

# CADERNOS DO CEOM

Revista do Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina - Ano 38 – n. 62 - Jun. 2025 - ISSN 2175-0173

# 62

histórias e  
memórias  
outras





# CADERNOS DO CEOM

---

Histórias e Memórias outras

v. 38, n. 62

(Jun/2025)

<http://dx.doi.org/10.22562/2025.62>

## **Cadernos do CEOM**

Revista do Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina em parceria com os Programas de Pós-Graduação em Ciências Ambientais e em Educação da Universidade Comunitária da Região de Chapecó

### **Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina**

Servidão Anjo da Guarda, 295-D - Efapi, Chapecó - SC, 89809-900

Subsolo Bloco C1

Fone: (49) 3323-4779

E-mail: ceom@unochapeco.edu.br

Webpage: www.unochapeco.edu.br/ceom

**Responsável pelo CEOM:** Mirian Carbonera

### **Editores**

Mirian Carbonera – Universidade Comunitária da Região de Chapecó

André Luiz Onghero – Universidade Comunitária da Região de Chapecó

### **Editores de dossiê**

Elison Paim – Universidade Federal de Santa Catarina

Helena Maria Marques Araujo – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

### **Discente Bolsista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais**

Rafael Terras – Universidade Comunitária da Região de Chapecó

### **Conselho Editorial Nacional**

Alda Lucia Heizer - Instituto de Pesquisa Jardim Botânico do Rio de Janeiro

Arlene Renk – Universidade Comunitária da Região de Chapecó

Celeida Maria Costa de Souza e Silva – Universidade Católica Dom Bosco

Elison Antonio Paim – Universidade Federal de Santa Catarina

Luciana Gonçalves de Carvalho – Universidade Federal do Oeste do Pará

Mario de Souza Chagas – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Mariana Batista Sampaio – Universidade Federal do Pará

Sérgio Monteiro – Universidade Federal do Pernambuco

Sibeli Viana – Pontifícia Universidade Católica de Goiás

### **Conselho Editorial Internacional**

Antoine Lourdeau – Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris (França)

Daniel Loponte – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (Argentina)

Giulia Marciani – Università di Bologna (Itália)

Jorge Santos – Universidad de Buenos Aires (Argentina)

### **Avaliadores**

Os editores agradecem a todos os avaliadores que emitiram pareceres para as submissões editadas em 2024 e 2025:

Ademir Salini – Universidade Comunitária da Região de Chapecó

Adilson Rodrigues da Silva – Serviço Social do Comércio Mato Grosso do Sul

Adriana Belino de Souza – Universidade Federal de Santa Catarina

Adriane dos Prazeres Silva – Universidade do Estado do Pará

Adriane Pesovento – Universidade Federal de Rondônia

Adrielson Furtado Almeida – Faculdade Paraense de Ensino, Faculdade pan Amazonica

Alessandro Batistella – Universidade de Passo Fundo

Alisson Souza Castro – Fundação cultural de Brusque

Amanda dos Santos Vieira – Universidade Federal de Santa Catarina

Ana Carolina Gelmini de Faria – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Ana Lucia Herberts – Scientia Consultoria Científica

Ana Marcela França – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Ana Maria Mauad – Universidade Federal Fluminense

