletivo e da família. O saber dos mestres está em níveis concêntricos (espiralados) com seus antecessores. O saber do mestre é menos egocentrado, pois cita os mestres anteriores em sua produção de conhecimento; dessa forma, quando o mestre se apresenta na academia é irrepresentável devido a sua incomensurável carga de conhecimento (Carvalho, 2018).

Existe grande diferença entre o saber letrado, estandardizado, conhecido como saber letrado por manuais, e o saber da oralidade dos

mestres tradicionais. O saber oralizado tem as fases de produção, transmissão e legitimação do conhecimento. Esse saber só é recebido pelo mestre quando ele estiver pronto (Hampatê BÂ, 2010).

Comparados com a inevitável homogeneização dos docentes devido a sua formação escolarizada, os mestres são pessoas singulares, e sua autorrepresentação está sedimentada na pluralidade de vozes, em que ocorre uma generalização de vozes singulares (Borges, 2018). Isso significa que o mestre pode ser o porta-voz de seu povo e seu representante, mas não pode ser representado por qualquer porta-voz. Por exemplo, o cacique Aritana, que é da nação Yawalapiti, é o porta-voz do Alto Xingu como um todo. Infelizmente o grande Aritana faleceu, acometido por covid, no dia 5 de agosto de 2020, após o encerramento do curso que inspirou o presente artigo. Para Carvalho (2018), os mestres se encaixam no modelo de Gramsci, como novos exemplos de representação orgânica. Segundo Carvalho, existe um terceiro tipo de representação que é denominada emblemática, no qual os mestres estão incluídos, que não se iguala nem à representação por procuração, nem à autoapresentação.

A representação possui várias dimensões, que Carvalho (2018) considera níveis de realidade. Cada nível de realidade tem a sua verdade. A convivência das verdades opostas configura uma lógica do terceiro incluído: a verdade dos acadêmicos e a verdade dos mestres e mestras, que nem sempre coincidem. Os níveis de realidade dos povos indígenas se dividem em dois. O primeiro é o da representação específica, em que se tem o exemplo do cacique Aritana, que só poderia falar por povos específicos. Já o segundo nível de realidade é mais amplo e abarca a realidade política dos povos. Como exemplo desse nível, tem-se o cacique Raoni Metuktire, que pode falar por todos os povos indígenas. Para Carvalho (2020), o Congresso Nacional não tem qualquer sutileza de representação, pois os congressistas não falam como soma da pluralidade de que fazem parte.

Segundo Carvalho (2022, p. 69), a fala do mestre e da mestra retira sua ancoragem de inúmeras instâncias: terra, territorialidade,

comunidade, coletivo, família e biografia. O mestre dos saberes é um “presentante” e não mero representante, pois sua presença fala por seu povo. Para estabelecer breve comparação, a forma de transmissão própria da espiritualidade india é a palestra ou fala. É o ser em presença, chamado Satsang em sânscrito. Não tem ensaio prévio para a palestra, pois o mestre chega e fala da maneira específica para a audiência, o espaço e o tempo. O mestre fala espontaneamente de forma singular. A acumulação do conhecimento eurocêntrico é diferente da que se refere a mestres e mestras. A academia letrada não está acostumada com a fala dos mestres, pois eles possuem a sabedoria, são polímatas (Carvalho, 2018). A academia ocidental possui uma ilusão fantasmática e eurocêntrica com o conhecimento totalmente baseado em bibliografia, no texto escrito que se torna canônico.

É preciso descolonizar a universidade brasileira, pois os mestres dos saberes indígenas e afrodescendentes podem trazer várias interseções, por exemplo, da saúde indígena, ocidental e africana. Seu conhecimento oral complementaria o conhecimento escrito. Os mestres dos saberes tradicionais são aqueles que resistem cotidianamente ao epistemicídio da branquitude (Jacobson, 2009) durante sua existência em território brasileiro. São aqueles que vieram do quilombo, da maloca e dos territórios mais perseguidos no Brasil. Suas principais características são a resistência e sobrevivência por meio do conhecimento que lhes foi passado pelos ancestrais. A visão de superioridade racial do branco europeu transformou a África em um continente sem história, que só passou a existir com a colonização europeia. Porém a história africana existiu, e os quilombos são o símbolo da sobrevivência contra o apagamento (Nascimento, 1985, p. 41).

Existem grandes comunidades epistêmicas que são de sobrevivência dos saberes. Por exemplo, a comunidade Kalunga, em Goiás, sobreviveu devido à dificuldade geográfica, que protegeu a comunidade, preservando-a ao longo do tempo. O território é restrito, e a comunidade é um ambiente de transição, pois os povos não estão no território, mas nas proximidades, como comunidades (Carvalho, 2018). As

comunidades tradicionais dão ênfase a seus próprios recursos civilizatórios em grau muito superior àquele que a civilização ocidental possui ou consegue absorver. É privilégio para a academia letrada assistir às aulas dos mestres. O cacique Davi Kopenawa Yanomami e o pai de santo Tata Mutá Imê são exemplos de mestres polímatas (Carvalho, 2018).

A transdisciplinaridade é fundamental, e deve-se ter olhares de várias disciplinas. A pluriocularidade (Carvalho, 2018) permite diferentes formas de percepção de vários olhares sobre as imagens. Só consegue enxergar quem participa dos trabalhos. Não existe a onipotência de enxergar os 360 graus. Há que lembrar sempre o ângulo de leitura de quem está fora da situação espacial/social. Não existe ser humano com onividência, embora os iluministas assim se considerassem. É necessária uma visão coletiva de intercâmbio entre as pessoas (Carvalho, 2005). Nossa relação de intercâmbio epistêmico com os mestres lembra a condição de exotopia ou extração, conceituada por Mikhail Bakhtin (1997), que ressalta o fato de que somente o outro conhece o sentido do que falamos (ou do que expressamos além das palavras).

Os elementos pluriepistêmicos dos mestres dos saberes que se apoiam no mundo espiritual são intrínsecos aos povos tradicionais. Eles estão integrados em sua cosmologia com a natureza, as plantas, os animais e os fenômenos naturais. A universidade não conta com o mundo espiritual e precisa dele (Carvalho, 2018), e esse mundo é quase sempre trazido pelos mestres.

Segundo Beatriz Nascimento (1985, p. 43), o quilombo é uma instituição africana, que pode ter origem nos Imbengala, um povo guerreiro e nômade da África. O quilombo é grande fonte de mestres raizeiros, mestres do coco, plantas medicinais, assim como as tribos indígenas possuem mestres flecheiros, raizeiros e de outros saberes tradicionais. Com isso, a contribuição para a episteme acadêmica é imensurável (Gonzales, 1988).

Além de instituição africana, o quilombo é visto por Nascimento (1985) como instituição que integrou o período colonial e imperial no Brasil. Essa instituição de escravos foi definida pelos portugueses no

século 17 como "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco" (p. 42). O quilombo que mais se parecia com a definição africana de *kilombo* foi o de Palmares, que se estruturou como Angola-Janga (p. 43). Durante o período da escravização, houve tentativa de apagamento sistemático e estrutural dos saberes tradicionais no Brasil. De acordo com Michel Rolph Trouillot (2016, p. 29), "a escravidão foi uma experiência traumática que deixou profundas cicatrizes por toda a América".

O Brasil foi o território que recebeu o maior contingente de escravizados vindos de toda parte da África. A escravização de negros no Brasil foi a mais longa do mundo, e, quando ela foi encerrada formalmente pela Lei Áurea, seu substituto entrou em cena imediatamente. O racismo brasileiro procurou sufocar os saberes dos mestres. Houve perseguição às religiões de matriz africana, houve prisões e condenações dos mestres brasileiros na tentativa de apagar da memória nacional a herança de africanos e indígenas (Trouillot, 2016. p. 29)

Outra estratégia utilizada para os silenciar foi a omissão sistemática dos historiadores e intelectuais brasileiros, que tentaram apagar de nossa historiografia a grande participação dos mestres negros e indígenas na formação da alimentação, cultura e saúde no Brasil. Esse silenciamento é ressaltado por Trouillot (2016) quando diz "a escravidão tampouco foi um tema de relevo entre os historiadores brancos, ainda que por razões distintas. A historiografia estadunidense, por razões talvez não muito distintas daquelas que marcaram sua equivalente brasileira, produziu seus próprios silêncios a respeito da escravidão afro-americana" (p. 29).

O modelo de armazenamento da historicidade num só lugar é criticado por Trouillot (2016) quando esse modelo se baseia em um só lugar de visão, pois ele afirma que a história é contemporânea aos que a estão criando. As universidades brasileiras, em seu modelo humboldtiano (Carvalho, 2018), não procuram aprender com os mestres em seu vasto conhecimento. Procuram apenas estudá-los de uma forma superficial e, com isso, perdem a maior parte do conhecimento existente.

Para Trouillot (2016), a história é feita de narrativas e muda conforme o ponto de vista da narrativa. Isso significa dizer que se deve

descobrir o real motivo de algumas narrativas serem difundidas pela história e outras silenciadas. Nesse sentido, está claro que a narrativa dos negros foi silenciada, pelo fato de eles não fazerem parte da elite dominante que escreveu a história e continua a escrever da forma que pretende. Segundo Trouillot (p. 55) o mais importante no processo de produção da história são as condições das narrativas que podem viabilizar algumas histórias e silenciar outras. Os silêncios do passado são aquelas narrativas históricas que não foram levadas em conta pelos historiadores profissionais. Trouillot (p. 56) sugere que seja feito novo levantamento desses silêncios para que se tenha uma visão mais completa da história.

As relações de poder determinam a capacidade de contribuir para a criação e interpretação da história. Nessa lógica, percebe-se que a história escrita sobre os negros advém de uma relação de poder da branquitude, a qual silenciou a narrativa do ponto de vista dos dominados no Brasil, além de silenciar seus direitos como cidadãos no decorrer dessa mesma história construída sob a égide da branquitude (Trouillot, 2016, p. 60).

A universidade brasileira precisa ter consciência de que a epistemologia do outro é importante para a completude do saber. Sem a presença dos mestres sabedores a universidade brasileira estará incompleta, pois o Brasil é um país pluripestêmico, pluriétnico e multicultural. Os matemas de Lacan também podem contribuir para situar os mestres dos saberes na universidade brasileira. Em seus matemas, Lacan fala dos significantes mestres (Cardoso, 2008). Para ele, o significante é aquele que demanda algo do outro, estabelecendo uma necessidade de relacionamento entre os demandantes e os demandados, nesse caso, o mestre poderia ser demandado pela universidade e demandar a universidade brasileira (Carvalho, 2018).

Em sua *Crítica da razão pura*, Immanuel Kant (1781) demonstra que o conhecimento não deve ser apontado apenas com fruto da razão, como afirmou Descartes, pois, para ele, o conhecimento também surge das interações e observações empíricas. Diante disso, se observa que o conhecimento produzido pelos mestres não é cartesiano, mas decorrente

de interações com plantas, animais e pessoas, ou seja, é construído a partir de intenso exercício do mundo sensível, e não apenas do inteligível, tido como o único seguro e fonte de verdade para Descartes.

No próximo tópico será apresentada a fundamentação jurídica do caráter excepcional da epistemologia do Encontro de Saberes, ressaltando a demanda universitária e as contribuições que os mestres dos saberes tradicionais podem fornecer às universidades, como sábios que possuem conhecimento específico, irrepresentável e que poderá contribuir para a convivência epistêmica nas universidades, proporcionando um efeito terapêutico nos estudantes e na estrutura acadêmica como um todo (Carvalho, 2020).

### **Fundamentação jurídica para contratação dos mestres do saber nas universidades**

Por muito tempo, os povos tradicionais foram considerados desprovidos de conhecimento. O Encontro de Saberes busca demonstrar que, além de detentores dos saberes tradicionais, eles têm condições de ministrar esse conhecimento nas universidades, devido a seu notório saber. Neste tópico, são apresentados os fundamentos legais para a contratação administrativa dos mestres, com base no notório saber técnico, como professores visitantes por excepcional interesse público.

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho estabelece a vinculação das identidades étnicas com o território, além de peculiar relação dos povos com os territórios que ocupam. Para a Convenção, os sujeitos do direito territorial são denominados indígenas e povos tribais; já no Brasil, são denominados povos e comunidades tradicionais (Dourado, 2012, p. 3). Conforme estabelece a Convenção 169, os povos tradicionais são os grandes detentores dos conhecimentos que produzem; diante disso, observa-se que possuem capacidade para os transmitir pela escrita ou pela oralidade.

A Constituição da República Federativa do Brasil estabelece, em seu artigo 215, caput e parágrafo 1º, que o Estado protegerá o exercício das

manifestações culturais indígenas e afro-brasileiras, além de garantir sua difusão (Brasil, 1988). Diante da garantia de difusão das manifestações culturais dos povos tradicionais, é possível entender que o texto constitucional não oferece limites a essa difusão, permitindo que ela possa ocorrer, até mesmo nos espaços acadêmicos, com a utilização dos próprios titulares do saber que será ministrado.

O artigo 231 da Constituição Federal estabelece que são reconhecidos aos indígenas todos os direitos referentes a costumes, língua, tradição, crenças e organização social. Diante disso, percebe-se a garantia constitucional da preservação da identidade cultural e social dos povos tradicionais (Brasil, 1988). Para preservar sua cultura, os indígenas buscam repassar seus conhecimentos ancestrais às novas gerações, priorizando o ensino/aprendizagem por meio da escrita e da oralidade. Nesse sentido, observa-se que os mestres do saber são altamente capacitados como pedagogos para repassar saberes tradicionais, também nas universidades públicas.

A Constituição Federal estabelece o concurso público como regra para a inclusão em cargo público, sendo, todavia, o notório saber exceção permitida pelo texto constitucional, diante da excepcionalidade dos conhecimentos apresentados. O artigo 37, inciso II, da CF, afirma que a investidura em cargo público depende de aprovação em concurso público de provas ou provas e títulos, ressalvada a nomeação para o cargo em comissão de livre nomeação e exoneração. O inciso I, do mesmo artigo 37 da CF, entretanto, estabelece que “os cargos, empregos e funções públicas são acessíveis aos brasileiros que preencham os requisitos estabelecidos em lei” (Brasil, 1988). Diante disso, no caso do notório saber, existe lei específica que regula a contratação de servidores professores visitantes com fundamento no excepcional interesse público, quando demonstrada notória capacidade técnica ou científica, não sendo exigidos títulos acadêmicos.

A Constituição Federal também prevê, em seu artigo 37, inciso IX, que “a lei estabelecerá os casos de contratação por tempo determinado para atender aos casos de excepcional interesse público” (Brasil, 1988).

Diante disso, o dispositivo legal que tratou de regular o tema foi a Lei n. 8.745/1993, que permite processo seletivo simplificado para contratação de professor com notório saber.

O artigo 2º Inciso IV, da Lei n. 8.745/1993, regula a admissão de professor substituto e visitante por necessidade temporária e de excepcional interesse público (Brasil, 1993). Diante das especificidades mencionadas e apresentadas pelos especialistas do Encontro de Saberes, percebe-se que os mestres possuem notório saber técnico e alta capacidade cognitiva para repassar o conhecimento tradicional, tudo isso dentro do excepcional interesse público. Com isso, é possível a contratação de forma temporária para ministrar saberes específicos dos povos tradicionais.

Outras justificativas para a contratação de professores com notório saber estão previstas no inciso X, do artigo 2º, da lei n. 8745/1993, que permite a contratação por excepcional interesse público para suprir as demandas de expansão das instituições federais de ensino. O parágrafo 2º, todavia, impõe restrição ao limite máximo de 20% dos servidores efetivos da instituição. Outro ponto a ser observado é que a referida lei não impõe exigências de nível superior, pois a único requisito nesse sentido é o que exige profissional de nível superior especializado para atender pessoas com deficiência, conforme o inciso XII, do artigo 2º da referida lei (Brasil, 1993).

O parágrafo 5º, do artigo 2º, incisos I, II e III da lei n. 8.745/1993, confirma a função especial a ser exercida pelos mestres do saber no ensino superior ao estabelecer que a contratação de professor visitante tem por objetivo “apoiar a execução dos programas de pós-graduação *stricto sensu*; contribuir para o aprimoramento dos programas de ensino, pesquisa e extensão; contribuir para a execução de programas de capacitação docente” (Brasil, 1993). Com isso, verifica-se que a presença dos mestres irá apoiar os programas de pós-graduação, além de aprimorar os programas de ensino, pesquisa e extensão.

O parágrafo 6º, inciso II, do artigo 2º, da lei n. 8.745/1993, demonstra a inexigibilidade de nível superior para a presença dos mestres, pois

estabelece que o professor visitante contratado temporariamente por excepcional interesse público deverá “ter reconhecido renome em sua área profissional, atestado por deliberação do Conselho Superior da instituição contratante” (Brasil, 1993). Com isso, observa-se que o notório saber deve ser atestado pela própria instituição de ensino superior contratante. Além disso, o parágrafo 8º permite a contratação de professor visitante sem o título de doutor, “desde que possua comprovada competência em ensino, pesquisa e extensão” (Brasil, 1993). É consenso entre os professores especialistas no Encontro de Saberes que os mestres possuem alta capacidade pedagógica e didática para repassar os conhecimentos tradicionais, tendo em vista que são eles que repassam o saber para seus discípulos por meio da oralidade ou da forma escrita (Carvalho, 2005).

Complementando o argumento para a autorização, no âmbito administrativo, para a contratação temporária dos mestres por excepcional interesse público, o artigo 3º da lei 8.745/1993 permite o recrutamento dos mestres por meio de processo seletivo simplificado sem concurso público (Brasil, 1993). Diante disso, a lei permite que as universidades federais efetuem a inserção dos mestres do saber na função de professores temporários por excepcional interesse público, sem processo seletivo, com base no notório saber.

Por fim, a contratação direta e administrativa dos mestres do saber nas instituições de ensino superior públicas e privadas, nos termos dos artigos 2º e 3º da lei n. 8.745/1993 não configura ato de improbidade Administrativa, tendo em vista que a Lei de Improbidade administrativa exige, em seu artigo 11, inciso V, o dolo de obtenção de benefício próprio ou alheio no caso de frustrar o caráter concorrencial de concurso público em ofensa à imparcialidade (Brasil, 1992). No caso de contratação dos mestres em caráter temporário, por excepcional interesse público, com fundamento em notório saber atestado por Conselho Superior da instituição de ensino, mesmo sem titulação acadêmica de doutor, contamos com o permissivo legal que ampara o ato administrativo de contratação.

## **Considerações finais**

A inclusão dos mestres dos saberes tradicionais como docentes na academia brasileira, com fundamento em notório saber atestado por Conselho Superior da instituição de ensino, é possível e necessária, pois a academia não se pode isolar em saberes eurocêntricos e deixar de lado os saberes tipicamente brasileiros.

Os mestres dos saberes são aqueles líderes detentores do conhecimento em seu território com carga epistemológica reconhecidamente alta. Essa carga epistemológica é patrimônio tradicional do Brasil e deve ser difundida a todos. A academia não deve selecionar o que deve ser estudado pelo universitário brasileiro e limitar esse estudo à epistemologia eurocêntrica.

Apesar da resistência da academia eurocêntrica branca o conhecimento dos mestres do saber acrescenta e enriquece os saberes acadêmicos. Mesmo com as práticas legislativas e políticas cotidianas de silenciamento (Trouillot, 2016) desses saberes tradicionais, os povos tradicionais estão sobrevivendo, dia a dia, por meio da transmissão da epistemologia da oralidade relativa à saúde, às plantas e ao bem-viver como um todo.

Existe o embasamento na Convenção 169 da OIT, na Constituição Federal e na lei n. 8.745/1993 para a contratação dos mestres como professores nas instituições de nível superior. Além disso, a principal fundamentação legal para a contratação administrativa dos mestres do saber nas universidades públicas está nos artigos 2º e 3º, da referida lei, desde que atendidos os requisitos da temporariedade, do notório saber, bastando que este seja atestado pelo Conselho Superior da instituição, excepcional interesse público, além de ser inexigível a apresentação de diploma acadêmico.

Finalmente, reiteramos que a contratação administrativa dos mestres em caráter temporário e excepcional interesse público não constitui improbidade administrativa, tendo em vista a ausência de ato

doloso que atenta contra os princípios da administração pública previstos no artigo 11 da Lei n. 8.429/1992.

## **Referências**

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BRASIL. Lei n. 8.745 de 09 de dezembro de 1993, que dispõe sobre a contratação por tempo determinado para atender a necessidade temporária de excepcional interesse público, nos termos do inciso IX do art. 37 da Constituição Federal, e dá outras providências.

BRASIL. Lei n. 8.429 de 02 de junho de 1992, que dispõe sobre as sanções aplicáveis em virtude da prática de atos de improbidade administrativa, de que trata o § 4º do art. 37 da Constituição Federal; e dá outras providências.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 1988.

BORGES, Joselita Gonçalves dos Santos. Essa é a minha filosofia. TCC. São Francisco do Conde: Unilab, 2018.

CARDOSO, Ubirajara Cardoso de. Teoria dos quatro discursos, pesquisa psicanalítica e laço social entre psicanalistas. *Psychê*, v. 12, n. 22, p. 155-166, 2008.

CARVALHO, José Jorge. Notório saber para os mestres e mestras dos povos e comunidades tradicionais. In: RIBEIRO, Mônica Medeiros; MENCARELLI, Fernando (orgs.). *Mundos possíveis. Culturas em pensamento*. Belo Horizonte: Incipit, 2022, p. 69-101.

CARVALHO, José Jorge. Cinco dimensões da identidade racial e suas relações dialéticas. 2020.

CARVALHO, José Jorge. *Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnico, racial e epistêmica das universidades brasileiras. Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2018 (Coleção Cultura Negra e Identidades).

CARVALHO, José Jorge de. *Inclusão étnica e racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior*. São Paulo: Attar Editorial, 2005.

CARVALHO, José Jorge; Letícia Vianna. O Encontro de Saberes nas universidades. Uma síntese dos dez primeiros anos. *Revista Mundaú*, n. 9, p. 23-49, 2020.

DOURADO, Sheilla Borges. Conhecimentos tradicionais e direitos humanos. In: 64<sup>a</sup> Reunião Anual da SBPC, São Luís, *Anais...*, 2012.

DUARTE, Evandro Charles Piza. *Do medo da diferença à liberdade com igualdade: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus benefícios*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Brasília: Unesco/ Ed. Joseph Ki-Zerbo. 2010.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, v. 92, n. 93, p. 69-82, 1988.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. *História geral da África I: metodologia e pré-história da África*. 2 ed. ver. Brasília: Unesco/ Ed. Joseph Ki-Zerbo. 2010.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.

JACOBSON, Matthew Frye. Pessoas brancas livres na República, 1780-1840 In: WARE, Vron. *Branquitude - identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

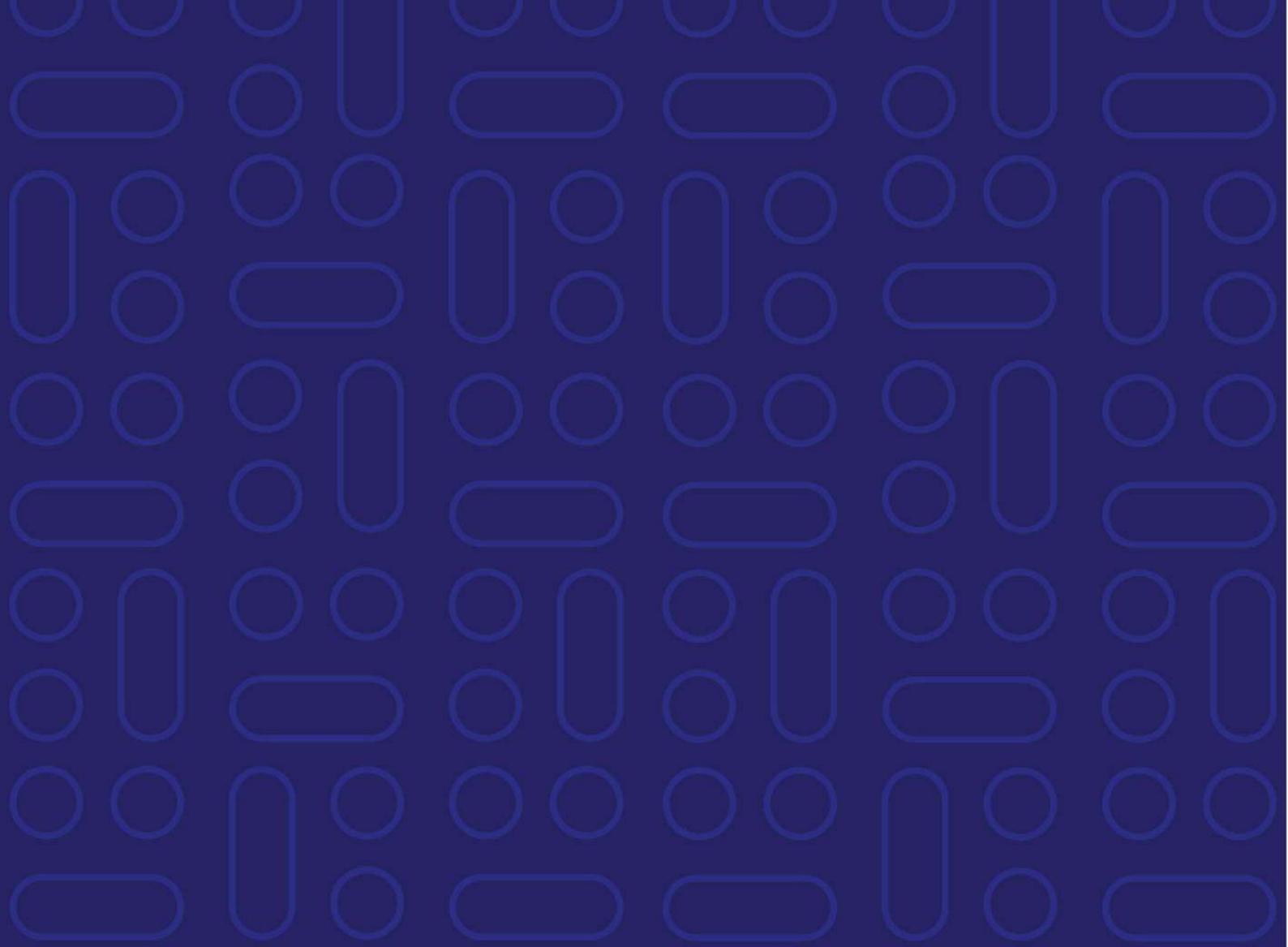
KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 1781. Disponível em <http://br.egroups.com/group/acropolis/>. Acesso em 8 abr. 2024.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Revista Afrodiáspora*, v. 3, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

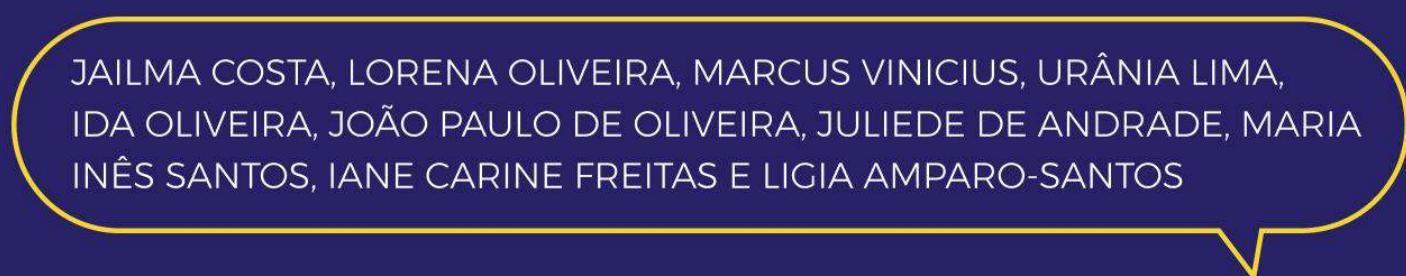
TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Trad. Sebastião Nascimento. Curitiba: Huya, 2016.

**Recebido em:** 08 de abril de 2024

**Aceito em:** 10 de junho de 2024



# **PRODUÇÃO DO CUIDADO À SAÚDE E ALIMENTAÇÃO A INDÍGENAS EM CONDIÇÕES CRÔNICAS NÃO TRANSMISSÍVEIS NA ATENÇÃO PRIMÁRIA NA REGIÃO DE PAULO AFONSO – BAHIA**



JAILMA COSTA, LORENA OLIVEIRA, MARCUS VINICIUS, URÂNIA LIMA,  
IDA OLIVEIRA, JOÃO PAULO DE OLIVEIRA, JULIEDE DE ANDRADE, MARIA  
INÊS SANTOS, IANE CARINE FREITAS E LIGIA AMPARO-SANTOS

# **PRODUÇÃO DO CUIDADO À SAÚDE E ALIMENTAÇÃO A INDÍGENAS EM CONDIÇÕES CRÔNICAS NÃO TRANSMISSÍVEIS NA ATENÇÃO PRIMÁRIA NA REGIÃO DE PAULO AFONSO – BAHIA**

**PRODUCTION OF HEALTH CARE AND FOOD FOR INDIGENOUS PEOPLE WITH NONCOMMUNICABLE CHRONIC CONDITIONS IN PRIMARY CARE IN THE REGION OF PAULO AFONSO – BAHIA**

**JAILMA COSTA BRITO<sup>1</sup>**

jailmaufba07@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-8659-6049>

**LORENA OLIVEIRA DOS SANTOS<sup>2</sup>**

lorenasantos.nut@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-8935-4758>

**MARCUS VINICIUS FERREIRA DE SOUZA<sup>3</sup>**

marcusferreira2@hotmail.com  
<https://orcid.org/0009-0006-5550-3053>

**URÂNIA LIMA DE OLIVEIRA<sup>4</sup>**

ur.oliveira@hotmail.com  
<https://orcid.org/0009-0001-9428-2402>

**IDA OLIVEIRA DE ALMEIDA<sup>5</sup>**

ida\_almeida2010@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-3558-1971>

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-graduação em Alimentos, Nutrição e Saúde da Universidade Federal da Bahia. Graduada em nutrição pela Universidade Federal da Bahia. Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura (Nepac/Ufba).

<sup>2</sup> Nutricionista pela Escola de Nutrição da Universidade Federal da Bahia. Residente em saúde coletiva com ênfase em planejamento e gestão em saúde. Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura (Nepac/Ufba).

<sup>3</sup> Mestrando do Programa de Pós-graduação em Alimentos, Nutrição e Saúde da Universidade Federal da Bahia. Graduado em nutrição pela Universidade Federal da Bahia. Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura (Nepac/Ufba).

<sup>4</sup> Graduada em nutrição pela Universidade Federal da Bahia.

<sup>5</sup> Mestra pelo Programa de Pós-graduação em Alimentos, Nutrição e Saúde pela Universidade Federal da Bahia (Ufba). Nutricionista graduada pela Universidade do Estado da Bahia (Uneb).

## **JOÃO PAULO DE OLIVEIRA RIGAUD<sup>6</sup>**

[joaoprigaud@gmail.com](mailto:joaoprigaud@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-2856-0603>

## **JULIEDE DE ANDRADE ALVES<sup>7</sup>**

[juliede.alves@gmail.com](mailto:juliede.alves@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-2389-3908>

## **MARIA INÊS SANTOS CAMPINHO<sup>8</sup>**

[ines.scampinho@gmail.com](mailto:ines.scampinho@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-6680-6101>

## **IANE CARINE FREITAS DA SILVA<sup>9</sup>**

[iane.silva@saudade.gov.br](mailto:iane.silva@saudade.gov.br)  
<https://orcid.org/0009-0005-3375-6327>

## **LICIA AMPARO-SANTOS<sup>10</sup>**

[amparo@ufba.br](mailto:amparo@ufba.br)  
<https://orcid.org/0000-0002-6925-642>

<sup>6</sup> Doutorando em ciências sociais pela Universidade Federal da Bahia, com estágio doutoral na Universidad de Buenos Aires. Mestre em alimentos, nutrição e saúde pela Universidade Federal da Bahia. Pós-graduado em antropologia pela Faculdade Dom Alberto. Graduado em gastronomia pela Faculdade Unime. Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Alimentação e Cultura (Nepac/Ufba).

<sup>7</sup> Mestre e doutora em alimentos, nutrição e saúde da Universidade Federal da Bahia. Especialista em vigilância sanitária. Nutricionista graduada pela Escola de Nutrição da Universidade Federal da Bahia (Enufba). Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Alimentação e Cultura (Nepac/Ufba).

<sup>8</sup> Mestranda do Programa de Pós-graduação em alimentos, nutrição e saúde da Universidade Federal da Bahia. Graduada em Nutrição pela Universidade Federal da Bahia. Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Alimentação e Cultura (Nepac/Ufba).

<sup>9</sup> Mestre em alimentos, nutrição e saúde pela Universidade Federal da Bahia. Especialista em saúde indígena pela Unifesp. Especialista em promoção da saúde e desenvolvimento social pela Ensp/Fiocruz. Graduada em nutrição pela Escola de Nutrição da Universidade Federal da Bahia. Atua como nutricionista responsável técnica pelo Sisvan Indígena no Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia. Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Alimentação e Cultura (Nepac/Ufba).

<sup>10</sup> Professora titular da Escola de Nutrição da Universidade Federal da Bahia. Doutora em ciências sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em *medical education* pela University of Dundee. Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Alimentação e Cultura (Nepac/Ufba).

## Resumo

Este estudo objetiva compreender a produção do cuidado à saúde e alimentação aos indígenas com condições crônicas não transmissíveis, a partir das narrativas de profissionais de saúde no âmbito da atenção primária em um polo-base do Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia. Trata-se de estudo exploratório qualitativo, cujos dados foram produzidos a partir de entrevistas semiestruturadas com profissionais de saúde atuantes na região. Os resultados evidenciaram os desafios para a produção do cuidado que vão desde as condições concretas de trabalho até a lida desses profissionais para a produção do cuidado integral, que demanda a apropriação de “um olhar diferenciado” na perspectiva da interculturalidade, no encontro cotidiano entre a medicina tradicional indígena e a medicina ocidental. Destacam-se o reconhecimento da importância dos deslocamentos desses povos de seus territórios de origem como fator determinante do processo saúde/doença e a importância de se atentar às especificidades de saúde dos povos indígenas do Nordeste.

**Palavras-chave:** Saúde de populações indígenas. Atenção primária à saúde. Doenças crônicas não transmissíveis. Interculturalidade.

## Abstract

*This study aims to understand the production of health care and food for indigenous people with Noncommunicable Chronic Diseases, based on the narratives of health professionals in the scope of Primary Care in a Polo Base of the Special Indigenous Health District of Bahia. This is a qualitative exploratory study, whose data were produced from semi-structured interviews with health professionals working in the region. The results showed the challenges for the production of care, ranging from the concrete working conditions to the way these professionals deal with the production of comprehensive care, which requires the appropriation of “a different view” from the perspective of interculturality, in the daily encounter between traditional indigenous medicine and Western medicine. What stands out is the recognition of the importance of the displacement of these peoples from their territories of origin as a determining factor in the health/disease process and the importance of paying attention to the health specificities of the indigenous peoples of the Northeast.*

**Keywords:** Indigenous health. Primary health care. Noncommunicable chronic diseases. Cultural competency.

## **Introdução**

As populações indígenas são consideradas comunidades tradicionais formadas por diferentes coletividades e culturas que se identificam e dispõem de ordenamento próprio (Santos, 2021). Residem no Brasil, de acordo com o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022), aproximadamente 1,7 milhão indígenas, o que representa 0,83% da população brasileira, número 89% superior ao observado no Censo de 2010. A pesquisa ainda aponta que 44,48% dos indígenas (753.357 mil) concentram-se na região Norte do país e que a segunda maior porcentagem (31,22%) corresponde ao Nordeste, com 528,8 mil autóctones. Quanto aos estados, o Amazonas (490,8 mil) e a Bahia (229,1 mil) possuem 42,51% dessa população.

Os povos indígenas passaram a ser mapeados pelo IBGE em 1991, com base na autodeclaração no quesito “cor ou raça”. A partir do censo de 2022, entretanto, o instituto ampliou a metodologia, tendo a participação das próprias lideranças das comunidades na coleta de dados e passando a considerar outras localidades além das terras oficialmente demarcadas (IBGE, 2022; Brasil, 2016).

No que se refere à saúde dos povos indígenas, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 possibilitou a construção de uma Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, posteriormente integrada à Política Nacional de Saúde do Sistema Único de Saúde (SUS) (Brasil, 2016), por meio da portaria n. 254/2022 do Ministério da Saúde.

A atenção primária à saúde (APS), porta de entrada do SUS que visa garantir a assistência de forma integral, conforme as particularidades locais, determinantes e condicionantes de saúde (Brasil, 2022), em áreas indígenas, tem suas ações executadas via Subsistema de Atenção à Saúde Indígena do Sistema Único de Saúde (SasiSUS). Nesse sentido, o cuidado à saúde deve partir de uma visão colaborativa que respeita a heterogeneidade dos povos, principalmente na perspectiva da interculturalidade e práticas de cuidado tradicionais (Pedrana et al., 2018).

No âmbito da saúde, espera-se que a interculturalidade, caracterizada pelo encontro de culturas diferentes, seja concebida mediante diálogo, de forma que haja integração horizontal dos saberes da medicina tradicional indígena e da racionalidade biomédica. Nessa perspectiva, a articulação entre os saberes tradicionais indígenas e a medicina ocidental é um desafio persistente (Pedrana et al., 2018; Mendes et al., 2018).

Sobre as condições de saúde relacionadas à alimentação, a Política Nacional de Alimentação e Nutrição (Pnan) reconhece a alimentação adequada como condicionante e determinante para a situação de saúde da população (Brasil, 2013). Na APS, o cuidado alimentar e nutricional é elaborado por meio de estratégias que promovam a Política de Alimentação Adequada e Saudável (Paas), sendo esse um elemento fundamental para a produção do cuidado, visto que a alimentação está associada à prevenção de condições crônicas não transmissíveis (CCNTs) (Brasil, 2022).

Segundo o SasiSUS, entre 2015 e 2017, no Brasil, ocorreram 42.583 casos de condições crônicas não transmissíveis, incluindo as doenças cardiovasculares, respiratórias agudas, diabetes mellitus e neoplasias (Brasil, 2019). O cenário emergente das CCNTs em meio à população indígena brasileira é oriundo de mudanças no cenário epidemiológico, que incluem a redução dos territórios em decorrência dos conflitos pelas terras e a expansão agrária que contribui para o crescente contato com a população não indígena, os centros urbanos e a acessibilidade a alimentos ultraprocessados (Chagas et al., 2020).

Nesse contexto, considerando a complexidade das questões que envolvem o cuidado à saúde dessa população, a alimentação e as condições crônicas não transmissíveis, o presente estudo objetiva compreender a produção do cuidado à saúde e alimentação dos povos indígenas com CCNTs, a partir das narrativas de profissionais de saúde da atenção primária do polo-base de Paulo Afonso, do Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia (Dsei-Bahia).

## **Metodologia**

Este estudo faz parte do projeto “Qualificação do cuidado a pessoas com doenças crônicas não transmissíveis e seus fatores de risco associados no âmbito da atenção primária à saúde do SUS no estado da Bahia: integrando pesquisa, extensão e formação”, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e pelo Ministério da Saúde, por meio da chamada CNPq/MS/SAPS/DEPROS n. 28/2020, com o objetivo de formação e pesquisa sobre o tema das DCNTs e seus fatores de risco associados no âmbito da APS.

No período de setembro de 2021 a agosto de 2022 realizou-se estudo exploratório, com abordagem qualitativa e lócus na região de Paulo Afonso, Bahia, à qual pertence o polo-base de Paulo Afonso – Dsei-Bahia.

O universo empírico da pesquisa foi composto por profissionais de saúde que trabalham nos serviços de atenção à saúde dos povos indígenas dos polos-base da Bahia e aceitaram contribuir voluntariamente com o projeto. O contato com esses profissionais foi realizado pelo método *snowball* – bola de neve – (Pires, 2008), por meio de um informante-chave do Dsei-Bahia, que forneceu os contatos dos profissionais atuantes do polo-base de Paulo Afonso; cada informante sugeriu outro, e assim sucessivamente.

Como técnica de produção de dados, foram realizadas entrevistas narrativas a partir de um roteiro semiestruturado, subdividido em três blocos: identificação dos participantes; compreensão dos profissionais sobre as práticas de produção do cuidado/atenção em saúde voltadas para indígenas com CCNTs; e aspectos relacionados às práticas alimentares e CCNTs. Considerando o contexto da pandemia de covid-19, no qual o estudo foi desenvolvido, as entrevistas foram realizadas pelos pesquisadores em plataforma virtual, individualmente e com duração média de 50 minutos cada. As interlocuções foram gravadas e transcritas na íntegra.

Os dados produzidos foram analisados e sistematizados em diálogo com a literatura científica e seguindo algumas etapas: leitura exaustiva das transcrições seguida de análise e discussão que possibilitaram a definição de eixos analíticos a ser interpretados à luz dos referenciais teóricos pertinentes ao tema.

A partir da identificação de temáticas recorrentes e relacionadas ao objetivo do estudo, ocorreu a definição dos eixos analíticos: “Caracterizando o universo empírico e as condições para a produção do cuidado”; “O desafio da produção do cuidado na saúde desde uma perspectiva intercultural”; e “O cuidado à saúde e à alimentação e nutrição aos indígenas com CCNT”.

Os aspectos éticos desse trabalho consideram a resolução n. 466, de 12 de dezembro de 2012, e a resolução n. 510, de 7 de abril de 2016, ambas do Conselho Nacional de Saúde, e foram aprovados pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Escola de Nutrição da Universidade Federal da Bahia, sob o parecer n. 5.237.500. Todos os participantes receberam um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), autorizando a participação voluntária nessa pesquisa. Para manter sigilo dos participantes não foram mencionadas suas profissões, e utilizaram-se nomes fictícios.

## **Resultados e discussão**

### **Caracterizando o universo empírico e as condições para a produção do cuidado**

Foram entrevistados cinco profissionais de saúde, todos atuantes no polo-base de Paulo Afonso, que está localizado na região norte da Bahia, no entorno da Estação Ecológica do Raso da Catarina, sertão da bacia do rio São Francisco. Todos os participantes do estudo eram adultos (três mulheres e dois homens) entre 33 e 57 anos; sendo dois autodeclarados indígenas; quatro eram graduados, um possuía nível técnico, e o maior tempo de atuação na saúde indígena era de 22 anos. De acordo com sua formação, os profissionais que atuam na atenção primária

em comunidades indígenas são em geral nutricionistas, farmacêuticos, psicólogos, médicos, enfermeiros, assistentes sociais, odontólogos, técnicos em enfermagem, agentes indígenas de saúde, entre outros, categorias em que se enquadram também os cinco entrevistados.

Sobre o ingresso na carreira, os profissionais relataram que tiveram a oportunidade de atuar na saúde indígena após a realização de processo seletivo público simplificado e contratação mediante convênios. Segundo Ana (46 anos), o trabalho é desafiador, tendo em vista as particularidades da população; ela informa que “surgiu uma oportunidade, em 2000, de trabalhar com a saúde indígena e, assim, deu certo. (...) tenho dificuldades, é claro..., mas as dificuldades são superadas, porque o amor que a gente tem pela terra, pelos indígenas, a gente supera, supera tudo isso. Eu sou feliz no que eu faço”.

Quanto à qualificação para atuar nas áreas indígenas, em que pesem os desafios para concretizar a agenda prevista na diretriz sobre a formação e educação permanente de trabalhadores da saúde indígena da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, todos os entrevistados passaram por processos formativos, uma vez que essa população requer atenção de certa forma diferenciada, como observa Janine (53 anos): “Nós somos capacitados para entrar na terra indígena. Mesmo as pessoas que são formadas, dando um exemplo, elas são treinadas para atuar na área indígena porque são povos especiais, são povos diferentes com suas tradições, com suas culturas”.

Outro interlocutor abordou a questão de “um olhar diferenciado” na perspectiva da interculturalidade: segundo Mário (37 anos), “a gente atua dentro das especificidades da área indígena tendo a precaução de estar trabalhando em conjunto com as situações culturais, de costumes das aldeias deles. (...) A gente tem que trabalhar em conjunto, a equipe, o profissional que trabalha na saúde indígena deve ter esse olhar e esse perfil, saber que é importante para a comunidade indígena”. Quanto a isso, Freitas et al. (2021) enfatizam que os profissionais da saúde atuantes na saúde indígena devem ser capacitados para realizar o trabalho de forma interdisciplinar, tendo em vista as particularidades desses povos.

Todavia, autores também discutem os desafios para a formação em uma atenção diferenciada que ainda pode ser vista como “privilegio” – ou até simplificada – destacando a importância de propiciar uma formação sensível à diversidade e à construção coletiva de um diálogo simétrico (Landgraf, Imazu, Rosado, 2020; Diehl, Pellegrini, 2014).

Quanto às condições de trabalho, as narrativas revelam a logística e a infraestrutura como uns dos pontos críticos do processo de trabalho.

Segundo Vanessa (33 anos),

aqui a gente tem a dificuldade da logística. No meu polo são divididas em 19 aldeias, e a gente tem duas semanas para atender todas essas aldeias. A gente não consegue atender todas essas aldeias devido à logística. A equipe Nasi [Núcleo Ampliado de Saúde Indígena] não tem, como as outras equipes multidisciplinares, uma viatura, um carro só para a equipe. Então a gente tem dificuldade de poder trabalhar em todas as áreas, em todas as aldeias. A gente não consegue. No meu caso, que tenho que atender outros polos, fica mais difícil ainda.

Ainda sobre esse ponto, Mário informa que

a maioria das aldeias não tem estrutura física. Uma aldeia ou outra tem posto de saúde, postos de saúde mais抗igos, que há décadas foram construídos. Então, quando sempre me perguntam qual é a maior dificuldade para nossas equipes hoje, eu sempre pontuo, nas reuniões, que a primeira coisa que já deveria ter sido pensado para melhorar a qualidade da assistência é a condição de trabalho, é estrutura física do posto saúde, que nas maiorias das aldeias não tem.

Segundo Mendes et al. (2018), a precariedade das estruturas e a logística complexa que algumas regiões possuem reverberam negativamente na qualidade dos serviços prestados em áreas indígenas, sendo primordiais investimentos que propiciem melhores condições de trabalho a seus profissionais. Profissionais e indígenas buscam encontrar soluções a fim de contornar os impasses da falta de espaços físicos viáveis para a construção do trabalho. Segundo Mário, “a gente atua em parceria com a comunidade. Então, se a gente não tem aquela estrutura, a gente vai atuar numa unidade de saúde, numa escola. Num espaço que eles têm e eles nos cedem. Então, é dessa forma que a gente vem atuando,

enquanto a gestão mesmo, que faz a execução orçamentária, que é Brasília, e, no caso, o distrito – Salvador – conseguem melhorar."

Durante as narrativas, a desmotivação e a sobrecarga de trabalho foram pontos abordados por Vanessa, quando se diz impossibilitada de exercer seu plano de trabalho:

eu me vejo um pouco desmotivada (risos) devido à estrutura. A gente não tem tanta estrutura nas nossas mãos, mas a cobrança é imensa. A gente tem tantos planos... todo mês a gente se reúne para fazer nossos atendimentos, nossas atividades, mas quando chega no dia, por exemplo, a gente tem uma atividade em tal aldeia. Vamos fazer uma palestra, uma peça de teatro, que adere mais aqui nas aldeias. [Ela ainda relata que] O pessoal gosta bastante, mas quando chega no dia, não dá, não tem carro, faltou gasolina, a gente fica desacreditado pelo povo. 'Ah! Não vou não na próxima reunião'; 'Ah! Eu não vou mais, porque o pessoal diz que vem e acaba não vindo'. A gente tem ideia de fazer grupos, mas não consegue. A gente já tentou, mas nunca deu certo devido a isso.

Em consonância ao que foi descrito, tendo em vista a área de cobertura e a quantidade de profissionais, o deslocamento e a logística de trabalho apresentam disparidades, impossibilitando, muitas vezes, as ações da equipe multidisciplinar (Sandes et al., 2018). Nesse sentido, o descrédito dos indígenas para com a equipe de saúde é resultado de ações alheias à vontade da própria equipe. A logística de trabalho, muitas vezes com falhas estruturais, faz com que as ações de cuidado em saúde sejam limitadas e restritas. Como efeito da desestruturação, é possível observar a desmotivação e o "sentir-se de mãos atadas" relatado pelos interlocutores.

O depoimento de Mateus (55 anos), que atua há 22 anos na saúde indígena e acompanhou as mudanças nas condições oferecidas aos profissionais, revelou que

Lá no início (...), a precarização trabalhista fazia com que houvesse uma rotatividade muito grande de profissionais. (...) Na época nós éramos, digamos assim, pagos pela prefeitura de cada região que tinha índio. Recebia um recurso pelo Ministério da Saúde e aí repassava aquele valor sem mais nenhum tipo de direitos trabalhistas. Então, a gente não tinha férias remuneradas, nem décimo terceiro, fundo de garantia... a gente não tinha praticamente nada. Então 'rodava' muito profissional.

Mateus, todavia, considerou que

determinadas pessoas podem passar 20 anos e não criar esse vínculo. Vai depender muito do profissional, mas hoje nós temos abertura realmente. Eles são um povo que pra você ganhar a confiança deles, requer tempo e, graças a Deus, nós chegamos nesse patamar. Assim, as pessoas que estão entrando hoje realmente não são preparadas realmente não são. Em serviço aprendem. Na sequência, vai aparecendo uma capacitação aqui, uma capacitação ali.

Em suma, tais dificuldades podem repercutir diretamente na produção do cuidado, uma vez que, o profissional não encontra o suporte e local adequado para o atendimento aos indígenas. A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, criada em 2002, preconiza um modelo de organização diferenciado, voltado para a atenção à saúde indígena, tendo como uma de suas diretrizes a "preparação de recursos humanos para atuação em contexto intercultural" (Brasil, 2002, p. 13). Além disso, os agentes indígenas de saúde são potencialidades para as ações de saúde, dado que, são profissionais indígenas que conhecem e residem no território.

### **Desafios da produção do cuidado na saúde desde uma perspectiva intercultural**

Este eixo analítico tem como propósito discorrer, a partir da perspectiva dos entrevistados, sobre os desafios no processo da produção do cuidado à saúde dos povos indígenas do ponto de vista intercultural. A interculturalidade está prevista na Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, a qual entende que a atenção em saúde deve contemplar a diversidade social, cultural, geográfica, histórica e política, reconhecendo a eficácia da medicina tradicional e o direito desses povos a sua cultura. Na prática, o que ainda se observa é uma perspectiva proveniente do modelo biomédico hegemônico sem estabelecer formas efetivas de diálogo intercultural entre indígenas e profissionais da APS (Rocha, Porto, Pacheco, 2019).

A literatura argumenta que a interação dos saberes científicos e tradicionais indígenas é um dos principais desafios enfrentados pelos profissionais de saúde na prática do cuidado. Segundo Vanessa, a interculturalidade é “você ter um olhar diferenciado. É você olhar para aquela pessoa como um ser único, aquele paciente, aquele usuário. Você tem que entender um pouco da história para poder conduzir o atendimento, e, às vezes, você não consegue em apenas um encontro. Com o tempo você consegue entender um pouco da história, da família..., mas você tem que entrar no mundinho daquela pessoa”.

Vanessa apresentou uma perspectiva de cuidado continuado que é produzido e refeito a cada contato. Para tanto, ela coloca como necessária a compreensão de como as estruturas socioculturais e as experiências de vida daquele indígena estão engendradas e fazem interface com sua saúde. Assim, a escuta atenta e o interesse pelo outro (Ayres, 2004) surgem como ferramentas que, mediante o consentimento daquele que está sendo cuidado, abrem espaço para que o profissional de saúde conduza o atendimento valorizando as singularidades existentes.

Assim, a promoção do cuidado integral passa pelo movimento de estar “presente ao outro” (Magalhães, Amparo-Santos, 2020, p. 8). Construir e fortalecer vínculos é o que Pankararu (Pontes et al., 2022, p.197) narra como o “elo” existente entre os agentes de saúde indígena e a população a ser trabalhada. Desse mesmo modo, Melo, Freitas e Apostolico (2021) afirmam que a articulação entre os saberes deve ser estimulada com a finalidade de melhoria da saúde indígena, levando em consideração os aspectos socioculturais dentro de uma perspectiva intercultural.

A medicina tradicional indígena e a medicina ocidental devem caminhar juntas, ser aliadas, pensa Ana que, entretanto, encontra resistência pelo caminho: “quando a gente consegue fazer esse equilíbrio da medicina tradicional e medicina biomédica, a gente vai caminhar. Agora, a gente encontra um outro caso (...) de que eles são mais resistentes”. A interlocutora informou ainda que “teve o caso de uma senhora que tinha pé diabético, uma ferida. Ela disse que tinha sido um

‘trabalho’ (algo como uma magia) e ela não aceitava nem visita. A gente ia visitar, mas com todo o cuidado para evitar complicações. (...) E ela [dizia que] ia curar com o rezador. A gente tentou, fez de tudo, e ela acabou falecendo”.

Segundo relato de Vanessa, “a gente sempre concilia a medicina tradicional com a não indígena. Tenta, né? Há casos de gente que não comprehende e abandona o tratamento medicinal e fica apenas com tratamento indígena. Isso acaba, às vezes, atrapalhando no tratamento”. Vanessa revela ainda que, ao ingressar na saúde indígena, ficou um pouco desnorteada, sem saber o que fazer. “Mas a gente vai tentando aos poucos conciliar os tratamentos”; é um choque de “culturas” entre o “científico” e o “indígena”. Para ela, “trabalhar na saúde indígena foi uma oportunidade de levar conhecimento pra comunidade, tentar ajudar um pouco com a minha área. Mas, quando a gente entra na saúde indígena, saúde pública como um todo, é um universo bem complexo”.

Constata-se que ainda há uma perspectiva em que impera o “levar conhecimento”, o que coloca em questão quais são os conhecimentos a ser “levados” e em que circunstâncias. Diehl & Pelegrini (2014), ao discutir ferramentas para o proporcionar o diálogo cultural incorporando temas específicos ao desenvolvimento de competências pedagógicas como a antropologia, salientam que não se trata de seu uso instrumental, intencionando melhor convencer as comunidades indígenas da intervenção biomédica, mas antes de ampliar a sensibilidade das formações à questão da diversidade e diferenças.

Ressalta-se que a Vanessa é uma profissional indígena e, considerando que a articulação entre os saberes biomédicos e os modos de fazer centrados na normatativa coloca em conflito os próprios saberes culturais indígenas dada a sua complexidade, possuir esta identidade pareceu ser conflituoso e desafiador. Isso nos leva a pensar que, além da formação dos profissionais não indígenas para atuação em contexto intercultural, faz-se necessário também pensar numa preparação para os próprios indígenas atuarem no setor saúde, não sendo suficiente sua

formação nos conhecimentos biomédicos sem a devida articulação com seus próprios valores e saberes, que irão conformar sua prática.

O desconhecimento e a falta de entendimento acerca das diversas culturas encontradas dentro das comunidades indígenas resultam nesse “choque de culturas” e no estranhamento cultural entre os atores que produzem o cuidado – usuários e profissionais (Ribeiro et al., 2017). Tal ponto é destacado por Vanessa, que relatou ter sentido esse “choque”, tendo em vista a pluralidade de costumes que cada aldeia e povo carrega: “A gente tenta conciliar de acordo com cada aldeia. Já é diferente, já é difícil porque cada pessoa pensa de um jeito, imagine um povo. E, no início, eu senti um pouco de dificuldade, porque eram outras áreas que eu não conhecia direito. Foi um pouco difícil, porque você... – a palavra às vezes chega a ser incompetente – não consegue dar conta de tantas aldeias e suas peculiaridades”.

Assim, ao se tratar de uma população culturalmente distinta, essa necessidade torna-se ainda mais indispensável, uma vez que tal relação possibilita ao profissional o reconhecimento da cultura e de suas particularidades, aspecto que compõe o cuidado em saúde desses povos (Mendes et al., 2018).

### **O cuidado à saúde e à alimentação e nutrição aos indígenas com condições crônicas não transmissíveis**

Este eixo analítico apresenta o modo como se conforma a produção do cuidado à saúde, à alimentação e nutrição junto aos povos indígenas com CCNTs, a partir das principais questões apontadas pelos interlocutores. Destaca-se que a evasão de profissionais capacitados e experientes na saúde indígena dificulta a construção de vínculo e confiança na relação usuário/profissional (Sandes et al., 2018). O processo saúde/doença/cuidado nas comunidades indígenas advém de determinantes socioeconômicos e culturais, que estão diretamente associados à preservação do território, do meio ambiente e das práticas

de cuidado tradicionais, como pressuposto na Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (Pedrana et al., 2018).

Tradicionalmente, os povos indígenas obtêm seus alimentos a partir do plantio, da pesca e caça; no decorrer dos anos, entretanto, essa prática vem sofrendo modificações, resultantes da implementação de novos sistemas políticos e socioeconômicos, reduzindo os limites de terras indígenas (Barros et al., 2018). A interlocutora Vanessa relatou os impactos vividos por seus parentes causados pela migração forçada.

Eu cresci nessa comunidade já um pouco diferente dos meus pais. Os meus pais e meus avós, quando queriam tal alimento, por exemplo, iam atrás pescar, passavam horas remando atrás de um peixe, iam colher um fruto, uma hortaliça. Em 1986/1987, devido à construção de uma barragem aqui em Itaparica, a nossa aldeia foi inundada e depois desse acontecimento viemos para uma nova terra, onde se olhava e não via nada. Você não sabia onde ir atrás do seu peixe, o que plantar. Até hoje a gente não tem terra. Com essa mudança, aconteceu a depressão, principalmente dos mais velhos que até hoje se lamentam e têm aquela saudade.

A imposição desses novos hábitos a essas comunidades também é feita como via de “adaptação” a uma nova realidade precarizada, já que a agricultura e as formas de trabalho se encontram inviabilizadas, pois, em diversos casos, o que ocorre é a expulsão desses povos de seus territórios originais por empresas ou outros interesses comerciais na região. Eles só retornam a suas terras após a demarcação, e, algumas vezes, quando já encontram um solo empobrecido e o comprometimento da fauna e flora (Ribas, Leite, Gugelmin, 2007).

Concomitantes a essas mudanças das formas de obtenção dos alimentos e na maneira de se alimentar, têm sido observadas, nas últimas décadas, modificações do padrão alimentar e adesão de práticas alimentares regradas principalmente ao consumo de alimentos industrializados. Esse processo é denominado transição alimentar e nutricional (Rodrigues, Oliveira, Santos, 2020; Barros et al., 2021).

As narrativas evidenciam essas alterações de hábitos alimentares dos povos tradicionais. Os profissionais acreditam que o aumento da incidência de CCNTs nas comunidades indígenas está em anuência com

o atual perfil de saúde dos brasileiros não indígenas, caracterizado pelo aumento crescente dos números de indivíduos com essa ocorrência. Para Mário,

a questão das doenças, hipertensão, diabetes, é [que] temos uma porcentagem alta hoje em dia. Nas aldeias a gente vê que é muito. A cultura, digamos urbana, já está dentro das nossas comunidades indígenas. Então, é comum que a alimentação deles hoje, principalmente, seja o que é normal do dia a dia das outras pessoas, dos povoados, das cidades e dos centros urbanos. Eu acredito que isso colabore, uma vez que, há um crescimento principalmente da hipertensão e diabetes aqui no polo-base. É uma curva ascendente, bem como é no resto da população brasileira.

Outra interlocutora também abordou essa questão como uma das principais dificuldades encontrada para a adoção das práticas tradicionais de cuidado. Segundo Ana, “hoje a gente vê nas comunidades indígenas a inserção de embutidos, das comidas industrializadas. Então, fazer com que exista este resgate da alimentação mais natural, do equilíbrio; a gente tem muita dificuldade em relação a isso”.

Sendo assim, notam-se o processo de transição nutricional no polo-base e a dissonância com os princípios da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. Tais fatores podem ser associados ao aumento da incidência de condições crônicas não transmissíveis. A APS em povos indígenas exige pluralidade nas estratégias, protagonismo indígena, integração dos saberes, valorização das práticas tradicionais e rompimento com o olhar biomédico hegemônico.

Ademais, o descontentamento e a angústia em ter suas terras violadas fazem emergir agravos em saúde como alcoolismo, tabagismo e depressão. A narrativa de Mateus ilustrou a situação:

[Há] uma aldeia chamada Tuxá, que é uma aldeia ribeirinha ali no município de Rodelas, e as outras são aqui no município de Glória. Existe uma pequena quantidade de aldeias aqui no município de Paulo Afonso, essa de Rodelas eu tenho muitos relatos de que foi a mais prejudicada. Eles saíram do espaço que entendiam como terra, da agricultura de subsistência, da pesca, para que a Companhia Chesf [Companhia Hidroelétrica do São Francisco], não sei se vocês já ouviram falar, inundasse a terra deles. A Chesf fez uma vila, (...) eles saíram do que eles conheciam de terra, de identificação, de cultura, de

formato de vida para uma vila. Então, esses [indígenas] terminaram tendo consequências muito maiores de álcool, de drogas, de depressão, de suicídio. É uma aldeia que a gente precisa ter um olhar diferenciado.

Além disso, o impacto econômico que as novas formas de subsistência revelam a vulnerabilidade desses povos, e a experiência da fome torna-se algo tangível no cotidiano (Ribas, Leite, Gugelmin, 2007) de “quem mora dentro de uma comunidade tão difícil como essa [em] que eu trabalho (...). Então, você vê ainda muita casa de taipa, fogo de lenha, panela no fogo, casinha sem ter praticamente nada dentro de móvel, quatro panelinhas todas sujas de preto e feijão pra cozinhar, quando tem. O arroz, a carne não se fala. Galinha não se fala” (Mateus).

O contato com populações não indígenas e as questões territoriais impuseram mudanças na forma de obtenção do alimento, o que antes era conquistado por intermédio da agricultura, pesca e caça agora passa a ser adquirido, em parte, no comércio ou ainda destinado à venda (Brasil, 2002). Segundo Vanessa, “a população indígena, com o passar do tempo, foi adquirindo os hábitos alimentares e sociais dos não indígenas e com esse avanço foi tumultuando, trazendo as doenças crônicas. A gente encontra muita obesidade, diabetes, hipertensão. Não há essa questão de alimentação cultural, como o pessoal acha que a gente se alimenta. Aqui se alimenta, por exemplo, de *fast food*, de alimentos com alto índice de sódio, principalmente as crianças. As mães dão bastante doces”.

Em decorrência disso, há uma redução na diversidade alimentar desses povos e maior participação de alimentos ricos em carboidratos, gordura e sódio, uma vez que o comprometimento das atividades de subsistência antes praticadas dá lugar ao trabalho remunerado, o que possibilita a aquisição comercial. A intensidade das transformações socioeconômicas e comportamentais, portanto, contribui diretamente para a transição epidemiológica observada na população indígena (Leite, Santos, Coimbra Junior, 2007).

Além dessa perspectiva, a entrevistada Ana relatou o uso de medicamentos como principal prognóstico em casos de indivíduos portadores de CCNTs e transtornos mentais, bem como, ressaltou a

presença do olhar biomédico hegemônico nas aldeias. Segundo ela, os profissionais de saúde veem na aldeia “uma medicalização muito forte. Eles querem remédios, querem tomar remédios! Em algumas aldeias já estão abandonando algumas práticas tradicionais. E aí, por exemplo, quando inicia o psicotrópico, eles não querem mais abrir mão de psicotrópico”.

Esta investigação ressalta que tal conflito entre as práticas de cuidado tradicionais e a biomédica hegemônica evidencia efeitos contrários aos princípios e pressupostos fundantes da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. Essa contradição pode favorecer a perspectiva do olhar colonizador estigmatizado, desencadeando um processo de abandono cultural das práticas de cuidado tradicionais quando não reconhecemos como o processo de medicalização alcança as comunidades indígenas. Distintos autores indígenas destacam como foi a atuação da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), mediante sua política de assistência à saúde, entre as décadas de 1960 e 2000, com a distribuição indiscriminada de medicamentos (Pontes et al., 2022), que pode estar associada a tal fenômeno.

Para o enfrentamento da medicalização do cuidado e do abandono das práticas tradicionais, Ana expôs estratégias de estímulo à retomada das práticas culturais: “existe a questão do estímulo, de promover a medicina tradicional. Nós já tentamos, a farmacêutica e a nutricionista. A gente fez um projeto para hortas, mas é mais complicado e tem a questão de estimular mesmo o uso da medicina tradicional, de retomar isso”.

As narrativas ainda apontam que o cuidado referente às CCNTs no polo-base de Paulo Afonso é organizado de forma multidisciplinar, numa perspectiva da educação em saúde, conscientização e educação alimentar e nutricional por meio de oficinas, rodas de conversas, palestras e exposições sobre diferentes temas que abordam prevenção, promoção e recuperação da saúde.

## Conclusão

O estudo buscou desvelar como os profissionais de saúde atuantes em áreas indígenas produzem o cuidado à saúde e à alimentação dos indígenas com condições crônicas não transmissíveis no seu cotidiano de trabalho, procurando uma perspectiva interdisciplinar, mediada pela educação em saúde para e com os indígenas, bem como intencionada a lidar com os desafios para promover um diálogo intercultural. Os desafios, no entanto, são inúmeros e vão desde a ampliação de uma formação diferenciada dos profissionais até as condições objetivas de infraestrutura para possibilitar a produção do cuidado. Reforça-se, no que tange à permanência e estímulo desses profissionais para que permaneçam engajados, que é necessário garantir a infraestrutura adequada para que a qualidade do trabalho possa ser alcançada extraindo suas potencialidades, somando a qualificação do processo formativo dos profissionais não indígenas e indígenas, reforçando a relevância da atuação intersetorial e o uso das tecnologias leves.

No que se refere ao entendimento do fenômeno saúde/doença/cuidado nas comunidades indígenas em que atuam, alguns entrevistados expressaram a importância do território, cujo direito tem sido constantemente violado a partir do deslocamento imposto a esses povos, na determinação do quadro atual das CCNTs, assim como das práticas alimentares vigentes na região. Neste ponto, é importante ressaltar a relevância de aprofundar a compreensão do que seja o território nas cosmovisões indígenas e seu imbricamento na produção da identidade e do processo saúde/doença/cuidado dos povos. Do contrário, sem tal entendimento, e sem estabelecer diálogos de modo horizontal, não parece ser possível a produção de uma atenção à saúde diferenciada.

Ainda em suas narrativas, eles expressaram que a construção do cuidado a esses povos vai além de respeitar sua cultura, ainda que seja observado nos exemplos apresentados o cotidiano no qual a prevalência das práticas biomédicas se destaca. Os interlocutores identificam ainda a urgência de estratégias que possam aliar as práticas medicinais

biomédicas e tradicionais, produzindo um cuidado integrado, com profissionais que possam construir no seu cotidiano vínculos a partir dos esforços em compreender todo o contexto de lutas dos indígenas e as múltiplas vulnerabilidades vivenciadas.

No caso da região em estudo, cabe ainda destacar nestas linhas finais, a importância de considerar as distintas realidades dos povos indígenas do Brasil, destacando a luta pelo reconhecimento da identidade indígena dos povos situados no Nordeste, diante do estereótipo criado do indígena da região amazônica. Os indígenas do Nordeste possuem especificidades na sua luta histórica pela terra, datada desde os primórdios do processo colonizador no Brasil, que produzem singularidades na relação corpo/território/saúde. Urge, portanto, a produção de estudos e pesquisas que deem conta dessas especificidades regionais para melhor desvelar os desafios à implementação de políticas de saúde, alimentação e nutrição, assim como de segurança alimentar para os povos indígenas.

## Referência

AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. O cuidado, os modos de ser (do) humano e as práticas de saúde. *Saúde e sociedade*, v. 13, p. 16-29, 2004.

BARROS, Dayane de Melo et al. A influência da transição alimentar e nutricional sobre o aumento da prevalência de doenças crônicas não transmissíveis. *Brazilian Journal of Development*, v. 7, n. 7, p. 74647-74664, 2021.

BARROS, Gustavo Galdino de Meneses et al. Transição nutricional e sua relação com a prevalência de hipertensão arterial em índios brasileiros. *Revista Diálogos Acadêmicos*, v. 7, n. 2, 2018.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção Primária à Saúde. Departamento de Promoção da Saúde. *Matriz para Organização dos Cuidados em Alimentação e Nutrição na Atenção Primária à Saúde [recurso eletrônico]*. Brasília:

Ministério da Saúde, 2022. Disponível em:  
[https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/matriz\\_organizacao\\_cuidados\\_alimentacao\\_aps.pdf](https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/matriz_organizacao_cuidados_alimentacao_aps.pdf). Acesso em 13 set. 2023.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Saúde indígena: análise da situação de saúde no SasiSUS*. Brasília: Ministério da Saúde, 2019. Disponível em:  
[https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/saude\\_indigena\\_analise\\_situacao\\_sasisus.pdf](https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/saude_indigena_analise_situacao_sasisus.pdf). Acesso em 22 ago. 2023.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, 2016 [1988]. Disponível em:  
[https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf). Acesso em 15 set. 2023.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. *Política Nacional de Alimentação e Nutrição*. 1. reimpr. Brasília: Ministério da Saúde, 2013. Disponível em:  
[https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica\\_nacional\\_alimentacao\\_nutricao.pdf](https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_alimentacao_nutricao.pdf). Acesso em 22 ago. 2023.

BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. 2 ed. Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde, 2002. Disponível em:  
[https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica\\_saude\\_indigena.pdf](https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_saude_indigena.pdf). Acesso em 15 set. 2023.

CHAGAS, Cristiane Alvarenga et al. Prevalência estimada e fatores associados à hipertensão arterial em indígenas adultos Krenak do estado de Minas Gerais, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 36, p. e00206818, 2020.

DIEHL, Eliana Elisabeth; PELLEGRINI, Marcos Antonio. Saúde e povos indígenas no Brasil: o desafio da formação e educação permanente de trabalhadores para atuação em contextos interculturais. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 30, n. 4, p. 867-874, abr. 2014.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Os indígenas no censo demográfico 2022*. Brasília: IBGE; 2022.

FREITAS, Fernanda Pereira de Paula et al. Experiências de médicos brasileiros em seus primeiros meses na Atenção Primária à Saúde na Terra Indígena Yanomami. *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, v. 25, p. e200212, 2021.

LANDGRAF, Julia; IMAZU, Nayara Emy; ROSADO, Rosa Maris. Desafios para a educação permanente em saúde indígena: adequando o atendimento do Sistema Único de Saúde no sul do Brasil. *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, v. 24, p. e190166, 2020.

LEITE, Maurício Soares; SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JUNIOR, Carlos Everaldo Alvares. Alimentação e nutrição dos povos indígenas no Brasil. In: KAC, Gilberto; SICHERI, Rosely; GIGANTE, Denise Petrucci (orgs.). *Epidemiologia nutricional*. Rio de Janeiro: Fiocruz/Atheneu; 2007. p. 503-517.

MAGALHÃES, Lilian Miranda; AMPARO-SANTOS, Ligia. Multiplicidade, heterogeneidade e coordenação: a produção do cuidado em alimentação e nutrição a partir das práticas de apoio matricial. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 36, n. 7, p. e00127819, 2020.

MELO, Jair da Silva; FREITAS, Noélle de Oliveira; APOSTOLICO, Maíra Rosa. O trabalho em saúde coletiva da equipe de enfermagem brasileira no distrito sanitário especial indígena. *Revista Brasileira de Enfermagem*, v. 74, p. e20200116, 2021.

MENDES, Anapaula Martins et al. O desafio da atenção primária na saúde indígena no Brasil. *Revista Panamericana de Salud Pública*, v. 42, p. e184, 2018.

PEDRANA, Leo et al. Análise crítica da interculturalidade na Política Nacional de Atenção às Populações Indígenas no Brasil. *Revista Panamericana de Salud Pública*, v. 42, p. e178, 2018.

PIRES, Álvaro. Amostragem e pesquisa qualitativa: ensaio teórico e metodológico. In: POUPART, Jean et al. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 154-211.

PONTES, Ana Lúcia de Moura et al. *Vozes indígenas na saúde: trajetórias, memórias e protagonismos*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Piseagrama/Fiocruz, 2022.

RIBAS, Dulce Lopes Barboza; LEITE, Maurício Soares; GUGELMIN, Silvia Ângela. Perfil nutricional dos povos indígenas do Brasil. In: BARROS, Denise Cavalcante; SILVA, Denise Oliveira; GUGELMIN, Silvia Ângela (orgs.). *Vigilância alimentar e nutricional para a saúde indígena*[online]. Rio de Janeiro: Fiocruz; 2007; p. 211-235.

RIBEIRO, Aridiane Alves et al. Processo de trabalho e produção do cuidado em um serviço de saúde indígena no Brasil. *Escola Anna Nery*, v. 21, p. e20170029, 2017.

ROCHA, Diogo Ferreira da; PORTO, Marcelo Firpo de Souza; PACHECO, Tania. A luta dos povos indígenas por saúde em contextos de conflitos ambientais no Brasil (1999-2014). *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 24, p. 383-392, 2019.

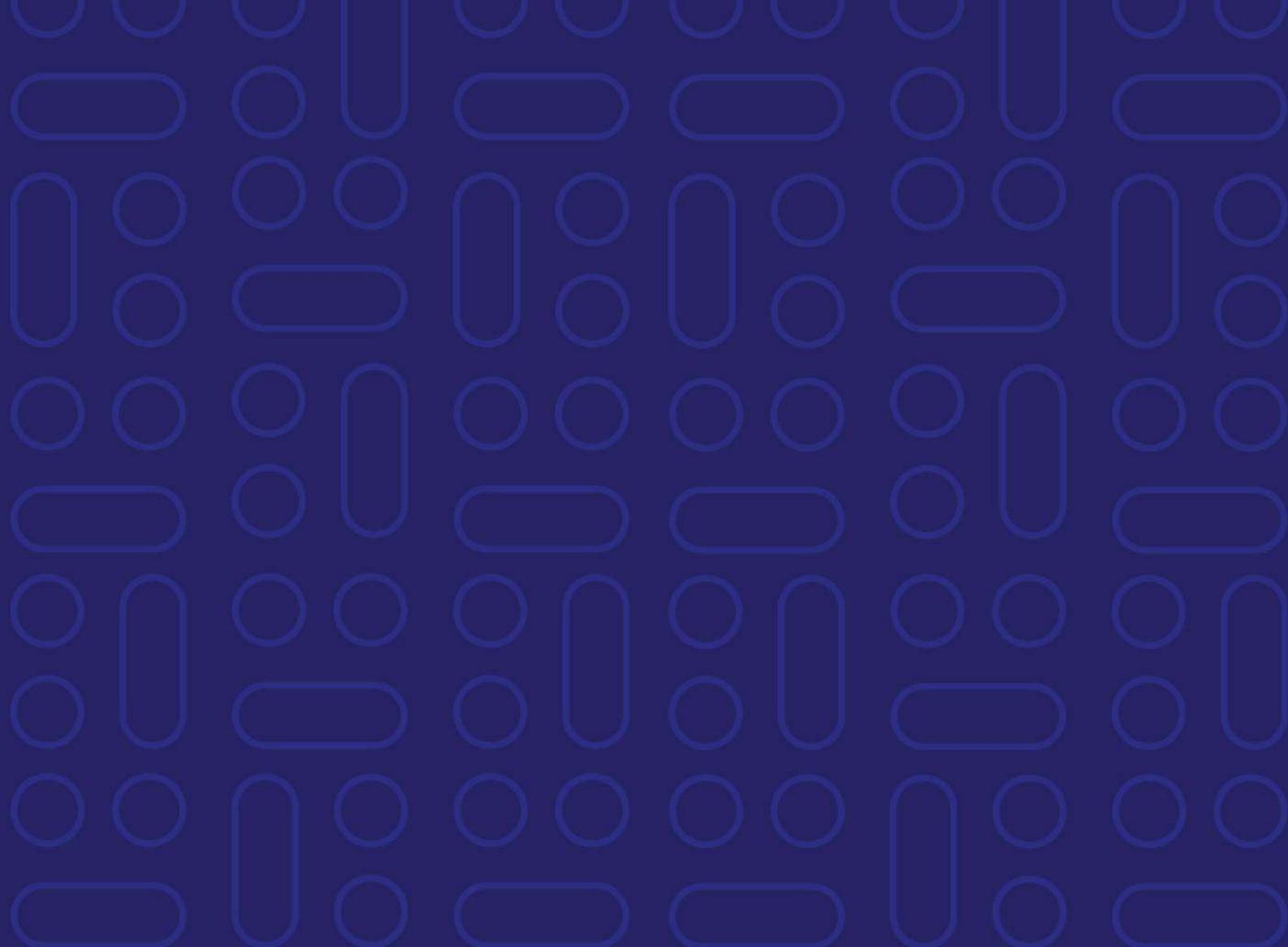
RODRIGUES, Rodrigo Alexandre da Cunha; OLIVEIRA, Francisco Pereira de; SANTOS, Raquel Amorim dos. Transição nutricional e epidemiológica em comunidades tradicionais da Amazônia brasileira. *Brazilian Journal of Development*, v. 6, n. 3, p. 11290-11305, 2020.

SANDES, Luiza Fernandes Fonseca et al. Atenção primária à saúde de indígenas sul-americanos: revisão integrativa da literatura. *Revista Panamericana de Salud Pública*, v. 42, p. e163, 2018.

SANTOS, Fabiana Jesus dos. Insegurança alimentar e as doenças crônicas não transmissíveis na população indígena: uma revisão integrativa. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Nutrição). Centro Universitário Ages, Paripiranga, 2021.

**Recebido em:** 19 de abril de 2024

**Aceito em:** 12 de junho de 2024



# **CONFLUÊNCIA DE ALTERNATIVAS NA ARTICULAÇÃO DA TEIA DOS POVOS: INSPIRAÇÕES PARA OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS**

RENATA FONSECA, MARTA DE AZEVEDO E BEATRIZ AKEMI

# **CONFLUÊNCIA DE ALTERNATIVAS NA ARTICULAÇÃO DA TEIA DOS POVOS: INSPIRAÇÕES PARA OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS**

**ALTERNATIVES CONFLUENCE IN THE WEAVING OF TEIA DOS POVOS (PEOPLE'S WEB): INSPIRATIONS FOR OTHER POSSIBLE WORLDS**

**RENATA AMORIM ALMEIDA FONSECA<sup>1</sup>**

renata.a.a.fonseca@unirio.br  
<https://orcid.org/0000-0001-5056-2114>

**MARTA DE AZEVEDO IRVING<sup>2</sup>**

mirving@mandic.com.br  
<https://orcid.org/0000-0003-2677-818X>

**BEATRIZ AKEMI TAKEITI<sup>3</sup>**

biatakeiti@medicina.ufrj.br  
<https://orcid.org/0000-0003-2847-0787>

## **Resumo**

Historicamente, em resistência à “policrise” planetária, inúmeros povos e comunidades tradicionais constroem um “pluriverso” de alternativas de (re)existência, refletido em culturas e modos diversos de organização social para a reprodução da vida. Desde uma perspectiva de análise do pós-desenvolvimento, este ensaio se dirige às alternativas sistêmicas forjadas na trajetória de transição agroecológica do Assentamento Terra Vista, como núcleo aglutinador da Teia dos Povos. Com base nas narrativas tecidas nos encontros, na observação participante e no rastreamento realizado nas mídias digitais, foi possível perceber a incidência das alternativas mapeadas nas diversas dimensões materiais e simbólicas da existência, tanto em atendimento às

<sup>1</sup> Bióloga, doutora e pós-doutoranda no Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (Eicos/UFRJ), docente no Departamento de Ciências do Ambiente (Ibio/UniRio).

<sup>2</sup> Professora e pesquisadora sênior do Programa Eicos/IP/UFRJ e do Pped/IE/UFRJ, onde coordena os grupos de pesquisa Gapis e Sinergia (Diretório de Grupos de Pesquisa/CNPq). Coordena a cátedra de ambiente e sustentabilidade do Colégio Brasileiro de Altos Estudos (CBAE/FCC/UFRJ). Compõe a equipe de pesquisadores seniores do INCT-Pped/CNPq e, atualmente, é professora convidada da UFJF.

<sup>3</sup> Terapeuta ocupacional, docente do Departamento de Terapia Ocupacional, Faculdade de Medicina, e do Programa de Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (Eicos/UFRJ).

demandas concretas no que diz respeito à alimentação, moradia, geração de trabalho e renda quanto à produção de novas subjetividades relativas ao senso de pertencimento à natureza, perpassando as relações de gênero e cuidado.

Enraizadas nas próprias territorialidades, histórias e memórias, inúmeras oportunidades de aprendizagem vivenciais sobre resiliência vêm sendo gestadas, sobretudo em relação aos processos de restauração ecológica associados à soberania alimentar, em face do desafio de reparar passivos coloniais-modernos e salvaguardar a adaptação coletiva a um novo regime climático.

**Palavras-chave:** Policrise. Confluências. Comunidades. Autonomia. Bem Viver.

### **Abstract**

*Historically, resisting to planetary polycrisis, countless peoples and traditional communities have been building a pluriverse of (re)existence alternatives, reflected in diverse cultures and modes of social organization for life reproduction. From a post-development perspective, this essay focuses on systemic alternatives forged by the trajectory of community experiences for agroecological transition in the Terra Vista Settlement, as a unifying nucleus of Teia dos Povos. Based on narratives woven in meetings, participant observation and tracking in digital media, it was possible to perceive the incidence of the mapped alternatives in material and symbolic dimensions, related both to concrete demands regarding food, housing, work and income generation, as well as subjective ones related to the sense of belonging to nature, crosscutting social relations related to gender and care. Rooted in the territorialities, in their own stories and memories, countless opportunities for experiential learning about resilience are being gestated, especially regarding ecological restoration associated to food production, given the challenge to repair colonial-modern liabilities and safeguard collective adaptation to a new climate regime.*

**Keywords:** Polycrisis. Confluences. Communities. Autonomy. Good Living.

## Introdução

No plano global, enquanto resiste à “policrise” (Morin, Kern, 1993), a sociedade civil vem construindo um “pluriverso”<sup>4</sup> de alternativas contra-hegemônicas de organização social e produtiva, capaz de inspirar caminhos de transição para sociedades mais resilientes, equitativas e sustentáveis (Kothari et al., 2019). Com essa perspectiva, merece destaque o protagonismo de povos e comunidades tradicionais que, ao sofrer na linha de frente os efeitos da geopolítica neoliberal e extrativista, vêm forjando também inúmeras alternativas para a reprodução da vida, com base em rico acervo de conhecimentos e capacidades, associado à conservação e restauração de biomas (Dilger et al., 2016; Solón, 2019; Krenak, 2019).

No caso latino-americano, em particular, tais grupos vêm sendo reconhecidos como os principais guardiões de florestas e demais ecossistemas, uma vez que as taxas de desmatamento tendem a ser significativamente mais baixas onde os direitos territoriais coletivos de povos indígenas e comunidades tradicionais são formalmente reconhecidos, em relação a outros contextos de ordenamento e ocupação territorial (FAO, Filac, 2021; Iccá, 2021).

Contudo, enquanto contribuem para salvaguardar cerca de 80% da biodiversidade mundial (Zanjani et al., 2023), os conflitos socioambientais se acirram em seus territórios de vida, especialmente na América Latina, diante de pressões e ameaças crescentes, envolvendo disputas por terras e recursos com o avanço do neoextrativismo, tendo origens em histórico secular de violências coloniais-modernas (Porto-Gonçalves, 2012; Svampa, 2019; Haesbaert, 2021; Ferdinand, 2022).