Ânderson Marcelo Schmitt – Rede Municipal de Educação de Chapecó

Anderson Saccol Ferreira – Universidade do Oeste de Santa Catarina

André Egidio Pin – Universidade Federal de Santa Catarina

Antônio José Alves de Oliveira – Instituto Nacional da Mata Atlântica

Arlene Renk – Universidade Comunitária da Região de Chapecó

Bruno Aranha – Museu Histórico de Pinhalzinho

Camila Serafim Daminelli – Universidade do Extremo Sul Catarinense

Carlos Alberto Santos Costa – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia  
Carlos Mauro de Oliveira Júnior – Universidade de São Paulo  
Celso Luiz Júnior – Universidade Estadual de Londrina  
Claiton Marcio da Silva – Universidade Federal da Fronteira Sul  
Claudio Penteado – Universidade Federal do ABC  
Clotildes Avellar Teixeira – Universidade de Ouro Preto  
Clovis Antonio Brighenti – Universidade Federal da Integração Latino-Americana  
Clovis Dorigon – Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina  
Cynthia Simioni França – Universidade Estadual de Londrina  
Daniel Luciano Gevehr – Faculdades Integradas de Taquara  
Daniela Frida Drellich Valentim – Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Darlan Cristiano Kroth – Universidade Federal da Fronteira Sul  
Débora Nunes de Sá – Universidade Federal de Santa Catarina  
Diego Dal Bosco Almeida – Universidade Comunitária da Região de Chapecó  
Edson Helly Silva – Universidade Federal do Pernambuco  
Eliana Almeida de Souza Rezende – ER Consultoria  
Elison Antonio Paim – Universidade Federal de Santa Catarina  
Emerson Neves da Silva – Universidade Federal da Fronteira Sul  
Esther Rossi – Universidade Federal de Santa Catarina  
Euripedes Funes – Universidade Federal do Ceará  
Fabricio José Nazzari Vicoski – Universidade de Passo Fundo  
Francimar Ilha da Silva Petrolí – Secretaria de Estado de Educação de Santa Catarina  
Gerson Witte – Instituto Federal de Santa Catarina  
Giovanna Santana – Universidade Federal de Santa Catarina  
Gizele Zanotto – Universidade de Passo Fundo  
Haruf Salen Espindola – Universidade Vale do Rio Doce  
Helena Maria Marques Araujo – Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Hiran De Moura Possas – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará  
Humberto Rocha – Universidade Federal da Fronteira Sul  
Inácio Márcio de Jesus Fernando Jaquete – Universidade Estadual de Maringá  
Ivan Rodriguez – Museu Emilio Goeldi  
Ivo Dickmann – Universidade Comunitária da Região de Chapecó  
Jailson Bonatti – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões  
Janaina Amorim da Silva – Universidade Federal de Santa Catarina  
Jefferson Virgílio – Universidade Federal de Santa Catarina  
Jessica Licia D'Assumpção – Universidade Federal de Santa Catarina  
Jo Klanovicz – Universidade Estadual do Centro Oeste  
João Carlos Tedesco – Universidade de Passo Fundo  
Jonas Gregório de Souza  
Jonê Carla Baião – Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
José Carlos Radin – Universidade Federal da Fronteira Sul  
José Gregorio Lemus Maestre, Universidad de Oriente Venezuela  
José Gustavo Santos da Silva – Universidade do Extremo Sul Catarinense  
José Luiz de Andrade Franco – Universidade de Brasília  
José Roberto Heloani – Universidade Estadual de Campinas  
Josiane Beloni de Paula – Secretaria Municipal de Educação/Natal e Secretaria Estadual de Educação e Cultura do Rio Grande do Norte  
Juliana Brochado da Luz – Universidade Federal de Santa Catarina  
Juliana Geraldi Yamagutti – Universidade do Extremo Sul Catarinense  
Juliano Luiz Fossá – Universidade Federal do Rio Grande  
Lindomar Wessler Boneti – Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Luciano Figueirêdo – Universidade Estadual do Piauí  
Ludmila Luísa Tavares e Azevedo – Universidade de Brasília  
Marcos Gerhardt – Universidade de Passo Fundo  
Maria Assunta Busatto – Universidade Comunitária da Região de Chapecó  
María Cecilia Panizza – Universidad Nacional de La Plata (Argentina)  
Maria do Carmo Carvalho Madureiro UFPI  
María Gabriela Chaparro – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)  
Marlon Brandt – Universidade Federal da Fronteira Sul  
Maurício André Silva – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo  
Miguel M Xavier de Carvalho – Universidade Federal da Fronteira Sul  
Natalia Hanazaki – Universidade Federal de Santa Catarina  
Neli Galarce Machado – Universidade do Vale do Taquari

Osmar Hélio Araújo, Universidade Federal da Paraíba  
 Pedro Cesco Litwin – Secretaria de Cultura, Esporte e Lazer de Jaraguá do Sul  
 Pedro Mülbersted Pereira – Instituto Estadual de Educação Santa Catarina  
 Rebeca Bombonato – Universidade de São Paulo  
 Renata Brauner Ferreira – Universidade Federal do Rio Grande  
 Rosângela Fachel – Universidade Federal de Pelotas  
 Samira Moretto – Universidade Federal da Fronteira Sul  
 Sebastião Rodrigues – Universidade Federal Fluminense  
 Sil Lena Ribeiro Calderaro Oliveira – Universidade Federal de Santa Catarina  
 Simone Nothaft – UBS Alaíde Führ Barboza  
 Susana Sacavino – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro  
 Tania Lucia Muneron – Universidade Comunitária da Região de Chapecó  
 Tania Mara Zancanaro Pieczkowski – Universidade Comunitária da Região de Chapecó  
 Tatiane de Freitas Ermel – Universidade Complutense de Madrid (Espanha)  
 Thais Antolini Veçozzi – Universidade Federal do Rio Grande  
 Valdemar Joao Wesz Junior – Universidade Federal da Integração Latino-Americana  
 Valquiria Elita Renk – Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
 Vera Lucia Navarro – Universidade de São Paulo  
 Wesley Kettle – Universidade Federal do Pará

**Revisão:** revisão dos textos sob responsabilidade dos autores

**Diagramação e Capa:** CEOM/Unochapecó

**Fotografia de capa:** Indígena Kaingang, 1996. Foto: Eliane Fistarol. Fonte: Fistarol, Eliane. **A Terra é vida:** movimentos políticos e sociais no Oeste de Santa Catarina. Chapecó: Argos, 2008. p. 77.