<sup>4</sup> Pluralismo de conceitos, cosmovisões e práticas sintonizados com os princípios de justiça social e ecológica, engajados na construção de “um mundo onde caibam outros mundos”, segundo princípios zapatistas, em contraste com o universalismo propagado pela modernidade ocidental. Em *Pluriverso: um dicionário do pós-desenvolvimento* (Kothari et al., 2019), os autores Ashih Kothari (Índia), Ariel Salleh (Austrália), Arturo Escobar (Colômbia), Federico Demaria (Espanha) e Alberto Acosta (Equador) mapeiam ao redor do mundo e reúnem cerca de 15 soluções “mainstream” e mais de 90 alternativas “radicais” possíveis que desafiam o *status quo*.

Desse modo, em resistência desde as territorialidades, diversos grupos sociais, sobretudo aqueles ditos minoritários,<sup>5</sup> enfrentam desafios cotidianos para a afirmação de seus direitos por meio de lutas cujos “rastros sensíveis” têm gerado, de forma pedagógica, importantes pistas e oportunidades de aprendizagem sobre resiliência (e mesmo esperança) em tempos de emergência planetária.

Assim, às margens do capitalismo global, uma “tapeçaria global de alternativas”, das mais variadas matizes e cores, vem sendo tecida para a reprodução da vida, ganhando cada vez mais relevo como conjunto plural de possibilidades social e ambientalmente transformadoras (Escobar, 2018; De la Cadena, Blaser, 2018; Kothari et al., 2019).

Consubstanciando esse debate, no Brasil, ao pautar a convergência das lutas emancipatórias “por terra e território”, em uma “ampla aliança preta, indígena e popular”, emerge a articulação da Teia dos Povos, tendo a educação popular e a agroecologia como vias de “reencantamento” para o fortalecimento comunitário e a territorialização do Bem Viver,<sup>6</sup> com base na autonomia (Ferreira, Felício, 2021; Zibechi, 2022).

Mediante diálogos horizontais e relações de reciprocidade, essa articulação sociopolítica autônoma busca aliar a diversidade de trajetórias, conhecimentos, práticas e visões de mundo na construção de

<sup>5</sup> São assim denominados não por sua expressão em termos estatísticos, mas devido ao processo excluente sofrido por determinados grupos sociais, como os povos e comunidades tradicionais, no sistema político e econômico dominante, o que se reflete em sua ainda limitada representatividade nos espaços de poder. Diferentes definições se dirigem aos povos e comunidades tradicionais na América Latina. Na legislação brasileira, atualmente, são reconhecidos 29 segmentos distintos. A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais os concebe como sendo “grupos culturalmente diversos que se reconhecem como tal, com formas próprias de organização social, que ocupam e utilizam territórios e recursos naturais como condição para a sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, sendo os conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (Brasil, 2007).

<sup>6</sup> A grafia “Bem Viver” se justifica pelo uso da expressão como conceito e/ou categoria analítica próprios da perspectiva decolonial latino-americana e propostas afins. Enquanto tradução intercultural e reelaboração discursiva dos princípios quechua “Sumak Kawsay” e aymara “Suma Qamaña” – cujas semelhanças são encontradas também em cosmovisões e posturas de diversos povos originários deste e demais continentes – ontologicamente, esse paradigma envolve as relações de interdependência entre cultura e natureza, sendo teorizado na esfera acadêmica e influenciando cada vez mais o debate público. Apesar das ambiguidades e dos dilemas envolvidos em sua apropriação política, o Bem Viver vem abrindo janelas de oportunidade para além das proposições sob a égide do “desenvolvimento”, em que o múltiplo e o contraditório convivem como riqueza para o aprendizado contínuo rumo a um horizonte pós-capitalista/colonial/racista/patriarcal.

caminhos para a emancipação coletiva. Nessa confluência, associadas ao resgate do sistema agrícola agroflorestal tradicional de “cabruca”<sup>7</sup> para a produção de cacau (*Theobroma cacao*), as experiências comunitárias de transição agroecológica no Assentamento Terra Vista, localizado no município de Arataca, mesorregião do sul baiano, microrregião de Ilhéus-Itabuna (IBGE, 2017), ganham ainda mais expressão ao aliar a busca por soberania alimentar com a salvaguarda da conservação e restauração do bioma Mata Atlântica, em um dos principais centros de endemismo desse que é considerado um dos mais ameaçados e representativos hotspots de biodiversidade mundial.<sup>8</sup>

Foi justamente nesse território, durante a I Jornada de Agroecologia da Bahia, realizada em 2012, que a proposta de articulação da Teia dos Povos foi lançada, “com o objetivo de promover a ‘união dos povos e saberes’ em torno da luta por terra e território, alinhada com os princípios da agroecologia, para construção do Bem Viver”<sup>9</sup> (Pimentel, Menezes, 2022, p. 4). Tendo como inspiração o tema “Agroecologia: Uma Proposta de Soberania do Território Baiano”, esse encontro no Assentamento Terra Vista contou com a presença de representantes de diferentes etnias e povos indígenas, como os Tupinambá, Pataxó e Pataxó Hâ-hâ-hâe, de comunidades tradicionais quilombolas e pesqueiras de diversos territórios baianos e de assentamentos rurais e outras comunidades, de movimentos sociais e organizações do campo e da cidade, atraindo, desde seu início, a atenção do público universitário (Pimentel, Menezes, 2022).

Foram realizadas até o momento sete Jornadas de Agroecologia da Bahia, reunindo público crescente que vem se somando aos povos e

<sup>7</sup> “Cabruca” deriva de “brocar”, o ato de fazer aberturas na mata para plantio do cacau sob a sombra das árvores mais altas. O sistema agrícola cacau-cabruca é praticado há mais de 200 anos na região de estudo, e, segundo levantamentos ali realizados, essas áreas apresentam densidade variando de 35 a 355 árvores e riqueza de 16 a até 60 espécies arbóreas por hectare (Sambuichi, 2006).

<sup>8</sup> Situado no Corredor Central da Mata Atlântica, o qual abrange inúmeras espécies de distribuição restrita e ameaçadas de extinção, o Assentamento Terra Vista se localiza próximo a uma área protegida no sul da Bahia, onde foram encontradas 454 espécies de árvores em um hectare, considerado recorde mundial de riqueza vegetal (CEPF, 2001).

<sup>9</sup> O Bem Viver referido aqui se trata da tradução intercultural do princípio andino *sumak kawsay* e *suma qamaña*, que chega à Teia dos Povos a partir dos indígenas da região e de entidades como o Conselho Indígena Missionário (Cimi), segundo Pimentel e Menezes (2022).

comunidades tradicionais da região, em processo crucial para a tessitura da Teia dos Povos. Nesse resgate histórico, vale lembrar que, até 2015, as Jornadas aconteceram no Terra Vista, mas, a partir de então, transpuseram os limites do assentamento e adquiriram outros rumos, vindo a ser realizadas em outros territórios baianos.<sup>10</sup>

Ademais, além da realização das Jornadas de Agroecologia da Bahia e das Pré-jornadas de Agroecologia, realizadas dentro e fora do estado da Bahia, diversas comunidades ligadas à Teia dos Povos vêm organizando eventos e vivências práticas concebidos como oportunidades formativas voltadas para reflexão, ação e articulação política, envolvendo atividades pedagógicas que acolhem estudantes, educadores, pesquisadores e outros atores interessados na construção de autonomia junto à terra, como forma de enfretamento aos diversos desafios cotidianos articulados às dimensões sociais, econômicas, ecológicas e culturais da existência.

Nessa “confluência de alternativas”,<sup>11</sup> um conjunto de práticas sociais e de mobilização se constrói e se reconstrói, em movimento vivo, circular, a partir do reconhecimento da importância dos conhecimentos e das memórias ancestrais afro-indígenas e populares para as transformações sociais no mundo contemporâneo. Compartilhada e reeditada também por meio das mídias digitais e outras tecnologias de informação e comunicação, uma ampla e diversa rede de solidariedade

<sup>10</sup> Em 2017, a V Jornada foi realizada em terras Pataxó, em Porto Seguro; em 2019, a VI Jornada ocorreu em terras Payaya, em Utinga, na Chapada Diamantina; e, no início de 2023, a VII Jornada se efetivou na comunidade pesqueira e quilombola de Conceição de Salinas, em Salinas da Margarida, às margens da baía de Todos os Santos. A VIII Jornada de Agroecologia da Bahia está prevista para ocorrer em Salvador, em janeiro de 2025, em movimento que se desloca dos territórios rurais e periféricos em direção à metrópole. Ao final de cada Jornada, a Teia dos Povos se manifesta publicamente por meio de uma carta. O conjunto de documentos, resultante dessa série de eventos, tem servido como roteiro para a compreensão da evolução das propostas da articulação e está disponível em <http://teiadospovos.org/>.

<sup>11</sup> A noção de confluência possui centralidade neste debate, sendo concebida aqui como “conexões possíveis para fortalecer trajetórias”, uma lição aprendida com as águas ao expandirem seus cursos em fluxo e poder quando se encontram, segundo a inspiração do mestre de saberes quilombola e ancestralizado recentemente Antônio Bispo dos Santos, ou Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2015). O sociólogo ambientalista indiano Ashish Kothari concebe o termo com sentido semelhante, no contexto do coletivo Vikalp Sangam (Confluência de Alternativas) e das redes internacionais Global Tapestry of Alternatives e Radical Ecological Democracy, iniciativas caras também neste debate (Kothari et al., 2019).

horizontal vem se constituindo, agregando indivíduos, coletivos e movimentos organizados, compostos por “núcleos de base” (territorializados) e “elos” (desterritorializados), no campo e na cidade, articulados em todas as regiões brasileiras.

### **Percorso metodológico: nos rastros do “pluriverso”**

Partindo desses antecedentes, desde uma perspectiva de análise do pós-desenvolvimento, este ensaio se dirige ao caso das alternativas sistêmicas forjadas na trajetória de transição agroecológica no Assentamento Terra Vista (Arataca, Bahia), núcleo aglutinador da Teia dos Povos, buscando avaliar os desafios e as potencialidades das experiências comunitárias no processo de construção de novos caminhos de resistência frente à crise civilizatória, diante de um panorama global de incertezas.

Alinhada à sociologia sentipensante de Fals-Borda (2009), implicada com a construção de autonomia (pluri)epistêmica no contexto latino-americano, no qual a investigação-ação participativa (Fals-Borda, Rahman, 1991) se desenvolve, essa pesquisa caminha no sentido de colaboração mútua entre os sujeitos envolvidos, partindo do reconhecimento das diferenças e tensões presentes, mas também do potencial das relações de afeto e alteridade para a coprodução de conhecimentos enriquecidos por experiências sinérgicas e/ou complementares, na produção de novas subjetividades regenerantes do tecido social e ambiental (Scarano, 2019).

Para tanto, na confluência entre “saberes orgânicos e sintéticos” (Bispo dos Santos, 2015), tendo por base a perspectiva crítica decolonial latino-americana (Quijano, 2000; Ballestrin, 2013), e à luz do paradigma ancestral de Bem Viver (Acosta, 2016), o percurso metodológico da pesquisa envolveu: levantamento bibliográfico e documental; rastreamento e tessitura das redes em mídias digitais; e realização de observação participante e exercício de escuta sensível de narrativas em

campo, ao longo do período compreendido entre outubro de 2021 e março de 2024.

Caberia destacar aqui, a imersão no curso de formação Aprender na Prática: Formação Agroecológica Integral,<sup>12</sup> oferecido pela Universidade dos Povos, no Assentamento Terra Vista, no final de 2022, uma oportunidade de aprendizagem por meio da qual importantes subsídios foram obtidos para a consolidação da pesquisa que consubstancia o presente ensaio. Nessa oportunidade, e em outras incursões no território (realizadas em diferentes ocasiões, em outubro de 2023, janeiro e março de 2024), foi possível apreender diversas nuances sobre o contexto comunitário, expressas nas narrativas e nos modos individuais e coletivos de interação, nas relações e trocas com lideranças, anciãos/ãs, jovens, mulheres e crianças, mestres e mestras de saberes, palestrantes e demais envolvidos. Cantos, danças e rituais perpassaram a partilha de conhecimentos ancestrais, filosóficos e espirituais de matriz africana e indígena, sem negligenciar, mas, ao contrário, reforçando a teoria política subjacente à luta por terra e território. Por meio de caderno de campo e registros audiovisuais, foi possível a construção de matriz-síntese de análise, buscando sistematizar parte dos resultados. As discussões e as considerações finais seguem em sequência a essa matriz.

---

<sup>12</sup> Nessa “escola da prática”, a formação se deu nos espaços comunitários construídos, nos sistemas agroflorestais, na fábrica de chocolate, e em incursões na própria Mata Atlântica, em torno de processos desenvolvidos no cotidiano desse assentamento, como a produção do cacau e do chocolate (do solo à fábrica), o cultivo das hortas agroecológicas, as práticas de bioconstrução, o processo para a destilação de óleos essenciais (da colheita ao beneficiamento). A Universidade dos Povos representa uma iniciativa educacional da Teia, semeada, gestada e germinada a partir da identificação da necessidade de aprimorar a formação teórica e prática voltada para outras culturas políticas no campo da agroecologia. A iniciativa vem se fortalecendo e se consolidando, sobretudo a partir de janeiro de 2024, com o início do curso de formação Construtores e Defensores de Territórios, com duração prevista de dois anos, tendo sido os dois primeiros meses realizados em imersão no território do Terra Vista.

## Resultados: pistas para outros mundos possíveis

Tendo por princípio a luta por terra e território, reafirmando o que foi exposto, a articulação da Teia dos Povos se enraíza na trajetória dos coletivos do Assentamento Terra Vista, como uma das experiências pioneiras da reforma agrária no sul da Bahia, fruto da luta do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no início dos anos 1990, cuja localização é representada na Figura 1. A partir de 2000, a agroecologia foi adotada como base do modelo de desenvolvimento do assentamento, que conta com área de aproximadamente 900 hectares e abriga cerca de 50 famílias, sendo considerado atualmente referência na implantação de sistemas agroflorestais como modo de produção.



Por meio do engajamento comunitário na transição agroecológica em curso no assentamento, a restauração florestal associada à produção agrícola vem se consolidando como via essencial para o cumprimento da dupla função social e ambiental da terra. E, nessa trajetória, ganha centralidade a luta coletiva pela autonomia de base territorial, crucial para o enfrentamento do desafio constante de manter a agroecologia não apenas como modelo produtivo, mas como modo de vida contra-hegemônico, em defesa de uma economia do cuidado, tendo como perspectiva o paradigma ancestral do Bem Viver (Teia dos Povos, 2022).

Importante mencionar, também, os caminhos estratégicos e táticos envolvidos nessa travessia, organizados em termos de “jornada, caminhadas e passos”, perpassando eixos com temporalidades-

**Figura 1:** Mapa de localização e fotos aéreas do Assentamento Terra Vista

**Fonte:** as autoras.

especialidades distintas, conforme sistematização realizada na obra *Por terra e território: caminhos da revolução dos povos no Brasil* (Ferreira, Felício, 2021).<sup>13</sup> Segundo os autores, nessa grande tarefa histórica, existe um horizonte de longo prazo, compreendido como “jornada”, para que se reafirme o sentido político das “caminhadas” e dos “passos”, empreendidos em médio e curto prazos, reforçando a lembrança dos motivos pelos quais os/as envolvidos/as caminham juntos/as. As “caminhadas” constituem, assim, as etapas intermediárias e necessárias para se percorrer a “jornada”, e os “passos” se concretizam nas tarefas mais imediatas e cotidianas para se lograr com êxito cada caminhada da jornada.

Desse modo, Ferreira e Felício (2021) discutem os aspectos políticos e conceituais do processo, mas enfatizam o sentido material e prático de sua concretude, ao delinear um percurso para a autonomia dos povos baseado na busca por garantir seis eixos fundamentais de soberania: hídrica, alimentar, trabalho e renda, pedagógica, energética e de autodefesa. Em contraponto à via unilinear do sistema econômico e político dominante, os autores traçam as pistas para a construção plural e libertária de “um mundo onde caibam outros mundos”, segundo os princípios zapatistas compartilhados pelo “pluriverso” (Kothari et al., 2019).

Com esse objetivo, a articulação dessa aliança está orientada pela liderança de sujeitos territorializados e racializados, e seu histórico de lutas por terra e território, perpassando a centralidade do papel desempenhado pelas mulheres e pela espiritualidade no enfrentamento ao principal

<sup>13</sup> Considerado o programa político da Teia dos Povos, nessa publicação se reivindica a democratização do acesso à terra para ser (re)territorializada pelos povos, com base em outros tipos de cosmopercepção. Segundo essa proposta, a terra não seria concebida como propriedade, a ser comprada ou cedida pelo Estado, o que transcende até mesmo as propostas usuais de reforma agrária. A terra territorializada ganha contornos vivos, um sentido de pertencimento ao todo e de conexão espiritual. Essa ressignificação de sentidos conduz a outro tipo de relação e, assim, (T)terra e território seriam indivisíveis, inseparáveis, pensados como livres de cercas (sejam físicas ou imaginárias). Mas, a lógica dominante impôs outra conotação à terra, como recurso. Então, a terra foi colonizada, expropriada, cercada e desterritorializada. Se tornou mercadoria, objeto mensurável e divisível em partes comercializáveis no mercado fundiário. Em contrapartida, povos e comunidades tradicionais reivindicam o acesso livre e coletivo à terra, a seus cursos d’água, matas e seres, como o tinham seus ancestrais, mediante uma lógica de bem comum, como ressaltam Joelson Ferreira e Erasmo Felício (2021).

desafio colocado ao processo: a superação da lógica de latifúndio, ou seja, a privatização da natureza e a concentração de terras em poucas mãos para fins de poder e acumulação capitalista (Ferreira, Felício, 2021).

Profundas desconstruções e rupturas estão implicadas nesse grande desafio, sendo uma delas o rompimento com a ilusão de que as mudanças societárias decorreriam de vias institucionalmente estabelecidas. Isso porque, a racionalidade extrativista e colonialista que está na origem da formação de latifúndios vem se reeditando, mediante a intensificação dos processos de expropriação dos territórios e dos saques à natureza, por parte do agronegócio, da mineração, da especulação imobiliária e das grandes obras de infraestrutura, em projetos de desenvolvimento promovidos pelo Estado, independentemente da inclinação política, seja ela progressista ou conservadora, de esquerda ou de direita, e colonizando, pela via cultural, as subjetividades modernas (Bispo dos Santos, 2015; Dilger et al., 2016; Svampa, 2019).

Assim, as relações de poder vinculadas à matriz colonial se estabelecem e se complexificam na interseccionalidade da “policrise” civilizatória, com orientação de gênero, raça e classe, alimentadas por violências sistêmicas, como o feminicídio, o genocídio e mesmo o epistemicídio, em meio a agressões que tentam negar a diversidade e inviabilizar as possibilidades plurais de existência. Frente às tendências opressivas dominantes, engendradas na coalizão capital/Estado/racismo/patriarcado, a aliança da Teia dos Povos vem, contudo, apostando em uma ética de coexistência, no respeito à pluralidade de visões de mundo e na valorização das diferenças para criar outras culturas políticas e possibilidades de existência em sociedade.

Diante dessa complexidade, embora se busque delinear caminhos para a aliança preta, indígena e popular, na luta por terra e território para o enfrentamento à lógica de cercamento do latifúndio, Ferreira e Felício (2021) ressaltam a incompletude do processo, uma vez que essa jornada está em construção, em um processo vivo, secular, que avança, retrocede, sendo forjada à medida que se caminha, coletivamente. Os diferentes ritmos de luta, as dificuldades e as contradições inerentes às relações

humanas são reconhecidos como oportunidades de aprendizagem, enriquecidas pelo vasto repertório de resistências e capacidades singulares de cada núcleo de base e elo nessa aliança. Evocando a ancestralidade, memória e sabedoria dos mais velhos, se reconhece a importância fundamental dos direitos identitários e territoriais, mas se enfatiza a lembrança de que “aquilo que nos une é maior do que as diferenças que nos separam”, como reitera Joelson Ferreira, parafraseando Milton Santos, ao convocar para a união diante das mudanças urgentes e necessárias no contexto da presente encruzilhada civilizatória, frente ao prenúncio do agravamento das catástrofes climáticas.

Partindo desse panorama, buscou-se analisar as potencialidades e os desafios que perpassam a possibilidade de construção das alternativas territorializadas, em uma perspectiva integrada, com ênfase nas quatro dimensões – social, econômica, ecológica e cultural – de sustentabilidade para o desenho de comunidades regenerativas (Gaia Education, 2005), também debatidas em esfera global, em acordos multilaterais no âmbito da ONU, como a *Agenda 2030* (UN, 2015a) e no *Acordo de Paris*<sup>14</sup> (UN, 2015b).

Com esse olhar, acompanhando os passos dos coletivos do Assentamento Terra Vista nessa caminhada, além da produção agroflorestal de cacau-cabruca e da produção de chocolate artesanal fino em agroindústria pela juventude, outras alternativas buscam promover as bases para as atividades econômicas autônomas e sustentáveis nesta construção coletiva: conservação e rede de trocas de sementes crioulas; restauração do bioma Mata Atlântica, recuperação de nascentes e de faixas marginais de proteção de corpos hídricos; cultivo de plantas medicinais, destilação de óleos essenciais e produção de fitocosméticos e fitoterápicos; educação diferenciada em formações políticas em cursos e

<sup>14</sup> Situado no âmbito da Convenção sobre Mudança do Clima das Nações Unidas, o *Acordo de Paris* foi pactuado entre as partes (países signatários), em 2015, estabelecendo metas voluntárias e meios de alcance para manter o aumento das temperaturas globais abaixo de 2°C, neste século, a cerca de 1,5°C (comparado a níveis pré-industriais). Mas, segundo o mais novo relatório do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas sobre as Bases Físicas (IPCC, 2021), em todos os cenários, são necessárias reduções significativas de emissões de carbono em curto prazo, o que implicaria um redesenho civilizatório radical na contemporaneidade (UN, 2015b).

vivências; publicação de livros; participação em conselhos de áreas protegidas e em consórcios intermunicipais, além do estabelecimento de parcerias estratégicas com instituições de ensino superior e de outras naturezas, entre outras iniciativas em tessitura, conforme sistematização apresentada na matriz-síntese de análise (Quadro 1) e ilustradas (Figura 2), a seguir.

**Quadro 1.** Matriz-síntese das alternativas comunitárias mapeadas

<b>Alternativas sistêmicas comunitárias</b>		<b>Descrição narrativa</b>	<b>Dimensões de sustentabilidade</b>			
			Ecológica	Social	Econômica	Cultural
<b>1</b>	Sistemas agroflorestais de cultivo de cacau, com resgate do agrossistema tradicional cabruca	A economia tem sua centralidade no cacau ( <i>Theobroma cacao</i> ), produzido em consórcio com outras espécies frutíferas como cupuaçu, jaca e graviola e junto a espécies nativas do bioma Mata Atlântica, sem uso de insumos ou defensivos químicos.	✓	✓	✓	✓
<b>2</b>	Educação básica, técnica e profissionalizante e ensino superior	Duas instituições de educação formal estão ativas no Assentamento Terra Vista: o Centro Integrado Florestan Fernandes, com ensino fundamental I e II, e o Centro Estadual de Educação Profissional do Campo, onde funciona a Escola da Floresta do Cacau e do Chocolate Milton Santos, oferecendo cursos profissionalizantes, atendendo estudantes de áreas próximas e de toda a Bahia. Formações de nível superior também são oferecidas em parceria com outras instituições de ensino, com destaque para o Curso de Especialização em Educação do Campo.		✓	✓	✓
<b>3</b>	Produção de chocolate artesanal fino	Realizada na Fábrica-escola do Litoral Sul, a produção do Chocolate Terra Vista vem se realizando com o trabalho de jovens, também como ferramenta pedagógica (mais do que comercial). Após o plantio e a colheita do cacau orgânico fino (de qualidade especial pela forma de cuidado em todas as suas etapas produtivas), são realizados os processos de secagem, descascagem, moagem, trituramento e mistura, de acordo com o tipo de chocolate a ser produzido (56%, 70% e 100% de cacau).		✓	✓	
<b>4</b>	Produção de alimentos em	Além dos cultivos realizados nas áreas produtivas, existe uma horta comunitária	✓	✓	✓	✓

	hortas orgânicas em sistemas agroflorestais	onde são cultivados verduras e legumes para consumo e venda. Além disso, nas áreas comuns, são encontradas árvores frutíferas e nativas, consorciadas com outras culturas agrícolas de base.				
<b>5</b>	Cultivo de ervas aromáticas e medicinais em hortas-mandala	Eervas medicinais e aromáticas são cultivadas para uso alimentício e medicinal como farmácia viva, para a destilação de óleos essenciais e produção de fitocosméticos pelo coletivo de mulheres Arte da Terra.	✓	✓	✓	✓
<b>6</b>	Recuperação de mata ciliar e de nascentes	Na área da antiga Fazenda Bela Vista, ocupada e desapropriada para se tornar o PA Terra Vista, a faixa marginal de proteção do rio Aliança (área de preservação permanente), estava desmatada em grande parte. A mata ciliar foi recuperada, envolvendo também a participação das crianças no plantio. Estima-se que 90% da mata ciliar do rio Aliança e 80% das nascentes de sua bacia hidrográfica tenham sido recuperadas.	✓	✓	✓	
<b>7</b>	Restauração florestal e conservação do bioma Mata Atlântica	Além da recuperação da mata ciliar do rio Aliança e de suas nascentes, foram recuperadas áreas degradadas mediante a restauração de florestas de Mata Atlântica e de ecossistemas associados como brejos e áreas alagáveis. Estima-se que mais de um terço da área, cerca de 300ha de florestas de Mata Atlântica, seja conservado nos cerca de 910ha do Assentamento Terra Vista.	✓	✓	✓	
<b>8</b>	Participação no conselho consultivo de UC de Proteção Integral	O Terra Vista se localiza a cerca de 1km de distância do Parque Nacional da Serra das Lontras, na zona de amortecimento dessa Unidade de Conservação (UC) da categoria de Proteção Integral. A coordenação do assentamento participa do conselho consultivo do Parque, tendo sediado a realização de algumas reuniões.	✓	✓		
<b>9</b>	Conservação e troca de sementes "crioulas"	Sob os cuidados "das guardiãs mais velhas" são guardadas e cultivadas as sementes crioulas de variedades de culturas de base, de diferentes tipos de milhos, feijões, entre outras. São realizadas trocas, envolvendo a doação e o recebimento de sementes com outras comunidades rurais e indígenas em diversos encontros e oportunidades de troca de saberes e fazeres da Teia dos Povos.	✓	✓	✓	✓
<b>10</b>	Destilação de óleos essenciais e produção de fitocosméticos e fitoterápicos	Desde 2019, o coletivo de mulheres Arte da Terra vem trabalhando com a destilação de óleos essenciais e a produção de fitocosméticos e fitoterápicos, buscando resgatar conhecimentos sobre o uso das plantas para o cuidado e o autocuidado em	✓	✓	✓	✓

		saúde. O trabalho envolve todo o processo de produção, desde o plantio ou o extrativismo, o manejo, a colheita, a destilação em laboratório e equipamentos próprios, envase, comunicação e venda dos produtos.				
11	Práticas de cuidado em saúde e uso de plantas medicinais	Banhos de ervas e outros usos de plantas medicinais estão presentes como prática ancestral de cuidado e autocuidado das mulheres.	✓	✓	✓	✓
12	Viveiro de mudas	No assentamento, há um viveiro de mudas onde são cultivadas diferentes espécies de plantas com capacidade para 160 mil mudas.	✓	✓	✓	✓
13	Tanques de piscicultura e açudes	Tanques para criação de peixes estão inativos, e os açudes são utilizados para pesca, com baixa frequência. A pesca de piabas, pitus e camarões no rio Aliança é realizada no sentido recreativo e para autoconsumo atualmente.		✓	✓	
14	Produção de polpas de frutas congeladas e de outros produtos alimentícios beneficiados	Iniciativas individuais e familiares de beneficiamento de produtos cultivados no próprio assentamento, como o caso da fábrica de polpa congelada de frutas, da produção de doces de frutas, de colorau de urucum, de pimenta-do-reino em pó, entre outros que podem representar fonte significativa de trabalho e renda.	✓	✓	✓	✓
15	Mutirões comunitários nos lotes e em áreas comuns	Com a designação de "cooperação simples", essa organização social do trabalho envolve a manutenção das áreas comuns (capina, poda, limpeza) e em alternância de trabalho nas áreas produtivas, organizado em mutirões.		✓	✓	✓
16	Práticas de bioconstrução	Encontra-se em fase de (bio)construção uma futura loja para venda da produção do assentamento, realizada por mutirões, como parte das atividades em vivências pedagógicas. Nesse mesmo formato, foram também construídos banheiros secos.	✓	✓	✓	✓
17	Compostagem de resíduos sólidos orgânicos	Uma área de compostagem pode ser observada junto à cozinha coletiva do Centro Integrado Florestan Fernandes. Prática semelhante é adotada em algumas residências.	✓		✓	
18	Articulação da Teia dos Povos	A Teia dos Povos representa articulação estratégica entre povos, comunidades e indivíduos, territórios rurais e urbanos, movimentos sociais, organizações políticas e educacionais, criada a partir da experiência do Terra Vista, com o objetivo de formular caminhos para a emancipação coletiva sob o chamado por terra, território e Bem Viver. Essa	✓	✓	✓	✓

		Aliança nasceu durante a realização da I Jornada de Agroecologia da Bahia, no Assentamento Terra Vista em 2012. Desde então, representantes indígenas, quilombolas, pescadores, periféricos, estudantes, acadêmicos, pequenos agricultores e outros vêm consolidando essa aliança, organizados em "núcleos de base" (territorializados) e "elos" (desterritorializados), distribuídos por todas as regiões brasileiras.				
<b>19</b>	Jornadas e Pré-jornadas de Agroecologia	Como uma das iniciativas centrais da Teia dos Povos, vêm sendo realizadas as Jornadas de Agroecologia da Bahia. A primeira, em 2012, marca o início da Teia. Seguiram-se outras seis: em 2013, 2014, 2015, 2017, 2019 e 2023, com a participação de público crescente e diverso, inspirando, aliás, a realização de jornadas e pré-jornadas em outras regiões.	✓	✓	✓	✓
<b>20</b>	Universidade dos Povos	Cursos de formação política e vivenciais em práticas agroecológicas, além de encontros para troca de saberes abertos ao público, vêm sendo realizados no Terra Vista e em outros territórios ligados à Teia. Nesse âmbito, a Universidade dos Povos vem se estruturando, sobretudo a partir da liderança dos jovens e do engajamento de diversos/as mestres/as de saberes tradicionais.	✓	✓	✓	✓
<b>21</b>	Parcerias estratégicas com instituições de ensino superior e outras instâncias governamentais e não governamentais, nacionais e internacionais	Uma série parcerias com instituições de ensino superior, órgãos governamentais e outras organizações estão em curso. Por intermédio do Instituto Cabruca, com sede no Assentamento Terra Vista, vem sendo coordenado o Programa de Assistência Técnica da chamada Biomas (ATER Biomas) da Superintendência Baiana de Assistência Técnica e Extensão Rural (Bahiater) da Secretaria de Desenvolvimento Rural da Bahia (SDR). Também via o Instituto Cabruca, foi viabilizada a parceria entre a Teia dos Povos e a UFRJ para a realização do ciclo 2023-2024 de projeto de pesquisa-ação em adaptação climática, financiado pela organização internacional The Adaptation Research Alliance (ARA). O Terra Vista e outros assentamentos e comunidades integram o Polo Aroeirinha - Mata Atlântica (recôncavo, baixo sul e sul da Bahia) do Programa de Estruturação da Cadeia Produtiva de Fitomedicamentos, Fitoterápicos, Fitocosméticos e Alimentos Nutracêuticos do Ministério do Desenvolvimento Regional (MDR), como parte da Rota da Biodiversidade, sob coordenação regional da UFRB. Existe também uma parceria com o Consórcio Intermunicipal da	✓	✓	✓	✓

		Mata Atlântica (Cima) em um programa de desenvolvimento regional baseado na recuperação e implantação de 400 mil hectares de cacau-cabruca e sistemas agroflorestais, entre outros projetos.				
<b>22</b>	Identificação de plantas alimentícias não convencionais e de fungos nativos comestíveis	Em parceria com pesquisadores docentes da Uesc, estão sendo realizados o mapeamento e a identificação botânica de plantas alimentícias não convencionais (Pancs) e de fungos comestíveis do bioma Mata Atlântica.	✓	✓	✓	✓
<b>23</b>	Edição e publicação de livros	A publicação e a venda de livros vêm sendo realizadas, por editora própria e por parcerias, com ampla divulgação nas mídias digitais. <i>Por terra e território: caminhos da revolução dos povos no Brasil</i> (Ferreira, Felicio, 2021) constitui a primeira obra, seguida de <i>A escola da reconquista</i> , de autoria da mestra Mayá (2022).		✓	✓	✓
<b>24</b>	Produção de conteúdo em mídias digitais	Perfis da Teia dos Povos, do Assentamento Terra Vista e da Arte da Terra são encontrados no Instagram, além da presença de um canal no Youtube denominado Diálogos dos Povos. A Teia dos Povos conta também com site próprio. A produção de conteúdo se realiza pelo engajamento de uma equipe de comunicação e de contribuições jornalísticas independentes.		✓		✓
<b>25</b>	Coletivo da Juventude	O Coletivo da Juventude conta com uma coordenação e duas comissões para organizar e executar tarefas, com calendário de reuniões mensais e atividades como o Cine de Luta e o Grupo de Estudos.		✓		✓
<b>26</b>	Casa de Cultura	Uma edificação denominada Casa de Cultura está sendo retomada como espaço do Coletivo da Juventude. Foram mapeadas as necessidades do espaço, que está sendo preparado para a realização de atividades.		✓		✓
<b>27</b>	Coletivo de mulheres Arte da Terra e Rede de Mulheres da Teia dos Povos	Constituído por um grupo de mulheres do Assentamento Terra Vista com o intuito de gerar autonomia a partir da terra. Existe também a Rede de Mulheres da Teia dos Povos, constituída por mulheres quilombolas, indígenas e outras lideranças territorializadas e desterritorializadas, do campo e da cidade. O coletivo de trabalho vem se reinventando ao longo do tempo e pretende expandir sua rede, a exemplo das trocas de saberes que vêm sendo realizadas com as indígenas Maxacali. Iniciaram com a confecção de camisas bordadas para as	✓	✓	✓	✓

	Jornadas de Agroecologia, depois com a produção de doces e licores e, desde 2019, destilam óleos essenciais e produzem fitocosméticos e fitoterápicos. Buscam aliar a preservação da floresta com a produção e o resgate do conhecimento ancestral feminino ligado à cura por meio das plantas e das rezas.				
--	---	--	--	--	--

**Fonte:** as autoras.

A partir da matriz apresentada, é possível perceber que os arranjos de organização social e produtiva mapeados diferem daqueles oriundos de modelos hegemônicos, sobretudo na relação com a natureza. Baseadas na observação dos ciclos naturais, tais alternativas vêm contribuindo para sustentar pulsantes territórios de vida, propiciando condições à geração de trabalho e renda, educação, lazer, moradia e socialização e ao suprimento de necessidades básicas materiais e simbólicas da existência humana. Nessas experiências, as práticas agroecológicas e agroflorestais voltadas para a promoção da soberania alimentar e da democracia econômica vêm promovendo cuidados com a conservação da biodiversidade, a restauração ecológica e a valorização das identidades culturais, reconhecidos como fundamentais aos processos de resistência em projetos emancipatórios.

Desse modo, as iniciativas em curso tendem a retroalimentar umas às outras, em ciclos virtuosos, com temporalidade e dinâmica próprias. Nesse movimento, à medida que se avança em algumas conquistas, também se retrocede muitas vezes, quando, não raro, os conflitos internos à dinâmica comunitária e os obstáculos impostos externamente se fazem presentes, refletindo na escala da micropolítica os desafios da sociedade contemporânea. Assim, vozes dissonantes, interesses políticos, visões divergentes, assédios e violências perpassam a luta por terra e território e



**Figura 2:** Alternativas comunitárias territorializadas, com destaque para o protagonismo das mulheres e dos jovens

**Fonte:** as autoras.

a construção de soberanias rumo à autonomia, como era de esperar. Paulatinamente, contudo, o Assentamento Terra Vista resiste, (re)existe e se consolida como um potente núcleo aglutinador de articulação da Teia dos Povos, inspirando soluções plausíveis, potencialmente transformadoras em vários campos da vida em sociedade, que transcendem a própria esfera do campesinato.

Outrossim, em meio a inúmeras dificuldades, a construção de alternativas sistêmicas (que endereçam soluções em mais de uma dimensão da existência) vem incidindo, ainda que de forma incompleta, desde o nível local, nas inúmeras demandas e vulnerabilidades que estão no centro dos desafios contemporâneos, particularmente, do sul global, seja no contexto rural ou urbano, traduzidos na necessidade de garantir condições dignas de trabalho e renda, alimentação de qualidade, saúde integral e inclusão produtiva de jovens e mulheres, considerando também a conservação da biodiversidade por meio de restauração e preservação de florestas e de cursos d'água. Desde as territorialidades, tais contextos de articulação vêm fomentando a resiliência comunitária frente aos “choques” geopolíticos e à emergência planetária, ilustrados recentemente pela pandemia de covid-19 e pelos eventos climáticos extremos, cada vez mais frequentes, como as fortes chuvas que assolararam o sul da Bahia em janeiro de 2022, por exemplo, e impediram a realização da própria VII Jornada de Agroecologia naquele ano, como planejado, gerando mobilizações populares em campanhas solidárias em resposta.

As narrativas comunitárias sinalizam, todavia, para uma condição de “constante recomeço”, revelando claramente as limitações impostas às iniciativas de resistência em processos de autogestão, diante da magnitude dos desafios colocados e daqueles a ser ainda enfrentados futuramente. Em face do cenário de agravamento da crise climática, com efeito, os investimentos em adaptação necessários à resiliência comunitária são ainda muito incipientes, diante de um aumento de temperatura global projetado que tende a ser, em média, superior a 2°C, em relação aos períodos pré-industriais, a ser experienciado já nas próximas décadas (IPCC, 2021; IPCC, 2022a; IPCC, 2022b).

## **Não para concluir, mas para recomeçar: algumas considerações**

À luz das experiências comunitárias analisadas, conectando as escalas local e global, se reafirma o protagonismo de diversos grupos sociais “minoritários” na construção de alternativas sistêmicas rumo a outros futuros possíveis. Isso porque, ao enfrentar condições de vulnerabilidade, tais grupos vêm promovendo vias resolutivas de ação, em micropolíticas inovadoras para lidar com inúmeros desafios contemporâneos na linha de frente de seus territórios. Contribuindo para o desenvolvimento de soluções possíveis a uma transição justa e ecológica, a articulação da Teia dos Povos vem tecendo, nesse contexto, um tecido vivo, enraizado nas experiências de luta e nos saberes tradicionais dos povos do Brasil.

Por meio de suas proposições, os aprendizados colhidos como frutos da transição agroecológica no Assentamento Terra Vista vêm sendo, paulatinamente, propagados para outras regiões e territórios do Brasil, como um chamado para esperançar, organizar, agir e libertar, em uma perspectiva plural e material de Bem Viver.

Seja por publicações impressas e ou por aquelas dirigidas às mídias digitais, difundidas pelos canais de comunicação da Teia dos Povos, em veículos midiáticos e nas redes sociais, como Youtube, Instagram e em grupos de Whatsapp e Telegram, nesse processo, a aliança “preta, indígena e popular” vem se expandindo, sobretudo mediante a realização de uma série de encontros, vivências e eventos presenciais para o compartilhamento de saberes e fazeres, com destaque para as Jornadas de Agroecologia da Bahia e as atividades formativas mais recentes realizadas no âmbito da Universidade dos Povos.

Forjando uma rede circular de solidariedade popular, essas oportunidades de encontro e aprendizagem se materializam por meio de relações de reciprocidade, em trocas horizontais de experiências, despertando memórias e buscando fortalecer os modos de vida coletivos para que seja possível responder às inúmeras demandas situadas no centro dos desafios brasileiros e também do sul global, perpassando as

relações de gênero, étnico-raciais, de classe, entre outras ligadas a injustiças históricas.

Insuficientes atenção e apoio das políticas públicas, porém, têm sido conferidos a tais ações sistêmicas e estruturais, principalmente, quando se considera a complexidade deste momento inédito, no qual a humanidade caminha para o enfrentamento de um aumento médio de temperatura global que tende a ultrapassar os limiares considerados “seguros” (IPCC, 2021; IPCC, 2022a; IPCC, 2022b).

Importa aqui enfatizar “o alerta vermelho para a humanidade” expresso no 6º Relatório Síntese de Avaliação do Painel Intergovernamental de Mudança do Clima (IPCC, 2023), apontando para a necessidade de um redesenho civilizatório radical, em curto prazo. Isso porque, com base nos dados da revisão realizada pelos três Grupos de Trabalho: Bases da Ciência Física (IPCC, 2021); Impactos, Adaptação e Vulnerabilidade (IPCC, 2022a); e Mitigação da Mudança do Clima (IPCC, 2022b), mesmo que se efetive o improvável alcance dos objetivos de neutralidade de emissões de carbono pactuados no Acordo de Paris, as projeções apontam para uma tendência de aumento médio de temperatura global superior aos 2°C, até o final deste século, atingindo esses patamares de temperatura já nas próximas décadas, com tendência de incremento na frequência e intensidade de eventos climáticos extremos incidindo nos territórios. Esse cenário reforça, ainda mais, a necessidade de investimentos em adaptação em curto prazo, em um movimento claro de reconhecimento dos próximos anos como determinantes para os rumos da civilização tal como a conhecemos.

Perante os entrelaçamentos estruturais que vinculam emergência climática e erosão da biodiversidade às desigualdades sociais e violações de direitos crescentes, movimentos propositivos e práticas inovadoras de coletivização e territorialização vêm, como contraponto, germinando inúmeras alternativas viáveis à luz dos compromissos da agenda socioambiental, pactuados em acordos multilaterais globais. As inovações territoriais comunitárias revelam, nesse contexto, um significativo potencial para inspirar soluções sustentáveis com relação aos diversos

problemas econômicos, ecológicos, sociais, culturais e ético-políticos contemporâneos, contribuindo para que se possa (re)pensar, criticamente, a complexidade das transformações em curso e colocar em suspeição arraigadas premissas ocidentais-modernas que permeiam a colonização de imaginários políticos.

Frente a um panorama global de incertezas, os modos de vida comunitários representam possibilidades concretas para inspirar ações e investimentos em mitigação e adaptação climáticas, por exemplo, vinculadas a uma possível cadeia produtiva da restauração de ecossistemas, visando à soberania alimentar e ao fortalecimento territorial, em abordagem de Bem Viver autodeterminada que converge, em grande medida, até para o alcance dos 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da Agenda 2030.

Desde uma perspectiva de análise do pós-desenvolvimento, as alternativas concebidas e testadas na microescala comunitária, nos diversos contextos territoriais, se configurariam, assim, como um amplo leque de vias potenciais para essa transição, capazes de contribuir para expandir o horizonte de possibilidades integradoras dirigidas à ação política.

Não raro, no entanto, são questionadas as relações de poder de matriz colonial subjacentes à orientação das políticas públicas e aos processos de governança na tomada de decisão, que acabam por limitar as possibilidades à promoção de alternativas ao desenvolvimento com base no protagonismo comunitário. A partir, entretanto, da abertura à escuta atenta e do respeito às diferenças, pelo diálogo horizontal entre distintos saberes e fazeres, modernos e ancestrais, acadêmicos e técnico-científicos, populares e tradicionais, pontos comuns talvez possam ser encontrados, em confluência, para viabilizar a colaboração mútua entre a pluralidade de atores envolvidos, quando valores, visões e estilos de vida diferem, neste momento histórico reconhecido mundialmente como decisivo.

Parece oportuno, portanto, que se reflita criticamente sobre as conexões capazes de fortalecer e ampliar as relações de alteridade entre

os sujeitos coletivos que regeneram as condições de vida no planeta, a partir da micropolítica comunitária, e aqueles capazes de contribuir potencialmente para viabilizar as mudanças sistêmicas necessárias em outros âmbitos da sociedade. Aproximar teoria e prática, nesse caso, implicaria reduzir distâncias entre as noções abstratas e ambíguas associadas ao tema da sustentabilidade e as transformações concretas gestadas nos próprios territórios. Nessa jornada, a predisposição real ao diálogo intercultural parece representar um dos passos cruciais e imperativos à caminhada, rumo a outros futuros possíveis.

## Referências

- ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Trad. Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, maio/ago. 2013.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCT, 2015.
- BRASIL. Decreto n. 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, 2007.
- CEPF, CRITICAL ECOSYSTEM PARTNERSHIP FUND. *Mata Atlântica Hotspot de Biodiversidade*, 2001.
- DE LA CADENA, Marisol.; BLASER, Mario. (Eds.). *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.
- DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (Orgs.). *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. Traduzido por Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.
- ESCOBAR, Arturo. *Designs for the pluriverse: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds* (New

Ecologies for the Twenty-First Century). Duke University Press, 2018.

FALS-BORDA, Orlando. *Una sociología sentipensante para América Latina: antología y presentación de Víctor Manuel Moncayo*. Bogotá: Siglo Del Hombre Editores y CLACSO, 2009.

FALS-BORDA, Orlando; RAHMAN, Mohammad A. *Action and knowledge: breaking the monopoly with participatory action-research*. New York: Apex, 1991.

FAO; FILAC. *Los pueblos indígenas y tribales y la gobernanza de los bosques. Una oportunidad para la acción climática en América Latina y el Caribe*. Santiago: FAO. 2021.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Trad. Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. *Por terra e território: caminhos da revolução dos povos no Brasil*. Arataca: Teia dos Povos, 2021.

GAIA EDUCATION. *Ecovillage Design Education (EDE)*. Findhorn: Global Ecovillage Network, 2005.

HAESBAERT, Rogerio. *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires/Niterói: Clacso/UFF, 2021.

IBGE, INSTITUTO BRASILEIRO de Geografia e Estatística. *Divisão regional do Brasil em regiões geográficas imediatas e regiões geográficas intermediárias*. Rio de Janeiro, 2017

ICCA CONSORTIUM. *Territories of Life: 2021 Report. Executive Summary*. ICCA Consortium: worldwide. 2021.

IPCC, INTERGOVERNMENTAL PANEL on climate change. Sumário para Formuladores de Políticas. In: *Mudança do Clima 2023: Relatório Síntese. Contribuição dos Grupos de Trabalho I, II e III para o Sexto Relatório de Avaliação do Painel Intergovernamental sobre Mudança do Clima*. Genebra: IPCC, 2023, p. 1-34.

IPCC, INTERGOVERNMENTAL PANEL on climate change. Summary for policymakers. In: *Climate Change 2022: impacts,*

*adaptation and vulnerability*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022a.

IPCC, INTERGOVERNMENTAL PANEL on climate change. Summary for policymakers. In: *Climate Change 2022: mitigation of climate change*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022b.

IPCC, INTERGOVERNMENTAL PANEL on climate change. Summary for policymakers. In: *Climate Change 2021: the physical science basis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

KOTHARI, Ashish et al. (ed). *Pluriverse: a post-development dictionary*. Chennai: Tulika Books. 2019.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras. 2019.

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. *Terre Patrie*. Paris: Seuil, 1993.

PIMENTEL, Spency K.; MENEZES, Paulo D. R. A Teia dos Povos e a universidade: agroecologia, saberes tradicionais insurgentes e descolonização epistêmica. São Paulo: Ambiente & Sociedade, v. 25, 2022.

PORTE-GONÇALVES, Carlos W. A ecologia política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. *Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis*, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 16-50, jan.-jul. 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-systems Research*, v. 2, special issue, p. 342-386, 2000.

SAMBUICHI, Regina H. R. Estrutura e dinâmica do componente arbóreo em área de cabruca na região cacaueira do sul da Bahia, Brasil. *Acta Botânica Brasilica*, 20, p. 943-954, 2006.

SCARANO, Fabio R. *Regenerantes de Gaia*. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2019.

SOLÓN, Pablo (org.). *Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização*. São Paulo: Elefante. 2019.

SVAMPA, Maristela. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo: Elefante, 2019.

TEIA DOS POVOS. Apresentação da Articulação, 2022.

UN, UNITED NATIONS. *Transforming our world: The 2030 Agenda for Sustainable Development*. 2015a. Disponível em: <https://sustainabledevelopment.un.org/Post2015/Transformingourworld>. Acesso em 15 fev. 2022.

UN, UNITED NATIONS. *The Paris Agreement*. 2015b. Disponível em: [https://unfccc.int/sites/default/files/english\\_paris\\_agreement.pdf](https://unfccc.int/sites/default/files/english_paris_agreement.pdf). Acesso em 15 fev. 2022.

ZANJANI, Leila V. et al. Territories of life as key to global environmental sustainability, *Current Opinion in Environmental Sustainability*, v. 63, 2023.

ZIBECHI, Raúl. *Territórios em rebeldia*. São Paulo: Elefante, 2022.

**Recebido em:** 19 de abril de 2024

**Aceito em:** 09 de julho de 2024



## O SONHO COMO CAMINHO DE RETORNO PARA A TERRA

LILA DEVA SERRANO SILVA

# O SONHO COMO CAMINHO DE RETORNO PARA A TERRA

DREAMS AS A WAY BACK TO EARTH

LILA DEVA SERRANO SILVA<sup>1</sup>

[lila.deva.lila@gmail.com](mailto:lila.deva.lila@gmail.com)  
<https://orcid.org/0009-0006-7108-2471>

## Resumo

Este trabalho investiga fundamentalmente o sonho como uma dimensão atemporal em que é possível conceber experiências de liberdade radical ao transpor as imagens dos cenários oníricos para a pintura. Apresento pensamentos e fabulações que partem de uma sequência de sonhos catastróficos localizados no ambiente urbano, juntamente com os caminhos elucidativos que busquei para explicar a invasão dessas imagens em minha psique. Compreendo o início da gestação dessas imagens no mundo colonial, estendendo-se pela modernidade, por meio das ficções de futuro, invadindo universos internos e externos. Como meio de contrapor a lógica civilizatória ocidental dominante, recorro a perspectivas temporais não ocidentais e utilizo a guiança do pensamento ameríndio referente a tecnologias oníricas, dialogando principalmente com pensadores como Ailton Krenak, Leda Maria Martins e Malcom Ferdinand.

**Palavras-chave:** Distopia. Modernidade. Ficções. Futuro. Sonhos.

## Abstract

*This work fundamentally investigates the dream as a timeless dimension, where it is possible to conceive experiences of radical freedom by transposing the images of oneiric scenarios into the arts. I present thoughts and fabrications that start from a sequence of catastrophic dreams located in the urban environment, together with the elucidative paths I sought to explain the invasion of these images into my psyche. Understanding the beginning of the gestation of these images in the colonial world, extending into modernity and through fictions of the future, invading our internal and external universes. As a means of countering the dominant logic of civilization, I turn to non-Western temporal perspectives and use the guidance of Amerindian*

---

<sup>1</sup> Lila Deva (Recife-PE, 1997) é uma artista plástica formada em Artes pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e atualmente mestrandona em Artes Visuais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Sua obra explora o trânsito entre o onirismo e a arqueologia dos imaginários pré-coloniais.

*thought regarding oneiric technologies, dialoguing mainly with thinkers such as Ailton Krenak, Leda Maria Martins and Malcom Ferdinand.*

**Keywords:** *Dystopia. Modernity. Fictions. Future. Dreams.*

## Introdução

As imagens do futuro construídas pelo pensamento ocidental moderno invadiram as possibilidades históricas da Terra, tornando a estética do tempo presente e provável futuro lisa, higienizada<sup>2</sup> e a-histórica: o futuro metálico.

Na prática de suspender cosmovisões alternativas, centradas no continente africano e em Aby Ayala,<sup>3</sup> ancorada nos valores de retorno à terra por meio da tecnologia do sonho, se imbui o ato da permanência. O sonho transporta nossos barcos em direção a esse organismo, evidenciando a urgência de não aceitar o molde dado às imagens que dominam nosso inconsciente, essas mesmas geradas por mentes responsáveis por perpetuar a invasão. O ambiente interior psíquico também é território a ser resguardado e descontaminado.

Esse recurso biológico e planetário é fundamentado no retorno à terra, os povos ancestrais têm dito, os povos originários têm dito; resolvi entrar na roda, vou falar também. Se o sonho é guia, a imagem é um mapa.

Ao abordar o onirismo como possibilidade de transgressão do tempo ocidental, bem como prática que proporciona ao sonhador acesso a camadas múltiplas de armazenamento de informações, meu desejo central é perspectivar o sonho como epistemologia e laboratório de criação artística.

Por meio de lógicas temporais não hegemônicas, passando entre os tempos espiralares de Leda Maria Martins e as noções de tempo mítico e social Sasa e Zamani entre alguns povos na África oriental e central, encontro, pela utilização dessas proposições, brechas para visualizar o sonho como ferramenta transgressora da linearidade, transformando esse

<sup>2</sup> A "sociedade higienizada" de acordo com o filósofo Byung-Chul Han é aquela que busca evitar conflitos, emoções intensas e qualquer forma de desordem ou sujeira, tanto no sentido literal quanto metafórico. Isso se reflete na arquitetura, nas relações interpessoais e até na forma como lidamos com a informação e a comunicação.

<sup>3</sup> Abya Yala ou Abiayala é denominação histórica do continente americano na língua kuna, que significa "terra em plena maturidade" ou "terra de sangue vital". No século 21, o termo passou a ser utilizado por diferentes organizações e comunidades indígenas de todo o continente para substituir a designação eurocêntrica "América" (<https://pt.wikipedia.org/wiki/Aby>).

espaço dimensional em campo de afetações para captação de imagens, símbolos, experiências e medos.

Os medos se mostram quando as águas invadem esse território. São manifestações destrutivas, em que o império de metal e concreto é cenário central. Passei a buscar alternativas de produção artística utilizando esse material onírico disponível. Esses escritos elucubram também sobre a maleabilidade da matéria onírica quando regida pelos desejos de transpor imagens positivas<sup>4</sup> para o mundo.

### **Não quero criar ficções de fim, não vou criar maus presságios do futuro**

As paisagens metálicas entraram pela minha retina e invadiram os cenários do meu interior; agora estão por todas as partes. Os microrrobôs e as estruturas de concreto ocupam toda paisagem. Esse mundo invadiu os meus sonhos, e agora tenho tentado me descontaminar (Meu diário, 23 jun. 2023).

Neste primeiro momento, busco trazer o encontro entre linhas de pensamento que confluem hipoteticamente para uma direção semelhante. Uma conversa entre as ideias fundamentadas por Ailton Krenak e Byung-Chul Han auxilia na visualização de leituras de mundo alternativas que possam encobrir o futuro de catástrofes que têm sido arquitetadas pelos homens brancos obcecados pelo metal. Da vanguarda futurista aos filmes de ficção científica da vida real que infectaram até os lugares mais profundos do ser colonizado, invadindo as imagens internas ao se manifestar nas cenas dos sonhos ou nos desejos.

Nos resíduos futuristas evidentes na distopia contemporânea, com valores provenientes da urbis, da modernização dos meios, assim como a ascensão de ideais fascistas que constroem a base estética desse movimento. A humanidade moderna está imersa em valores que sobrepõem qualquer organicidade no que se refere à temporalidade

<sup>4</sup> Michel Maffesoli (1988) define o "imaginário" como o conjunto de imagens, mitos e representações coletivas que influenciam e moldam a percepção da realidade em uma sociedade. O "Imaginário Positivo" seria, então, um aspecto desse conjunto de imagens que valoriza e destaca aspectos construtivos, esperançosos e edificantes da experiência humana.

cíclica, natural do planeta habitado. Unindo o anseio da colonização de outros planetas à conversão de todo e qualquer recurso natural em produtos consumíveis, humanos hiperprodutivos, carros supervelozes, realidade hipervigiada, é fabricada a humanidade do futuro. Esses são cenários crescentes, já visualizados durante o século 19. No decorrer das décadas posteriores, essa estética dominou os filmes e meios de comunicação, em um imaginário inevitável de futuro planetário que em nada se diferencia dos valores propostos pelo Movimento Futurista encabeçado por Marinetti (1909).

Em consequência do levantamento programado do mundo ideal pensado pelo homem ocidental, se ergue um confronto com um império metálico escavando o fundo da terra em lugares nunca antes tocados, fazendo ruir o mundo dos periferizados. Dessa forma, as bases constituintes do tempo foram contaminadas por ideias hegemonizadas, afetando, além de tudo, nossos esquemas corporais e mentais através do olhar, assim como as imagens da vida e dos sonhos.

Tudo que existe parte inicialmente dos desejos; importante visualizar o mundo em que vivemos traçando os corpos, mentes ou corporações que o almejavam para que hoje ele se faça real. Um astro inteiro foi dominado não se fazendo suficiente para suprir ambições inesgotáveis; é preciso colonizar outros corpos celestes, de Marte à Lua ou o mais profundo abismo oceânico. A ocupação de tudo que se pode escavar, esburacar, escancara a raiz fascista que Marinetti representou instaurada diante de nossos olhos. Na atração viciosa pelas luzes emitidas por eletrônicos, na negação das histórias orais dos povos da terra que se reflete na incapacidade de conviver com os ministérios intrínsecos à vida, à natureza, veja bem:

Nós estamos no promontório extremo dos séculos!... Por que haveríamos de olhar para trás, se queremos arrombar as misteriosas portas do Impossível? O Tempo e o Espaço morreram ontem. Nós já estamos vivendo no absoluto, pois já criamos a eterna velocidade onipresente (Marinetti 1909, tópico 8).

A estética do liso, à qual Byung-Chul Han (2019, p. 8) se refere ao descrever os celulares ou uma categorização de elementos que

caracterizam a estética sem negatividades, muito faz recordar a construção futurista e metálica dos filmes de ficção científica, as cidades que estão sendo projetadas para o futuro. Baseia-se em uma estética perfeita que aparenta buscar, de fato, a ausência da negatividade, na construção de um mundo sem supostos defeitos ou falhas que possam promover descontentamentos a uma categoria de seres humanos emocionalmente deficientes.

Esses espaços estão sendo materialmente gerados, projetados de modo rápido para um futuro breve. The Line,<sup>5</sup> conhecida como “A Cidade Neon”, é exemplo megalomaníaco de cidade do futuro que já está sendo erguida no território da Arábia Saudita, uma proposta ilusionista que promete ausência total de emissão de carbono em 170km de comprimento, 200 metros de largura e 500 de altura. Um ambiente completamente programado por IAs capazes de proporcionar até mesmo o controle climático total em meio a um deserto. Além disso, o que não surpreende, são planos de turismo luxuoso dentro de um ambiente de ficção científica com hotéis, aeroportos e lojas de grife. Isso explicita o quanto esses maquinários estão muito mais inseridos no futuro-presente da humanidade do que nossa capacidade de acompanhar criticamente. O nome dado a esse projeto de cidade, The Line, é ilustração perfeita da representação simbólica do tempo histórico para o Ocidente, como se aplica o pensamento direcionado às vidas não humanas e se demarcam os territórios. Sob um ponto de vista similar, Krenak evidencia em seu pensamento o quanto o *modus operandi* do Ocidente se relaciona com o planeta e toda vida integrada como um grande jogo de poder.

O planeta está nos dizendo: “Vocês piraram, se esqueceram quem são e agora estão perdidos achando que conquistaram algo com os brinquedos de vocês”. Pois a verdade é que tudo que a técnica nos deu foram brinquedos. O mais sofisticado que conseguimos é esse que bota gente no espaço; e também o mais caro. É um brinquedo que só dá para uns trinta, quarenta caras brincarem. E, claro, tem uns bilionários querendo brincar disso. O que me faz pensar que essa humanidade imaginária, além de ter uma tremenda infantilidade espiritual,

---

<sup>5</sup> <https://www.archdaily.com.br/br/990910/the-line-cidades-lineares-nao-fazem-o-menor-sentido>.

não consegue tecer críticas sobre a sua história. História que, na maioria das vezes, é uma vergonha (Krenak, 2022, p. 66).

Quando transporto essa informação, tenho o intuito único de evidenciar o que estou chamando de “estética do metal”, que se aproxima do que Byung-Chul Han nomeia como uma visualidade lisa. É evidente que estamos sendo movidos pelas mesmas engrenagens conservadas desde 1500, configurando-se na atualidade como a ideia de que a tecnologia pode suprir todos os problemas gerados pelo ser humano, uma lógica característica do denominado Antropoceno. Certamente, essa é uma ficção que coletivamente precisamos contrapor com cenários de mundo que não reajam às designações naturais como amarras que precisam ser desfeitas, para uma suposta sensação de liberdade ilusória ao se imunizar da ação do tempo.

Por isso, o mistério característico da terra, regida pela ciclicidade, torna necessária a adaptação marcante na trajetória de todas as espécies, sendo maleável ao viver de acordo com as leis da natureza. Contrário a isso, está a previsibilidade do que é sistematizado com o intuito de ser operacional. A arquitetura de um império etnocêntrico que não sabe coexistir com o divergente, incluindo as formas de vida não humanas, declara um estado ameno e solitário. Essas são lógicas divergentes que operam a existência, delimitando todos os espaços que ocupamos como seres complexos vivendo em teias que nos vinculam ao outro e a todos os impactos em uma só escala.

Considero ser passível de associação, no nível de ideia, a caracterização da beleza feita por Byung-Chul Han (2019 p. 49), “O belo é o objeto em seu invólucro”, definido pelo velamento, ou seja, aquilo que se encontra encoberto em mistérios, oculto sob camadas de segredos, o que se opõe ao liso. De modo semelhante, se configuram os conhecimentos que promovem o bem-viver<sup>6</sup> dos coletivos localizados

---

<sup>6</sup> O bem-viver é uma cosmovisão que propõe um modo de viver em harmonia com a comunidade, a natureza e consigo mesmo. Ao contrário dos modelos de desenvolvimento ocidentais tradicionais, que muitas vezes focalizam o crescimento econômico e a exploração dos recursos naturais, o bem-viver enfatiza a sustentabilidade, a justiça social e a convivência equilibrada.

sobre a terra. Esses que observam o movimento das águas, o deslocar das paisagens de acordo com o trajeto orbital dos astros, o caminho das estrelas que trazem a constante curiosidade associada ao encantamento diante da vida presente, em tudo diante dos olhos.

Por que não teria Byung afirmado sua descrição do belo ao observar paisagens em seus microdetalhes com atenção e tempo estendido; detectando com o olhar o que fica “além da representação do imediato”? Essa negatividade imbuída ao belo é justamente o ocultamento, o segredo, o que pode ser visto como sujo pela humanidade servil da civilização colonial, que tem seu olhar viciado no liso, no instantâneo e higienizado.

Em síntese, intento expor o desligamento diante do tempo orgânico, característico do planeta que habitamos, como reflexo das dinâmicas modernas artificializadas que vêm sendo engendradas pelo capitalismo imperialista. Acima de tudo, advindo dos valores hegemônicos instaurados, movido pela intolerância à diversidade. Essa dicotomia entre a estética lisa do metal e a beleza oculta da natureza revela um conflito fundamental no formato em que a ocidentalidade se relaciona com a vida. Enquanto as estruturas metálicas e futuristas nos envolvem cada vez mais, é urgente redirecionar o olhar para a terra, de modo a resgatar a conexão perdida com os ciclos naturais e os ensinamentos ancestrais.

## **A destruição do futuro pelo Ocidente**

Alguns de nós têm o hábito de pensar que a mulher é o Nègre do mundo, que a pessoa de cor é o Nègre do mundo, que a pessoa pobre é o Nègre do mundo. Mas, na verdade, é a própria terra que se tornou o Nègre do mundo (Walker, 1982, p. 222).

A partir daqui, proponho-me a discutir a ruptura com a natureza decorrente da invasão colonial, utilizando a obra de Malcolm Ferdinand como guia, que, mais uma vez, se alinha ao pensamento de Ailton Krenak. Quando menciono o distanciamento da linguagem da terra resultante da diáspora, incluo as tecnologias por ela proporcionadas, como os sonhos,

que têm sido tema desses escritos. O mundo colonial é concebido para preservar um modo de vida hegemônico, porém todas as formas de vida têm o direito de perpetuar-se. Por isso, é nosso trabalho coletivo ou individual operar como contracorrente, descobrindo tecnologias que preservem nossas imagens e modos de vida ancestrais, para que essas histórias possam ser registradas no tempo, revividas nos corpos e enriquecer os imaginários de futuros férteis.

Ao examinar as produções fictícias cinematográficas criadas pela mentalidade ocidental, é perceptível a evolução da estética do desastre e o quanto ela foi naturalizada ao longo das últimas décadas. A negação dos imaginários positivos do período pré-colonial, que os arquivos humanos conservam, está se dissipando gradualmente devido ao genocídio contínuo, o que nega, consequentemente, o direito dos agrupamentos de permanecer em seus territórios de origem ou de resistência. Essa dinâmica é empregada com diferentes estratégias de imposição hostil, reduzindo o conjunto de referências sobre o bem-viver e limitando as possibilidades de escapar desse adoecimento generalizado.

É na estética lisa e servil dos robôs, substituindo a mão de obra escravizada da base proletária, que se encontra a raiz para alguma compreensão de como funcionam os desejos dos homens brancos, que nunca se individualizam verdadeiramente, pois não concebem uma experiência existencial autônoma, sem uma escrava, sem uma mãe, sem uma terra para explorar e dela se servir.

O engenheiro ambiental Malcolm Ferdinand (2022), em seu livro *Para uma ecologia decolonial*, apresenta a ideia do "Oikos Colonial", traduzível como "a casa grande". Consiste, brevemente, em uma mentalidade racista dos movimentos ecologistas em conservar a terra, partindo de narrativas que preservam a tradição eurocêntrica de lidar com o planeta, transferindo a colônia servil para qualquer espaço ao segregar os racializados da conservação e proteção do *habitat*. "Assim, um evento considerado catastrófico em escala global é, em primeiro lugar, o que ameaça a reprodução deste lar, de sua composição étnica, social, sexual, de seu salário bem como suas maneiras de habitar a terra" (p. 181).

O que Krenak transmite em sua fala reflete uma ideia similar ao que Malcolm chama de Oiko Colonial, sendo o desejo de preservar o modelo branco-hegemônico etnocêntrico de habitar o mundo. Mesmo na necessidade urgente de salvar o mundo, existe a preservação dessa forma de viver. Logo, a perpetuação de si em um legado de milhões de anos na marca deste planeta, nas memórias de todos os seres sencientes, sejam eles humanos ou não. Como podemos defender um modelo sociopolítico e econômico em que apenas os brancos possuem direito à casa?

Mas, se enxergarmos que estamos passando por uma transformação, precisamos admitir que nosso sonho coletivo de mundo e a inserção da humanidade na biosfera terão que se dar de outra maneira. Nós podemos habitar este planeta, mas deverá ser de outro jeito. Senão, seria como se alguém quisesse ir ao pico do Himalaia, mas pretendesse levar junto sua casa, a geladeira, o cachorro, o papagaio, a bicicleta. Com uma bagagem dessas ele nunca vai chegar. Vamos ter que nos reconfigurar radicalmente para estarmos aqui. E nós ansiamos por essa novidade, ela é capaz de nos surpreender. Terá o sentido da poesia de Caetano Veloso na música "Um índio": nos surpreenderá pelo óbvio. De repente, vai ficar claro que precisamos trocar de equipamentos. E surpresa! o equipamento que precisamos para estar na biosfera é exatamente o nosso corpo (Krenak, 2022, p. 23).

Ao suspender em ideia, memória e imaginário a constituição futurística de herança fascista instaurada na cidade, quero, acima de tudo, apresentar a origem da ruína de nosso presente-futuro, assim como responsabilizar o sistema de pensamento citado pelas catástrofes históricas.

Nesses entremeios fictícios constitutivos do cenário moderno, é importante trazer em questão, além da ideia de conservação da Casa Branca, o que Malcom Ferdinand nomeou 'A dupla fratura' ou a 'Metáfora da Arca de Noé'. Lógica que estabelece aos 'racializados e colonizados os espaços psíquicos, físicos e sociopolíticos que são os porões do mundo', onde permanecem acorrentados ao navio-terra pós-apocalíptico, que se finda e afunda, enquanto os outros instauram seu *habitat* em Marte, na Lua, em algum ambiente liso e neutro.

Eis a dupla fratura, ou se coloca em questão a fratura ambiental desde que se mantenha em silêncio a fratura colonial da modernidade, de suas escravidões misóginas e de seus racismos, ou se desconstrói a fratura colonial sob a condição de abandonar as questões ecológicas. Entretanto, ao deixar de lado a questão colonial, os ecologistas negligenciam o fato de que as colonizações históricas, bem como o racismo estrutural contemporâneo, estão no centro das maneiras destrutivas de habitar a terra (Ferdinand, 2022, p. 30).

Seguindo esse caminho de pensamento, podemos observar que o planejamento das cidades do futuro, usadas como exemplo, em sua síntese ideológica intui apenas a conservação colonial. A princípio, trata-se de locomover uma forma de habitar preservada há 500 anos para o "novo mundo". Se o plano der certo, continuará daqui a 200 anos ou enquanto houver recursos para contornar as reverberações negativas. Atualmente, os croquis estão sendo erguidos. Em prol disso, mais buracos são escavados, cada vez mais fundos, nas terras indígenas, africanas ou nos abismos oceânicos para retirada dos metais transportados aos impérios da neutralidade.

Esses impérios são velozes, estão se erguendo sobre nossas cabeças, convertendo-se na extensão de nossos corpos, enquanto anseios profundos que invadem os sonhos, os medos e aproximam a catástrofe anunciada pelas luzes LEDs.

Certamente, todos os grupos humanos, dissolvidos ou ainda coletivizados, têm um desejo em comum programado na carne, no *modus operandi* do corpo ao arquivar informações tão antigas como a terra, a ciência sobre uma forma de pensar, de coabitar, de amar, de produzir objetos como extensão do sujeito; suas sensações, experiências advindas da presença. Independentemente das condições, estamos nos conservando e passando adiante. A resistência nos fez chegar até aqui; além disso, a história extensa tem camadas que ainda não foram conscientemente acopladas ao presente, estando apenas nos arquivos genéticos de tudo que é vivo.

Meu desejo em aglomerar tantas ideias repetidas massivamente é evidenciar fragmentos do caminho que fazem com que eu tenha me deparado com as imagens de catástrofe que invadiram meus sonhos.

Simultaneamente, fazem com que eu as queira converter em fabulações que forneçam um tempo a mais para perdurar.

### **Suspender perspectivas temporais ancestrais para fazer as pazes com o tempo. Como corromper os arquivos do nosso fim por meio dos sonhos?**

Acredito que nossa ideia de tempo, nossa maneira de contá-lo e de enxergá-lo como uma flecha – sempre indo para algum lugar –, está na base do nosso engano, na origem de nosso descolamento da vida. Nossos parentes Tukano, Desana, Baniwa contam histórias de um tempo antes do tempo. Essas narrativas, que são plurais, os maias e outros ameríndios também têm.

São histórias de antes de este mundo existir e que, inclusive, aludem à sua duração. A proximidade com essas narrativas expande muito nosso sentido de ser, nos tira o medo e também o preconceito contra os outros seres. Os outros seres estão junto conosco, e a recriação do mundo é um evento possível o tempo inteiro (Krenak, 2022, p. 103-104).

O medo impulsiona o afastamento humano do tempo cíclico. A tônica da sociedade ocidental é o medo do tempo, a corrida contra ele, em que o desejo da eternidade direciona a cultura de massa em seus impulsos inconscientes. Por isso, a ação de encarar as temporalidades estendidas utilizando outro esquema de valores é estratégica para corromper os arquivos do fim que invadiram o presente-futuro. Dentro disso, localizo o sonho como uma camada desse tempo eterno, tempo mítico<sup>7</sup> que historicamente nos fornece acessos, mapas e sinais. Apresento uma breve sequência de perspectivas temporais não ocidentais, diáspóricas e africanas, como caminho para descentralizar a linha do tempo e circular a rota da vida. Assim, há brechas de aproximação do sonho da dimensão de tempo que viabiliza transportá-lo simbolicamente para a camada cartesiana.

O eurocentrismo é movido pelo medo de não perdurar no tempo. No terceiro capítulo, proponho unir diferentes e complementares

<sup>7</sup> Tempo mítico refere-se a uma concepção de tempo que se encontra fora do tempo cronológico e histórico. É uma dimensão temporal que caracteriza as narrativas míticas, nas quais os eventos não seguem a linearidade comum do tempo, mas ocorrem em um "tempo outro", frequentemente associado ao início dos tempos ou a uma era primordial.

concepções temporais para não só localizar a origem da construção dos impérios metálicos do Ocidente, como também recuperar a possibilidade de leitura do tempo.

Nesse mesmo tempo, a lei regedora da terra ou a terra regedora do tempo é o que nos fornece a capacidade de sonhar. Logo, o sonho está no tempo, nos arquivos. Os sonhos na cidade, dos corpos na cidade, são rasos, transbordam medo; por isso, não são capazes de voar, ficam presos nas catástrofes guardadas enquanto futuros presentes ou prováveis. Como corromper esses arquivos de nossos fins manifestos nos sonhos?

O homem do Ocidente cria robôs pelo medo do mistério, sendo esse o medo da morte, logo seu próprio fim. A causa é o desejo de perpetuação e eternização do ser. Constrói-se dessa maneira o tempo devorador dos mortais. Poderia ser dito que parte dessa barbárie manifesta na estética do liso sugerida por Byung-Chul Han surge devido ao medo do perecimento histórico. Como bem apresenta Leda Maria Martins em seu livro *Performance do tempo espiralar*, a figura de Cronos representa uma síntese para compreensão da instauração hegemônica da experiência temporal.

De um caos-tempo indeterminado não medieval ou capturável em qualquer sequência, ordem ou linearidade, emerge Chronos, instituindo uma geração ordenada, consecutiva, mensurável e progressiva, de certa maneira identificável em uma forma caleidoscópica do simbólico, instituindo como convenção por um calendário de sucessões das divindades, já agora organizadas em uma forma sequencial determinada, protegida das atemporais formas e formações do caos (Martins, 2021, p. 15).

Na mitologia grega, uma das bases civilizatórias fundadoras do Ocidente, Chronos é o deus primordial do tempo, em seus aspectos destrutivos, que tudo rege e devora. Por medo de ser destronado, ele engole seus filhos antes de eles nascerem. Esse mito reflete características tendenciosas de um ser não humano, mas divino, que funda, a partir de sua inveja, alguns males que recaem sobre a terra: as Erínias (associadas à vingança e ao castigo sobre os mortais), os gigantes (seres associados à força e agressão) e as Melíades (ninfas belicosas), após a castração de seu

pai Urano. Esse mito demonstra um desejo de perpetuação no tempo que vai contra as leis universais da circularidade e mutabilidade, um temor pelo fim movido pelo anseio monopolizador do poder. Logo, Chronos pode facilmente ser associado a uma simbologia desafiadora em sua representação, manifestando uma concepção temporal gestada no antigo imaginário helênico.

Dito isso, gostaria de apresentar uma compreensão fundamentada na visão africana de mundo em que “a morte é um evento, um ato necessário na dinâmica de transformação e de renovação de tudo que existe, permitindo o movimento contínuo do cosmo e sua permanente renovação e revitalização” (Martins, 2021, p. 54). Isso demonstra que esse é um pensamento advindo do posicionamento de observação em face das dinâmicas do planeta Terra, seu funcionamento e as leis que aqui atuam. Isso afeta a relação com o todo, por gestar uma possibilidade de experiência no mundo que não tem medo do perecimento, considerando a vida mais do que a matéria. Como a relação com o tempo e a vida podem se tornar mais harmônicas e integradas?

Diante dessa conjunção de ideias geradoras das dinâmicas sociais dominantes, surge a necessidade epistêmica de posicionar pontos de partida que foram deslocados de seus centros territoriais e, assim, dispersos por toda a diáspora. A substituição do medo por saberes aptos a fornecer uma amplitude de repertórios capazes de deslocar o eixo do olhar e do sentir diante da vigente construção do mundo.

Ao considerar que há diversas experiências de relação com o tempo, o sonho não só como um hábito noturno, psíquico e corporal, mas também como espaço de desejo e processamento das imagens internas, pode ser visto como possibilidade para uma experiência temporal expandida, com influência direta na vigília.

Pensando de forma mais lúdica, o tempo imposto pela colonialidade e capitalização da existência é adoecedor, pois impõe a um sujeito que guarda em seu corpo e genética memórias de outros estados de vida, que integravam parte da natureza ao observá-la, senti-la, transformá-la juntamente com o movimento da terra, a prisão de uma

linearidade rígida. Mesmo estando inseridos nesse modelo social, os indivíduos agrupados em seus valores continentais revisitam em seus templos, terreiros, quilombos ou sonhos um ritmo originário de estar em contato com o tempo, refletindo a possibilidade de modificação da estrutura predefinida do tempo.

No que tange à memória, é necessário abordar a corporeidade vinculada à ancestralidade que cada indivíduo carrega. Na visão epistemológica africana, as cargas espirituais e psicoemocionais estão atreladas ao corpo-matéria; logo, a mente e o corpo circunscrevem essa lembrança escrita nos gestos. “O que na voz e no corpo transcreve, também é uma episteme” (Martins, 2021, p. 30). A mente abarca marcas pré-coloniais que se repetem há séculos nas diásporas, rompendo a invenção de cronologia ocidental que impede a união do passado ao presente. Cultuar a ancestralidade é sempre voltar-se para o passado; por isso, a matéria dos sonhos é a memória: ninguém sonha sem ter vivido (Ribeiro, 2019, p. 14).

Igor Kopytoff (2012), no texto “Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África”, traz a organização estrutural dos cultos aos chamados bambuta (velhos) na África Subsaariana, especificamente os Suko, localizados em Kinshasa, no oeste do Congo. Aqui, os antepassados são associados a um poder mítico que é exercido dentro da sociedade, afetando diretamente a ordem dos vivos com suas intermediações para promoção da harmonia e, muitas vezes, até mesmo do caos motivado por uma justiça considerada necessária quando são convocados. Esse modo de organização de uma sociedade em que há o cruzamento de linhagens vivas e mortas no presente gera ruptura nas convicções do tempo como uma instância refém da linearidade, pois aqui se interpõem camadas que foram construídas pela lógica dominante para ser dissociadas.

Em concepções civilizatórias gerais do berço setentrional africano, segundo as pesquisas do filósofo queniano John Mbiti apresentadas por Eduardo Oliveira (2021, p. 48), o tempo é lido como um fenômeno que se movimenta mais para trás do que para frente – carregando consigo,

quando vinculado a um ser vivo, as memórias constitutivas de seu habitar no mover pendular do tempo entre passado e presente, tendendo à atualização necessária para adaptabilidade. Se o tempo, em suas frestas, pende para trás, coletivamente os povos da terra têm indicado em suas práticas e cosmovisões para onde se deve direcionar a barca da vida e a rota do olhar.

A rota do tempo ocidental é o futuro improvável, em que se encontram as soluções para as tormentas presentes. No tempo ancestral, organizado em torno da tradição, o futuro é o passado presentificado; logo, o tempo se volta primordialmente para o presente, no qual o chamamento da vida conduz às necessidades cotidianas, seguindo os ritmos naturais, sendo a rota solar a condução primordial que exige presentidade. Já o tempo nos sonhos apresenta uma possibilidade radical de experiências pelos trânsitos dimensionais que nesse espaço se fazem reais. As barreiras temporais se dissolvem em um dinamismo que foge das barreiras gravitacionais impostas ao corpo pelo planeta.

Mbiti, ao pesquisar sobre as concepções temporais das comunidades Kikamba e Kikuyu do Quênia, entende duas principais utilizações linguísticas. Compreende-se Sasa como um microtempo englobando as tarefas cotidianas, assim como o passado e um futuro próximo, constatável. Após o desencarne, o ser espiritual se mantém vivo executando em Sasa as tarefas de costume, o que lhe dava prazer, até mesmo referente a alimentos; dessa maneira, se mantém atuante dentro da comunidade. Partindo de práticas pertencentes a outro território, o hábito de alimentar os entes que partiram está presente, por exemplo, no culto aos ancestrais no Congo, entre os Suko, como já mencionado.

Na sepultura ou nos cruzamentos, os homens velhos ‘alimentam’ os mortos com certas comidas consideradas suas favoritas: tipos particulares de cogumelos da floresta e de raízes selvagens, vinho de palma, e algumas vezes mesmo mandioca – a base da alimentação Suku. Um pequeno buraco é escavado no chão e a comida é colocada nele. A comunicação com os mortos assume a forma de uma conversa monológica, padronizada, mas não estereotipada, e desprovida de fórmulas repetitivas. Fala-se da maneira em que se falaria com pessoas vivas (Kopytoff, 2012, p. 234).

Já o aspecto temporal Zamani se assemelha ao tempo mitológico. Tudo que foi criado pertence a Zamani, sendo compreendido como um macrotempo: "Zamani, o oceano no qual tudo mergulha" (Ribeiro, 1996). Um espírito só vai para essa dimensão temporal ao ser esquecido por sua comunidade, após a passagem de muitas linhagens. Esse marco tempo cósmico, em que o futuro ampliado também está englobado, é acessado coletivamente mediante rituais.

A experiência onírica frequentemente pode se apresentar mais próxima da compreensão do microtempo Sasa do que do tempo mítico, por mais que ambos estejam contidos um no outro em simultaneidade. Ao analisar sonhos corriqueiros, o conteúdo de seus acontecimentos pode ser mero processamento dos arquivos cotidianos ou manifestação dos desejos reprimidos, como há décadas a psicanálise tem acreditado.

Relacionado ao pensamento indígena referente ao tempo do sonho, Davi Kopenawa comunica o quanto o ser ocidental desaprendeu culturalmente sobre a ciência do sonho devido ao vício nas imagens de si, fazendo com que sonhe apenas com sua autorreferenciação:

Os napé pê não sabem sonhar, ou melhor, só sonham consigo mesmos, o que, em último termo, significa a mesma coisa dentro do pensamento yanomami, pois o sonho que realmente importa é aquele motivado pelos outros – ou, como veremos, são os outros que motivam os sonhos yanomami. Quem só sonha consigo mesmo nunca sai de si; e, nesse caso, o mundo se torna pequeno demais. Por não sonharem longe, os napé pê ignoram os pensamentos de outros povos e lugares e, portanto, não concebem outra forma de pensar que possa ir além daquela que eles experimentam. É por essa mesma razão que eles não conseguem ver a imagem das coisas e tampouco sonhar a floresta (Rocha, 2019, p. 39).

Neste momento, desejo investigar a conexão entre o tempo mítico dos sonhos e o macrotempo Zamani, considerando ambos dimensões sem limitações no acesso a informações e na comunicação com os ancestrais. Essa reflexão parte da possível distinção entre esses espaços, que se originam em diferentes culturas. O objetivo principal é compreender o ato de sonhar como um ritual humano cotidiano, que possibilita o acesso a tempos nos quais tudo está contido. Assim, o sonho pode ser visto como um ponto de partida para a vigília, realizando uma

transição entre a criação de mundos oníricos e a materialidade do cotidiano e vice-versa.

### **Os sonhos como caminho de retorno para a terra**

Eu atinei que tinha algo na perspectiva dos povos indígenas, em nosso jeito de observar e pensar, que poderia abrir uma fresta de entendimento nesse entorno que é o mundo do conhecimento. Naquele tempo eu comecei a visitar as florestas do Acre, de Rondônia, e, por todos os lados, os pajés diziam: “Vocês precisam tomar cuidado porque o mundo dos brancos está invadindo a nossa existência”. Invadindo. Na época eu ouvia os velhos como um espectador. Até que comecei a ter os mesmos sonhos premonitórios ao olhar as estradas, os tratores e as motosserras chegando; o barulho delas derrubando as grandes árvores, a revolta dos rios. Passei a ouvir os rios falando, ora com raiva, ora ofendidos. Nós acabamos nos constituindo como um terminal nervoso do que chamam de natureza (Krenak, 2022, p. 37).