---

905

Cadernos do CEOM [recurso eletrônico] / Centro de  
 Memória do Oeste de Santa Catarina – Dados eletrônicos. --

Vol. 28, (jan./jul. 2008) -, - Chapecó :  
 Unochapecó, 2008-

Semestral.

Modo de acesso: Internet

<<http://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/issue/view/54> >

Título da página da web (acesso em 20 ago. 2013)

ISSN: 2175-0173

---

1. História – Periódicos. I. Universidade Comunitária da Região de Chapecó.

Catálogo Biblioteca Central da Unochapecó

CDD 905



REITOR: Prof. Claudio Alcides Jacoski

VICE-REITOR E PRÓ-REITOR DE INFRAESTRUTURA E GESTÃO: Prof. José Alexandre De Toni

PRÓ-REITORA DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO: Prof.ª Andréa de Almeida Leite Marocco

# SUMÁRIO

## DOSSIÊ

### HISTÓRIAS E MEMÓRIAS OUTRAS

#### 13 Apresentação

##### **Histórias e Memórias Outras: caminhos contra os silenciamentos da história única**

*Elison Antonio Paim*

*Helena Maria Marques Araujo*

#### 21 A aula vai virar baile! O Movimento Black Rio e as (re)existências negras e periféricas como fonte para o Ensino de História

*History Class is about to become a dance!*

*The Black Rio Movement and Black and peripheral (re)existences*

*Fabricao Dias Martins*

*Helena Maria Marques Araújo*

#### 38 “A gente precisa da terra para viver”: dilemas territoriais na aldeia Xukuru-Kariri Cristo do Goití (Palmeira dos Índios/AL)

*“We need the land to live”: territorial dilemmas in the Xukuru-Kariri Cristo do Goití village (Palmeira dos Índios/AL)*

*Erick Charlles Oliveira Silva*

*Ezequiel Pedro Farias Cajueiro*

*José Adelson Lopes Peixoto*

#### 51 Aquilombando a UFS: a atuação do Coletivo Negro Beatriz Nascimento

*Quilombo at UFS: the role of the Beatriz Nascimento Black Collective*

*Lídia Carla Araújo dos Anjos*

*José Luanderson Santos Andrade*

*Edinéia Tavares Lopes*



- 66**     **Corpo-memória e pedagogias de frestas: contranarrativas quilombolas como forças que des(educam)**  
*Body-memory and pedagogies of cracks: quilombola counter-narratives as forces that un(educate)*  
Tainá Silva Candido  
José Carlos Mendes  
Viviane Kraieski de Assunção
- 80**     **Educação do corpo: biopolítica e biopoder em Belém do Pará, entre o final do século XIX e o início do XX**  
*Education of the body: biopolitics and power in Belém do Pará (late 19th to early 20th century)*  
Gabriel Pereira Paes Neto  
Eduardo Paiva de Pontes Vieira
- 99**     **Memórias de uma infância negra em Maracanaú**  
*Memories of a black childhood in Maracanaú*  
Rebeca Silva de Oliveira  
Henrique Cunha Junior
- 110**    **Memórias dos anciãos moçambicanos de Chinhamapere: em busca de epistemologias, saberes e narrativas “outras”**  
*Memories of mozambican elders from Chinhamapere: in search of “other” epistemologies, knowledge and narratives*  
Inácio Márcio de Jesus Fernando Jaquete  
Cynthia Simioni França
- 123**    **Memórias dos trabalhadores negros nos engenhos de rapadura do Cariri cearense**  
*Memories of black workers in the rapadura mills in Cariri cearense*  
Rafael Ferreira da Silva  
Meryelle Macedo da Silva  
Henrique Cunha Junior