Quando me propus a desenvolver este trabalho de mitopoéticas visuais oníricas, não imaginava que hoje me encontraria imersa nessas experiências na dimensão do sonho. Por mais que eu reconheça que elas sempre estiveram aqui, em momentos diferentes, com menor frequência. Vir morar na cidade do Rio de Janeiro trouxe-as novamente à borda de minha mente e meus sonhos. Hoje, meu espaço de produção, que chamo de laboratório de captação e retenção de imagens, foi tomado. Preciso fazer algo com isso. Estes escritos são os caminhos que tenho traçado.

Ao perspectivar o sonho como um território em que, durante a noite, se exerce uma jornada, posso especular que essa jornada busca algo que foi perdido em comum, capaz de ser a terra em seu aspecto material, do espaço de pertencimento unido a narrativas históricas localizadas nos terrenos sobrepostos, ou a terra interior, podendo ser um lugar de plantio e fertilidade vinculado à existência de cada ser em sua integridade. Afinal, o que sonham aqueles que vivem nas margens dessa civilização, os que lutam durante toda uma vida por espaço? Como são suas imagens de dentro?

Minha avó, uma mulher preta, mãe solteira de quatro filhos, à custa de seu trabalho como enfermeira, conseguiu conquistar a compra da

terra, para que toda uma família pudesse construir, estar unida e perpetuar seguramente suas vidas. Assim, têm-se multiplicado no subúrbio da cidade de Recife gerações de filhos, netos, bisnetos. A cada ano, essas construções são repensadas e remanejadas para que caibam mais pessoas. Minha avó recriou um quilombo que foi destruído pela história. A região desse terreno antes era um enorme mangue que foi aos poucos aterrado. Não era uma área propícia para que pessoas construíssem. Lembro da vista do fundo da casa de meu pai, as garças pousando na água e o manguezal ao fundo, todo um ecossistema único. Meus primos mais velhos iam pegar caranguejos que minha avó preparava com pirão. Nas épocas chuvosas, a casa era tomada por água até os joelhos, o que fazia com que tivéssemos um dia inteiro para mobilizar a limpeza dessa água suja, íamos escoando para fora. Com o passar dos anos, esses alagamentos têm piorado. Da última vez que pude visitar minha família, me deparei com ruas novas que foram erguidas sobre o mangue; a vista da casa de meu pai hoje consiste em diversas moradias não finalizadas. Na casa de meu pai não entrava água, hoje chega bem perto, e na de minha avó, continua acontecendo.

Em uma de minhas cenas de sonho, toda minha família estava em risco e suas coisas haviam sido destruídas por conta das fortes chuvas. Essa é a realidade da cidade, das populações que tiveram seu direito à terra negado; viver em áreas de risco que antes habitavam outros seres, outra forma de vida. Segue escrito de meu diário.

\*\*\*

*Sonho dia 26/01/24- Aparece nas notícias da TV que Recife vai sofrer alagamentos, que as águas estão subindo e muitas famílias já não conseguem sair de suas casas. O nível do mar estava subindo e rapidamente toda cidade estaria embaixo das águas. Ligo para minha tia Queu perguntando como estava a família, ela me diz que por enquanto estavam, mas que a água já estava entrando na casa. Pergunto se não teria como eles saírem de lá, virem ficar em minha casa no RJ, ela responde que a cidade está toda interditada, ninguém consegue sair. Nas próximas imagens de meu sonho as pessoas flutuam sobre objetos boiantes, entre lixos e pessoas já mortas. Comem coisas que estão sobre as águas, até mesmo peixes já mortos. Perco o contato, não sei o que acontece com minha família.*

Deixo a seguir alguns sonhos descritos; esses cenários de catástrofes repetitivas que têm invadido meus sonhos continuamente. Eles estão reescritos de maneira similar à que foram anotados em meu caderno de sonhos, apenas com algumas modificações para facilitar a compreensão de quem irá ler. Ressaltando que os sonhos geralmente são anotados de maneira bastante solta e sem detalhes, pois grande parte das vezes eu costumo me lembrar dos cenários apenas com algumas palavras-chave; de outros, mesmo tendo anotado, não me recordo; retirei também algumas informações devido à ausência de relevância para contextualização dos acontecimentos.

*-Sonho do dia 19/10/23 anotação*

*Sonho com enchentes em ladeiras, tento me salvar e ajudar outras pessoas, sentia como se houvesse muito lixo embaixo dos meus pés, todo meu corpo está coberto de água suja da cidade. Ouço tiros. Sinto que durante a noite absorvo toda a densidade da cidade e geralmente fujo dessas situações voando. Costumo colocar em minha mochila algumas coisas que considero importantes. Sobrevoo pelo mar onde vejo meu celular caído sendo arrastado de um lado para o outro pelas ondas; tento diversas vezes pegá-lo, mas não consigo. Peço para lemanjá que me devolva, de toda maneira entrou muita água, acabo colocando dentro de um pote de arroz. (Dizem que o arroz ajuda a tirar a água de eletrônicos)*

*-28/10/23 Sonho novamente com água; dessa vez elas não o invadem, mas se revoltam. Estou perto de um rio com muitas famílias ao redor; de repente a água começa a levar as pessoas embora. Existe uma espécie de ser, quase astral, que sai da água com ondulações cintilantes e leva as pessoas para dentro. Fujo com conhecidos para uma casa e lá ficamos. Outras coisas acontecem não acredito ser relevante contar*

*-20/11/23: Estou em um apartamento com lago (um amigo) o nível do mar está muito alto, tocando quase a beira do prédio, é um ambiente amplo e aparentemente empresarial, como se fosse um antigo escritório. A vista daqui é de outros prédios, com vidros estilhaçados por todas as partes, eu e lago tentamos bolar esquemas para sair dessa situação, fazemos comunicação com pessoas de outros prédios tentando passar cordas de um lado para outro e nos juntar...*

\*\*\*

Esses são poucos sonhos que escolhi apenas como maneira de elucidação, os mais recentes entre tantos outros.

Na guiança das águas que tudo invade, fabulo sobre outras imagens possíveis, movimentando a transposição desses cenários para a pintura, juntamente com a maleabilidade da matéria, da força dos desejos

de sobrepor a estética metálica construída pelo sistema de pensamento ocidental moderno. Por que encontro nos meus sonhos os medos que vibram nas memórias da terra? Como converter as ficções que se tornaram realidade?

Produzo imagens no agora para o futuro vindo dos tempos que foram circularizados pela possibilidade de transgressão da linearidade, que é o sonho.

### **Tenho temido pelo alagamento dos sonhos**

Ressimbolizar os cenários dos sonhos, quando necessário, implica compreender que algumas imagens são meros reflexos que podem fortalecer uma verdade inventada na qual temos acreditado por séculos. Transformar essas mensagens significa abrir-se para novos sonhos, transmutando-as em imagens de abundância.

No final, a imagem resultante de uma rede de atravessamentos não passa de um objeto de fabulação mitopoética, cuja centralidade reside no corpo de quem sonha, tendo o sonho como ponto de partida. Compartilho uma dessas produções, traduzida para pintura com a aplicação de miçangas.

A transposição desses acontecimentos para a pintura é um ritual que busca transformar uma ideia em sensação ou simbologia por meio do pensamento artístico, alimentado pela fluidez do pensamento que não se curva ao medo, realizando rituais atemporais no sonho e na imagem



pintada. Converter os cenários dos sonhos catastróficos em imagens que buscam equilíbrio é uma forma de invadir os arquivos pessoais e corrompê-los, criando mapas de correspondência sem fidelidade, ainda que tenham surgido da ideia central.

## Conclusão

Os cenários oníricos que refletem no mundo interior um reflexo da construção civilizatória ocidental são a concretude material e sutil de microinvasões aos corpos-território. Essas imagens vívidas dentro e fora de mim lembram-me de redirecionar minha barca, meu olhar de volta para a terra secularmente mutilada. Por isso, os sonhos têm me mostrado um caminho de retorno para a terra.

Todo este texto, repleto de palavras, busca encontrar ideias norteadoras de um novo sentido de existência. Talvez sejam vazias por não caber em outros formatos. A busca por uma reorientação é necessária, assim como elucubrações que indiquem algum caminho para desfazer o mal colonial da dominação de nossos espíritos.

Que este texto não fuja de seu propósito de escavar a história até o preto no fundo da terra, abrindo camadas para que seja possível ver outros lados que a vida do mundo pode ter. Reinventar-nos na história do futuro e do espaço, suspender outras memórias, mesmo que imaginárias, de uma travessia atlântica que não deixou em nossos corpos apenas as marcas do trauma.

Talvez tudo venha da inquietude dos silêncios instaurados em nossos corações. O silêncio nem sempre é sábio; às vezes, machuca toda uma geração. Esse silêncio no corpo, no gesto rígido sem prazer de estar no mundo, o silêncio do medo constante de perder. Em contrapartida, recapitula os fluxos de pensamento orgânicos, na presença possível de viver o agora de cada momento. No sonho, encontrar as possibilidades de caminhos para passar pelas brechas, corromper os arquivos.

## Referências

FERDINAND, Malcom. *Para uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

HAN, Byung-Chul. A salvação do belo. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019.

KOPYTOFF, Igor. Ancestors as elders in Africa (ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África). *Africa*, v. 51, p. 129-142, 1971.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MARINETTI, Filippo Tommaso. O Manifesto Futurista. *Le Figaro*, 1909.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Trad. Maria da Graça J. Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil, elementos para uma filosofia afrodescendente*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021 (Trilogia da Ancestralidade v. 1).

RIBEIRO, Sidarta. *O oráculo da noite. A história e a ciência do sonho*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma africana no Brasil: os iorubás*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

ROCHA, Hanna Cibele Lins. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami (Pya U-Toototopi)*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2019.

WALKER, Alice. *A cor púrpura*. Tradução de Betúlia Machado. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016.

**Recebido em:** 20 de abril de 2024

**Aceito em:** 11 de junho de 2024



# **UM AXÉ DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS E DAS TÉCNICAS E EPISTEMOLOGIA PARA MÃE BEATA DE YEMANJÁ**



MARTA SIMÕES PERES

# UM AXÉ DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS E DAS TÉCNICAS E EPISTEMOLOGIA PARA MÃE BEATA DE YEMANJÁ<sup>1</sup>

AN AXE<sup>1</sup> OF THE POSTGRADUATE PROGRAM IN HISTORY OF SCIENCES AND TECHNIQUES AND EPISTEMOLOGY FOR MÃE BEATA DE YEMANJÁ

MARTA SIMÕES PERES<sup>2</sup>

[martasimoesperes@ccmn.ufrj.br](mailto:martasimoesperes@ccmn.ufrj.br),  
<https://orcid.org/0000-0001-8465-6549>

## Resumo

O texto relata comunicações dos participantes da mesa *online* “Povos de Terreiro”, dedicada a Mãe Beata de Yemanjá, realizada no XIII Scientiarum Historia, Congresso Anual do Programa de Pós-graduação em História das Ciências das Técnicas e Epistemologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHCTE-UFRJ), em 2020. O programa reúne estudantes e docentes de diferentes campos – ciências, filosofia e artes –, abrindo-se ao diálogo com saberes tradicionais. A ciência pode ser considerada uma entre inúmeras maneiras de a humanidade produzir conhecimento, de modo que diferentes epistemes possuem vocabulários, metodologias e discursos singulares.

**Palavras-chave:** Mãe Beata de Iemanjá. Candomblé. Lei 11.645/08. Saberes tradicionais. Propostas pedagógicas.

## Abstract

*This text comprises speeches of participants of an academic event table intitled “Povos de Terreiro” which was dedicated to Mãe Beata de Yemanjá, at XIII Scientiarum Historia (2020), the Annual Congress of Federal University of Rio de Janeiro History of Sciences, Technology and Epistemology Post Graduation Program. The program brings together students and teachers from different fields as Sciences, Philosophy and Technology in such a way it is opened to Traditional Knowledge. Actually, Science can be understood as one of many other paths of building human knowledge. Each episteme has its own glossary and its own methodology.*

**Keywords:** Mãe Beata de Iemanjá. Candomblé. 11.645/08 Brazilian Federal Law. Traditional knowledge. Pedagogical proposals.

<sup>1</sup> The word axe comes from Ioruba language and is frequently used in Brazilian African religions practices. It means the strength and manifestation of holy power.

<sup>2</sup> Professora associada do Centro de Ciências Exatas e da Natureza, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

## Introdução

“Há trinta e seis anos, eu, Mãe Beata de Yemanjá, fundei meu reinado, agora estou trabalhando com Olorum = Senhor dos astros = Deus para salvar a humanidade. Não sintam saudade de mim. Faça sua parte que eu serei feliz na eternidade.” Aderbal Ashogun postou em sua rede social essas palavras que Mãe Beata de Yemanjá lhe falou num sonho.

Presença indispensável nas marchas em defesa da liberdade religiosa na Avenida Atlântica, Praia de Copacabana, Rio de Janeiro, Mãe Beata falava com assertividade: “Não queremos tolerância. Exigimos respeito”. Vida e obra dessa grande figura humana são emblemáticas no sentido de reunir o ativismo e questões teóricas das ciências sociais nos campos do gênero, racismo e intolerância religiosa. Do mesmo modo que se rememora Chiquinha Gonzaga, Nair de Teffé, Nise da Silveira, Gal Costa, Rita Lee, é preciso falar de Mãe Beata de Yemanjá!

Este texto relata o conteúdo da mesa “Povos de Terreiro”, dedicada a Mãe Beata de Yemanjá, do XIII Scientiarum Historia, Congresso Anual do Programa de Pós-graduação em História das Ciências das Técnicas e Epistemologia (HCTE) da UFRJ, em 2020, realizado em modalidade *online*, quando vivíamos o isolamento social devido à pandemia da covid-19. Alternamos aqui as grafias Yemanjá, Iemanjá ou Yemojá.

O HCTE é o primeiro programa da UFRJ a reunir estudantes e docentes de diferentes campos, tais como ciências, filosofia e artes, abrindo-se cada vez mais à proposta de dialogar com saberes tradicionais. Afinada com o programa, a conversa visou chamar atenção para o fato de que a ciência é uma entre inúmeras maneiras de a humanidade produzir conhecimento, de modo que diferentes epistemes possuem vocabulários, metodologias e discursos singulares. Assim, por meio de uma escrita não convencional, ao costurar letra de samba-enredo, reflexões e as falas de uma conversa,

**Figura 1:** Pintura de Cazé, na Rua do Riachuelo, Centro da cidade do Rio de Janeiro, integrante do projeto Negro Muro, do artista e do produtor Pedro Rajão

**Fonte:** a autora.



busca-se instigar o leitor a se interessar e ampliar seus conhecimentos acerca da ancestralidade e das culturas de transmissão corporal, como costuma chamar Aderbal Ashogun.

Beatriz Moreira Costa, chamada de Beata desde a infância, nasceu no Recôncavo Baiano (Santiago do Iguape), onde frequentava terreiros e se identificava com Iemanjá. Na década de 1950, foi morar em Salvador com sua tia Feliciana, que era casada com o babalorixá Anísio Agra Pereira.

Mãe Beata foi iniciada pela iorixá Olga do Alaketu, princesa do Benin/Ketu. Ela se considerava “rebelde”, e militou intensamente em projetos sociais e causas ligadas à cultura, religião, direito e cidadania de populações afro-brasileiras e das mulheres. Ao se separar do marido, em 1968, sofreu preconceito na própria família, e veio para o Rio de Janeiro com seus filhos consanguíneos Ivete, Maria das Dores, Adailton e Aderbal, onde fundou o Ilê Omi Oju Arô, seu terreiro, em Miguel Couto, Nova Iguaçu (Peres, Moreira, 2014).

Em 1991, recebeu o Diploma de Personalidade de Destaque da Comunidade Negra da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro. Recebeu também da Universidade da Cidadania Zumbi dos Palmares a Medalha de Mérito Cívico Afro-brasileiro (2005), assim como o diploma Mulher-cidadã Bertha Lutz do Senado Federal (2007) e foi presidente de honra do Criola, grupo de mulheres. Escritora, em *Caroço de dendê* (Yemojá, 2023) Mãe Beata conta em linguagem singela histórias do cotidiano, dá conselhos e fala do axé dos orixás; também publicou *Histórias que minha avó contava* (Yemojá, 2004).

Entre a militância ligada ao conhecimento e cultura tradicional e movimento negro, a dedicação ao candomblé e o trabalho na televisão, após 21 anos de práticas e obrigações como se fazia tradicionalmente, ela recebeu a outorga de mãe de santo. Mãe Beata trabalhou como costureira da Rede Globo de Televisão até se aposentar (Peres, Moreira, 2014).

Aderbal Ashogun Moreira, filho biológico de Mãe Beata e antigo colaborador da UFRJ, ressalta a urgência de que mestres mantenedores das culturas tradicionais africanas sejam reconhecidos e valorizados como fontes de saberes fundamentais no processo brasileiro de construção

histórica, política e cultural. Em 2012, ele propôs numa disciplina das graduações em dança da UFRJ, o Curso/Percorso *Oku Abó* - que quer dizer bem-vindo, em iorubá -, sobre cultura de povos de terreiro, a fim de suprir uma necessidade urgente de formação de docentes para o cumprimento da obrigação prevista no art. 26-A da lei n. 9394/96, Lei de Diretrizes e Bases (LDB), assim como nas leis 10639/03 e 11645/08 as quais tornaram obrigatório o estudo da história e cultura indígenas e afro-brasileiras dentro do conteúdo programático das disciplinas curriculares do ensino fundamental e médio. Não há, no entanto, legislação exigindo essa inclusão nos cursos de licenciatura; daí nossa preocupação. Quem vai ensinar?

A mesa desse evento acadêmico, de iniciativa de um estudante de licenciatura em química, vai ao encontro do cumprimento da legislação, uma vez que essa experiência certamente terá repercussões em sua futura trajetória de professor e na de colegas.

Desse modo, antes de relatar a fala dos participantes, é sugerido um material didático: o samba-enredo do Grêmio Recreativo Escola de Samba Império Serrano de 2024, cuja atitude de resistência se assemelha à das palavras de Mãe Beata. Como traz muitas palavras em iorubá, sua letra pode servir como ponto de partida para o estudo de um idioma que ela falava fluentemente.

### **Ilê-Oba Oyó: a gira dos ancestrais - Império Serrano, 2024**

O samba-enredo de 2004 do Grêmio Recreativo Escola de Samba Império Serrano, composto por Aluísio Machado, Carlos Senna, Andinho Samara, Jefferson Oliveira Nunes, Carlos Ambrósio e Marcos Valença, intitulou-se “Ilê-Oba Oyó: a Gira dos Ancestrais”:

"Você conhece bem o meu Ilê  
Onde mora todo axé  
E os preceitos de Olorum.  
Quem segue as ordens de Olodumbarê  
Que governa Orum e Ayê  
Tem bastia de Exu.  
Irmão de Ogum, meu Pai Maior e Major dos Orixás

Quando a flecha acerta a paz  
 É Oxóssi quem atira  
 Salve o velho! Atotô!  
 Baixou na gira, cangira de agogô!  
 É minha gira.  
 Quina erva no pilão Ewê Ewê  
 Na infinita imensidão, Oxumarê  
 Onde me faltar justiça  
 Que Xangô seja juiz  
 Pra lembrar que a Serrinha é resistência na matriz.  
 Mamãe Oxum derrame seu poder nesse altar  
 Meu povo é rebeldia de Obá  
 É força e ventania de Iansã  
 Rompeu manhã o sol resplandeceu  
 Logunedé  
 Ewá, do meu feitiço guardiã  
 Caminho nos saberes de Nanã  
 Yemanjá sereia! Mãe de todos os Oris  
 Quem inveja a vitória não enxerga cicatriz  
 Sob os olhos de Oxalá  
 Verde branco no Ejé  
 Assentei em Madureira todo amor do Candomblé.  
 Awá o soro Ilê, Awá o soro Ilê  
 Atabaque pro Alabê, é Xirê pra Orixá  
 Pela fé que atravessa as revoltas do oceano  
 Respeite o Império Serrano!

Embora já tenham se passado 21 anos desde a promulgação da lei 10639/03, não temos na escola aula de iorubá, como temos de inglês, o que torna mais complexa a compreensão desse samba. Aqueles que falam fluentemente iorubá, como Mãe Beata, não aprenderam o idioma em cursinho, nem na escola, nem em livros. Este conhecimento foi passado de uma geração para outra por seus corpos, junto com sua medicina, sua música, dança, mitologia... É por conta disso que Aderbal costuma afirmar que o candomblé não é religião e sim todo um sistema, uma cultura.

Inúmeros outros sambas-enredo assim como canções da música popular brasileira podem auxiliar nesse necessário enriquecimento dos currículos escolares, tratando-se aqui somente de um exemplo atual.

Sem pretensão de mais aprofundamento, sendo que há algumas palavras da tradição da umbanda, apresentamos adiante um glossário, adaptado do *Dicionário iorubá-português* (Beniste, 2019).

Ilê – roça de candomblé;  
 Axé – poder, energia, força presente em tudo;  
 Olorum – Deus criador de tudo, dono do Orum e Ayê, Céu  
 e Terra, Senhor dos Astros;  
 Olodumarê – Olorum;  
 Orum – Céu, Firmamento;  
 Ayê – Terra;  
 Exu – Orixá da Comunicação, da linguagem, atua como  
 mensageiro;  
 Ogum – Orixá da tecnologia e da caça;  
 Orixás – divindades do candomblé representadas por  
 forças da natureza;  
 Oxóssi – Orixá;  
 Atotô – Saudação a Obaluaê; silêncio;  
 Gira – manifestação de espíritos que se incorporam  
 (umbanda);  
 Cangira – divindade da guerra;  
 Ewê – folha;  
 Oxumarê – orixá do arco-íris, do movimento;  
 Xangô – Orixá da justiça;  
 Oxum – Orixá das águas doces, senhora da beleza;  
 Obá – Orixá das águas fortes;  
 Iansã – Orixá dos ventos e tempestades;  
 Logunedé – Orixá jovial que agrupa polaridades  
 masculina e feminina;  
 Ewá – Orixá de matas inalcançáveis;  
 Nanã – Orixá das águas paradas, pântanos e terra úmida;  
 Yemanjá – Orixá das águas, do amor materno e da  
 proteção feminina;  
 Oris – cabeça;  
 Oxalá – cultuado como maior, mais respeitado e mais  
 velho dos Orixás;  
 Ejé – sangue;  
 Candomblé – o significado desta palavra será tratado ao  
 longo de toda a conversa;  
 Awá o soro Ilê – vamos fazer nosso culto;  
 Alabê – Organ responsável pelo toque, conservação dos  
 instrumentos e alimentação;  
 Xirê – roda;

Durante o período colonial, dificilmente uma pessoa negra escravizada suportava mais que oito anos o massacrante ritmo de trabalho imposto pelo sistema *Plantation* de monocultura da cana-de-açúcar voltada para a exportação: morria ou se tornava incapacitada para o trabalho. Sem esquecer daqueles que morriam e eram atirados ao mar ao longo da aterrorizante travessia do Atlântico em navios negreiros, cantados em verso pelo poeta baiano Castro Alves.

Além de os arrancar de seu próprio chão, apagar as referências afetivas fazia parte de um projeto. Era uma prática corrente separar os casais e as famílias ao chegarem ao Brasil e não foi diferente com o bisavô e a bisavó de Mãe Beata. Ela contou, em aula ministrada na UFRJ, que o

casal se reencontrou numa festa de rua e por meio de acontecimentos dignos de um romance, acabou ficando junto de novo. Há muitas publicações que tratam da vida e obra dessa grande brasileira (Rodrigues, 2021).

Recorda-se de que na virada do século 19 para o 20, práticas religiosas afro-brasileiras eram “caso de polícia”, perseguidas e reprimidas pelo artigo 157 do Código Penal de 1890, que previa punição para “o espiritismo, a magia e seus sortilégios”.

Dá para imaginar a força que tem uma cultura que sobreviveu a tantos impedimentos, açoite, miséria, humilhação, contra tudo e contra todos, e ainda consegue manter, no terceiro milênio, pessoas falando iorubá com fluência, sem pastas, livros ou computador?!

O encantamento por essa cultura chegou a Lucas, licenciando em química, que mediou a mesa apresentada adiante.

### **Povos de terreiro no XIII Scientiarum Historia**

Intitulada “Povos de Terreiro”, essa foi a mesa com mais axé de todo o congresso. Todos em condição de enclausuramento, dela participaram Lucas Lial, licenciando em química, Ronald Duarte (artista e servidor da UFRJ), Sergio Bairon, livre-docente do Núcleo Diversitas da Universidade de São Paulo e professor visitante da Universidade de Stanford/California, Ceila Portilho Maciel, bailarina e doutora em Estudos da Performance pela Universidade Federal de Goiás/GO, Clarisse Mantuano, cineasta, Aderbal Ashogun e Wagner de Ogun, ogans do candomblé, e Ana de Oxum, ialorixá. Com a maior fidelidade possível, relatamos em seguida suas falas.

\*

**Ronald Duarte:** Boa noite a todos, boa noite a todas e a todos, agradecendo o convite para um momento tão ímpar de, aproveitando uma palavra do Ique da mesa anterior, de tentar amalgamar tantas diferenças, tantas riquezas, sem precisar apagar ninguém, porque vamos discutir justamente o momento de agora, nesta mesa em que falaremos

dos povos tradicionais de terreiro e toda essa riqueza que sempre foi velada, sempre foi alijada das universidades, das instituições. Estar aqui, agora, eu, que sou da UFRJ e sou filho de Mãe Beata de Yemanjá há mais de 30 anos do Ilê Omi Oju Arô, sou ogan de Oxum e aparodé de Oxóssi, e sou irmão de Cláisse, porque também, filho de Xangô Ayrá, então me sinto muito à vontade de estar abrindo esta mesa para apresentar Cláisse Mantuano, Aderbal Ashogun e nossos parceiros do candomblé, a ialorixá Ana de Oxum e Wagner de Ogum, todas essas pessoas brilhantes que estão sempre escondidas e vão falar hoje neste momento, para discutir uma questão primordial que é esse conhecimento dentro da universidade, olhar num mesmo horizonte os griôs.

O mestre Aderbal Ashogun, que tem muito para nos falar, e nossa cineasta querida, Cláisse Mantuano, de Ayrá, que também sou. Muito bem-vindos todos, é um prazer estar aqui, boa noite. E dedicamos este momento, esta mesa, a minha querida Mãe Beata de Yemanjá, que ela está aqui junto conosco, ela está nos ouvindo, ela está participando, e a Exu, que vai coordenar a mesa, porque é ele que é dono da comunicação.

*Laru Exu, Laru Exu! Vamos lá, Lucas!*

**Lucas Lial:** Boa noite, pessoal, eu sou Lucas, do Instituto de Química (da UFRJ), e para a abertura de nossa mesa, eu gostaria de iniciar com um poema e, em seguida, também vamos ter uma bênção do professor Sergio Bairon, da USP:

vida	<p>Em busca de esperança: Em um momento obscuro da            vida</p> <p>Onde as sombras da incerteza            Recobrem a esperança de um dia melhor /            Sentado            Agoniado            me coloco a chorar            Um momento em que viver            É ser e não ser            Mas que não se sabe a questão</p> <p>Um momento            Em que um sopro de vida            Mostra que na verdade            A vida se vai em um sopro            No suspiro dos que nos disseram adeus            Sem poder na verdade uma palavra se falar</p>
------	--

Neste momento de fragilidade  
 Escuto um atabaque soar  
*Bum bum*  
 Neste momento  
 Meu corpo arrepia  
*Bum bum*  
 A conexão com o universo se firma  
*Bum bum*  
 Escuto então  
 Um forte brado ecoar  
 Neste momento  
 Sinto a chegada do meu orixá  
 Sua força e poder  
 A certeza de que me encontro no colo do sagrado  
 Com o coração acelerado  
 Vejo um lindo pássaro em minha mão se aconchegar  
 Ali tenho a certeza/  
 De que tudo há de melhorar  
 No tempo  
 Em que o tempo se mostra necessário  
 Para as feridas curar  
 Mas eu sei  
 Isso vai passar  
 Com respeito aos que nos deixaram  
 Acendo uma vela  
 Pedindo que nos guiem  
 Pedindo que as estrelas voltem a brilhar (Lucas Lial).

**Sergio Bairon:** Obrigado pelo convite. É um prazer enorme estar aqui e participar, ainda que virtualmente, dessa mesa tão importante sobre culturas tradicionais. Eu queria também saudar meu grande amigo Aderbal Ashogun, queria saudar também o Ronald Duarte, a Clarisse Mantuano, a Ana de Oxum, o Wagner de Ogum. Esta mesa de que vocês participam é importantíssima porque, de fato, na minha opinião, a grande revolução pela qual a universidade contemporânea pode passar e “deve” passar é a revolução do contato cada vez mais frequente, cada vez mais profundo, com as culturas orais, com as tradições orais. É fundamental que isso aconteça, é fundamental que as universidades começem a trabalhar cada vez mais com cotas, com políticas afirmativas. Eu coordeno um núcleo na Universidade de São Paulo que se chama Diversitas, que tem professores de várias unidades, quase 40 professores de várias unidades da USP; nós temos uma pós-graduação e nós decidimos de uns dois anos para cá, começar a aprofundar a questão, radicalizar a questão das cotas, e atualmente 80% dos estudantes que entram para a pós-graduação são negros, indígenas, trans, apátridas, refugiados e deficientes.

Essa estrutura, essa mudança estrutural na universidade é fundamental e sempre, com parceiros, evidentemente, contando com parceiros como Aderbal Ashogun, Ana de Oxum, Wagner de Ogum e tantos outros que representam, expressam, na verdade, representam, não, “estão”, “são” a cultura oral, estão a cultura tradicional.

Acrescentando ainda o desejo, a esperança de que a universidade se modifique estruturalmente para que possamos ter a presença desses corpos todos diversos na universidade, mas principalmente da cultura oral, da cultura oral afro-brasileira, da cultura oral afro-indígena e da cultura oral indígena, fazendo parte da nossa formação, da universidade, como parte da formação das crianças, das próximas gerações; estudar na escola tanto a cultura europeia quanto, eu diria, também, “principalmente”, esses encontros culturais que as culturas afro-brasileiras, afro-indígenas, indígenas, representam. Desejo aqui muito axé para esta mesa, para todos vocês, grande abraço, um beijo em todos vocês, foi um prazer!

**Lucas:** Agora com a bênção do nosso querido e amado professor Sergio, eu gostaria de trazer para a mesa, falar um pouco sobre a história do candomblé, que as pessoas que fazem parte dessa religião, dessa cultura, tenham essa voz neste momento de fala. Estou convidando Dona Ana de Oxum e Wagner de Oxum. Fiz uma entrevista com eles e aprendi muito, e será rodada aqui [é passada a gravação da entrevista]:

**Ana:** Boa noite a todos.

**Wagner:** Boa noite a todos. A bênção.

**Lucas:** Como vocês pensam e enxergam o que se passa quanto a toda essa falta de respeito que vemos nos jornais, que os povos de terreiro vêm passando? Como vocês acreditam que isso pode ser mudado?

**Ana:** Eu acho que tinha que estabelecer leis e elas serem cumpridas, porque se nós vamos ser agredidos e não vai acontecer nada, não tem como; do jeito que está, não pode continuar. Nossa fé, isso merece respeito. Senão as coisas não vão caminhar. Minha mãe já passou por isso, teve terreiro invadido, e hoje estamos vivendo isso de novo; como vai ficar para os meus netos, isso vai continuar mais 30 anos?! Não pode! Sentimos

como o nosso Ubá sendo quebrado e isso dá uma dor em nossa alma. Sofremos a dor que ele está sentindo ali, porque aquilo ali é a essência do santo.

**Wagner:** A grande mídia abre espaço para as religiões, mas ela é tendenciosa. Eles manipulam e só mostram o que é interessante para um pequeno grupo. Hoje, o que notamos é a desinformação, a grande mídia abre espaço para a religião evangélica, católica, mas para a nossa, não. Tem que se disputar um tempinho para essa informação, porque nossa religião é oral, passada pelo contato oral. E temos nossos segredos.

**Ana:** Dentro dos nossos terreiros.

**Wagner:** Tem pessoas que acham que é normal agredir. Eu não saio daqui para agredir outras religiões como aqui já se fez. É esta mentalidade que nós gostaríamos de passar. Reza no seu templo.

**Ana:** E que nossos governantes tomem uma postura diferente, mesmo que sejam de outra religião, o direito de um é o direito de todos, e pronto. É isso aí!

**Lucas:** Como vocês buscam trazer a essência dos orixás para este plano?

**Ana:** Utilizamos atabaque, caxixi, adjá. (...) Todos esses instrumentos tocados numa sala de candomblé, há um envolvimento, eles geram uma energia maravilhosa e aí aquele trabalho espiritual fica cada vez mais forte, com muito envolvimento, porque com todos esses instrumentos juntos numa sala de candomblé, o efeito é maravilhoso.

[É passado no vídeo um ritual com canto e instrumentos no terreiro deles]

**Lucas:** Falando em vibrações, na química, vemos isso como uma forma de movimentação que as moléculas realizam. Para a sua cultura, o que representa a vibração espiritual?

**Ana:** Vibração espiritual para mim é o som do atabaque na sala de candomblé, adjá tocando, o orixá. Aquela energia ali naquele momento é tão forte que envolve a todos. E aquela energia circula, vem nas pernas da gente, nosso corpo arrepia, nosso coração bate acelerado, aquela energia é tão forte, que todos sentem aquela presença e temos a satisfação de saber que não estamos sozinhos, que existe energia para nós ali, nos complementando, nos dando força; nossa fé fica enorme e, aí sim, sabemos que cada coração é de um orixá.

**Lucas:** Qual a importância da dança para o ritual de vocês?

**Wagner:** Nós entendemos que a dança é a representação visual da história do orixá, da vida do orixá, do momento do orixá, envolvendo suas guerras, sua passagem por nós aqui, é uma coisa assim, ela não é efêmera não, ela é palpável, você sente o desenvolvimento da dança; mesmo que você não entenda o que está sendo dito, você acompanha aquilo e se reporta àquele momento da história. Então, você vê passando o orixá, os orixás se encontrando nessa dança.

\*

[Passada a palavra a Ronald, que diz que Cláisse é sua cineasta predileta e lhe pergunta como surgiu a maravilhosa ideia de fazer um filme sobre Mãe Beata de Iemanjá e como andam as produções para o término]

**Cláisse:** Mãe Beata, ela sobretudo é muito necessária para o Brasil de ontem, para o Brasil de hoje, e para o Brasil que virá em algum momento, porque a história dela resume tudo de importante e de terrível que nos fundou; então vai desde a aberração que foi o sequestro das famílias africanas; ela tem uma memória histórica disso muito importante, que muito pouca gente tem, da avó que contou para a mãe, que contou para ela. Das gêmeas que morreram no barco e chegaram aqui no Brasil, enfim, essa história toda; e também para mostrar como essas mães pretas, diante de todo esse horror, refundaram um Brasil de encantamento e têm esse poder de refundar as pessoas a cada dia. Por exemplo, eu entrei para fazer esse filme, eu ganhei uma mãe, que era ela, eu ganhei meu companheiro de vida, eu ganhei três filhos, porque é a dinâmica das coisas; são coisas que não entendemos, e só agora, com isso tudo formado e com ela já tendo completado o ciclo dela na Terra, é que vamos conseguir fechar esse ciclo do filme que é o ciclo da história dela.

**Ronald:** E o mais interessante, Cláisse, é que você fala de dentro. Você viveu, você mergulhou. A sua vida é o candomblé, você tem a neta de Mãe Beata que tem o nome dela, é sua filha, olha que privilégio e que coisa linda essa mistura de que você fala; você fala de cadeira. Quer dizer, você é a cineasta perfeita para falar sobre Mãe Beata. Fico todo arrepiado; estou todo emocionado aqui, Cláisse, e acho que é muito legal você falar também não só dessa necessidade da presença da força de Mãe Beata neste Brasil de hoje, mas também tudo o que ela representa, o que ela traz, e continua você falando, senão eu que vou ficar dando a palestra...

**Clarisse:** É maravilhoso, porque é isso, Ronald, porque, ao falar em Mãe Beata, estamos falando sobre nossa família, a pessoa que nos recivilizou. Você, que é artista plástico, branco, eu também, branca, então começa por aí; é muito educativo, brancos dentro de um candomblé que mostra o quê? o princípio de uma sociedade mais justa, o princípio de uma sociedade mais igualitária, o princípio de uma mulher preta ali na liderança, um complexo cultural tão importante quanto o complexo greco-romano, e entendemos que só podemos construir isso estando lá dentro, porque quem está fora nunca vai entender o que é o candomblé de fato. Vão fazer muitos filmes antropológicos... mas isso não é importante. Se você chega numa casa e não é para mostrar, é porque não é importante mostrar naquela hora; aquilo é para sentir, porque as dinâmicas de mundo são diferentes. É uma alternativa de mundo diferente deste mundo que está levando o planeta ao esgotamento de seus recursos. Os povos tradicionais – não só os povos de candomblé, os povos tradicionais da Terra – têm essa alternativa para nos dar, e a história do filme é a minha história, de uma pessoa que se envolveu com isso. Depois virei uma ebomi dentro de uma comunidade e só tendo completado esse meu ciclo, eu tendo passado pela escola, pelo meu mestrado, tendo me formado dentro do candomblé é que eu vou estar apta para terminar esse filme. Não seria uma formação audiovisual que me daria ferramentas para isso. Eu acho que por isso Exu não deixou. Para mim, a linguagem do documentário, diferente da ficção, é muito dinâmica, ela vai mudando, vai acontecendo na hora, porque quando você faz uma entrevista, nem sempre o entrevistado vai responder àquilo e às vezes te leva para outros caminhos. E você tem que estar preparado, porque é aquela dinâmica do que está acontecendo ali naquele momento, e o candomblé fala conosco o tempo todo. Poder fazer um documentário estando em sintonia com os sinais que aprendemos dentro de um espaço de uma comunidade de terreiro, podendo ter essa formação, esse olhar, esse enquadramento, é muito importante, poder ter essa visão audiovisual que o candomblé nos traz. Não é o que a escola alemã traz, as escolas de artes plásticas, porque elas são todas

eurocentradas; a academia, por um defeito mesmo da sociedade racista em que vivemos; na faculdade, ninguém sabia a diferença entre banto e iorubá, e eu falava, gente, aqui no Brasil, isso é não saber a diferença entre inglês e francês, é um absurdo. A nossa educação e a nossa cultura caminham em caminhos completamente díspares. Então, eu acho importante quando pessoas de dentro de um terreiro de candomblé vêm para mostrar uma coisa que teoricamente é um saber branco da academia, eurocentrado, mostrar que ali dentro existe outra linguagem, outro saber, uma coisa original que tem que ser mostrada de acordo e que as coisas podem dialogar, mas têm que dialogar de igual para igual, não é de baixo para cima. Nós, de candomblé, não somos menos do que nenhum filósofo francês; a diferença é que as pessoas não conhecem nem a nossa história, nem a nossa cultura, e eu sou muito grata à Iyá e a essa família toda que me acolheu e pôde me trazer essa alternativa de esperança para um mundo melhor; eu acho que o candomblé sobretudo é isso. E traz a não compartimentação de saberes, a ligação com a natureza, com a filosofia, com o conhecimento, com a arte, e o audiovisual é tudo isso também.

**Ronald:** É verdade, é muito interessante a sua fala. Na mesa anterior, o Ique [Ique Larica Gazzola, cineasta, artista visual, hoje residindo em Portugal] estava falando de cinema, de montagem, de vídeo, e você dar esse depoimento de olhar... não de um especulador, mas de vivência de vida, da sua vida. É muito importante trazer à baila para as universidades, trazer para mostrar o quão rico, o quanto esse conhecimento, como você disse, parece que eles vivem em mundos díspares, e se encontram. Acho que esse é o momento de encontro e discussão. Fiquei muito emocionado com a fantástica fala do professor Bairon, por conta da diversidade que ele consegue agregar, de indígenas, de negros, trans, todas essas diferenças; esse olhar seu é um olhar que vem descolonizar, de estar dentro, uma branca que se mete numa família, que tem filho, que vive e se mistura totalmente.

**Clarisse:** E saber que não é porque você é jornalista, porque você é artista, que você vai chegar lá sentando na cadeira. Lá, você é criança, você está chegando naquela hora, então senta no chão e aprende esse conhecimento e aprende até com o fato de estar sentando no chão. Isso, no audiovisual, me dá um olhar de criança. Durante muitos anos da minha vida, eu fiquei vendo, conhecendo as pessoas pelo pé, de baixo para cima, e isso é uma coisa que eu vou ter que usar no meu filme, esse olhar de quem está sentado no chão vendo aquelas pessoas grandes, lindas. No candomblé, quando se vira ebomi, depois de tantos anos sentadinho ali, e senta na cadeira, você já vê com outro olhar, olhar de quem está tomando conta, e o primeiro ciclo seu é o ciclo do grande encantamento, do seu grande reencontro com você mesmo, com aquela natureza, isso graças a todos esses mestres e mestras que estão lá. Então, é muito importante, o candomblé ensina com muita delicadeza e muito carinho aos brancos a saber respeitar e se colocar num lugar de não privilégio, isso é muito educativo para pessoas que acham que não são racistas, mas sempre estiveram num lugar de privilégio.

[Ceila fala brevemente da tese defendida recentemente sobre a descolonização epistemológica dos saberes do corpo e continua]

**Ceila:** Abiã (uma criança), filha de Oxóssi, eu seria (nesta mesa) “um olhar de fora”, pegando a deixa da fala da Clarice, o olhar da “branca privilegiada”. E, ao mesmo tempo, aquela que entrou na academia para, digamos, como guerreira, com meu pai Oxóssi, para batalhar pelos espaços dos saberes tradicionais, dos saberes ancestrais, dos saberes sempre, desde a colonização, excluídos dessa ciência, da educação, da pesquisa... Então, a minha grande “briga”, porque foi quase uma guerra, eu diria, na academia, para conseguir espaço para falar dessa importância e procurar transgredir os cânones e o método tradicional, dessa epistemologia eurocêntrica, branca, patriarcal, racista, muito racionalista (...). Queria pegar um gancho da Dona Ana, em relação à espiritualidade, pensando também na questão da dança, mas trazendo um pouco a noção de transcorporeidade, que desenvolvi na tese (Maciel, 2004). Noção

que tem várias dimensões e várias constelações de saberes que eu procura abranger, mas que, na verdade, vêm muito desta experiência, desta existência nas práticas de outros saberes, de outras matrizes. E a questão da espiritualidade nesse atravessamento de muitos corpos, muitos corpos presentes fisicamente e outros corpos, fala um pouco dessa questão do *religare*. (...) Nos vejo, na sociedade, muito distantes dessa conexão com as nossas corporeidades, assim como com as nossas raízes e saberes transculturais e transcorporais (...) fator determinado pelo sistema educacional que vai nos moldando dentro de modelos de saberes que não são os nossos e são muito distantes dessa conexão, desse *religare* com a nossa natureza original.

[A palavra é passada a Aderbal Ashogun Moreira]

**Aderbal:** *Laroye Exu!*... Boa noite! Prazer estar aí de novo, com professores parceiros de longa data, nesses saberes e conhecimentos originais da humanidade, saberes eurocêntricos, com meu companheiro de arte e arte contemporânea, Ronald, organ lá de casa, organ de Oxum. Inicialmente, eu saudei Exu, e gostaria de começar falando sobre o eixo da comunicação, em que tive o prazer de relembrar meu amigo Sergio Bairon; atuamos juntos na defesa da lei de mestres e mestras, em defesa da comunicação inclusiva, para os pobres e comunidades tradicionais; trabalhamos juntos em espírito e matéria, soubemos transbordar e penetrar, espalhar nosso conhecimento. Eu acho que temos obrigação de fazer isso; isso é a verdadeira universalidade; existem pessoas na academia que não se acomodam, e eu costumo dizer que a força motriz é a insatisfação, é isso que me leva para a frente, e quando eu penso nisso eu penso que para essas coisas começarem a acontecer no Brasil, eu faço a provocação: o candomblé “não” é religião e não é mesmo. O que nós temos mais parecido com a religião é a medicina holística, quântica, e nós temos nossos mestres, nessa medicina, que são as yalorixás e os babalorixás, o nível mais alto de conhecimento na minha cultura, a cultura em que eu vivo, a cultura em que eu penso; é a cultura que me mantém vivo, e quando falamos nessas mudanças, principalmente na área de

comunicação, nós temos que avançar muito ainda. Primeiro, é necessário a descolonização do conhecimento; acho que você não pode comunicar, principalmente como os povos tradicionais vêm sendo articulados, porque comunicar é articular. Se não se tem uma articulação séria, não vai se conseguir propor ferramentas digitais de comunicação e articulação para os povos tradicionais, sendo que essa é a ferramenta mais tradicional em nossa diáspora, é a maior ferramenta de conhecimento e de seres na face da Terra, é uma diáspora africana. Nessa ferramenta, nunca houve uma proposta, neste Brasil, pelo menos nos últimos 30 anos, eu penso que a faculdade andou para trás. Tivemos uma liberdade entre um primeiro ou segundo grupo político, um pouquinho mais de liberdade, e não se andou, mas um conjunto de ações paliativas que vêm acontecendo. Estou com 55 e desde os 20 anos eu estou brigando, são 35 anos e ainda não consegui. Se temos uma lei de cotas séria, que ela dê apoio aos estudantes na alimentação, no transporte, condição de estudo, senão, isso não é avanço. Se você não tem uma lei que introduza os restos de conhecimentos tradicionais, alguns com 100 anos de serviços prestados de manutenção do patrimônio, material comunitário, quando se tem uma lei 10.639/2003, que está fazendo 17 anos [naquele momento, em 2020], e nunca foi implementada em escola, por conta de uma Igreja que julga comandar a verdade, então começamos a colocar o dedo na ferida, chegamos a uma universidade fechada em si mesma, que não reconhece o conhecimento original da humanidade, que veio dos povos tradicionais, e isso não está posto na universidade, como podemos propor a lei 10.639? Como, se não temos professores preparados para atuar dentro de uma escola desde o jardim da infância? Mostrando que, se formos falar sobre Oxum, teremos que falar a respeito de quem primeiro cumpriu a fertilidade, de quem primeiro viu o reflexo, quem primeiro descreveu com simplicidade, mas com ferocidade, o que é o elemento água, que é o elemento mais belo, o elemento da vida. Eu penso que temos que sair dessa área de conforto que é a religião. Na religião, tudo acontece porque é magia, tudo acontece porque é fé; se estou passando mal, acuso que pegarei o santo e não! Essa ciência, esse conhecimento, chegou aqui no

Brasil, se apurou pelo excesso do feito pela sociedade matriarcal, que acolhe, e o Brasil não utilizar esse conhecimento é de uma mediocridade, de uma ignorância, de um racismo, de uma violência geral. Nessa tríade perversa, tem a universidade, tem as igrejas, tem um sistema de comunicação, tem um sistema político embranquecido, brutalizado, violento, com as instituições que ele comanda, e na parte de baixo ficam os pseudointelectuais, pesquisadores que dão suporte a essa situação. Essa é a grande verdade. Eu trabalhei e estou trabalhando há 30 anos em um programa de cultura e diversidade cultural, reconhecimento de mestres, a lei dos mestres, a Lei Cultura Viva, que é o maior movimento de cultura, talvez do mundo, que sofreu ataques de pessoas que buscavam a apropriação desse assunto.

### **Mais uma camada da espiral...**

O candomblé é um complexo cultural com métodos próprios de transmissão de conhecimentos transversais como, por exemplo, quando se canta uma música, se ensina um idioma, uma história, uma filosofia. Desse modo, mais que um único culto religioso, consiste numa gama de cultos aparentados, agrupados em chamadas nações. Mais de 400 divindades eram cultuadas na Nigéria e no Benim. No Brasil, são reconhecidas algumas dezenas de orixás, sendo que cada um é ligado a um aspecto da natureza ou da humanidade. Embora as festas (toque) sejam seu aspecto mais conhecido, existe no candomblé toda uma visão de mundo da qual fazem parte medicina, danças, cantos, instrumentos, alimentação, mitologia, calendário. Daí Aderbal Ashogun afirmar que o candomblé não é (somente) uma religião e que se trata de culturas de tradição corporal, e não somente oral. O conhecimento científico está contido, contemplado, em diálogo com esse complexo.

Olhando para a história da cidade, João do Rio reuniu em livro um conjunto de reportagens da *Gazeta de Notícias* de 1904 na então capital federal, no qual afirmou que, “ao ler os grandes diários, imagina a gente que está num país essencialmente católico, onde alguns matemáticos são

positivistas" (apud Conduru, 2010, p. 178-203), mas bastava parar em qualquer esquina para se perceber que a cidade pululava muitas religiões. Em *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro – as nações Kêtu: origens, ritos e crenças*, de 1994, Agenor Miranda Rocha (apud Conduru, 2010, p. 178) explica que "o termo candomblé é também genérico, pois engloba 'nações' diversas, tais como Angola, Kêtu, Congo, Jêje, Ijexá, Grunci", entre as mais conhecidas. Enquanto Agenor pode ser considerado alguém que fala "de dentro", João do Rio não era iniciado.

As relações entre Rio de Janeiro e Bahia sempre foram estreitas, tendo se mantido e crescido com o passar do tempo. Segundo Tiago de Melo Gomes (apud Conduru, 2010, p. 180), os baianos dialogaram com tradições já existentes e com outros grupos recém-chegados ao Rio, de modo que a experiência na corte, depois capital, é multifacetada, mas é inquestionável a existência de fortes vínculos entre as comunidades de candomblé do Rio de Janeiro e da Bahia, estabelecidas e preservadas desde o século 19.

Conduru (2010) relaciona três momentos do candomblé do Rio de Janeiro, sendo o primeiro, da segunda metade do século 19 à década de 1930, marcado pela constituição de comunidades na região central da cidade. No segundo, entre os anos 1930 e 1960, dá-se a transferência de algumas delas para o subúrbio e a Baixada Fluminense. As décadas de 1950 e 1960 são consideradas os "anos de ouro" do candomblé no Rio de Janeiro, pois as festas nos subúrbios se tornaram famosas e atraíam pessoas das elites. A partir de 1960, ocorre nova migração de baianos para o Rio de Janeiro. Foi quando se estabeleceram outras comunidades Ketu, originadas das tradicionais casas baianas, do Alaketu da Bahia veio Beata de Iemanjá e Delinha d'Ogum, que fundaram seus terreiros em Miguel Couto, Nova Iguaçu; e Janete d'Oxum, na Ilha do Governador.

Este texto consiste em mais um ciclo da espiral de encontros da rede da qual fazemos parte, na qual comungamos a admiração por um ser humano reluzente que transmite conhecimento ancestral e, simplesmente, amor. Movidos pela certeza da importância desse gigante

que ela foi, é e será, temos necessidade de falar de Mãe Beata, pois é um modo de espalhar o que ela ensinou.

Isso não se aprende na escola, não se convence pela argumentação, nem se prova em laboratório nem por fórmulas. “Apenas” sentimos. Isso não quer dizer que não se pode dialogar com a matéria da escola. As referidas leis devem sair do papel e virar conteúdo de sala de aula!

Aqui, no entanto, trouxemos algumas sugestões e as falas da mesa do evento acadêmico, sem intenção de esmiuçar o tema com profundidade, mas antes de estimular o leitor a buscar mais fontes. Assim como foi sugerido o samba-enredo de 2024 do Império Serrano para tratar de conteúdos de história e literatura, nem a matemática deve ficar de fora.

O oráculo utilizado por Mãe Beata, com búzios, lança mão da matriz matemática para combinar os números indexados pelas conchas abertas e fechadas de cada caída. O número das conchas em determinada posição remete a um Odu, que representa uma encyclopédia oral da experiência dos ancestrais. Ou seja, o jogo de búzios consiste num oráculo matemático que se manifesta pela combinação de números, como as matrizes, como são chamadas todas as tabelas A, formadas por números reais distribuídos em ‘m’ linhas e ‘n’ colunas. Sejam esses dois números ‘m’ e ‘n’ naturais e não nulos, por meio da matriz, são combinadas histórias que se ligam à vida do consulente.

O princípio filosófico dos búzios trata, como na teoria do eterno retorno, de Nietzsche (2001), só que muito mais antigo, não do futuro, mas de experiências passadas que potencialmente se repetem. Enquanto o paradigma da ciência ocidental trabalha com a ideia de começo e fim, os povos de terreiro têm uma visão circular da existência, que contempla começo, fim... e recomeço. Nesse tempo ancestral de que falam os búzios, as forças encantadas da natureza que formaram o universo recebem o nome iorubá de orixá.

Ao mesmo tempo que sua sabedoria transmitia firmeza, vigor, confiança, os olhos vivos de Mãe Beata de Yemanjá mais pareciam de uma criança curiosa, sempre aberta a aprender. Que sigamos aprendendo com ela e com os povos de terreiro. Axé!

## Referências

BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

CONDURU, Roberto. Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 178-203, jul.-dez. 2010.

MACIEL, Ceila Portilho. *Transcorporeidade e saber: narrativas performativas e indisciplinares por uma descolonização epistêmica*. Tese (Doutorado). Faculdade de Ciências Sociais. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PERES, Marta Simões; MOREIRA, Aderbal Ashogun. Percurso Oku Abó no Contexto da Lei 10.639/2003: Complexo Cultural dos Povos Tradicionais de Terreiro na UFRJ. *Polêmica*, v. 13, n. 4, p. 1617-1638, 2014.

RODRIGUES, Felipe Fanuel Xavier. Literatura e sabedoria ancestral na obra de Mãe Beata de Yemonjá. *literafro. Portal da literatura afro-brasileira*, 2021. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br>. Acesso em 10 set 2023.

YEMOJÁ, Mãe Beata de. *Caroço de dendê. A sabedoria dos terreiros*. 3 ed. Ilust. Raul Lody. Rio de Janeiro: Pallas, 2023.

YEMOJÁ, Mãe Beata de. *Histórias que a minha avó me contava*. São Paulo: Terceira Margem/Cesa – Sociedade Científica de Estudos de Arte, 2004.

**Recebido em:** 20 de abril de 2024

**Aceito em:** 05 de julho de 2024



# **ENCONTRO DE SABERES: DA PARTICIPAÇÃO CIDADÃ À PARTICIPAÇÃO EPISTÊMICA**

JUAREZ PEREIRA, MAX FELIPE, ALCIDES FERNANDO E WAGNER YOSHIZAKI

# **ENCONTRO DE SABERES: DA PARTICIPAÇÃO CIDADÃ À PARTICIPAÇÃO EPISTÊMICA**

**MEETING OF KNOWLEDGE: FROM CITIZEN PARTICIPATION TO EPISTEMIC PARTICIPATION**

**JUAREZ PEREIRA FURTADO<sup>1</sup>**

jpfurtado@unifesp.br  
<https://orcid.org/0000-0001-6605-1925>

**MAX FELIPE VIANNA GASPARINI<sup>2</sup>**

maxgasparini89@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-5574-9719>

**ALCIDES FERNANDO GUSSI<sup>3</sup>**

alcidesfernandogussi@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-5510-5286>

**WAGNER YOSHIZAKI ODA<sup>4</sup>**

wagner.oda@unifesp.br  
<https://orcid.org/0000-0002-3043-6396>

## **Resumo**

Dois casos envolvendo ações com mestres e mestras são apresentados e analisados com base no referencial do Encontro de Saberes. Esse referencial guiou as intervenções nos dois casos e respectivas análises do ponto de vista ético,

<sup>1</sup> Coordenador do Laboratório de Estudos Interdisciplinares e Interepistêmicos em Saúde Coletiva da Unifesp. Com interesses em três temáticas distintas e convergentes: a área de políticas e gestão na saúde coletiva; em epistemologia e no Encontro de Saberes.

<sup>2</sup> Doutor em Ciência pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências da Saúde da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), é mestre em saúde coletiva pela Universidade de São Paulo (USP), no Departamento de Medicina Preventiva da Faculdade de Medicina e Bacharel em Serviço Social pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), onde integra o Laboratório de Estudos e Avaliação de Programas e Serviços em Saúde.

<sup>3</sup> Professor do Departamento de Estudos Interdisciplinares e professor permanente do Mestrado em Avaliação de Políticas Públicas da Universidade Federal do Ceará- UFC. Pós-doutorando no Programa Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências da Saúde na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

<sup>4</sup> Graduação em terapia ocupacional pela Ufscar, Mestrado em Saúde Coletiva pelo Departamento de Medicina Preventiva da Faculdade de Medicina da USP. Atualmente, doutorando no Programa Interdisciplinar em Ciências da Saúde da Unifesp. Terapeuta ocupacional na Universidade Federal de São Paulo – Campus Baixada Santista. Membro do Laboratório Interdisciplinar e Interepistêmico de Saúde Coletiva da Unifesp e do grupo de pesquisa Discurso e Arquivo da UFRGS.

político e metodológico. Ambos os casos se deram na interface entre os saberes tradicionais e acadêmicos (e respectivas epistemes). A análise de uma Quitanda Solidária e da oferta de disciplina de pós-graduação com mestre e mestras, indicam complementaridades e diferenças entre a participação cidadã (no plano político) e a participação epistêmica (no plano da produção de conhecimentos), a considerar efetivamente nos processos participativos voltados para a emancipação.

**Palavras-chave:** Encontro de Saberes. Epistemologia. Participação. Notório saber.

### **Abstract**

*Two cases involving actions with masters are presented and analyzed based on the Meeting of Knowledge framework. This framework guided the interventions in both cases and their respective analyses from an ethical, political, and methodological standpoint. Both cases occurred at the interface between traditional and academic knowledge (and their respective epistemes). The analysis of a Solidarity Market and the offering of a postgraduate course module with masters indicates complementarities and differences between citizen participation (in the political realm) and epistemic participation (in the realm of knowledge production), which should be effectively considered in participatory processes aimed at emancipation.*

**Keywords:** Meeting of Knowledge. Epistemology. Participation. Acknowledged Higher Knowledge.

Poderíamos iniciar este artigo indagando se o adjetivo “participativo”, que caracteriza certas práticas de produção de conhecimento, denunciaria aquilo que é fundante em outros modos de investigação, qual seja o necessário distanciamento entre sujeito cognoscente e seu objeto a ser conhecido, a dicotomia objetividade/subjetividade e a suposta neutralidade do pesquisador, entre outros. Constituiria a participação em pesquisas, nas chamadas pesquisas avaliativas, em aulas expositivas e outras iniciativas, uma espécie de apontamento das contradições dos outros modos de conhecer, indicando um caminho radicalmente alternativo e mesmo transformador e emancipatório? Ou, por outro lado, a participação constituiria um referencial de outro nível, uma espécie de farol da ética a guiar pesquisadores na aproximação, compreensão e intervenção na realidade social, constituindo um valor em si? Finalmente, poderia a participação, ao se desdobrar, avançando de seu plano inicial e eminentemente político em direção ao plano da produção de conhecimentos, dar ainda outro passo rumo à especial interação entre diferentes epistemologias? No presente artigo, desenvolvemos discussões em torno desta última questão a partir de algumas experiências em torno do referencial do Encontro de Saberes (ES), buscando também considerar o compromisso radicalmente transformador da participação – implícito na primeira pergunta.

A noção de participação está intrinsecamente ligada à ação e à prática. Afinal, se toma parte de algo para, mais do que opinar, influenciar e provocar mudanças naquilo que se tornou objeto de participação. Nesse contexto, falamos de um sujeito que não se restringe à esfera individual e particular, mas de um sujeito social cujas características são oriundas das relações estabelecidas em torno dele, a partir da posição ocupada no espaço social e nas incontornáveis relações com os demais sujeitos. Então, quando falamos de participação, faz sentido indagar sobre as relações que esses sujeitos estabelecem com a ação e com a prática, e potenciais transformações daí advindas.

Ações e práticas não são atributos exclusivos da vontade racional individual e plenamente estabelecida no projeto dos agentes, nem seriam

a resultante exclusiva dos constrangimentos e limites estruturais de dada sociedade. Aqui, nos encontramos na tensão entre a vontade deliberada (a chamada “agência”), dependente da escolha e determinação de pessoas ou grupos, e a estrutura, compreendida como um sistema abrangente e profundo que seria determinante na capacidade de ação. Trata-se de situar, neste ponto, a chamada “virada praxiológica” nas ciências sociais, na segunda metade do século 20, que localiza nas “práticas” um lócus fundamental da existência do mundo social, o que levou o sociólogo Gabriel Peters (2020) a identificar uma ontologia radicalmente processual do mundo social em autores diferentes como Bourdieu, Giddens e Latour. Nesse esforço de síntese, Peters situa o entendimento da prática como algo avesso tanto à redução individualista quanto à reificação coletivista. Nessa perspectiva, se concebe tanto a construção do indivíduo pela sociedade quanto a construção da sociedade pelo indivíduo, fazendo da noção de prática o encontro entre os agentes socializados, de um lado, e os ambientes estruturais legados pela história em que eles estão imersos, do outro.

O destaque dado a essa interação dialética entre indivíduo e sociedade é importante na discussão sobre participação, pensada sobretudo como um processo transformador. Para além do desenrolar processual da história e de mudanças estruturais das forças produtivas, concebe-se a capacidade de agência dos atores sociais que, ainda que constituídos a partir de matriz social internalizada e não escolhida, apresentam potencial para interferir e modificar essa mesma matriz (Bourdieu, 2010). É nessas brechas e frestas da ação que se apresentam espaços para uma participação compromissada com a mudança e a transformação, seja em pequenas iniciativas locais, no plano microssociológico, seja em grandes projetos nacionais, como ilustram algumas das Conferências Nacionais de Saúde (ainda sob os ecos da ditadura empresarial-militar), que foram decisivas na constituição do Sistema Único de Saúde (SUS).

Nos anos 1980, no campo político em nosso país, o ideário participativo, caracterizado até então como popular, ligado a

reivindicações de melhor distribuição da riqueza, sofre modificações, assumindo a chancela de participação cidadã. Para Lavalle (2011), essa mudança de *popular* (outrora vinculada aos pobres e a uma posição de classe) para *cidadã*, conferida à participação, seria oriunda de estratégia utilizada para ampliar a adesão de mais segmentos sociais, quando ela passa a adquirir matizes de caráter mais universalizante, condizente com o espaço ultradiversificado de disputas na Assembleia Nacional Constituinte brasileira da época. Como afirmado literalmente pelo autor, “o ideário participativo adquiriu feições mais abstratas e foi consagrado, em 1988, como direito do cidadão para além da participação eleitoral” (Lavalle, 2011, p. 35). Na participação cidadã, a categoria central deixa de ser a comunidade ou o povo e dá lugar à noção de sociedade. A participação cidadã buscará a universalização dos direitos sociais e uma relação mais direta possível com a definição e o atendimento de prioridades com base em políticas públicas oriundas de um debate também público.

A participação, ainda que tendo o seu lócus privilegiado no campo político, é objeto de formulações e práticas também no campo científico, assumindo o papel de referencial na produção do conhecimento, por meio de reflexões de ordem ontológica e epistemológica que, frequentemente, se desdobram em propostas metodológicas de autores ligados à chamada pesquisa participante ou agrupados sob a noção de pesquisa militante. Bruno Bringel e Renata Versiani Varella (2016) chamam de pesquisa militante um campo de teorizações e ações profundamente vinculado à realidade latino-americana, caracterizado pela produção de conhecimentos que aliam reflexões críticas e teóricas com as práticas das lutas populares, juntando intelectuais, pesquisadores e movimentos sociais, e expressos em trabalhos de expoentes como Orlando Fals-Borda e Paulo Freire, Carlos Rodrigues Brandão e Michel Thiolent, entre outros. A noção de pesquisa militante seria uma espécie de manto sob o qual se encontram várias combinações possíveis entre o binômio pesquisa e ação, com evidente presença do marxismo e de matrizes do pensamento de resistência latino-americana de

trabalhadores, camponeses, negros, mulheres, indígenas e clérigos, entre outros.

Segundo autores que compartilham a perspectiva participativa de produção de conhecimento, a pesquisa convencional e hegemônica representaria um polo no qual se detém o conhecimento e a correlata concentração de poder, e, noutro, estariam aqueles alijados do processo de acesso e produção do conhecimento e, igualmente, destituídos de capitais que lhes permitam alçar e/ou concentrar poder, em regra ocupando o lugar de objetos de investigação ou fontes de informações de interesse de acadêmicos (Demo, 2004; Brandão, 2006). Compreendemos que tal perspectiva parte do pressuposto de que grupos e classes submetidos ao trabalho alienado, despossuídos dos próprios produtos, da própria história, ou seja, oprimidos, tornam-se, consequentemente, destituídos do conhecimento, cabendo ao pesquisador de origem acadêmica o compromisso de estabelecer meios de conscientização e, a partir daí, promover a transformação e o resgate do ser humano em sua essência.

Entendemos que a perspectiva do Encontro de Saberes insere novos elementos na discussão sobre participação e na produção de conhecimento ao evitar equivaler indivíduos ou comunidades oprimidas a uma restrita posse de conhecimentos. Nas palavras de José Jorge de Carvalho (2020, p. 45),

Podemos também, neste ponto, explicitar nossas proximidades e diferenças com a proposta da Pedagogia do oprimido, de Paulo Freire. (...) Nessa pedagogia, os alfabetizadores estão de um lado e os alfabetizados, do outro lado. Apesar do respeito do educador freireano pelo horizonte de vida do adulto analfabeto que será alfabetizado, não resta dúvida de que a mestria é colocada no polo do educador, que passou por um treinamento para alfabetizar o adulto em uma perspectiva de ajudá-lo a libertar-se de uma compreensão tida por nós como limitada e errônea do mundo.

Para o ES haveria uma perspectiva epistemológica dos povos originários e afrodescendentes deliberadamente negada no processo colonizador e seus desdobramentos, que já foi caracterizada como colonialidade do saber (Quijano, 2005), refletida e aprofundada no

processo de implementação das universidades na América Latina. A perspectiva epistemológica e política do ES permite agregar à noção de participação cidadã (Lavalle, 2011) – calcada em princípios democráticos de sujeitos considerados iguais em seus direitos – outra camada permeável à consideração de um sujeito epistêmico, portador de radicais diferenças nos modos de conhecer e de gerar conhecimentos, inserido em outros e variados contextos além da academia tradicional.

O ES promove uma ruptura epistêmica com a entrada de mestres e mestras no espaço institucional acadêmico. Mestres e mestras cujas biografias confirmam assídua dedicação à pesquisa eminentemente transdisciplinar (se utilizadas as nossas referências para pensar as relações entre disciplinas), ampliando conhecimentos ancestrais herdados e atualizando-os nos diferentes contextos e casos, assumindo a missão de ensinar e formar novos mestres. É característica dos mestres e mestras uma profunda relação com os seus territórios (Ferreira, Felício, 2021; Babau, 2022) calcada em uma visão própria do mundo (Pataxó, 2022), referida por José Jorge de Carvalho (2020) como “epistemologia do cosmo vivo”. Tais mestres podem ser comparados aos nossos catedráticos, frequentemente fazendo jus ao reconhecimento desse acúmulo por meio do título de doutores por notório saber em nossas universidades (Carvalho, Viana, 2020), no interior das quais colaboram na superação da estruturação monoétnica, monocultural e monoepistêmica das mesmas (Carvalho, 2016).

Além da ruptura epistêmica, o ES representa também uma ruptura pedagógica (Ribeiro, 2021) (ao inovar com os modos de ensinar dos mestres e mestras que também impõem novas formas de estruturar e conduzir os trabalhos em sala de aula); ruptura étnico-racial (a maioria dos mestres e mestras é oriunda de quilombos, aldeias e demais povos tradicionais); ruptura linguística (tanto no uso de diferentes idiomas quanto na relação revisitada com a escrita e a oralidade em português); e consequentemente levando a rupturas de ordem política e institucional (Carvalho, 2020). Nesse sentido, e fazendo correlações com a temática de nosso interesse neste artigo, o ES parece retomar aspectos ligados às

categorias de comunidade e povo, relativizadas a partir do advento da concepção de participação cidadã, além de ampliar o debate político agregando questões do âmbito dos modos de conhecer e produzir conhecimento, no enfrentamento ao chamado racismo e à injustiça epistêmicos (Fricker, 2023) e abrindo possibilidades de repensar os modos de colaboração para a produção de conhecimento que levem em conta diferenças de ordem epistêmica. O ES, por fim, é estratégico para o que se pretende neste artigo, qual seja, alargar o sentido transformador da participação política rumo a uma participação epistêmica, que leve em conta a interação entre diferentes epistemologias, numa perspectiva pluriepistêmica de produção de conhecimentos.

## **Metodologia**

O trabalho aqui apresentado pode ser compreendido como um estudo de caso (Gomes Neto, 2024) que usa o ES como referencial teórico e metodológico. Considerando que o ES permite redimensionar os sentidos da participação, nossa investigação centra-se nos resultados e análises advindos de uma pesquisa mais geral chamada “Participação e diversidade: a construção inclusiva e pluriepistêmica da Saúde Global”, empreendida junto a povos e comunidades tradicionais, nos seus respectivos territórios, todos eles integrantes da Teia dos Povos. Constituiu o eixo dessa pesquisa mais geral a contraposição entre questões locais e aquelas de caráter global impostas pela pandemia e seus modos de enfrentamento em escala mundial. A partir daí, desdobraram-se alguns trabalhos de campo, sendo que dois deles – a experiência das Quitandas Solidárias (QS) e a oferta de uma disciplina de pós-graduação composta por mestres e mestras na perspectiva do ES – serão aqui retomados de modo sintético, privilegiando aspectos de interesse para o que vem sendo discutido neste artigo. Para o aprofundamento de outros aspectos mais específicos dos referidos casos, remetemos o leitor às respectivas publicações (Furtado et al., 2024a, 2024b).

Ao abordar modos de conhecer em uma perspectiva epistemológica e pluriepistêmica, diferentemente de referenciais que não tratam de temas epistemológicos, o ES pode transbordar para os outros níveis do fazer científico, constituindo um instrumental metodológico, guiando os modos de interação entre os envolvidos no chamado trabalho de campo. Assim, o ES produz direcionamentos principalmente na forma de escuta – entendida como a capacidade de estabelecer uma interlocução permeável e atenta com o entorno, sendo a um só tempo afetiva e ética. O ES nos tornou predispostos a perceber não só o que era dito pelos interlocutores como também as vias por meio das quais seus “dizeres-saberes” eram elaborados e constituídos e, portanto, a captar diferentes epistemes envolvidas – as chamadas epistemologias de fronteiras, como foi observado nos trabalhos de campo a ser apresentados, nos quais coexistem o conhecer, o sentir e o fazer inseridos em uma resistência histórica e conflituosa (Mignolo, 2017).

O ES nos possibilita também evitar o caminho, a nosso ver restritivo, da formalização de discursos para ser submetidos a certa e exclusiva hermenêutica, oriunda da posição unilateral do que tradicionalmente se concebe como sendo o grupo de pesquisadores. Diferentemente disso, nos interessava estabelecer as melhores comunicação e identificação possíveis dos modos de conceber os problemas (tanto práticos quanto políticos e filosóficos) e de formular reflexões e intervenções oriundas das cosmovisões próprias – e que balizaram a escolha dos dois casos. As QS foram abordadas nessa perspectiva de apreensão das bases epistêmicas que as inspiraram e conduziram, o que acabou sendo potencializado e validado por meio da participação de dois líderes pescadores na própria redação do manuscrito sobre a experiência e que foi, recentemente, aprovado para publicação (Furtado et al., 2024a). No caso da disciplina, no programa de pós-graduação, a interação com cosmovisões distintas se deu pelo contato direto entre os estudantes e os mestres e mestras convidados(as).

Essa busca de proximidade e interação com epistemologias diferentes é relativamente fácil de justificar, mas sua efetiva

implementação nas pesquisas, em geral, e naquelas de cunho antropológico, em particular, não são frequentes, apesar das muitas alternativas existentes. Por isso, a observação de Clifford Geertz, de que o etnógrafo se move num campo de gêneros disciplinares difusos e imprecisos, teve sua atualidade ressaltada por José Jorge de Carvalho (2001) diante da vastidão de possibilidades de compreensão do campo cultural. Nesse universo, o olhar do “primitivo” sobre si e seu entorno – concebido como imediato, direto e não reflexivo – coabita com outras perspectivas o interior da antropologia, ao longo da constituição desta última, como na crítica da própria autoridade etnográfica (Clifford, 1998). Segundo Carvalho (2001), tais críticas, no entanto, ainda não afetaram questões essenciais desse campo de conhecimento e pesquisa, sustentando que a relativização do lugar e do papel do etnógrafo não tem sido suficiente para provocar mudanças substanciais na área – que segue impermeável à compreensão do Outro em sua totalidade e privilegiando diferentes e restritivos recortes.

## **Resultados – os dois casos**

### **Caso 1 – A solidariedade como política nas Quitandas Solidárias**

A Unidade de Conservação Federal de Uso Sustentável Reserva Extrativista de Canavieiras (daqui para frente referida como Resex) fica no litoral sul da Bahia e compõe a Teia dos Povos (uma coalização de movimentos populares presente no estado da Bahia). Resultantes da militância e do visionarismo dos seringueiros liderados por Chico Mendes, as Resex representam iniciativa de garantia dos meios de subsistência de dada população tradicional e sua cultura. A proposta supera o protecionismo dos parques nacionais, possibilitando o uso do território e seus recursos pelas comunidades que justamente foram responsáveis por sua preservação (Costa, 2018). A Resex Canavieiras foi criada em 2006, com 100.650ha de área, nos municípios de Canavieiras, Una e Belmonte, sendo 83,65 mil hectares marinhos e 17 mil hectares continentais, estes últimos

compostos por extensa área de manguezais (8 mil hectares), restinga (5 mil hectares) e Mata Atlântica (4 mil hectares). Como se pode imaginar, os extensos recursos naturais dessa Unidade de Uso Sustentável são objeto de disputa entre 2.400 famílias distribuídas em 15 núcleos e a especulação imobiliária, mais o agro e o hidronegócio, continuamente em expansão (Pereira, Oliveira, Costa, 2017). Cada uma dessas comunidades, no interior da Resex, se organiza por meio de associações comunitárias locais que, por sua vez, formam a coalizão chamada Associação Mãe dos Extrativistas da Resex Canavieiras, a Amex, criada em 2009. Esta última participa da gestão da Resex por meio de assento em seu Conselho Deliberativo.

A ação da Quitanda Solidária insere-se em um conjunto anterior de iniciativas lideradas pela Amex frente a problemas ambientais e sanitários. Dentre eles, destacamos a retirada de 40 toneladas de óleo em alto mar e nas praias locais, em outubro de 2019, em razão do derramamento de petróleo ocorrido na costa brasileira. Igualmente, a atuação coordenada pela Amex foi decisiva frente às grandes enchentes do sul da Bahia, em dezembro de 2021. Nos dois episódios, a Amex captou e distribuiu recursos e prestou socorro às pessoas diretamente afetadas, trabalhando simultaneamente sobre questões sociais e ambientais.

Com 32 mil habitantes, o município de Canavieiras apresentou 1.570 casos confirmados de covid-19 e 75 óbitos, entre março de 2020 e dezembro de 2021 (Brasil, 2023). A QS se configurou como uma das formas para fazer frente às necessidades de alimentação e, ao mesmo tempo, de distanciamento social dos moradores. Conforme informativo da Amex, as QS representavam a

*ação de resgate e incentivo à troca e empréstimo solidário de alimentos nas Comunidades Extrativistas afetadas pela dificuldade de comercialização dos pescados e mariscos ocasionada pela pandemia do novo Coronavírus. Tem por objetivo complementar a soberania alimentar das famílias extrativistas enquanto durar a pandemia. Para isso, com o apoio de doadores, serão adquiridos gêneros alimentícios não perecíveis (arroz, feijão, café, açúcar...) para iniciar um processo de troca nas comunidades tendo como principais produtos de troca os pescados dos extrativistas. A base dos valores dos produtos para troca será de forma justa, não tendo objetivo de lucro (Fonte: arquivo particular, grifos nossos).*

A QS foi implementada em cinco das 15 associações existentes, funcionando nas respectivas sedes, entre julho de 2020 e novembro de 2021, diariamente, das 8h às 11h, beneficiando 1.600 pessoas ao longo de todo esse período. O que nos chamou particularmente a atenção, nessa iniciativa, foi a articulação de respostas simultâneas às necessidades sanitárias, sociais, econômicas e ambientais. Por meio das QS foi resgatada e priorizada a Moex (moeda social do Banco Comunitário da Amex), conferindo forte componente da Economia Solidária à proposta. Além disso, as quitandas eram organizadas e conduzidas, em seu dia a dia, por jovens afastados da escola, que recebiam uma pequena bolsa, promovendo ocupação de parte da juventude e, segundo as lideranças ouvidas, criando oportunidade de formação política (40 estudantes passaram pela experiência, no período). Boa parte dos recursos das QS veio do remanejamento de outros financiamentos recebidos pela Amex, que adquiria os alimentos junto a atacadistas e os vendia sem margem de lucro para as QS. Além disso, trocaram-se pescados por alimentos produzidos em um assentamento vizinho, expandindo a oferta e qualidade de alimentos nas QS e enriquecendo a alimentação dos assentados.

A experiência das QS é significativa como forma de apreensão das dinâmicas de interação epistêmica, orientada pelo referencial do ES. As QS mostraram a capacidade de articular promoção e prevenção em saúde a aspectos socioeconômicos e ambientais – na prática – calcados em uma cosmovisão que integra vários níveis da sociedade e ecossistema na qual se encontram, com princípios de autonomia e baseada em saberes ancestrais e atuais, conferindo capacidade ímpar de espelhar as bases éticas e epistêmicas que podem ser traduzidas em ações concretas por uma comunidade tradicional.

Conforme afirmamos em outro momento, “É de certos locais e mundos em si, comprometidos com modos solidários de existência, que poderão desaguar alternativas criativas e eficazes, como abordado aqui, e consonante ao que povos originários e a diáspora africana vêm demonstrando há mais de quinhentos anos, no caso latino-americano”

(Furtado et al., 2024a, n.p.). Esses povos seguem cultivando suas formas de conhecer e mantendo sistemática resistência, nutrindo a ativa esperança de “alcançar um dia em que o Estado brasileiro reconheça mais valor a uma área que acolhe cem famílias produtivas do que àquela usada por um empresário e suas 10 mil cabeças de boi”, conforme afirmado por um dos líderes entrevistados.

### **Caso 2 – Uma disciplina baseada no Encontro de Saberes na pós-graduação**

A disciplina foi composta por nove encontros com duração de duas horas e meia cada, por meio de plataforma digital *online*, para 19 pós-graduandos do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências da Saúde do Instituto Saúde e Sociedade da Unifesp, totalizando 45 horas, entre maio e junho de 2023. O tema da disciplina foi os modos de enfrentamento da pandemia de SARS-CoV-2 pelas comunidades ali representadas por seus respectivos mestres. Assim, cada um dos sete convidados de diferentes inserções e saberes ministrou separadamente a sua aula, na qual expôs suas visões de mundo e sobre a própria pandemia, bem como os meios utilizados por suas comunidades para fazer frente ao problema. Dos mestres convidados, dois eram quilombolas, um líder de reserva extrativista de pesca artesanal, um assentado da reforma agrária e agroecologista, dois líderes indígenas tupinambás e uma raizeira. Conforme preconizado, eles receberam *pro labore* pelo trabalho desenvolvido.

Embora haja alguns trabalhos que abordam a interface entre o ES e diferentes aspectos acadêmicos e institucionais do campo da Educação (Carvalho, 2021), extraímos da disciplina, em um primeiro momento, as repercussões nos estudantes do contato direto com mestres e mestras no transcorrer do curso. Cada uma das aulas foi antecedida por visita, de nossa parte, a cada um dos territórios dos mestres convidados, quando se estabeleceram conversas sobre a futura aula e foram feitos registros em vídeo. Estes últimos foram posteriormente editados e tomaram a forma de pequenos documentários que antecederam a exposição de cada

mestre, constituindo uma forma de apresentar, mesmo que minimamente, os territórios de origem de cada um deles. Do ponto de vista acadêmico, a disciplina contava com dois docentes da universidade, responsáveis pelos aspectos formais e pela articulação dos encontros entre si.

Por meio das justificativas iniciais dos estudantes para o ingresso na disciplina, da discussão inicial de expectativa em relação a eles e, ao final, de um grupo focal com a turma de alunos, foi constituído um *corpus* para análise do processo. O grupo focal procurou extrair as impressões e as repercuções tanto no plano pessoal quanto naquele ligado às instâncias profissionais e do trabalho de pesquisador, oriundas do contato direto com apresentações e discussões calcadas em perspectivas epistêmicas diversas daquelas às quais os pós-graduandos tinham acesso normalmente.

Para o que nos interessa na apresentação sintética desse caso, podemos afirmar que o encontro entre diferente epistemes, por meio do ES, possibilitou aos pós-graduandos: relativizar a noção de ciência como instância única e uniforme; experienciar pedagogias características dos mestres e mestras, que têm em comum a proximidade entre o fazer e o falar/expor e uma interação permeada de uma afetividade, em geral ausente nas disciplinas comuns. Destacamos, no entanto, um efeito simultaneamente de ordem política e subjetiva: a expansão da gramática subjetiva de alguns participantes revelada na evocação de saberes que se mantinham ainda presentes mas que eram negligenciados nas respectivas famílias. Foram vários os relatos de retomadas de temas e saberes perdidos na memória, junto aos pais, tios e avós, numa busca de certa ancestralidade presente, mas, por algumas razões, minimizada até então e que parece refletir o alijamento desses mesmos saberes ao longo da história de colonização de nosso continente, conforme já afirmado, mas que foram retomados a partir do contato direto com mestres e mestras em sala de aula.

## **Discussão**

Não é incomum que a participação na produção de conhecimentos, por parte dos chamados não especialistas, seja abordada, numa perspectiva avaliativa, com base tanto na amplitude quanto na diversidade representativa dos grupos ou segmentos sociais participantes e no grau em que estes influenciaram a trajetória da investigação (Furtado, Tesser, Serapioni, 2022; Cousins, Whitmore, 1998). Nessa perspectiva, o papel e o formato atribuídos às iniciativas participativas em pesquisa são analisados com base nas noções de representatividade e poder, aproximando-se dos critérios utilizados para caracterizar a participação cidadã, como na conhecida escada de Arnstein (1969) ou de expressões congêneres, como amplitude e profundidade, já citadas e reiteradas por Baron e Monnier (2003) ao aplicá-las a um tipo particular de pesquisa (a pesquisa avaliativa). Arnstein (1969) utiliza a metáfora de uma escada, cujos oito degraus vão do polo da não participação àquele do poder cidadão, passando pela fase intermediária do que ela chama de “tokenismo”, constituindo bases para a sua conclusão de que “participação cidadã é poder cidadão”.

Nesse contexto, e ainda que Lavalle e Vera (2015) indiquem que a polarização estabelecida entre representação e participação tenha sido reposicionada nas teorias da democracia mais recentes em favor de uma perspectiva de pluralização da representação, consideramos que as concepções de participação que podemos depreender dos critérios usados para caracterizar processos participativos parecem ainda insuficientes e mesmo inadequadas para uma abordagem de práticas que visam ao enfrentamento do racismo e da injustiça epistêmicos que caracteriza os dois casos apresentados.

Considerando válida para a participação, no campo científico, a afirmação de que “conhecer é poder”, conforme o sociólogo Pedro Demo (2004), devemos então enfrentar a incontornável questão sobre que tipo de conhecer (e modos de produção do conhecimento) estamos falando se levarmos em conta uma perspectiva pluriepistêmica. Desse modo, uma

participação que inclua o plano epistêmico implicaria uma virada sobre o próprio modo como se comprehende o conhecimento que sustenta as elaborações e práticas de pesquisa participativa. Afinal, a concepção de conhecimento, na maioria destas últimas, é dada *a priori* pelo conhecimento científico hegemonicamente estabelecido (ou originário da própria ciência e entremeado de componentes do senso comum), porém finalmente firmado sobre o discurso acadêmico estabelecido. Nessa via fixada a partir do polo dominante de produção de conhecimento, a noção de participação se desdobra em iniciativas que buscam tornar o conhecimento acadêmico (ou nele inspirado) acessível àqueles que, por algumas razões, não puderam ou não quiseram assimilá-lo.