- 133 Memórias e experiências da seca no município da Chibia província da Huíla – Angola**  
*Memories and experiences of the drought in the municipality of Chibia province of Huíla - Angola*  
Vandesse Mouzer Lopes Girão  
Elison Antonio Paim
- 144 Memórias e trajetórias de Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-): uma sacerdotisa das encantarias afro-amazônicas em Belém (PA)**  
*Memories and trajectories of Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-): a priestess of the afro-Amazonian enchantments*  
Cláudia Patrícia Nunes Almeida  
Diogo Jorge de Melo  
Priscila Faulhaber  
Ana Cristina Silva Souza  
Ramon Augusto Teobaldo Alcantara
- 159 O Pelourinho e o Manto: batalhas de memória entre a escrita colonial e a gira anticolonial Tupinambá**  
*The Pillory and the cloak.: battles of memory between colonial writing and the Tupinamba anticolonial gira*  
Thiago Florencio
- 172 O protagonismo de Humberto Teixeira de Lima: um olhar sob a perspectiva da antropolítica na comunidade do Redenção, em Mossoró - RN**  
*The protagonism of Humberto Teixeira de Lima: a perspective of antropolitics in the Redenção Community, in Mossoró (RN)*  
Maria da Conceição Santos de Lima Sousa  
Luan Gomes dos Santos de Oliveira
- 189 O “Tempo do Mato” vive: a luta contracolonial Laklãnō Xokleng em Santa Catarina, Brasil**  
*The “time of the bush” lives on: the Laklãnō Xokleng struggle against racism and ethnogenocide in Santa Catarina, Brazil*

*Iclícia Viana*  
*Débora Laa Priprá*  
*Simoniel Aristides Faustino Patté*  
*Kátia Maheirie*

**203 Os fios de Ananse (Anansi) e as outras historiografias na América Latina e Caribe**

*The fios of Ananse (Anansi) and other historiographies in Latin America and the Caribbean*  
*Claudia Miranda*

**218 Os irmãos “mitológicos” Kuaray (Sol), Djatchy (Lua), Kamē e Kanhru: narrativas ancestrais, memórias vivas e os significados para além dos conceitos e a cosmologia feminina**

*The “mythological” brothers Kuaray (Sun), Djatchy (Moon), Kamē and Kanhru: ancestral narratives, living memories and meanings beyond concepts and female cosmology*  
*Adriana Aparecida Belino Padilha de Biazi*  
*Gennis Martins Timóteo*  
*Jéssica Lícia da Assumpção*

**231 Pela escrita de outra(s) história(s) da educação: da criação dos espaços de memória escolar em Sergipe a possibilidades de pesquisas acerca da cultura juvenil**

*Towards the writing of other educational histories: from the creation of public school memory spaces in Sergipe to research possibilities on youth culture*  
*Simone Paixão Rodrigues*  
*João Paulo Gama Oliveira*  
*Rosemeire Marcedo Costa*

**ARTIGOS**

**246 A Pastoral do Menor na redemocratização brasileira: construindo o ideário dos direitos infantojuvenis**

*The Pastoral do Menor in the Brazilian redemocratization: building the ideal of children and adolescents rights*  
*Camila Serafim Daminelli*

**264 As florestas de castanhais dentro da Amazônia Tocantina:  
experiências sociais, conflitos, alianças e resistências**

*The chestnut forests within the Tocantina Amazon: Social experiences, conflicts,  
alliances and resistance*

*Adriane dos Prazeres Silva*

**276 Casa do Sertão: Museu, Identidade e Território**

*Casa do Sertão: Museum, Identity and Territory*

*Claudia Roberta Lima Carvalho e Lima*

*José Raimundo Oliveira Lima*

**291 Entre conquistas e frustrações: a ação coletiva em associações rurais em  
Capitão Poço (PA) entre 1960 e 2022 na Amazônia Oriental**

*Between success and frustration: collective actions by rural associations in*

*Capitão Poço, Pará, between 1960 and 2022 in the Eastern Amazon, Brazil*

*Dalva Maria da Mota*

*Roselany de Oliveira Correa*

*Heribert Schmitz*

**306 Tradições Gaúchas e processos de educabilidade: os governadores  
Alceu Collares, Yeda Crusius e Eduardo Leite (1991-2024)**

*Gaúcho Traditions and educability processes: the governments of Alceu*

*Collares, Yeda Crusius, and Eduardo Leite (1991–2024)*

*Thiago Ellert Pilz*

*Mateus Silva Skolaude*

**RESENHA**

**323 A Era da Incerteza: disrupção, democracia e o futuro global**

*Geversson Ampolini*





## **Apresentação**

### **Histórias e Memórias Outras: caminhos contra os silenciamentos da história única**

Elison Antonio Paim  
Helena Maria Marques Araújo

**Vivemos num tempo em que**, o culto ao protagonismo do “indivíduo” e do individualismo de estilo neoliberal; percebemos sistematicamente uma série de hostilidades e agressões ao pensamento social crítico e às ciências em geral, em prol de uma apologia à ignorância, aos racismos, aos regimes ditatoriais além de um forte apelo a um anti-intelectualismo.

**Vivemos num tempo em que**, destacam-se ações múltiplas e diversas sistematicamente desenvolvidas para o apagamento e homogeneização das diferenças entre os diversos grupos humanos e suas histórias, memórias, conhecimentos, maneira de ser e estar no mundo e assim perpetrar a História Única (Adichie, 2019) narrada apenas em perspectiva eurocentrada.