Com base no que vimos discorrendo até aqui, parece que a participação no plano epistêmico ou, mais apropriadamente, pluriepistêmico, necessitaria de outros referenciais ou critérios para ser analisada ou mesmo avaliada. Não se aplicariam aqui os mesmos ditames empregados para abordar a participação cidadã. Ainda que esta seja condição para sua existência, a participação epistêmica parece não se esgotar na primeira. Como afirma Carpentier (2016), a participação requer diferenças entre posições e privilégios entre sujeitos ou coletivos, pois é sobre essas diferenças que deverão incidir diversas formas de enfrentamento visando a sua superação. No caso da disciplina descrita, a participação se deu à medida que detentores de outras formas de conhecer e de correlato conjunto de conhecimentos desestabilizaram o espaço institucional da academia, historicamente designada para alijar a diversidade de saberes presentes nas sociedades latino-americanas por meio dos nativos e daqueles escravizados. Além disso, o encontro entre mestras, mestres e pesquisadores em formação pôde introduzir novos elementos filosófico-conceituais e novas formas de acessar o saber na formação dos estudantes que poderão, potencialmente, ampliar a matriz epistêmica com que produzirão novos conhecimentos, a partir de perspectivas permeáveis a diferentes saberes, para além do olhar hermenêutico-interpretativo. Considerando-se que tais estudantes possam, eventualmente, vir a compor o próprio espaço institucional da

universidade, na condição de pesquisadores e docentes, tem-se a expectativa de que os efeitos da participação possam reverberar de outras formas, criando condições para que o número de novas iniciativas de caráter pluriepistêmico seja ampliado.

O que os dois casos sintetizados têm em comum a nos ensinar é sobre a necessidade de uma virada do próprio eixo de compreensão do que venha a ser as bases do conhecimento e de sua produção, o que implicaria o reconhecimento da diversidade epistemológica e, em decorrência disso, a qualificação do debate e de disputas legítimas por sua efetiva consideração num espaço que se reivindica como único e uniforme, como é o caso dos modos de produção do saber acadêmico na atualidade. Não se trata de flertar com um relativismo niilista que destitua o conhecimento científico de suas especificidades, seus compromissos e importância, mas de considerar a existência de outros modos de produzir conhecimentos igualmente rigorosos, porém calcados em cosmovisões distintas daquelas consolidadas a partir da emergência da ciência moderna. Mais especificamente, estamos nos referindo aos saberes oriundos de matrizes epistemológicas desenvolvidas no seio de povos e comunidades tradicionais afro-brasileiros, indígenas, quilombolas, entre outros, transmitidos, atualizados e adaptados às questões atuais por meio de várias gerações de mestras e mestres que cumprem a função de guardiões e desenvolvedores desses saberes.

Na experiência envolvendo as QS, a participação epistêmica pode ser compreendida a partir do efeito do encontro entre sujeitos relacionados a matrizes distintas de produção de conhecimento: por um lado, um pesquisador vinculado a uma universidade pública e, por outro, lideranças e outros moradores de uma reserva extrativista que, apoiados em seus distintos conhecimentos, compartilharam elaborações a respeito de uma experiência de enfrentamento à pandemia concebida e executada pelos membros da Resex. Evidentemente, tal iniciativa analítica e a conformação de seu resultado não surgiram de forma espontânea. Por parte do pesquisador foi necessário o apoio conceitual-metodológico do ES, que permitiu maior capacidade de legitimar (e não

domesticar) outros saberes, tornando-o permeável e apto a entender a complexa teia de perspectivas e modos de atuar articuladamente em torno do enorme desafio imposto pela pandemia naquele local específico. Por outro lado, a organização teórico-política, por meio da articulação com a Teia dos Povos, estabeleceu um lugar e nomeou nossa inserção não territorializados (a partir de uma instituição universitária aliada) nessa colaboração, nos designando “Elos da Teia”, considerados fundamentais no apoio à luta por terra e território, mas distinto dos movimentos que integram essa coalizão e que são necessariamente territorializados (Ferreira, Felício, 2021).

Nos dois casos abordados, a participação se deu à medida que se estabeleceram abertura e efetivo espaço institucional e epistêmico para reconhecer o diverso como legítimo e potencialmente enriquecedor dos saberes tradicionalmente desenvolvidos no interior da academia. O que, por meio da utilização de métodos ortodoxos de produção de conhecimentos, correria sério risco de ser segmentado, interpretado e mesmo traduzido à luz de matrizes de conhecimentos definidas *a priori* – com a consequente exclusão do arcabouço intelectual original e que sustentaram as experiências analisadas – acabou tendo um destino diferente dessa redução ao estabelecer meios para a construção de uma interação pluri e interepistêmica.

O que vimos afirmando parece indicar que a participação epistêmica pode ocorrer mais efetivamente não pela garantia de diversidade (que em regra já está aí, sendo onipresente no conjunto de nossa sociedade) ou pela capacidade de influenciar a trajetória de dada investigação (que, ainda que aconteça, será inexoravelmente no rumo e velocidade predefinidos por uma das partes normalmente dos pesquisadores institucionalizados), mas pela instauração de arcabouços teóricos, espaços institucionais e construções políticas que permitam a incorporação e o aprendizado de saberes sistematicamente encobertos e desprezados pelas elites econômicas e intelectuais na América Latina desde o início da colonização do continente pelos europeus. Tanto o caso das QS quanto o da disciplina parecem indicar que a participação na

produção de conhecimento pressupõe, em certa medida, valores caros à participação cidadã, mas agrega a essa última a concepção de um sujeito epistêmico inseparável do sujeito cidadão. O convite à participação para o desenvolvimento colaborativo do conhecimento deve vir acompanhado, do lado dos acadêmicos, de instrumental teórico, posicionamento político e cultivo de capacidade pessoal que garantam efetiva consideração e permeabilidade aos saberes advindos de outras matrizes epistêmicas, por sua vez, calcadas em diferentes cosmovisões. Tanto quanto estabelecer elos interativos entre diferentes, importa à qualidade da participação a ser estabelecida na produção de conhecimento justamente o conhecimento dessa produção.

## **Conclusão**

Desviando de polos antagônicos acerca das concepções ontológicas sobre a prática social, fugindo de um subjetivismo idealista e de um estruturalismo determinista, este artigo buscou articular referencial teórico e experiências práticas em torno de um projeto que busca superar a colonialidade do saber. Entendemos que os casos apresentados, guardadas suas especificidades, são significativos para expor a potencialidade do referencial teórico e metodológico do ES, mostrando como se estabelece a interação de saberes distintos na produção de conhecimentos, em uma perspectiva pluriepistêmica e como essa pode trazer contribuições às formas de conceber e implementar processos participativos. O ES assume aqui a função de caminho para uma mudança ética, política e metodológica para o estabelecimento de pontos de contatos entre os diversos saberes tradicionais e respectivas epistemes, com o conhecimento institucionalizado, em especial aquele produzido no âmbito das universidades e seus agentes. Para o aprofundamento dessa discussão, nos pautamos pelas contribuições que uma participação concebida como epistêmica pode dar à chamada participação cidadã.

Consideramos que o sentido corrente de participação cidadã apresenta limites, pois não somente desconsidera a realidade pluriepistêmica presente no campo das lutas sociais por emancipação no Brasil e na América Latina, como tem sido atingido pelo esgotamento das formas de participação nos marcos da democracia neoliberal. Nesse sentido, muitas iniciativas de participação, na atualidade, têm resvalado na reprodução de assimetrias de poder que fortalecem relações de colonialidade, de forma geral, e de colonialidade do saber, de forma específica. Ao acomodar o sentido de participação, no campo político institucional a partir de uma concepção de igualdade formal e no campo da pesquisa a partir de um projeto político militante comprometido em “desalienar” as massas subalternizadas, algumas práticas sociais que se buscam transformadoras (incluindo certas formas de participação) acabam reforçando constrangimentos sistematicamente impostos aos povos tradicionais, indígenas, afro-brasileiros, quilombolas e demais segmentos da sociedade, alijados desde sempre dos processos de constituição das nações latino-americanas pelas elites. Ao revés, quando consideramos a perspectiva pluriepistêmica aqui referida, entendemos que os povos e comunidades tradicionais detêm formas de se relacionar com (ontologia) e conhecer (epistemologia) o mundo e seus territórios nas quais são gestados saberes desdobrados em ações concretas (sua práxis); residem aí as possibilidades de transformação das condições reais de existência não somente em potência, mas como materialidade histórica e, com isso, a superação histórica da colonialidade, como demonstram os casos aqui discorridos. A participação epistêmica nos parece uma via promissora tanto à compreensão quanto à implementação do encontro entre saberes em nossas universidades, a ensejar novas formas de produção de conhecimento e, com isso, alargar o sentido transformador e emancipatório associado a ideias, ações e práticas participativas.

## Referências

ARNSTEIN, Sherry R. A ladder of citizen participation. *Journal of the American Institute of Planners*. v. 35, n.4, p. 216-224, 1969.

BABAU, Cacique. *É a terra que nos organiza*. Belo Horizonte: Escola de Arquitetura da UFMG, 2022.

BARON, Gaëlle; MONNIER, Eric. Une approche pluraliste et participative: coproduire l'évaluation avec la société civile. *Revue informations sociales*. [S.I.] n. 110, p. 34-40, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A pesquisa participante e a participação da pesquisa: um olhar entre tempos e espaços a partir da América Latina. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues; STRECK, Danilo Romeu (orgs.). *Pesquisa participante: a partilha do saber*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006, p. 21-54.

BRASIL. Ministério da Saúde. Covid-19 no Brasil. Município de Canavieiras-BA [Internet]. 2023. Disponível em: [https://infoms.saude.gov.br/extensions/covid-19\\_html/covid-19\\_html.html](https://infoms.saude.gov.br/extensions/covid-19_html/covid-19_html.html). Acesso em 21 abr. 2023.

BRINGEL, Breno; VARELLA, Renata Versiani Scott. A pesquisa militante na América Latina hoje: reflexões sobre as desigualdades e as possibilidades de produção de conhecimentos. *Revista Digital de Direito Administrativo*. [S.I.], v. 3, n. 3, p. 474-489, 2016.

CARPENTIER, Nico. Beyond the Ladder of Participation: An Analytical Toolkit for the Critical Analysis of Participatory Media Processes. *Javnost - The Public*. [S.I.], v. 23, n. 1, p. 70-88, 2016.

CARVALHO, José Jorge de. Notório Saber para os Mestres e Mestras dos Povos e Comunidades Tradicionais: Uma Revolução no Mundo Acadêmico Brasileiro. *Revista da UFMG*. Belo Horizonte, v. 28, n. 1, p. 54-77, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadufmg/article/view/29103>. Acesso em 15 abr. 2024.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de saberes, descolonização e transdisciplinaridade. In: TUGNY, Rosângela Pereira; GONÇALVES, Gustavo (orgs.). *Universidade popular e encontro de saberes*. Salvador/Brasília: Edufba/liesp; 2020, p.13-56.

CARVALHO, José Jorge de. Sobre o notório saber dos mestres tradicionais nas instituições de ensino superior de pesquisa. *Cadernos de Inclusão*, n. 8. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2016.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*. [S.I.], v. 7, n. 15, p. 107-147, jul. 2001.

CARVALHO, José Jorge de; VIANNA, Letícia Costa Rodrigues. O Encontro de Saberes nas universidades. Uma síntese dos dez primeiros anos. *Revista Mundaú*, [S.I.], n.9, p. 23-49, 2020.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos (org.) *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998, p. 17-58.

COSTA, Paula Chamy Pereira da. Reservas extrativistas marinhas: reflexões sobre desafios e oportunidades para a cogestão em áreas marinhas protegidas. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Edição especial: 30 Anos do Legado de Chico Mendes, [S.I.], v. 48, nov. 2018.

COUSINS, J. Bradley; WHITMORE, Elizabeth. Framing participatory evaluation. *New Directions for Evaluation*, [S.I.], n. 80, p. 5-23, 1998.

DEMO, Pedro. *Pesquisa participante: saber pensar e intervir juntos*. Brasília: Liber Livro, 2004.

FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. *Por terra e território: caminhos da revolução dos povos no Brasil*. Arataca: Teia dos Povos, 2021.

FURTADO, Juarez Pereira et al. Solidariedade como política: saúde global e democracia. *Ciência Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 2024a. Disponível em: <http://cienciasaudecoletiva.com.br/artigos/solidariedade-como-politica-saude-global-e-democracia/19123>. Acesso em 15 abr. 2024.

FURTADO, Juarez Pereira et al. Incluindo a alteridade negada - uma disciplina baseada no Encontro de Saberes na pós-graduação. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, 2024b. (Aprovado para publicação.)

FURTADO, Juarez Pereira et al. Participação e avaliação participativa em saúde: reflexões a partir de um caso. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, v. 25, p. e210283, 2021.

FRICKER, Miranda. *Injustiça epistêmica – o poder e a ética do conhecimento*. Trad. Breno R.G. Santos. São Paulo: Edusp, 2023.

GOMES NETO, José Mario Wanderley; ALBUQUERQUE, Rodrigo Barros de; SILVA, Renan Francelino. *Estudos de caso: manual para a pesquisa empírica qualitativa*. Petrópolis: Vozes, 2024.

LAVALLE, Adrián Gurza; VERA, Ernesto Isunza. Representación y participación en la crítica democrática. *Desacatos*, [S/I], n. 49, p. 10-27, 2015.

LAVALLE, Adrián Gurza. Participação: valor, utilidade, efeitos e causa. In: PIRES, Roberto Rocha C. (org.). *Efetividade das instituições participativas no Brasil: estratégias de avaliação*. Brasília: Ipea, 2011, p. 33-42.

MIGNOLO Walter D. O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [s/l], v. 32, n. 94, p. e329402, 2017.

PATAXÓ, Japira (Antônia Braz Santana). *Saberes dos matos pataxó*. Belo Horizonte: Piseagrama, 2022.

PEREIRA, Geusa da Purificação; OLIVEIRA, Marcelo Leles Romarco; COSTA, Bianca Aparecida Lima. Mobilização e atuação das populações tradicionais na criação da Reserva Extrativista Marinha de Canavieiras-BA (Brasil). *Revista Espacios*, [s/l], v. 38, n. 41, 2017.

PETERS, Gabriel. A virada praxiológica. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 123, p. 167-188, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Colección Sur Sur. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 107-130.

RIBEIRO, Maria Muniz Andrade (Mayá). *A escola da reconquista*. Arataca: Teia dos Povos, 2021.

**Recebido em:** 20 de abril de 2024  
**Aceito em:** 15 de julho de 2024



# O SENTIDO DE PESSOA ENTERREIRADA COMO AGENTE DOS PROCESSOS DE FORMAÇÃO E DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO NA PSICOLOGIA

HUGO BOMFIM, LUIZA OLIVEIRA, ABRAHÃO SANTOS E LIVIA VEIGA

# O SENTIDO DE PESSOA ENTERREIRADA COMO AGENTE DOS PROCESSOS DE FORMAÇÃO E DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO NA PSICOLOGIA

THE MEANING OF AN *ENTERREIRADA* PERSON AS AN AGENT OF THE TRAINING AND KNOWLEDGE PRODUCTION PROCESSES IN PSYCHOLOGY

**HUGO BOMFIM<sup>1</sup>**

hugobomfimfilho@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0005-6334-4956>

**LUIZA OLIVEIRA<sup>2</sup>**

luizaoliveira@id.uff.br  
<https://orcid.org/0009-0000-8380-3949>

**ABRAHÃO SANTOS<sup>3</sup>**

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

**LÍVIA VEIGA<sup>4</sup>**

liviaveiga@id.uff.br  
<https://orcid.org/0000-0001-6162-8262>

<sup>1</sup> Doutorando no Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFF. Mestre em comunicação pela UFRJ. Graduado em história pela UFRJ. Professor da Rede Faetec do Rio de Janeiro.

<sup>2</sup> Doutora e mestre em educação pela USP. Psicóloga formada pela UFF. Professora do Departamento de Psicologia da UFF e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFF. Coordenadora do LALIDHoralidades. Pesquisadora do *kô aye* – Coletivo de Estudos Escrevientes da UFF, UFRJ e Uerj. Membro do Coletivo de Intelectuais Negras e Negros do País (Cdinn).

<sup>3</sup> Docente no curso de psicologia da UFF-Niterói e do PPGP-UFF, coordenador do Kitembo – Laboratório de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-brasileira, em que desenvolve estudos para uma psicologia aterrada, afroindígena, contracolonial e antirracista. Pesquisador do *kô aye* – Coletivos de Estudos Escreventes da UFF, UFRJ e UERJ. Membro do Coletivo de Intelectuais Negras e Negros do País (Cdinn).

<sup>4</sup> Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia e mestre em educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação, ambos da UFF. Atualmente é professora da FME/Niterói e técnica em assuntos educacionais da Universidade Federal Fluminense

## Resumo

Este artigo traz breve discussão acerca do modo de vida negro dos terreiros de candomblé e do sentido de subjetivação para além do pensamento branco europeu, a fim de pensar possibilidades para a psicologia. Trata-se de processos de subjetivação apresentados por epistemologias negras a partir de outra codificação, de outro *logos*, que anuncia um sentido de pessoa enterreirada, *Muntu*, em kimbundo, um dos idiomas presentes nas comunidades de candomblé kongo-angola. A conclusão é de que a psicologia não pode seguir com seus saberes e práticas sem levar em consideração as condições da diáspora na base da formação psíquica do brasileiro. Trata-se do princípio da diáspora que podemos reconhecer nas obras de Virginia Bicudo, Frantz Fanon, Neusa Santos Souza e muitas/os epistemólogas/os negras/os do campo psi.

**Palavras-chave:** Pessoa. *Muntu*. Candomblé. Epistemologias negras. Psicologia.

## Abstract

*This paper provides a brief discussion about the black way of life in Candomblé terreiros and the sense of subjectivation beyond white European thought, in order to think about possibilities for psychology. These are processes of subjectivation presented by black epistemologies based on another codification, another logos, which announces a sense of an enterreirada person, Muntu, in Kimbundu, one of the languages present in the Kongo-Angola Candomblé communities. The conclusion is that psychology cannot continue with its knowledge and practices without taking into account the conditions of the diaspora at the base of Brazilians' psychic formation. This is the principle of diaspora that we can recognize in the works of Virginia Bicudo, Frantz Fanon, Neusa Santos Souza and many black epistemologists in the psi approach.*

**Keywords:** Person. *Muntu*. Candomblé. Black epistemologies. Psychology.

## Cena originária

“Suba no atabaque e toque o *adarrum*”. Foi com o verbo no imperativo que certa feita a liderança religiosa, mãe de santo, de uma comunidade na zona periférica da cidade do Rio de Janeiro interpelou um de nós em um terreiro de candomblé (*Egbé* ou *Inzo*). Não houve dúvidas em atender a esse chamado, disso não se duvida no candomblé. No entanto, como quem respondia estava com o corpo tomado pelos modos ocidentais que institui saberes e especialistas, foi possível ouvir a seguinte conversa: “não sei tocar o *adarrum*”, ao que a mãe imediatamente respondeu: “você não sabe, mas ele, o atabaque, sabe”. Essa cena coloca o corpo do nosso personagem em uma experiência do modo de vida negro, que não encontra a lógica ocidental na qual sujeito e objeto se separam para explicar o mundo sob a lógica da racionalidade branca, masculina e europeia. E é por isso que anunciamos a cena como originária, pois ela fundamenta a questão que perpassa este texto – um sentido de pessoa a partir das vivências negras nos terreiros, espaços de pertencimento, de preservação, construção e transmissão dos saberes dos antepassados vindos da África, seja da região onde hoje é a Nigéria, os iorubanos, seja da região da África Central, sobretudo os dois Congos e Angola, os povos que falam idiomas bantu. Vem dos Bantu a maior parte dos africanos para a economia da escravização no Brasil.

Não nomeamos essa cena originária para encontrar as epistemologias freudianas, que anunciam, por metáfora, uma ordem fundada na lógica do desejo, que, se tira de cena a verdade da consciência, não deixa de anuciá-la no exercício do próprio sujeito solipsista. E assim também o fazem as várias psicologias que tomam a linguagem, a memória, o pensamento, ou quaisquer funções psicológicas superiores como centralidade, isto é, organizam um sujeito existente nele mesmo, e que dá consistência epistemológica ao individualismo iluminista e liberal, porém, nesses casos, diferentemente da psicanálise, tendo a consciência como ponto inabalável. Um sujeito que embora tenha um corpo como base, ou seja inserido em um ambiente, ou determinado socialmente, tem

a condição de ser herdeiro daquela antiga fórmula neoplatônica, assentada no *cogito* cartesiano, de um sujeito que se manifesta ou existe enquanto pensamento (*cogito ergo sum*). Mesmo o sujeito como pensado pela psicanálise, precário, dividido ou do desamparo, nós o consideramos uma variante histórica do sujeito no qual a modernidade e o mercantilismo se funda e se sustenta.

Não, o originário em nosso texto não se refere a esse momento quando um sujeito se desloca da coisa, mas a cena que apresentamos é originária porque traz uma grafia-desenho em que não há a separação na relação sujeito-objeto. Não há um sujeito e sua liderança religiosa em um terreiro de candomblé em diálogo diante de um *objeto*, o atabaque, como exige a lógica dicotômica do pensamento moderno. A subjetivação e a estética são outras, “[...] uma dimensão tradutória das estéticas ancestrais de ser, ou seja, os traços sobre um tecido, um *oriki* (poema sagrado no universo iorubano em África e na diáspora), um instrumento de cordas do Mali, uma máscara, um gesto de realização, a geometria da comida num recipiente traduz a proposta de *Kalunga*” (Santos, 2019b, p. 73), um banho de mar, de cachoeira ou um banho de ervas. E em se tratando de Kalunga, a função de agente do ser (sujeito) se espalha pelos vários existentes além do humano, pois o ser é a força (*Ntu, Nguzo, Axé*) que tudo constitui.

Falar em cena originária, a partir dessa estética negra, é pensar numa relação originária em que existe uma *força matricial* que nos garante a existência como processo transformacional, “[...] a movência, a não concentração ontológica num sujeito, numa configuração” (Santos, 2019b, p. 69), ou numa pura figura do pensamento ou da linguagem. Trata-se de uma grafia-desenho de um sentido de interação das cosmologias Bantu, que nada tem a ver com as perspectivas interlingüísticas das filosofias da linguagem ocidentais, mas com uma dimensão ontológica que remete sempre ao movimento e à transfiguração:

não se trata daquilo que não podemos manifestar e realizar, mas, ao contrário, daquilo que, se não incorporarmos hoje, no Brasil, e não colocarmos ao lado dos saberes nativos das florestas ameríndias, deixar-nos-á, necessariamente, mergulhar

no profundo poço da repetição irrefletida de uma colonização, mais do que antinegra, ontológica (Santos, set.-dez. 2019, p. 66).

Trata-se de pensar a recepção e a formação, em caráter plural, do pensamento negro no Brasil afirmando, a perspectiva afrodiáspórica, e no caso específico deste artigo, vamos ao encontro do sentido de pessoa que anuncia movimento e interação pelas cosmologias bantu, o que pode nos ser ensinado pela ontologia afirmada nos terreiros de candomblé, mas também nos mais variados território negros, famílias, favelas, periferias. Terreiro designa os vários espaços de liberdade, de encontros na frente da casa, de brincadeira de crianças, de contação de histórias africanas e ameríndias que une mais velhos, mais novos e ativa ancestralidade; terreiro é o espaço entre as casas, a rua, o além e, portanto, não se restringe a uma versão de espaço religioso. Além disso, neste texto, indagamos como as nossas práticas psi podem se dar a partir desse sentido de uma subjetivação constituída nesse tipo de espacialidade. Essa subjetivação enterreirada, passaremos a chamá-la preferencialmente de “pessoa enterreirada”, diferindo assim, na nomeação, esse modo de existência espraiada no meio, encorpada no ambiente, alimentada em terreiros, de um outro modo estabelecido no gesto de uma articulação de linguagem e que se expressa na natureza restritiva e imaterial do “eu penso”. É essa história que contaremos nesta escrita.

Cena originária aqui é a do movimento disparador do *Nguzo*, como chamamos a Força-vital, nos terreiros onde prevalecem os saberes kongo-angola, ou como diz Bas’llele Malomalo: “[...] para a filosofia africana tradicional e moderna, o que está na base de tudo o que existe é o *Ntu*

É importante que essa cena seja bem exposta ou assentada, pois nela o sujeito já aparece, a partir da sua participação com o *adarrum*, em um estado de solidariedade com o ambiente, de modo que ele já se encontra, para a mãe de santo, em uma dinâmica de “subjetivação enterreirada”, quer dizer, ele não existe como pensamento (*cogito*), nem como corpo discreto (biológico) e separado ou individualizado. O sujeito aqui já o consideramos a partir de outra codificação, outro *logos*, como Leda Martins (2019) comprehende esses saberes negros, e será melhor nomeado como “pessoa”, *Muntu*, em kimbundo, um dos idiomas presentes nas comunidades de candomblé kongo-angola. O *Muntu* é a pessoa africana, indígena, negra, a “pessoa enterreirada”.

### **E a psicologia, como tem lidado com os povos de terreiro?**

A cena aqui relatada se dá em uma das formas negras de conhecimento, o terreiro de candomblé. No entanto, embora se trate de um trabalho acadêmico, não há no modo como essa cena é aqui enunciada uma determinação do candomblé como objeto de estudo, como é recorrente em diversas áreas que compõem o pensamento brasileiro, tais como a medicina legal, a antropologia, a sociologia, a história, a psicologia, com destaque para obras de Roger Bastide e Pierre Verger (Nascimento, 2020).

Tomando especificamente a psicologia, é possível entender percursos do campo psi diante dos terreiros de candomblé, como o modelo médico-psicológico, fundante da Escola de Nina Rodrigues, em que o povo negro era identificado com a expressão “massa negra”, sob a justificativa de portador de características psicológicas que configurava indivíduos indolentes, assujeitados, perigosos, desprovidos de razão. Esse modelo se afirma em finais do século 19 e início do 20. Muitos dizem que esse modelo nega às pessoas negras a condição de sujeito, porém, dizemos que ele inventa os povos negros como subjetividade pela negação de suas agências (Santos, Schucman, Martins, 2012). Nesse modelo, os terreiros de candomblé eram entendidos como a expressão da

desrazão da massa negra, pois representavam, exemplificavam, a degeneração, como na expressão de Nina Rodrigues (2008, p. 198): “nossos negros fetichistas”. O campo dos estudos psi, com seus ideais de desenvolvimento mental fomentado por modelos brancos e europeus, fazia das religiões de matriz africana justificativas para suas teorias eugênicas e ou culturalistas. Nesse procedimento europeu de tornar-se sujeito (Eu), aquilo considerado indesejável era projetado em um Outro. Encontra-se aí a base da dicotomia fundadora do mercantilismo liberal. Sendo assim, a psicologia, que na época estava se afirmando como ciência, se estrutura com saberes e práticas para anunciar o desenvolvimento dos povos negros como deficientes - do que as manifestações religiosas eram a grande prova.

Assim, as religiões de matriz africana se tornaram objeto das ciências psicológicas, que, fundadas pelos ideais colonialistas e deles afirmadoras só podiam reconhecer como laço social relevante as religiões católicas, alicerçadas em um sujeito incorpóreo e sem terreiro. E foi desse modo que uma relação direta entre religiões de matriz africana, doença mental e baixo “nível intelectual” (Rodrigues, 2008, p. 198) foi sendo estabelecido, sobretudo em um país que almejava se tornar nação afirmindo o modo branco de vida e negando os povos negros e indígenas.

Trata-se, portanto, do campo psi produzindo saberes e práticas que são signatários das pessoas negras como passíveis de institucionalização em hospitais psiquiátricos, por exemplo, tomando o que denominam manifestação religiosa como expressão da desrazão.

Da década de 1930 em diante, é possível configurar a psicologia propriamente dita como ciência que está se estabelecendo, também em terras brasileiras, tomando as teorias culturais como aporte para uma explicação sociocultural dos povos negros (Santos, Schucman, Martins, 2012). São obras como as de Arthur Ramos que inauguram esse momento. O grande objetivo era o enfrentamento do determinismo biológico ainda reinante do modelo médico-psicológico. É um modelo que foi se configurando a partir da Escola de Chicago e que, portanto, dava centralidade à questão do negro como um problema social a ser reparado.

Há, no entanto, nessa abordagem uma perspectiva do negro como objeto científico, que, como nos alerta Beatriz Nascimento (2018), é a forma do pensamento social brasileiro, gerador de estudos que conhecemos bem e que têm como implicação a análise da vida dos povos negros a partir de uma perspectiva social.

O branco brasileiro de um modo geral, e o intelectual em particular, recusam-se a abordar as discussões sobre o negro do ponto de vista da raça. Abominam a realidade racial por comodismo, medo ou mesmo racismo. Assim perpetuam teorias sem nenhuma ligação com nossa realidade racial. Mais grave ainda, criam teorias mistificadoras, distanciadas desta mesma realidade (Nascimento, 2018, p. 45).

No entanto, mesmo com todas as tecnologias de apagamento, seja pelas abordagens médico-psicológicas e suas técnicas de controle e abrigamento das pessoas negras, seja pelas mitificações e estereótipos de uma história contada sem a agência dos povos negros, “as práticas performáticas dos povos indígenas e dos africanos” resistiram (Martins, 2021, p. 35).

### **O segredo e o sagrado: como os povos de terreiros ensinam à psicologia?**

Voltando à nossa cena originária, a mãe de santo, ao responder, fazia a marcação na palma da mão anunciando o *Adarrum* para chamar o sagrado através da música emanada pelos tambores, o Rum, o Rumpin e o Lé – os três tambores em consonância no intuito de reorganizar o espaço sagrado pelo lugar da memória, o chamamento da herança, da ancestralidade, como possibilidade de atendimento às querelas do momento, a possibilidade do diálogo entre a musicalidade (discurso sonoro) e o corpo do *elegum* (escuta), a pessoa (*Muntu*) e a comunidade (*Bantu*), do sacralizado pelos rituais em que os presentes em coesão criam um fortalecimento interno do espaço, desmobilizando aquilo que os importunava na esfera do sagrado, uma presentificação do passado que contribui para resolver o instante e seguir com a tradição.

Diante da solicitação sonora todos os *eleguns* que ali estavam passaram a incorporar, recebendo, como se diz popularmente, os seus orixás, formando o *xirê*, a roda, em suas chamadas comunidades tradicionais, assim como exemplifica o papel da música para os povos da diáspora, no candomblé, jongo, tambor de crioula, tambor de mina, candombe, música popular, rap; entre as várias manifestações religiosas e profanas no cenário nacional a musicalidade dos tambores se faz presente, como forma de condução das manifestações, a música dos tambores em relacionamento com o sensível, ajudando a modelar aspectos significativos da cultura dos povos da diáspora em sua travessia para o outro lado do Atlântico.

Uma pergunta começa a se configurar, voltando à cena originária e aos textos que fundamentam este artigo – de que resistência estamos falando, ou melhor, resistir a quê? Pelos pensamentos sociais e psicológicos brasileiros, poderíamos dizer que é resistência à crise atual, nas perspectivas globais, às guerras, às questões ambientais; localizadamente, pode ser resistência aos avanços da extrema-direita e a muitas outras crises. Porém, como diz Wanderson Nascimento (2020, p. 75),

A colonização escravista introduziu os povos africanos e indígenas em uma crise incessante desde o começo da Modernidade, arremessando esses povos em um persistente estado de instabilidade e tensão. A Modernidade inteira, para comunidades indígenas e africanas – no velho continente negro e em sua diáspora –, é um tempo de crise.

Assim, para a lógica branca, europeia e colonialista, a crise não tem memória. Wanderson Flor do Nascimento (2020, p. 76), então, traz os terreiros como “fortalezas de salvaguarda dos valores ancestrais africanos no Brasil”, que, portanto, têm um papel formativo na *performance* da resistência dos povos negros, sobre o que é possível perguntar como. É nesse questionamento que este artigo encontra a cena originária na vida dos povos negros de terreiro. Por onde caminhamos, como temos aprendido no terreiro a lidar com os “grandes males da modernidade, como o racismo, o sexism e suas variantes”? (p. 76). E localizando ainda

mais a pergunta, caminhando por discursos e práticas psi, o que os terreiros trouxeram e podem trazer como contribuições para as reflexões em relação à formação da pessoa para além da sua identificação com fundamentos eugenistas?! Como interpelar esses campos, especificamente a psicologia, pelos valores ancestrais africanos vividos e salvaguardados em uma das nossas expressões tradicionais de matrizes africanas, os terreiros de candomblé?

Essa é uma pergunta que já se encontra no campo da psicologia, aportada nas pesquisas de Abrahão Santos (2023), que nos alerta de que a psicologia não pode seguir com seus saberes e práticas sem levar em consideração “as condições da diáspora na base da formação psíquica, social, cultural e espiritual do brasileiro”. No entanto, é preciso reconhecer que o princípio da diáspora no campo psi vem de longe e podemos reconhecê-lo nas obras de Virginia Bicudo, Frantz Fanon, Neusa Santos Souza e muitas/os epistemólogas/os negras/os. Fanon (2020) afirma que a/o negra/o é uma ficção forjada nas experiências vividas do racismo antinegro, o que produz uma alienação de si mesmo, com a internalização de um sentido de inferioridade produzido por essa experiência epidermizada (Lima, Oliveira, Santos, 2021). Esse sentido de uma identidade relacional fundada pelo racismo antinegro está, em terras brasileiras, nas obras de Virginia Bicudo e de Neusa Santos Souza, com o sentido de autoideal de branco (Bicudo, 2010) e ideal do ego branco (Souza, 2021), em que a internalização do fetiche do homem branco, da brancura, produz uma identificação como não ser diante da brancura como uma subjetivação universal e essencial.

Na formação em psicologia, Abrahão Santos nos apresenta uma ferramenta para lidar com essa alienação, tal como nomeada por Neusa Santos Souza (2021), o cosmodrama (Santos, 2023). O cosmodrama é uma ferramenta estética e de memória, de efeito didático-pedagógico, que visa suprir a necessidade de transmissão da cultura, do ensino, do estilo de vida e da história dos povos negros. Inicialmente era uma instalação tímida no meio da sala marcando concentração de força no centro do espaço e transformando-o em terreiro, lugar habitado pelos antepassados

e ancestrais, rodeada de cadeiras e estudantes, impondo a lembrança de uma aldeia indígena ou expressões rituais como a antiga “roda de *nkisi*”: no chão, um arranjo de folhas como aroeira, mandioca, dendê, alguidar, água, fogo, cabaça, arco e flecha e muitas variações possíveis dessa instalação. Estava ali a expressividade da “estética de terreiro”, marcando a memória das lutas negras e indígenas, os saberes da cura, do encontro, da troca, do sentido da existência, da vida e da morte, da travessia cósmica, do *nguzo*, da Kalunga, da travessia atlântica. Trata-se de uma estética encarnada, enramada, que aprendemos, por exemplo, quando Carolina de Jesus comenta da beleza de ver a panela no fogo cozinhando comida, para matar a fome, em seu diário.

Essa instalação acompanha as discussões dos textos da grade curricular das disciplinas da graduação e da pós-graduação em psicologia, afirma a memória e traz à sala rastros de outra cognição, de outra história do país, e conduz ali um processo pedagógico a partir da polifonia e diversidade étnica do Brasil, e permite à formação de profissionais de psicologia a inclusão do cuidar dessa gente brasileira constituída subjetivamente em outra matriz ontológica, como sinalizamos, com a cosmovisão dos povos kongo trazida por Tiganá Santana Santos (2019) e Fu-Kiau (2019). Na instalação quisemos apresentar a concentração ontológica baseada em movências e transmutações, mas também, em contrário às estratégias de sujeição por desterro, desterritorialização e extermínio dos povos africanos e ameríndios, quisemos aumentar a força do sentido comunitário das existências periféricas negras. Assim, o cosmodrama é atrator para uma formação que traz a cognição do aldeamento, do ajuntamento, do aquilombamento, assentamentos cósmicos, conforme os saberes da luta negra e indígena preservam e se renovam nas diásporas.

Entre as várias aprendizagens junto a esse recurso pedagógico do cosmodrama, um é que se enterreirar, no âmbito da modernidade, não a afirmação de uma universalidade humana ou da universalização da uma subjetivação, tal como a história ocidentalocêntrica concebeu. Enterreirar-se é transfigurar conforme o movimento de existências

transformacionais das energias da natureza (*Kalunga*) que faz o humano estar constante e permanentemente em construção, em uma criação que nunca acaba.

## Considerações finais

As culturas africanas transladadas para as Américas encontravam na oralidade seu modo privilegiado (...) de produção de conhecimento. Assim como para os povos das florestas, a produção, inscrição e disseminação do conhecimento se davam, primordialmente, pelas performances corporais, por meio de ritos, cantos, danças, cerimônias sinestésicas e cinéticas (Martins, 2021, p. 36).

A produção das epistemologias negras é resistência estratégica, em sua expressividade, pois como nos diz Leda Maria Martins (2021), as culturas dos povos negros encontram na oralidade um dos modos de produção de conhecimento. Nesse sentido, a música, o som e a dança, tal como vivenciado nos terreiros de candomblé tornam-se vitais. Pois, a música, o som e a dança, dentro do repertório negro, implementam um estilo e deslocam o povo negro de um mundo logocêntrico em que se desconstrói ou se transfigura a própria escrita – aquela alfabética do letramento ocidental e do tempo linear. A escrita se transfigura em força pois o importante nela é não seu caráter de representar ou simbolizar, mas como veiculadora de energias. Algo que aparece quando a mãe de santo diz que o *adarrum* sabe. O atabaque sabe porque ele transmitirá ao tocador sua energia e o atabaque mesmo ensinará. O povo da diáspora tem na música um caminho para tornar-se negro mesmo distante de suas origens territoriais. E este artigo anunciou brevemente como podemos aprender como toque do *adarrum* um sentido das epistemologias negras – não existe a diáde sujeito-objeto, mas um sentido de existência que a psicologia ainda precisa afirmar.

## Referências

BICUDO, Virgínia. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. 2 ed. São Paulo: Sociologia e Política, 2010.

FANON, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu, 2020.

FU-KIAU, Kimbwandènde Kia Bunseki. Cosmologia africana dos bantu-kongo: princípios de vida e vivência. In: 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) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019193540/publico/2019\\_TiganaSantanaNevesSantos\\_VC\\_orr.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019193540/publico/2019_TiganaSantanaNevesSantos_VC_orr.pdf). Acesso em 20 set. 2023.

LIMA, Fátima; OLIVEIRA, Luiza; SANTOS Abrahão. A sociogenia fanoniana e a formação em psicologia: uma apostila clínica política e negra. *Psicologia & Sociedade*, 35, e277053, 2021.

MALOMALO, Bas'illele. Epistemologia do Ntu: ubuntu, bisoidade, macumba, batuque e "x" africana. In: SOUZA, Elio Ferreira de et al. (orgs.). *História e cultura afrodescendente*. Teresina: Fuespi, 2018, p. 561-574.

MARTINS, Leda Maria. *Performance do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARTINS, Leda Maria. *Encruzilhada referencial do dramaturgo diaspórico*. [S. l.: s. n.], 2019. 1 vídeo (147 min). Publicado pelo canal Melanina Digital. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6Kss5gRCvnY>. Acesso em 5 abr. 2024.

NASCIMENTO, Beatriz. Por uma história do homem negro. In: NASCIMENTO, Beatriz. *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição*. São Paulo: Filhos da África, 2018 [1974], p. 42-49.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Entre apostas e heranças: contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: Nefi, 2020. Disponível em: <https://filoeduc.org/nefiedicoes/colecoes.php>. Acesso em 20 mar. 2024.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. O cosmodrama: enterreiramento da pessoa. In: OLIVEIRA, Luiza Rodrigues de; SILVA, Aline Gomes da; PENNA, William Pereira. *Epistemes negras: oralidades, subjetividades e corporeidades em escritas*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos; SCHUCMAN, Lia Vainer; MARTINS, Hildeberto Vieira. Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais. *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, n. 32 (número especial), p. 166-175, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1414-98932012000500012>. Disponível em:  
<https://www.scielo.br/j/pcp/a/TtJZrnNBHT88ShMQTLt5wYg/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 20 mar. 2024.

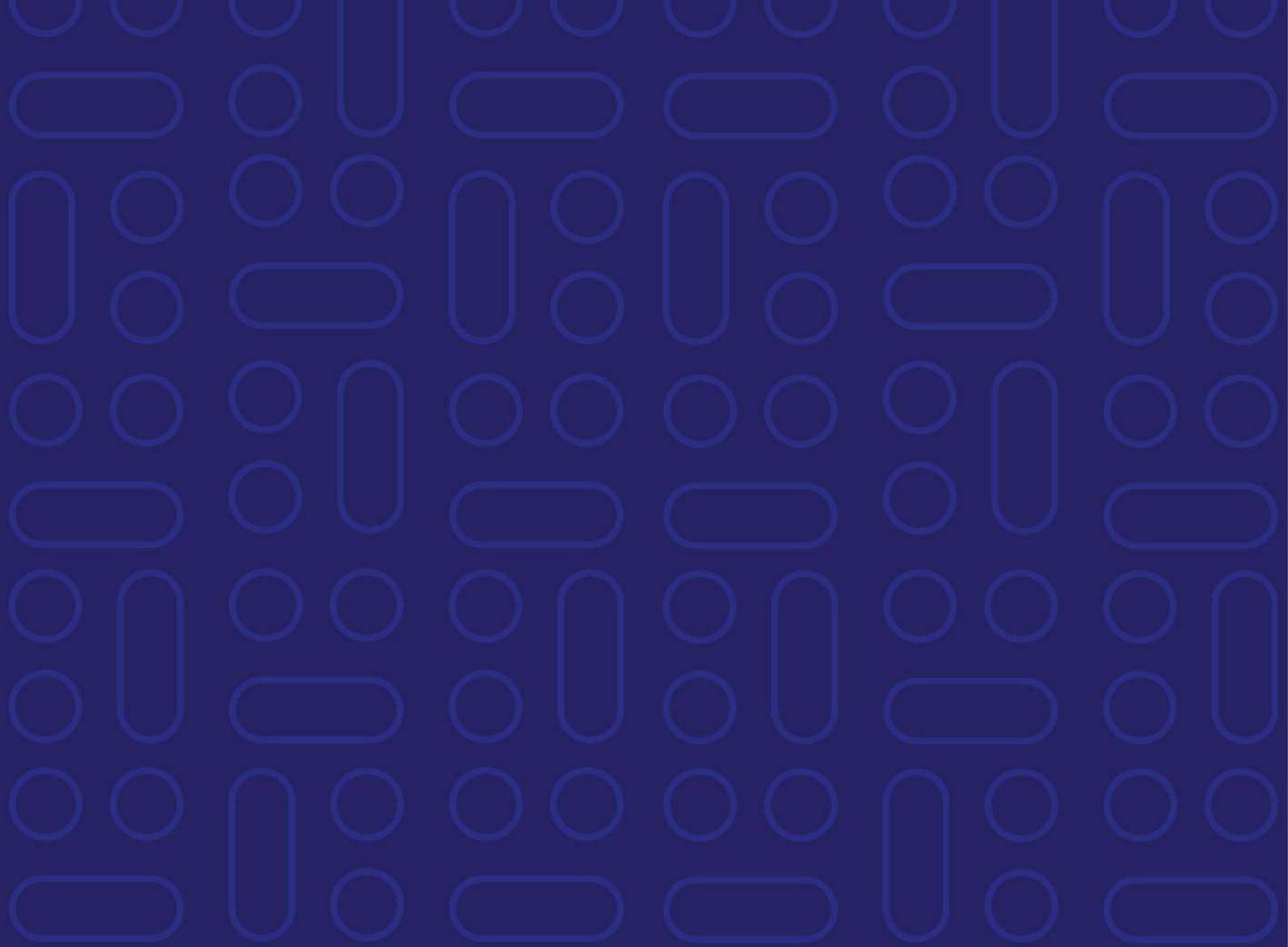
SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em:  
[https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019193540/publico/2019\\_TiganaSantanaNevesSantos\\_VC\\_orr.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019193540/publico/2019_TiganaSantanaNevesSantos_VC_orr.pdf). Acesso em: 20 set. 2023.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. Tradução, interações e cosmologias africanas. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 39, p. 65-77, set.-dez. 2019. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7968.2019v39nespp65>. Disponível em:  
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2019v39nespp65/42140>. Acesso em 20 mar. 2024.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

**Recebido em:** 20 de abril de 2024

**Aceite em:** 12 de julho de 2024



# O DIREITO À LÍNGUA MATERNA DO POVO XOKÓ EM DISPUTA: ENTRE O EPISTEMICÍDIO E A RESISTÊNCIA POR MEIO DA RETOMADA LINGUÍSTICA

LILIANE DA SILVA SANTOS E LORRANE LUANE DA SILVA

# O DIREITO À LÍNGUA MATERNA DO PVO XOKÓ EM DISPUTA: ENTRE O EPISTEMICÍDIO E A RESISTÊNCIA POR MEIO DA RETOMADA LINGUÍSTICA

THE RIGHT TO THE XOKÓ PEOPLE'S NATIVE LANGUAGE IN DISPUTE: BETWEEN EPISTEMICIDE AND RESISTANCE THROUGH LINGUISTIC RECLAIM

LILIANE DA SILVA SANTOS<sup>1</sup>

[lilianesilvalss01@gmail.com](mailto:lilianesilvalss01@gmail.com)  
<https://orcid.org/0009-0008-0486-200X>

LORRANE LUANE DA SILVA<sup>2</sup>

[lorraneluanee2@gmail.com](mailto:lorraneluanee2@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-3636-6595>

## Resumo

Este artigo tem como objetivo apresentar o processo de retomada da língua materna empreendido pelo povo xokó, localizado na Ilha de São Pedro, município de Porto da Folha, no estado de Sergipe. A proposta do trabalho também pretende ventilar as lutas dos Xokó e evidenciar a violação do direito à língua materna vivenciada por eles. Para isso, o procedimento teórico-metodológico utilizado é a revisão bibliográfica. Além disso, o pensamento decolonial é nosso fio condutor, por meio do qual mobilizamos a colonialidade e o epistemocídio como mecanismos de eliminação das línguas originárias. Ao tratar da resistência do povo xokó, é possível verificar que a retomada linguística é uma prática contra-hegemônica que desafia o discurso oficial e o conhecimento universalista, em razão da coexistência de saberes, do modo próprio de fazer, da cosmovisão xokó e dos múltiplos horizontes de produção do conhecimento.

**Palavras-chave:** Epistemocídio. Língua materna. Povo xokó. Retomada.

<sup>1</sup> Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Mestra em direito pelo Programa de Pós-graduação "Novos Direitos, Novos Sujeitos" da Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop). Advogada inscrita na OAB/SE. Bacharela em direito pela Faculdade Pio Décimo, Aracaju/SE. Pesquisadora do Laboratório de Inovação, Pesquisa e Observação de Direito, Democracia e Representações da América Latina e Eixo Sul (Inpodderales-UFRJ) e integrante do Grupo de Trabalho "Os Indígenas na História" (Anpuh/SE).

<sup>2</sup> Advogada com inscrição na OAB/SE, atuante no contencioso cível e especialista em processo civil e direito público. Graduanda em licenciatura em leturas português-ingles pela Universidade Federal de Sergipe. Sua pesquisa tem ênfase em direitos fundamentais e políticas públicas.

## Abstract

*This article presents the process of reclaiming the native language undertaken by the Xokó people, located on São Pedro Island, in the municipality of Porto da Folha, in the state of Sergipe. The proposal of the work also intends to ventilate the struggles of the Xokó people and highlight the violation of the right to the native language experienced by them. For this, the theoretical-methodological procedure used is the bibliographical review. In addition, decolonial thought is our guiding thread, through which we mobilize coloniality and epistemicide as mechanisms for the elimination of native languages. When addressing the resistance of the Xokó people, it is possible to verify that linguistic reclamation is a counter-hegemonic practice that challenges official discourse and universalist knowledge, due to the coexistence of knowledges, the Xokó worldview, and the multiple horizons of knowledge production.*

**Keywords:** Epistemicide. Native language. Xokó people. Reclamation.

## Introdução

Os povos originários brasileiros historicamente empreendem lutas e resistências objetivando garantir a própria existência e seus direitos originários. Durante o período colonial houve a tentativa de eliminação das diferenças, dos dialetos e da diversidade linguística para a criação do sujeito moderno; trata-se de violação histórica e permanente perpetrada contra os povos indígenas.

Dentre a série de violências sofridas pelos povos originários durante o processo de invasão/colonização, ressaltamos o apagamento da língua materna para a implantação da língua do colonizador, a saber, o português. Dessa forma, os desafios dos povos originários estão postos diante da negligência e das constantes violações de seus direitos. Apesar do reconhecimento e da concessão de direitos, limites vêm sendo estabelecidos para seu pleno exercício. Assim como resistir não é apenas uma palavra e verbo na língua portuguesa, também para esses povos, resistir significa a vida, forma de continuidade de uma luta histórica e ancestral pela dignidade que lhes foi negada desde o processo de violência por meio da invasão/colonização.

Para apresentar o processo de retomada da língua materna pelos Xokó, analisamos a articulação da epistemologia ocidental e a relação com a colonialidade e o epistemicídio – como mecanismos utilizados para promover a subalternização, o silenciamento e a tentativa de eliminação das línguas indígenas. A proposta central do trabalho é ventilar as lutas dos Xokó e evidenciar a violação do direito à língua materna por eles vivenciada. A análise aborda a colonialidade e o epistemicídio, mobilizando autoras/es, especialmente latino-americanas/os. Como procedimento teórico-metodológico fazemos revisão bibliográfica, tendo como fios condutores o pensamento decolonial e os autores indígenas, especialmente Gersem Baniwa (2014) e Altaci Rubim (2020).

Apresentamos inicialmente os Xokó. Em seguida contextualizamos a relação do apagamento da língua materna com a produção eurocêntrica de conhecimento – por meio da repressão à cosmovisão

indígena, aos conhecimentos e saberes, privilegiando a produção do conhecimento do sujeito-moderno-branco. Tratamos também da colonialidade e do epistemicídio como mecanismos utilizados contra a diversidade linguística. Por último, apresentamos o processo de retomada que está sendo realizado pelo povo Xokó por meio dos cânticos do toré<sup>1</sup> – uma forma de expressão cultural. Assim, no campo da retomada linguística e do direito à língua materna, dialogamos com o modo próprio de fazer dos Xokó, isto é, como eles estão realizando a retomada. Nessa direção, tentamos identificar as aproximações com a desobediência epistêmica, compreendendo outros horizontes do conhecimento a partir de outras bases e cosmovisões.

### **(Re)conhecendo a história recente do povo xokó**

Localizado na Ilha de São Pedro, município de Porto da Folha, pertencente à região do Alto Sertão Sergipano, esse povo tem sua história diretamente atrelada às histórias de violências cometidas durante o processo de colonização europeia. Para garantir seus direitos originários, especialmente à reconquista do território sagrado e à retomada da língua materna, muitas lutas já foram e continuam sendo travadas, grandes

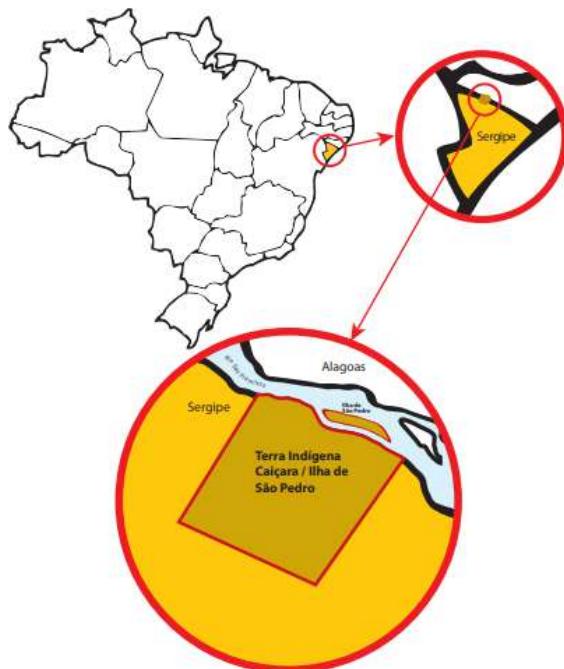
---

<sup>1</sup> O toré está intimamente ligado à etnogênese dos índios do Nordeste, isto é, sociedades que passavam por camponeses e, diante da existência de um campo para suas aparições, assumiram publicamente suas identidades étnicas, reivindicando seus direitos assegurados pela União. Essas populações costumavam ser estigmatizados pelos regionais (muitas vezes seus vizinhos e inimigos políticos) como aculturadas e foi atribuído ao toré o estigma de catimbó ou feitiço, entre outros associados aos cultos afro-brasileiros e, portanto, sincréticos e não de domínio indígena. Nem por isso tais grupos deixaram de se firmar em seus regimes de índio específicos, recriando seu patrimônio étnico a partir de situações de territorialização que já os extraía de uma complexa e intensa posição de contato cultural. O toré, num primeiro filtro, acaba por emergir como um festejo cristão da indianidade, associado aos antepassados e encantados das matas nativas (Grünewald, 2004, p. 25).

homens e mulheres morreram por acreditar na liberdade de ter um jeito próprio de entender e viver a vida.

Para compreender a recente luta dos Xokó pela retomada de suas terras e em defesa da vida, é necessário conhecer a história de seus antepassados/ancestrais que utilizaram diferentes estratégias para sobreviver e deixaram um legado de resistência para as demais gerações. Para esse povo, a temporalidade não é linear, como estabeleceram os invasores-colonizadores, e a luta é contínua, como afirmava o pajé Raimundo Xokó.<sup>2</sup> Nesse sentido, para percorrer essa história abordamos os principais marcos da história recente dos Xokó a partir das referências bibliográficas sobre o assunto, como Dantas (1997), Dantas e Dallari (1980) e Santos Júnior (2011).

No território sergipano, especificamente no Alto Sertão, próximo ao rio São Francisco, destacaram-se duas missões: a de Pacatuba e a de São Pedro de Porto da Folha. Esta última, de acordo com Dantas e Dallari (1980), em 1724, tinha em torno de 320 indígenas, população que foi sendo reduzida, pois no século 19, a missão da Ilha de São Pedro estava registrada como povoado com aproximadamente 231 indígenas. Naquele momento, eles se dedicavam a plantações e trabalhos de lavoura, uma vez que a terra da Caiçara – local sagrado – havia sido invadida por fazendeiros. Nesse sentido, a Lei de Terras, criada em 1850, legalizou a incorporação das terras indígenas pelos fazendeiros sob o argumento de que os indígenas estavam assimilados à população não indígena, ou seja, houve a negação da existência do povo xokó.



**Mapa 1:** Localização da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro dos Xokó

**Fonte:** Etnomapeamento da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro dos Xokó, 2014.

<sup>2</sup> Grande liderança e referência do povo xokó. Faleceu em 23 de julho de 2016.

De acordo com Dantas e Dallari (1980), foram utilizados diversos meios para manter os Xokó dispersos e afastados de suas terras, a exemplo dos confrontos violentos diretos e da legislação interpretada e aplicada pelos próprios invasores. Assim, alguns xokó permaneceram nas terras da Caiçara sob o comando dos fazendeiros, trabalhando como meeiros, assalariados ou vivendo da pesca e da cerâmica, enquanto outros atravessaram o rio e foram pedir abrigo junto aos Kariri de Porto Real do Colégio, em Alagoas, onde continuaram lutando para ter seus direitos reconhecidos e retornar às terras de seus antepassados.

No decurso do tempo, os Xokó contaram com o apoio e incentivo da Pastoral da Terra da Diocese de Propriá, orientada pelo bispo dom José Brandão de Castro, bem como do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), da Universidade Federal de Sergipe (UFS), do Sindicato e Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Sergipe (Fetase) e da Comissão Pró-Índio de Sergipe (CPI-SE), conforme mencionado por Dantas e Dallari (1980).

Com esses apoios, os Xokó realimentaram suas esperanças e retornaram à batalha, porém, dessa vez de forma politicamente organizada. A comunidade, no entanto, em decorrência da violência dos fazendeiros e de decisão judicial, foi obrigada a desocupar a ilha e respondeu a quatro processos, segundo a CPI-SP (1983).

No início de 1979, de acordo com a CPI-SP (1983), os Xokó enviaram carta à Funai solicitando sua intervenção para o reconhecimento de seus direitos originários. Em 9 de setembro de 1979, após um ano de morosidade da decisão judicial, os indígenas retornaram à Ilha de São Pedro, com a decisão de não a abandonar.

Depois de quase cem anos tentando reaver o território do antigo aldeamento, os Xokó encontraram condições de realizar esse processo de retomada da Ilha de São Pedro. No período em que a diversidade e a diferença passaram a ser (re)construídas sob a influência do processo de etnogênese, houve a busca pelo reconhecimento da pluralidade étnica e cultural do país. Nesse sentido, nota-se a distinção com relação à ideologia que vigorava no século 19, tendo em vista seu objetivo de integração dos

indígenas à comunhão nacional, ou seja, a negação de sua identidade (Dantas, 1997). Com a persistência e resistência na luta pelas terras, os Xokó foram oficialmente reconhecidos como indígenas pela Funai, com direitos originários sobre seu território tradicional. Desse modo, ocorreu a transferência da Ilha de São Pedro para o povo em julho de 1984, momento em que eles estavam na posse da documentação (Santos Júnior, 2011).

Em 1991, os Xokó tiveram homologados os hectares da Caiçara; em 1999 reconquistaram as terras das Fazendas Rancho Bom, São Geraldo e Belém, finalizando 2003 com a retomada da Fazenda Maria das Pretas (Santos Júnior, 2011). A reconquista territorial dos Xokó representou a liberdade, a (re)construção da identidade e o recomeço para a comunidade. Apesar de amenizar, não eliminou as violações de seus direitos, principalmente no campo da linguagem, uma vez que o Estado brasileiro tem criado obstáculos, inviabilizando o acesso da comunidade a conhecimento sobre a sua língua materna e, consequentemente, o conhecimento da própria história por meio da língua ancestral.

Na atualidade, o povo xokó está realizando o processo de desocultação e retomada da língua materna. Devido ao processo violento de ocultação e o epistemicídio, existe grande dificuldade de identificar a língua originária. Por isso, eles vêm reivindicando o dzubukuá, uma língua geral que foi imposta, especialmente na região Nordeste, pelos catequizadores. Faz-se imperioso evidenciar que apesar de ter sido imposta pelo processo de catequização, ela está sendo ressignificada e reconstruída no chão do território. Isto é, como guardiões desses saberes – conectados com os espíritos ancestrais – os Xokó dão um novo sentido à língua. De acordo com Rubim (2020), as línguas indígenas não morrem porque estão conectadas com os espíritos ancestrais da mãe terra, elas apenas adormecem e ficam silenciadas.

## O apagamento da língua materna e as consequências para o povo xokó

O apagamento da língua materna dos Xokó é oriundo das missões que ocorreram no período colonial com o objetivo de os catequizar. Naquele momento, os padres se reuniam nos aldeamentos para aprender a língua materna e, a partir dela, escreviam catecismos apresentando os “ensinamentos” da doutrina cristã (Dantas, 1997). Mediante a desqualificação, condenação e proibição da língua materna, ocorreu o epistemicídio por meio da evangelização e escolarização a partir da imposição do idioma imperialista.

A Europa concentrou sob sua hegemonia o controle das formas da subjetividade, da cultura, e principalmente, do conhecimento e de sua produção. Houve o processo de repressão das formas de produção de conhecimento dos povos colonizados, de seus padrões de produção de sentidos, do universo simbólico, dos padrões de expressão e das subjetividades. A construção das sociedades modernas tem bases nas imposições culturais europeias, ocasionando a consolidação do mundo eurocentrado (Quijano, 2005).

Nesse sentido, o pajé Raimundo Xokó durante uma entrevista realizada pela Comissão Pró-Índio de São Paulo, em 1983, ao ser indagado sobre a língua do povo xokó, afirmou que não teve contato com a língua materna devido ao processo de repressão:

A língua Xocó eu não alcancei porque já estava pra trás... o pessoal ia deixando de falar... com medo. Porque se dissesse assim, que era índio, levava porrada. E por isso o pessoal mais antigo apanhou mesmo, porque dizia que era caboclo e que as terras foi D. Pedro II quem deu. E o que os Brito queria era tocar o pessoal pra fora e ficar com a terra (CPI-SP, 1983, p. 18).

O relato do pajé Raimundo Xokó exemplifica o processo permanente de violência contra os povos originários, principalmente no tocante à subalternização da língua materna. Desse modo, entendemos que a repressão epistêmica foi extremamente violenta, tendo em vista que eram considerados inferiores. Nesse sentido, de acordo com Meneses

(2018), o epistemicídio foi cometido sistematicamente durante toda a trajetória da modernidade, ao invisibilizar os conhecimentos e as línguas maternas, criando um espaço de não conhecimento e promovendo a implantação progressiva das línguas hegemônicas e do conhecimento universal. O não reconhecimento das múltiplas formas de conhecimento implica a deslegitimação das práticas sociais indígenas, promovendo a exclusão social. Nessa perspectiva, assim se pronuncia o cacique Bá:<sup>3</sup>

Quando eu passei a ter entendimento de gente (...), ser sabedor que a gente carregava esse nome de Xokó, o nome indígena. (...) Quando eu tive conhecimento, a gente era proibido de dizer essa palavra, eu era pequenininho e via meus pais comentar que a gente não podia falar pra ninguém. E a língua nem se falava que existia. (...) Já teve tempo, já teve época que a gente nem sabia quem era nós, (...) a gente sofreu todo esse processo de perda, e a língua foi uma das principais que foi embora. (...) Só que sempre vinha essa pergunta: onde está a língua de vocês? Como é o nome da língua de vocês? A gente nunca soube dizer qual era porque a gente como eu já disse, a gente nem sabia quem era a gente mais. (...) Isso pra mim é considerado como um crime. Você ser forçado a ser quem você não é. Por exemplo, a gente sendo indígena era forçado a ser outro tipo de gente sem ser.

No relato compartilhado pela liderança xokó, verificamos uma relação intrínseca entre a negação da identidade étnica xokó e o epistemicídio da língua materna. Os Xokó foram proibidos de ser quem são e obrigados a ocultar e silenciar seus elementos culturais, entre eles a língua materna, ou seja, sofreram o processo de epistemicídio. Segundo Baniwa (2014), o apagamento da língua materna afeta diretamente a relação do povo com a natureza, bem como com o cosmo, impactando negativamente a conexão com o “ser” e o “estar” no mundo com os encantados.

Na análise de Meneses (2018), o genocídio perpetrado contra os povos não europeus objetivando a expansão europeia também foi um epistemicídio, tendo em vista que por meio da eliminação dos povos, houve a destruição das diversas formas de conhecimento, ou seja, o genocídio anda ao lado do epistemicídio. Em outras palavras, o

<sup>3</sup> Lucimário Apolônio Lima Xokó, cacique Bá, em entrevista concedida em 2022, em Porto da Folha, SE, a Liliane da Silva Santos (2023).

epistemicídio é o assassinato dos conhecimentos dos povos indígenas, como foi o caso dos Xokó. Com efeito, o pajé Jair<sup>4</sup> desse povo afirmou que o processo de apagamento da língua materna se deu devido a um massacre:

Essa perda da língua não foi por acaso, foi o massacre (...) Onde nossos pais, nossos avós vivia na Caiçara (...), vivia debaixo de ordem, mesmo sabendo que ali não poderia falar, mas sabia que aquela terra pertencia aos índios, mas não poderia falar, pois era motivo de expulsão dessa terra (...) E nem poderia dizer que era índio (...). Foi uma perda muito ruim pra cultura, para o nosso povo porque a língua é pra enriquecer. (...) mas naquele tempo a gente não poderia dizer que era índio, nem podia realizar o toré porque era motivo de expulsão ou até alguns deles matarem.

Diante do relato compartilhado pelo pajé do povo xokó, é possível verificar que o processo de apagamento era constante e vinculado a outras violências. Os processos de violências eram sistemáticos, fosse por meio do apagamento da língua, da identidade étnica, fosse também por meio do extermínio. A invasão/colonização foi responsável pelo processo de genocídio e extermínio dos corpos e das culturas dos povos originários a partir da imposição de modelos de outras linguagens, sistema econômico e modo de vida, empreendidos em nome da modernidade por meio da dominação (Quijano, 2005).

### **Tecituras do impacto da epistemologia ocidental e o encobrimento dos conhecimentos indígenas**

Durante a invasão/colonização na Abya Yala (América Latina), não foi imposto apenas um sistema econômico de capital e trabalho baseado na escravidão-exploração-servidão para a produção de mercadorias visando à economia mundial. De acordo com Grosfoguel (2008), tratou-se de um sistema-mundo complexo, pois junto à invasão, o colonizador impôs o modelo do homem ocidental, a saber: o heterossexual-branco-patriarcal-cristão-militar-capitalista-europeu e universal, com

<sup>4</sup> Jair Acácio Xokó, pajé Jair, em entrevista concedida em 2022, em Porto da Folha, SE, a Liliane da Silva Santos (2023).

racionalidades diferentes dos povos originários, ou seja, o homem considerado “civilizado”.

Como consequência disso, temos a presença de uma hierarquia étnico-racial, privilegiando os colonizadores europeus em relação aos povos originários e não europeus; o patriarcado, que, pela hierarquização, trouxe amplos privilégios aos homens; a imposição do cristianismo; a superioridade epistêmica do homem ocidental, porquanto ele é o único com capacidade de produzir conhecimentos; e a hierarquia linguística europeia em relação à diversidade linguística dos povos indígenas. Desse modo, o sistema-mundo-moderno-colonial, compreendido como um histórico-estrutural heterogêneo com base na matriz de poder colonial, tem a dimensão de afetar toda a existência social, desde a sexualidade até a autoridade, subjetividade, etnicidade e o trabalho (Quijano, 2005).

O século 16 teve como marco, o lançamento de uma nova matriz de poder colonial que permaneceu até os dias atuais. Segundo Quijano (2005), muito embora os continentes invadidos e colonizados tenham tentado se organizar politicamente, como nações “independentes” continuaram a viver sob a exploração e dominação europeia/norte-americana. Trata-se, não mais do colonialismo como “situações coloniais” impostas por uma administração colonial, mas da colonialidade.

Colonialidade é conceito-chave para a compreensão deste artigo, cunhado por Aníbal Quijano (2002), e busca apresentar e denunciar na estrutura moderna a permanência das diversas formas de dominação, tanto econômica quanto política, que não foram extintas com o fim da administração colonial. Dessa forma, a apresentação desse conceito potencializa a compreensão de que esses processos de dominação, apesar de continuar existindo, estão sendo “disfarçados” pela modernidade. A partir do reconhecimento da universalização de direitos há a homogeneização social, ou seja, a exclusão da pluralidade e da diversidade, uma vez que a uniformização ocasiona o apagamento e a invisibilização, bem como a colonialidade como representação da obscuridade da modernidade.

As modernidades coloniais, durante o período que se expandiu entre o fim do século 15 e o início do 16 até a etapa inicial da globalização, foram responsáveis por construir um arcabouço alicerçado em concepção de conhecimento baseada numa epistemologia que subalternizou outras formas de conhecimentos. De acordo com Mignolo (2020), pela visão moderna e universal tanto do conhecimento quanto da epistemologia, os conceitos não estão ligados às histórias locais, às cosmovisões indígenas e aos saberes populares, mas aos projetos globais.

Dessa forma, evidenciamos que a epistemologia ocidental é indissociável do fenômeno histórico da ciência moderna e de sua consolidação, e que ambas contribuíram para a instauração dos paradigmas eurocêntricos hegemônicos, os quais, ao longo dos últimos 500 anos, inspiraram as ciências ocidentais do sistema-mundo-patriarcal-capitalista-colonial-moderno, conforme aludido por Grosfoguel (2008). Para isso, foi necessário impor a construção do conhecimento a partir das bases universalista, neutra e objetiva, em outras palavras, trata-se de uma ideologia, uma inversão e distorção da realidade – como forma de dominação.

Esse conhecimento universal encobre o lugar geopolítico e o corpo político do sujeito, isto é, invisibiliza tanto o território/lugar quanto o sujeito/indivíduo que fala. Segundo Grosfoguel (2008), nas bases das ciências ocidentais, o enunciador é ocultado e apagado para permanecer no espaço privilegiado do mito de um “Ego” não situado, ou seja, questões étnico-raciais, sexuais, de gênero e classe são desvinculadas desse sujeito universal. Ao passo que há essa universalização, tem-se também o encobrimento da geopolítica em que esse conhecimento do sistema-mundo-moderno-colonial é construído.

Nesse sentido, o projeto da modernidade vinculado à epistemologia ocidental se refere à submissão da vida ao controle absoluto do homem sob a direção do conhecimento eurocêntrico. A filosofia ocidental moderna abriu um novo momento na história, tendo em vista que a partir de então não será a vontade de Deus que decidirá sobre os acontecimentos da vida individual e social, e sim o próprio

homem que, servindo-se da razão, será capaz de criar e compreender as leis para as colocar a seu serviço (Grosfoguel, 2008; Castro-Gómez, 2005). Seguindo essa direção, verifica-se que o conhecimento universal tem a capacidade de estabelecer critérios para validar o que é considerado verdadeiro ou falso, científico ou não científico, e, como consequência desse domínio, apenas o homem ocidental-universal está habilitado para elaborar, criar teorias científicas e produzir conhecimentos.

De acordo com González Stephan (1996), escrever era um exercício que no decorrer do século 19, correspondia à necessidade de ordenar, estabelecer e instaurar a lógica da civilização – pelo pensamento europeu – o desejo modernizador da elite. A palavra escrita no idioma imperialista criou as leis e identidades nacionais, planejou os programas modernizadores, organizou a compreensão e leitura do mundo a partir da visão eurocêntrica por meio da exclusão, especialmente dos povos originários.

Nesse sentido, o Estado brasileiro reconhece o idioma português como o oficial, ou seja, a língua hegemonic. Há, no entanto, a previsão legal do direito à língua ancestral, conforme o caput do artigo 231 da Constituição Federal de 1988 e o artigo 210, § 2º ao garantir o aprendizado na língua materna e processos de aprendizados próprios (Brasil, 2015). Ocorre que, na mesma medida em que reconhecem o direito à língua materna, os povos indígenas deverão dominar o idioma oficial, ou seja, há um condicionamento para o exercício do direito à diversidade linguística, privilegiando o modelo-padrão do invasor/colonizador.

Assim, o direito moderno representa as manifestações do pensamento abissal, capitalista, neoliberal e colonial. Segundo Santos (2009), ele determina o que é legal ou ilegal, de acordo com o direito oficial do Estado. Legal e ilegal são formas de garantir a existência perante a lei e o controle social dos territórios, uma vez que, por meio dessa dicotomia, é possível classificar os territórios legais – dentro da lei que consequentemente possuem direitos reconhecidos – e ilegais – fora da lei, aqueles que possuem o domínio do não direito, que são colocados às

margens. Assim, a zona colonial é onde estão localizadas as diferentes experiências históricas e os atores sociais invisibilizados.

### A retomada da língua materna pelo povo xokó

Há vários povos indígenas da região Nordeste fazendo uso exclusivo do português como primeira língua. Alguns, entretanto, têm realizado o processo de desocultação ou revitalização de suas línguas ancestrais. A desocultação que está sendo realizada pelo povo xokó encontra fundamento nos documentos coloniais, como é o caso dos catecismos e gramáticas que foram escritos, publicados e, em alguns casos, são os únicos registros que comprovam a existência da língua materna.

No caso do povo xokó, a língua desocultada é o dzubukuá, que tem relação com os Dzubukuá ou Kariri, povos que habitavam as áreas baixas, próximas do rio São Francisco, situadas entre os estados de Pernambuco e Bahia (Rodrigues, 1986). Tendo em vista que a língua dzubukuá era falada por diversos povos da região Nordeste situados nas margens do Velho Chico, não é forçoso afirmar que o povo xokó, em algum momento da sua história, pode ter tido contato com ela.

Ou seja, enquanto o discurso oficial, decorrente da ciência ocidental-moderna afirma que a língua materna do povo xokó está morta e extinta, os Xokó estão realizando um mergulho contra a correnteza, demonstrando que a língua que estava encoberta e adormecida, está sendo retomada. Dessa forma, o processo de desocultação do dzubukuá não diz respeito apenas a um idioma a ser desocultado e revitalizado; trata-se de uma língua ancestral que está conectada com os seres encantados e com os antepassados indígenas (Durazzo, 2019).

Nessa direção, o processo de desocultação e retomada possui características daquilo que Boaventura já chamava a atenção, no que tange ao Sul global: o retorno dos subalternizados, humilhados e encobertos não como meras vítimas, mas como vitimados que empreenderam luta e resistência, utilizando a experiência e os aprendizados próprios de diferentes modos contra a corrente

hegemônica de uniformização. Desse modo, mais do que um retorno no campo epistemológico, vem se desenhando a retomada ontológica, a retomada da razão de “ser” (Meneses, 2018).

Após as informações levantadas pelos Xokó sobre a língua dzubukuá, foi possível identificá-la como sua língua materna, possibilitando a desocultação. Nesse sentido, a retomada representa o processo dinâmico e coletivo que a língua do povo xokó perpassou no decorrer da história. No cotidiano, eles usam o português para se comunicar; no entanto, identifica-se também o uso de vocábulos oriundos do dzubukuá, que se expressa principalmente nos cânticos do toré, visto que a oralidade é a principal ferramenta de aprendizado da língua.

Nesse sentido, Mignolo (2008) afirma que o caminho para o futuro não pode ser construído utilizando as ruínas, memórias e as violências cometidas pelo Ocidente. Assim, as línguas dos povos originários e suas formas de pensar estão sendo reinscritas a partir das experiências de lutas, resistências e memórias coletivas, confrontando as categorias impostas pelo pensamento ocidental.

A língua materna dzubukuá do povo xokó está sendo reinscrita em harmonia com a natureza e os encantados. Não se trata de um processo vinculado às regras do pensamento ocidental; as bases que sustentam a língua dos Xokó estão vinculadas a sua cosmovisão. Assim, Anísio Xokó<sup>5</sup> compartilhou informações sobre o local em que os torés na língua materna estão sendo escritos e a importância de a criação ter significados para o povo:

Numa pedra bem grande que tem lá na mata, uma visão bem bonita que dá para ver a comunidade toda, ver o rio São Francisco todo, eu fiz o primeiro lá. (...) Na mata, a gente começa a cantar de um nada, cantar, cantar e cantar, daqui a pouco está cantando um toré que nunca viu, que nem planejamos fazer, começamos a cantar, e o toré está feito. (...) A gente vai fazer parte da história do princípio, daquelas pessoas que estavam engatinhando, mas que não tiveram medo de começar, tudo é história, e a história não vai se acabar, vai continuar sendo. O que vale é o que a gente entende e o que significa, se está dentro da gente que significa isso, é aquilo.

---

<sup>5</sup> Anísio Apolônio Lima Xokó, em entrevista concedida em 2022, em Porto da Folha, SE, a Liliane da Silva Santos (2023).

A retomada está se dando no chão do território sagrado, tendo como horizonte a beleza das serras, o Velho Chico, o canto dos pássaros e a conexão com os ancestrais. A utilização do toré como forma de manifestação da retomada da língua materna foi uma decisão estratégica, tendo em vista que a comunicação pela oralidade é mais facilmente disseminada entre as pessoas. Nas palavras do Anísio Xokó (apud Santos, 2023),

É porque a coisa mais forte e presente ainda que pode espalhar a língua com mais facilidade, com menos forçação de barra é o toré porque a gente não vive sem o toré. A gente necessita de novos toré e quando eles vão surgindo na língua, até os idosos que tem mais dificuldade para entender, compreender, eles vão cantando junto com a gente, daqui a pouco todo mundo está cantando, falando a nossa língua da forma mais natural do mundo.

O processo de retomada da língua representa uma forma de construir uma nova postura epistemológica para recuperar as experiências e os saberes silenciados ou destruídos pela invasão/colonização e, posteriormente, pela colonialidade do saber. Assim, é imperioso destacar que no caso do povo xokó, a retomada está acontecendo a partir da conexão com a ancestralidade, a natureza, as matas, os animais e o território, ou seja, não está acontecendo dentro da escola, na sala de aula ou em espaços institucionais. Nesse caminho, identifica-se a oralidade como o principal recurso aplicado na transmissão da língua dzubukuá.

Para Gentili (2018), é necessário defender a diversidade do mundo, resgatando os saberes encobertos pelo colonialismo e pelo capitalismo, objetivando o desenvolvimento de uma teoria de alternativas que seja capaz de considerar as cosmovisões indígenas, a diversidade, bem como a complexidade das lutas dos povos oprimidos, subalternizados, conforme está ocorrendo com os Xokó.

Na análise de Baniwa (2014), a língua indígena é concebida como um elemento cultural importante para a autoestima e a afirmação identitária dos povos, juntamente a outros elementos culturais, como é o

caso da relação com a terra, a ancestralidade cosmológica, as tradições culturais e os rituais. Nessa direção, conforme Rubim (2020), como as línguas não morrem, apenas adormecem, também são concebidas como “línguas-espíritos” ao possibilitar a confluência entre os diversos elementos das culturas indígenas de cada povo.

No que aqui foi exposto, mostramos alguns caminhos e horizontes apresentados pelos povos originários para a coexistência das línguas e dos mundos. A retomada da língua materna compreende sua reconstrução e a recriação como forma de sobrevivência das cosmovisões e como reflorestamento das ancestralidades indígenas pela oralidade, escrita e demais formas de leitura e compreensão dos mundos. Nessa direção, relaciona-se com a desobediência epistêmica (Mignolo, 2008), desvinculando-se dos fundamentos ocidentais, bem como da acumulação de conhecimento. Em vista disso, segundo Gentili (2018), precisamos partir do olhar que não é imposto – que possibilita outras perspectivas e pontos de vistas para proporcionar o questionamento e o questionar-se; horizontes que buscam o reconhecimento para os conhecimentos que vão além dos espaços e lógicas acadêmicas, ressaltando-se que esse movimento não significa o desprezo pelo conhecimento científico. O que se pretende é a realização de um diálogo entre as ciências sociais e as ciências da vida, incluindo as cosmovisões indígenas.

### **Considerações finais: a luta continua**

Refletimos sobre o processo de retomada da língua materna empreendido pelos Xokó. No decorrer do artigo, verificamos que pela crítica decolonial, à medida que expõem a colonialidade, propiciam a explicitação dos mecanismos que contribuíram para o apagamento da língua materna, como o caso do epistemicídio contra os povos originários no Brasil.

Ao observar o caso específico do povo xokó, pudemos verificar que, apesar do reconhecimento do direito à língua materna, o racismo

epistêmico continua presente ao julgar inferiores os conhecimentos não ocidentais ou quando eles são considerados folclore ou mitologia. Isso é reforçado pela operação teórica que privilegiou a afirmação dos conhecimentos produzidos pelo Ocidente como legítimos, universais e verdadeiros. Por meio da retomada, no entanto, o povo xokó apresenta outras formas de construir o conhecimento que não estão fundamentadas nas línguas hegemônicas impostas pelos invasores/colonizadores. É uma forma de resistência e uma prática contra-hegemônica que desafia o discurso oficial e a ordem ocidental e universalista.

Nessa direção, entendemos que devemos destacar a existência de histórias, saberes, conhecimentos, cosmovisões e epistemologias fora do marco conceitual e historiográfico do Ocidente. Essa mudança de paradigma implica o reconhecimento de epistemologias plurais, como também a construção de outras bases epistemológicas para se pensar a partir de outras realidades e múltiplos mundos.

Por fim, é importante salientar que a colonialidade permanece em curso, principalmente no campo institucional, gerando violências e violações de direitos dos povos originários, contribuindo para a manutenção dos mecanismos de eliminação das línguas indígenas nas bases excludentes, racistas e assimilacionistas em nome da sociedade “civilizada”.

## **Referência**

BANIWA, Gersem. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. Seminário Ibero-americano de Diversidade Linguística, *Anais...*, 2014.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1998. Brasília: Secretaria de Edições e Técnicas, 2015.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e*

*ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 80-87 (Colección Sur Sur).

CPI-SP, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO de São Paulo. *Boletim Comissão Pró-Índio-SP*, São Paulo, n. 14, maio-/jun. 1983.

DANTAS, Beatriz Góis. *Xokó: Grupo indígena de Sergipe*. Aracaju: Seed/NEI, 1997.

DANTAS, Beatriz. Góis; DALLARI, Dalmo de Abreu. *Terra dos índios Xocó: estudos e documentos*. São Paulo: Comissão Pró-Índio/Editora Parma, 1980.

DURAZZO, Leandro. *Cosmopolíticas tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.

GENTILI, Pablo. Inventar outras ciências sociais. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Antología Esencial*. V. 1. *Construindo as epistemologias do sul*. Comp. Maria Paula Meneses et al. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso, 2018, p. 13-20.

CONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz. Economías fundacionales. In: GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz (comp.). *Diseño del cuerpo ciudadano. Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*. Caracas: Nueva Sociedad, 1996.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 115-147, 2008.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. As múltiplas incertezas do toré. In: GRÜNEWALD Rodrigo de Azevedo (org.). *Toré - regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 2004.

MENESES, Maria Paula. Pensando desde o Sul e com o Sul. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Antología Esencial*. V. 1. *Construindo as epistemologias do sul*. Comp. Maria Paula Meneses et al. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso, 2018, p. 23-30.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.* Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. 1. ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, p. 287-324 (Dossiê: Literatura, língua e identidade), 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 107-130 (Colección Sur Sur).

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, v. 37, n. 17, 2002. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/2192>. Acesso em: 20 dez 2023.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

RUBIM, Altaci Corrêa. A vitalização da língua kokama: além das fronteiras entre Brasil e Peru. *Cadernos de Linguística*, v. 1, n. 3, p. 1-18, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologias do Sul*. Org. Maria Paula Meneses. Coimbra: Almedina, 2009. p. 23-71.

SANTOS JÚNIOR, Avelar Araújo. *Terra xokó: um espaço como expressão de um povo*. Aracaju: Editora Diário Oficial, 2011.

SANTOS, Liliane da Silva. *O direito à língua materna dos povos originários: o caso do povo xokó/Sergipe*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Direito, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2023.

**Recebido em:** 23 de abril de 2024  
**Aceito em:** 13 de julho de 2024



# **CORPO-TERRITÓRIO, DESENHO INFANTIL E EDUCAÇÃO NOS TERREIROS**

AILMA DA SILVA CONCEIÇÃO E EDUARDO OLIVEIRA MIRANDA

## CORPO-TERRITÓRIO, DESENHO INFANTIL E EDUCAÇÃO NOS TERREIROS

BODY-TERRITORY, CHILDREN'S DRAWING AND EDUCATION IN THE TERREIROS

**AILMA DA SILVA CONCEIÇÃO<sup>1</sup>**

sailma@yahoo.com  
<https://orcid.org/0009-0008-9067-2658>

**EDUARDO OLIVEIRA MIRANDA<sup>2</sup>**

eduardomiranda48@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-5836-4761>

### Resumo

O presente artigo traz à tona a história de vida, o forjar do corpo-território de uma pesquisadora que tem em sua marca de existência a singularidade de ter sido criança de terreiro e hoje ser Makota, pedagoga e disposta a falar de dentro do seu território com a legitimidade de uma pesquisadora que se tecê em contraposição ao legado ocidental e ao mesmo tempo enaltece os valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros. Nessa conjuntura, percorrem-se as categorias desenho de criança, educação nos terreiros, educação decolonial, corpo-território e legado africano, associadas à metodologia da sociopoética. A base metodológica possibilita a convivência direta nos espaços de estudo, valorizando o imaginário e os corpos dessas crianças como produtores de conhecimentos.