**Vivemos num tempo em que**, as memórias são minorizadas descartadas em nome das memórias oficiais, hegemônicas que privilegiam algumas pessoas como sujeitos históricos e em detrimentos dos apagamentos das memórias dos sujeitos comuns.

**Vivemos num tempo em que**, a História se constitui, via de regra, como instrumento para propagação e perpetuação de uma forma única de pensar um mundo único.

Esta forma de fazer história muito contribuiu e contribui para a imposição da normatização, normalização, homogeneização e apagamento das diferenças.

**Vivemos num tempo em que**, a lógica eurocêntrica, cristã, patriarcal, racional, moderna são preponderantes e as diferenças foram e são pensadas como algo ruim, negativo e que deve ser apagado do interior das escolas e do ensino. Nesse tempo diferença é associada a

um problema a ser resolvido, à deficiência, ao déficit cultural e à desigualdade”. Diferentes são aqueles que apresentam baixo rendimento, são oriundos de comunidades de risco, de famílias com condições de vida de grande vulnerabilidade, que têm comportamentos que apresentam níveis diversos de violência e incivilidade, os/as que possuem características identitárias que são associadas à “anormalidade” e/ou a um baixo capital cultural. Enfim, os diferentes são um problema que a escola e os educadores têm de enfrentar, e esta situação vem se agravando e não sabemos como lidar com ela. Esta é a tônica que predomina nos relatos dos educadores. Somente em poucos depoimentos a diferença é articulada a identidades plurais que enriquecem os processos pedagógicos e devem ser

\* Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) e do Mestrado Profissional em Ensino de História (Profhistória-UFSC) da Universidade Federal de Santa Catarina. Pós-doutor em Ensino de História de África pelo Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED) de Lubango, Angola. Doutor em Educação pela Unicamp e Mestre em História pela PUC-SP. Líder do grupo de pesquisa Pameduc (UFSC), Vice-líder do grupo de pesquisa Rastros (USF). Bolsista Produtividade CNPq. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7509-5572>. E-mail: [elison0406@gmail.com](mailto:elison0406@gmail.com).

\*\* Licenciada em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1985), Mestrado em Educação pela PUC-Rio (1998) e Doutorado em Ciências Humanas - Educação pela PUC-Rio (2012), Pós-doutora pela Escola de Educação da UNIRIO (2018). É Procientista UERJ e Professora Titular de História do CAP /UERJ. Membro do corpo docente do Programa de Pós-graduação Mestrado Profissional de Ensino de História - Profhistória/ UERJ. E-mail: [hmaraujo.maosaobra@gmail.com](mailto:hmaraujo.maosaobra@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2067-4187>.

reconhecidas e valorizadas (Candau, 2012, p.239).

**Vivemos num tempo em que** perdeu-se a possibilidade de perceber as diferenças como uma riqueza favorável à construção de produção de conhecimentos que seja intercultural, isto é, utilize as diferenças em favor da construção de sujeitos que saibam conviver respeitando as diferentes formas de ser e saber dos diferentes sujeitos.

**Vivemos num tempo em que** o pensamento da educadora equatoriana Catherine Walsh (2009) defende a necessidade de construirmos conhecimentos pautados na interculturalidade crítica. Interculturalidade que para Vera Candau (2012) deve questionar as diferenças e desigualdades construídas ao longo da história entre diferentes grupos socioculturais, étnicorraciais, de gênero, orientação sexual, religiosos, entre outros. A interculturalidade aponta à construção de sociedades que assumam as diferenças como constitutivas da democracia e sejam capazes de construir relações igualitárias entre os diferentes grupos socioculturais.

Em contraposição aos tempos de apagamentos e silenciamentos...

**Vivemos num tempo em que,** escolhemos modos outros de perceber as diferentes realidades, formas outras de bem viver e conviver, formas outras de solidariedade, experiências educativas outras, concepções e temas históricos outros.

**Vivemos num tempo em que,** buscamos outras explicações para os múltiplos modos de viver no presente e em tempos pretéritos.

**Vivemos num tempo em que,** insurgem o pensamento decolonial, as pedagogias decoloniais e a interculturalidade crítica nas pesquisas, nas práticas sociais e políticas outras, na construção de memórias contra-hegemônicas, na busca de histórias marcadas pelos grupos historicamente

silenciados em contextos periféricos urbanos e rurais.

**Vivemos um tempo em que,** é preciso a contraposição a História Única que teima em se impor; é preciso falar, escrever, gritar, denunciar as atrocidades, silenciamentos e apagamentos históricos que excluem as possibilidades de diferenças. Para tal, enquanto profissionais da História e trabalhadores com memórias contrahegemônicas, precisamos lutar contra os apagamentos, os silenciamentos, os epistemicídios e então trazer para nossas atividades histórias outras. Histórias outras que evidenciem as diferenças, as multiplicidades de gênero, de raça, de etnia, de classe de forma interseccional, ou seja, de forma a compreendê-las de forma integrada e complementar.