**Palavras-chave:** Corpo-território. Desenho. Educação nos terreiros.

<sup>1</sup> Nascida em Salvador, Bahia e vivenciou toda a sua infância dentro de um terreiro de candomblé. Desde criança sempre teve o desejo de poder contar a história do seu povo. Graduada em pedagogia pela UFBA, mestra em desenho, cultura e interatividade pela Uefs, integra o Grupo de Pesquisa Corpo-território, Educação e Decolonialidade (CNPq/Uefs). Atualmente trabalha como professora substituta pela SMED - Salvador, Bahia.

<sup>2</sup> Corpo-território negro, homossexual, cisgenero, do interior da Bahia e com doutorado em Educação pela Ufba. Professor adjunto da Universidade Estadual de Feira Santana (Uefs), onde coordena o Grupo de Pesquisa Corpo-território, Educação e Decolonialidade (CNPq/Uefs). Assume o componente curricular Relações Étnico-raciais na Escola nas Licenciaturas e é docente permanente no mestrado em educação (Ppge/Uefs) e o mestrado em desenho, cultura e interatividade (PPGDCI/Uefs).

## **Abstract**

*This article brings to light the life story, the forging of the body-territory of a researcher, who has in her mark of existence the singularity of having been a child of the terreiro and today being a Makota, pedagogue and willing to speak from within her territory with the legitimacy of a researcher who weaves herself in opposition to the Western legacy and at the same time praises the African and Afro-Brazilian civilizing values. At this juncture, the categories of child drawing, education in the terreiros, decolonial education, body-territory, and African legacy are explored, associated with the methodology of sociopoetics. The methodological basis allows us to live directly in the study spaces, valuing the imaginary and bodies of these children as producers of knowledge.*

**Keywords:** Body-territory. Drawing. Education in the Terreiros.

## **Bandagira:<sup>3</sup> para abrir os caminhos**

*Bandagira! Kiuá Ngana Pambu Nzila!<sup>4</sup> Kiuá Nzila! La Bonjira! La Bongirê! Pambu Nzila aê, Pambu Nzila Jamukonguê Pambu Nzila Jamukonguê.... Pambu Nzila aê, Pambu Nzila Jamukonguê Pambu Nzila Jamukonguê....<sup>5</sup>*

Início o tecer desta narrativa pedindo licença e salvando Pambu Nzila, o senhor dos caminhos. Ele é o primeiro *nkisi*<sup>6</sup> reverenciado, nada acontece sem suas autorização e orientação. *Ntondele*,<sup>7</sup> Pambu Nzila, por conceder o desenvolvimento deste trabalho que envolve a história do nosso povo, assim como todos os elementos constituintes da nossa nação.

Abrir o trabalho com essa cantiga se justifica por ser a primeira cantiga entoada para invocar o senhor dos caminhos, sete dias antes de qualquer ritual. Primeiro pedimos licença a Pambu Nzila e o convidamos para que se faça presente no transcorrer do período em que se inicia a realização de uma obrigação até sua conclusão. Clamar que ele permita que nossos ritos sejam tranquilos e com caminhos abertos, com muita paz, e que nada de desfavorável aconteça. Qualquer que seja a nação, Nzila, como muitos o conhecem, é o primeiro a ser venerado.

Dando continuidade aos ensinamentos dos nossos mais velhos, os quais nos dizem que “na casa em que Nzila come, ninguém passa fome”, “não há nada encoberto que Nzila não descubra”, Nzila é responsável pelo “errado dar certo, e o certo dar errado”, por isso a necessidade de ser o primeiro a ser venerado com tudo que tem direito. Ele tem ligação direta com a terra e com os *nkisis*; ele leva nossas perguntas e traz mais rápido a resposta. Por esse motivo, neste trabalho ele também é o primeiro a ser reverenciado; sem sua permissão nada poderá seguir adiante.

<sup>3</sup> Licença!

<sup>4</sup> Saudação em kimbundo a Nzila.

<sup>5</sup> Primeira cantiga entoada nos rituais para saudar o guardião dos caminhos, que significa Licença! Salve, o senhor dos caminhos. Salve, os caminhos. Com esse cântico, Nzila está sendo convidado a entrar e participar dos festejos.

<sup>6</sup> Os *nkisis* correspondem aos nossos antepassados divinizados, que têm ligações com as forças da energia da natureza.

<sup>7</sup> Obrigado!

Entre as razões que motivaram a realização dessa pesquisa está o elo que existe entre o terreiro de candomblé e minha história de vida, sendo o objetivo central deste artigo, o qual se ampara no aporte conceitual das escrevivências tecidas pela potente e insurgente pesquisadora negra Conceição Evaristo (2005, p. 6) que, com sabedoria ancestral, nos ensina: “Surge a fala de um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido”. Destarte, minhas escrevivências urgem por tomar de volta o lugar de propulsora das epistemologias dos terreiros de candomblé como inventoras de saberes científicos.

Minha mãe chegou aos espaços de um terreiro de candomblé ainda muito jovem e nele conviveu, constituiu família, e residimos por muitos anos nas territorialidades do terreiro. Ela teve quatro filhos que passaram suas infâncias convivendo diariamente com a cultura afro-brasileira, com os *nkisis*, com animais, com os ensinamentos, com as ervas e os direcionamentos que recebíamos de todos os mais velhos da casa.

Além dessa justificativa pessoal que para mim é de grande relevância, este trabalho pode contribuir para a socialização de saberes entre terreiro, sociedade e academia. Ampliando o leque dos estudos científicos realizados nas universidades, dando diversidade e representatividade a esses estudos, podendo apontar uma resposta insurgente a uma tradição de estudos branca e elitizada e que, por motivos de dominação e colonialismo, invisibilizou a cultura e os saberes dos negros por séculos. Esses saberes estão no pilar da construção deste país, mas não lhes é dada, até os dias atuais, sua merecida importância.

Em 2018, ao terminar minha graduação no curso de pedagogia na Ufba, os movimentos de Nzila, o senhor dos caminhos, me direcionavam para o mundo do trabalho. De modo que, recém-formada, sem experiência profissional registrada em carteira, vesti-me com as armaduras de Tatetu Mutálombo,<sup>8</sup> o grande caçador das florestas, a quem se atribui o labor, *nkisi* que também rege minha *mutuê*,<sup>9</sup> e fui em busca

<sup>8</sup> *Nkise* na nação angola Muxicongo que tem ligação com a divindade e é responsável pela manutenção da tribo; ainda tem a função de manter a vigilância noturna nas aldeias, garantindo-lhes a segurança.

<sup>9</sup> Palavra em kimbundo que significa cabeça.

das caças diárias para manter minha mesa sempre farta. Para isso, muitas abdicações e renúncias tiveram que ser feitas; uma delas foi não prosseguir os estudos. Como sempre falo, eu não me governo, sou sempre governada por forças que guiam o meu trilhar nas estradas da vida.

Em 2020, porém, surge a oportunidade de iniciar o mestrado, direcionada por Ângoro,<sup>10</sup> o *nkisi* das transformações, que sinalizou esse novo percurso. Confesso que relutei, não me sentia preparada para algo de tamanha dimensão, mas, como boa filha, soube escutar e compreender esse novo caminhar que estava sendo traçado em minha vida – momento de recomeçar. E, mais uma vez, *ngunzu*,<sup>11</sup> a força vital que rege e encoraja nosso povo, apresentado em nossa cultura afro-brasileira, se faz presente. Esse *ngunzu* move e me orienta como mulher negra, pedagoga, preciso destacar a necessidade de criar caminhos que favoreçam o fortalecimento das identidades negras.

Faço parte da abordagem decolonial, cuja prerrogativa se pauta em reverenciar quem veio antes, e, por conta disso, a pesquisa é um ato de reverência a todas as pessoas pretas que lutaram para proteger os terreiros, além de propor ações educativas para perpetuar o legado das diásporas africanas.

O tema de estudo proposto neste artigo remete às discussões teóricas das categorias desenho infantil, educação nos terreiros, educação decolonial, corpo-território, valores civilizatórios e legado africano, que serão acionadas a partir dos estudos decoloniais de corpo-território e contribuições do legado africano para a sociedade brasileira. Percebemos que as crianças que convivem nos espaços de um terreiro de candomblé aprendem valores passados pelos seus mais velhos a partir da oralidade e acabam construindo uma formação; essa educação também proporciona que a criança se reconheça como negra e valorize a cultura à qual pertence.

---

<sup>10</sup> *Nkise* na nação angola Muxicongo, responsável pelas transformações contínuas, representado por uma cobra.

<sup>11</sup> Força vital.

Pretendo, porém, introduzir nesse campo a representação com base em aspectos desenhísticos, que intensifica a importância da atividade mental, a qual possibilita a transmissão de ideias e significados aos outros. Sendo assim, a proposta dessa pesquisa é oriunda de uma estrutura teórica dessas categorias de análise por perceber uma relação dialógica entre elas.

Essa pesquisa caminha nos passos metodológicos da sociopoética sem, com isso, produzir um texto repetitivo, uma vez que apresenta a discussão dos desenhos reforçando as escolhas metodológicas, sobretudo por sua pertinência com o objeto de pesquisa, além de salientar que toda escolha, tanto teórica quanto metodológica, perpassa o viés político que orienta a pesquisa.

A sociopoética parte do pressuposto de que a pesquisa pode ser também um momento criativo, artístico, e que os pesquisados não são meros objetos envolvidos no processo apenas para fornecer algum dado; eles se tornam coautores, e isso é muito importante, sobretudo porque muda a vertente de uma visão etnocêntrica de pesquisar dentro do modelo cartesiano de separar para poder entender.

Justamente, não é ter um olhar único em torno da pesquisa; desse modo de pesquisar, surgem diversos olhares. A vivência em bando pressupõe o cuidado individual de si, mas sobretudo a coletividade, o fato de vivenciar com outras pessoas.

Gauthier (2012), sobre o direito do mais fraco, trata de epistemologias apropriadas para se falar dos contextos de desigualdade e de opressão que envolveram a história da humanidade – múltiplas formas de dominação, de colonização e de resistências são abordadas por esse autor, mostrando a importância de se pesquisar com as culturas de resistência, das categorias e dos conceitos que produzem. Esse princípio diz respeito ao desejo de conhecer e de encontrar o que foi silenciado, aqueles saberes de raízes que dormem na terra do povo e, às vezes, brotam ou explodem em rebentos novos que emanam cheiros, gostos, sons, tons heterogêneos (Adad et al., 2014, p. 47).

Em suma, esses pressupostos reforçam o sentido político das escolhas metodológicas no que tange ao processo de pesquisar e construir formas que deem conta de estudar a cultura afro-brasileira.

Assim, fazer criatividade, autonomia, arte, protagonismo dentro do processo de pesquisa, como pressupõe a sociopoética, é também fazer resistência e reparação históricas frente às formas de estratégias racistas que atravessam este país, sobretudo dentro das bases de construção de conhecimento e ciência.

### **Corpo-território é nossa régua e nosso compasso**

Para discorrer sobre essa categoria utilizo o livro *Corpo-território & educação decolonial* (Miranda, 2020), em que o autor chama a atenção para o fato de que os povos negros acabaram sendo eles mesmos portadores de seus territórios africanos, trazendo as intelectualidades, os valores civilizatórios que foram importantes para preservar o acervo cultural desses povos a partir de seus corpos-territórios.

Neste momento, reflito sobre minha experiência como portadora desse corpo-território dentro do candomblé e no mundo. Meu corpo é memória para minhas tradições e minha ancestralidade, e isso repercute no mundo em que estou inserida. Por exemplo, quando estou fora do terreiro, mas escuto o som de um engoma, instrumento musical para louvação das divindades, todo o meu corpo se arrepia. A emoção é uma reação física a essa memória que me é provocada a partir do toque, isso porque meu corpo faz parte do território da Casa do Pescador da Beira do Rio. Essa força vital e o *ngunzu* que me movem encontram-se imbricados; constituem algo que não podemos ver, mas podemos sentir.

Os negros capturados de suas terras abandonaram o espaço físico, mas o trouxeram em seu corpo e souberam expandir essa cultura, embora o colonialismo tenha eclipsado esse conhecimento, essa contribuição para a civilização. Para Conceição e Miranda (2020), trocar de pele no processo diaspórico é uma ação empreitada para a resistência; foi a partir desse movimento de trazer a memória no corpo negro e ressignificar em outros territórios que foi possível a manutenção de inúmeras tradições:

Filosoficamente, Oxumaré nos ensina que o corpo-território é um corpo serpente que troca de pele a cada processo

de desterritorialização das suas experiências, pois desterritorializar para a interculturalidade (Walsh, 2005) é expandir o conhecimento, as experiências, os saberes que não mais cabem no território anterior, com isso, troca-se de pele para potencializar o ciclo formativo da vida. Ainda sobre o mito, verificamos um convite à criticidade, ao corpo-território que se constitua em problematizar as imposições do instituído.

Sendo assim, os autores recorrem à mitologia do orixá Oxumaré como metáfora para refletir o processo de corpo-território. Não tendo mais o território físico, o corpo assume esse lugar, proporcionando a expansão do conhecimento.

Essa sabedoria pode ser utilizada na escola para potencializar esse território representado a partir da produção infantil – não somente o desenho, mas, com outros textos também, fazer com que as crianças troquem de pele e, a partir desse conhecimento, busquem sua trajetória ancestral.

O conceito de corpo-território utilizado na educação, sobretudo na docência valoriza os saberes ancestrais e é uma importante estratégia na desconstrução dos saberes coloniais que relegaram o povo negro ao lugar de subalternidade: “Diante disso, se perceber corpo-território é reafirmar a sua construção sócio histórica ou, em outras palavras, não omitir/negligenciar a ['bagagem cultural'] construída ao longo das suas trajetórias” (Conceição, Miranda, 2020, p. 70)

Desse modo, Conceição e Miranda (2020) entendem o sujeito como corpo-território que, para expandir, precisa, como na expressão mencionada, trocar de pele. Essa troca não acontece uma única vez, e é algo que é recorrente no processo de formação desse corpo-território que pode ser lido como os processos da educação, transformação e ressignificação pelas quais as crianças passam.

Uma educação que valorize os saberes ancestrais em que o sujeito se entenda como um corpo-território no qual ele precisa viver, sentir, realizar, voltado mais para a prática que questiona a forma de educar no Brasil, muitas vezes criticada por Paulo Freire, uma educação bancária, pautada na passividade do aluno, na homogeneização das turmas,

invisibilizando seus conhecimentos prévios, tradicionais, culturais e ancestrais.

Percebo a necessidade em realizar esse movimento de rememorar as trocas das minhas peles como um dos dispositivos que me conduz a tentar compreender como me foi negado o direito de ser o corpo-território que humanamente deveria se alimentar da espontaneidade, da criatividade, bem como dos encontros orgânicos com os outros corpos que cruzassem as encruzilhadas formativas (Conceição, Miranda, 2020, p. 42).

Miranda (2015) observa que, muitas vezes, esse processo de troca de pele, expansão do conhecimento, esse sentir-se corpo-território foi cortado durante todo o processo educativo. Um processo de adestramento, castração que é imposta por esse sistema educativo vigente no Brasil e que só contribui para formar mais opressão.

Nesse bojo, destacamos que o corpo-território: “propicia ao indivíduo entender o que está ao seu redor a partir do seu próprio corpo, de si mesmo, sua posse sobre o seu corpo, assim como uma territorialidade em constante movimento que para onde se desloca carrega consigo toda a bagagem cultural construída ao longo das suas trajetórias (Conceição, Miranda, 2020, p. 69-70).

Para o diálogo recorremos a Sueli Carneiro (2005, p.101), que afirma: “Assim, da destruição e/ou desqualificação da cultura do dominado, o epistemicídio retira a legitimidade epistemológica da cultura do dominador, justificando a hegemonização cultural da modernidade ocidental”. Portanto, combater os epistemicídios se converte na reinvenção dos corpos-territórios em lócus de construção identitárias de crianças, jovens e adultos.

Nesse cenário, os desenhos infantis são como fotografias guardadas na mente dessas crianças, que registram os mais variados momentos dentro da roça, sendo memórias efetivadas em seus corpos-territórios. Tornam-se narrativas que, passadas pela oralidade, em cada detalhe, guardam um saber ancestral e relevante ao culto afro-brasileiro. Uma criança quando desenha, está fazendo um registro que flagra a cor da

roupa, a linguagem, a identidade desses *nkisis*, e esses fatores servem para dialogar com a sociedade.

Corroborando essa concepção criativa de desenho e imagem, Ferreira (2007, s.p.) alarga o conceito de desenho, introduzindo-o nas concepções de imagem. Ambos se alimentam historicamente, desenho e fotografia.

Esse diálogo pode ser por uma relação de “referência, dissociação ou ambiguidades”. A fotografia é algo comum desde a existência do primeiro homem. Com o objetivo de eternizar o momento para além do dia da sua realização. Essa prática acontece desde os primeiros homens que sobreviveram na terra.

É importante salientar que em todo terreiro de candomblé existem crianças e, acima de tudo, todo terreiro é um espaço de memória e resistência; por esse motivo a escolha desse território e seus lócus de pesquisa, a escolha por falar sobre mim – não sobre minha pessoa e meus pares, mas como a possibilidade de falar de nós, conosco e para as nossas pautas.

É importante apontar que não necessariamente uma criança que frequente um terreiro de candomblé será iniciada; isso é relativizado – os desejos e as vontades dessas crianças são levados em consideração.

Não falo aqui a respeito das crianças que apenas visitam o espaço religioso; demarco aquelas, iniciadas ou não, que estão sempre no terreiro e sendo retroalimentadas por elementos e ensinamentos ancestrais, que utilizam a casa e o seu espaço para brincar, comer e se socializar com outras crianças e com a cultura negra.

Reforçando esse entendimento de criança de terreiro, Caputo (2012, p. 66) diz que

As crianças de candomblé desempenham funções como os adultos. Muitas são iniciadas e algumas, depois de um longo aprendizado, estão preparadas para receber os Nkisis. Muitas crianças iniciam o seu convívio dentro dos terreiros de candomblé com a sua família, que ao fazer parte da religião de matriz africana começa a levar seus filhos, que aos poucos vão sendo preparados para assumir cada um a sua responsabilidade com a religião, e muitos recebem seus primeiros ensinamentos educacionais no terreiro com os mais velhos.

Fui uma criança que conviveu por muitos anos dentro das territorialidades de um terreiro de candomblé. Esses conjuntos de terras que formam um terreiro também são considerados na proposta do quilombismo, em que a terra é de uso e de propriedade do coletivo, e esses espaços geográficos serviram de abrigo e moradia para muitas famílias, incluída a minha. Foram muitos anos convivendo diariamente com a cultura afro-brasileira, recebendo ensinamentos e direcionamentos. Nesse local, tinha-se a preocupação em alfabetizar todas as crianças.

Nessa perspectiva, aos poucos fui compreendendo o distanciamento que existia entre o que havia aprendido no terreiro e o ensino no espaço formal de educação; era notória a negação de tudo que remetia à cultura do negro. Essa impossibilidade de poder compreender os espaços de um terreiro de candomblé como locais de produções de epistemologias é devida à colonialidade e ao racismo que sempre se organizaram para silenciar, apagar e violar o direito do conhecimento da cultura do nosso povo, que depreciam tudo que foge ao padrão imposto pelo poder hegemônico, e muitos de nós somos engessados pelo capitalismo e pelo colonialismo.

Mesmo com essa realidade excluente, entretanto, alguns líderes religiosos já se ocupavam com a escolarização dos seus descendentes. Mãe Aninha, iorixá fundadora em 1910 do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, preconizava que queria os seus filhos de anel nos dedos aos pés de Xangô. Essa líder religiosa conhecia a importância e a necessidade de se ter nos terreiros pessoas instrumentalizadas.

Os terreiros de candomblé são espaços que propiciam às crianças uma formação pautada no legado afro-brasileiro e ancestral contribuindo para seu engajamento político, cidadão e social. Vanda Machado (2002, p. 30) afirma que “Tudo que se vive no terreiro dá identidade ao grupo, estabelecendo princípios que visam sempre à melhor relação desse indivíduo com o meio”. Uma criança que convive em terreiro de candomblé internaliza os ensinamentos na convivência diária com a religião.

Para falar dos corpos-territórios das crianças negras dentro dos espaços de terreiro selecionam-se três conceitos cruciais que podem auxiliar na discussão: narrativas orais que permeiam as vivências dessas crianças; representatividade; e criança dentro do espaço sagrado no tocante ao legado da construção civilizatória afro-brasileira.

Uma criança gestada dentro de um espaço religioso, desde o período em que está na barriga da mãe até o nascimento, e depois em seu processo de crescimento é cercada por várias narrativas que vivificam o legado afro-brasileiro, no que diz respeito às memórias desses povos na vida das pessoas.

Em razão dessas narrativas que são bases para a construção e inserção social dessa criança nesse grupo, ela é escolhida por um *nkisi*, que passa a ser o possuidor de sua *mutuê*. Esse *nkisi* tem o direito de cuidar, zelar, proteger e orientar todo o caminho dessa criança. Quando nasce a criança e ela é inserida no contexto religioso, acredita-se que ela herda um cabedal espiritual de que, em algum momento, de acordo com o seu *nkisi*, ela precisará tomar conta.

De modo que, passo a passo, essas crianças vão sendo introduzidas em mais narrativas oralizadas, como a linhagem de cada *nkisi*, oferendas preferidas, danças, cores – porque cada *nkisi* usa determinada ferramenta ou roupa –, como se cumprimenta.

Além dessas primeiras narrativas, existem outras que também são contadas para essas crianças, como, por exemplo, as histórias dos mais velhos dentro do terreiro. As crianças crescem ouvindo falar de um tempo antigo, e comparações com esse tempo antigo são pronunciadas em muitos momentos, principalmente quando esses mais velhos se deparam com alguma situação que não faz parte de seu cotidiano e ensinamento; a frase “No meu tempo não era assim” é corriqueira nas narrativas dos nossos mais velhos, fazendo, desse modo, um registro de informações sobre outros tempos a partir dessas memórias ancestrais.

Essas narrativas contribuem para formar um imaginário dentro dessas crianças. Se a leitura é importante para a construção de subjetividades, para construir lugares na psique infantil, a narrativa oral

não é diferente, pois ao ouvir essas histórias as crianças têm algumas ideias do tempo antigo, e essas ideias contribuem para sua formação como sujeito. Semelhantes aos contos de fadas que formam opiniões, ensinamentos, valores morais, e que introduzem crianças e jovens no mundo adulto, as narrativas orais, as histórias contadas pelos mais velhos do espaço religioso são fundamentais e de profunda relevância na formação dessa criança que pode vir a ser ou não alguém capaz até de liderar o terreiro.

Mesmo sendo o candomblé uma religião hierárquica, isso não quer dizer que essas crianças, ao ouvir essas histórias, não contem, recontem, desenhem, façam escolhas das formas mais diversas, imprimindo autenticidade e dinamicidade a esse processo de aprendizagem:

Da mesma maneira a história oral é reelaborada, absolutamente distante da história feita através de testemunhos, por Heródoto ou Tucídides. Ela será repensada através da produção de projetos, de processos que exigem a utilização de tecnologias (gravadores, celulares, câmeras, etc.), tendo ainda uma perspectiva específica, quanto aos objetos de estudo, atribuindo-lhe o viés da história vista de baixo, prezando pelo estudo acerca das minorias (Ojeda, 2014, p. 8).

Isso ilustra o fato de que, mesmo sendo histórias orais, transmitidas tradicionalmente de geração a geração, não se trata de uma narrativa estática; ela traz a essência da dinamicidade e característica diversa, incluída a dos povos que a contam, as ditas “minorias”. Esses povos contribuem para se entender a história a partir de vários ângulos, possibilitando outras vozes, outros tipos de conhecimento:

Pesquisas realizadas com a metodologia da história oral tendem a priorizar “a voz dos excluídos e dos esquecidos; trazer à luz as realidades ‘indescritíveis’, quer dizer, aquelas que a escrita não consegue transmitir; testemunhar as situações de extremo abandono” (Joutard, 2000, p. 34). Por desenvolver uma forte relação entre a comunidade de destino e o pesquisador, críticas quanto à suposta excessiva subjetividade das entrevistas são recorrentes (Ojeda, 2014, p. 12).

É meu corpo-território de mulher negra e de candomblé que facilitará esse olhar sensível no momento de compreender as produções desenhísticas dessas crianças, como chama a atenção Petit (2014, p. 53):

Faz-se urgente, nesse caso, o educador/pesquisador sensível, que pense de outros jeitos a pesquisa e sua relação com o mundo, propiciando não apenas a produção do conhecimento novo, mas, também, criando condições para o estranhamento do mundo e a produção de outras formas de conhecê-lo e de vivê-lo.

Assim, também Conceição e Miranda (2020, p. 13) apresentam “a visão de corpo para além das questões genéticas, em que a cultura é o ponto de partida e, sendo assim, compõe o fluido mosaico das experimentações diárias”.

A metodologia utilizada foi a da sociopoética, pensada justamente para romper esse padrão ocidental e cartesiano de fazer pesquisa, no qual os colaboradores da pesquisa são tidos como meros informantes. Esse padrão os pode hierarquizar, estabelecer etnocentrismos e objetificar quando são na verdade sujeitos.

Assim, nesse estudo, são copesquisadores que imergiram nas oficinas fazendo com que fossem criados dados, debates e informações marcados pela sensibilidade de cada um e que juntos fizeram toda a diferença na análise, ajudando, dessa forma, a compor as escolhas políticas que orientaram esse fazer no sentido de construir pesquisa de maneira coletiva.

Esse método de construção coletiva de saberes é ancorado em ideia muito difundida por Paulo Freire, que defende a isonomia de todos os saberes (Petit, 2014). Com isso, todos possuem condições de contribuir para a pesquisa, gerando dados e saberes para compor a discussão.

Estava explícito que eu deveria fazer uso da metodologia pertencente às vivências dessas crianças e da minha, a pedagogia de terreiro, e permitir que meu corpo-território transcendesse as epistemologias decoloniais a que somos apresentados nos espaços de uma roça de candomblé.

A maior parte das pesquisas *in loco* precisa dessa observação participante antes de realizar a interação de fato. Cada comunidade tem suas singularidades que não podem ser eclipsadas. Também se faz necessário para o copesquisador esse momento de observação que acaba

sendo muito reflexivo; é um momento de, por exemplo, avaliar se os métodos a implementar de fato funcionarão.

Lembrei-me do chão da escola, espaço com que convivo diariamente e em que passo por todas essas inquietações. Rememorei, como pedagoga, o fato de que meu planejamento quase sempre sofre alterações, e o mais importante era compreender que o território havia mudado. Nesse momento, estava em um terreiro de candomblé. Então retomei toda a explicação, utilizando as metodologias de terreiro apreendidas durante anos.

Portar essa bagagem cultural, foi um dos fatores determinantes para participar do trabalho – das quatro crianças escolhidas, uma é meu sobrinho e os demais são filhos e netos de pessoas iniciadas no candomblé, e convivem diariamente com a cultura afro-brasileira.

Ressaltamos que uma criança entrou de última hora, devido à desistência de outra; não desistência por desinteresse, mas por uma surpresa em seu percurso: essa criança, que sempre conviveu diariamente nos espaços de um terreiro de candomblé, passou a frequentar a igreja, resolvendo, então, não mais compartilhar da oficina.

Conversei com ele sobre sua desistência na busca de compreender o que de fato o levara a essa decisão. Nesse momento eu estava mais preocupada com os caminhos dessa criança do que com o trabalho; precisava entender o que havia acontecido para tamanha mudança. Com isso, pude perceber em sua fala trêmula, que o motivo de sua escolha estava relacionado com o medo do desconhecido, os *nkisis*.

E esse fato é reflexo de uma política historicamente instaurada no Brasil de demonização dos nossos ancestrais, política essa signatária de uma colonização católica que viu o Novo Mundo como possibilidade de ganhar fiéis perdidos no período da Reforma Protestante. De modo que em vários países colonizados a Igreja católica se impôs como única religiosidade possível obrigando negros e índios ao batismo cristão.

Então, é comprensível, mas deve ser observado, quando uma criança, ainda que convivendo nos espaços de terreiro, demonstra esse medo sobre o que não é visto, apenas sentido. A criança esboça em seus

sentimentos o que é incutido diariamente na sociedade em que se encontra inserida, um país no qual o Estado só é laico teoricamente, e que, na prática, a religião, sobretudo cristã, influencia as tomadas de decisão.

Essa criança que tem seus caminhos traçados no mundo ancestral para futuramente ser iniciada para o *nkisi* - e a quem, em muitos momentos de sua vida, se apresentam esses acontecimentos, uma mistura de sensações e pressentimentos - relata. “Minha tia, está acontecendo algumas coisas muito estranhas comigo; sinto uma energia se encostando em meu corpo que os cabelos ficam todos arrepiados. A senhora entende o que falo?”.

Ouvi tudo atentamente e me pus no lugar desse menino que ainda tão novo já percebia e sentia a aproximação de *nkisi*. Claro, seguindo os conselhos de Vunjê, que nos diz: “O que não dá certo dá errado”, o acolhi e o orientei a seguir o que ele achava ser melhor para sua vida. Não posso negar, porém, que não esperava por isso, mas, enfim, segui os desígnios de Vunjê e recompus o quadro das crianças.

Utilizando-me de uma oralidade informal, consigo me aproximar dessas crianças, explico que ali não era necessário o saber desenhar, que cada um era livre para traçar seus riscos e rabiscos da maneira que desejasse. A única coisa que eles deveriam fazer, era seguir o seu direcionamento ancestral.

Em seguida, observo os sorrisos em cada boca; o silêncio que amedrontou inicialmente não havia feito morada nos copesquisadores, e a fala que define muito bem é a de Chuvisco, quando diz: “Há! Então, vamos nessa”.

Os risos sobre os desenhos de alguns também virou motivo de zombaria entre eles. E logo fui surpreendida com o questionamento de Flecha “Tia Ailma, podemos levar para casa os nossos desenhos?”. Confesso que não idealizei que iriam fazer questão de ter a posse de seus desenhos, e logo os questionei: “Por que querem levar os desenhos?”, e a resposta foi unânime: “Para mostrar para todos o que fizemos, os *inkisis* que desenhamos”.

Nessa perspectiva, construí para esses desenhos uma análise a partir dos marcadores teóricos “decolonialidade” e “corpo-território”, pois, como foi detalhado ao longo do texto, esses marcadores fomentam o entendimento da ancestralidade e dos conhecimentos afro-brasileiros vilipendiados durante séculos.

Compreendi por esse pedido que os copesquisadores sentiam a necessidade de ter em mãos suas obras para mostrar à família, como se fosse um troféu, e na verdade era sim um triunfo que cada um poderia exibir livremente. Ou seja, o corpo-território dessas crianças negras sentia a necessidade de transparecer o orgulho de sua ancestralidade, transparecer sua formação identitária de pertença ao candomblé.

Essas oficinas foram organizadas em cinco momentos: na etapa da coleta do *corpus*, foram escolhidas quatro crianças que sempre estão no terreiro. Nesse primeiro momento, as atividades foram bem livres, uma oportunidade de fortalecimento dos laços com os envolvidos. No segundo momento, a oficina foi tomada por diálogos de temas relevantes dentro da própria religião, para que elas se familiarizassem com as propostas da pesquisa. Na terceira oficina, por meio de um exercício de relaxamento, as crianças foram convidadas a imaginar um momento *kizomba* para que pudessem acessar o sagrado que faz parte de sua subjetividade. A partir da atividade de relaxamento, foi possível a produção de dados. Com isso, no quinto encontro e na conclusão das oficinas fizemos a organização e a discussão coletiva das produções realizadas.

É visível, para uma pedagoga de terreiro, que a energia vital que coabita os corpos dos copesquisadores negros faz uso da bagagem ancestral presente em todos os momentos, nas falas, nos sorrisos e nas brincadeiras.

É preciso, portanto, implantar um trabalho dentro do terreiro para falar sobre a cultura ancestral do nosso povo, introduzir uma aula sobre a língua kibundo. Essas inquietações que fervilham dentro do meu corpo, agradeço à sociopoética; tenho certeza de que outras metodologias não iriam me oportunizar esse momento de abranger esse trabalho.

A contra-análise realizada de cada copesquisador me levou a tecer novos caminhos, como realzo com as linhas dos meus bordados africanos. Aqui afirmo que esse trabalho não estacionará; descansará por um tempo; não é dado como acabado; existem muitos caminhos a desbravar, como nos diz nosso Tata de *nkisi* Aventureiro: “Caminhos, foram feitos para serem desbravados”.

Em outros tempos uma pesquisa como essa quase não aconteceria, pois muito se fez para desarticular a cultura negra. Desde o impedimento dos filhos dos escravizados de frequentar a escola à representação subalternizada do negro nos livros didáticos.

A necessidade de abordar temas antirracistas dentro da Academia justifica-se pela realidade dos contextos sociais nos quais as escolas estão inseridas, com crianças e adolescentes de maioria negra, advindos das periferias, que estão todos os dias sendo perseguidos por um sistema genocida.

Nesse sentido, a partir desta análise é possível dizer que essa memória ancestral trazida nos corpos-territórios em navios negreiros na diáspora forçada sofrida pelos povos negros está sendo atualizada a todo momento, pois, à medida que as crianças aprendem na escola, em suas casas e nos terreiros, essas memórias são transplantadas para o papel com peculiaridades frutos de um diálogo entre o coletivo e particular.

Crianças e jovens herdeiros dos escravizados que tiveram e têm sua cultura, sua religião e seus conhecimentos negados por uma sociedade que prega os interesses do colonizador e fez e faz de tudo para legitimar o maior sistema de escravidão da história do mundo, o tráfico negro de escravizados.

Discursos de ódio contra as religiões de matriz afro-brasileira não fazem parte apenas do panorama social do século 21. Historicamente, as populações negras lutaram de todas as formas para não deixar que sua religiosidade fosse exterminada.

Perseguições policiais, demonização do candomblé em mídias, proibições que são vivenciadas até os dias atuais pelos adeptos das religiões de matriz africana. Realidade que banaliza as violências entre os

povos que constituem este país, tornando-se problemas que adentram a escola e produzem opressão, exclusão e mais mazelas sociais.

Por essas e por tantas situações de epistemicídio dos conhecimentos civilizatórios negros, essas discussões devem ser abordadas a todo momento, sobretudo por quem possui lugar de fala e quem pode discutir com propriedade tais problemáticas.

Em suma, esta análise reafirma a importância das religiões de matriz afro-brasileira como portadoras de muitos legados civilizatórios negros, sendo que seus espaços de culto ao sagrado constituem-se como lugares de aprendizagem para todos, sobretudo para as crianças que fazem dessas vivências sua formação para a vida.

### **Desenho infantil e educação nos terreiros**

Os estudos realizados até o momento são importantes referenciais para o avanço na compreensão de quem é a criança que desenha e na interpretação do que desenha na escola ou fora dela, mas não respondem à complexidade que envolve o ato de desenhar junto com seus pares, tanto no que revela sobre os processos de constituição de si mesmas, como pessoas singulares e sociais, e seus processos de socialização, quanto na criação dos desenhos.

Com essa visão, busquei me apropriar de uma metodologia que focalizasse as crianças em processo de produção de desenhos, entendidos como uma construção simbólica que emerge no contexto das interações sociais. Entendemos, assim, as crianças como informantes legítimos de suas vidas, sujeitos competentes na produção da vida social, atores de sua socialização e que detêm uma visão consistente do mundo que as rodeia. O fato de ser uma pesquisa desenvolvida com crianças já demarcou um caminho a ser seguido. Desse modo, acredita-se que a criança produtora desse desenho possui um repertório próprio construído culturalmente, buscando pelos símbolos gráficos se comunicar com seu entorno, bem como registrar suas próprias memórias, mesmo que elas possam não ter esse objetivo explicitamente. Assim, defende Albano (1999, p. 16) que:

Entende-se por desenho o traço que a criança faz no papel ou qualquer superfície, e também a maneira como a criança concebe seu espaço de jogo com materiais de que dispõe, ou seja, a maneira como organiza as pedras e folhas ao redor do castelo de areia, ou como organiza as panelinhas, os pratos, as colheres na brincadeira de casinha, tornando-se uma possibilidade de conhecer a criança através de uma outra linguagem: o desenho de seu espaço lúdico.

Como toda escolha teórica é também uma escolha pertinente e ligada ao espaço pesquisado e a seus objetivos pretendidos, para compreender esses desenhos infantis é importante dialogar com pesquisas que entendam as crianças como autores ativos e não velhas concepções de que elas são aqueles seres sem ideias próprias ordenadas apenas por seus pais. Monteiro (2013, p. 22) vai nos dizer que,

Nesse sentido, retomamos teorias que discorrem sobre as pesquisas que adotam a criança como principal informante, entendendo que sua linguagem e comunicação se dão na complexidade dos sistemas simbólicos. Tais sistemas alimentam a imaginação que alimenta a criação, concretizada nos traços, formas gráficas, imagens que na medida em que são produzidas, permitem perceber as experiências cotidianas das crianças e como elas a revelam por meio dos seus desenhos.

É importante salientar que a concepção do ser criança dentro de um terreiro de candomblé em muitos pontos se destoa do entendimento sobre o que é ser criança fora dos muros desse território. Essa é uma das razões para que haja crianças assumindo cargos com responsabilidades de adultos dentro do candomblé. Desse modo, a compreensão do ser criança no candomblé atravessa a necessidade também de se despir do racismo religioso e entender que o terreiro é um território de aprendizagens próprias, como afirma Sodré (2008, p. 38): “O território tem marcas próprias, tem sua particular dinâmica de relacionamento com o real (a cultura), capaz de às vezes refazer ou pelo menos expor as regras do jogo dominante”.

É preciso analisar o fato de que a mediunidade, o legado ancestral, a expressividade da criança no terreiro não têm momento único para se apresentar, deixando tudo à mercê das divindades. A construção do conhecimento em torno da ancestralidade desconstrói a noção de cultura

folclorizada que se sobrepõe no Brasil às culturas afro-brasileiras (Oliveira, 2007). Essa folclorização da cultura negra no Brasil faz parte de um projeto de alienação que exclui seus povos de seus símbolos e de seu patrimônio, como observa Oliveira (p. 2):

Opto por falar de uma cultura da ancestralidade, que funciona por operação molecular sem, no entanto, restringir-se a um país ou continente, mantendo, ao mesmo tempo, suas características singulares e sua organização molar.

Com efeito, a cultura da ancestralidade pode ser encontrada em qualquer parte do planeta, mas por motivos históricos e ideológicos, fiz opção pela ancestralidade africana e pelo recorte de pensar a África que interessa ao Brasil, e pelo Brasil que se africanizou desde essa África aqui reconstruída. É muito mais um processo pensado a partir da diáspora (por isso processo, por isso movimento) do que uma mònada conceitual explicativa do universo).

A ancestralidade para nós, filhos de santo, é um fio condutor que nos orienta para que os ensinamentos aprendidos por oralidade, observação e repetição possam retroalimentar as crianças da Manso Gongombira Dinhanga Nginji; é importante salientar que a cultura afro-brasileira é pautada na hierarquização, ou seja esses ensinamentos são apresentados em estágios distintos, tendo como guia o tempo de pertença de cada um dentro da Manso.

Dentro de um terreiro de candomblé se aprende com o convívio com os mais velhos e se seguem as mesmas práticas do aprender para depois ensinar aos seus mais novos. A ancestralidade nos fornece uma relação espiritual, comunitária que propicia a externação da relação familiar, que transcende a relação biológica e passa a ser uma relação espiritual na qual se desenvolvem respeito, compromisso e afetividade.

Falcão (2010), em sua pesquisa etnográfica para coleta de *corpus* de análise do estudo proposto em sua dissertação, ouviu relatos de que as crianças já desenharam momentos específicos religiosos que nem podem ser fotografados. Isso desnuda um processo de observação e aprendizagem dessas crianças ainda nesse período da infância por meio dos desenhos, dentro do universo de produção de uma criança.

Quando criança, sonhamos a cada instante, e cada sonho sempre é com algo positivo que desejamos; em sua maioria esses sonhos são

traduzidos pelos desenhos. Por meio do debuxo, a criança representa seu universo subjetivo se comunicando e revelando algo que não foi capturado pelos olhos.

Em consonância, Ferreira (2019) afirma que o desenho vem a ser um sistema de sinais que comunicam, expressam valores, ideias, significados, sentidos. Expressar por meio dos desenhos as representações gráficas dos elementos que compõem um terreiro de candomblé, como as vestes, ferramentas, o movimento do corpo e expressões realizadas por todo o grupo, se configura como um caminho de possibilidades para compreender a importância das memórias e suas construções na formação cultural de uma criança pertencente ao candomblé. A partir dos desenhos das crianças de terreiro é possível entender o legado cultural afro-brasileiro, a relação identitária e territorial que esses sujeitos obtiveram ao longo da diáspora.

Em todo terreiro de candomblé existem crianças, e muitas delas convivem a maior parte da sua infância dentro desse espaço, frequentando-o diariamente e tendo contato com a cultura afro-brasileira. Nesse cenário de englobar o espaço de vivência das crianças e seus desenhos, o terreiro é retratado na forma de desenho, como nos diz Hsuan-Na (1997, p. 23-24) “O desenho, em seu sentido mais amplo, é ação criadora que abrange a atividade mental. Portanto, o pensar é também o desenho”.

Nesse processo de desenhar as crianças exploram o seu imaginário, e nesse fluxo de trabalhar com o imaginário é oportuno convidar para a discussão o conceito de desenho, posto por diversos teóricos (Gomes, 1996; Hsuan-Na, 1997), que assumem a compreensão de que o ato de traçar linhas, cores, movimentos, texturas é precedido por ações desencadeadas inicialmente no campo das ideias, ou seja, essa primeira composição gráfica a criança realiza no seu imaginário, para só depois projetar no papel. Todos os locais têm múltiplas potencialidades próprias e específicas para educar um indivíduo; reforço esse pensamento com Brandão (1988, p.13) quando nos diz que “A educação existe onde não há a escola e por toda parte podem haver redes e

estruturas sociais de transferência de saber de uma geração a outra, onde ainda não foi sequer criada a sombra de algum modelo de ensino formal e centralizado”.

Para Conceição e Miranda (2020), em um terreiro de candomblé não é diferente; o ato educacional das crianças, dos jovens e adultos, ou seja, de todos que se encontram inseridos nesse mesmo contexto, acontece nas interações e experiências, no convívio diário de suas práticas, na transferência de saberes, no ato de repetição do que foi ensinado.

Para educar as crianças, os mais velhos da casa utilizam todos os subsídios que fazem parte da cultura do nosso povo, como os símbolos, imagens, representações, rituais e mitos. As transmissões desses ensinamentos são valorizadas pela oralidade, seguindo como modelo de repetição (Conceição, Miranda, 2020).

Os ensinamentos e vivências que as crianças realizam dentro de um terreiro potencializam para que elas possam conhecer, valorizar e perpetuar as tradições culturais da real história de seu povo. A educação difundida dentro dos terreiros de candomblé, contribui para que essas crianças não se sintam dentro de um sistema opressor e que possam se sentir sujeitos capazes de contribuir positivamente para que a sociedade seja mais democrática e igualitária para todos.

Ao conviver nas territorialidades de um terreiro de candomblé e com pessoas mais velhas, essas crianças constroem uma relação de respeito e afeição pelos seus ancestrais. Nos terreiros, o direito de ser criança também é respeitado; nesse momento, a imaginação toma conta e podemos presenciar reproduções de uma kizomba (festa), que ficou registrada em sua mente. É o momento em que as crianças disputam entre elas toques, cânticos e danças, sendo essas ações presenciadas e experienciadas por esse grupo, tendo identidade própria, com hábitos, costumes e crenças.

## **Considerações para continuar...**

Nesse sentido, estamos bem distante de concluir essa discussão de fato, pois sabe-se que nada está acabado, sobretudo dentro das ciências humanas, e diversos pontos deste artigo podem gerar novos estudos, podendo, desse modo, ampliar ainda mais o debate. Com isso, este artigo pode deixar lacunas e pontos embrionários que suscitarão outras análises, podendo percorrer diversos caminhos dentro e fora da academia.

Tal como no início pedi permissão a Pambu Nzila, agora agradeço por ter me dado as condições necessárias para finalizar essa etapa. Um ciclo concluindo-se, e quem é de candomblé sabe muito bem a importância de começar e terminar.

Acredito que consegui trazer de minhas vivências na religião de matriz afro-brasileira meu objeto de estudo. Justamente, por acreditar que minhas experiências não são apenas individuais, são também coletivas e fazem parte de um legado civilizatório oriundo dos escravizados desta terra.

Desse modo, essas experiências, uma vez discutidas e colocadas no formato necessário, podem contribuir para uma educação antirracista, tanto colaborando para a formação continuada de professores quanto trazendo reflexões das reelaborações da cultura nas produções artísticas das crianças.

Em outros tempos uma pesquisa como essa quase que não aconteceria, pois muito se fez para desarticular a cultura negra. Desde o impedimento dos filhos dos escravizados de frequentar a escola à representação subalternizada do negro nos livros didáticos.

## Referências

ADAD, Shara Jane Holanda Costa et al. (orgs.). *Tudo que não inventamos é falso: dispositivos artísticos para pesquisar, ensinar e aprender com a sociopoética*. Fortaleza: Eduece, 2014.

ALBANO, Ana Angélica. *O espaço do desenho: a educação do educador*. 11 ed. São Paulo: Loyola, 1999.

BRANDÃO, Carlos Henrique. *O que é educação*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1988.

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros: como a escola se relaciona com as crianças*. São Paulo: Faperj/Gráfica Asschi, 2012.

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

CONCEIÇÃO, Ailma da Silva; MIRANDA, Eduardo Oliveira. O terreiro de candomblé Manso Gongombira Dinhanga Nginji como espaço de educação não escolar. *Periferia*, v. 12, n. 3, p. 268-301, 2020.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (orgs.). *Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária UFPB, 2005.

FALCÃO, Christiane Rocha. “Ele já nasceu feito”: o lugar da criança no candomblé. Recife: O autor, 2010.

FERREIRA, Edmar. *Desenho, Fotografia e Cultura na Era da Informática*. Curitiba: Graphica, 2007. Disponível em: [http://www.exatas.ufpr.br/portal/docs\\_degraf/artigos\\_graphica/DESENHO,%20FOTOGRAFI%20E%20CULTURA.pdf](http://www.exatas.ufpr.br/portal/docs_degraf/artigos_graphica/DESENHO,%20FOTOGRAFI%20E%20CULTURA.pdf). Acesso em 7 maio 2022.

GOMES, Luis Vidal de Negreiros. *Desenhismo: Luis Vidal de Negreiro*. Santa Maria: Editora da UFSM, 1996.

HSUAN NA, Tai. *Desenho e organização bi e tridimensional da forma*. Goiânia: Ed. UCG, 1997.

MACHADO, Vanda da Silva. *Mitos afro-brasileiros e vivências educacionais*. Salvador: Edufba, 2002.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. *Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência*. Salvador: Edufba, 2020.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. Oljexá que conduz o corpo-território a desenhar: saberes do Afoxé Pomba de Malê. In: CONCEIÇÃO, Ailma da Silva; MIRANDA, Eduardo Oliveira (orgs.). *Educação afro-brasileira: encruzilhadas das experiências culturais*. Salvador: Kawo-Kabiyesile, 2015, p. 10-22.

MONTEIRO, Adriana Torres Máximo. *Desenho infantil na escola: a significação do mundo por crianças de quatro e cinco anos*. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

OJEDA, Caroline Martins. Memória e história oral na contemporaneidade e seus usos para a história do tempo presente. *Aedos*, n. 15, v. 6, jul.-dez. 2014.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007.

PETIT, Sandra Haydée. Sociopoética: potencializando a dimensão poética da pesquisa. In: ADAD, Shara Jane Holanda Costa et al. (orgs.). *Tudo que não inventamos é falso: dispositivos artísticos para pesquisar, ensinar e aprender com a sociopoética*. Fortaleza: Eduece, 2014.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negrobrasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.

**Recebido em:** 20 de abril de 2024

**Aceito em:** 10 de julho de 2024



## **ALIMENTAÇÃO DO POVO XERENTE: COMIDAS DO PASSADO E COMIDAS DO PRESENTE**

LUANA DE SOUSA OLIVEIRA E YOLANDA FLORES E SILVA

## **ALIMENTAÇÃO DO POVO XERENTE: COMIDAS DO PASSADO E COMIDAS DO PRESENTE**

### **FOOD OF THE XERENTE PEOPLE: FOODS OF THE PAST AND FOODS OF THE PRESENT**

**LUANA DE SOUSA OLIVEIRA<sup>1</sup>**

luana@ifto.edu.br  
<https://orcid.org/0000-0002-8699-2340>

**YOLANDA FLORES E SILVA<sup>2</sup>**

yolanda@univali.br  
<https://orcid.org/0000-0003-0585-8789>

#### **Resumo**

O povo xerente habita o estado do Tocantins, alimentando-se tradicionalmente das comidas oriundas da caça, da pesca e da roça. A partir do contato com os não indígenas as mudanças alimentares e no modo de vida são crescentes. Nesse contexto, essa pesquisa objetiva descrever e analisar as comidas do passado e as comidas do presente, como denominadas pelos Xerente. O método investigativo foi o etnográfico com ancoragem na análise interpretativa de Clifford Geertz desenvolvido em três fases: coleta de dados documentais e bibliográficos; trabalho de campo; e escrita analisando os dados coletados. Esse processo aponta que os dois tipos de comidas coexistem, mas há predominância da comida do presente, marcada pelos alimentos industrializados. Essa realidade se deve a fatores externo e internos à comunidade, entre eles a falta ou ineficiência das políticas públicas e as novas funções desempenhadas pelos Xerente, respectivamente. Mesmo assim, eles lutam, resistem e estudam formas de manter suas tradições culturais e alimentares vivas, ainda que adaptadas ao contexto do século 21.

---

<sup>1</sup> Doutora em turismo e hotelaria pela Univali. Docente e pesquisadora, atua na área do turismo, gastronomia e eventos. Suas pesquisas e projetos versam sobre patrimônios culturais, alimentação dos povos tradicionais e suas interseções com turismo étnico, cultural e gastronômico.

<sup>2</sup> Antropóloga e enfermeira/doutora em enfermagem [filosofia da saúde (UFSC/Brasil, 1999)] com estágio pós-doutoral sênior em turismo [turismo comunitário e desenvolvimento local (Ualg/Portugal, 2013)]. Coordena pesquisas (Brasil e Portugal) sobre modos de vida e desenvolvimento dos territórios com foco na teoria de Max-Neef: desenvolvimento sustentável na escala humana.

**Abstract**

The Xerente people live in the state of Tocantins, they traditionally ate food from hunting, fishing and farming. From contact with non-indigenous people changes in food and their way of life are increasing. Within this context, this research aims to describe and analyze the foods of the past and foods of the present as called by the Xerente people. The research method was the ethnographic/participant anchored in Clifford Geertz interpretative analysis, developed in three phases: the collection of documentary and bibliographic data; the field work; and analysis of the collect data. The results demonstrate that the two types of food coexist, but there is a predominance of present-day food, marked by industrialized foods. This reality is due to several factors external and internal to the community, among them, the lack or inefficiency of public policies, and the new functions performed by the Xerente, respectively. Even so, the Xerente fight, resist and study ways to keep their cultural and food traditions alive, even if adapted to the context of the 21st century

**Keywords:** Xerente people. Food culture. Changes. Territory.

## Introdução

Comer é prática que está muito além de mero ato biológico, uma vez que todos os povos têm seus cardápios constituídos por receitas variadas que unem opções de produtos locais e/ou oriundos de outros povos em outros territórios, o que significa que um alimento pode ser utilizado com diferentes olhares e interpretações. E essa interpretação pode ser resultado da necessidade de representar tanto o meio em que esse produto ou matéria-prima é obtido quanto os grupos étnicos formadores de um povo (Lody, 2008). Nessa perspectiva, Contreras e Gracia (2011) afirmam que os hábitos alimentares em alguns contextos, são objetos de pactos e conflitos que marcam, em um dado espaço geográfico, as semelhanças e as diferenças étnicas e sociais capazes de auxiliar na classificação e hierarquização das classes sociais e concepções de mundo, pois comer é um signo entre os que participam da ocasião comensal, constituindo-se como um marcador de pertencimento ou de exclusão. Assim, compartilhar hábitos alimentares, modos à mesa, preferências e aversões alimentares é o mesmo que compartilhar um direito, uma língua, um calendário ritualístico e festivo, determinados princípios morais etc. (Cronteras, Gracia, 2011).

Sendo a comida um forte marcador de identidade, uma das principais questões patrimoniais nos países da América do Sul continua sendo a valorização das raízes indígenas usadas nas culinárias locais (Suremain, Katz, Mata, 2016). Ao tratar especificamente dos patrimônios alimentares indígenas, Katz (2016) diz que no Brasil, onde o empoderamento da população indígena é pequeno se comparado ao do Peru e do México, a alimentação desses povos tende a ser ignorada, o que significa dizer que em quase todo o país existe desconhecimento sobre os indígenas, seus modos de vida e, consequentemente, sua culinária.

O povo xerente, sujeito de estudo dessa pesquisa evidencia a fala de Katz (2016), pois na pesquisa bibliográfica sobre essa etnia encontraram-se 70 estudos, dos quais apenas quatro tendo por tema a alimentação. E nessas quatro pesquisas, vários aspectos não foram

tratados, tais como os modos de preparo e consumo dos alimentos, os utensílios usados para isso, as simbologias que envolvem permissões e proibições alimentares, os tipos de comida para cada ocasião (cotidiano, cerimônias etc.), entre outros.

A identificação dessa lacuna teórica deu origem à investigação da autora sobre o patrimônio alimentar desse povo. De acordo com Katz (2016), patrimônio alimentar pode ser compreendido como elemento material ou imaterial relacionado à alimentação que deve ser transmitido de uma geração a outra, de caráter coletivo, próprio a um grupo social, que possua carga social, simbólica ou afetiva, e seja reivindicado por pessoas pertencentes a ele. Os aspectos materiais são os ingredientes animais e vegetais, os utensílios, os produtos transformados, os pratos etc. E as imaterialidades são os saberes culinários, as normas alimentares, a estética culinária, a sociabilidade em torno da alimentação, a tradição oral associada (mitos, cantos etc.), entre outros elementos.

Vale esclarecer que este artigo é um recorte da tese de doutorado defendida em março de 2021 que tem como um de seus objetivos específicos inventariar o patrimônio alimentar do povo xerente. O alcance desse objetivo resultou em novos elementos materiais e imateriais que compõem a cultura alimentar dessa etnia, sendo um deles as comidas do passado e comidas do presente, descritas e analisadas neste estudo a partir de uma perspectiva socioantropológica.

O percurso metodológico adotado para realização da pesquisa teve por base a análise interpretativa de Geertz (2017). O método adotado foi o etnográfico para a coleta e análise dos dados, que, de acordo com Silva (2000), torna possível ao pesquisador melhor compreender o universo em que vai realizar o trabalho de campo. Para Uriarte (2012), a etnografia é realizada em três fases: a coleta de dados documentais e bibliográficos que pode ser denominada etapa de formação, o trabalho de campo – momento de inserção no território ou espaço a ser investigado; e finalmente a escrita do que se ouviu, observou e também se apreendeu das leituras relativas à temática de interesse do pesquisador.

No caso específico dessa investigação, a primeira fase corresponde a revisão de documentos e material bibliográfico para aprofundamento das temáticas abordadas e conhecimento da etnia e territórios dos Xerente. A segunda fase, ou seja, o ingresso da pesquisadora nas aldeias xerente, foi iniciada após consulta aos caciques, anciões e outras lideranças xerente com a finalidade de obter autorização para a realização da pesquisa respeitando a autonomia dos povos indígenas assegurada pela Constituição Federal brasileira de 1988, e as regras da Convenção 169 sobre Povos Indígenas da Organização Internacional do Trabalho.

De posse das autorizações, iniciou-se a pesquisa de campo, realizada entre fevereiro de 2019 e fevereiro de 2020. Os critérios estabelecidos para o diálogo com os Xerente foram: pessoas com mais de 18 anos, homens e/ou mulheres que aceitaram participar do estudo e assinaram o Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE) e o Termo de Uso de Imagem. Para a coleta de dados, usaram-se duas técnicas de pesquisa: a observação participante e a entrevista semiestruturada. Nas entrevistas a língua de comunicação entre as partes foi o português (línguagem coloquial), visto que os Xerente são bilíngues, falam português e akwẽ (língua materna da etnia).

O uso da técnica da observação participante tornou possível a inserção da pesquisadora na vida social e cultural dos Xerente com permissão a eles de participar da vida da pesquisadora. Em todo o percurso da pesquisa o respeito pelo modo de vida, de sentir e pensar dos Xerente foi praticado. Para Brandão (1999), quando o pesquisador segue essa premissa de respeito, é possível diminuir as distâncias e criar convívio que possibilita a produção de respostas capazes de romper com a ideia de que o saber acadêmico é maior e melhor do que aquele produzido por esses povos. Dessa forma é possível romper com o monopólio do saber e da informação, permitindo que ambos (o saber acadêmico e o saber indígena) se tornem patrimônio dos grupos estudados (Garjado, 1999).

Na última fase da etnografia, a escrita foi feita da transcrição das entrevistas e descrição do que foi efetivamente vivenciado e observado (o ver e o ouvir). A análise desses dados primários foi feita à luz da análise

interpretativa de Geertz (2017), que prevê o cruzamento da perspectiva da comunidade estudada, do autor da pesquisa e das teorias que fundamentaram o estudo.

Acredita-se que essa pesquisa possa colaborar para a preservação e valorização da cultura alimentar xerente e instigar reflexões sobre a alimentação como um elemento da cultura de um povo e os diversos fatores que sobre ela incidem, e os significados e sentidos de um território.

### **Xerente: o povo das duas metades**

Autodenominados Akwẽ, os Xerente habitam o município de Tocantínia, no estado do Tocantins, entre o rio Sono e o rio Tocantins (Melo, Gonçalves, 2017). Pertencem ao ramo central das sociedades de língua jê do tronco linguístico macrojê sendo, conhecidos como Jê centrais junto com os Xavante do Mato Grosso e os Xacriabá de Minas Gerais (Melo, 2010). De acordo com os participantes da pesquisa atualmente há mais de 80 aldeias, e a população é de aproximadamente cinco mil pessoas distribuídas em duas terras indígenas, T.I Xerente e T.I Funil. Silva (2015) remarca que essas terras reconhecidas pelo Estado em favor dos Xerente correspondem a uma ínfima parte do extenso território que esse povo dominava quando os primeiros colonizadores chegaram aos cerrados da mesopotâmia Araguaia-Tocantins.

A base da organização sociocosmológica dos Xerente se constitui das metades *Doi* e *Wahirê* associadas respectivamente ao sol e à lua, heróis míticos fundadores da sociedade xerente. A metade *Doi* inclui clãs *Kuzâpdékwai* (os donos do fogo), *Kbazitdékwa* (os donos do algodão) e *Kritotdékwa* (os donos da borracha); a metade *Wahirê* tem um clã com esse mesmo nome e outros dois, *Krozake* e *Kraiprehi*. As duas metades e seus respectivos clãs têm, entre si, um conjunto de deveres e obrigações recíprocas. As duas metades, os seis clãs e as linhagens que os constituem são patrilineares, ou seja, a filiação do clã passa de pai para filho, de avô paterno para neto ou sobrinho-neto. A pintura corporal clânica e seus desenhos identificam e mostram o clã a que pertencem (Silva et al., 2015).

A língua akwẽ é matriz dos costumes e da cosmovisão, visto que é por meio dela que se difunde tudo que está relacionado à tradição, isto é, os mitos, os rituais, os cânticos, os discursos e as práticas. Logo a língua é determinante para manter a tradição, um tipo de eixo central que estabelece o modo de vida desse povo. Como expressão da tradição, da forma de viver, a língua relaciona-se estreitamente com o território, dando sustentação à cosmologia e aos modos de vida que lhes conferem a identidade. Entre os Xerente, a maior parte da população é bilíngue (Araújo, 2016).

Os Xerente, historicamente, praticam a caça, a coleta de frutos e as “roças de toco”. Tais atividades produtivas contavam com o ciclo de alternância entre a estação seca, correspondente ao período de maio a setembro, e a estação chuvosa, que vai de outubro a abril (Lima, 2016). O ancião Getúlio Darékêkwa relata que há vários séculos passados, quando o povo akwẽ tinha liberdade para desfrutar da terra por onde passava, o povo andava em busca dos lugares onde havia muita caça e peixe.

Não havia a mínima preocupação com o capitalismo. No presente, a realidade é outra, os indígenas vivem como estrangeiros mesmo sendo os primeiros habitantes desse território conhecido como Brasil. Remarca que o meio ambiente sempre foi preservado pelos seus antepassados e que o que a natureza oferece é sagrado, logo sem biodiversidade não há vida na terra para os Xerente. Sem o espaço necessário não há linguagem, não há cultura tradicional, não há crenças, não há sabedoria para ser repassada aos netos (Silva et al., 2015).

Essa fala deve-se ao fato de o território e a cultura dessa etnia serem impactados negativamente desde o contato com os não indígenas, ocorrido há cerca de 250 anos. Os efeitos negativos decorrentes de fatores externos a essa comunidade agravaram-se com a execução de grandes projetos agropecuários e a construção da Usina Hidrelétrica Luís Eduardo Magalhães, que, entre outros prejuízos, mudou o regime dos rios, onde os Xerente pescavam, e alagou o entorno de suas aldeias, provocando mudanças em seus modos de vida e impactando também seus hábitos alimentares, com a diminuição da pesca e da caça (Rocha, Silva, Nascimento, 2016).

As roças também foram prejudicadas, pois dependiam fundamentalmente do ritmo anual de cheias e vazantes dos cursos d'água, definitivamente alterado pelas grandes obras. Além desses grandes projetos houve um processo de expansão urbana das cidades vizinhas, abertura e construção de estradas, implementação de projetos agrícolas de grande porte, geralmente direcionados para a produção de soja, gerando pressão sobre o cerrado (Lima, 2016).

Essas pressões externas têm ensinado aos Xerente a lutar pelos seus direitos em diferentes espaços sociais para garantir e preservar seu território e seus saberes tradicionais, autoafirmando-se etnicamente e buscando a valorização da cultura indígena. Trata-se de um povo que, em momentos diversos de sua história, sempre esteve presente em diferentes frentes e organizações políticas e indigenistas (Melo, Gonçalves, 2017).

### **Comida do passado e comida do presente do povo xerente**

As pessoas se relacionam com o alimento cotidianamente, e tal relação vai além de uma necessidade básica, pois é fato que as escolhas dependem de diversos fatores que determinarão o que se come, como, quando, com quem, como os alimentos são preparados etc., surgindo soluções particulares que se articulam a lógicas culturais definidoras dos limites de uma cozinha (Collaço, 2013). O comportamento relacionado à comida está diretamente ligado ao sentido que as pessoas assumem e à sua identidade cultural. Elas têm relações aos costumes alimentares de outras pessoas e vice-versa. Logo, não é surpresa que essa temática sempre tenha despertado interesse e evidenciado a diversidade social e cultural das pessoas (Mintz, 2001).

Nesse sentido, Santos (2006) afirma que os alimentos não são apenas alimentos. Alimentar-se é um ato nutricional, e comer é um ato social que está integrado às ações e atitudes relacionadas aos usos, costumes, protocolos, condutas e situações de nossas vidas. Assim, nenhum alimento ingerido está em um contexto de vida neutro. O que se come tem sua importância com relação ao lugar onde comemos, de que

forma, quantidade e modo de preparo, assim como às pessoas com quais compartilhamos uma refeição.

Diferem-se, então, alimento e comida. O primeiro é toda substância ou mistura de substâncias naturais ou elaboradas que, quando ingerida pelas pessoas, trazem para seu organismo elementos e energia necessários ao funcionamento de seus processos biológicos. A designação “alimento” também abrange substâncias ou mesclas de substâncias que são ingeridas por hábitos e costumes. Assim, é o comensal, por meio da sua cultura, que transforma o alimento em comida; dessa forma crenças e práticas alimentares determinam que aquilo que em alguns lugares seja uma comida, em outros não seja. Também pode ocorrer que, dentro de uma região, um alimento pode ser base para diferentes comidas (Díaz, 2014).

A comida é o alimento modificado pelas representações sociais e culturais. Os alimentos são produzidos pela natureza, porém é da cultura que surgem importantes códigos, a exemplo das diversas opções de cardápios, as receitas, os costumes relacionados ao paladar e ao prazer referente (Lima, Ferreira Neto, Farias, 2015). A cultura transforma um alimento em comida, determinando vários elementos que revelam seus significados e representações simbólicas. É a partir da transmissão das informações de como transformar o alimento em comida que se formam as tradições culinárias (Mascarenhas, 2009).

Comida é cultura, pois, ao produzi-la, os seres humanos não fazem uso apenas daquilo que a natureza lhes oferece, mas criam sua própria comida, modificam os produtos-base a partir do uso do fogo e outras técnicas importantes nas práticas culinárias. Comida é cultura quando consumida, pois os seres humanos escolhem o que querem comer a partir de vários critérios que perpassam questões econômicas, nutricionais e simbólicas. Assim, a comida assume papel decisivo na identidade das pessoas e sociedades em que estão inseridas (Montanari, 2013).

No caso dos Xerente não há dúvida de que a alimentação é um de seus elementos identitários, pois as relações com os alimentos estão presentes desde a concepção até a morte de um xerente. Nesse contexto

que envolve a cultura e a alimentação, os Xerente mencionam dois tipos de comidas: as do passado, compostas por alimentos, técnicas, utensílios e costumes tradicionais, isto é, uma cultura alimentar constituída de elementos exclusivamente indígenas; e as comidas do presente, associadas aos hábitos tradicionais, mas marcadas pela introdução de novas variedades (com destaque para os industrializados), novos utensílios (por exemplo, as panelas de metal e pratos) e novas técnicas de preparo (fritura) decorrentes do contato com os não indígenas.

É importante esclarecer antes de iniciar a descrição e análise dessas duas categorias de comidas, que os Xerente ao usar a palavra “tradição” se referem a costumes e práticas alimentares ancestrais do seu povo transmitidas de uma geração à seguinte. Cientes de que algumas tradições permanecem como no passado e que outras mudaram, adaptando-se à realidade atual, bem como de que existem aquelas práticas que hoje são apenas memórias, recordações, quando se referem às tradições que não são mais praticadas, usam os termos “antes”, “antigamente” ou “no passado”. Em consonância ao proposto por nossa pesquisa, esses vocábulos são empregados no artigo com os mesmos significados utilizados pelos Xerente.

No passado, a alimentação dos Xerente era composta somente pelas carnes de caça (tatu, anta, paca, veado, entre outros) e peixes, assados ou moqueados sem nenhum tempero. Essas carnes eram comidas com farinha de mandioca, grolado (farinha feita a partir da mandioca fermentada na água, posteriormente seca e pilada), beiju (mandioca ralada crua assada em chapa quente), paçoca (farinha de mandioca pilada com carne) ou vegetais (mandioca, abóbora, batata-doce, milho) assados. As frutas são comidas cruas, assadas ou moqueadas. As carnes no passado eram conseguidas a partir da caça e da pesca feita pelos homens, e os vegetais plantados ou coletados por homens e mulheres.

Na fala de Rosilda Xerente, da Aldeia Nova Aliança, em 2020, temos uma descrição sobre a alimentação à base da raiz da mandioca, que no passado era um acompanhamento das carnes (de caça ou da pesca) e que

hoje compõe apenas uma pequena parte das comidas do presente. Cabe esclarecer que carne do mato se refere à carne de caça, e o berarubu é uma comida tradicional feita com massa de mandioca e carne de peixe ou caça.

Sempre a gente lembra o passado, vou começar do passado como era, a farinha, beiju de mandioca, a massa de mandioca que era usada para fazer berarubu com a carne, a preferência do Akwé era a carne do mato.

Antigamente, os Xerente não tinham o hábito de temperar as carnes e os peixes, apreciavam o gosto natural. Não ingeriam sal e açúcar, quando adoçavam as comidas (normalmente frutas ou beijus) usavam mel de tiúba ou de jataí. O sal e o açúcar foram inseridos há cerca de 70 anos. No caso específico da aldeia Salto relatou-se que a introdução do sal ocorreu de forma mais intensa na década de 1990, doado pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) nas cestas básicas, nas quais também havia óleo e leite, alimentos que não compunham as comidas tradicionais dessa etnia. Os primeiros temperos usados foram os naturais, sendo mais comuns a cebola e o alho. Em 2020, dona Pizadi Xerente, anciã da Aldeia Salto, fala um pouco sobre a inserção de temperos naturais: “Depois que eu parti que vim aprender a comer alho, cebola, pimenta-do-reino. Eu quando era nova não comia não, não comia de jeito nenhum!”.

Hoje, contudo, o tempero industrializado (preparos que misturam sal, alho, aromatizantes etc.) e o óleo de soja são comumente usados, quiçá diariamente. O cacique Thiago, da Aldeia Porteira, relata em 2020 essas mudanças na alimentação ao comparar a geração de seus avós, a de seus pais e a sua, ponderando alguns fatos: a dinamicidade da cultura alimentar, a falta dos alimentos extraídos do território, introdução de novos produtos etc.

Nossa alimentação, posso dizer, teve uma mudança radical da época de antigamente, de nossos avós, nossos pais. Assim a cultura é dinâmica para falar a verdade, e a alimentação faz parte desse dinamismo, porque se antigamente nossos pais, nossos avós comiam coisas assim, alimentos mais natural, feita à base bem tradicional mesmo; a carne não era fritada, é cozinhado com menos temperos industrializados, não tinha

tempero industrializado; no caso, o óleo é substituído pelo óleo de coco. Então assim a questão do cozinhamento usavam mais assado na brasa e assado debaixo do chão, que é o chamado muquiado.

Além da introdução do açúcar, do sal, do óleo, dos temperos industrializados, inseriram-se também as bolachas, os sucos em pó, o café, o refrigerante, o macarrão, entre outros produtos. E também se introduziram novas técnicas de preparo, como a fritura e o guisado. A anciã Enedina Xerente, de 70 anos, contou que até seus dez anos não sabia o que era macarrão e que experimentou esse alimento pela primeira vez quando foi para a cidade. Nota-se, pelos relatos, que as mudanças foram progressivas ao longo dessas últimas setes décadas e, de acordo com Mesquita (2015), foram radicais principalmente na última década, o que é perceptível pela presença constante dos Akwẽ em supermercados, açouguês e padarias durante todo o ano.

Assim a maior parte das comidas do presente é comprada em supermercados, o que leva os Xerente residentes nas aldeias (a maioria) a deslocar-se para os municípios vizinhos, como Tocantínia, Miracema e Palmas a fim de comprar gêneros alimentícios visto que nessas aldeias não há estabelecimentos que vendam alimentos. Diante dessa realidade, em 2020 ouvi vários relatos que apontam o supermercado como a nova roça dos Xerente, como o de Silvino, da Aldeia Salto: “Hoje a roça dos Xerente é o supermercado!”; o do cacique Thiago, da Aldeia Porteira: “Aí muitos agora utiliza o supermercado como a roça!”; ou o de Iranir, da Aldeia Nova: “De primeiro ninguém num ia pra cidade, os veio num gosto de ir pra cidade, só aqui mesmo pra arrumar [comida]; agora não, hoje não tem nadinha, vai pra cidade comprar as coisa”.

Evidenciam essas observações que alimentos oriundos da roça, da pesca e da caça perderam lugar para os produtos industrializados, uma realidade inversa ao que se vivia no passado, quando os Xerente se alimentavam do que colhiam, plantavam, caçavam e pescavam. Além das compras nos supermercados, outra forma da chegada desses alimentos nas aldeias, porém com frequência bem menor, já que não há regularidade em sua passagem, é por intermédio de seu Raimundo, um

não indígena que há mais de 20 anos vende alimentos em diversas aldeias. No seu caminhão antigo, ele vende arroz, feijão, milho para alimentar galinhas, enlatados, bombons e refrigerantes. O pagamento pode ser feito a vista, ou fiado com as dívidas anotadas em um caderno. Seu Raimundo também faz trocas, por exemplo, uma galinha caipira por 'X' quilos de arroz. Quando seu Raimundo para nas aldeias, muitas crianças xerente, entre três e seis anos, se aproximam do caminhão para comprar balinhas (doces) e mesmo sem falar português, levam moedinhas nas mãos e comunicando-se por gesticulação compram as balinhas.

Nas observações, ficou claro que crianças e adolescentes preferem os novos alimentos e técnicas de preparo que compõem as comidas do presente, o que pode estar associado a dois fatores: primeiro, o fato de não terem consumido ao longo de suas vidas diariamente ou com frequência os alimentos tradicionais em função da redução da prática da roça, da pesca e da caça, não tendo, portanto, desenvolvido o gosto por eles, já que Jimenez (2013) explica que o gosto é sentido pelas pessoas a partir da escolha dos elementos considerados comestíveis na natureza e o que lhes é aprazível. E essa escolha é uma consequência do costume de comer estes alimentos no cotidiano, devê-los sendo preparados, de ouvir sobre a forma como a matéria-prima é adquirida etc.

Na fala de 2019 do cacique Samuru, da Aldeia Porteira, observa-se bem essa questão, confirmando o argumento de Jimenez (2013) para a aceitação ou não de uma comida:

Eu convivi dois anos com minha vó, ela tinha 86 anos, só cozinhava com azeite de coco. E tem uma coisa aí, se eu fizer hoje aqui, minhas filhas num vai cumer. Teve uma vez que fiz um peixe, falei pra minha mulher, nós vai buscar coco para fazer óleo. Nenhum quis [as filhas] saborear uma coisa sadia, disseram, num vamo cumer não. É isso, é aquilo, porque talvez não tenha aquele costume.

O segundo fator pode ser o consumo de alimentos industrializados em si, pois a própria industrialização quebra o vínculo entre o alimento e a natureza, o que atinge as funções sociais da cozinha, desconectando parcialmente o comedor de seu universo biocultural, uma vez que a

artificialidade da alimentação atual gera problemas para as pessoas, pois rompe com as regras ancestrais (Contreras, Gracia, 2011). Em fala de 2020, o ancião Valdeciano, da Aldeia Saltinho, relata esse distanciamento dos Xerente com os alimentos que compunham seu universo biocultural.

Hoje as comida que nós come, os antigo, nossos filhos, nossos netos não quer mais saber! Se não tiver óleo não dá pra comer, se não tiver cebola não dá pra comer! Se tiver carne de caça tem que não gosta, vez que nem come. Só quer comer carne de gado, porco, peixe, frango.

Essa constatação ficou bastante clara quando em uma das tardes na aldeia fui preparar um cuscuz de milho para tomarmos com café, e uma das crianças me disse “Eu queria mesmo era coca-cola retornável!” – o que nos remete ao pensamento de Fischler (1979) quando argumenta que o comedor moderno não sabe o que come; o alimento tornou-se algo sem história conhecida, um artefato vazio entre o passado e presente.

Já os adultos (aqueles que têm de 30 anos para mais) e os anciões preferem as comidas e técnicas de preparo tradicionais que ainda fazem parte das comidas do presente e recordam, saudosos, algumas comidas e hábitos que ficaram no passado. As comidas e técnicas de preparo tradicionais ainda fazem parte do cotidiano dos anciões, porém em menor frequência devido à escassez de caças e peixes, e às limitações físicas dos idosos. É comum, em suas casas, encontrar pequenas roças de mandioca associadas aos cultivos de abóbora, batata-doce e banana, produtos que fazem parte da tradição alimentar.

Nas falas a seguir, do ancião Valdeciano, da Aldeia Saltinho, e da anciã Suzana, da Aldeia Salto, ambas de 2020, evidencia-se essa predileção pelas comidas tradicionais por parte dos idosos: “Farinha e grolado pra mim é comida! Aqui tem vez que eu sofro, uma semana se tiver só arroz, eu vou comer um pouquinho porque é o jeito, mas se tiver farinha, se tiver grolado eu nem lembro de arroz nem pra nada”. “Os ancião, as muié também gosta mais de trem assado, muquaido, berarubu que não tem veneno, não tem gordura, a gente põe só o tempero e vai assando, é mais sadio do que botá gordura”.

O berarubu, também chamado de *kupakubu* ou *orokubu*, prato mais emblemático da cultura xerente, é feito com a mandioca ralada, prensada no tipiti e, em seguida, esfarelada com as mãos para ser posta sobre as folhas de bananeira ou de helicônias. Sobre essa massa de mandioca coloca-se carne em pedaços e por cima da carne mais uma camada de massa de mandioca. Cobre-se



com as folhas e assa-se em um processo complexo que envolve barro de ninho de cupim, palha e lenha.

Quanto aos utensílios para comer, no passado, usavam a cabaça (cuia), ou a folha de bananeira como pratos e comiam com as mãos. Em 2020, Rosilda, da Aldeia Nova Aliança, declarou: “No passado tinha a cuia e a folha de bananeira. Eu acostumei comer na folha de bananeira. Eu comia com a mão, hoje em dia é em prato normal, talher, colher, vasilha, ninguém quer mais comer daquela forma. De primeiro se sentava no chão ou na esteira”. Segundo Lody (2008, p. 76-77), “A mão é o talher primeiro, uso dos dedos, habilidades para preparar, servir, comer. (...) O uso ancestral da mão nas escolhas e transformações dos ingredientes (...) é um conjunto de rituais que atingem diferentes significados, sentidos e sentimentos”.

No que diz respeito ao preparo das comidas, tradicionalmente, essa é uma função da mulher. Cabe aos homens prover os alimentos por meio da pesca, da caça, da roça e hoje também a partir de seus empregos, cuja remuneração permite comprar alimentos. É válido explicar que na cultura xerente não havia a palavra cozinha, nem tampouco o espaço cozinha destinado ao preparo dos alimentos e/ou à guarda de alimentos e utensílios. A comida era preparada ao ar livre, e os utensílios eram basicamente cabaças e cofos (cestos feitos de palha). A partir do contato



**Figura 1:** Berarubu pronto para ser comido

**Fonte:** as autoras (2020).

com os não indígenas, utensílios como panelas, pratos e talheres foram sendo inseridos nas aldeias. Atualmente, também se encontram em algumas casas (minoria) alguns eletrodomésticos, tais como geladeira e fogão, normalmente, adquiridos por indígenas que estão trabalhando fora das aldeias. Dona Pizadi, da Aldeia Salto, em 2019 informou sobre essas mudanças:

Até quando eu parei de parir não tinha geladeira, não tinha fogão não tinha nada! Depois que parei de parir tudo e vim pra cá [Aldeia Salto] minha filha tinha comprado fogão, quando eu cheguei aqui ela me deu. Mamãe com isso aqui que você vai fazer a comida agora, e eu disse como é que vou fazer? Eu tenho medo desse aqui, eu não tem costume!

Mesmo que muitos costumes tenham mudado, a comida no geral ainda é preparada ao ar livre ou em área coberta por palha na parte externa da casa, no fogão a lenha ou no fogão caipira, ou no que denominam estrempe ou trempa, em *akwẽ piza zaparze*, um tipo de fogão feito no chão delimitado por três pedras no qual é feito o fogo e onde se colocam as panelas. Os termos estrempe ou trempa eles aprenderam com os não indígenas. Ao pesquisar a origem desse vocábulo, encontramos a palavra trempe, cujo significado é arco de ferro sobre três pés que dá suporte à panela que vai ao fogo. Nas áreas externas das casas, mais comumente dos anciões, é possível ver o pilão e o jirau, uma armação de madeira usada para lavar os utensílios.

Algumas casas (a menor parte delas) têm cozinhas como um de seus compartimentos, equipada com fogão a gás, geladeira, armário e outros apetrechos, sendo a aquisição de fogões e geladeiras restrita a número ainda menor de famílias. Também foi possível perceber que mesmo as famílias que têm cozinhas em suas casas, mantêm uma área externa coberta ou um estrempe ao ar livre. O estrempe e o fogão a lenha normalmente são usados para o preparo de comidas tradicionais e comidas que levam muito tempo para ser cozidas, e o fogão a gás é usado geralmente para preparar comidas mais “rápidas”, tipo café.

As comidas tradicionais preparadas no presente, como o grolado e a carne moqueada mesmo que preparadas com menor frequência, ainda

fazem parte do cardápio das cerimônias (casamentos, festas de nominação, entre outras), ou no cotidiano dos anciões. Observou-se que nas ocasiões festivas, as comidas e técnicas do passado são mantidas, e que o presente está associado à inserção de ingredientes, em sua maioria industrializados, a exemplo dos temperos prontos. Os novos utensílios e equipamentos e até mesmo a criação do espaço “cozinha” para preparo de alguns alimentos e para armazenamento das comidas, que no passado não existiam na cultura xerente, são as novidades do presente, assim como a prática de novas técnicas de preparar alimentos, a exemplo da fritura e do guisado.

No âmbito das cerimônias, algumas ligadas aos não indígenas, como o Dia dos Pais e Natal, também passam a fazer parte do calendário de eventos e datas festivas entre alguns xerente. Para essas ocasiões são servidas as comidas do presente compostas por comidas feitas com novos alimentos e técnicas e por comidas tradicionais. A Figura 2 mostra almoço do Dia dos Pais composto por carne moqueada, feijão preparado na panela de pressão, macarrão com molho de tomate industrializado, arroz e refrigerante.

Em suma, constata-se que as mudanças são consequências de fatores internos e externos que afetam o território e consequentemente o modo de vida dos Xerente, que buscam adequar-se ao que é possível. Lembrando sempre que “a cultura se refaz todos os dias, no jogo cotidiano das relações sociais, na luta pela sobrevivência, por meio do trabalho, dos encontros, revelando distintas temporalidades bem como distintas espacialidades” (Cruz, 2012, p. 98). E que a cultura também se refaz pela imposição do tempo e pela autonomia que um grupo pode, por escolhas próprias, manter ou não suas tradições. Com relação aos povos indígenas

**Figura 2:** Almoço do Dia dos Pais

**Fonte:** as autoras.



brasileiros é possível observar e acompanhar, seja por meio da imprensa ou de pesquisas acadêmicas, que em alguns casos, essa autonomia é relativa, pois territórios indígenas são impactados negativamente de forma constante, colocando em risco a vida daqueles que ali vivem.

## **Considerações finais**

Analisar o que são as comidas do passado e as comidas do presente evidencia o fato de que comer é muito mais do que um ato biológico. Comer envolve uma série de fatores culturais, políticos, ambientais e socioeconômicos. Essa multiplicidade de aspectos presente no comer é evidenciada na trajetória alimentar dos Xerente, uma vez que em passado não muito distante – há cerca de 70 anos – alimentavam-se somente das comidas do passado extraídas de seu território, e, portanto, eram autossuficientes, e hoje, consomem as comidas do presente compostas em sua maior parte por alimentos industrializados! Uma mudança decorrente de fatores externos e internos; quanto aos externos destaca-se a construção da Usina Hidrelétrica Luís Eduardo Magalhães que impactou negativamente o território ao influenciar diretamente a diminuição dos peixes para pescar e as áreas para plantar. Quanto aos internos, podem-se mencionar as novas funções desempenhadas pelos Xerente, a exemplo dos cargos de trabalho no setor público e privado, as quais diminuem o tempo para dedicar-se às atividades tradicionais que geram alimentos, na mesma medida que passam a consumir alimentos industrializados de preparo mais rápido.

Vale mencionar que a partir da literatura e do observado, os fatores externos são em maior número e agem de forma mais intensa nas mudanças alimentares do que os fatores internos. O consumo excessivo de produtos industrializados é um exemplo, do poder das grandes indústrias de produtos alimentícios não apenas sobre os indígenas, mas da sociedade como um todo. No caso dos indígenas, porém, essas indústrias exercem uma força maior, pois, de forma geral, os indígenas têm menos acesso a informações (incluídas aquelas sobre os malefícios

dos alimentos industrializados) do que os não indígenas, logo a maioria deles desconhece os males que esses alimentos causam à saúde.

As informações que acessam com mais frequência são as divulgadas pelos canais abertos de televisão repletos de propagandas que associam o consumo desses alimentos ao bem-estar, a ser moderno, entre outras informações que não são compreendidas em sua totalidade. Diversos autores citados ao longo do artigo, a exemplo de Jiménez (2013) e Fischler (1971), mostram em suas pesquisas como os meios de comunicação atuam diretamente na má alimentação, assim como no estabelecimento de uma nova ordem alimentar, vergonhosamente apoiada por forças políticas e econômicas. Além do poder de influenciar dessas empresas alimentícias a partir da mídia, também é necessário considerar o fator econômico, visto que muitas vezes os produtos industrializados são mais baratos do que os alimentos saudáveis, e, assim, os Xerente, que, em sua maior parte, vivem com parcos recursos, optam pelos industrializados.

A insegurança alimentar nos Xerente e entre outros povos indígenas também se deve à falta ou ineficiência de políticas públicas que incentivem a permanência dos costumes tradicionais e a defesa dos territórios e direitos indígenas. Ou seja, a realidade favorece a desvalorização do patrimônio alimentar xerente; ainda assim, entretanto, os Xerente lutam, resistem e estudam formas de manter suas tradições vivas.

## Referências

ARAÚJO, Rosemary Negreiros de. *Os territórios, os modos de vida e as cosmologias dos indígenas Akwẽ-Xerente, e os impactos da UHE de Lajeado*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Engenharia Civil, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Participar-pesquisar. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

COLLAÇO, Janine Helfst Leicht. Gastronomia: a trajetória de uma construção recente. *Habitus | Revista do Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia*, v. 11, n. 2, 2013.

CONTRERAS Jesús; GRACIA, Mabel. *Alimentação, sociedade e cultura*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2011.

CRUZ, Rita de Cássia Ariza. Patrimonialização do patrimônio: ensaio sobre a relação entre turismo, “patrimônio cultural”. *Espaço e Tempo*, v. 31, p. 95-104, 2012.

DÍAZ, Laura Gabriela. Una mirada social y cultural de los alimentos. In: DÍAZ, Laura Gabriela et al. *Alimentos: historia, presente y futuro*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ministerio de Educación de la Nación, 2014.

FISCHLER, Claude. Gastro-nomie et gastro-anomie: sagesse du corps et crise bioculturelle de l'alimentation moderne. *Communications*, v. 31, p. 189-210, 1979.

GARJADO, M. Pesquisa participante: propostas e projetos. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

JIMÉNEZ, Luz Marina Vélez. Del saber y el sabor: um ejercicio antropofilosófico sobre a gastronomia. *Escritos Medellín*, v. 21, n. 46, p. 171-200, 2013.

KATZ, Esther. Introdução. In: WOORTMANN, Ellen; CAVIGNAC, Julie A. (org.). *Ensaios sobre a antropologia da alimentação: sabores, dinâmicas e patrimônios*. Natal: EDUFRN, 2016.

LIMA, Layanna Giordano Bernardo. Os Akwẽ-Xerente no Tocantins: território indígena e as questões socioambientais. Tese (Doutorado em Geografia Humana). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

LIMA, Romilda de Souza; FERREIRA NETO, José Ambrósio; FARIA, Rita de Cássia Pereira. Alimentação, comida e cultura: o exercício da comensalidade. *Demetra*, v. 10, n. 3, p. 507-522, 2015.

LODY, Raul. *Brasil bom de boca: temas da antropologia da alimentação*. São Paulo: Senac, 2008.

MASCARENHAS, Rúbia Gisele Tramontin. *A diversidade gastronômica como atrativo turístico na região dos Campos Gerais do Paraná: um estudo de caso no município de Castro*. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

MELO, Elisangela Aparecida Pereira de; GONÇALVES, Tadeu Oliver. Práticas socioculturais xerente em comunidades de prática. *Revista Exitus*, Santarém, v. 7, n. 2, p. 191-215, 2017.

MELO, Valéria Moreira Coelho de. *Diversidade, meio ambiente e educação: uma reflexão a partir da sociedade xerente*. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) – Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2010.

MESQUITA, Rodrigo. *Code-switching em Akwe-Xerente/Português*. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

MINTZ, Sidney W. Comida e antropologia: uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, 2001.

MONTANARI, Massimo. *Comida como cultura*. São Paulo: Senac, 2013.

ROCHA, Tatiana Evangelista da Silva; SILVA, Reijane Pinheiro da; NASCIMENTO, Maira M. do. Mudanças dos hábitos alimentares entre os Akwen Xerente. *Revista de Enfermagem*, v. 50, 2016.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. O império McDonald e a mcdonalização da sociedade: alimentação, cultura e poder. In: Seminário Facetas do Império da História, Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.

SILVA, Cleube Alves da. Os Xerente e a luta pela terra. In: Simpósio Nacional de História, 28, Florianópolis, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

SUREMAIN, Charles-Édouard de; KATZ, Esther; MATTA, Raúl. L'alimentation devient patrimoine. *Le Journal IRD*, v. 82, 2016.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. *Ponto Urbe*, v. 11, 2012.

XERENTE, E., D.M. Akwē kunmā nã krsipi mnōze: as técnicas de uso do fogo pelos Xerente. In: SILVA, Leia et al. (orgs.). *Documentação de saberes indígenas*. Goiânia: Gráfica UGF, 2015.

**Recebido em:** 20 de abril de 2024

**Aceito em:** 06 de julho de 2024



# O TERREIRO COMO TERRITÓRIO SOCIOPOLÍTICO E DE ACOLHIMENTO: PATRIMÔNIO IMATERIAL E MATERIAL CIVILIZATÓRIO DA MEMÓRIA ANCESTRAL

SHEILA DIAS E MARLISE VINACRE

# O TERREIRO COMO TERRITÓRIO SOCIOPOLÍTICO E DE ACOLHIMENTO: PATRIMÔNIO IMATERIAL E MATERIAL CIVILIZATÓRIO DA MEMÓRIA ANCESTRAL

**THE TERREIRO AS A SOCIOPOLITICAL TERRITORY AND REFUGE: IMATERIAL AND MATERIAL CIVIL HERITAGE OF ANCESTRAL MEMORY**

**SHEILA DIAS<sup>1</sup>**

sheila.almeida@ufop.edu.br  
<https://orcid.org/0009-0009-0016-7621>

**MARLISE VINAGRE<sup>2</sup>**

marlisevinagre@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0004-7559-2589>

## Resumo

As reflexões que se seguem têm por objetivo traçar considerações acerca dos terreiros de cultura e religiosidade de matrizes africanas como espaço sociopolítico e de reconstrução/renascimento ontológico. Parte-se da cosmopercepção africana iorubá, de que esse território se configura como um dos muitos espaços de resistência e também de real preservação da memória e dos saberes ancestrais. Interessa-nos apresentar de maneira sucinta, a concepção do terreiro como um lugar de reafirmação identitária, da busca pela cura, mas também onde se pode realizar o exercício da liberdade e da diversidade. O fio condutor para a construção dessa análise seguiu a perspectiva da interlocução entre categorias que neste ensaio assumem determinações centrais, nos permitindo abranger o tema proposto, racismo cultural religioso, a partir da

<sup>1</sup> Candomblecista doutora, mestre e assistente social, pela Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora adjunta do curso de serviço social da Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop). Integrou a gestão "Aqui se respira luta!" da Abepss, no biênio 2021-2022. Grupo de Estudos e Pesquisa Trabalho, Orçamento Público de Pessoal e Serviço Social (2022-atual); Integrante do Proafro/Uerj (2020-atual); Grupo de Estudos Sobre Linguagens, Culturas e Identidades (Gelci), (2012-atual); Neabi-Ufop (2012-atual). Área de atuação: produção de conhecimento; pós-graduação; ações afirmativas; ensino superior; questão étnico-racial e serviço social.

<sup>2</sup> Candomblecista e militante dos direitos humanos. Graduação (1975) e mestrado (1990) em serviço social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e doutorado em ciências sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1999). Professora associada aposentada (UFRJ) em 2013. Presidente do Cfess (1990-1993). Integrante da Comissão de Formulação do Código de Ética de 1993. Integrou a primeira formação da Coordenação do Grupo Temático de Pesquisa em Serviço Social, Ética e Direitos Humanos da Abepss (2011-2012). Pesquisadora com produção teórica nas áreas de ética, ética profissional, direitos humanos, diversidade humana, raça, etnia, gênero e sexualidade.

concepção de Estado, patrimônio, memória ancestral africana e terreiro. A intersecção entre as categorias citadas se justifica, uma vez que elas apresentam a capilaridade necessária para a compreensão das condições históricas, culturais, sociais e econômicas que permeiam a sociedade. Compreendemos o terreiro como lugar contraditório, mas também como espaço de organização, transformação e de resistência ao racismo cultural religioso, objetivando a efetivação de direitos e pelo bem-viver.

**Palavras-chave:** Patrimônio. Memória ancestral africana e terreiro. Racismo cultural religioso. Emancipação humana.

### **Abstract**

*The following reflections aim to outline considerations about African culture and religiosity terreiros as a socio-political space and a space for ontological reconstruction/rebirth. We start from the Yoruba African cosmoperception that this territory is one of the many spaces of resistance, and also of real preservation of ancestral memory and knowledge. We are interested in briefly presenting the concept of the terreiro as a place for reaffirming identity, of the search for "healing," but also where freedom and diversity can be exercised. The guiding principle for the construction of this analysis followed the perspective of a dialogue between categories that in this essay assume central determinations, allowing us to cover the proposed theme, religious cultural racism, from the conception of State, heritage, African ancestral memory and terreiro. The intersection between the aforementioned categories is justified since they have the necessary capillarity to understand the historical, cultural, social, and economic conditions that permeate society. We understand the terreiro as a contradictory place, but also as a space for organization, transformation, and resistance to religious cultural racism, with the aim of making rights effective and for good living.*

**Keywords:** Heritage. African ancestral memory and terreiro. Religious cultural racism. Human emancipation.

## **O terreiro como resistência e quilombo contemporâneo na luta estratégica contra o racismo cultural religioso**

Já é sabido que no modo de produção em que vivemos o racismo, em todas as suas expressões, assume o lugar estratégico potencializador das ações capitalistas. Assim, o racismo atua de forma dinâmica e contínua, garantindo por seu *modus operandi* a eficácia da exploração e subordinação de determinados grupos sociais. Sobre isso, Moura (1994, p. 28) informa que “Somente admitindo o papel social, ideológico e político do racismo poderemos compreender sua força permanente e seu significado polimórfico e ambivalente”.

Ao analisar as diversas ações desenvolvidas por homens e mulheres negras (es/os) na busca por direitos, na direção emancipatória da equidade e justiça social, nos deparamos com um poderoso instrumento capaz de realizar feitos históricos que movimentam a vida em todas as suas esferas e complexidades: a resistência coletiva. Se, por um lado, o racismo retroalimentado pelo capitalismo atualiza suas formas de superexploração, por outro, há igualmente manifestações de resistências e subversão da imposição capitalista e também racista.

Compreendemos que o sentido do território das chamadas comunidades tradicionais de matrizes africanas, ou seja, das casas de axé (ou simplesmente dos terreiros ou terreiras) se amplia como um lugar em que, ao se evocar o sagrado, se reaviva a memória ancestral de seus adeptos, estimulando e propiciando a realização de processos de promoção da saúde e de cura. Esses processos podem servir de potencializador para o exercício da solidariedade, da liberdade e da economia alternativa, que subverte a lógica capitalista. É nesse espaço, que, sem se propor a substituir o papel do Estado e das políticas públicas, se acolhe quem chega e se desenvolvem as práticas da medicina tradicional ancestral do cuidado integral à/ao sujeita (e/o) marginalizada/o ou aquele indivíduo acometido por enfermidades sociais, físicas, mentais, emocionais ou do espírito.

Mediante o processo de desumanização dos corpos ciganos, indígenas, negres, entre outros, a rebeldia se tornou um elemento da resistência. Muito embora, não sejam compreendidas como reação legítima de quem sofre com as opressões, a rebeldia e a insurgência não desabonam a conduta ética dos sujeitos que estão em condição de rebeldes.

Destacamos que as várias insurgências, rebeliões e revoltas contra a dominação imposta a esses grupos, não podem ser vistas como ausência da ética ou, no campo da moralidade, como sendo estes, indiferentes ou contráries à moral, mas sim como manifestação legítima do exercício da liberdade de lutar contra a tirania e dela se defender.

A relação entre pessoas oprimidas e opressores marca a dinâmica da sociedade brasileira. Ao passo que o capitalismo endurecia suas formas de controle, também encontrava à sua frente formas de resistência como insurreições, guerrilhas urbanas, organização quilombola, manutenção das práticas religiosas negadas e perseguidas, isto é, extralegais, e outras formas de levante, que direcionaram os oprimidos à luta pela liberdade, equidade social e cidadania.

Vale ressaltar – sem pretensão de negar a contradição – que os terreiros, que exercitaram e exercitam saberes e fazeres de matrizes africanas, assim como os quilombos, sempre se configuraram como territórios sociopolíticos que materializavam e materializam nos dias atuais a própria resistência. No caso do terreiro, esse território também nos devolve o sentido de casa, de família, em que, por intermédio das mães, pais, avós, tias e tios de santo, se desenvolve em nós o sentimento de pertencer a uma comunidade, e isso permite o aldeamento coletivo para não se sucumbir ao extermínio epistemicida e mesmo ao genocídio.

Em *Rebeliões da senzala*, publicado originalmente em 1959, Clóvis Moura retrata aspectos da escravização no Brasil, a partir do ponto de vista de ser a luta das(es/os)<sup>3</sup> escravizadas(es/os) uma forma de protesto,

<sup>3</sup> Neste ensaio, vamos utilizar a linguagem inclusiva, partindo da concepção de que este estudo objetiva a construção e a desconstrução de perspectivas que questionam as estruturas postas, também na forma linguística. Destacamos, entretanto, que as discussões em torno da linguagem inclusiva ainda são pouco investigadas, e, embora os estudos que

rompendo com a visão simplista de ser a “escravidão” um conflito social ou um choque cultural. O autor se ocupa em analisar tal regime de forma crítica, articulando história e aspectos sociológicos, e apresenta o ser negre como sujeites politiques, ou seja, um ser capaz de se articular e traçar estratégias em busca da liberdade. Aqui, usamos a versão de Moura (1988), em que ele reconstrói a figura da pessoa escravizada, informando aspectos que contestam a naturalização de negres como passíveis do processo de escravização. Pelo contrário, Moura (1988) atesta ser legítimo o ato de insurgir-se e os convoca, por meio dos seus escritos a rebelar-se (Silva, 2017, p. 12).

Silva (2021, p. 48), ao dialogar com a obra de Moura (1977), afirma: “os quilombos, as insurreições e as guerrilhas no período colonial e os movimentos negros pós-abolição estão presentes nas construções sociais da América Latina e do Caribe”. A autora aponta as semelhanças aqui e em outras partes do mundo.

Destaca-se a importância da organização quilombola, ou seja, do “perigo negro” como uma das mais potentes formas de luta antirracista. De acordo com Nascimento (1984, p. 292), o termo quilombo passa a ser ressignificado como comportamento próprio do povo negro, com vistas à construção de uma sociedade emancipada.

A luta da população negra sempre esteve em consonância com a perspectiva emancipatória coletiva, posto que os inconformismos e rebeldias não apenas rechaçam internamente o mito da democracia racial, como se constituem insurgentes, tratando até com hostilidade a falsa superioridade branca e individualista.

Segundo Moura (1977, p. 90),

(...) todos os movimentos sociais ou quaisquer outros objetivos que visem, através de formas organizacionais e manifestações autoconscientes, ou apenas contestadoras, modificar ou transformar o sistema de estratificação social existente, no sentido de livrar-se dos restos de relações coloniais, representam atitudes e/ou realizações válidas.

---

questionam o binarismo entre o feminino e o masculino no Brasil não sejam recentes, sua incidência na língua oficial brasileira (português) também é realizada. Aqui utilizamos a linguagem inclusiva e, em vez do uso de ‘a’ ou ‘o’ para referir-me a todas/todos, sujeitas/os. Para ampliar tal discussão, veja mais em Pessoto (2019).

As lutas e resistências resultantes do processo de rebeldia se articulam com a radicalidade da não aceitação da inferiorização imposta ao grupo racial subjugado. O que se espera com essa prática insurgente é a transformação da ordem social que está posta.

Essas são forças sociais consideradas dinâmicas, que impulsionam o devir social no interior de estruturas tradicionais, e que se insurgem buscando a transformação das relações sociais, demonstrando ainda o lado contraditório dos complexos movimentos, os quais são as lutas em prol da emancipação dos sujeitos (Silva, 2021, p. 49-50).

Nesse sentido, as subjetividades se deparam com impossibilidades forjadas, as quais objetivam impedir o reconhecimento e a percepção dos indivíduos como sujeitos históricos, tal como as densas determinações (étnico-raciais, regionais, culturais, rurais e urbanas) que os constituem.

Dito isso, observa-se que:

a escala e a radicalidade da questão racial no Brasil podem ser consideradas condições fundamentais não só da luta pela eliminação do preconceito racial, mas também da transformação da sociedade brasileira como um todo e, fundamentalmente, da verdadeira construção de uma sociedade nacional, articulada, viva, em movimento, que a sociedade civil e o Estado desenvolvam-se de forma articulada e fluente e que a “população” se transfigure em “povo”, no sentido de que o povo se constitui quando se compõe de “cidadãos”, de pessoas situadas e integradas, participantes e ativas, em todas as esferas da sociedade, públicas e privadas (Ianni, 2004, p. 11).

As estruturas definem os lugares dos indivíduos, e as relações sociais são pautadas por relações de produção e por uma estrutura classista e racista, que também regem as classes sociais, perpassadas por um conjunto de valores, que determinam e organizam as classes a partir da realidade concreta. E que, portanto, alteram a dinâmica sobre a forma como as pessoas se relacionam no mundo, fazendo com que a luta pela emancipação humana se dê por meio das estruturas de poder e da organização em prol da manutenção dos privilégios.

## Ausência do Estado, alienação e conservadorismo: o solo fecundo para manutenção do racismo cultural religioso

Vinagre e Almeida (2021) fornecem pistas interessantes para compreender a manutenção dos privilégios dos grupos que, majoritariamente, detêm o poder até hoje neste país. Ao tecer reflexões sobre a fundação sócio-histórica da sociedade brasileira, as autoras nos possibilitam importantes interpretações sobre como o Brasil estrutura suas relações a partir dos interesses da acumulação de bens, apoiando-se também no patriarcado, no escravismo e na exploração predatória do meio ambiente e dos territórios sagrados.

Os grupos dominantes compostos por homens, privilegiados economicamente, majoritariamente brancos, descendentes da expansão mercantil da Europa ocidental, cristãos, cis, ditos heterossexuais, conservadores e de “boa família”, orquestram suas ações, sobretudo, onde existe a ausência do Estado. Essa lacuna propicia um campo fecundo onde disseminam uma poderosa ideologia de alienação, fomentam a ideia da fé cristã como única e defendem a suposta unidade pacífica entre as classes e dos diferentes grupos sociais, além de propagandear falsas relações cordiais e racialmente democráticas.

No Brasil, o escravismo moderno<sup>4</sup> e o racismo – em todas as suas expressões e em seus efeitos manifestos nas esferas do trabalho, da educação, saúde, cultura e religiosidade, assim também como no âmbito das relações intersubjetivas – estão associados a uma verdadeira “gramática” que impõe e normaliza forte hierarquização, garantindo privilégios, de um lado, e, de outro, vulnerabilizando e violando direitos para a população de pretos e mestiços até os dias atuais. Essa verdadeira “cartilha racial” molda pensamentos, sentimentos e práticas, e separa os que têm direito ao respeito e reconhecimento da sua condição de humanidade, os que têm direito a respirar e viver e os que não têm,

---

<sup>4</sup> Sugerimos como referência para aprofundar esse assunto, a dissertação de Rodrigo Reduzino (2016).

funcionando sob a égide do ódio racial ancorado no pensamento colonizador eurocêntrico, no eugenismo e na branquitude.

Desde a sua invenção, o objetivo do racismo tem sido o de promover a “desafricanização” e a tentativa de apagamento da memória que o legado africano oferece, com vistas ao branqueamento uniformizador, ainda que o Brasil seja o país de maior população negra depois da Nigéria, e que os que se autodeclararam pretos e pardos representem mais da metade da população brasileira (56,10%, segundo dados do IBGE na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (Pnad) de 2019). É notória a escalada fascista no Brasil nos últimos anos, por isso, alertamos sobre a necessidade de analisar criticamente as bases do fascismo, e radicalizar no enfrentamento do racismo estrutural e do racismo cultural religioso.

Em termos das bases do fascismo, temos a considerar os seguintes elementos, conforme explicitados por Vinagre (2009): exaltação do patriotismo e da segurança nacional; uso da moral conservadora como controle social; apologia da militarização; exaltação da ideia de supremacia branca (que é mais do que defender uma suposta superioridade branca e a normalização de privilégios dos brancos); controle e perseguição das expressões da diversidade, manifestações artísticas e culturais de periferias urbanas e rurais, de favelas e “quebradas”, de LGBTQIAPN+ e grupos étnicos, tais como negros, grupos originários (ameríndios) e povos tradicionais (povos de terreiro e quilombolas); controle das liberdades civis e políticas; retração de direitos sociais e culturais; associação do discurso dos direitos humanos à meritocracia dos “homens de bem”; estímulo à construção personalista de líderes; recrudescimento da intolerância, do ódio e do fanatismo religioso e político.

Esse “solo político-moral” visa à imposição do pensamento único, legitimando o racismo cultural religioso contra o chamado povo de terreiro e as religiões tradicionais de matrizes africanas (RTMAs). Manifesta, pela semiótica do combate, o discurso de ódio e satanização de todo o complexo cultural ligado à religiosidade de matrizes africanas,

promovendo um verdadeiro ataque epistemicida (e mesmo genocida) dirigido a esse alvo, como se pode constatar em iniciativas forjadas por um determinado segmento cristão neopentecostal.

Cabe aqui ressaltar a coexistência de processos distintos de intolerância religiosa. Um processo de intolerância religiosa de caráter mais amplo e mundial, dirigido a grupos, tais como judeus, muçulmanos, ciganos, budistas e outros. E outro processo, fortemente racializado, perpetrado contra as religiões de matrizes africanas e seus adeptos em África e nos países da diáspora; nesse caso, mesmo contra aqueles não identificados socialmente como negros ou não pertencentes às estratificações mais baixas da classe trabalhadora. No dizer de Fanon (2008), esta última modalidade particular de intolerância religiosa é caracterizada por um racismo cultural com motivação religiosa, ou seja, por um racismo cultural religioso, como expressão do racismo estrutural e sistêmico.

No caso do racismo cultural religioso, consideram-se todas as situações de constrangimento, coação ou uso de força, seja moral, psicológica, cultural ou física, contra indivíduos/grupos e/ou seu patrimônio físico e/ou imaterial e intangível, como o patrimônio cultural/religioso. Neste último caso, trata-se de um verdadeiro epistemicídio,<sup>5</sup> em que o alvo é a coletividade como sujeite político e o conjunto do legado histórico ancestral herdado dos povos africanos.

Enfatizamos que, mesmo quando o ataque é concretamente perpetrado contra um indivíduo, o objetivo-alvo é toda uma coletividade

<sup>5</sup> O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural, pela negação ao acesso à educação (sobretudo de qualidade), pela produção da inferiorização intelectual, pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima, em decorrência dos processos de discriminação ocorrentes no processo educativo. *Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos conscientes.* E, ao fazê-lo, destitui-lhes a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso, o epistemicídio *fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, subtraindo ou mutilando sua capacidade de aprender.* É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta (Carneiro, 2005, p. 97)

portadora de um acervo de formas de ser, sentir, fazer e viver. Isso caracteriza uma verdadeira perseguição também de caráter coletivo a esses segmentos religiosos como sujeito político e ao conjunto das religiões tradicionais de matrizes africanas – tratadas como não civilizadas, atrasadas e primitivas, especialmente sob o argumento da existência da prática de imolação de animais. Vale lembrar a esse respeito que outras religiões, como a judaica e a muçulmana, praticam até hoje o abate religioso e são “toleradas”, certamente porque se trata de tradições não pretas.

Os ataques crescentes verificados nas últimas décadas contra as práticas socrereligiosas de praticantes das RTMAs estão associados à disputa mercadológica por adeptos em determinados territórios e à disputa de projeto político de ocupação de poder, por meio de ações de pseudorreligiosos a serviço da “cristonormatividade” de cariz neopentecostal (Vinagre, 2009), muitas vezes indivíduos articulados a interesses de organizações extralegais vinculadas à milícia ou ao tráfico de drogas ilícitas,<sup>6</sup> conforme se observa no assassinato de Mãe Maria Bernadete e nas violações ao busto que homenageia Mãe Gilda.

Nogueira (2020), informa que essa forma particular de intolerância religiosa dirigida às RTMAs caracteriza-se como um “tentáculo” ou “braço do racismo”, em nome da “normatização da cristianização”. Os alvos dos extremistas neopentecostais, ligados ou não às milícias ou ao narcotráfico, são: símbolos das divindades; estética étnico-religiosa (em especial, trajes rituais brancos, penteados e turbantes); insígnias (principalmente os fios de conta); o acervo litúrgico (cânticos, danças, oferendas, especialmente a sacralização/imolação de animais); e os próprios templos ou as

---

<sup>6</sup> A exemplo do assassinato de Maria Bernadete Pacífico, pertencente ao Quilombo Pitanga dos Palmares, em Simões Filho, Salvador, BA, ocorrido em 17 de agosto de 2023. Líder quilombola, coordenadora nacional de Articulação de Quilombos e ex-secretária de Promoção da Igualdade Racial do município de Simões Filho, Bernadete Pacífico estava sob proteção da Polícia Militar, por meio da Secretaria de Justiça e Direitos, denunciava constantemente a extração ilegal de madeiras e a espoliação do meio ambiente. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/a-morte-de-mae-bernadete-e-as-varias-faces-do-racismo-religioso/> por Babá Sidnei Nogueira. Acesso em 20 abr. 2024.

manifestações coletivas no espaço público da cidade (o que rebate na questão do uso democrático da territorialidade urbana).

Algumas lideranças têm destacado que esse racismo cultural religioso contra as religiões de matrizes africanas no Brasil tem se caracterizado como um verdadeiro terrorismo religioso, posto que seus efeitos atingem e impactam as gerações futuras e se espalham para outros campos além da religião, causando, genocídio, bem como epistemicídio. Esse epistemicídio manifesta-se por meio do racismo estrutural institucional na educação em todos os níveis (incluída a academia), no trabalho, na saúde e na comunicação social, impressa, midiática e falada.

Cabe registrar que, por obra da “ação democrática” e sistêmica do racismo estrutural e religioso, o desprezo e a desqualificação ou secundarização do conjunto do patrimônio da religiosidade de matrizes africanas são amplamente praticados pela opinião pública, por alguns setores das organizações de esquerda e até por setores intelectuais vinculados ao pensamento crítico e à militância política de esquerda. As intolerâncias religiosas por aqui são antigas. Desde as primeiras missões jesuíticas já se praticava epistemicídio, por meio da conversão compulsória ao cristianismo, e a intolerância era institucionalmente legitimada.

Hélio Silva Júnior (2008), analisa as Ordenações do Reino, no contexto do colonialismo europeu português, que punia com a pena capital a heresia e a blasfêmia, assim como todas as reuniões dos escravizados eram coibidas por “feitiçaria”, e o Código Penal do Império, de 1830, prescrevia a obrigatoriedade da “religião oficial” (católica). Já na República Velha, o Código Penal republicano de 1890 e a Constituição de 1891 tinham tipificação como crime o “curandeirismo”, o “espiritismo” e a capoeira. Só no século 20 o Estado se assume oficialmente laico, mas no Código Penal de 1940 ainda prevê como ilícito penal o “curandeirismo” (art. 284); a Constituição de 1934 assume a defesa (formal) da liberdade religiosa, mas mantém a defesa moralizadora da “observância dos bons costumes”. Só muito recentemente, com a Constituição de 1988, o Estado brasileiro passa a prever o direito à liberdade de crença e organização

religiosa para todos os credos, vindo a considerar o racismo crime inafiançável e imprescritível.

A partir daí, passam a viger alguns mecanismos para mitigar o racismo cultural religioso e o racismo estrutural: leis complementares que asseguram punição à incitação ao ódio religioso e impedimento aos cultos; reconhecimento de direitos previdenciários a toda(o) ministra(o) de culto (lei n. 8.212/91); validação civil para casamentos religiosos oficiados por qualquer sacerdote/sacerdotisa (lei n. 6.015/73); além de criação de delegacias policiais especializadas no atendimento a crimes de intolerância, tal como a Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (Decradi), no estado do Rio de Janeiro.

Essas condições foram se perpetuando e consolidando relações sociais extremamente assimétricas, bem como estereótipos culturais e lugares sociais menos qualificados na estrutura social que naturalizam, banalizam e cronificam a subalternização de classe e esquemas simbólicos (sem base científica ou plausível) de inferiorização e coisificação da população afrodescendente e de seu legado. Tem-se, assim, um eficiente “cimento” para diversas formas de pensar, sentir e agir preconceituosas e discriminatórias. Tais situações, com efeitos individuais e coletivos criminalizados ou não, são carregadas de conteúdo de intolerância com o diferente do padrão dominante (Vinagre, Almeida, 2021).

Esse conteúdo é impregnado de discursos e práticas hierarquizantes de ódio e violência, expressos pela invisibilidade, negação ou mesmo pela tentativa de eliminação da diferença. Esses esquemas de inferiorização dogmáticos, irracionais e acríticos, a partir das últimas quatro décadas, cada vez mais baseados no conservadorismo moral, no pensamento único, no fascismo e no fundamentalismo religioso, geram o solo para aquilo a que assistimos hoje: no dizer de Vinagre (2009), um epidêmico racismo cultural religioso contra os símbolos, as formas de ser, sentir e viver, e as práticas tradicionais religiosas de influência cultural africana.

Desse modo, é certo afirmar que o racismo é constitutivo e fundante da organização social capitalista, bem como consubstancial ao seu desenvolvimento. O racismo, portanto, em todas as suas expressões, caracteriza-se, pois, como elemento estruturante de opressão e, de tão sólido, consolida a naturalização, reprodução e cronificação das desigualdades, bem como a indiferença sistêmica a elas relacionada.

Pelo exposto, é certo que no Brasil, há muito tempo convivemos com uma semiótica fundamentalista, racista, xenofóbica, sexista, heteronormativa e de conteúdo religioso acrítico ultraconservador, que cai como luva no discurso fundado do neoliberalismo, constitutivo do capitalismo em seu estágio de desenvolvimento atual de crise e barbárie.

### **Desafios para a efetivação do exercício à liberdade religiosa**

As reflexões tecidas até aqui exemplificam que o racismo cultural religioso adquiriu ao longo dos anos o *status* de epidemia, visto que os casos de violências contra terreiros e praticantes dos cultos de religiões de matrizes africanas atinge um grande número de regiões do Brasil – mesmo diante da elaboração e materialização de vários instrumentos formais de combate a esse tipo de violência.

Tal como disposto no artigo 5º, inciso VI da Constituição Federal brasileira de 1988, “é inviolável a liberdade de consciência de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e a garantia na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. Embora possamos afirmar que esse artigo tenha ganho significativo reforço com a criação do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa – oficialmente instituído aqui no Brasil em 27 de dezembro de 2007, pela lei n. 11.635 –, observa-se que a efetivação dessa determinação constitucional ainda não é uma realidade.

Recentemente, na 17ª Conferência Nacional de Saúde, o Conselho Nacional de Saúde (CNS) aprovou a resolução n. 715 de 20 de julho de

2023,<sup>7</sup> que dispõe sobre orientações e desenvolvimento de estratégias para as ações e serviços públicos de saúde, com 59 propostas. Delas, o termo 46 representou para os povos de terreiros uma enorme vitória, tendo em vista que reconhece e reitera esses espaços de terreiros, terreiras, barracões, roças de santo e templos de religiões de matrizes africanas também como espaços de cuidado e de atenção à saúde pública, complementares ao Sistema Único de Saúde (SUS). A portaria, ao ser publicada, considerou esses espaços “centros promotores de saúde e cura”.<sup>8</sup>

Segundo dados publicizados pela Secretaria Nacional de Direitos Humanos (SDH), a intolerância religiosa corresponde a 43% dos 19 mil processos de racismo em tramitação no Supremo Tribunal Federal (STF) e 1/3 ou 33% dos processos por racismo em tramitação nos tribunais brasileiro. Esse é um levantamento desenvolvido pela JUsRacial,<sup>9</sup> que identificou 176 mil processos de racismo em todo o Brasil.

As denúncias por motivação religiosa aumentaram em todo o Brasil, tendo o Tribunal de Justiça de São Paulo quase 6,5 mil processos de casos de racismo religioso, e o Tribunal de Justiça de Minas Gerais, com o maior número de denúncias de racismo, aproximadamente 14,1 mil casos. Essa análise escancara que os casos de racismo são numericamente motivados pelo racismo cultural religioso, sendo ataques predominantemente praticados por evangélicos e dirigidos majoritariamente aos segmentos de matrizes africanas (SDH). Os dados, portanto, sustentam a afirmação de que o racismo cultural religioso é um fenômeno epidêmico.

Um dos desafios que podemos listar refere-se à dificuldade em caracterizar o crime de racismo religioso, uma vez que existe prevalência do registro da agressão sofrida de forma descaracterizada e desvinculada da sua motivação real (crime de ódio/racismo religioso), posto que

<sup>7</sup> Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/resolucoes-cns/3092-resolucao-n-715-de-20-de-julho-de-2023>. Acesso em 20 abr. 2024.

<sup>8</sup> Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/resolucoes-cns/3092-resolucao-n-715-de-20-de-julho-de-2023>. Acesso em 20 abr. 2024.

<sup>9</sup> Disponível em: <https://jusracial.com.br/lancamento-ebook-responsabilidade-civil-objetiva-por-illicito-racial-e-religioso/>. Acesso em 20 abr. 2024.

algumas situações ainda são registradas como briga de vizinho, lesão corporal e invasão de domicílio.

Outro desafio, esse de mais complexidade, diz respeito ao fato de que existe grande tendência ao silenciamento por parte dos agredidos e, consequente, subnotificação das violações. Isso se deve à localização dos templos nas periferias urbanas, áreas muitas vezes caracterizadas pela absoluta ausência do Estado e fortemente dominadas pelo poder paralelo das milícias ou do tráfico de entorpecentes, que impõem o terror, o medo e o silêncio.

Cabe ressaltar que, embora se reconheçam os avanços representados pelos instrumentos legais, é importante a superação da mera defesa da laicidade formal do Estado e do direito à liberdade de culto, bem como da ultrapassagem do discurso da tolerância religiosa na perspectiva da liberdade em sua acepção liberal, formal e abstrata.

Tolerância vem do latim *Z* e significa “suportar” algo indesejável no outro. Suportar é o contrário de conviver com esse outro, aceitando-o e respeitando-o com suas diferenças. A tolerância implica uma relação hierárquica desigual, em que o polo que se considera em condições de superioridade e vantagem “consente suportar” o diferente do “seu” padrão hegemônico, tratando a diferença, que é constitutiva e padrão na universalidade do humano genérico, como marginal. Nesse sentido, a diferença do sistema de crenças afro-brasileiro, que poderia ser concebido como riqueza da diversidade, apanágio consubstancial da genericidade humana, é concebida como exceção e desvio.

Nas palavras de Nogueira (2020), a tolerância é “apenas um anestésico” e a expressão intolerância religiosa seria mais aceita em virtude do mito da cordialidade, do mito da democracia racial e do mito da democracia religiosa, ou seja, da vigência da ideia de laicidade. Um crescente segmento religioso de adeptos de religiões de matrizes africanas, contudo, não quer ser tolerado: quer ser reconhecido, aceito e, acima de tudo, exige respeito. Trata-se, pois, de reivindicar e defender o valor ético-político da liberdade, mas da liberdade substantiva para o povo

de terreiro, concebendo os terreiros como espaços de resistência e potência.

## Algumas considerações

O combate ao racismo estrutural e suas expressões/manifestações, bem como ao capitalismo, ao patriarcado e a todas as formas de dominação-exploração deve ser um horizonte, na perspectiva crítica e historicizada das pautas de lutas democráticas pela igualdade real. Então, a intransigente valorização e salvaguarda de quaisquer manifestações e territórios de resistência contra o pensamento dominante, burguês e colonial é pauta imprescindível à construção de uma sociabilidade libertária, radicalmente democrática, com vistas à valorização da riqueza da diversidade e da emancipação humana.

As chamadas comunidades tradicionais de terreiro, que ganham vida e sentido no interior de casas ou roças de santo, com distintas denominações, epistemologias e liturgias (candomblé de diferentes nações, batuque, xangô, tambor de mina, umbanda, xambá, catimbó e outras) expressam uma ocupação sociopolítica, que ultrapassa o culto de inquices, voduns, orixás e encantados. São templos religiosos, mas também, potencialmente, verdadeiros quilombos contemporâneos: espaços étnicos de possibilidade de acolhimento, resistência e preservação da herança ancestral oral afro-brasileira e/ou afro-ameríndia. Nos terreiros, as relações de parentesco consanguíneo e religioso, articuladas a contraditórias relações de classe, raça, gênero e orientação sexual, modelam e regulam relações não só religiosas, mas afetivas, econômicas, socioculturais e ético-políticas, constituindo elos entre o presente e o passado, entre o mundo contemporâneo real e o mundo mítico, e entre o território religioso e a vida social.

Trata-se, pois, de espaços tendencialmente plurais de poder, perpassados por significados emblemáticos identificatórios de pertencimento racial e de inclusão de discriminados, como LGBTQIAPN+ e portadores de necessidades especiais, que talvez não teriam lugar em

outras práticas religiosas. Aí as posições ocupadas não são geralmente ligadas à hierarquização social vigente e sim à hierarquia religiosa, predominantemente matriarcal e referenciada pelo tempo de vivência religiosa e/ou atividade exercida na comunidade. Vale destacar que os terreiros e o protagonismo de sua liderança religiosa oportunizaram espaços de luta contra a escravidão e perseguição aos emblemas da memória africana, tais como a capoeira e o samba.

Logo, a comunidade de terreiro, sobretudo a de candomblé, contém a possibilidade de germinar outra sociabilidade, pois guarda saberes que se contrapõem ao instituído, hegemônico e explicitamente esgotado. Aparece, pois, como uma possibilidade de se constituir como um território geopolítico libertário de resistência aos padrões dominantes/colonizadores e como recurso memorial simbólico ético, de viés potencialmente insurgente. Aí seres subalternizados podem, como defende Vinagre (2009, p. 130-133), renascer – viver o processo de “tornar-se outro”, até ganhando outro nome, e se reconstruir, como subjetividade e como sujeito político, podendo vivenciar a experiência de recriar valores, ideais e práticas de ser e estar no mundo. Esse processo tem sido referido por Vinagre (2009) como uma experiência de “reontologização”, envolvendo a apreensão e o exercício de uma totalidade de conhecimentos e práticas de autocuidado na relação dos indivíduos consigo mesmo; de trocas dos indivíduos entre si e de preservação da natureza; de utilização de instrumentos e técnicas, bem como de uso de linguagem e artefatos, transmitidos oralmente de geração a geração (sentido de continuidade ancestral). No dizer de Sodré (2017), é capaz de se traduzir em um legado existencial “suprarracional”, de valor civilizatório coletivista, portador de moralidade e também de sentido ético e político.

É fundamental a ampliação da luta antirracista em todas as suas expressões, uma vez que democracia e racismo são historicamente antagônicos. É importante aderir à luta antirracista, em prol da construção de outra sociabilidade, inspirada e voltada para os valores da liberdade substantiva, da democracia, da cidadania real, da plena autonomia, expansão e realização dos indivíduos sociais, da cultura da paz e do bem-

viver. Esses valores apontam para a radicalidade de um compromisso crítico, intelectual e prático, ético e político, com a construção de outro projeto de sociedade, no horizonte da emancipação humana. Isso requer, necessariamente, a superação do voraz modo de produção capitalista, que degrada a natureza, a vida humana e as relações sociais, bem como o combate e a ultrapassagem de todas as formas de arbítrio, autoritarismo, terrorismo e de opressões de qualquer natureza, incluindo-se a luta estratégica contra o racismo cultural religioso.

## Referências

- CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Filosofia e Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.
- IANNI, Octavio. *Raças e classes sociais no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- MOURA, Clóvis. O racismo como arma ideológica de dominação. *Revista Princípios*, n. 34, ago-out. 1994.
- MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala*. 4. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- MOURA, Clóvis. *O negro, de bom escravo a mau cidadão?* Rio de Janeiro: Conquista, 1977.
- NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiáspora – Revista do mundo negro*, Rio de Janeiro, ano 3, n. 6-7, p. 41-49, 1985.
- NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen, 2020. (Feminismos Plurais/coord. Djamila Ribeiro).
- PESSOTO, Ana Lucia. Língua para todos: um olhar formal sobre a expressão do gênero gramatical no português e a demanda

pela língua(gem) inclusiva. *Revista Ártemis*, v. 28, n. 1, p. 160-178, jul.-dez, 2019.

REDUZINO, Rodrigo Antonio. *De João Francisco dos Santos à Madame Satã: análise da incorporação do racismo científico do século XIX pelas instituições brasileiras*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2016.

SILVA, Ana Paula Procópio da. Resistências negras e amefricanidade: diálogos entre Clóvis Moura e Lélia Gonzalez para o debate antirracista das relações de classe na América Latina. *Fim do Mundo*, n. 4, jan.-abr. 2021.

SILVA, Ana Paula Procópio da. O pensamento social de Clóvis Moura: relações raciais, classes sociais e a dialética radical do Brasil negro. 41º Encontro Anual da Anpocs GT28 Relações raciais: desigualdades, identidades e políticas públicas. De 23 a 27 de outubro de 2017, em Caxambu, MG.

SILVA JUNIOR, Hédio. A intolerância religiosa e os meandros da lei. In: NASCIMENTO, Elisa L. (org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

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

VINAGRE, Marlise. Liberdade, democracia e intolerância religiosa. In: SANTOS, Ivanir; ESTEVES FILHO, Astrogildo (orgs.). *Intolerância religiosa X democracia*. Rio de Janeiro: Ceap, 2009.

VINAGRE, Marlise; ALMEIDA, Sheila Dias. Respeitem o meu axé! O racismo cultural religioso como expressão e manifestação do racismo estrutural. In: ROCHA, Roseli; ELPÍDIO, Maria Helena; VALDO, João Paulo da (orgs.). *Desafios para o serviço social na luta antirracista: questão étnico-racial em debate*. São Paulo: Annablume, 2021.

**Recebido em:** 21 de abril de 2024

**Aceito em:** 08 de julho de 2024



# **NAÇÃO LADINO-AMERICANA: ENTRE A MODERNIDADE QUE RACIALIZA E A FRESTA QUE RETERRITORIALIZA O CORPO NOS TERREIROS DO BRASIL**

MIRELLA ROCHA

# NAÇÃO LADINO-AMEFRICANA: ENTRE A MODERNIDADE QUE RACIALIZA E A FRESTA QUE RETERRITORIALIZA O CORPO NOS TERREIROS DO BRASIL

LADINO-AMEFRICAN NATION: BETWEEN THE MODERNITY THAT RACIALIZES AND THE CREVICE THAT RETERRITORIALIZES THE BODY IN THE *TERREIROS* OF BRAZIL

MIRELLA ROCHA<sup>1</sup>

mirellafr@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-5767-8715>

## Resumo

O artigo debate a ideia de nação em Améfrica Ladina, realizando a crítica do mito da modernidade com base na racialidade e no racismo que a sustentam, bem como caracteriza e defende o seu contrário, a “nação da fresta”, construída a partir de diferentes matrizes no candomblé brasileiro, em que a cultura, a identidade e a reterritorialização do corpo e da subjetividade negra restituem a vida para povos de terreiro no Brasil. Trata-se de estudo teórico de cunho argumentativo, metodologicamente referenciado na dialética terreirizada e desenvolvido a partir da contribuição de autores do pensamento social crítico latino-americano e do pensamento social negro, brasileiro e quilombola de orientação contracolonial. O texto conclui enfatizando a importância da estratégia simbólica e político-afetiva negra, dos corpos regidos pela alegria, da pulsão de vida e da possibilidade do encantamento, expressa nos ritos presentes nas roças e nos terreiros, mas também no samba e outras expressões culturais.

**Palavras-chave:** Nação. Modernidade. Racialidade. Terreiro. América Latina.

## Abstract

*The article debates the idea of nation in Latin America, performing a critique of the myth of modernity based on the raciality and racism that sustain it, while also characterizing and advocating for its opposite, the “Crevice Nation,” constructed from different matrices in Brazilian Candomblé, where culture, identity, and the reterritorialization of the black body and subjectivity restore life*

<sup>1</sup> Neta da Graciana, Yawô no Ylê Asè Egi Omin, pelas mãos de Wanda d'Omolu. Professora na Escola de Serviço Social da UFRJ, tutora do PET Povos de Terreiro e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Coordenadora de Extensão do Neabi.

*to terreiro peoples in Brazil. It is a theoretical study with an argumentative approach, methodologically referenced in terreirized dialectics, and developed from the contributions of authors of critical Latin American social thought and black social thought, Brazilian, and quilombola, with a counter-colonial orientation. The text concludes by emphasizing the importance of the black symbolic and politico-affective strategy, of bodies guided by joy, the drive for life, and the possibility of enchantment expressed in the rituals present in terreiros but also in samba and other cultural expressions.*

**Keywords:** Nation. Modernity. Raciality. Terreiro. Latin America.

## Introdução

*Bará Olóònòn àwa fún àgò<sup>2</sup>*

A análise que desenvolvemos neste texto, propõe-se a criticar a ideia de nação que se consolidou em *América Ladina* (Gonzalez, 1988), construída a partir do mito da modernidade, a qual tem na racialidade e no racismo um eixo estruturante de dominação, funcional à acumulação de capital em escala global e à persistência do domínio branco na esfera política e epistemológica da vida social. Essa crítica é mobilizada como pano de fundo para caracterizar o seu contrário, em nossa<sup>3</sup> hipótese, um contratempo e uma ética reinventada a determinar a nação da fresta, construída a partir de diferentes matrizes no candomblé brasileiro, capaz de fomentar cultura, identidade e reterritorialização do corpo negro, restituindo assim a vida a povos de terreiro no Brasil.

O intento ético-político deste escrito é defender terreiros de candomblé para além do sentido religioso estrito, reafirmando seu sentido simbólico, pedagógico, político, epistemológico, cultural, social, familiar e sobretudo coletivo-comunitário, demarcando-os como espaços de reexistência do ser negro, na contramarcha do racismo e do genocídio que marcam o *éthos* da formação social brasileira (Moura, 2014).

A ideia de nação, fio condutor do debate, se dá como uma brincadeira evocada por Exu, divindade do panteão iorubá que, para Luz (2003, p. 50), é o “transportador das oferendas rituais (...) responsável pela circulação de axé que dinamiza o ciclo vital. Toda ação e movimento, portanto, depende da atuação de Exu”. Como grande senhor do movimento, da comunicação e na condição de ser brincante – entre muitas outras qualidades – evocamos aqui a alegoria presente no *itán* “O chapéu de duas cores”,<sup>4</sup> em que um homem observa a situação apenas

<sup>2</sup> Saudação e pedido de licença a Exu, senhor dos caminhos

<sup>3</sup> O texto é de autoria individual, no entanto o eu-narrativo transita entre a primeira pessoa do singular e do plural, pois no complexo epistemológico afropindorâmico a pessoa nunca é-está sozinha, eu-indivíduo atomizado, mas é-está composta pela família corpo-coletiva e a família ancestral-espiritual e tudo que nos constitui como sistema vivente.

<sup>4</sup> A palavra nagô *itán* designa não só qualquer tipo de conto, mas especialmente histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra. Ressalto que ouvi o referido *itán* sobre o chapéu de duas cores dos mais velhos no terreiro,

pelo lado vermelho do chapéu, e outro apenas pelo lado preto do chapéu, trazendo importantes ensinamentos críticos sobre a ontoepistemologia única universal de algo. É nesse sentido que defendo que a ideia de nação em Améfrica Ladina não é tão somente uníssona expressão da forma social racista (Sodré, 2023), mas é também a nação da fresta, que brotou na experiência político-afetivo-comunitária dos povos de terreiro, particularmente no Brasil.

Trata-se de estudo teórico de cunho argumentativo, que anda pelos trilhos da história a contrapelo, inspirada em Walter Benjamin e no caboclo da Pedra Preta (Simas, 2020), e da dialética pela qual “sendo a terra circular e o sol um disco, está no mar”, nos termos de Beatriz Nascimento em *Ôri* (Nascimento, 2018, p. 332-333). O tema é desenvolvido contando com a contribuição do pensamento social crítico latino-americano e do pensamento social negro, brasileiro e quilombola de orientação contracolonial.

Como singela representante do que nos debates teórico-políticos dos botequins e das ruas convencionaram denominar marxismo-caboclo, destaco, contudo, que a mencionada perspectiva histórica e dialética não se pretende materialista, mas terreirizada, ao passo que abarca o realismo mágico-exusíaco do nosso continente moreno, e Exu é aquele que matou um pássaro ontem com a pedra que arremessou hoje. Assim, um importante sentido deste texto é a crítica radical da ideia de progresso como consequência linear do passado, bem como a denúncia do éthos aparentemente civilizatório e essencialmente racista da modernidade que a estrutura, visando contribuir com o debate epistemológico-filosófico-ontológico e político-poético dos terreiros, no contratempo da perspectiva citada.

Cabe destacar que o artigo é parte dos estudos desenvolvidos no âmbito do projeto de pesquisa “Psicologia política do racismo na formação social brasileira e a reinvenção do corpo-potência arkhé-axé”, que desde 2021 conta com aporte do FNDE/MEC por meio do

saberes orais transmitidos num contexto pedagógico coletivo-comunitário que não cabe em referência acadêmica.

financiamento do Programa de Educação Tutorial (PET), grupo Povos de Terreiro e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), sob minha tutoria; bem como da própria vivência de terreiro, como *yawo* no Ylè Asé Egi Omin, filha de Ya Wanda d'Omolu, a quem devo meus agradecimentos e respeitos, assim como aos mais velhos e mais novos dessa comunidade.

### **Padê: nação ladino-ameficana**

– Energia nuclear, o homem subiu à lua  
 – É o que se ouve falar, mas a fome continua  
 – É o progresso, Tia Clementina  
 – Trouxe tanta confusão, um litro de gasolina por cem gramas de feijão  
 Clementina de Jesus, 1977

A ideia de uma Macondo peninsular prevaleceu durante muito tempo, inspirada no mapa arbitrário que José Arcádio Buendía desenhou quando regressou da sua expedição. Traçou-o com raiva, exagerando de má-fé as dificuldades de comunicação, como castigando-se a si mesmo pela absoluta falta de noção com que escolhera o destino de sua marcha. “Nunca chegaremos a nenhum lugar”, lamentava-se para Úrsula. “Aqui vamos apodrecer em vida, sem receber os benefícios da ciência”

Gabriel García Márquez, 2012

O pontapé desta análise é desatar o nó que torna possível falar de nação em um continente tão diverso. Para tal, começamos com uma encruzilhada em que a música de Candeia, brilhantemente interpretada pela Rainha Quelé e a Mineira Guerreira encontra com Gabo,<sup>5</sup> um dos principais autores do chamado realismo mágico latino-americano. O tema? Algo que nos homogeneíza: a fixação desenvolvimentista pelo progresso.

No samba o tema do progresso aparece como o responsável por um tanto de confusão, fazendo um paralelo entre as necessidades do estômago – o quilo de feijão, a fome – e as necessidades da acumulação de capital, expressas no desenvolvimento técnico-científico – a energia

<sup>5</sup> Apelido de Gabriel García Márquez, escritor colombiano que ganhou o Nobel de literatura em 1982.

nuclear, o litro de gasolina. Na sequência da música há o contraponto do homem civilizado com a prática da vadiagem: “não vadeia, Clementina/fui feita pra vadear!”.

É sabido que a vadiagem era crime tipificado no artigo 399 do Código Penal de 1890<sup>6</sup> – a primeira grande legislação brasileira após proclamada a República de 1889, a qual demarca o caráter do Estado Pelourinho (Carraro, Rocha, 2021) erigido nessas latitudes, posto que a Constituição Republicana é de 1891 – justamente porque um corpo dissidente negro ou indígena vadio, que gira, que dança, que ginga é um corpo que reinventa uma experiência outra de vida, fora da lógica civilizatória marcada pela chibata, pela submissão, pela superexploração da força de trabalho e pelo desencantamento.

Segundo Nascimento (2020), a malandragem, a vadiagem e a vagabundagem são valores, saberes e práticas contracoloniais, construídos no deslize, em nossa constante busca de jeitos próprios de ser, caminhar, lutar e pensar na contracorrente da ideia de progresso euro-occidental burguesa, historicamente construída sobre nossa subalternização. É nesse sentido que o samba de Candeia evoca o espírito encantado de Clementina, em contraposição ao homem civilizado e sua representação, o qual aparece como “diplomado”, mas em essência “é pior do que selvagem”.

A partir do samba firmamos então nosso primeiro ponto: o ímpeto da modernização desembarcou em Pindorama – que nos termos de Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2019) é expressão tupi-guarani para designar esta terra – na aurora da República vestido de positivismo científico e civilizatório, fortemente marcado pela eugenia. Por aí temos uma pista sobre a nação que se pretendia construir: dinamizada pelo progresso, deixando para trás o Brasil arcaico, escravista e incivilizado. Para seguir com nossa argumentação, aqui cabe retomar o ponto inicial destes

<sup>6</sup> [Capítulo XIII – Dos Vadios e Capoeiras] Art. 399. Deixar de exercer profissão, ofício, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meio de subsistência e domicilio certo em que habite; prover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes: Pena – de prisão celular por quinze a trinta dias (Brasil, 1890).

escritos, tematizando como aparece o progresso no trecho literário que aqui cruzamos com o samba.

No pedacinho transscrito do Gabo, fica evidente que em um continente condenado a “não desfrutar dos benefícios da ciência”, o desenvolvimento histórico real dos povos nessas latitudes, tal qual a história da família de Macondo, aparece como “uma engrenagem de repetições irreparáveis, uma roda giratória que teria continuado dando voltas até a eternidade” (Márquez, 2012, p. 428), em trajetórias marcadas por “progressos ilusórios” – indicando um dos nós de nossa solidão. Para Cueva (1993, p. 39-40),

A concepción "circular" do tempo em *Cem anos de solidão*, da qual tanto se falou, deve ser situada em outro nível: na percepção dos personagens, que na realidade concebem o mundo como um ciclo de repetições permanentes, e na tentativa do autor de apontar certa estagnação das forças produtivas. No entanto, aqui é preciso ter muito cuidado para não ver em Macondo a materialização de uma instância puramente pré-capitalista. No fundo, o que há é uma combinação de dois elementos: a ideia de circularidade que efetivamente corresponde à modalidade de reprodução não ampliada, característica das formas pré-capitalistas, mas associada a uma sensação de "avançar retrocedendo", que decorre da percepção dos ciclos típicos do capitalismo subdesenvolvido e dependente, com sua trajetória feita de progressos ilusórios e modernidades efêmeras, alternados com prolongados períodos depressivos durante os quais nossos povos pareceriam "afundar sem remédio no pântano do esquecimento".<sup>7</sup>

Partindo do encontro que promovemos entre Candeia e Gabo – os quais nos apresentam uma ideia de progresso ilusório, confuso e contraditório, como marca da percepção da lógica do desenvolvimento

<sup>7</sup> Nessa e nas demais citações de textos em idiomas estrangeiros, a tradução é própria. No original: *La concepción "circular" del tiempo en Cien años de soledad, de la que tanto y tan ligeramente se ha hablado, hay que ubicar por ende en otro nivel: en la percepción de los personajes, que en realidad conceptúan el mundo como un ciclo de repeticiones permanentes, y en el intento del autor de señalar cierto estancamiento de las fuerzas productivas. Mas, aquí hay que tener mucho cuidado de no ver en Macondo la plasmación de una instancia puramente precapitalista. En el fondo, lo que hay es una combinación de dos elementos: la idea de circularidad que efectivamente corresponde a la modalidad de reproducción no ampliada, característica de las formas precapitalistas, pero aunada a una sensación de "avanzar retrocediendo", que se deriva de la percepción de los ciclos típicos del capitalismo subdesarrollado y subalterno, con su trayectoria hecha de progresos ilusorios y modernidades efímeras, alternados con prolongados períodos depresivos durante los cuales nuestros pueblos parecerían "hundirse sin remedio en el tremadal del olvido".*

do subdesenvolvimento (Gunder Frank, 1973) em nosso continente – defendemos como pressuposto teórico-político inicial que é possível falar em nação latino-americana ou melhor, “ladino-ameficana”. Mas como seria plausível homogeneizar esse tanto de país tão diverso numa única leitura?

Gonzalez (1988, p. 76-77) ao explicar a categoria político-cultural da “ameficanidade”, delimita o imperialismo como marco e infere que o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico de cada país, ao posto que

incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. (...) Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo (...) Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de denominação é o mesmo, ou seja, o racismo.

Na esteira dos meus aprendizados a partir dos estudos de Gonzalez (2018) e Ferreira da Silva (2022), defendo que a experiência compartilhada de formação socioeconômica baseada em séculos de colonialismo, escravização, violência, espoliação constituiu a base material-espiritual histórica sob a qual se estruturou o capitalismo dependente em todo o continente. Não menos importante, partilhamos também o espelhamento e a ancoragem dessa base econômica material-espiritual comum no plano ideocultural político-coletivo e emocional-afetivo individual por meio da estruturação de um sistema de domínio fundamentado na analítica da racialidade e no racismo, a hierarquizar corpos, valores, saberes e modos-de-ser-estar no mundo.

Tais processos se estruturam a partir de uma mística civilizatória que em última instância é a espinha dorsal da ideia de nação em nosso continente moreno e contexto da expansão imperialista: o mito da modernidade.

## **Chapéu vermelho: o ebó do moderno ou racialidade e racismo na base do mito da modernidade**

A partir da cosmopercepção ioruba entendemos ebó como prática ritualística de trocas que visa reorganizar e harmonizar o ser com as forças cósmicas da natureza. Ebó, como uma das categorias centrais desse complexo filosófico, pode ser entendido como oferenda ou sacrifício que visa quebrar a acumulação e detenção do poder, provocando a restituição, a reparação e o equilíbrio capaz de impulsionar e movimentar a vida. Segundo Luiz Rufino (2019, p. 87), “o ebó opera também como um princípio tecnológico, uma vez que é a partir dele que se estabelecem as comunicações, trocas e invenções de possibilidades”.

Além da compreensão iorubana, múltiplas reinvenções da categoria estão presentes na diáspora africana. Aqui partimos de uma percepção popular que costuma identificar ebó com feitiço, muamba, coisa-feita ou despacho.

Vamos considerar esse sentido popular para tratar aqui do ebó do moderno. Seria como um feitiço, uma coisa-feita, uma comida ritual que a intelectualidade (especialmente acadêmica euro-ocidental – e aqui falo de concepção teórico-política-valorativa de mundo e não de uma territorialidade geográfica) comeu. Aí passa que a partir da ingestão do ebó do moderno é como se tivesse uma lente pela qual se percebe e analisa o mundo, cujo principal problema a ser pensado, observado e consertado está nos dilemas do desenvolvimento; e a solução para a realidade do nosso continente é apresentada a partir de alguns binômios como arcaico x moderno, atraso x progresso, civilização x barbárie, razão x emoção, loucura x normalidade etc.

Isso porque se propaga que a Europa – e logo o euro-ocidente norte-atlântico – teria encontrado uma rota de desenvolvimento excepcional, pela qual foi possível se constituir como o polo dominador do mundo, a determinar a narrativa da história universal, isto é, a história do moderno capitalismo imperialista e suas conquistas pretensamente

civilizatórias, pintado como história e modelo universal, simplesmente porque supostamente

ali se estabeleceu e enraizou um certo tipo de racionalidade (occidental) que foi construída a partir dos gloriosos fundamentos que se acumularam nos grandes episódios que edificaram seu império: o raciocínio filosófico dos gregos, com suas duas grandes distinções para lidar com a natureza das coisas (*physis e nomos*); as bases categorizadas do jurídico para ordenar a polis desde o império-mundo romano clássico; a cultura humanista e a grandeza estética do Renascimento; o modo moderno de pensar a política e uma ordem configurada não mais em impérios, mas em Estado-Nação (inicialmente um liberalismo *democrático*, comprometido com a tríade igualdade-liberdade-fraternidade e depois reduzido ao *liberalismo tecnocrático*, obediente ao par liberdade-propriedade); o estabelecimento de uma nova visão guiada pela racionalidade científica a partir do meio do século XVII; e já com um mundo configurado nesse seu novo fundamento (científico e de pretensa secularidade), devem-se coordenar e capitalizar internamente (sob os princípios de um único mecanismo, o Mercado como novo Deus) os avanços de um progresso infinito (Gandarilla, 2020, p. 14-15, grifos do autor).<sup>8</sup>

Esse constructo de ideias, no combo do que Amin (1989) denomina filosofia europeia das Luzes, definiu o marco essencial da ontologia, epistemologia e cosmogonia do mundo euro-ocidental capitalista – o qual necessita de verdades eternas de vocação trans-histórica. Para o autor, essa forma dominante tem como objetivo cumprir um triplo papel: obscurecer a essência do capitalismo como modo de produção e ética organizadora da vida; deformar a própria história da gênese do capitalismo, ocultando especialmente a vinculação com o colonialismo e a escravização e substituindo por uma versão mítica relativa ao

<sup>8</sup> No original: *ahí se asentó y arraigó un cierto tipo de racionalidad (occidental) que se ha construido desde los cimientos gloriosos que se han ido acumulando en los grandes episodios que edificaron su imperium: el razonamiento filosófico de los griegos, con sus dos grandes distinciones para ocuparse de la naturaleza de las cosas (physis y nomos); las bases categoriales de lo jurídico para ordenar la polis desde el imperio-mundo romano clásico; la cultura humanista y la grandeza estética del renacimiento; el modo moderno de pensar la política y un orden configurado ya no en imperios sino en Estados (el de un inicial liberalismo “democrático”, comprometido con la tríada de la igualdad-libertad-fraternidad y luego ya reducido a “liberalismo tecnocrático”, obediente del par libertad-propiedad); el establecimiento de una nueva visión guiada por la racionalidad científica desde mediados del siglo XVII; y ya con un mundo configurado en ese su nuevo fundamento (científico y de pretendida secularidad) se han de coordinar y capitalizar a su interior (bajo los principios de un solo mecanismo, el Mercado como nuevo Dios) los avances de un infinito progreso).*

desenvolvimento natural das leis da evolução humano-social; e negar a relação do capitalismo realmente existente no centro do sistema mundial de acumulação com a forma de reprodução do capital no capitalismo dependente – baseada em superexploração, espoliação e expropriação.

Percebe-se como o capitalismo aparece como resultado de um *continuum* linear da história universal humana que caminha rumo ao progresso, e sobretudo como milagre triunfante da experiência humano-racional. Fica aqui a questão: que progresso? Que moderno?

Uma importante chave no intuito de aprofundar nossa conversa sobre o mito da modernidade é destrinchar qual a concepção de modernidade que está na base dessa ideia homogênea de nação, fundada na racialidade e no racismo em nossa América crioula.

Começamos com Weber (1987), para quem a modernidade é entendida como produto de processos de racionalização que se desdobraram no Ocidente a partir da Reforma Protestante e que incluem processos de racionalidade cultural e social, sendo a razão compreendida como uma propriedade do pensamento que se impõe à matéria ou processo analisado:

*Ao estudarmos qualquer problema da história universal, o produto da moderna civilização europeia estará sujeito à indagação de quais combinações de circunstâncias se pode atribuir o fato de na civilização ocidental, e só nela, terem aparecido fenômenos culturais que, como queremos crer, apresentam uma linha de desenvolvimento de significado e valor universais. Apenas no Ocidente existe uma ciência num estágio de desenvolvimento que reconhecemos, hoje, como válido (Weber, 1987, p. 3, grifos nossos).*

Trata-se da defesa aberta do caráter pretensamente civilizatório do moderno capitalismo ocidental – “tipo ideal” que se apresenta como forma dominante. Percebemos que aqui Weber (1987) se revela um neokantiano exemplar: é em Kant que surge a ideia de uma história universal.

Kant (1794) vai desenvolver a ideia de que há um curso “regular” e “progressivo” da história humana, para o qual a filosofia deve estabelecer um fio condutor, tendo como referência o caráter universal da história.

Uma tentativa filosófica de elaborar uma história universal do mundo de acordo com um plano da natureza visando uma perfeita união civil da humanidade deve ser considerada possível e até mesmo capaz de promover o propósito da própria natureza. À primeira vista, parece uma proposição absurda de escrever uma história de acordo com uma ideia de como os eventos mundiais devem se desenvolver para se conformarem a certos fins racionais; parece que apenas um romance poderia resultar de tais premissas. (...) Pois, se partimos da história grega como aquela em que todas as outras histórias anteriores ou contemporâneas são preservadas ou pelo menos autenticadas, se seguirmos a seguir a influência dos gregos sobre a formação e deformação do corpo político de Roma, que engolfo o estado grego, e segue até nossos dias a influência de Roma sobre os bárbaros que por sua vez o destruíram, e se finalmente adicionarmos a história política de outros povos episodicamente, na medida em que o conhecimento deles chegou gradualmente até nós através dessas nações iluminadas, descobriremos um processo regular de melhoria nas constituições políticas de nosso continente (que provavelmente legislará eventualmente para todos os outros continentes) (Kant, 1794).

Para Kant a consciência como lugar racional se estabelece como fundamento do supremo: é o sujeito humano que introduz racionalidade e ordem no mundo. Mas quem é o sujeito humano, personagem dessa história que dará luz à história de toda a humanidade? Quem é esse sujeito aparentemente abstrato e universal como a história que constrói, sem objeto, sem o espelho da outridade? Bom, esse sujeito é o homem branco civilizado, eixo da razão e sobretudo da moral, é alguém que – diferentemente do bárbaro – exerce sua razão sobre suas emoções e paixões.

A exemplo do extrato anteriormente citado, em alguns textos de Kant o filósofo nos conta explicitamente que os europeus são os condutores do gênero humano, dado que por sua própria natureza seriam destinados a tal posição. Ao contrário, os nativos dos territórios colonizados, fossem eles negros, indígenas ou mestiços, são lidos como “selvagens”, “irreflexivos”, “preguiçosos” e incapazes de possuir uma autonomia completa (Lepe-Carrion, 2014).

Percebe-se que antes mesmo das teorizações do chamado racismo científico, Kant lança algumas bases teórico-políticas que reforçam a postura iluminista de hierarquizar existências não brancas e as relegar a um estatuto ontológico menor, funcional à infraestrutura socioeconômica

da acumulação capitalista em processo de expansão. Cabe aqui referenciar que não defendo ser o racismo uma construção moderna, mas que há um reposicionamento do racismo – que já existia anteriormente – a partir do papel central que cumpre a racialidade no contexto da modernidade, visando dinamizar objetivamente a valorização do valor e ancorar subjetiva e afetivamente a expansão capitalista imperialista.

Em uma análise que corrobora esse entendimento, Sodré (2017) coloca que quando se abstraem as condições espaço-temporais assim como as de relação e de objeto que presidem a elaboração da narrativa, esta tende a “tornar-se pura ideologia a serviço das relações sociais de dominação” (p. 66). Sobre esse processo e sua expressão filosófica o autor infere:

O que insinua essa ideologia? Em primeiro lugar que, sendo filosófica a essência histórica do Ocidente, a filosofia seria a sua principal “propriedade” descritiva, no limite, a revelação de um *absoluto histórico*. Em segundo, tenta convencer as consciências de que, por seu alcance trans-histórico e por seu culto aos ícones “sacros” do ocidentalismo, a filosofia pode ser legitimada como uma religião: às vezes laica; outras um capítulo mal disfarçado da teologia cristã. No limite, a filosofia como uma “roupa” da crença (Sodré, 2017, p. 66).

Desse modo, é evidente que a exclusividade universalista da narrativa euro-ocidental está embasada em forte motivação colonial-imperialista, com ancoragem assentada sobre a racialidade e o racismo, a determinarem a forma-nação que se organiza de modo funcional à acumulação capitalista em escala global. É nesse contexto que ocorreu a construção de projetos e destinos comuns, os quais dão o contorno à forma-nação ladino-ameficana, bem como suas instituições sociais e políticas, dinamizadas pela racialidade e pelo racismo. Projetos baseados em violência aberta, tortura, estupro e animalização de corpos afropindorânicos nos processos de valorização do valor no contexto do colonialismo e escravização; e baseados em superexploração, expropriações e um horizonte ideocultural a moldar as subjetividades, nos processos de valorização do valor no contexto do capitalismo dependente.

E qual seria o destino? Aqui retomamos o ponto do início, o mito da modernidade. O destino que uniformiza a ideia de nação em nosso continente moreno é a civilização, o branqueamento, a razão e o progresso como trilho linear do desenvolvimento da vida espelhado no caminho universal europeu – o qual, segundo Ramos (2011), serviria para criar uma ficção da sociedade rica e evoluída, porém ressalta que não havia condições estruturais de funcionamento por si mesmo, pois “o sistema deixou seu mecanismo, a sua corda e sua força motriz na Europa. Mandaram-nos somente a parte de fora, o vasilhame pintado, como essas capas desenhadas de falsos livros que aparecem nas vitrines de algumas lojas de móveis” (p. 360). Desse modo, o autor revela que restou aos intelectuais latino-americanos alimentar as esperanças de que o tempo acabaria por eliminar (pelo branqueamento/assimilação) os indígenas, os negros e os *mestizos* para finalmente então ser possível um progresso orgânico.

Essa ideia de progresso e civilização caminha lado a lado da ideia de humanidade restrita ao homem branco civilizado como modelo e ponto de chegada, em antagonismo direto à barbárie e sobretudo ao bárbaro, negro, indígena ou *mestizo* em sua corporalidade real, lido como alguém sem racionalidade, incapaz de moral, que “não sabe o seu lugar”. Essa humanidade cortada pela racialidade não apenas é requerida pelo *éthos* burguês tornado dominante – e assim dinamiza as condições de valorização do valor –, mas sobretudo funciona como estratégia simbólica, um elemento de significação.

Aqui chegamos em um ponto importante dessa conversa: assim como o chapéu, também “a banca do mercado tem dois lados”,<sup>9</sup> e as encruzilhadas, portadoras de infinitas possibilidades, de modo que é possível falar em nação ladino-ameficana tanto do ponto de vista do mito da modernidade que dinamiza a racialidade de modo a – objetiva e subjetivamente – torná-la funcional à acumulação e moldar corpos e

<sup>9</sup> *Oja oja ni awọn mejeji*. Provérbio do complexo filosófico nagô-ioruba que remeta ao princípio dinâmico de Exu, relativo ao universo das trocas, das encruzilhadas e do movimento. Exu é senhor da reciprocidade, da comunicação, do todo e de tudo que só é e está “em relação”.

subjetividades, quanto do ponto de vista das respostas que engendra e reinventa vida de todo jeito – incluindo aí a subversão místico-maravilhosa do real e o encantamento dos corpos.

Em 1982, quase 20 anos após a publicação de *Cem anos de solidão*, Gabriel García Márquez, ao receber o Nobel de Literatura, abordou em seu discurso como a América Latina – em suas palavras, “um continente de realidade maravilhosa” – seguia sendo um mistério para o mundo. Ao falar sobre a dura realidade do período (golpes de Estado que varreram o continente; desaparecidos políticos; exilados; guerras civis; tortura; cifras da mortalidade infantil, pobreza e ciclos ditoriais), o “colombiano nostálgico” disse se atrever a pensar que nossa “realidade desaforada” havia merecido a atenção da Academia Sueca de Letras, e não apenas a sua expressão literária, posto que todas as criaturas de tal realidade precisam pedir muito pouco à imaginação na arte de contar histórias.

A realidade desaforada, mágica e maravilhosa é de fato um pilar fundamental que nos homogeneíza em uníssono, tendo em vista que é preciso transgredir e reinventar a vida-material-real-existente – na qual, segundo Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2019), nas condições em que se organizam nossas sociedades, só sobrevivemos por milagre ou feitiço.

### **Chapéu preto: nação da fresta que reterritorializa o corpo nos terreiros do Brasil**

É muito peso  
Muito desdém muito desprezo  
Precisa ter pavio aceso  
Pro lampião do coração não se apagar  
É muito espanto  
É muito ebó, muito quebranto  
Precisa muito pai de santo  
Fazendo muito encanto pra ninguém chorar  
Gloria Bomfim, 2007

Uma das expressões da racialidade e do racismo operando como eixos da modernidade a determinar a nação ladino-americana, conforme já tematizado, é essa ideia que separa e hierarquiza aquilo que seria dotado de *status* científico ou racional daquilo que seria irracional,

colocado em alguma caixinha, ora da religião, ora do senso comum. Assim, a animalização e hierarquização de corpos e saberes derivada daquela lógica acabou colocando as práticas e formas de ser e viver ontoepistemológicas de terreiro no campo estrito da religiosidade.

De partida, cabe mencionar que se a conversa fosse sobre religiosidade, a primeira coisa que teríamos que reafirmar, como bem evidenciou Sodré (2017), é que todo o fundamento do mito da modernidade em sua base filosófica e epistemológica se dá a partir da teologia cristã, e isso é evidente não apenas pela centralidade das dualidades – bem x mal, pecado x prudência, inferno x reino dos céus, homem x natureza, amor x ódio, arcaico x progresso, civilização x barbárie etc. –, mas também pela própria forma como se incorpora a ideia de raça:

No debate generalizado sobre a natureza do homem, a ideia de raça predomina a partir da segunda metade do século XVIII como um critério pseudocientífico de avaliação do grau de domínio cultural sobre o natural, portanto, de supremacia do “espírito” no processo de “avanço”. Essa ideia tem sua fonte na esfera da monopolização ideológica do “espírito”, portanto, na teologia cristã, que buscava cavar uma distância entre os europeus como focos da espiritualização e judeus/mouros como “raça infectas” (Sodré, 2017, p. 83-84).

Fazemos essa advertência inicial para dizer que foi também uma importante manobra racista considerar estritamente ciência e filosofia – disciplinas embasadas na teologia cristã e suas verdades pretensamente universais – e relegar ao campo tornado inferior e subalternizado da “religiosidade” aquilo que é ciência espiritual africana ou afropindorâmica, isto é, ontologia, cosmogonia e epistemologia de povos não brancos, dominados no processo de expansão imperialista do capital.

Lembramos aqui que era preciso dominar o corpo e sua subjetividade, domesticá-lo para o trabalho e para uma existência tornada mercadoria em suas distintas camadas e formas diferentes com o passar do tempo, razão pela qual o sistema filosófico nagô (Sodré, 2017), bem como outros sistemas de origem africana, e os diversos sistemas afropindorâmicos foram desconsiderados como tal, pois aí há um eixo estruturante que confere lugar muito especial ao corpo e também à

natureza e à coletividade, de forma não separada do corpo e daquilo que se é integralmente (incluindo também *emí*, erroneamente traduzido como “espírito” e a família ancestral).

Pois bem, foi dito inicialmente que mobilizamos a crítica da ideia de nação baseada no já citado mito da modernidade, como pano de fundo para caracterizar o seu contrário, em nossa hipótese, um contratempo e uma ética reinventada a determinar a nação da fresta, construída a partir de diferentes matrizes no candomblé brasileiro.

Aqui sustentamos que um dos eixos que homogeneíza as diferentes nações afropindorâmicas – a exemplo de Yorubá, Fon, Ketu, Angola, Congo, Jurema e Cabinda, entre outras –, existentes no culto de matriz africana e afroindígena no Brasil, é que se trata de culturas que não separam o real cósmico do humano; o processo de conhecimento se dá no interior da pessoa em sua corporeidade viva e ancestral, em conexão com sua comunidade, a qual solicita o corpo, tanto individual quanto comunitário. É nesse sentido que Sodré (2017, p. 186-187) vai inferir que nenhum sistema filosófico, conjunto de saberes ou pensamento emerge exclusivamente da cabeça ou das palavras, e sim “da espacialidade instaurada pelo corpo em sua vinculação ao entorno ético e existencial, portanto na relação concreta entre homens e natureza”.

Defendemos o terreiro como sendo esse espaço: ali se produzem e se transmitem saberes – que incluem o corpo – pela tradição, pela oralidade, pelo batuque dos tambores e também pelo silêncio. Assim, a nação da fresta historicamente acontece nas roças de candomblé porque o terreiro desempenha um papel não apenas de culto às religiões de matriz africana ou afropindorâmica, mas também um novo horizonte ético-existencial, uma filosofia de continuidade e de expansão, de manifestação da alegria e reelaboração de um pertencimento retirado violentamente com a diáspora africana e o colonialismo. Como um meio de afirmação dos escravizados e seus descendentes, essas comunidades vivem um contratempo, um tempo descontínuo-espiralar que subverte.

Para Leda Maria Martins (2021, p. 23) a experiência distinta da temporalidade é uma marca dessa tradição na qual corpo, *performance*,

memória e produção de saberes se encontram. A autora infere que o tempo pode ser experimentado “como movimentos de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias presente, passado e futuro”, de modo distinto do Ocidente, cuja alegoria de Chronos é usada para exemplificar a ideia de tempo-calendário linear, sucessivo e ordenado. Assim, de forma outra, como experiência cosmológica e ontológica “que tem como eixo fundante do corpo não o repouso, mas o movimento nas temporalidades curvas, tempo e memória são imagens que se refletem” (p. 23).

O tempo espiralar ao juntar corpo e memória nos mostra que é possível o simultâneo que não é contemporâneo, em virtude da “sacralidade inerente ao nosso mundo natural” – conforme nos diz Fu-Kiau, citado por Martins (2021) – e da ancestralidade “que preside, como Presença, as espirais do tempo, habitando a temporalidade transiente, o iluminado passado, per si composto de presente, passado e futuro acumulados” (p. 58).

O princípio filosófico da ancestralidade, como motor propulsor, é elucidado pela mestra ao afirmar que esse princípio não apenas robustece os corpos individuais e coletivos, mas também configura o pensamento sobre a condição humana, a ética, a estética e a produção de conhecimento. Essa compreensão ganha ainda mais força quando consideramos a expansão do conceito de família em Améfrica Ladina, como uma resposta aos horrores do colonialismo e da escravização. A constituição de novos vínculos, como mencionado por Fu-Kiau na argumentação de Martins (2021), resulta na formação de linhagens familiares mais amplas, emocionais e simbolicamente ricas, em comunidades de pertencimento, tais como os terreiros de candomblé.

A ritualística tradicional de matriz africana reterritorializa assim corpos que existem para a possibilidade do encantamento, ancestrais que são cultuados e a força vital em movimento. Essa é a base das práticas culturais e ontoepistemológicas afropindorâmicas, desde saberes medicinais até danças, cantos e músicas e além, uma ética outra para

organizar o sentido da vida, conformando a nação da fresta como alternativa à nação movida pela lógica da desumanização e do genocídio.

Para Antônio Bispo dos Santos (2019), importante mestre quilombola que ancestralizou no ano passado, o caráter espiralar do tempo delimita que tudo é começo - meio e começo. Em seu primeiro livro de repercussão nacional, ele constrói a crítica da narrativa colonial monoteísta para mostrar a perspectiva contracolonial politeísta, relativa aos povos de terreiros, quilombolas e outras comunidades tradicionais que constroem confluências na vida e biointegração com a natureza - ambos importantes princípios filosóficos epistemológicos presentes nas roças de candomblé e ponto de encontro do que estamos denominando nação da fresta.

*Semeei as palavras biointegração, confluência, saber orgânico, saber sintético, saber circular, saber linear, colonialismo, contracolonialismo... Semeei as sementes que eram nossas e as que não eram nossas. Transformei as nossas mentes em roças e joguei uma cuia de sementes. Quando apresentei essas sementes, essas imagens, essas palavras germinantes, eu tinha a impressão de que a palavra biointegração germinaria mais do que as outras, tanto é que me esforcei muito nesse sentido. Mas o que aconteceu foi que a palavra que melhor germinou foi confluência. Não tenho dúvida de que a confluência é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente - a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida. De fato, a confluência, essa palavra germinante, me veio em um momento em que a nossa ancestralidade me segurava no colo (Bispo dos Santos, 2023, p. 4-5).*

Ao referenciar um encontro de terreiro no Quilombo Costaneira, município do Piauí, Nego Bispo fala das confluências comunitárias que constroem a festa a partir da comida, da cozinha, do fazer coletivo, do canto e da dança, “quando a gira está rolando num terreiro e alguém puxa um ponto, todo mundo canta junto” (Bispo dos Santos, 2023, p. 11).

Essa confluência do coletivo que dinamiza os pilares já mencionados - corporeidade, tempo espiralar ou circular, sacralidade da natureza e respeito aos seus ritmos e tempos - é o que nos re-orí-enta e

reterritorializa, para que possamos ser pessoas bonitas, afetivas, amorosas apesar de toda a violência jogada contra nossos corpos, como nos diz Vanda Machado (2018). O acolhimento que começou nos quilombos, a água fresca, o banho de ervas, o olhar no silêncio, o abraço. Tudo converge para o cuidado como potência.

O ensino e cuidado do terreiro passa por dar e receber, mesmo para quem não acredita em orixás. “Três folhas de Oxum, três folhas de Ogum”, como aprender isso? Deve-se considerar que na relação ensino-aprendizagem o outro sabe algo. Eu aprendo porque preciso e aprendo porque quero fazer com outro. No Candomblé a pessoa não é um aluno, sem luz, mas alguém que está aprendendo. Com as rezas se vai aprendendo. Algumas rezas são três galhos, outras são cinco galhos, algumas tem posição em relação ao sol ou na casa etc. “Rezar tem ciência”, deve-se saber quando arriar as folhas que estamos rezando. Após um padre proibir as rezas, um surto de sarampo fez com que as rezas voltassem. Ao rezar alguém, deve ter também alguém te rezar. No Candomblé a cura é o cuidado (Machado, 2018, p. 4).

A egbomi defende o cuidado e a alegria como importantes pilares de uma forma comunitária que humaniza e reconecta com valores de nações africanas que vieram para o Brasil. Para Machado (2019) apesar das origens e expressões diversas, no que diz respeito a suas histórias, sua sagrada geografia, rituais, linguagens, cantos, danças e ritmos, é possível falar de um corpo cultural comum, presentificado em um cotidiano que há cinco séculos passa de geração a geração.

As marcas africanas comuns, segundo Machado (2019), imprimem uma forma particular de compreensão do sagrado, bem como um jeito de estar no mundo, um jeito de se relacionar com os diferentes elementos da natureza, sacralizando um território, convivendo e cultuando antepassados, educando e trocando, redimensionando a cultura da família estendida “que mantém acesa a chama trazida do outro lado do Atlântico. Para o povo de santo, é o antepassado comum que nos planta, nos confere a identidade religiosa e a consciência mais profunda de quem somos” (p. 146).

No samba de terreiro que abriu essa seção, ecoa a voz de Glória Bonfim cantando que macumbaria põe fim na tristeza, desmancha desengano, desesperança, desilusão. É pra isso que tem ebó, encanto,

folha e mãe/pai de santo; é pra isso que tem família, comunidade, ancestral e contratempo, pra resgatar nossa alegria, pra construir a nação da fresta na prática da roça, a psicologia político-afetiva de arkhé-axé, na contracorrente de tudo que está posto aí.