Acreditamos que um tempo outro é possível! Um tempo para esperar, explicitar as diferenças, de julgar e punir aqueles que contribuam e contribuam para a dominação, o caos, o silêncio, o medo e apagamento histórico.

Como expressão de nossa esperança e fazer acadêmico propusemos este dossiê acolhendo artigos sobre estudos na área de História e campo das memórias em perspectiva decolonial/intercultural. Agregamos estudos e diálogos decoloniais/interculturais contemplando pesquisas sobre conhecimentos em espaços formais, informais e não formais.

Este número da Revista Cadernos do CEOM é composto por um dossiê com 16 artigos de autores brasileiros, de um angolano e de um moçambicano; são 5 artigos de demanda contínua e uma resenha. O conjunto de artigos expressam uma diversidade de locais de origem dos autores Rio de Janeiro, Alagoas, Sergipe, Santa Catarina, Ceará, Paraná, Pará, Amazonas, Rio Grande do Norte, Tocantins e Rio Grande do Sul.

No primeiro artigo Fabrício Dias Martins e Helena Maria Marques Araújo intitulado “A aula vai virar baile! O Movimento Black Rio e as

(re) existências negras e periféricas como fonte para o Ensino de História”. Os autores abordam o movimento *Black Rio* – surgido nos anos 1970 no contexto da Ditadura Civil Militar brasileira (1964-1985) –, que representa potente resistência contra a repressão política e cultural e empoderamento identitário negro. Analisam a influência dos “bailes *soul*” como espaços de “saberes emergentes”, produtores de pertencimento e afeto da negritude no Rio de Janeiro por meio de sua dimensão educativa e possibilidades de contribuição para o fortalecimento de grupos populares com a produção de memórias contra hegemônicas. O referencial teórico da pesquisa fundamenta-se no pensamento decolonial e nas questões étnico-raciais. A metodologia utilizada inclui a análise de músicas, vestuário, material fonográfico (discos vinil), fotografias, estilo de dança dos bailes, notícias e documentações oficiais do Estado ditatorial brasileiro. Os bailes *soul* e o movimento *Black Rio* foram cruciais na criação de espaços de empoderamento identitário negro, desafiando a discriminação imposta pelo regime militar. Tais eventos não só promoveram a música e a moda como a expressão da negritude, também se configurando como ato político de resistência lutando por igualdade racial no Brasil. Portanto, promovem práticas educativas em prol de justiça social e justiça racial.

No segundo artigo “A gente precisa da terra para viver: dilemas territoriais na aldeia Xukuru-Kariri Cristo do Goití (Palmeira dos Índios/AL)”, Erick Charles Oliveira Silva, Ezequiel Pedro Farias Cajueiro e José Adelson Lopes Peixoto discutem os desdobramentos e faccionalismos políticos no território indígena da Aldeia Xukuru-Kariri Cristo do Goití, em Palmeira dos Índios-AL. O objetivo foi discutir como o território se relaciona com a imaterialidade sociocultural, influenciando as práticas religiosas e cotidianas dos indígenas. A pesquisa sendo relevante por inserir a

comunidade nas discussões sobre cultura, religião e questões indigenistas, ampliando futuros estudos e fortalecendo as reivindicações políticas e sociais. A metodologia incluiu pesquisa de campo, observação, entrevistas gravadas com moradores e lideranças indígenas. O referencial teórico se baseando em estudos sobre História Oral, o conceito de território e a diáspora forçada dos povos Xucuru e Cariri. A análise final destacou a importância dos laços de parentesco nas relações sociopolíticas endógenas desses indígenas emergentes.

Em “Aquilombando a UFS: a atuação do Coletivo Negro Beatriz Nascimento” Lúcia Carla Araújo dos Anjos, José Luanderson Santos Andrade e Edinéia Tavares Lopes apresentam resultados de pesquisa realizada no período da pandemia da COVID-19 sobre a atuação do coletivo de estudantes negros/as da Universidade Federal de Sergipe (UFS) denominado Coletivo Negro Beatriz Nascimento (CNBN). Para tanto, realizou-se pesquisa qualitativa de campo inspirada na Investigação da Ação Participativa (IAP) de Fals Borda, com aplicação de questionário e entrevista aberta, além de levantamento documental e revisão de literatura na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD). Criado em 2018, por incentivo do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da Universidade Federal de Sergipe (NEABI-UFS), as iniciativas protagonizadas pelo CNBN fortaleceram os debates sobre as políticas afirmativas, além dos processos de autoafirmação da identidade negra de estudantes antirracistas.