## **Considerações finais**

É preciso não ter vergonha de suas origens e  
ir em busca da história que ainda não foi escrita (...)  
isso tem que começar a partir do lugar que estamos no  
mundo.  
(Valdina Pinto - Makota Valdina, 2013)

Minha ya diz que a experiência diaspórica, assim como a experiência colonial, não se separa das artimanhas do capitalismo, especialmente na fase atual, neste tempo em que tudo é dinheiro (a indústria da vela, o preço do obi, o custo da louça dos assentamentos). Esse complexo sistema do capital, que ela chama de mundo dos bobos já adentrou “do mariô pra dentro”<sup>10</sup> e isso reposiciona nossos desafios como povo de santo (Araújo, 2022).

Começo com essa importante observação para ninguém pensar que estamos criticando os binômios ocidentais criando outros binômios, de maneira contraposta, o chapéu vermelho e o chapéu preto, respectivamente como expressões da moderna nação construída sobre a racialidade e da nação da fresta. Queria lembrar que no *itán* de Exu que usamos como alegoria para o desenvolvimento do texto, o mesmo homem tinha um chapéu que ora se mostrava vermelho e ora se mostrava preto, não sendo nem uma coisa nem outra, posto que tudo é e não é ao mesmo tempo, mas “nem tudo que se junta se mistura” (Bispo dos Santos, 2019).

Quando falamos do chapéu vermelho, da tradição euro-ocidental da modernidade, vimos com Kant que o sujeito humano é quem introduz

---

<sup>10</sup> Mariô ou mèrìwò (Igi Òpè) é a folha do dendezeiro, que é planta sagrada para povos de terreiro no Brasil. Essas folhas são postas nas portas do terreiro para proteção e identificação do espaço sagrado.

racionalidade e ordem no mundo, e vimos com Weber que essa rationalidade, ou mais precisamente, a razão, é uma propriedade do pensamento. Daí se derivou um certo tipo ideal de sujeito, conforme abordado. Mas quando falamos do chapéu preto, falamos de um sistema filosófico, onto-epistemológico e político afetivo dos terreiros, sendo que parte fundamental desse complexo é a compreensão de que a razão se constitui na ancestralidade, no cuidado coletivo, na temporalidade não linear, na relação com a natureza e se firma no corpo. Assim, podemos dizer que razão “é transe, movimento contínuo, *performance*, saber corporal, prática de saber” (Rufino, 2019, p. 30).

É sabido que o racial é o eixo da nação construída na modernidade, e que ambos – o racial e a racialidade – ainda regem a realidade global, “exatamente devido a sua relação com os descritores ontológicos – universalidade e historicidade – resolvidos na figura do sujeito (Ferreira da Silva, 2022, p. 61), como indicamos na primeira sessão. No entanto, assim como a autora define seu objetivo de mirar o racial como estratégia simbólica localizada no sujeito concreto regido pelo império da razão, o objetivo da pesquisa que desenvolvemos nos últimos quatro anos é mirar a estratégia simbólica e político-afetiva que historicamente constrói aquilo que aqui chamamos de nação da fresta: corpos regidos pela alegria, a pulsão de vida e a possibilidade do encantamento.

Ana Maria Gonçalves (2022) no capítulo um do romance *Um defeito de cor*, narra a violência da travessia após a captura da protagonista e alguns familiares em território africano: centenas de pessoas entulhadas nos porões de um navio tumbeiro, acorrentadas umas às outras, fazendo as necessidades fisiológicas ali sobre outros corpos, vendo os cadáveres dos irmãos apodrecerem ao seu lado sem poder cuidar dos seus mortos, a peste, a febre, a escuridão, o choro estancado, o horror. Aí o navio está chegando na baía de Todos os Santos e não dá para vender as pessoas na condição de escravizadas, doentes e com aquela aparência da doença, além de que era preciso desinfetar o porão do navio. Então todos são levados para a parte de cima onde são banhados com água do mar, recebem comida e tomam sol:

A noite foi muito fria e tivemos que passá-la ao relento, nus, todos o mais junto possível, porque tinham jogado remédio no porão e precisaríamos esperar até o dia seguinte para podermos descer. Foi uma noite longa, mas a melhor de todas. Além de água e comida, distribuíram cachaça, e todos beberam à vontade. Os guardas não se importaram quando algumas pessoas se puseram a cantar e outras vozes foram se juntando. Logo, quase todos estavam cantando e dançando, sem se lembrar da nudez, da fraqueza, do frio ou do destino como carneiros. *Ou, talvez, apenas preferissem virar carneiros felizes* (Gonçalves, 2022, p. 130, grifo nosso).

Em 2024 o Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela escolheu esse livro como enredo, exaltando a ancestralidade feminina, o culto aos orixás e seus ensinamentos, o lugar do afeto e do cuidado “essa luz que brilha em mim, e habita a Portela, tal a história de Mahin, liberdade se rebela: nasci quilombo e cresci favela”. A força dos laços de sociabilidade comunitária e desse cuidado, que ora é mão que acolhe e ora é mão que faz macumba (Portela, 2024).

Nação da fresta não é apenas roça de candomblé, portanto. É escola de samba, é povo de rua tecendo alegria nas encruzilhadas e botebos, é passinho, é jongo e um conjunto de outras vivências e expressões que também reterritorializam o corpo, promovem cultura e educação a partir do sentido de pertencimento comunitário e identidade negra, como lugar objetivo e subjetivo de potência. O caboclo da Pedra Preta que é invocado por Simas (2020) para pensar a história a contrapelo, citado inicialmente, vai dizer em “Pedrinhas de Aruanda”, seu canto mais famoso, das pedras da aldeia “uma é maior, outra é menor: a miudinha é a que nos alumia”.

Escolhi tematizar a nação da fresta abordando o terreiro porque como disse Makota Valdina (2013), é importante começar a partir do lugar que estamos no mundo, e o terreiro hoje é o meu lugar, a vivência da roça me convence a cada dia de que “o Terreiro é um território concreto, material, que marca um espaço, mas é também

uma ideia. O terreiro é a possibilidade real do exercício dos saberes não-brancos, da convivência coletiva, da força comunitária e do afeto como projeto político de vivência do nosso povo" (Araujo, 2022).

## Referências

AMIN, Samir. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología.* Ciudad de México: Siglo XXI Editores 1989.

ARAUJO, Wanda (Ya Wanda d'Omolu). Texto para discussão no 19 Congresso Nacional do MNU. 12-15 de maio de 2022, Recife, PE. Mimeo (circulação interna / ainda não publicado).

BISPO DOS SANTOS, Antonio (Nego Bispo). *A terra dá, a terra quer.* São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antonio (Nego Bispo). *Colonização, quilombos - modos e significados.* 2 ed. rev. e ampl. Brasília: Editora Ayo, 2019.

BRASIL. Código Penal (Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890) In: Câmara Federal (*Legislação informatizada*).

Disponível em:

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-norma-pe.html> 1890. Acesso em 23 mar. 2024.

CARRARO, Dilceane; ROCHA, Mirella. O Estado na formação social brasileira: violência como método de construção das relações sociais. In: QUADRADO, Jaqueline Carvalho [org.].

*Políticas públicas, desigualdades sociais e marcadores sociais da diferença.* São Borja: Ed. Unipampa [Ebook Unipampa], 2021. Disponível em:

<https://repositorio.unipampa.edu.br/jspui/handle/riu/6056>. Acesso em 21 mar. 2024.

CUEVA, Agustín. La espiral del subdesarrollo en las estructuras simbólicas de *El coronel no tiene quien le escriba y Cien años de soledad*. In: CUEVA, Agustín (ed.). *Literatura y conciencia histórica en América Latina.* Quito: Editora Letraviva, 1993, p. 15-68.

FERREIRA DA SILVA, Denise. *Homo Modernus: para uma ideia global de raça*. [Recurso eletrônico: E-book Apple]. Trad. Jess Oliveira e Pedro Daher. São Paulo: Cobogó, 2022.

GANDARILLA, José. Presentación. In: DUSSEL, Enrique (ed.). *El primer debate filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Clacso, 2020.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. [Recurso eletrônico: E-book Apple]. Rio de Janeiro: Record, 2022.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de ameficanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92-93, p. 69-82, jan.-jun., 1988. Disponível em:  
<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoría-polc3adltico-cultural-de-ameficanidade-lelia-gonzales1.pdf>. Acesso em 2 abr. 2024.

GONZALEZ, Lélia. *Lélia Gonzalez: primavera para as rosas negras*. São Paulo: UCPA Editora, 2018.

GUNDER FRANK, Andre. *America Latina: subdesarrollo o revolución*. Ciudad de México: Ediciones Era, 1973.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Obras Clássicas da Filosofia Moderna. Recurso eletrônico epub disponível na internet (sem informação de ano, cidade, tradução ou editora). 1794 [Original] Disponível em:  
<http://library.lol/main/E36B1A874F18145D21B7F1F01FB90251>. Acesso em 3 abr. 2024.

LEPE-CARRION, Patrício. Racismo filosófico: el concepto de raza en Immanuel Kant. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 15, n. 1, p. 67-83, jan.-abr. 2014. Disponível em:  
<https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2014.151.05>. Acesso em 22 mar. 2024.

LUZ, Marcos Aurélio de Oliveira. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. 2 ed. Salvador: Edufba, 2003.

MACHADO, Vanda. Terreiros: uma expressão ancestral. *Revista eletrônica Tempo-Técnica-Território*, v.10, n.1, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/ciga.v10i1.27270>. Acesso em 24 mar. 2024.

MACHADO, Vanda. Conferência: O cuidar do terreiro. *Revista Revise*, v. 3, n. 3, 2018. Disponível em:  
<https://periodicos.ufrb.edu.br/index.php/revise/article/download/1664/935/4671>. Acesso em 23 mar. 2024.

MÁRQUEZ, Gabriel Garcia. A solidão da América Latina [Discurso ao receber o prêmio Nobel]. In: MÁRQUEZ, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*. Trad. Eric Nepomuceno. 80 ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões de senzala: rebeliões, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2014.

NASCIMENTO, Beatriz. Roteiro do filme *ORÍ* de Raquel Gerber, 1989. Transcrição disponível em: NASCIMENTO, Beatriz. *Beatriz Nascimento: quilombola e intelectual*. São Paulo: UCPA, 2018.

NASCIMENTO, Uã Flor. Das filosofias vagabundas (Prefácio). In: SIMAS, Luis Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael (orgs.). *Arruaças. Uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

PCJ PARTIDO Clementina de Jesus. Intérprete: Clara Nunes e Clementina Maria de Jesus. Compositor: Candeia. In: AS FORÇAS da natureza. Intérprete: Clara Nunes. São Paulo: EMI-Odeon, 1977. LP, (2:40).

PINTO, Valdina (Makota Valdina). Meu caminhar, meu viver. Governo do Estado da Bahia: Salvador, 2013.

PORTELA, Grêmio Recreativo Escola de Samba. “Portela 2024 – Um defeito de cor”. Samba de Wanderley Monteiro e Parceria. Disponível em: <https://www.gresportela.com.br/Samba>. Acesso em 15 fev. 2024.

RAMOS, José Abelardo. *História da nação latino-americana*. Florianópolis: Editora Insular, 2011.  
 RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTO e Orixa. Intérprete: Gloria Bomfim. Compositor: Paulo Cesar Pinheiro. In: ANEL de aço. Intérprete: Gloria Bomfim. São Paulo: Quitanda (Sarapuí Produções), 2011. (3:45).

SIMAS, Luiz Antonio. A história a contrapelo. *Quatro cinco um*, 1 abr. 2020. Disponível em: <https://quatrocincoum.com.br/resenhas/literatura/a-historia-a-contrapelo/>. Acesso em 24 mar. 2024.

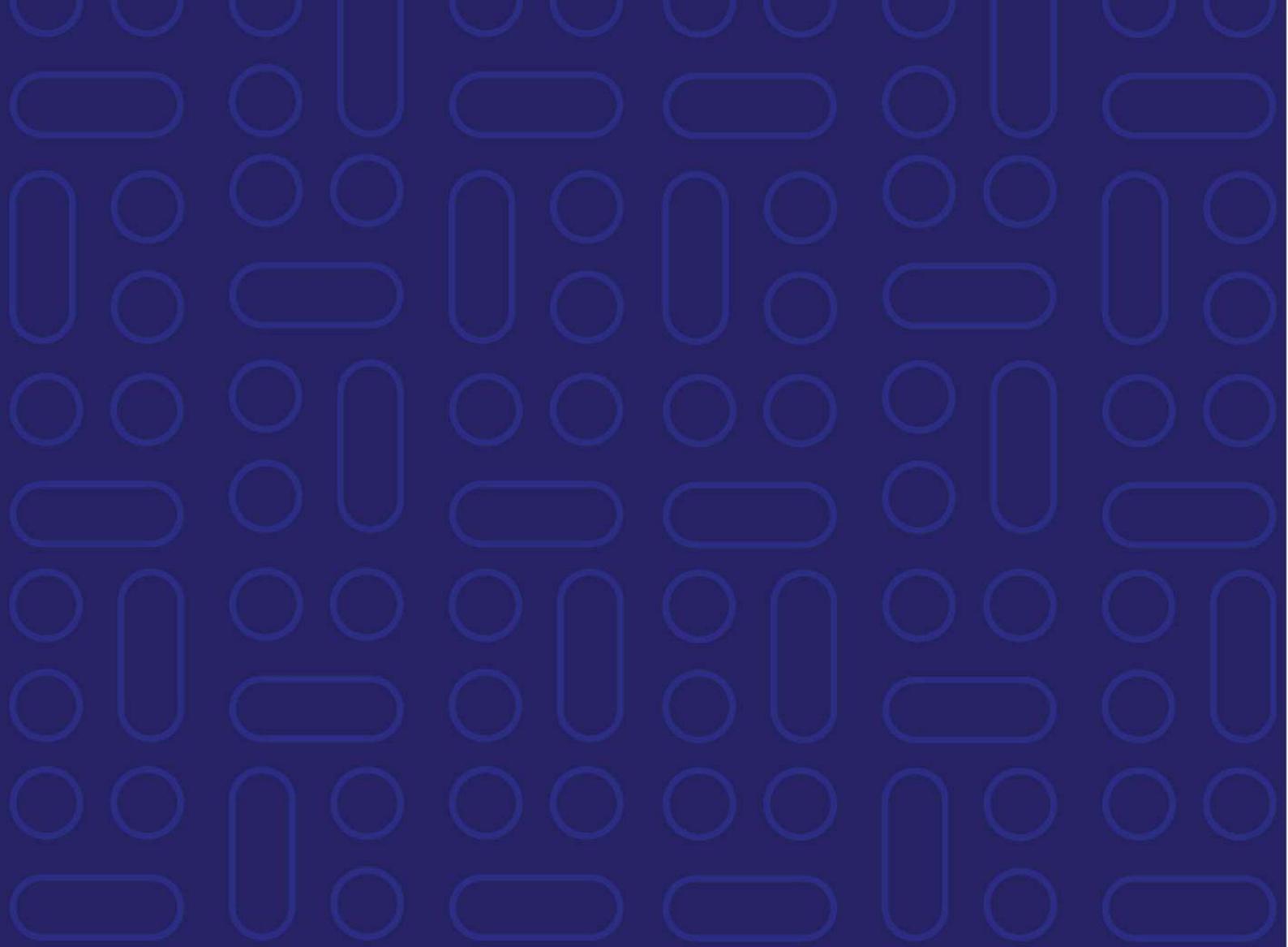
SODRÉ, Muniz. *O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*. Petrópolis: Vozes, 2023.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. [Recurso eletrônico: E-book Apple] Petrópolis: Vozes, 2017.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. 5 ed. São Paulo: Livraria Editora Pioneira, 1987.

**Recebido em:** 23 de abril de 2024

**Aceito em:** 05 de julho de 2024



# **VOCÊ TEM MEDO DA CURANDEIRA, DOUTOR? QUANDO AS PRÁTICAS MEDICINAIS CONFRONTAM OS SABERES TRADICIONAIS**

PAULO DE TARSO XAVIER SOUSA JUNIOR

# VOCÊ TEM MEDO DA CURANDEIRA, DOUTOR? QUANDO AS PRÁTICAS MEDICINAIS CONFRONTAM OS SABERES TRADICIONAIS

ARE YOU AFRAID OF THE HEALER, DOCTOR? WHEN MEDICINAL PRACTICES CONFRONT TRADITIONAL KNOWLEDGE

**PAULO DE TARSO XAVIER SOUSA JUNIOR<sup>1</sup>**

paulo\_juniorpio@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-5493-5376>

## Resumo

O presente artigo visa dialogar sobre os saberes tradicionais perante a medicina. As questões que perpassam esses conhecimentos, bem como suas influências no cotidiano das pessoas e dos territórios, são foco deste trabalho. O estudo, que se configura como pesquisa bibliográfica, também visa discutir os impasses provocados quando esses saberes se chocam. Entender suas relações, os estigmas e os preconceitos construídos é fundamental para a realização de produção do nível que propõe este escrito. Conclui-se pela necessidade de pensar frente a essas duas concepções de saúde, não prevalecendo uma em detrimento da outra, mas antes colaborando para a construção de uma sociedade em que todas as pessoas possam gozar plenamente do direito à saúde e ao bem-estar social.

**Palavras-chave:** Saúde. Estima. Preconceito. Consequências.

## Abstract

*This article aims to discuss traditional knowledge in relation to medicine. The issues surrounding this knowledge, as well as its influence on the daily lives of people and territories, are the focus of this work. The study, which is configured as bibliographical research, also aims to discuss the impasses caused when this knowledge clashes. Understanding their relationships, the stigmas and prejudices that have been built up is fundamental to producing the kind of work that this paper proposes. The conclusion is that there is a need to think about these two conceptions of health, so that one does not prevail to*

---

<sup>1</sup> Psicólogo, mestre em psicologia pela Universidade Federal de Santa Maria, pesquisador em saúde pública pela Fiocruz Piauí e docente do Departamento de Educação da Universidade Estadual do Maranhão, campus Caxias/MA.

*the detriment of the other, but rather collaborates to build a society in which all people can fully enjoy the right to health and social well-being.*

**Keywords:** *Health. Esteem. Prejudice. Consequences.*

## Introdução

Durante vários momentos e situações nas sociedades, os saberes foram se constituindo como fonte de informação, contato e necessidade diante de alguma demanda. Assim, esses conhecimentos foram sendo disseminados e preservados por alguma razão. Isso não necessariamente condiz apenas com o processo de formação científica corroborada pela academia. As comunidades também construíram seus próprios saberes, desempenhando uma função social. Silva e Pamponet (2022), por exemplo, descrevem as plantas medicinais como importante ferramenta da construção de estratégias de bem-estar e saúde, associadas a uma filosofia muito particular e pertencente a uma localidade, refletindo-se, assim, na identidade e nos costumes de um povo.

Simultaneamente ao surgimento dessa movimentação popular e cultural nas comunidades, a ciência foi se desenvolvendo e criando pressupostos e suportes diante das problemáticas sociais. Inventos, cálculos, línguas e muitos outros saberes foram estabelecidos para garantir a sobrevivência e a evolução humanas. De acordo com o relato de Siqueira et al., (2021), foram realizadas experiências que puderam efetivar o poder da cura medicinal, por exemplo, associando-as aos benefícios e às qualidades que apresentam comprovação científica. Nesse sentido, é possível conceber uma ciência em congruência a esse conhecimento que advém da cultura popular.

Dias e Amarante (2022) apontam a necessidade de buscar aproximação entre a ciência e a cultura popular. Isso estabelece uma conexão entre as pessoas, bem como a integralidade entre os saberes que fazem parte da história e do contexto territorial. A compreensão desses fatores constitui uma importante ferramenta para o cuidado em saúde. Assim, é urgente pensar em estratégias e ações que visem não ao conflito entre esses conhecimentos, mas entender a representatividade de cada um deles dentro de um conjunto específico.

Nesse sentido, a curadoria ofertada de modo popular criou embates entre as ciências da saúde, colocando em xeque a efetividade

das ações ofertadas por remédios e receitas caseiros e culturais. Ainda mais porque essas crenças e ofertas eram desempenhadas, muitas vezes, por mulheres, potencializando ainda mais a misoginia e a discriminação por gênero que já eram estabelecidas pelo movimento patriarcal. Como resultado disso, houve uma série de perseguições e invalidações não só dessas mulheres e suas práticas, como também de diversas comunidades e localidades desenvolvidas pelos territórios mais vulnerabilizados e que se encontravam à margem da sociedade (Martins, Clarindo, Campos, 2023).

Com base nessas questões propõe-se a produção deste trabalho. Trata-se, portanto, de pesquisa bibliográfica gerida pelo seguinte questionamento norteador: quais mecanismos diferenciam os conhecimentos e práticas oriundos da ciência e dos saberes tradicionais populares? Assim, o estudo passou a ter como objetivo discutir, perante as reflexões da literatura, o conhecimento popular e acadêmico nos territórios.

## **Metodologia**

Conforme Bispo (2023), a pesquisa bibliográfica, como aqui se desenvolve, é um tipo de modalidade de investigação acadêmica que visa discutir e apresentar trabalhos sobre determinada temática, abrangendo alguns critérios definidos pelo pesquisador. Assim, esse tipo de escrito analisa e discute as produções acadêmicas, suas falhas e potencialidades, sempre associadas a um escopo específico.

Entre as diversas possibilidades de trabalhos bibliográficos, a escolhida para o desenvolvimento deste texto se deu por meio da revisão integrativa. De acordo com Ercole, Melo e Alcoforado (2014), esse tipo de pesquisa vai além da sintetização das produções disponíveis na literatura, promovendo uma discussão sobre esses aspectos teóricos aplicados ao contexto e a práticas referentes ao objeto de estudo.

Foi adotada a estratégia PCC (problema, conceito, contexto), de modo a auxiliar na definição do escopo desta revisão. Assim, o problema

diz respeito às divergências e convergências entre os saberes populares e a ciência; o conceito é definido no modo como os textos apresentam os conhecimentos oriundos de ambas as epistemologias; e o contexto se aplica à realidade brasileira. Para essa investigação, foram realizados os seguintes passos: definição da pergunta norteadora e dos objetivos; escolha dos descritores; coleta de dados nas bibliotecas virtuais; seleção do material utilizado; pré-análise dos materiais; interpretação e organização dos dados; e, por fim, a construção do trabalho final materializado neste texto.

No período de janeiro e fevereiro de 2024 foram realizadas buscas nas seguintes bibliotecas virtuais: Scielo, BVS Brasil, Lilacs, Pepsic e Google Acadêmico, utilizando os descritores ciência, saberes populares, conhecimentos e territórios. Para a realização desse processo, foi empregado de maneira alternada o operador booleano “*and*”, compreendendo, assim, o uso de dois ou três dos descritores no momento da coleta. Como critérios de inclusão, foram definidos os seguintes pontos: escritos em língua portuguesa, oriundos do período de 2022 a 2024, pertinentes aos objetivos deste trabalho. Como critérios de exclusão, foram dispensadas publicações definidas como resumos, relatos de experiência, artigos de opinião, resenhas e entrevistas.

Os dados foram organizados em tabelas que definiam objetivo e resultados do estudo, oportunizando, assim, melhor disposição e compreensão do material para o prosseguimento das próximas etapas da pesquisa. Na primeira fase de pré-análise acabaram sendo selecionadas 30 referências. Após minuciosa leitura, permaneceram 20, sendo as demais descartadas em consequência da não adesão aos critérios estabelecidos neste estudo, uma vez que grande parte da coleta se caracterizava como resumo ou destoava do objetivo aqui priorizado. Os resultados foram submetidos ao método de interpretação de sentidos. Segundo Gomes (2016), esse tipo de análise permite compreender para além dos discursos, verificando, portanto, as intersecções neles presentes e sua influência conforme a problemática do estudo.

## Resultados

Os resultados apontaram crescente avanço no número de publicações referentes à temática desta revisão, ocorrendo o maior número de produções do período compreendido na delimitação do estudo em 2023. Os textos ainda abarcaram interdisciplinaridade entre as formações dos autores, promovendo reflexões de forma transversal. A maior parte dos trabalhos pertencia à área das ciências sociais, totalizando mais da metade das produções, havendo número bem menor de publicações da área de ciências da saúde. Além disso, os trabalhos buscavam refletir, portanto, como essas práticas curativas e/ou espirituais têm crescido entre os espaços e não podem ser negligenciadas seja pela ciência, seja pelas políticas e instituições de saúde. Foram realizadas diversas leituras para a efetivação do uso da referência na produção deste trabalho. Optou-se pela construção de uma tabela resumo, apresentada a seguir, apontando os resultados evidenciados nos estudos selecionados, bem como algumas características de sua apresentação.

**Quadro 1** – Referências selecionadas para a pesquisa

Título do artigo	Autores	Ano de publicação	Tipo de estudo
Plantas que curam: práticas e saberes tradicionais em saúde na tríplice fronteira	Milena Registro	2021	Pesquisa de campo
Mulheres, curandeiras e enfermeiras na perspectiva de gênero e de raça O que perde a enfermagem com a reedição de discursos discriminatórios?	Maria Verônica Sousa Torres; Maria Raquel Gomes Maia Pires	2023	Pesquisa teórica
“Não, eu só rejo em criança”: Benzedeiras e construções epistemológicas em saúde no Cariri cearense	Pedro Walisson Gomes Feitosa; Maria Andrezza Gomes Maia; Nayana Freitas Vieira Ribeiro; Victória Monalisa Batista de Freitas Leite; Maria Stella Batista de Freitas Neta; Sally de França Lacerda Pinheiro	2022	Relato de experiência
Das bruxas, saludadoras, santeiras, cuspidoras e meigas europeias às atuais	Yls Rabelo Câmara	2020	Estudo teórico

rezadeiras tradicionais brasileiras			
A benzedura nos territórios da Estratégia Saúde da Família: percepções de trabalhadores, usuários e benzedores	Luiza Maria de Assunção; Rosimár Alves Querino; Leiner Resende Rodrigues	2020	Pesquisa de campo
Plantas medicinais da caatinga: uma revisão integrativa dos saberes etnobotânicos no semiárido nordestino	Hélio Souza dos Reis; Cristiane Domingos da Paz; Fábio Del Monte Cocozza; Juliana Gabriela Alves de Oliveira; Marcos Antônio Vanderlei Silva	2023	Pesquisa teórica
Eu Mais Velha: um estudo etnográfico das narrativas de cura, fé e ancestralidade em mulheres curandeiras caiçaras	Bianca Sevciuc; Valéria El Horr	2022	Pesquisa de campo
Tradição oral das rezas populares e a simbologia de elementos linguísticos e performáticos	Romana de Fátima Macedo Gomes; Roviane Oliveira Santana	2023	Pesquisa de campo
Do índio Passos ao doutor Chernoviz: experiências de cura da lepra no Pará do século XIX	Márcio Couto Henrique	2023	Pesquisa documental
Plantas medicinais em quintais periurbanos: espaços de valorização da biodiversidade em São Miguel do Guamá, Pará	Carlos Natham Machado de Souza; João Paulo de Jesus Silva; Janaira Almeida Santos; Flávia Cristina Araújo Lucas	2023	Pesquisa de campo
A medicina tradicional ribeirinha em vozes femininas	Leonardo Silveira Santos; Ronize da Silva Santos; Manoel Ribeiro de Moraes Junior; Flávia Cristina Araújo Lucas; Catarina Custódio; Ladide de Souza Passos; Eliana do Nascimento	2023	Pesquisa de campo
Práticas de cura, saberes tradicionais e conhecimentos escolares: um estudo sobre uma comunidade rural de Minas Gerais (1940-1970)	Walquiria Miranda Rosal; Ana Maria de Oliveira Galvão	2021	Pesquisa de campo
Saberes e práticas populares no uso de plantas medicinais em espaço urbano no sul do Brasil	Alisson Martins Duarte; Anelise Viapiana Masiero; Pedro Boff; Mariana Pucci	2020	Pesquisa de campo
Conhecimento popular e utilização das práticas integrativas e complementares na perspectiva das enfermeiras	Priscila Gomes Martins; Rubia Sousa Brito; Pollyane da Costa Matos dos Santos; Carolina Rodrigues Laverde; Nunila Ferreira de Oliveira; Calíope Pilger	2021	Pesquisa de campo
Contribuições do pensamento decolonial sobre a ciência e sua	Bruno Marangoni Martinelli; Umberto Euzebio	2022	Pesquisa de campo

práxis no contexto de povos e comunidades tradicionais			
Epistemologias do sul e descolonização da saúde: por uma ecologia de cuidados na saúde coletiva	João Arriscado Nunes; Marília Louvizon	2020	Pesquisa teórica
Conhecimentos tradicionais versus conhecimentos científicos? Em defesa de uma educação que religue os saberes	Francisco das Chagas Silva Souza; Valdo Sousa da Silva	2021	Pesquisa teórica
Desenvolvimento e medicina popular: os saberes e fazeres das benzedeiras, curandeiras e parteiras na produção da economia do cuidado	Carolina de Castro Teixeira	2022	Pesquisa de campo
Experiências do observatório caririense de práticas em saúde popular: estudos sobre parteiras e benzedeiras	Pedro Walisson Gomes Feitosa; Vinicius Gomes Mota; Maria Andrezza Gomes Maia; Ítalo de Oliveira Constâncio; Emille Sampaio Cordeiro; Sally de França Lacerda Pinheiro	2020	Relato de experiência
Saberes e estratégias de cuidado na medicina popular – uma revisão epidemiológica em medicina popular ou fitoterapia	Ronaldo da Silva Cruz	2020	Estudo teórico

Fonte: própria.

## Discussão

As discussões aqui desenvolvidas refletem os achados evidenciados na pesquisa da literatura pertinente. Os resultados analisados sinalizam que uma das características mais comuns quando se trata desse fenômeno diz respeito à cura promovida por remédio à base de plantas e ervas. Sobre essa questão, infere-se:

Dentro de um contexto geral a medicina das plantas se expressou de distintas formas em diversos lugares, nunca atuando como uma categoria pura e idêntica, porém se pusermos ênfase em nosso contexto local, perceberemos que este conhecimento veio por meio de um saber originário que tende a interpretar a relação de natureza e cultura como indissociáveis, o que implica diretamente em como concebe-se a medicina das plantas (Registro, 2021 p. 16).

Muitas ciências contribuíram para a deslegitimação dos saberes produzidos pelas curandeiras, a exemplo da enfermagem. Como descrito no estudo de Torres e Pires (2023), para as mulheres que realizavam essas práticas sociais, eram feitos julgamentos em detrimento do saber científico. Isso significava, portanto, a não aceitação dos trabalhos, remédios e bônus produzidos, já que não existe um valor de comprovação conforme os métodos estabelecidos dentro das ciências, sobretudo as da saúde.

Os resultados convergiram para a presença do uso de plantas e remédios à base de plantas e ervas dispostas no meio como forma de cuidado e prevenção de doenças. As receitas são compartilhadas de maneira geracional, promovendo alternativas de cuidado à saúde. Ainda que grande parte dos trabalhos tenha evidenciado essa questão, nem todos os autores aprofundaram o debate no que diz respeito a como a sociedade capitalista negligencia e marginaliza muitos desses saberes, a exemplo do que é evidenciado por Martinelli e Euzebio (2022), que sintetizam o modo como a construção da colonialidade europeia atribui o *status* de ciência apenas a conhecimentos que são legitimados por uma comunidade científica patriarcal e branca.

O debate não deve transcender uma competição entre opções pelo método de cuidar da saúde com necessária superioridade de uma ou outra. É preciso ir além desse julgamento simplório, considerando todas as nuances de territórios, como a cultura, as fragilidades e especificidades de uma região. Assim, a falta de atenção a esses aspectos, onde em geral a população segue sem o cuidado a seu bem-estar de forma acessível e coerente, significa, portanto, a busca dos primeiros artifícios que possam auxiliá-la de alguma forma. Dessa maneira, não se deve à discriminação, mas, ao contrário, ao acolhimento perante essas subjetividades e suas respectivas angústias.

As benções, rezas, rituais, orações, trabalhos, banhos, uso de ervas e afins são alguns dos instrumentos utilizados na curadoria popular evidenciados nos resultados da pesquisa. Muitos estão atrelados a alguma religião, fazendo, assim, seu uso ligado a uma determinada crença. Ainda

que as pessoas não sigam exatamente os preceitos dessa religião, a fé é um dos elementos presentes nesse quadro para a busca pela saúde. A negativa de muitas dessas sabedorias também está associada à intolerância frente a outras credices de origem africana, por exemplo. Nesse sentido, os resultados dessa pesquisa apontam para a necessidade de ampliação do diálogo nessa frente.

Em uma das fontes dispostas nos resultados, o trabalho de Souza e Silva (2021) relata a necessidade de reiterar um entendimento histórico secular de como a colonização provocou uma série de mudanças estruturais no país. Assim, as influências africanas, indígenas e quilombolas construíram a base da comunidade brasileira. Por isso, a religião e todos os elementos que configuram esses saberes são ancestrais e possuem seu lugar e sua importância dentro dos territórios. Esses itens de discussão, apesar de não ser frequentes em todos os resultados dispostos neste trabalho, apresentam elementos que corroboram o entendimento do problema proposto nessa investigação.

É preciso recordar uma diferença teórico-política presente durante a construção deste trabalho. Por muito tempo, a moderna medicina europeia-ocidental desenvolveu o arcabouço que definiu as práticas acadêmicas e científicas, oportunizando um fazer profissional tradicional. À medida que essa construção foi se alastrando para as demais dimensões sociais, os saberes tradicionais receberam características estereotipadas, sendo associadas ao medo e à discriminação. Dessa maneira, é evidente a existência de todo um contexto histórico-social-cultural que definiu e segue definindo esses dois tipos de conhecimentos, oportunizando, portanto, que esses estigmas sigam presentes na atualidade.

A religiosidade sempre está ligada aos saberes e práticas dessas mulheridades que fazem desde remédios a rituais de bênçãos, refletindo uma prática ancestral e repassada de uma geração à seguinte dentro de um território. Ainda que tenham essa ligação frente à fé exercida e estimulada, essa história contribui para o fortalecimento de um povo e de um modo de vida. Não é à toa que essas credices são próprias e vivenciadas dentro de um lugar, território esse que, muitas vezes, é

estigmatizado em detrimento de tantas outras zonas com sentidos e percepções nobres, quando se fala de uma cidade, por exemplo (Feitosa et al., 2022).

Reafirmando o exposto, a atuação das rezadeiras tem (...) caráter preventivo gerador de bem-estar físico, emocional e espiritual, tanto individual quanto coletivo, e que não tem por objetivo a exclusão do processo terapêutico alopático, mas o somatório de esforços para prover um cuidado integralizado do sujeito. A grande relevância de sua prática é retornar à natureza enquanto fonte de saúde (uma vez que a contemporaneidade fez com que o sujeito se afastasse do seu centro-mento), retornando ao contato com sua memória curativa ancestral e ecológica das formas efetivas de preservação da saúde (Câmara, 2020, p. 510).

O contato com a natureza também sugere um capítulo importante dentro desse debate, colocando em pauta o modo como as comunidades tradicionais mantêm o fortalecimento da cura por meio de recursos naturais. Essa tradição acabou dando margem ao surgimento do sistema capitalista e do lucro. Com sua perda, essa forma de cura foi substituída por diversos medicamentos construídos à base de várias outras drogas. Essas práticas curativas vão na contramão dessa composição, buscando o contato com o ambiente e como ele pode contribuir de forma efetiva e direta no cuidado das pessoas. Pode contribuir, também, na mudança de olhares para essas plantas, em suas percepção e conservação diante de uma sociedade cada vez mais sedimentada, asfaltada e sem lugar para o verde.

O Estado também contribui para a dissolução dos saberes populares. A ciência é vista, então, como elemento fundamental, mas segue ao mesmo tempo não acessível a todas as pessoas, colocando, portanto, uma espécie de exclusividade que gera e a exclusão social e contribui para sua ocorrência. Desse modo, favorece a produção de um meio de desigualdades. Quando se negam e invisibilizam esses conhecimentos em favor de outro, cria-se a marginalização das pessoas que realizam esses trabalhos, bem como de todas as pessoas que usufruem desse movimento (Sevciuc, El Horr, 2022).

Existe um movimento impulsionado dentro do capitalismo que irá oferecer à população uma visão mercantilizada da ciência, ou seja, as pesquisas e os retornos que elas oferecem, seja por exames, seja por medicamentos, são associados a um custo. E esse custo precisa ser sanado pela população, funcionando como moeda de troca. Assim, toda uma indústria é alimentada dentro do contexto de que o bom, seguro e garantido é obtido por meio da ciência tradicional e das instituições oriundas desse movimento. Os saberes e práticas tradicionais, muitas vezes, são colocadas de lado e considerados não efetivos, o que faria, então, a saúde se tornar, portanto, a idealização de um negócio em que, na maioria das vezes, o lucro é tido como o essencial.

Ao mesmo tempo, os resultados deste trabalho apontam para divulgação mais ampla desses saberes por meio das redes sociais. O contato com essas mídias possibilitou a divulgação dessas práticas, bem como a construção de uma rede coletiva entre determinados territórios. Muitas delas, aliás, tiveram um salto em seu uso de compartilhamentos em decorrência da pandemia da covid-19, a qual instaurou o distanciamento entre as pessoas e, consequentemente, em suas relações. O resultado, portanto, foi uma nova forma de conectar e prestar os serviços medicinais. Essa mudança também acompanhou a medicina como meio necessário de promoção de consultas e requerimentos.

Um exemplo que ilustra a situação descrita se faz presente em alguns resultados, por exemplo, no estudo de Souza et al., (2023). Os autores refletem sobre um território particular, no caso a Amazônia brasileira, onde a produção de ervas, muitas vezes viabilizada nos quintais e proximidades das residências das pessoas, faz parte do cotidiano de muitas famílias. Assim, as conclusões deste estudo apontam como esses saberes estão relacionados aos cotidianos particulares de cada localidade, representando, assim, na identidade de um território, muitos elementos subjetivos.

Gomes e Santana (2023) apontam também para outras características desses rituais de cura construídos socialmente. Existem alguns mecanismos utilizados como a linguagem entre performances e o

uso da própria língua para a criação das rezas e demais bendizeres. O conjunto dessas ações também se reflete no modo como as forças constroem e apoiam a participação do sujeito no processo. Assim, ele não passar a ser apenas um ser passivo de cura. Sua entrega nesses momentos também é crucial para o desenvolvimento do reestabelecimento da saúde.

Já em relação à medicina, os resultados da pesquisa demonstraram que a realização de muitos dos procedimentos utilizados depende apenas da figura do profissional da saúde. Nesse sentido, esses funcionários são os únicos e exclusivos responsáveis pelo conhecimento científico. Pensando nessa perspectiva, o paciente passa a ter uma postura mais passiva diante do processo de recuperação de sua saúde. Isso, aliás, vem sendo discutido em muitas esferas dentro das políticas de saúde, incentivando que cada pessoa seja ativa no processo saúde/doença.

Acolher é reconhecer o que o outro traz como legítima e singular necessidade de saúde. O acolhimento deve comparecer e sustentar a relação entre equipes/serviços e usuários/populações. Como valor das práticas de saúde, o acolhimento é construído de forma coletiva, a partir da análise dos processos de trabalho e tem como objetivo a construção de relações de confiança, compromisso e vínculo entre as equipes/serviços, trabalhador/equipes e usuário com sua rede socioafetiva (Brasil, 2008, p. 7-8).

A própria ciência reconheceu a necessidade de mudanças de práticas e da forma de atuação da medicina curativa, que tratava mais da doença do que do próprio sujeito adoecido. Dessa maneira, novas políticas foram surgindo com a necessidade de se pensar em um cuidado mais abrangente, com possibilidades de bem-estar e mais participação nesse caminho para o processo saúde/doença. Essas novas possibilidades de atuação, contudo, ainda enfrentam dificuldades de inserção, sendo necessárias ações mais efetivas de cobrar dos profissionais uma mudança mais ativa no seu pensar e agir, favorecendo, assim, o paciente.

Um dos resultados encontrados, apesar de com pouca evidência em relação aos demais temas discutidos até aqui, promove nova integração entre a academia e a população. Um dos casos observados está

no estudo de Martins et al., (2021), em que enfermeiras mostram novas performances em seu fazer profissional no contato com as pessoas. É importante o conhecimento não apenas dos saberes populares, mas da cultura do território, refletindo-se em posturas acolhedoras e com respeito às subjetividades. A prática então deve buscar um meio comum entre esse apreço e os conhecimentos da academia que auxiliam no bem-estar à saúde, produzindo, dessa forma, novas formas de cuidado e tratamento nos setores de cuidado em saúde pública.

Os saberes comunitários vão na contramão e se estabelecem por meio do vínculo. O contato estabelecido entre as pessoas e a comunidade constitui um importante elo para a transformação e o entendimento do que se pode fazer para a cura diante de uma patologia. Esses olhares estabeleceram acolhimento e amparo em face de um fazer biomédico que não abraçava diferenças e diversidades. Os achados neste estudo reiteram a importância desses laços como fonte de conhecimento e de ação efetiva. Esse saber se reflete também no culto à natureza, em crenças e credos.

Enquanto isso, em muitas localidades e regiões de saúde, esses saberes entram em conflito, uma vez que não conseguem culminância de participações na vida de cada um dos indivíduos, sobretudo quando muitos profissionais não legitimam esses rituais e ações. Ainda que não existam fontes que corroborem uma sintomatologia negativa, as bênçãos e curas também possuem valor cultural e afetivo aos sujeitos. A própria ciência deve abraçar esses saberes de forma a encontrar um denominador comum de existência de forma presente e efetiva na vida e no cotidiano das pessoas e suas respectivas comunidades.

## **Considerações finais**

As reflexões construídas neste trabalho não cessam ainda as disputas de saberes evidenciados entre as duas práticas colocadas aqui: a da medicina biomédica centrada na doença e a de cultivos populares. Não é também objetivo deste estudo promover o acirramento entre elas, mas

compreender a gênese dessas discrepâncias. Os resultados apontam para a invalidação, em muitos campos, de um desses conhecimentos; contudo, é preciso observar as nuances a respeito da constituição de cada uma delas.

A medicina evoluiu bastante, e hoje é possível a realização da cura de muitas patologias, bem como a promoção de saúde e bem-estar das pessoas, além da construção de um tratamento com mais qualidade e o menos doloroso possível. Na outra ponta dessa discussão, é possível encontrar os saberes da terra, das águas e das pessoas, passados de uma geração à seguinte, e que garantiram a saúde e o acalento diante da dor e do sofrimento de uma doença desconhecida.

Ambos os saberes não só são passíveis de convivência, como também de complementação no dia a dia, situação bastante presente no cotidiano de muitas pessoas. Promover o acesso à informação e aos mecanismos de cuidado é fundamental, como também o respeito às crenças e aos credos compartilhados, já que isso faz parte da subjetividade de cada um dos sujeitos, promovendo, então, o encurtamento do distanciamento dessas duas formas de promoção de saúde e, consequentemente, atenuando os temores que possam surgir.

## Referências

BISPO, Marcelo de Souza. Um olhar crítico sobre a prática de revisão de literatura. *Revista de Administração Contemporânea*, v. 27, p. e230264, 2023.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. *Política Nacional de Humanização – PNH*. Brasília: Ed. Ministério da Saúde, 2008

CÂMARA, Yls Rabelo. Das bruxas, saludadoras, santeiras, cuspideiras e meigas europeias às atuais rezadeiras tradicionais brasileiras. *Caminhos – Revista de Ciências da Religião*, v. 18, p. 502-514, 2020.

DIAS, João Vinícius dos Santos; AMARANTE, Paulo Duarte de Carvalho. Educação popular e saúde mental: aproximando saberes e ampliando o cuidado. *Saúde em Debate*, v. 46, p. 188-199, 2022.

ERCOLE, Flávia Falci; MELO, Laís Samara de; ALCOFORADO, Carla Lúcia Goulart Constant. Revisão integrativa versus revisão sistemática. *Reme - Revista Mineira de Enfermagem*, v. 18, n. 1, 2014.

FEITOSA, Pedro Walisson Gomes et al. "Não, eu só rezo em criança": benzedeiras e construções epistemológicas em saúde no Cariri cearense/"No, I only pray in children": faith healing and epistemological constructions in health in Cariri cearense. *ID on line. Revista de psicologia*, v. 16, n. 60, p. 1120-1129, 2022.

GOMES, Romana de Fátima Macedo; SANTANA, Roviane Oliveira. Tradição oral das rezas populares e a simbologia de elementos linguísticos e performáticos. *Revista Ouricuri*, v. 13, n. 2, p. 3-19, 2023.

GOMES, Romeu. Análise e interpretação de dados de pesquisa qualitativa. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza; DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 2016.

MARTINELLI, Bruno Marangoni; EUZÉBIO, Umberto. Contribuições do pensamento decolonial sobre a ciência e sua práxis no contexto de povos e comunidades tradicionais. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 60, 2022.

MARTINS, Priscila Gomes et al. Conhecimento popular e utilização das práticas integrativas e complementares na perspectiva das enfermeiras/Popular knowledge and use of integrative and complementary practices at the perspective of nurse. *Journal of Nursing and Health*, v. 11, n. 2, 2021.

MARTINS, Rafaela Werneck Arenari; CLARINDO, Adriely de Oliveira; CAMPOS, Mauro Macedo. Bruxas, curandeiras e benzedeiras: existências e resistências. *Mosaico*, v. 15, n. 23, p. 201-225, 2023.

REGISTRO, Milena. Plantas que curam: práticas e saberes tradicionais em saúde na tríplice fronteira. Monografia (Bacharelado em Antropologia – Diversidade Cultural Latino-

Americana). Universidade Federal da Integração Latino-Americanana, Foz do Iguaçu, 2021.

SEVCIUC, Bianca; EL HERR, Valéria. Eu Mais Velha: um estudo etnográfico das narrativas de cura, fé e ancestralidade em mulheres curandeiras caiçaras. *Revista Pistis & Praxis*, v. 14, n. 3, 2022.

SILVA, Luzia Wilma Santana da; PAMPONET, Lohana Soares. Saberes populares no uso de plantas medicinais: tradição de valor familiar na convergência aos saberes científicos. *Revise - Revista Integrativa em Inovações Tecnológicas nas Ciências da Saúde*, v. 9, n. fluxocontinuo, p. 325-351, 2022.

SIQUEIRA, Luiza Figueira de et al. Sabedoria popular, senso comum e ciência: articulando saberes através das plantas medicinais na educação de jovens e adultos. *Scientia Naturalis*, v. 3, n. 2, 2021.

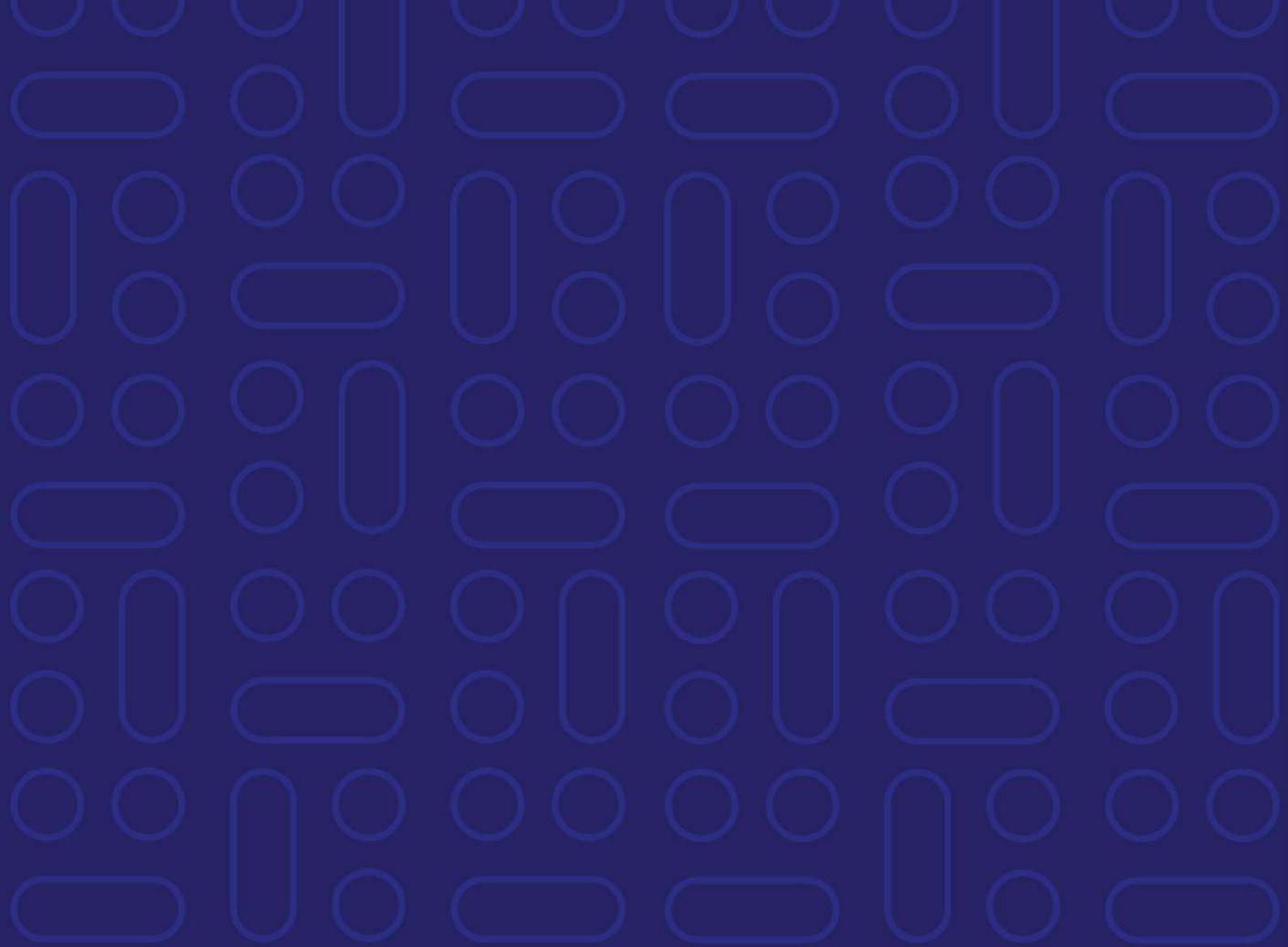
SOUZA, Carlos Natham Machado de et al. Plantas medicinais em quintais periurbanos: espaços de valorização da biodiversidade em São Miguel do Guamá, Pará. *Interações, Campo Grande*, v. 24, p. 411-426, 2023.

SOUZA, Francisco das Chagas Silva; SILVA, Valdo Sousa da. Conhecimentos tradicionais versus conhecimentos científicos?: em defesa de uma educação que religue os saberes. *Educação Profissional e Tecnológica em Revista*, v. 5, n. especial, p. 8-28, 2021.

TORRES, Maria Verônica Sousa; PIRES, Maria Raquel Gomes Maia. Mulheres, curandeiras e enfermeiras na perspectiva de gênero e de raça: o que perde a enfermagem com a reedição de discursos discriminatórios? *Revista do Ceam*, v. 9, p. 1-15, 2023.

**Recebido em:** 22 de abril de 2024

**Aceito em:** 03 de julho de 2024



# **OS SABERES E AS PRÁTICAS DO CONGADO E DA MEDICINA POPULAR NA HISTÓRIA DA FAVELA CABANA DO PAI TOMÁS, EM BELO HORIZONTE/MINAS GERAIS**

LUCAS ARAÚJO DUTRA RODRIGUES E BRÁULIO SILVA CHAVES

# **OS SABERES E AS PRÁTICAS DO CONGADO E DA MEDICINA POPULAR NA HISTÓRIA DA FAVELA CABANA DO PAI TOMÁS, EM BELO HORIZONTE/MINAS GERAIS**

**THE KNOWLEDGE AND PRACTICES OF CONGADO AND POPULAR MEDICINE IN THE HISTORY OF THE CABANA DO PAI TOMÁS FAVELA IN BELO HORIZONTE/MINAS GERAIS**

**LUCAS ARAÚJO DUTRA RODRIGUES<sup>1</sup>**

[lucasaraujodutra@gmail.com](mailto:lucasaraujodutra@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-1173-319X>

**BRÁULIO SILVA CHAVES<sup>2</sup>**

[brauliosc1@gmail.com](mailto:brauliosc1@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-4364-5944>

## **Resumo**

O artigo objetiva analisar como a história política da favela Cabana do Pai Tomás, em Belo Horizonte, Minas Gerais, está entrelaçada à cultura por meio dos saberes tradicionais e ancestrais que confluem na medicina popular e no Congado e potencializam caminhos de múltiplas resistências. Parte de uma historiografia contemplou os aspectos políticos da Cabana, tendo em vista sua ocupação oficial nos anos 1960, atravessada por processos de favelização no Brasil, com as contradições do movimento de urbanização que empurra sujeitos indesejáveis para zonas periféricas das cidades, somando-se aos conflitos pelos territórios no contexto da ditadura empresarial-militar que se instala em 1964. A premissa geral do texto é a de que na tessitura da história da Cabana, diante de um quadro de mudanças sociais importantes, o viés político se sobrepõe a outras formas de organização e contra-hegemonia. Na busca de entrelaçamentos, o texto reivindica outro estatuto ontológico e epistemológico na compreensão da comunidade. Considerando como esteio referenciais no âmbito da história e da sociologia urbana, com a análise qualitativa e documental, buscam-se diferentes

<sup>1</sup> Doutorando no Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva do Instituto René Rachou (IRR/Fiocruz-MG). Possui mestrado em saúde coletiva pela mesma instituição (2022) e graduação em engenharia ambiental e sanitária pelo Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (2019).

<sup>2</sup> Professor do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (Cefet-MG), no Departamento de Ciências Sociais e Filosofia (DCSF), instituição onde coordena o Programa SoFIA de Extensão Popular e Divulgação Científica. Doutor em História pela UFMG e pós-doutorando em saúde coletiva no Instituto René Rachou/Fiocruz Minas, com bolsa do CNPq. É líder do GEPTT (Grupo de Estudos e Pesquisas em Trabalho e Tecnologias) e tutor do PET-ConecTTE-Cefet-MG, Conexão Interdisciplinar: Trabalho, Tecnologias e Educação (Grupo do Programa Institucional de Educação Tutorial do Cefet-MG).

composições em que a inserção da favela na cidade se cruza, a contrapelo de um caminho de apagamentos, com outras práticas e saberes ancestrais, populares e tradicionais.

**Palavras-chave:** Cabana do Pai Tomás. Medicina popular. Congado. Belo Horizonte.

## **Abstract**

*The article aims to analyze how the political history of the Cabana do Pai Tomás favela, in Belo Horizonte/Minas Gerais, is intertwined with culture through the traditional and ancestral knowledge that converge in folk medicine and Congado and potentiates paths of multiple resistance. Part of a historiography has considered the political aspects of the Cabana, in view of its official occupation in the 1960s, crossed by processes of favelization in Brazil, with the contradictions of the urbanization movement that pushes undesirable subjects to the outskirts of cities, adding to the conflicts over territories in the context of the business-military dictatorship that was installed in 1964. The general premise of the text is that in the Cabana's history, in the face of major social changes, the political bias takes precedence over other forms of organization and counter-hegemony. In the search for interconnections, the text claims another ontological and epistemological status in the understanding of community. Using references from the fields of history and urban sociology as a base, with qualitative and documental analysis, we are looking for different compositions in which the insertion of the favela in the city intersects, against the backdrop of a path of erasure, with other ancestral, popular, and traditional practices and knowledge.*

**Keywords:** Cabana do Pai Tomás. Popular medicine. Congado. Belo Horizonte.

## Introdução

A Cabana do Pai Tomás é uma favela, também identificada como um bairro na região Oeste de Belo Horizonte, Minas Gerais, marcada por contradições da inserção no espaço “oficial”, o que se materializa em uma trajetória de ocupação e resistência, desde os anos 1960, atravessada por diversos elementos das lutas políticas, culturais e simbólicas que a constituem. Sua história política foi fortemente demarcada em decorrência de seu processo de formação. Desde os embates travados entre moradores, o autointitulado “dono” de parte território, Antônio Luciano,<sup>3</sup> e o Estado, para apropriação do espaço, até os movimentos de resistência e de conquistas históricas de infraestrutura urbana e equipamentos públicos. A historiografia da Cabana do Pai Tomás produziu análises que focalizam esses aspectos políticos de maneira destacada (Cunha, 2003; Corrêa, 2004; Oliveira, 2008, 2014; Vieira Santos, 2016).<sup>4</sup> Do território, contudo, emanam histórias, memórias e o desejo de um registro dos saberes e práticas tradicionais e ancestrais que se entrelaçam à política e que, por vezes, ficam encobertos. Emanam de sujeitos o desejo de que a história da Cabana também seja contada a partir de outros elementos, até como forma de resistir ao processo de apagamento em curso.

Esse foi o intuito do projeto “Artes de curar, rezar e brincar: saberes, tradições e resistências ao apagamento no aglomerado Cabana do Pai Tomás”, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (aprovado na Chamada Fapemig 001/2021 – Demanda Universal) e pelo Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (Cefet-MG), por meio de apoio a projetos de extensão. O projeto foi realizado a partir de metodologia colaborativa com a comunidade, que incluiu levantamento, leitura e análise bibliográfica sobre a Cabana do Pai

<sup>3</sup> Antônio Luciano Pereira Filho (1913-1990), empresário e político belo-horizontino, com mandato de deputado federal entre 1963 e 1967, pelo Partido Social Democrático (antigo PSD), é figura mítica da cidade, tido por muitos moradores como dono de “metade de Belo Horizonte”, dada a extensão de sua riqueza e influência política.

<sup>4</sup> A abordagem de Corrêa (2004) apesar de focalizar elementos políticos, também aciona elementos da religiosidade para tratar dos processos de ocupação do território.

Tomás; coleta e análise de documentos sobre a história dessa favela e de Belo Horizonte em acervos históricos oficiais, como o Arquivo Público Mineiro; realização de um conjunto de entrevistas em profundidade.<sup>5</sup> Além de outros resultados do projeto, há um livro (Santos, Santos, 2023) e um documentário (30 anos..., 2023) sobre os 30 anos da Guarda de Congo São Benedito e Nossa Senhora. Os sujeitos participantes do projeto foram selecionados por serem moradores da Cabana do Pai Tomás e pela participação nas práticas envolvidas nas chamadas artes de curar, rezar e brincar. Essa seleção e as entrevistas se deram ao longo dos três anos de execução do projeto (2021-2023). Foram produzidas sete entrevistas em profundidade (Minayo, Costa, 2019), com pessoas entre 25 e 80 anos, sendo a maioria do gênero feminino.

Neste artigo, os saberes populares, tradicionais e ancestrais são entendidos como um conjunto de conhecimentos elaborados, vivenciados e construídos no seio de grupos sociais diversos e a partir de suas práticas culturais cotidianas. Sendo os saberes tradicionais aqueles produzidos por povos e comunidades tradicionais (García, 2022), nessa categoria, consideramos os saberes da medicina popular produzido pelas raizeiras da Cabana do Pai Tomás. Ancestralidade é aqui entendida como um elo histórico, um fio que se liga a um passado que se tentou apagar de diversas formas, pela força das armas, do poderio econômico colonizador e da própria palavra que se apropria e tenta decompor saberes, forjando outros a serviço de uma visão antropocêntrica da natureza, em que o humano parece apartado dela. Ancestralidade remete ao lugar das confluências que Bispo (2015, 2023) reivindicou como “força viva da natureza” que resiste também com a palavra/linguagem, mas opera no lugar da oralidade e das trocas geracionais. Por isso, falar de ancestralidade é um ato contracolonizador. Ancestralidade, nessa acepção, não remete apenas às pessoas, mas também às coisas e ao espiritual, na forma com que essas dimensões interagem e naquilo que resulta dessa relação: contradição, sabedoria e resistência. Com o objetivo

<sup>5</sup> Essas entrevistas ocorreram após aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa do Cefet-MG, pelo parecer 5.742.312.

de refletir sobre a relação dos saberes populares, tradicionais e ancestrais com a história da Cabana do Pai Tomás, partiu-se da premissa de que a política se entrelaça à cultura e potencializa a história, a memória e as práticas de resistências em um território vulnerabilizado. O artigo tem duas partes, a primeira tratando da relação entre os aspectos históricos do território, sua origem no registro oficial e sua constituição, em momento da cidade de Belo Horizonte de constante expulsão de moradores das proximidades do centro e o surgimento de várias vilas e favelas. A segunda trata da presença dos saberes ancestrais e tradicionais do Congado e da medicina popular na comunidade, a partir dos relatos e memórias de moradores.

### **Cabana do Pai Tomás: tensionamentos de uma história com o projeto de uma cidade moderna**

Desde sua formação Belo Horizonte reflete as dicotomias estabelecidas pelas epistemologias eurocentradas, capitalistas e de viés racializado sobre as relações entre o progresso e o atraso, o moderno e o arcaico, o urbano e o rural – dilemas esses sintetizados em frase usada pelos próprios moradores para definir a cidade: “Belo Horizonte é uma roça grande”. Inaugurada em 1897, em meio aos anseios republicanos para substituir a colonial Ouro Preto, a nova capital mineira nasceu de linhas matematicamente delineadas, em resposta aos ideais positivistas presentes no projeto vigente das classes dominantes da sociedade brasileira (Duarte, 2007).

Sob uma perspectiva de racionalização do espaço urbano, a parte planejada da cidade foi composta como um tabuleiro para a movimentação de mercadorias e pessoas. Além dessa região central, chamada de zona urbana, apresentava duas outras zonas, uma suburbana e uma rural, com nítida hierarquia de importância e de destinação de recursos entre as três. Os trabalhadores pobres viviam para além da delimitação da Avenida do Contorno, em áreas consideradas insalubres, perigosas, cuja paisagem apresentava matagais, alagadiços e casebres,

em contraste com os ideais de ordem e higiene vigentes no centro (Julião, 1996).

Lefebvre (2019) aponta que, com o crescimento e espraiamento da urbanização, ocorre a especialização dos espaços das cidades, mas sempre remetidos ao centro, onde se concentram poder, riqueza e informação. Dialeticamente, centro e periferia se produzem e se conectam pelo binômio da exclusão e dependência. Ao longo do processo de ocupação de Belo Horizonte, o poder instituído expulsou trabalhadores pobres do centro e de suas proximidades, pois suas habitações seriam insalubres e não apresentariam boas condições de moradia, não ornariam o projeto de cidade moderna.

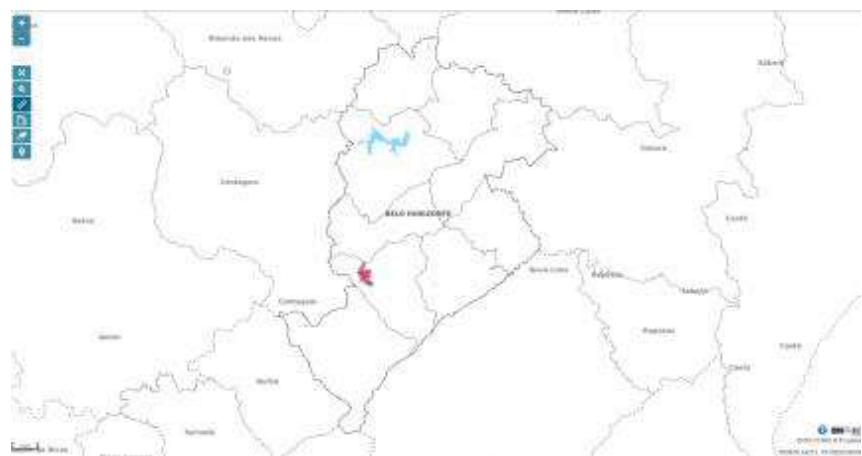
Quanto à dependência entre centro e periferia, trata-se de uma interdependência. Essa dinâmica que expulsa os trabalhadores pobres da área circunscrita pela Avenida do Contorno também tem que responder à necessidade de circulação diária dessas populações no centro, uma vez que é da força de trabalho desse segmento que depende a produção da riqueza que ali se concentra. Diante da concentração de riqueza, poder e informação, é no centro que o Estado, para atender às classes dominantes, constrói as principais infraestruturas urbanas e as instituições de prestação dos principais serviços. Dessa forma, a população periférica, também necessita se deslocar, um movimento descrito na frase ainda utilizada por moradores periféricos belo-horizontinos: “preciso ir até a ‘cidade’ para resolver [alguma coisa]”.

A partir desse processo é que se formam as vilas e favelas de Belo Horizonte. Em contraposição ao ideal de progresso e modernidade, já no fim da década de 1950 e início da seguinte, com novas configurações políticas e econômicas brasileiras, sobretudo com o impacto do projeto nacional-desenvolvimentista, a população, em busca de locais para habitar, se organiza em múltiplos territórios construídos sem infraestrutura e a contrapelo das perspectivas positivistas e higienistas de urbanidade.

Nesse período é que surge, oficialmente, a favela Cabana do Pai Tomás, localizada na região Oeste de Belo Horizonte (Figura 1), cujas

origens na narrativa oficial remontam ao início da década de 1960. A data oficial de ocupação oficial da Cabana seria 1963, porém, destaca-se que os próprios moradores, a partir de relatos, confirmam que algumas pessoas residiam na região anteriormente (Cunha, 2003). O empresário Antônio Luciano Pereira Filho plantava eucaliptos em amplos terrenos na região. Embora não se saiba se os terrenos foram adquiridos legalmente ou não, fato é que seu poder econômico garantia a posse efetiva, a partir da empresa Fayal.<sup>6</sup>

As questões fundiárias e de moradia eram problemas significativos na cidade. O aumento do preço de imóveis no centro acontecia há algumas décadas, e se repetia em outras regiões, especialmente na Oeste.



Essa situação tomou atenção da prefeitura, no que diz respeito a resolver os confrontos entre moradores que ocupavam terrenos, construíam moradias precárias e demandavam atenção do poder público, especialmente, por meio da Federação de Trabalhadores Favelados de Belo Horizonte (FTBH) (Oliveira, 2014). Ante tal circunstância política, a prefeitura de Belo Horizonte resolveu aplicar a lei de desapropriação de terras para efeitos de destinação social, principalmente, moradias.

A organização de moradores da região que viria a se tornar a Cabana do Pai Tomás resolveu, contudo, tomar a iniciativa histórica em suas próprias mãos e realizar a ocupação das terras de Antônio Luciano, visando pressionar a prefeitura no sentido de concretizar a promessa de desapropriação. Esse fato se relaciona com outros acontecimentos que envolveram a arregimentação de alianças entre os moradores ocupantes e vereadores de Belo Horizonte, junto com passeatas, atos de resistência

**Figura 1:** Favela Cabana do Pai Tomás, na região Oeste de Belo Horizonte

**Fonte:** BH Map.

<sup>6</sup> Fayal SA empresa imobiliária com sede em Belo Horizonte, que pertenceu a Antônio Luciano Pereira Filho.

às tentativas de expulsão, além da parceria com partidos políticos e setores da Igreja católica que apoiavam a luta dos trabalhadores, ajudando na construção de barracas, casas de adobe, além de persuadir políticos católicos a influenciar nas tomadas de decisão da prefeitura.

Durante esse processo, muitos reveses ocorreram, como a retirada de famílias a partir do poder coercitivo do Estado, a ofensiva da mídia publicando notícias que descredibilizavam a ação política dos ocupantes e as ações legislativas e judiciais que visavam dificultar o reconhecimento da luta dos moradores. A Figura 2 demonstra como a história da comunidade está envolvida em questões políticas e ideológicas importantes do período, como o anticomunismo e a vigilância a certos grupos. Tais acontecimentos intensificavam a situação precária de moradia e dignidade dos moradores da ocupação, que resistiam vivendo em barracas de Iona.<sup>7</sup> Esse contexto, contudo, também forjou um importante senso comunitário, instou laços de solidariedade entre os moradores e estimulou a população a somar forças na luta por direitos e por justiça social. Com base em suas memórias, os moradores relatam como esse momento foi doloroso, mas muito especial e importante para o território e para eles mesmos.<sup>8</sup>

A partir de Corrêa (2004), pode-se dizer que a religiosidade católica é um dos elementos que compõem a trama dessa luta política realizada pela população moradora da Cabana do Pai Tomás. Só no final da década de 1970, com o início do processo de abertura política, é que a população voltaria a fortalecer sua organização a partir do papel da Associação de Moradores e das Comunidades Eclesiais de Base que retomaram atuação mais forte na organização política das comunidades, uma vez que concebiam ser o papel da Igreja não “apenas salvar a alma, mas salvar vidas” (p. 163), o que implicava participar de lutas sociais.

<sup>7</sup> Ver documentário Da Iona ao Pai Tomás: a história da Cabana contada pelos seus primeiros moradores, dirigido por Marcus e Dea Vieira. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kBc0l3fSHPg>.

<sup>8</sup> Para mais informações e detalhes desses acontecimentos, ver Minas Gerais (1984), Corrêa (2004), Cunha (2003) e Vieira Santos (2016).

Como fenômeno cultural e social, a religiosidade presente na Cabana do Pai Tomás se apresenta de múltiplas formas, não se restringindo ao catolicismo. As memórias a respeito da origem do nome do bairro são interessantes para demonstrar essa multiplicidade de elementos culturais, religiosos ou não, que perpassam o território em seu registro simbólico e histórico.

Cunha (2003) faz uma síntese das quatro configurações de memória coletiva sobre o nome Cabana do Pai Tomás para o bairro. A primeira, refere-se à relação com o romance estadunidense *A cabana do Pai Tomás* (1851), de Harriet Stowe (1811-1896), adaptado como telenovela pela rede Globo em 1969. A memória remete à existência de um homem negro, idoso, morador de uma pequena casa na região, elemento que traça um paralelo com a narrativa da novela. A segunda, remete-se à lembrança da existência de um bar/ restaurante localizado na Avenida Amazonas, importante via da cidade, que tinha o nome Cabana do Pai Tomás, e ao qual os moradores se referem como lugar de “noitadas”, “salão de dança”, “palco de mulherada” (Cunha, 2003, p. 28). A terceira memória trata de um capataz chamado Tomás que morava na região e possuía uma cabana em que cuidava dos animais dos viajantes que passavam pela região e ali pernoitavam. Por fim, a quarta, remete-se ao curandeiro Joaquim Tomás, procurado pelas pessoas enfermas para que as benzesse, algumas vezes, remetido como benzedor, como preto velho, outras como indígena. Os moradores também informam que, em caso de necessidades de saúde e espirituais, ele era procurado em sua cabana.

Neste texto, as quatro configurações de memória compõem e recompõem a memória coletiva (Halbwachs, 1990) sobre o passado da

**PLANO COMUNISTA PARA ELIMINAR  
JORGE CARONE**



www.mindline.de - TV-Schulung

**Estava sendo articulado  
numa favela da Capital**

Este informe se ha elaborado en base a los datos que se han podido recopilar de las fuentes oficiales y no oficiales existentes en el país y en el exterior. El mismo refleja la situación actual de la economía argentina, sus principales problemas y las perspectivas más probables para el futuro. Se han tratado temas como la inflación, el empleo, la producción industrial, el comercio exterior, la situación monetaria y fiscal, entre otros. El informe es de carácter general y no pretende ser exhaustivo ni detallado en todos los aspectos. Se ha力求了尽可能准确地呈现报告原文，同时确保内容的可读性和流畅性。

ANSWER

**Figura 2:** Reportagem do *Diário de Minas* de 09/04/1964

**Fonte:** Minas Gerais (1984).

Cabana do Pai Tomás e a origem de seu nome. Para além de uma preocupação com a versão “verdadeira” da origem, essas memórias são acionadas porque revelam elementos simbólicos e materiais que perpassam a comunidade. A memória coletiva é fenômeno que evoca e articula passado, presente e futuro, permite construir uma imagem do passado e desenvolver de nós mesmos uma imagem e identidade (Pollak, 1992).

A quarta configuração de memória remonta a elementos muito associados ao trabalho que origina este artigo. Os relatos sobre o curandeiro Joaquim Tomás tratam das artes de rezar e de curar de uma população desassistida de estruturas públicas de saúde que recorria aos saberes tradicionais, ancestrais e populares em busca do estabelecimento da saúde física, mental e espiritual. Joaquim Tomás era um benzedor, preto velho ou caboclo? As diferentes versões dizem de um passado que remonta às manifestações de fé então existentes no território e, também, do presente, em que convivem e disputam diferentes expressões religiosas, além de destacada população indígena na comunidade. Ressalta-se que não se estabelece aqui uma disputa supostamente inerente entre o cuidado espiritual e o biomédico, posto que a busca pelos dois tipos de cuidado não é excludente. Essa disputa, entretanto, se faz presente no território estudado, de forma velada ou explícita, em discursos e práticas, dentro de instituições e fora delas e é destacada, aliás, como elemento importante no processo de tentativa de apagamento dos saberes, por exemplo, no caso do uso das plantas medicinais, como será tratado adiante.

### **Cabana do Pai Tomás: as artes de curar e rezar na história do território**

A Cabana do Pai Tomás, como diversas favelas e vilas brasileiras, é um território marcado pela presença de pessoas negras, resultado de consequências da questão fundiária brasileira e de uso e ocupação da terra no campo e na cidade, desde o período posterior ao fim do processo

de escravização. Na mesma perspectiva de Corrêa (2004), tal como apontado na seção anterior, observamos a importância do papel da religiosidade católica na formação do território e vale destacar uma especificidade que nos remete ao diálogo com outras religiões: a presença do Congado.

Trata-se de expressão religiosa e cultural partilhada por diferentes matrizes religiosas, como o catolicismo, a umbanda e o candomblé. No âmbito da religião católica, constitui uma das possibilidades de identidade negra em seu interior. Também chamado de guarda, irmandade, congada, terno e reinado, entre outros nomes, em linhas gerais, o Congado consiste no festejo de coroação de um rei e/ou rainha, que se dá por meio de uma interpretação ritualística, em que se realizam cortejos públicos e procissões em devoção à nossa senhora do Rosário e a outros santos negros, como santa Efigênia e são Benedito. A partir de música e dança, os cortejos se realizam por integrantes da guarda utilizando vestimentas/fardamento e indumentárias religiosas consagradas a essa finalidade (Sousa, 2016; Vilarino, 2007). Músicas e ritualística, além de compor a cerimônia de coroação e louvor aos santos, elaboram e comunicam narrativas sobre as diásporas negras. Elementos importantes das festividades do Congado também são as refeições preparadas e compartilhadas, em ato de comunhão com as outras guardas e com as pessoas que acompanham os festejos.

A historiografia sobre a Cabana focalizou a importância da criação da Paróquia Cristo Luz dos Povos, em 1967, e o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base, no final da década de 1970. Se o papel político *stricto sensu* do catolicismo pode ser aferido a partir desses elementos, a realidade cultural e religiosa da Cabana nesse período não deixou de existir com base em outros componentes.

Como que foi a fundação desse Congado? Ele fazia muita festa junina, sabe? Era festa mesmo, junina, pra gente participar. “Nó”, era bom demais. Entendeu? A gente fantasiava de não sei mais o quê (risos) [...]. Nossa, mas era bom demais. Nós dançava quadrilha, sabe? Tinha muita coisa. Tinha um baile na casa dele toda segunda-feira. Eu, quando trabalhava, aí, então, o povo já sabia, depois do trabalho ia pro baile. E aí um dia na festa

junina, terminou, nós tava limpando o terreiro, né? Aí nós falou assim 'engraçado, né, num tem nenhum Congado aqui, que tal, vamo tentar fazer um Congado?' E aí ficamo naquela vamo, não vamo, vamo, não vamo, naquela alforria toda. Até que resolvemos e fomos fazer. Foi saber direitinho e tal e formou mesmo com muita dificuldade lá (Mulher negra, entrevista concedida em 14/12/2022).

No trecho, a moradora conta sobre o contexto de criação do primeiro Congado no bairro, a Guarda de Congo Nossa Senhora do Rosário, em 1977, capitaneada pelo “seu” Zé.<sup>9</sup> Ela relembra as tradicionais quadrilhas e bailes que seu Zé organizava em sua casa, espaços de sociabilidade, celebrações e lazer para a comunidade. Nascida em Piracema, MG e tendo vivido em Moeda, MG, a entrevistada se mudou para Belo Horizonte, em 1961, para a região que se tornaria a Cabana do Pai Tomás. A vontade de realizar o Congado na Cabana se deu em decorrência de sua identidade e ancestralidade. Em conversas, ela menciona o Congado de que seu pai e sua família participavam no interior do estado e do qual se afastaram ao se mudar para a capital.

Nesse sentido, ao participar da fundação da Guarda de Congo Nossa Senhora do Rosário, em 1977, e depois, em 1993, ao fundar a Guarda de Congo São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, a entrevistada é figura ativa do processo de “enriquecimento da diversidade socioespacial” (Santos, 2006, p. 219) da Cabana do Pai Tomás. Moradora da Cabana, ela provém de um fluxo migratório do campo para a cidade e trouxe consigo elementos simbólicos e culturais fixados em modos de vivenciar o território que se transformam em tradição e são vivenciados também por seu círculo social e sua família.

Outra integrante da guarda agrega os seguintes apontamentos sobre a construção dessa sociabilidade:

<sup>9</sup> É importante mencionar a necessidade de um recorte para a pesquisa. No território da Cabana do Pai Tomás existem, pelo menos, três guardas. A primeira a surgir é a Guarda de Congo Nossa Senhora do Rosário, a segunda é a Guarda de Congo São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, e a terceira, a Guarda de Moçambique Nossa Senhora do Rosário. Até o momento, contudo, o trabalho de aproximação se efetivou a partir da Guarda de Congo São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, o que se deu, principalmente, pela presença de uma integrante da guarda na idealização e execução do projeto “Artes de curar, rezar e brincar”.

É muito gratificante, sim, o momento da gente ter, da gente pôr nossa farda e sair pela rua cantando, né, com as meninas, com a empolgação na caixa [...]. [Quem gosta da guarda] Sempre está aqui nos terços, a gente faz os terços, a gente faz tudo o que a gente faz aqui. Porque acabou que a gente não faz só a festa do Congado. A gente levanta a bandeira de Santo Antônio, a gente levanta a bandeira da Nossa Senhora Aparecida junto com a festa de Nossa Senhora Aparecida de Fátima. Então, assim, acaba a gente se envolvendo em tudo. E tudo que tem. Teve uma vez na festa da paróquia, que nós fomos. Então, sim, é... Acaba de nós estarmos juntos. Não tem como não estarmos juntos. Esses anos foram conquistando esse espaço na Cabana e esse espaço está aí (Mulher negra, entrevista concedida em 26/05/2023).

A existência do Congado na Cabana também é, contudo, resistência. Por ser manifestação religiosa intimamente relacionada com a etnicidade negra, o Congado é vítima de racismo religioso, mesmo em sua vertente relacionada ao catolicismo. Entre os católicos, muitas vezes, não é reconhecido como uma prática, um rito entre os demais. Os relatos de participantes da Guarda de Congo São Benedito e Nossa Senhora do Rosário dão conta de que as formas com que o racismo religioso se manifesta na Cabana do Pai Tomás, em relação ao Congado, incluem também atitudes de agressão verbal e, por vezes, física e de discriminação com seus integrantes. Muitas vezes chamados de “macumbeiros”, eles percebem que grupos de outras denominações cristãs tentam inviabilizar ou dificultar a realização dos festejos. Procissões e cortejos (Figura 3) demandam impedimentos de trânsito, que não são respeitados em algumas situações, colocando em risco a segurança dos integrantes das guardas. Ouvimos também o relato de que, certa vez, durante uma procissão, ao transitar sob uma janela, receberam água quente sobre as cabeças.

**Figura 3:** Festejos da Guarda de Congo São Benedito e Nossa Senhora do Rosário em maio de 2023

**Fonte:** Acervo do projeto Artes de Curar, Rezar e Brincar (2023).



Porque os antigos nos respeitam, mas as pessoas mais novas, elas... caçoam, não fala de caçoar só, de pegar leve, não. É de agredir mesmo, é de jogar água quente mesmo, é de apontar o dedo, jogar o carro pra cima mesmo. Então, o que a gente quer é que seja visto, que seja respeitado, que é a questão da resistência até o apagamento. Precisam ter essa noção que é uma coisa que acontece (Mulher negra, entrevista concedida em 14/12/2022).

Outro desafio importante que o Congado enfrenta na Cabana do Pai Tomás é referenciado neste último depoimento, relativo ao aspecto geracional. Há a percepção de que as pessoas mais velhas respeitam e compreendem melhor o que são as guardas e sua importância. Esse é um aspecto complexo, influenciado por múltiplas determinações, mas é possível refletir sobre ele como parte do processo de enfrentamento a visões arraigadas e aos obstáculos para a valorização de saberes ancestrais. Há uma tendência ao afastamento de certas sociabilidades e de manifestações vinculadas às tradições e à ancestralidade de nossos “múltiplos territórios”. Vilarino (2007) comenta a invisibilidade do Congado em Belo Horizonte, rompida parcialmente só em meados dos anos 2000, quando houve mais exposição dessas práticas, a partir de algumas iniciativas de valorização cultural por parte da prefeitura da cidade. Essa invisibilidade em território como a Cabana do Pai Tomás reforça duplamente uma visão estereotipada e negativa do território: ao mesmo tempo que oculta conhecimentos e práticas que compõem a identidade da população que ali mora, dá visibilidade exorbitante aos elementos da violência e criminalidade que, apesar de fazer parte, sobressaem quase como únicos marcadores. Esse processo intensifica o senso comum das favelas como locais violentos e, no imaginário do belo-horizontino, da Cabana como um território reduzido à violência e à criminalidade.

Processo similar ocorre em relação aos saberes e práticas tradicionais da medicina popular. Constatam-se, pelos relatos da população local, a manutenção da memória de Joaquim Tomás, benzedor e curandeiro, como origem do nome da Cabana, e a existência de mulheres raizeiras, benzedeiras, curandeiras, que a povoavam e, hoje falecidas, são sementes, mas em solo que dificulta o cultivo:

Elas já faleceram. E não tenho contato com outras. Ainda não. Os saberes populares, eles ficaram muito esquecidos e, hoje em dia, se você tá doente, você toma logo um comprimido e pronto e, hoje em dia, querendo ou não, o benzedeiro é discriminado. Então, se existe algum, num se fala mais que faz, por causa da discriminação. (...) A própria população em si tem preconceito. Os que vem agora, por não ser criado nesses saberes, colocam adjetivos de coisas ruins, mas também não procura saber os benefícios, só o lado ruim, que eles acham. A própria população em si, pelo esquecimento dos saberes, discrimina. Hoje em dia, se uma pessoa tem um pé de arruda dentro de casa, ele é macumbeiro (Mulher parda, entrevista concedida em 02/12/2022).

A entrevistada, raizeira da comunidade, nos conta sobre esse solo que dificulta o florescimento dos saberes da medicina popular na Cabana do Pai Tomás; o preconceito e o racismo religioso obstaculizam que as pessoas se declarem publicamente raizeiras, benzedeiras, curandeiras. Isso, porém, não significa que elas não existam e que não pratiquem a medicina popular e tradicional, embora sejam invisibilizadas.

As práticas da medicina popular e tradicional na Cabana do Pai Tomás remetem, especialmente, ao benzer e ao uso de plantas e ervas medicinais. O uso de plantas medicinais é prática humana cheia de historicidade. Há registros de que, desde os primórdios da organização humana em sociedade, os seres humanos utilizam ervas e outras materiais de origem orgânica ou inorgânica encontrados no ambiente para o uso medicinal, guiados por instintos e, depois, testando empiricamente as plantas e os efeitos associados a seu uso. O uso e o efeito dessas plantas foram relacionados a práticas mágicas, místicas e ritualísticas. A arte de benzer é comumente associada à arruda e à guiné.<sup>10</sup>

As curandeiras, raizeiras e benzedeiras se distinguem por seus saberes e suas práticas e pelas finalidades que dão ao uso das plantas medicinais. Há fins religiosos e ritualísticos no âmbito do catolicismo, das religiões afro-brasileiras e das religiões dos povos indígenas. Existem,

---

<sup>10</sup> Segundo Santana (2022), os saberes implicados no uso medicinal e médico-religioso dessas plantas se constituíram nas trocas entre *ngangas* (feiticeiros) negros e pajés. Sendo assim, os percursos sociais, culturais e botânicos dessas espécies permitem compreensão de importantes elementos da formação da história e dos saberes e práticas da medicina popular e tradicional brasileira.

porém, raizeiras que não associam sua prática diretamente a algum ritual religioso, apesar de o sentido de espiritualidade, costumeiramente, estar presente na relação estabelecida com a natureza. Apesar dessa ressalva e entendendo os limites para um aprofundamento sobre as bases religiosas no presente texto, o recorte escolhido nos permite considerar que os conhecimentos e as práticas relativos às plantas medicinas estão associados a uma cosmovisão em que a relação com a natureza não é de dominação, mas de interação com entidades/deuses materializados em elementos do universo, que concretizam condições de vida e equilíbrio (Santos, 2015). O trabalho dessas pessoas exige preparação, desde o plantio (se necessário e quando possível), a colheita das folhas e raízes, o preparo e manipulação (em forma de chá, pomada, extrato, essência etc.), a elaboração do receituário, até o ritual de rezas e orações.

O uso de plantas medicinais e a fitoterapia são práticas amplas e disseminadas em todo o mundo e, para seus desenvolvimentos, dialogam com o conhecimento científico, das ciências da saúde, para produção dos fármacos fitoterápicos. Dessa forma, o conhecimento sobre muitas plantas medicinais e seus usos foi catalogado e disponibilizado em livros. Os saberes da medicina popular e tradicional não se restringem, contudo, ao reconhecimento de um desenho ou foto de uma planta e uma pequena lista de benefícios e malefícios. Esses saberes e práticas são transmitidos no âmbito familiar a partir da oralidade, sendo ensinados mistérios e segredos que envolvem séculos de tradição acumulada, que passam despercebidos pela análise científica eurocentrada por diversas vezes. Nesse sentido, oralidade é aqui compreendida não só como comunicação diária, mas meio de preservação da sabedoria ancestral, que conforma a tradição oral (Vansina, 2010). O preparo de um remédio caseiro, por exemplo, demanda experimentação, mas cada remédio é um artefato social, tem história própria, que vem do conhecimento da raizeira e dos testemunhos de cura de quem o usou.

Começou por ela, porque a minha vó sempre plantou, ela era benzedeira. E, então, geralmente, a maioria dos benzedor tem suas ervas em casa. Por isso que eu conheço algumas delas. E aí, eu fui pegando gosto pelas plantas através dela. E ela me

ensinou o que algumas plantas era bom, né, e o nome delas. E aí, depois, fui crescendo e continuei o legado dela. Menos o de benzer, o de benzer, infelizmente, eu não aprendi. Mas o das plantas, o que pude aprender eu aprendi. E aí veio também os grupos agroecológicos que eu participei e participo, alguns até hoje, que a gente também foi agregando mais conhecimento. Mas eu tenho isso desde pequena, quase que desde que eu nasci. Aí veio aquela fase de bebê, tem os chazinhos. Porque, na verdade, naquela época não se existia tanto acesso a comprimidos, era mesmo os chás. Desde que eu nasci, minha vó mexia com plantas e benzeção, há uns 50 anos atrás. E tinha outras benzedeiras que eu tinha contato com elas, mas hoje em dia, é uma coisa rara de se encontrar, mas eu tinha contato com as da época da minha vó (Mulher parda, entrevista concedida em 02/12/2022).

Em outro trecho da conversa, ela relata como adquiriu os saberes sobre as ervas medicinais, um ensinamento dado por sua avó, moradora da Cabana do Pai Tomás, na época de seu surgimento e estabelecimento. Sua memória revisita a Cabana dos anos 1970, com a presença de benzedeiras, raizeiras que atendiam às demandas de saúde e espirituais da população, época em que o acesso aos medicamentos alopáticos (comprimidos, como ela diz) não era tão incorporado ao cotidiano, ainda mais, para populações com limitações de acesso à biomedicina e às infraestruturas de saúde pública, como era o caso da Cabana do Pai Tomás.

Refletindo sobre o presente, a disputa entre o saber científico dito moderno e os saberes populares, ancestrais e tradicionais, inscrita numa ordem de colonialidade (Quijano, 2005), diz respeito aos marcadores sociais no contexto em que ela se insere: aos vários níveis de legitimidade social entre diferentes práticas de cuidado; o privilégio de uns saberes sobre outros; a escolha pela confiança nas medicações alopáticas; a associação da alta densidade tecnológica como legitimadora das soluções de cuidado. Quando a entrevistada rememora que “naquela época não se existia tanto acesso a comprimidos”, ela nos evoca o presente, o contexto de uma sociedade hipermedicalizada. Lipovetsky (2007) explica esse fenômeno pelo avanço do processo de transformação da saúde em mercadoria; a adjetivação de bens de consumo como “saudáveis” incute valor de troca em alimentos, hábitos, cosméticos,

turismo etc. O autor anuncia o tempo da “medicalização da vida e do consumo” (p. 54).

A medicina popular e tradicional, por outro lado, se efetiva a partir de uma concepção de saúde como equilíbrio/harmonia com a natureza ou com a divindade, considerando que as doenças se manifestam física e espiritualmente. A partir dessa concepção, o papel das ervas medicinais e dos rituais e orações é colocado em destaque, pois a cura e o equilíbrio encontram sua manifestação a partir da aplicação dessas práticas. Nesse sentido, a centralidade do tratamento é deslocada da medicina alopática, pois ela seria, nesse recorte e contexto, limitada para lidar com o desequilíbrio espiritual. O recurso à medicina popular retira da centralidade o raciocínio biomédico, o hospital, o remédio encontrado na farmácia, produzido pelas grandes empresas farmacêuticas. O que não quer dizer que os remédios alopáticos não devam existir ou que haja uma defesa de sua substituição de forma irrestrita. Diferentemente de uma ideia que perpassa a sociedade, a medicina popular é vinculada às tradições e à ancestralidade, em diálogo com os princípios de um movimento pela saúde popular, em compasso com a defesa do Sistema Único de Saúde (SUS), trabalha na perspectiva da complementaridade, de uma trajetória concomitante, coordenada, em que os saberes, as práticas ancestrais e as tradições são incorporados como parte de uma noção ampliada de saúde, promoção da saúde, cuidado e tratamento.

O olhar para a história da Cabana do Pai Tomás do ponto de vista dos saberes ancestrais, tradicionais e populares levanta questões interessantes sobre essa relação entre a medicina popular, a medicina convencional e a saúde pública. A história política da Cabana é marcada por luta social muito relevante para o território: a da saúde. Mas qual saúde os sujeitos querem? Como a luta pelos equipamentos públicos poderia conviver com a resistência dos saberes populares em saúde? Como uma história política marcada por fortes embates poderia se entrelaçar a outra, relativa à preservação de outros saberes, cosmovisões, relações com o corpo e com a própria noção de saúde?

Em 1979, nas reuniões do Conselho Paroquial da Paróquia Cristo Luz dos Povos, com a presença de moradores da comunidade e a atuação do psicólogo William César Castilho Pereira,<sup>11</sup> o tema da saúde assume relevância política muito significativa. Nas reuniões, com ajuda desse psicólogo, foi elaborado um quadro das condições de saúde-doença da população e outros problemas enfrentados. Desse trabalho, foi desenvolvido um livro, intitulado *O adoecer psíquico do subproletariado* (Pereira, 1990). Em 1981, como o tema da Campanha da Fraternidade foi “Saúde para todos”, a paróquia desenvolveu diversos trabalhos participativos, envolvendo cursos e formações sobre diversos assuntos para os moradores da comunidade (Corrêa, 2004), o que os aglutinou em torno da luta por serviços básicos de água, esgoto, luz, a construção do centro comunitário, a creche, o curso supletivo e o posto de saúde, motivando a retomada das atividades da Associação de Moradores. Essas lutas dos moradores se concretizaram em vitórias, considerando que hoje na região da Cabana do Pai Tomás e em seu entorno existem três centros de saúde: Waldomiro Lobo, Vila Imperial e Cabana.

Uma reflexão possível sobre essas conquistas diz respeito a seu caráter contraditório. A urbanização, as obras de saneamento e recuperação de vias, o acesso dos moradores aos centros de saúde são conquistas legítimas e reconhecidas pela população como tal, mas também são expressões de como as práticas dos sujeitos, corporificadas em seus territórios, fazem resistir e subvertem a hierarquização estabelecida a partir das ideias de moderno, urbano e progresso, colocadas, na organização societária capitalista, em conflito com o tradicional. Os centros de saúde e a presença de uma concepção biologicista de saúde, da medicalização e hipermedicalização atuam em uma relação ainda frágil, e, em certa medida, conflituosa frente à

<sup>11</sup> William Cesar Castilho Pereira (1951-), mineiro, estudou psicologia na PUC Minas e é doutor em serviço social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Psicólogo clínico, atuou por várias décadas como professor da PUC Minas. Também foi docente da Faculdade dos Jesuítas (Faje). Assessor da Arquidiocese de Belo Horizonte e do Conselho Episcopal Latino-americano – Bogotá – Colômbia (Celam). Autor de livros como *Dinâmica de grupos populares*, *Nas trilhas do trabalho comunitário e social: teoria, método e prática* e *O adoecer psíquico do subproletariado*.

medicina popular praticada pelas raizeiras e benzedeiras. As obras de urbanização e saneamento representam o atendimento parcial a longas demandas históricas, mas que dialogam pouco ou mesmo desconsideram a existência de quintais, hortas, áreas verdes e de lazer. A alteração de vias e construções materializa um anseio que vem desde anos 1960 por estar no espaço “oficial” da cidade, mas impõe um transcurso que modifica os trajetos das procissões e cortejos das guardas de Congado e se sobrepõe a outra cartografia do território que é social, construída coletivamente pelos sujeitos. São retratos da contradição da cidade de Belo Horizonte e de tantas outras metrópoles, a (des)convivência do centro e da periferia. Frente às tentativas de apagamento, contudo, persistem e resistem os saberes e as práticas dos “múltiplos territórios” e das ricas identidades que perfazem as cidades e as suas histórias.

## **Considerações finais**

A relação da história da Cabana do Pai Tomás com a da cidade de Belo Horizonte permite refletir sobre aspectos importantes de como as ambivalências entre o centro e a periferia estão tensionadas, considerando que a produção dessa dicotomia se efetiva a partir de uma epistemologia que hierarquiza saberes e práticas. Apesar de invisibilizados por uma historiografia que privilegiou aspectos da história política da Cabana, os saberes populares, ancestrais e tradicionais se entrelaçam na trama da construção do território. As manifestações culturais e os saberes populares estão entranhados também na memória da comunidade, compondo desde a memória sobre o nome da favela até a trajetória de sujeitos como benzedeiras e benzedeiros, as raizeiras e os raizeiros, rainhas e reis, capitãs e capitães do Congado, reconhecidos em sua vizinhança e no território.

Esses saberes, contudo, também passam por um processo de tentativa de apagamento social, que se intensifica ao longo do tempo. O Congado, por exemplo, enfrenta o racismo religioso, o desrespeito e

preconceito por suas práticas, e tem suas atividades dificultadas. Elas seguem ocorrendo, enriquecendo e embelezando as ruas da favela, mas as guardas sentem a retração da quantidade de integrantes, que envelhecem, se afastam, falecem, sem que se renove o interesse de tantas e novas pessoas. As benzedeiras e raizeiras existem, mas em número muito reduzido na Cabana do Pai Tomás. A frase mais ouvida no território dá conta daquelas “senhorinhas” que não existem mais, há algum tempo. Quando aprofundadas as buscas, os relatos também esbarram no racismo religioso, que faz com que as poucas benzedeiras até continuem exercendo suas práticas, mas não de forma pública e divulgada.

Atualmente, há uma discussão na comunidade, que segue em sua luta histórica de conquistas de direitos sociais, sobre a utilização de um espaço para um centro cultural comunitário ou para uma nova creche no território. A creche é equipamento fundamental para o cuidado das crianças e a possibilidade de trabalho de mães e pais, que necessitam da produção de sua renda familiar. O centro cultural é equipamento importante para realização de eventos culturais, diálogos entre as diferentes manifestações artísticas e de saberes, além de funcionar como espaço de apoio para organização prática dos grupos culturais existentes. A disputa entre a existência de um centro cultural e de uma creche também diz de uma busca por resoluções de problemas comunitários vinculados à maneira que a sociedade se organiza em torno da produção e da reprodução da vida.

Em meio aos participantes desse projeto em curso, é possível dizer que a luta pela resistência ao apagamento dos saberes populares, tradicionais e ancestrais envolve a luta por uma Cabana com mais espaços e vias mais estruturadas para os festejos, cortejos e rituais do Congado e outras expressões religiosas. Uma Cabana com mais presença de quintais, com espaços de produção de plantas, de saberes e práticas da medicina popular, mas também de florescimento de outras sociabilidades. Quintais e praças que sejam espaços para o pleno exercício da imaginação que cria brinquedos e brincadeiras, estimulem afetos e deem lugar a outras

cosmovisões, outras memórias e registros que também compõem a história do território.

## Referências

- 30 ANOS DA GUARDA de Congo São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Belo Horizonte: Renca Produções, 2023. Disponível em:  
<https://www.youtube.com/watch?v=rCpZjY09DIY>. Acesso em 10 dez. 2024.
- CORRÊA, Osvaldo Manoel. *Misticismo e resistência na Cabana do Pai Tomás: a função da religiosidade no processo de ocupação e resistência no solo urbano na cidade de Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Universidade Fumec/C/Arte Editora, 2004.
- CUNHA, Álisson Veloso da. *A favela Cabana do Pai Tomás: a ocupação consentida, memória e história*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2003.
- DUARTE, Regina Horta. À sombra dos fícus: cidade e natureza em Belo Horizonte. *Ambiente & Sociedade*, v. 10, n. 2, p. 25-44, jul. 2007
- GARCÍA, Diana Manrique. Curanderas y parteras: saberes que reivindican y tensionan. *Sociologias*, v. 24, n. 59, p. 84-107, jan. 2022.
- HALBWACHS, Maurice. *Memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- JULIÃO, Letícia. Belo Horizonte. In: DUTRA, Eliana (org.). *BH: horizontes históricos*. Belo Horizonte: C/Arte Editora, 1996, p. 49-118.
- LEFEBVRE, Henri. *Espaço e política, direito à cidade II*. Belo Horizonte: UFMG, 2019.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- MINAS GERAIS. Secretaria do Trabalho e Ação Social. *Levantamento histórico: Cabana do Pai Tomás*, v. 3. Belo Horizonte, 1984.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; COSTA, António Pedro. *Técnicas que fazem uso da palavra, do olhar e da empatia: pesquisa qualitativa em ação*. Aveiro: Ludomedia, 2019.

OLIVEIRA, Samuel Silva Rodrigues de. "Trabalhadores favelados": identificação das favelas e movimentos sociais no Rio de Janeiro e em Belo Horizonte. Tese (Doutorado em História, Política e Bens Culturais). Fundação Getulio Vargas. Rio de Janeiro, 2014.

OLIVEIRA, Samuel Silva Rodrigues de. "A favela vem à cidade e não é para sambar": o movimento de favelas de Belo Horizonte (1959-1964). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

PEREIRA, William César Castilho. *O adoecer psíquico do subproletariado*. Belo Horizonte: Segrac, 1990.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 118-142.

SANTANA, Bianca. *Arruda e guiné: resistência negra no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Fósforo, 2022.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4 ed. São Paulo: Edusp, 2006.

SANTOS, Odete Maria; SANTOS, Jéssica Silva Gomes. 30 anos da Guarda de Congo São Benedito e Nossa Senhora do Rosário: artes de rezar na Cabana do Pai Tomás. In: RODRIGUES, L. A. D. R. CHAVES, B. S. C. e LIMA, T. F. (Org). Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2023. Disponível em:  
<https://www.finotracoeitora.com.br/e-book-30-anos-da-guarda-de-congo-sao-benedicto-e-nossa-senhora-do-rosario>.

SOUSA, Patrício Pereira Alves de. Os lugares da festa: narrativas de espaço, tempo e etnicidade no Congado mineiro. *Geografias*. Belo Horizonte, v. 12, n. 2, p. 39-56, p. 39-56, jul.-dez. 2016.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. 2 ed. Brasília: Unesco, 2010.

VIEIRA SANTOS, Andrea Adelina. *A história da Cabana contada por seus primeiros moradores: processo de análise e experimentação na construção de um documentário*. Frutal: Prospectiva, 2016.

VILARINO, Marcelo de Andrade. *Festas, cortejos e procissões: tradição e modernidade no Congado belo-horizontino*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.

**Recebido em:** 19 de abril de 2024

**Aceito em:** 11 de agosto de 2024



# **A DIMENSÃO TRANSCULTURAL DO ENCONTRO DE SABERES. UMA LEITURA DAS EXPERIÊNCIAS NO BRASIL E NA ÁUSTRIA**

JOSÉ JORGE DE CARVALHO

# A DIMENSÃO TRANSCULTURAL DO ENCONTRO DE SABERES. UMA LEITURA DAS EXPERIÊNCIAS NO BRASIL E NA ÁUSTRIA

## THE TRANSCULTURAL DIMENSION OF THE MEETING OF KNOWLEDGES. A READING OF EXPERIENCES IN BRAZIL AND AUSTRIA

JOSÉ JORGE DE CARVALHO<sup>1</sup>

jorgedc@terra.com.br  
<https://orcid.org/0000-0003-3415-3534>

### Resumo

O artigo visa ampliar a teoria e o método do Encontro de Saberes, um projeto iniciado em 2010 na Universidade de Brasília destinado a incluir mestres e mestras dos saberes tradicionais (indígenas, afro-brasileiros, quilombolas e das culturas populares) como docentes nas universidades, independentemente de seu grau de letramento ou escolaridade. Uma década após sua expansão no Brasil, o Encontro de Saberes foi implementado na Universidade da Música e das Artes da Representação de Viena (MDW), na Áustria, como uma das iniciativas resultantes de uma proposta de reforma curricular formulada no marco teórico e pedagógico geral da transculturalidade. Apresentamos uma primeira leitura comparada do impacto do Encontro de Saberes nesses dois países situados nos polos geopolíticos e epistêmicos opostos do mundo, um no centro do norte, outro no sul global. Além das suas diferenças e especificidades, a busca da construção de uma academia pluriepistêmica e transcultural é comum aos dois, e o Encontro de Saberes oferece um modelo para essas transformações.

**Palavras-chave:** Encontro de Saberes. Transculturalidade. Descolonização dos currículos. Universidade Pluriepistêmica. Inclusão epistêmica.

### Abstract

*The article aims at widening the theory and method of the Meeting of Knowledges, a project that began in the University of Brasília in 2010, destined to include masters of traditional knowledges (Indigenous, Afro-Brazilian, Maroons and of popular cultures) as lecturers in universities, regardless of their degree of literacy or schooling. One decade after the beginning of its expansion*

---

<sup>1</sup> Professor de Antropologia da Universidade de Brasília, Pesquisador do CNPq e Coordenador do Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, do CNPq, com sede na UnB. Organizador do Projeto Encontro de Saberes, destinado à inclusão de mestres e mestras dos povos tradicionais como docentes nas universidades.

*in Brazil, the Meeting of Knowledges was opened in the University of Music and Performing Arts – Vienna (MDW), in Austria, as one of the concrete actions taken as result of a proposal of reform of the theoretical and pedagogical framework of transculturality. We present the first comparative reading of the impact of the Meeting of Knowledges in these two countries located in opposite geopolitical and epistemic poles of the world, one in the North and the other in the global South. Beyond their differences and singularities, the struggle to build a pluriepistemic and transcultural academic institution is common to both, and the Meeting of Knowledges offers a model for these transformations.*

**Keywords:** *Meeting of Knowledges. Transculturality. Decolonizing the curriculum. Pluriepistemic University. Epistemic inclusion.*

## A configuração monocultural das universidades na Europa e na América Latina

Pretendo aqui expandir o quadro de referência teórica do Encontro de Saberes, tomando em conta a dimensão intercontinental que começa a assumir após sua implementação, a partir de 2020, na Universidade da Música e das Artes da Representação de Viena, na Áustria (Universität für Musik und darstellende Kunst Wien, conhecida como MDW).

Iniciado em 2010 na UnB, o Encontro de Saberes foi aberto na Colômbia em 2012, intervindo em contexto muito semelhante ao brasileiro: o mesmo modelo acadêmico eurocêntrico, a mesma exclusão epistêmica imposta pela elite colombiana branca aos saberes indígenas, afro-colombianos e populares tradicionais; e o mesmo perfil curricular colonizado e conivente com o racismo histórico vigente no país, que nega, como no Brasil a elite branca também nega, cidadania básica às comunidades indígenas e afrodescendentes.

No caso da Áustria, o Encontro de Saberes entrou no clima inédito de uma proposta de renovação curricular institucional que foi formulada teoricamente sobre as bases da transculturalidade. Os desafios colocados no diálogo com Viena foram mútuos, porém simétricos: para a MDW, o problema era como levar mestres de tradições musicais não ocidentais para uma universidade cuja missão é reproduzir integral e exclusivamente o modelo ocidental de música erudita; para a rede brasileira de universidades do Encontro de Saberes (que eram em torno de oito, quando começamos nosso diálogo), o desafio é formular uma formação deveras transcultural capaz de superar o horizonte modernista, ainda basicamente eurocêntrico e calcado em uma representação objetificadora de nossas tradições não ocidentais. As duas iniciativas são inovadoras e inéditas, e essa é nossa primeira tentativa de avançar a teoria do Encontro de Saberes, não mais na perspectiva exclusivamente do sul global, centrada na descolonização dos currículos eurocêntricos e na inclusão epistêmica dos mestres dos saberes tradicionais, mas procurando também abranger conceitualmente alguns dilemas próprios

dos países da Europa, situados no centro cultural e epistêmico do norte global, tais como um modelo de formação que justamente transcenda a divisão entre norte e sul, criada pelo norte, porém neste momento intensamente questionada pelo sul.

O diálogo com a Universidade da Música de Viena, que abriu o Encontro de Saberes em 2020, começou em 2016 quando fui convidado a proferir uma das conferências do ciclo Explorações Transculturais iniciado para repensar seu currículo. Enquanto a UnB, universidade em que surgiu o Encontro de Saberes, conta com 60 anos, a Universidade da Música de Viena conta com 207 anos. E desde o século 19 ela carrega a fama de ser uma das mais importantes escolas de música erudita ocidental do mundo – disputando, nas últimas décadas, com a Juilliard School de Nova York o posto de Número 1 nas competições mundiais da área. Houve, contudo, um movimento paralelo e totalmente independente entre a UnB e a MDW na década passada, de propostas de superação do currículo eurocêntrico em ambas as instituições.

A principal motivação para a mudança curricular na Universidade da Música foi a reação de seus discentes (seguida pelos docentes) a uma pesquisa realizada naquela época que revelou mudança radical no perfil discente da instituição: 49% dos estudantes da MDW são agora não austriacos. Por dois séculos, essa grande escola reproduzia um currículo voltado exclusivamente para o ensino da música erudita europeia, em consonância com o corpo estudantil, composto majoritariamente por brancos europeus de formação eurocêntrica. A virada transcultural proposta em 2016 teve como uma de suas principais lideranças a professora Ursula Hemetek, que sempre pesquisou e colaborou politicamente em favor das chamadas minorias nacionais da Áustria: os turcos, os povos Roma (chamados de ciganos no Brasil), os eslovenos e os croatas; e, mais recentemente, imigrantes e refugiados, como os sírios, curdos e afegãos. Ursula Hemetek havia escutado minha apresentação sobre o Encontro de Saberes no Simpósio organizado pelo Conselho Internacional da Música e da Dança intitulado “Transformando a Práxis Etnomusicológica”, ocorrido em Limmerick, na Irlanda, em 2015, e se

identificou com a proposta, que ia na exata direção do que imaginava realizar em Viena. Daí seu convite para o ciclo de 2016 e o fortalecimento do diálogo entre nossos movimentos.

Um dos resultados principais da virada transcultural ocorrida na Universidade de Viena a partir de 2016, paralela à mudança curricular geral em andamento, foi a abertura do Encontro de Saberes no Mestrado em Etnomusicologia. Essa pós-graduação, a primeira da Áustria nessa área, conta com uma disciplina obrigatória de Encontro de Saberes desde sua primeira edição, em 2020. Durante quatro anos seguidos, portanto, exercitamos o diálogo sobre o Encontro de Saberes nos dois países e acompanhamos a instauração da transculturalidade como prática educativa e artística na Universidade da Música.

Conforme já mencionamos em outros escritos, o Encontro de Saberes surgiu no Brasil cinco anos após uma grande mobilização da rede nacional das culturas populares e dez anos após o início da luta pelas cotas para negros e indígenas nas universidades. No caso da MDW, houve igualmente uma formidável mobilização institucional do seu corpo docente e discente, que ficou plasmada no ciclo de conferências e aulas-espetáculo intitulado Explorações Transculturais, que durou de 2014 a 2018, documentado minuciosamente no livro *Transkulturelle Erkundungen* (Hemetek et al., 2019). Esse longo ciclo de debates foi talvez a mobilização política mais radical dessa instituição ao longo de seus 200 anos.

A documentação dessas explorações registradas no livro mencionado abrange um leque enorme de temas que transcendem o perfil de conhecimentos associados normalmente a uma escola de música. O conceito de transculturalidade foi estratégico para acolher discussões das áreas de filosofia, ciência política, etnomusicologia, música popular, estudos de gênero, estudos queer, musicologia, pedagogia musical, estudos pós-coloniais, movimentos migratórios e minorias nacionais. Estes dois últimos temas encontram seus equivalentes nas nossas áreas de estudo de relações étnico-raciais, racismo acadêmico e

políticas públicas de inclusão étnico-racial e para povos e comunidades tradicionais.

Enquanto no Brasil o Encontro de Saberes respondeu a um grande movimento político-acadêmico, dentro e fora das universidades, pela inclusão étnico-racial e pela inclusão epistêmica de modo geral, a MDW adotou o Encontro de Saberes como ação estruturante de seu movimento institucional pela transculturalidade, ajustando essa política, também de inclusão epistêmica, à história específica do ensino superior na Áustria. Consciente de sua história do século 20, marcada pela experiência racista traumática e genocida do nazismo que invadiu toda a sociedade austríaca, incluindo suas universidades, a MDW não racializa as identidades dos mestres e mestras convidados. Por exemplo, os mestres africanos não são denominados negros, mas são identificados apenas por seu país de origem. O que são para nós os negros, os quilombolas, os indígenas são todos acolhidos sob a bandeira das minorias, independentemente de sua etnia, religião, país de origem, língua, fenótipo etc. Obviamente, a base social dessas minorias é de segurança, posto que vivem sob a proteção de um Estado de bem-estar social (mesmo com as exclusões e discriminações que elas certamente sofrem), condição que contrasta fortemente com a grande fragilidade social e econômica sofrida pela maioria de nossos mestres e mestras.

No Brasil, mais do que o de transculturalidade, o conceito mais utilizado é o de interculturalidade. O processo de expansão do Encontro de Saberes, contudo, nos trouxe, como uma de suas felizes consequências imprevistas, o horizonte transcultural, no qual podemos nos espelhar, junto com nossos estudantes e nossos mestres. O sentido do presente artigo, que mantém o formato mais direto de uma conferência, é iniciar a reflexão sobre o Encontro de Saberes já na perspectiva intercontinental e transcultural. De fato, o livro sobre as explorações culturais congrega as propostas da transculturalidade e as experiências a elas afins, tanto na MDW quanto em outras universidades europeias, incluindo minha síntese do Encontro de Saberes (Carvalho, 2019b). Nesse contexto de uma discussão centrada na crise epistêmica, pedagógica e política de uma

parte significativa do mundo universitário do norte global, o Encontro de Saberes foi a única iniciativa concreta não europeia incluída nesse movimento transcultural europeu.

Como início desse diálogo intercontinental, acredito que podemos trocar nossas ideias e propostas para alcançar o objetivo comum de reestruturar nossas instituições acadêmicas, de modo a torná-las mais diversas, tanto culturalmente quanto em termos de seus currículos e no perfil racial, étnico e social de seus alunos e professores. Minha visão da situação acadêmica austríaca baseia-se nos trabalhos de Ursula Hemetek sobre a diversidade musical do país, com especial atenção a seu estudo da música de grupos minoritários (Hemetek, 2010, 2015a, 2015b).

Aparentemente, a Universidade de Viena ainda adota um perfil monocultural, principalmente porque as artes musicais e da *performance* dos grupos minoritários que fazem parte do país não estão totalmente representadas no currículo dos vários cursos e disciplinas. É claro que essa exclusão sistemática de tradições culturais não hegemônicas faz parte de um perfil comum à maioria das universidades europeias e está ligada à formação dos Estados nacionais no continente nos últimos dois séculos, especialmente pela ideologia derivada da Revolução Francesa: uma nação, um povo, uma língua. Podemos aqui tomar a palavra “linguagem” e estendê-la, metaoricamente, para significar um sistema musical, um paradigma científico, uma visão de mundo, um patrimônio cultural etc. Visto desse amplo ponto de vista histórico e civilizacional, a proposta de mudar a Universidade da Música de Viena de um espaço monocultural para um espaço transcultural é bastante revolucionária e, creio, abre um precedente importante para as universidades de toda a Europa.

No caso de Viena, a universidade concentrou-se na tradição musical da maioria austríaca e excluiu as tradições musicais das minorias étnicas do país. No Brasil, nossas universidades são monoculturais desde sua fundação, como consequência da mentalidade colonizada das nossas elites sociais, políticas e econômicas, que decidiram reproduzir em nosso país o modelo completo de uma universidade europeia, em todas as áreas do conhecimento. Como um grande exemplo desse euroexclusivismo,

nossas escolas de música só ensinam o sistema musical ocidental. A maioria delas concentra-se inteiramente na tradição clássica ocidental; e algumas, mais recentemente, oferecem um novo curso de música popular, com ênfase em seu lado mais erudito do gênero, como a bossa nova, o jazz e o estilo conhecido como MPB. A influência esmagadora no currículo desses programas de música popular é a Berklee College of Music dos Estados Unidos, que segue o sistema musical ocidental. Percebe-se, portanto, que a maior parte das tradições musicais brasileiras não está nem minimamente representada em nossas escolas de música.

A transculturalidade pressupõe a construção de um espaço de diálogo, e todo aquele que chega para esse diálogo deve trazer sua própria voz e posicionar-se em seu próprio lugar. Abordo a presente discussão como alguém posicionado na América Latina e engajado em uma agenda descolonizadora e antirracista, tanto dentro da academia quanto na esfera pública a ela externa. Embora compartilhemos o mesmo desejo de inclusão e expansão de nossos horizontes culturais, ambos estamos, até agora, em locais geopolíticos bastante opostos: a Universidade da Música de Viena está no centro do norte global, enquanto a Universidade de Brasília está bem no meio do sul global. Viena se destaca no ensino e reprodução do sistema musical ocidental que foi globalizado nos últimos dois séculos como resultado do imperialismo e do colonialismo. Por outro lado, a Universidade de Brasília é exemplo de instituição acadêmica não europeia que foi colonizada por essa monocultura musical globalizada. Devido a processos históricos específicos das duas universidades, elas têm reproduzido, até agora, cada uma por seu lado e respondendo a suas respectivas hierarquias de poder, um padrão crônico de segregação cultural. Assim, apesar das diferenças geopolíticas, acabaram se tornando instituições acadêmicas monoculturais. No caso da UnB, estamos tentando promover uma mudança radical de rumo, baseada na transculturalidade como valor institucional descolonizador, antidiscriminatório e inclusivo, com a singularidade (do nosso ponto de vista) da presença dos mestres e mestras dos povos tradicionais como novo modelo de docentes transculturais – mais ainda, os mestres e

mestras se apresentando como a vanguarda dessa nova transculturalidade descolonizadora.

### **Transculturalidade como desejo e como conceito**

Antes de apresentar a experiência brasileira, farei breve discussão teórica de uma gramática transcultural básica, invocando conceitos e ideias de várias tradições epistêmicas distintas. Minha primeira referência vem da América Latina. Em 1940, o antropólogo e etnomusicólogo cubano Fernando Ortiz articulou ideias de mistura de raças e de culturas que circularam no continente desde os tempos coloniais e argumentou que elas atuavam em todos os grupos étnicos e tradições culturais cubanas, em um processo dinâmico geral que ele chamou de transculturação. Em suas próprias palavras,

Sou de opinião de que a palavra *transculturação* expressa melhor as diferentes fases do processo de transição de uma cultura para outra, porque isso não consiste apenas em adquirir outra cultura, que é o que a palavra inglesa *aculturação* realmente implica, mas o processo também envolve necessariamente a perda ou o desenraizamento de uma cultura anterior, o que poderia ser definido como uma *desculturação*. Além disso, carrega a ideia da consequente criação de novos fenômenos culturais, o que poderia ser chamado de *neoculturação*. Enfim, como sustenta a escola dos seguidores de Malinowski, o resultado de toda união de culturas é semelhante ao do processo reprodutivo entre os indivíduos: a prole sempre tem algo de ambos os pais, mas é sempre diferente de cada um deles (Ortiz, 1983, p. 102-103).<sup>2</sup>

O ensaio de Ortiz é um marco na consolidação do conceito. Sua visão sobre a transculturação implica o efeito de causalidades múltiplas, típicas de sistemas complexos, em que todos os grupos envolvidos contam com agência, e o resultado é uma influência mútua generalizada. Consequentemente, ele mencionou os nomes de todos os grupos que chegaram a Cuba desde os tempos coloniais e moldaram a nação: povos indígenas, africanos escravizados, asiáticos e europeus. Dessa forma, a

---

<sup>2</sup> Trad. encontrada em: <https://www.google.com/search?client=firefox-b-&q=Fernando+Ortiz+Transcultura%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em 18 dez. 2024.

transculturação coloca cada sujeito histórico dentro de um Estado-nação (ou em um outro tipo de unidade política) no mesmo nível de importância que todos os outros.

Acredito que o texto de Ortiz ainda é relevante hoje, porque ele expôs com detalhe a situação que ainda estamos enfrentando. Por um lado, ressaltou as possibilidades de diálogos culturais e hibridismos que podem ser abertos com a transculturação. Por outro lado, também reconheceu a incapacidade até então histórica por parte de nossas instituições latino-americanas de transcender inteiramente o projeto monocultural devido aos efeitos do colonialismo, do racismo e da exclusão de grupos minoritários das posições de decisão e influência.

Nos mesmos anos em que Fernando Ortiz conceituava sincretismo e hibridismo como transculturação, Walter Benjamin também fez clara distinção entre paradigmas monoculturais e transculturais em seu monumental *Projeto das Passagens*: “O limiar (*Schwelle*) deve ser rigorosamente diferenciado da fronteira (*Grenze*). O limiar é uma zona” (Benjamin, 2006) fragmento O 2a, 1). Onde quer que haja um limite (ou uma fronteira), há um lado e outro, e quando você sai de um, você pisa imediatamente o outro. Podemos dizer que isso é típico de ambientes acadêmicos monoculturais e segregados. Por outro lado, no limiar entramos numa terra de ninguém: saímos de um país quando atravessamos a fronteira, mas ainda não entramos no outro. A zona apontada por Benjamin é um espaço para o exercício da diferença cultural. Pode-se negociar condições para autoapresentações mútuas, identidades, expressões culturais, ser um e outro, e esse espaço de entrelaçamento é típico da condição transcultural.

Na fronteira (entendida por Benjamin como limite), está-se de um lado ou de outro. No limiar, estamos em uma zona, em um espaço perigoso e rico em possibilidades de invenção e reinvenção. Para Benjamin (2006) (fragmento O 2a, 1), “Mudança, transição, fluxo estão contidos na palavra *Schwellen*”. O Encontro de Saberes acontece no limiar, na passagem de um tipo de episteme, de saber, de transmissão, para outro. Antes do Encontro de Saberes, o campus universitário situava-

se do lado da fronteira onde só podiam entrar aqueles que possuíssem formação acadêmica. Este era seu limite externo: o título de ensino superior. O Encontro de Saberes firmou o fluxo e a flutuação de um limiar por onde os mestres sem título começaram a transitar.

Enquanto Fernando Ortiz em Cuba e Walter Benjamin na Alemanha e na França teorizaram a transição em oposição à segregação, Watsuji Tetsuro (1996) no Japão desenvolveu argumentos semelhantes baseados precisamente na noção de entrelugar. Ele cunhou dois termos de relevância aqui: *Ningen* e *Aidagara*. *Ningen* é composto de *nin* (ser humano em isolamento) e *gen*, um espaço entre. *Ningen*, basicamente definido como um ser humano, também significa o espaço vivo entre os seres humanos; ou, então, um ser humano diante de outro. Quanto a *Aidagara*, entendido basicamente como entrelugar, concebo-o como o espaço intermediário e provisório de conexão que é constitutivo da relação gerada necessariamente a cada vez que dois seres humanos se encontram. Isto posto, podemos estendê-lo para qualificar as relações entre expressões culturais das quais participamos e que nos cercam e nos absorvem, mesmo no caso de tentarmos delas nos defender. Em vez de focalizar o “eu” e no “outro” (o fundamento de todas as separações), *Aidagara* coloca ênfase nos símbolos (incluídos os musicais, é claro) que possibilitam nossas comanifestações como diferentes, embora relacionadas, em um determinado tempo-espacô. Formulado nos anos 1940, num contexto histórico de nacionalismos extremos, nazismo, supremacismo e xenofobias intercontinentais mútuas, *Aidagara* constitui uma visão poderosa da transculturalidade: dado o caráter relacional de um ser humano, todas as separações e exclusões culturais são eticamente insustentáveis; portanto, uma comunidade verdadeiramente ética não pode ser monocultural, mas necessariamente transcultural. É por tal motivo que Tetsuro, contrapondo-se veementemente aos valores culturais ocidentais egoístas e individualistas, concentrou-se na intermediação comunitarista dos seres humanos.

A transculturalidade como encruzilhada entre diferentes linguagens culturais, formulada de forma independente por esses autores

durante os anos 1940, foi consubstanciada, três décadas depois, na obra da intelectual e ativista mexicano-estadunidense Gloria Anzaldúa, que moldou sua vida como uma pessoa transcultural e a manifestou em suas posições liminares em relação à nacionalidade, ao gênero, à política, à literatura e à visão de mundo. Anzaldúa desenvolveu o que chamou de nova consciência mestiça e escreveu em uma espécie de linguagem transcultural, misturando inglês e espanhol, fundindo ou alternando categorias filosóficas ocidentais com evocações de divindades astecas e alternando prosa com poesia. Uma de suas mais famosas coletâneas de ensaios chama-se, precisamente, *Borderlands – La Frontera*. Em suas palavras,

Arte e *la frontera* se cruzam em um espaço liminar onde as pessoas fronteiriças, especialmente os artistas, vivem em um estado de '*nepantla*'. *Nepantla* é a palavra náhuatl para um estado intermediário, aquele terreno incerto que se atravessa ao se mover de um lugar para outro, ao mudar de uma classe, raça ou posição sexual para outra, ao viajar da identidade atual para uma nova identidade. (Anzaldúa, 2009, p. 180).<sup>3</sup>

Infelizmente, Anzaldúa experimentou *nepantla* não em uma fronteira acolhedora onde todas as pessoas poderiam compartilhar suas expressões culturais sem ser excluídas ou discriminadas, mas em um contexto de intenso racismo e preconceito. O modelo de *nepantla* que tentamos gerar com o Encontro de Saberes seria a redenção, no plano epistêmico e no plano político, das exclusões e as abjeções sofridas pelas pessoas racializadas e discriminadas das quais Anzaldúa seria exemplo emblemático.

Homi Bhabha é outro autor que também ampliou o debate transcultural, especialmente com seu conceito de terceiro espaço, que ressoa com os mencionados conceitos de Benjamin, Anzaldúa e Tetsuro. Bhabha (1996) desafiou a educação multicultural como um formato

<sup>3</sup> No original: Arte and *la frontera* intersect in a liminal space where border people, especially artists, live in a state of “*nepantla*”. *Nepantla* is the Náhuatl word for an in-between state, that uncertain terrain one crosses when moving from one place to another, when changing from one class, race, or sexual position to another, when traveling to the present identity into a new identity.

liberal nos países ocidentais por causa de sua ambivalência. De um lado, nos deparamos com sua suposta aceitação do outro (o imigrante não ocidental e o exilado, por exemplo) ao celebrar a diversidade cultural – essa entendida como o conjunto de símbolos que podem ser fixados e objetivados em benefício do outro. No entanto, essa objetivação promissora (especialmente com os estudos acadêmicos hegemônicos, acrescento) “não reconhece as temporalidades disjuntivas e ‘limítrofes’ das culturas parciais e minoritárias” (p. 56).<sup>4</sup> Por outro lado, essa atitude liberal e autoproclamada progressista sempre conteve a diferença cultural, essa concebida como o lugar a partir do qual o sujeito exerce sua criatividade e se remodela oportunamente e autonomamente. Ao comentar a polêmica da *fatwa* (condenação universal de morte por blasfemar contra a lei islâmica) decretada pelo governo iraniano contra Salman Rushdie por sua obra *Versos Satânicos*, tida como insultuosa e blasfema com relação a Muhammad, Bhabha critica simultaneamente tanto o chamado fundamentalismo cultural islâmico quanto a reação ocidental a ele, pois esconderia sua própria islamofobia (ou xenofobia geral em relação aos não europeus e não judaico-cristãos). É esse contexto conflituoso que exige a abertura de um terceiro espaço, onde o sujeito (especialmente o subalterno ou o excluído) possa efetivamente realizar sua alteridade em seus próprios termos, em vez de ser representado dentro dos parâmetros da monocultura ocidental. Nesse sentido, o terceiro espaço de Bhabha também pode ser uma metáfora topológica apropriada para um ambiente transcultural (Rutherford, 1996; Bhabha, 1994).

Os argumentos de Homi Bhabha dirigem-se principalmente à ordem política nacional e internacional, numa escala que envolve movimentos sociais, partidos políticos, produção cultural e Estado. Ele não mencionou, no entanto, o caso das universidades modernas, o que é surpreendente, porque ele trabalhou em muitas delas e elas se encaixam exatamente em sua crítica à ideologia liberal: são aparentemente abertas à diferença cultural, mas na verdade contêm essa diferença ao representá-

<sup>4</sup> No original: it does not recognize the disjunctive, ‘borderline’ temporalities of partial, minority cultures.

la como formas alienígenas de diversidade cultural, o que é uma estratégia eficaz para manter seu *status* por meio de seu discurso monocultural hegemônico.

No Brasil, o mestre Antônio Bispo formulou um conceito próprio da diferença entre fronteira e limite, associando a construção do limite como sendo uma manifestação do saber sintético; e concebeu a fronteira como espaço aberto e flexível para troca, próprio do saber orgânico:

O saber orgânico chega na fronteira, e a fronteira para o saber orgânico é um espaço de diálogo... cada vez que nos encontramos um outro saber a gente dialoga com ele. Se precisar aprender a gente aprende. Mas aprender aquele outro saber não significa que a gente perdeu o nosso, a gente estendeu o nosso saber. A gente enriqueceu, e agora a nossa fronteira é mais à frente um pouco... O saber sintético é diferente. Quando ele chega na fronteira, ele não tem fronteira, ele tem limite, e ele não consegue dialogar com outro saber. Então o nosso saber é um saber do diálogo e o saber sintético é um saber do conflito (Carvalho, 2019a, p. 91; Santos, 2019, p. 91).

Aqui, Antonio Bispo sintetizou as propostas fronteiriças anteriores a ele e estendeu o *aidagara* para uma nova fronteira, que estaria mais próxima do limiar benjaminiano e que chamamos de transcultural, realizando assim, no ambiente acadêmico, teórica e praticamente, o ideal basicamente ético-político de Watsuji.

Todos os autores que mencionei, escrevendo em quatro continentes diferentes, estavam projetando o mesmo desejo de um espaço onde pudessem compartilhar seu amor por diferentes tradições e perspectivas culturais e exercitar diálogos e experimentações. Eles conceituaram esse espaço com base em suas próprias linguagens, visões de mundo e localizações geopolíticas. Mas, ao mesmo tempo que expressavam essa visão transcultural, vivenciavam a mesma condição de reproduzir o ensino e/ou a pesquisa segregados em universidades que exibem o mesmo formato monocultural e monológico. Todos eles transformaram seu desejo em conceito: porém, por um motivo ou outro, não conseguiram propor a mudança institucional necessária para concretizar essa visão. O paradoxo aqui é que a maioria das teorias e propostas de interculturalidade, transculturalidade e perspectivas

similares é formulada por acadêmicos. Suas análises e propostas tendem a ser dirigidas à sociedade como um todo, enquanto seu mundo acadêmico fechado pode continuar inalterado e incontestado. De fato, a maioria dos acadêmicos não abre mão de seu próprio lócus de enunciação, e dificilmente reconhece o fato de que, por pertencer a instituições que não são nem interculturais nem transculturais, e nem propõem uma mudança concreta para as tornar transculturais, de fato acabam contribuindo para a reprodução de suas monoculturas.

Descrevendo os terríveis efeitos do colonialismo e da escravidão, Fernando Ortiz (1983, p. 88) observou que foi uma “transculturação fracassada para os nativos e radical e cruel para os recém-chegados”. Usando a famosa metáfora da leitura de contraponto de Edward Said (1994), podemos concluir que o mesmo movimento para impedir a transculturação nos dias coloniais saiu pela culatra e impedi que a transculturação acontecesse também no mundo acadêmico ocidental hegemônico. Cerca de 200 anos atrás, as universidades ocidentais optaram por validar apenas o conhecimento moderno ocidental como “universal” e impor seu próprio sistema cultural em todos os lugares.<sup>5</sup> Ao fazê-lo, elas se tornaram inconscientes de sua conexão fundamental com *aidagara* e, consequentemente, não proporcionaram a seus professores a oportunidade de experimentar o estado de *nepantla*. Além disso, uma vez que estabeleceram um limite em vez de um limiar, reconheceram apenas dois espaços, o dentro e o fora, impedindo o surgimento de um terceiro espaço onde poderiam ter se encontrado, compartilhado e trocado com diferentes tradições culturais e epistêmicas.

Poderíamos acrescentar aqui a noção de monologismo de Bakhtin (1984, p. 292-293) como a contraparte epistêmica dessa perspectiva monocultural: “Com uma abordagem monológica (em sua forma extrema ou pura), a outra pessoa permanece inteira e meramente o objeto de uma

<sup>5</sup> Para as consequências epistêmicas e políticas das duas principais reformas das universidades europeias (as de Napoleão e Humboldt) e sua reprodução colonizada, como modelo eurocêntrico de conhecimento absoluto, nas universidades latino-americanas, ver Carvalho (2023, maio 2023), Carvalho e Flórez (2014a e 2014b), Carvalho, Flórez e Martínez (2017), e Carvalho e Albernaz (2022).

consciência, e não uma outra consciência". Em suma, nossas instituições acadêmicas escolheram o limite para operar com a repetição dos mesmos padrões culturais e epistêmicos, enquanto o terceiro espaço (ou fronteira, ou *aidagara*, ou entremeio) permite a experiência da transculturalidade como um caminho mais rico: em primeiro lugar, a coexistência de expressões culturais radicalmente diferentes de todas as comunidades nas universidades; e, em segundo lugar, a criação de hibridismos, fusões, combinações, num processo interminável e aberto de influência mútua. Em termos bakhtinianos, a transculturalidade é a condição do dialogismo, da polifonia e da heteroglossia cultural.

### **Encontro de Saberes como projeto transcultural**

Apresentarei agora breve relato do projeto que iniciamos na Universidade de Brasília em 2010 justamente para abrir um espaço transcultural em seus cursos e disciplinas. Como já mencionamos, todas as universidades brasileiras (e latino-americanas em geral) são marcadas pelo mesmo modelo colonizado: eurocêntrico, racista e elitista. Por volta de 2000, iniciamos uma luta nacional para implementar um sistema de cotas para estudantes negros e indígenas como política pública de enfrentamento ao racismo e à exclusão no ensino superior. Nessa mesma época, iniciou-se outro movimento social, organizado pela rede nacional de culturas populares (incluindo pesquisadores, produtores, funcionários públicos e mestres e mestras entre outros) reivindicando políticas públicas para as culturas populares. Felizmente, apenas alguns anos depois de vencida a luta pelas cotas raciais e étnicas, começamos a propor a inclusão dos mestres das culturas tradicionais como docentes no ensino superior. Em outras palavras, exigimos uma política de dupla inclusão no ensino superior: incluir estudantes oriundos dos setores discriminados de nossas sociedades (indígenas, negros, de baixa renda) e incluir mestres e mestras das tradições culturais indígenas e afro-brasileiras que foram excluídos de nossos currículos eurocêntricos. Somente por meio dessa dupla inclusão

poderíamos efetivamente superar o racismo e, ao mesmo tempo, descolonizar nossas instituições acadêmicas.

Com a ajuda do Ministério da Cultura, inauguramos em 2010 o projeto Encontro de Saberes na Universidade de Brasília, destinado a incluir mestres de saberes tradicionais (indígenas, afro-brasileiros e de culturas populares) como professores visitantes em cursos regulares, na graduação e na pós-graduação. O projeto inicial já se expandiu para 20 universidades no Brasil, uma na Áustria e uma na Colômbia. O encontro de mestres tradicionais com doutores acadêmicos em praticamente todas as áreas das ciências e das artes está gerando um espaço pluriepistêmico em que se tornou possível transcender a monocultura acadêmica ocidental moderna e, finalmente, vivenciar a condição de transculturalidade. Apresentarei aqui alguns dos resultados do Encontro de Saberes como intervenção transcultural.<sup>6</sup>

O projeto está centrado em três pilares: disciplinas regulares oferecidas tanto para a graduação quanto para a pós-graduação; cartografia e mapeamento dos mestres e mestras das tradições culturais das comunidades onde vivem; outorga do título de Notório Saber aos mestres que ministram cursos por meio do Encontro de Saberes. Os mestres geralmente vêm como professores visitantes com seus aprendizes ou discípulos de suas comunidades e ensinam no formato de módulos, em geral de duas a quatro semanas. Eles também são acompanhados em sala de aula por um professor, que chamamos de professor parceiro, que contribui nos múltiplos diálogos gerados entre eles, os mestres e os alunos. Um princípio crucial do Encontro de Saberes é que o mestre tradicional passa a lecionar em disciplinas regulares, o que significa que ele está apto a ocupar a posição que Jacques Lacan chamou de sujeito suposto saber (que é a posição que os docentes acadêmicos ocupam diante dos alunos). Essa prática, além de inovadora, é revolucionária, uma vez que a maioria dos mestres é analfabeta ou tem

---

<sup>6</sup> Para a teoria e o método do Encontro de Saberes, ver Carvalho (2017, 2018, 2020, 2021 e 2022b) e Carvalho e Flórez (2014a e 2014b); para uma visão geral do Encontro de Saberes na música, ver Carvalho (2019b e 2021), Carvalho et. al (2016); para um relato do curso de artes cênicas da Universidade do Pará, ver Lago et al. (2016).

escolaridade muito limitada. Dado que grande parte das culturas tradicionais é transmitida oralmente, sua relevância e sofisticação só podem ser ensinadas em toda a sua complexidade por seus mestres, independentemente de terem ou não títulos ou diplomas.

Tendo começado em Brasília como um programa-piloto, o projeto cresce constantemente, o que indica que o modelo monocultural de universidade que tivemos nos últimos séculos se mostrou atualmente insatisfatório e limitado em seu horizonte epistêmico para muitos colegas não só da UnB, mas também de outras universidades. Os conteúdos das disciplinas do Encontro de Saberes mudam de uma universidade para outra, pois cada uma procura convidar mestres de suas próprias regiões, representando diferentes tradições de saberes. O espaço transcultural fronteiriço, portanto, se expande e nele se intensificam as trocas e as inovações epistêmicas e curriculares.

Paralelamente à consolidação da disciplina, com sua nova metodologia e pedagogia, preparamos também a Cartografia dos Mestres e dos Saberes Tradicionais no Brasil, de abrangência nacional. Reunimos todos os diferentes prêmios e reconhecimentos que foram dados a mestres por instituições nacionais e regionais, e já mapeamos mais de 2.200 mestres, homens e mulheres, e os classificamos provisoriamente, nas seguintes áreas principais do conhecimento: artes cênicas e celebrações; artesanato e tecnologias; cura e saúde; espiritualidade; biodiversidade e meio ambiente; cosmologia, filosofia e história; e liderança política.<sup>7</sup>

A cartografia é um complemento importante das disciplinas ministradas, tanto por razões práticas quanto políticas. Do ponto de vista prático, o mapeamento nos diz o número de mestres que estão aptos a lecionar para enriquecer o conhecimento em nossas universidades. Politicamente, o mapeamento nos dá uma boa ideia de quantas tradições culturais foram silenciadas, excluídas e rejeitadas por nossas universidades, e quais são os grupos e comunidades que não são

<sup>7</sup> Para um relato da metodologia e dos resultados da cartografia, ver Carvalho, Vianna e Salgado (2016) e Carvalho e Vianna (2020).

representados como criadores e/ou detentores de conhecimento acadêmico. Ao olhar para o mapa e perceber a riqueza de saberes trazidos pelos mestres e mestras em tão poucos anos, podemos refletir como nossas universidades se tornaram, por tanto tempo, monoculturais ao aderir a um modelo epistêmico único de conhecimento superior.

Uma característica especial da maioria dos mestres é que eles são polímatas. Isso é exatamente o oposto do nosso caso, pois enquanto somos geralmente especializados em uma única área de saber, eles acumularam conhecimento em diferentes áreas. Por exemplo, um mestre de uma tradição performática também pode ser um raizeiro, que conhece o uso medicinal de plantas, e também pode ser um artesão, ou um mestre da tecnologia. Por essa razão, a presença do mestre desafia a grade humboldtiana de faculdades, institutos e departamentos que compartmentalizam os conhecimentos em disciplinas e currículos. A polimatia dos mestres do Encontro de Saberes proporciona um espaço para a transculturalidade, e além dela, também para a transdisciplinaridade. O que não surpreende, uma vez que as duas condições devem andar de mãos dadas.

Dessas áreas do conhecimento mencionadas, 47% dos mestres estão ligados à música, às artes performáticas, e às celebrações, o que aproxima o polo brasileiro do polo austriaco do Encontro de Saberes. Aqui, deve-se ressaltar que a maioria das artes musicais e correlatas cultivadas pelos povos tradicionais está ligada a rituais e não pode ser dissociada da vida espiritual dos participantes. Isso contrasta fortemente com os gêneros musicais ocidentais ensinados em nossas escolas, que em sua maioria são realizados apenas para palco, ou entretenimento, e principalmente sem cruzar o reino do sagrado. E esta seria uma diferença assaz relevante entre o Encontro de Saberes nas universidades brasileiras e em Viena, pois a MDW tem como missão a formação de músicos, artistas e pesquisadores das artes do espetáculo, isto é, da apresentação pública, enquanto a maioria das nossas tradições performáticas é predominantemente ritual e sagrada.

Desde 2010, pelo menos 227 mestres já lecionaram em 20 universidades do Brasil, em inúmeras áreas do conhecimento e cruzando dezenas de disciplinas. Se selecionarmos os mestres da música e das artes cênicas, é impressionante a variedade de sistemas musicais, com inúmeros gêneros musicais cada um, além dos estilos de canto e instrumentos musicais, que foram ensinados pela primeira vez em qualquer universidade brasileira. Muito resumidamente, tivemos todo um mundo de gêneros afro-brasileiros ligados às celebrações, diferente da música clássica ocidental que é predominante nas nossas escolas e departamentos de música. Já tivemos mestres ensinando uma variedade de conjuntos de percussão, de gêneros como o congado, jongo, candomblé, umbanda, tambor de crioula, carimbó, todos com seus gêneros de dança correlatos, com seus estilos de canto, instrumentos musicais, declamações, marchas e procissões, trajes, símbolos, entre outras linguagens expressivas. Além disso, outro grupo de expressões integrativas que envolvem brincadeiras folclóricas e máscaras, como cavalo marinho, folia de reis, reisado, bumba meu boi etc.<sup>8</sup>

Das nações indígenas, tivemos o privilégio de aprender com os mestres da Jacuí, a flauta sagrada xinguana, e dos cantos do mito do Javari das Nações do Parque Nacional do Xingu; música e dança de jurema de grupos indígenas do Nordeste; cantos sagrados dos Guarani; música da ayahuasca dos Hunikuin e Ashaninka do Acre; cantos míticos e rituais dos Maxakali de Minas Gerais, entre outros. Em suma, apenas nos primeiros cinco anos do Encontro de Saberes já trouxemos para nossas escolas de música um número maior de linguagens musicais do que todas as linguagens e gêneros musicais que nelas foram ensinados nos últimos 150 anos, desde quando foi fundada a Escola Imperial de Música do Rio de Janeiro, em 1855.

Para antecipar uma discussão futura sobre o compartilhamento e a tradução de linguagens musicais radicalmente diferentes, dou o exemplo do mestre da flauta sagrada Jacuí do Parque Nacional do Xingu

<sup>8</sup> Para uma compreensão básica desses gêneros afro-brasileiros, ver Carvalho (2000).

que veio à Universidade de Brasília em 2016. Pela primeira vez, esta música especial para flauta foi levada a uma universidade brasileira. Mestre Arifirá, da nação Matipu, trouxe um de seus discípulos que está aprendendo o repertório e ambos tocaram durante as aulas. O mestre, que possui um domínio limitado do português, contou técnicas e mitos sobre a flauta e sua música em língua matipu. Outro indígena, que é falante da língua kuikuro e conhece o matipu, traduziu o discurso do mestre para o português, e depois traduziu nossas perguntas e comentários de volta para o mestre, que entende Kuikuro: tivemos assim uma aula sobre música de flauta em três idiomas e com dupla tradução. E como este, tivemos muitos outros casos, em Brasília e nas demais universidades, quando o Encontro de Saberes transborda o padrão monolíngue da vida acadêmica no Brasil. Pelo menos 14 línguas, indígenas e africanas, já foram faladas em aulas do Encontro de Saberes. A partir desse exemplo, que toca linguagens musicais e gêneros de expressão oral, podemos destacar que o Encontro de Saberes é um movimento, não apenas de tradução cultural, como foi teorizado por Homi Bhabha, Buden et al. (2009) e Bachmann-Medick (2009), entre outros, mas de tradução cultural mútua, pois os mestres também traduzem nossas expressões culturais em seus próprios termos, em benefício de suas próprias comunidades.

Refletindo sobre todos esses processos em andamento, podemos dizer que em qualquer aula de qualquer disciplina do Encontro de Saberes, em todas as universidades da nossa rede, abre-se um espaço transcultural, pois a linguagem musical ocidental ensinada pelo professor parceiro não consegue traduzir, absorver ou representar todas essas diferentes linguagens musicais vigentes no país. Em cada nova disciplina aberta pelo projeto, um novo protocolo de diálogo musical está sendo desenvolvido, como resultado do esforço conjunto do professor parceiro, do mestre, de seus discípulos e dos alunos. Uma nova dimensão de excelência acadêmica começa a se consolidar, e que está conectada com a diversidade cultural trazida pelos mestres. Enquanto cada universidade opta por convidar mestres de sua região, província ou cidade, todas elas estão se tornando mais diferentes umas das outras do que eram antes da

chegada dos mestres. Em outros termos, todas essas universidades estão deixando de ser monoculturais para se tornar transculturais, ainda que não todas da mesma maneira. De fato, cada uma está se tornando singularmente transcultural, como resultado da diversidade cultural específica trazida por seus mestres convidados da rede do Encontro de Saberes.

O terceiro pilar do Encontro de Saberes é a exigência do título conhecido como Notório Saber para os mestres. O Notório Saber é um título especial que as universidades brasileiras costumam outorgar às pessoas que são socialmente reconhecidas como portadoras de um conhecimento excepcional em qualquer área de estudos acadêmicos. Até o momento, apenas pessoas com diploma de graduação haviam recebido esse título, o que lhes permite lecionar em programas de pós-graduação. Estamos propondo um movimento mais radical e descolonizador, oferecendo-o aos mestres dos saberes tradicionais, independentemente de seu grau de alfabetização e escolaridade. Com este título, podemos finalmente contar com uma equipe de professores verdadeiramente transcultural e transdisciplinar, capaz de transmitir aos alunos várias epistemes ao mesmo tempo. E podemos romper radicalmente com o formato homogêneo de conhecimento que se espera que os acadêmicos tenham acumulado. Conforme colocado em Carvalho (2022a), o Notório Saber é fundamental no nosso caso, pois a maioria dos mestres docentes possui pouco ou nenhum letramento, e um dos objetivos básicos do projeto é exigir a presença plena e o pleno reconhecimento dos mestres dos saberes tradicionais.

### **Um possível contributo do Encontro de Saberes para a transculturalidade nas universidades europeias**

O ambiente monocultural e monomusical que criamos em nossas escolas de música não foi apenas a expressão de um único grupo social, classe, comunidade racial ou étnica, mas uma decisão política de manter uma sociedade monocultural. Afinal, uma universidade monomusical e

monocultural só pode continuar existindo, em uma sociedade multimusical e multicultural, se houver uma política constante e sistemática de racismo, exclusão e preconceito. A prática sistemática e contínua da monoculturalidade e a monomusicalidade não foi apenas um gesto afirmativo em relação a uma única tradição cultural e musical, mas uma negação e um silenciamento de todas as outras. O centro dessa negação é o controle sobre o currículo, e esse controle é, antes de tudo, uma responsabilidade e um poder atribuído aos professores. De fato, apenas muito raramente os estudantes conseguiram impor uma mudança radical nos currículos universitários. Consequentemente, só podemos avançar para um currículo transcultural se o corpo docente não for mais monocultural ou monológico, mas se contar com a presença de mestres de outras tradições culturais, musicais e epistêmicas.

Um programa transcultural implica o exercício de uma sensibilidade transcultural por parte de todos os envolvidos: alunos e professores. Da mesma forma que os alunos não têm dificuldade em aceitar sua ignorância mútua durante suas interações, com o Encontro de Saberes os professores também aceitarão sua ignorância mútua: afinal, doutores acadêmicos e mestres tradicionais compartilharão uma aula e trocarão seus respectivos conhecimentos e demonstrarão suas respectivas habilidades, admitindo, como ponto de partida para o diálogo, seu conhecimento insuficiente das expressões culturais uns dos outros. Posso aqui parafrasear, transplantando-o para o caso do Encontro de Saberes e a transculturalidade, o título de um artigo que publiquei no início da luta pelas cotas: A luta antirracista dos acadêmicos deve começar dentro do espaço acadêmico (Carvalho, 2004). Dito nos termos da presente discussão, este título pode assumir o lugar de um lema: “a luta dos acadêmicos contra a monocultura e o monologismo epistêmico deve começar dentro do espaço acadêmico”.

Após 14 anos de experiência do Encontro de Saberes e testemunhando a riqueza e as complexidades de inúmeros sistemas musicais e suas artes correlatas e expressões integrativas, gostaria de encerrar oferecendo uma visão ainda inicial da transculturalidade plena

que poderia ser de interesse também para o contexto europeu. Pensando no caso de Viena, em primeiro lugar, já podemos imaginar o enorme impacto da presença dos mestres das tradições musicais das minorias austríacas, ou seja, os ciganos, os eslovenos, os croatas e os turcos; e também haverá chance de trazer mestres de comunidades exiladas, como sírios, afegãos, curdos e chineses. Se ela conseguir juntar todos esses mestres e mestras tradicionais com os professores/mestres de primeira linha da música erudita ocidental, a Universidade da Música de Viena poderá transcender sua situação atual de ser uma instituição de renome mundial para o ensino e criação, dentro dos parâmetros estéticos de um sistema musical ocidental e, poderá transformar-se em uma instituição transcultural que ensina não um, mas vários sistemas musicais diferentes. Obviamente, o Encontro de Saberes na pós-graduação da etnomusicologia é um passo inicial e ainda tímido; porém, a nova política de construção de um paradigma transcultural foi uma deliberação da instituição, e essa disciplina foi aberta como um marco para iniciar esse processo.

Se agora imaginarmos por um momento o caso da França, podemos nos perguntar quantos mestres igualmente extraordinários podem ser encontrados nas periferias de Paris, como *griots*, mestres de percussão, de tradições de cura, oriundos de numerosos países africanos como Mali, Senegal, Niger, Benim, Burkina Faso, além de mestres dos países árabes, da Ásia, da Oceania, da Europa Oriental, muitos deles vivendo provavelmente em condições extremamente difíceis, sofrendo as violências diárias da exclusão, do racismo, do preconceito e da xenofobia. Tanto quanto sei, com todo aquele mundo de conhecimento musical e de outras tradições encontradiças a poucos quilômetros de distância dos seus *campi*, a Universidade de Paris, reconhecida internacionalmente por sua grande excelência, medida nos termos da academia moderna hegemônica, continua a ser uma instituição universitária monocultural, monológica, monolíngue e estritamente eurocêntrica.

E tomado como referência o livro de Anna Czakanowska, Ursula Hemetek, Gerda Lechleitner e Inna Naroditskaya sobre a música das

minorias no mundo (Czekanowska et al., 2004), pergunto-me também, lendo-o na perspectiva do Encontro de Saberes, se as universidades dos países onde os autores fizeram seus estudos – Polônia, Eslováquia, França, Alemanha, Grécia, Croácia, Sérvia, Bulgária, Lituânia, Itália e Azerbaijão, entre outros – já convidaram os mestres daquelas refinadas e importantes tradições musicais das minorias desses países para lecionar em suas escolas de música lado a lado com a música erudita ocidental.

Dado o fato de que as minorias e outros grupos discriminados serão diferentes de uma cidade para outra, com a inclusão proposta pelo Encontro de Saberes a Universidade da Música de Viena poderá se tornar transcultural, embora diferente da forma como a Universidade de Paris poderá também tornar-se; e ambas serão diferentes da forma como as universidades de Londres, Berlim e demais países poderão realizar a transculturalidade, porque os saberes das minorias que cada uma delas chegará a incluir, pela presença e representação de seus respectivos mestres, serão diferentes entre si. Dito de outro modo, a diversidade nas tradições culturais pode se tornar um novo valor em nossas instituições acadêmicas. E não apenas a diversidade em si, mas a forma como são representadas, ou seja, pelos mestres de suas tradições; e obviamente, os professores dessas universidades podem compartilhar um espaço de equidade no ensino, no currículo e na abertura ao intercâmbio e à influência mútua com os mestres tradicionais.

O modelo pluriepistêmico que almejamos, seja no Brasil ou na Áustria, tem como contrapartida a experiência da transculturalidade, que não toca apenas a interseção de temas de estudo, teóricos ou etnográficos, oriundos de epistemes variadas; alcança também o nível fenomenológico, isto é, os corpos e as mentes dos mestres e mestras, dos professores e professoras parceiros e dos estudantes. A pluriepistemia começa a se instalar na instituição universitária transformada por novas políticas acadêmicas, tais como propostas de reformas curriculares; mudanças no perfil do egresso de cada curso e especialidade; e também na convivência interétnica, interracial, internacional, interclasse, multilíngue e comunitária – todas se ativando mutuamente posto que os

sentidos e os valores gerais da comunidade acadêmica também se alteram.

A outra mudança surgida paralela a esse processo de passagem de uma instituição monoepistêmica para uma instituição pluriepistêmica será mais um processo e menos algum tipo de condição estável, que se poderia instalar de um modo estruturado e fixo, da transculturalidade. Essa experiência transcultural é um desafio tão real e amplo quanto a instalação das bases pluriepistêmicas da instituição. Nesse contexto de mudanças profundas, a condição transcultural dos mestres surge agora como tema de reflexão para nós, docentes e estudantes da rede do Encontro de Saberes, e devemos desenvolvê-la em diálogo com os novos modelos de uma transculturalidade viva e em andamento, que são as intervenções docentes dos mestres.

Emblema da dimensão transcultural do Encontro de Saberes foi o mestre Antônio Bispo, que justamente teorizou e defendeu o espaço aberto e flexível da fronteira, oposta ao limite imposto até recentemente pela academia branca racista, e onde é possível dialogar e aprender com o que é diferente de nós. Bispo se colocava como um tradutor da sua comunidade para a academia e da academia para a sua comunidade. A mestra raizeira Lucely Pio, uma das principais articuladoras da Rede Pacari das Plantas Medicinais do Cerrado, e que já ministrou aulas em várias universidades, atualmente fala para espaços de produção de políticas de apoio aos povos tradicionais em vários continentes por intermédio do Banco Mundial. A mestra Makota Kidoialê transita do seu terreiro de Angola e do seu quilombo Manzo para as universidades e as instituições do Estado. O mestre Álvaro Tukano, em linha análoga à do mestre Bispo, também transita na tradução do mundo do Alto Rio Negro para o nosso mundo. E assim o fazem praticamente todos os mestres e mestras.

O mesmo tipo de movimento ocorre na MDW, em que mestres das tradições musicais das chamadas minorias austríacas expandem sua vocação transcultural constitutiva (porque estão com um pé na sociedade branco-germânica dominante e outro em suas respectivas comunidades) ao chegar na universidade para ensinar suas tradições, devendo torná-las

minimamente traduzíveis e assimiláveis para os estudantes até agora proficientes exclusivamente na linguagem musical erudita ocidental.

Podemos refletir também sobre o processo atual de experiência transcultural exercitada pelos professores parceiros do Encontro de Saberes, do Brasil e da Áustria, que começam a desempenhar esse papel de tradutores e duplos mensageiros conceituado e exercitado por Antonio Bispo, ao traduzir sua nova experiência de aprendizado pelo diálogo com os mestres para seus colegas da comunidade acadêmica que ainda desconhecem esse movimento de construção de uma universidade pluriepistêmica, transdisciplinar e transcultural.

Assim como a MDW se inspirou em um movimento surgido nas nossas universidades, nós também podemos nos inspirar no movimento de reforma institucional e curricular que eclodiu em Viena. O conceito estendido de transculturalidade que os colegas austríacos elaboraram pode sintetizar uma vasta e complexa gama de ações, procedimentos, intervenções e desafios, em vários planos: estéticos, éticos, políticos, epistemônicos, sociais e pedagógicos, capazes até de organizar de um modo preciso muitas das dimensões desenvolvidas na metodologia do epistemômetro, ferramenta teórica e prática que desenvolvi para descolonização e transformação dos currículos (Carvalho, maio 2023).

Pensemos no momento fundante das escolas superiores ocidentais de música e arte, em que professores e alunos conheciam todos a mesma e única linguagem musical, que podemos denominar sistema pós-Bach, com todos os parâmetros musicais estabilizados e padronizados. Dentro dessa episteme moderna, que foi transplantada para os demais continentes, desenvolveu-se um modelo de representação das músicas não ocidentais nos termos da música ocidental ensinada nas escolas seguindo esse modelo pós-bachiano da segunda metade do século 18. Acredito que somente com o Encontro de Saberes foi finalmente possível romper essa atitude canibalizadora de representação da alteridade musical, pois agora serão os próprios mestres dessas tradições não ocidentais que irão ensiná-las – e sempre o farão trazendo a força plena da sua transmissão oral, mesmo quando utilizem também algum nível de

representação escrita. O encontro do mestre não ocidental com o professor parceiro ocidental abre um espaço de experiência transcultural para ambos – o mesmo valendo para o encontro do mestre não ocidental com os alunos ocidentais ou os ocidentalizados pela formação pertencentes ou não a grupos ou nações não ocidentais.

O ponto básico e original do Encontro de Saberes é o ensino. E a cultura trazida pelo mestre em seu corpo plenamente presente carrega embutida o viés ético e estético da sua comunidade e também seus conflitos de classe, raça, etnia, gênero, nacionalidade, condição social, relações com a natureza, territorialidade, espacialidade, corporalidade, espiritualidade e expressão linguística. Rompendo a monoculturalidade, o monolinguismo e a monologia epistêmica instituídos há séculos como norma, entramos agora no espaço transcultural, que não pode ser menos que transdisciplinar e pluriepistêmico, capaz de transformar as universidades em uma fronteira aberta, onde todos os acadêmicos transitem, sem um padrão fixo de regulamentação dos trânsitos, de modo pleno, equânime e irrestrito.

Pensando ainda na condição fronteiriça do Encontro de Saberes, a presença dos mestres com seu corpo-território irrepresentável transforma o espaço inerte da sala de aula em uma pequena parcela do espaço comunitário de onde eles vêm. Com eles, a sala de aula se transforma numa zona de trânsito e fluxo, como uma fronteira alargada tendo de um lado a comunidade de onde chegam os mestres e de outro o milenar *campus-torre-de marfim*, que finalmente se abriu temporal e provisoriamente para os receber como docentes. O *aidagara* entre o mestre e o professor parceiro; entre o mestre e os alunos; entre o mestre, o professor parceiro e os alunos, se estica como um espaço entre a universidade e a comunidade. Esse entrelugar surgido no que antes era o espaço completamente confinado da aula monológica e no qual agora ressoa uma polifonia pluriepistêmica é a alavanca fluida e dinâmica para o amplo movimento, que apenas iniciamos, de transformação completa do modelo e do sentido de uma universidade aberta de fato aos saberes de todos os povos e nações do mundo.

A mutualidade da influência propiciada pelo ambiente transcultural pode e deve ser lida a partir das perspectivas de todos os atores principais envolvidos. Os professores parceiros dos mestres do Encontro de Saberes vão se tornando seres transculturais à medida que começam a experimentar a fronteira entre as epistemes indígenas e afro-brasileiras. Paralelamente, os mestres também vão se transformando em pessoas transculturais, à medida que passam a participar de outros circuitos da cultura acadêmica para além da docência, tornando-se membros de grupos de pesquisa, formando bancas de exame, coorientando estudantes, atuando em bancas de processos seletivos e publicando seus próprios livros ou artigos em coautoria com os professores parceiros. Nesse movimento, vão entendendo e absorvendo alguns dos valores do nosso mundo, por mescla, síntese ou fusão de reflexões de cunho pedagógico, intelectual ou ético próprios do mundo acadêmico. Um lema transcultural possível, ainda que não obviamente o único, poderia ser a expressão cunhada por Marcos Terena ao se dirigir a nós, brancos: “Eu posso ser você sem deixar de ser quem sou”.

Também os estudantes se abrem a um tipo de aprendizado que não tiveram em nenhum momento do seu percurso escolar, do ensino fundamental ao universitário, qual seja: a transmissão exclusiva pela oralidade plena. O ensinamento de tradição oral abre uma nova fronteira, que permitirá aos alunos transitar entre vários movimentos distintos: o exercício da memória plena, a prática de transcrever essas lições orais e confrontá-las com os ensinamentos do letramento especializado em que foram formados com exclusividade. Sua formação final será uma espécie de terceiro espaço do saber, onde possam transitar, de um lado, os saberes de construção livre e autônoma oriundos das comunidades tradicionais; e, do outro, os saberes acadêmicos formatados e aplicados aos parâmetros pela instituição regida pela episteme ocidental moderna.

O desafio de implantação da transculturalidade na MDW se concentra nas áreas da música e das áreas performáticas afins; no caso brasileiro, transculturalidade, transdisciplinaridade e pluriepistemia devem estender-se, idealmente, à maioria das áreas do saber ensinadas –

de fato, os mestres podem atuar em todas aquelas áreas em que os saberes tradicionais da oralidade possam estar presentes. Entre tantos trânsitos, estimulamos ainda mais um, qual seja, o trânsito intercontinental de experiências, metodologias e teorias ativados pelos mestres, docentes e estudantes da MDW com todos os seus equivalentes da rede de universidades do Encontro de Saberes no Brasil.

Finalmente, a música e as artes cênicas correlatas de todos os povos e nações, quando colocadas juntas, podem funcionar como uma linguagem fértil para estabelecer novos diálogos civilizatórios, especialmente devido a sua abordagem integradora do corpo, da mente e do espírito. Além disso, os desafios do exercício da transculturalidade são semelhantes para todos nós, seja no caso das nações europeias, com suas minorias excluídas e comunidades imigrantes recém-chegadas (todas elas provavelmente carregando seus mestres tradicionais de saberes), seja na América Latina, com a recente inclusão acadêmica, por meio do Encontro de Saberes, dos mestres e mestras das comunidades indígenas, afro-brasileiras, quilombolas, das culturas populares e dos demais povos tradicionais.

## Referências

- ANZALDÚA, Gloria. Border Arte: Nepantla, El Lugar de la Frontera. In: KEATING, Ana Louise (ed.). *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham: Duke University Press, 2009, p. 176-187.
- BACHMANN-MEDICK, Doris. Introduction: the translational turn. *Translation Studies*, v. 2, n. 1, p. 2-16, 2009.
- BAKHTIN, Mikhail. *Problems of Dostoevsky's poetics*. Minneapolis: University of Minesotta Press, 1984.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.
- BHABHA, Homi. Culture's in-between. In: HALL, Stuart; DU GAY, Paul (eds.). *Questions of cultural identity*. London: Sage Publications, 1996, p. 53-60.

BHABHA, Homi. Interrogating identity. In: The Location of Culture. London: Routledge, 1994.

BUDEN, Boris et al. Cultural translation: an introduction to the problem, and responses. *Translation studies*, v. 2, n. 2, p. 196-219, 2009.

CARVALHO, José Jorge de. The Meeting of Knowledges in the Universities. A movement to decolonise the Eurocentric academic curriculum in Latin America. In: Routledge Companion to Architectural Pedagogies of the Global South. New York: Routledge, 2023, p. 69-78.

CARVALHO, José Jorge de. Universidade aberta para novos saberes, sujeitos e epistemologias. Um modelo para a refundação das universidades brasileiras. *Ciência & Cultura*, v. 75, n. 1, p. 1-12, maio 2023.

CARVALHO, José Jorge de. Notório saber para os mestres e mestras dos povos e comunidades tradicionais. In: RIBEIRO, Mônica Medeiros; MENCARILLI, Fernando (orgs.). Mundos possíveis. Culturas em pensamento. Belo Horizonte: Incipit, 2022a, p. 69-101.

CARVALHO, José Jorge de. The impact and interaction between the intangible cultural heritage & decolonizing approaches of indigenous education. In: Ontologies and epistemologies of indigenous music and dance. Chiayi: National Chiayi University, 2022b, p. 75-84.

CARVALHO, José Jorge de. Ethnomusicology and the Meeting of Knowledges in music. The inclusion of masters of traditional musics as lecturers in higher education institutions. In: DIAMOND, Beverley; Castelo-Branco, Salwa El-Shawan (eds.). Transforming ethnomusicology. Political, social, and ecological issues, v. II. New York: Oxford University Press, 2021, p. 185-206.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de Saberes, descolonização e transdisciplinaridade. Três conferências introdutórias. In: Tugny, Rosângela Pereira de; Gonçalves, Gustavo (orgs.). Universidade Popular e Encontro de Saberes. Brasília/Salvador: INCT de Inclusão/Edufba, 2020, p. 13-56.

CARVALHO, José Jorge de. Mais uma teoria de Bispo: o limite a fronteira. In: BISPO, Antonio. Colonização, quilombos. Modos e significações. 2 ed. Brasília: Ayó/INCT de Inclusão, 2019a, p. 91-93.

CARVALHO, José Jorge de. Transculturality and the Meeting of Knowledges. In: Hemetek, Ursula et al. (orgs.). Transkulturelle Erkundungen. Wissenschaftlich-künstlerische Perspektiven. Wien: Böhlau Verlag, 2019b, p. 79-94.

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; Grossfoguel, Ramón (orgs.). Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 79-106.

CARVALHO, José Jorge de. Uma proposta de estudos culturais na América Latina: inclusão étnica e racial, transdisciplinaridade e Encontro de Saberes. In: Almeida, Júlia; Patrocínio, Paulo Roberto Tonani do (orgs.). Estudos culturais: legado e apropriações. Campinas: Pontes Editores, 2017, p. 157-189.

CARVALHO, José Jorge de. A luta antirracista dos acadêmicos deve começar no meio acadêmico. Brasília: Depto. de Antropologia/UnB, 2004 (Série Antropologia, 394).

CARVALHO, José Jorge de. Afro-Brazilian music and rituals. Part 1: From traditional genres to the beginnings of samba. Duke: University of North Carolina Program in Latin American Studies, 2000 (Working Paper Series # 30).

CARVALHO, José Jorge; ALBERNAZ, Pablo. Encontro de Saberes: por uma universidade antirracista e pluriepistêmica. *Horizontes Antropológicos*, ano 28, n. 63, p. 333-358, maio-ago. 2022.

CARVALHO, José Jorge de; Flórez, Juliana. The Meeting of Knowledges: a project for the decolonization of universities in Latin America. *Postcolonial Studies. Special Issue: Decoloniality, Knowledges and Aesthetics*, Melbourne, v. 17, n. 2, p. 122-139, 2014a.

CARVALHO, José Jorge de; Flórez, Juliana. Encuentro de Saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocentrífico. *Nómadas*, Bogotá, v. 41, p. 131-147, 2014b.

CARVALHO, José Jorge de; Flórez, Juliana; Martínez, Máncel. El Encuentro de Saberes: hacia una universidad pluriepistémica. In: Ayala, Nina Alejandra Cabra; Restrepo, Camila Aschner (orgs.). *Saberes nómadas. Derivas del pensamiento próprio*. Bogotá: lesco, 2017, p. 183-208.

CARVALHO, José Jorge de; Vianna, Letícia. O Encontro de Saberes nas universidades. Uma síntese dos dez primeiros anos. *Revista Mundaú*, n. 9, p. 23-49, 2020.

CARVALHO, José Jorge de; Vianna, Letícia; Salgado, Flávia. Mapeando mestres e mestras dos saberes populares tradicionais. In: *Políticas Culturais*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2016.

CARVALHO, José Jorge et al. The Meeting of Knowledges as a contribution to ethnomusicology and music education. *World of Music (New Series)*, v. 5, n. 1, p. 111-133, 2016.

CZEKANOWSKA, Anna et al. (orgs.). *Manifold identities: studies on music and minorities*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2004.

HEMETEK, Ursula. Applied ethnomusicology as an intercultural tool. In: Pettan, Svanibor; Titon, Jeff Todd (eds.). *The Oxford Handbook of Applied Ethnomusicology*. Oxford: Oxford University Press, 2015a, p. 229-277.

HEMETEK, Ursula. Music of minorities: "The others from within?" on terminology and the history of research in Austria. *Musicologica Austriaca*, 31 out. 2015b.

HEMETEK, Ursula. The music of minorities in Austria: conflict and intercultural strategies. In: Harrison, Klisala; Mackinlay, Elizabeth; Pettan, Svanibor (eds.). *Applied ethnomusicology. Historical and contemporary approaches*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2010, p. 182-199.

Hemetek, Ursula et al. (orgs.). *Transkulturelle Erkundungen. Wissenschaftlich-künstlerische Perspektiven*. Wien: Böhlau Verlag, 2019.

LAGO, Jorgete et al. Interculturality and musical diversity in Belém. In: CORRÊA, Antenor Ferreira (ed.). *Music in intercultural perspective*. Brasília: Strong Edições, 2016, p. 123-132.

ORTIZ, Fernando. Del fenómeno social de la "transculturación y de su importancia en Cuba. In: *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983.

RUTHERFOIRD, Jonathan. O terceiro espaço. Uma entrevista com Homi Bhabha. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, p. 35-41, 1996.

SAID, Edward. *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.

SANTOS, Antonio Bispo. *Colonização, quilombos. Modos e significações*. 2 ed. Brasília: Ayó/INCT de Inclusão, 2019.

TETSURO, Watsuji. *Watsuji's Tetsuro's Rinrigaku. Ethics in Japan*. New York: New York State University Press, 1996.

**Recebido em:** 19 de abril de 2024

**Aceito em:** 11 de agosto de 2024