Por outro lado, Tainá Silva Candido, José Carlos Mendes e Viviane Kraieski de Assunção em “Corpo-memória e pedagogias de frestas: contranarrativas quilombolas como forças que des(educam)” investiga como as contranarrativas quilombolas, ancoradas no corpo-memória e nas pedagogias de frestas vivenciadas por Tinho, operam como forças des(educativas) que desestabilizam as formas

hegemônicas de conhecer e existir. A pesquisa se baseia em observações e experiências na comunidade, bem como em entrevistas em profundidade e na escrivência, conceito desenvolvido por Conceição Evaristo. A escrivência se manifesta por meio de cartas enviadas por Tinho, nas quais ele compartilha aspectos profundos das experiências vividas na comunidade, tecendo uma contranarrativa que confronta a colonialidade do poder, do saber e da natureza, estruturas que historicamente subalternizam populações negras e indígenas. Nesse contexto, o lócus de enunciação é compreendido como um espaço simultaneamente político e epistêmico. Destaca-se um conhecimento que é gerado a partir de experiências corporais, ancestralidades, subjetividades, afetividades, emoções e identidades. Esse saber se contrapõe ao universalismo abstrato que se apresenta como neutro, mas que, na verdade, oculta relações de poder e dominação. Assim, existir, ser, estar e reivindicar a própria identidade, cultura e conhecimento tornam-se atos de resistência e afirmação que transcendem a dimensão ontológica, assumindo, portanto, um caráter onto-epistemológico.

Em “Educação do corpo: biopolítica e biopoder em Belém do Pará, entre o final do século XIX e o início do XX” de Gabriel Pereira Paes Neto e Eduardo Paiva de Pontes Vieira tratam de modos de ver e educar o corpo em Belém do Pará. Mostra-se como modos de ginásticas e esportes foram selecionados e montados de forma que se tornassem supostamente corretos, instrumentalizando o corpo como alvo de poder. O recorte temporal para este estudo abrange o final do século XIX e o início do XX. Os documentos analisados são tomados como monumentos a serem desmontados, isto é, os ditos arquivos passam a ser interrogados em sua produção e com intencionalidade de perscrutar as relações de poder que incidem sobre a disciplinarização dos

corpos.

No artigo seguinte “Memórias de uma infância negra em Maracanaú” Rebeca Silva de Oliveira e Henrique Cunha Junior tem por objetivo compreender, através da narrativa autobiográfica, os aspectos que constituem a memória da experiência de uma infância negra passada no território de Maracanaú, Ceará. Encarando a cidade enquanto um lugar de memória, a pesquisa entrelaça a relação da história do lugar junto às vivências particulares e coletivas que formam a identidade local. A partir de uma abordagem qualitativa e de metodologia autobiográfica, memórias de infância são resgatadas, refletindo sobre os contextos socioeconômico e cultural de Maracanaú, sendo possível perceber nas experiências a presença da cultura afrodescendente, através de costumes, alimentação, festejos e tradições, em contraponto à constante desvalorização da memória e da existência histórica dessa comunidade no município. O estudo se dispõe a destacar o valor da memória e da narrativa de si, para a preservação da história e identidade das populações negras e periféricas em contexto urbano.

Já “Memórias dos anciãos moçambicanos de Chinchamapere: em busca de epistemologias, saberes e narrativas “outras” discute o que Inácio Márcio de Jesus Fernando Jaquete e Cyntia Simioni França desenvolveram na pesquisa da dissertação desenvolvida no programa de Pós-Graduação em História Pública UNESPAR – campus Campo Mourão-PR, cuja tessitura foi atravessada por discussões que problematizam a prevalência das colonialidades de poder e de saber, herdadas do sistema colonial, que mesmo com as “independências” administrativas, continuam classificando, excluindo saberes e conhecimentos africanos, em função da geopolítica do saber eurocentrado. Concentram-se em questionar as colonialidades

que dão sequência ao projeto colonial subalternizando saberes e conhecimentos nativos e seus protagonistas, e, por conseguinte, apontar algumas possibilidades de insurgências e de derrubadas das colonialidades de saberes, por meio de ações combativas e de resistência, que no contexto da pesquisa, foram firmadas e concretizadas no processo de produção de conhecimentos históricos com protagonistas “outros” (anciãos) da comunidade de Chinhamapere, em prática de rememoração benjaminiana. A escuta atenta das memórias permitiu acolher saberes e conhecimentos produzidos cotidianamente em terras rurais do continente africano que abarcam a racionalidade e sensibilidade. Essa é uma tessitura dialogal com os anciãos moçambicanos numa produção de conhecimentos históricos de enfrentamento e combate à geopolítica dos conhecimentos eurocentrados e na busca de narrativas “outras”.

Também em “Memórias dos trabalhadores negros nos engenhos de rapadura do Cariri cearense” os autores, Rafael Ferreira da Silva, Meryelle Macedo da Silva e Henrique Cunha Junior tem como objetivo principal refletir sobre as memórias dos trabalhadores negros nos engenhos de rapadura do Cariri cearense. Para tanto tiveram como método a afrodescendência, que os insere no espaço geográfico de modo objetivo e subjetivo para estabelecer o contato com as africanidades, propiciando conexões com a nossa ancestralidade e o reconhecimento do pensamento africano nos lugares. Como procedimentos metodológicos realizaram uma revisão de literatura e uma pesquisa de campo, especificamente nos municípios de Crato e Barbalha. Os conhecimentos africanos presentes nos engenhos caririense é a continuidade de um legado de África e que foi transferido pelas memórias individuais e coletivas dos africanos durante a diáspora forçada.

“Memórias e experiências da seca no

município da Chibia província da Huíla – Angola”, apresenta a pesquisa realizada por Vandesse Mouzer Lopes Girão e Elison Antonio Paim. A temática resulta de um estudo iniciado em 2019, fruto da estiagem que várias pessoas viveram na região Sul de Angola, propriamente no Município da Chibia, o mesmo culminou com o trabalho de pesquisa efetuado no âmbito da obtenção do grau de Mestre em Ensino de História de África no Instituto Superior de Ciências de Educação – ISCED Huíla. O Estudo teve como objetivo registrar memórias e experiências de moradores rurais quanto aos modos de vida durante os períodos de seca, através dos resultados provenientes das entrevistas. Trabalharam diretamente com aqueles intervenientes do processo de estiagem, ou seja, foram feitas várias entrevistas principalmente nas áreas mais afetadas pela estiagem, falaram com moradores rurais, autoridades administrativas e tradicionais. As entrevistas permitiram colher dados sobre o impacto socioeconómico, impacto na saúde das populações, as migrações e as políticas de resiliência usada pelo Governo e as populações para mitigar os impactos da seca.

No artigo “Memórias e trajetórias de Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-): uma sacerdotisa das encantarias afro-amazônicas em Belém (PA)”, Cláudia Patrícia Nunes Almeida, Diogo Jorge de Melo, Priscila Faulhaber, Ana Cristina Silva Souza e Ramon Augusto Teobaldo Alcantara abordam as memórias e história de vida de Dona Maria Natalina Santos Costas, sacerdotisa afroreligiosa do tambor de mina e umbanda/pajelança da cidade de Belém (PA). Focalizam um recorte de sua trajetória, da sua iniciação até os dias atuais. Destacam assim o seu chamado, quando foi iniciada por Dona Maria Aguiar no Tambor de Mina; sua ida para umbanda, com Dona Nevinha; e sua provação e resignação. Decorridos a partir da morte de seu marido, fato que a afastou de sua religiosidade e a levou para



o Maranhão, se cuidar com Zé Negreiros. Ao longo da narrativa são observadas complexas relações sociais, a presença de importantes personalidades históricas, assim como questões raciais, de estigma e uma complexa rede sociabilidade, identificada a partir de relações de compadrio interclasse.

Thiago Florêncio em “O Pelourinho e o Manto: batalhas de memória entre a escrita colonial e a gira anticolonial Tupinambá” procura compreender as batalhas de memória em torno da escrita colonial jesuítica e das giras anticoloniais tupinambás. Relaciona a formação da escrita colonial às primeiras experiências de catequização do jesuíta Manoel da Nóbrega, cuja prática cotidiana de escrever cartas a seus irmãos jesuítas, dentro da doutrina dos Exercícios Espirituais, se desdobra no Plano Civilizador, primeira legislação indigenista que determinou o estabelecimento do pelourinho nos aldeamentos e de um controle mais vigilante e violento sobre os corpos indígenas. Procura demonstrar que a escrita colonial de Nóbrega se perfaz na tentativa simultânea de apagar as corporeidades indígenas e de territorializar seus corpos. Num segundo momento, procura compreender como o campo de memória, que se quer inscrever através da consolidação da escrita colonial, é disputado pelas resistências rituais indígenas, com seus mantos e suas giras, cujos modos de existência pela perspectiva da performance do tempo espiralar agenciam outros campos de memória coletiva, livres das dicotomias excludentes e das lógicas de captura da escrita colonial.

No artigo “O protagonismo de Humberto Teixeira de Lima: um olhar sob a perspectiva da antropolítica na comunidade do Redenção, em Mossoró – RN”, os autores - Maria da Conceição Santos de Lima Sousa e Luan Gomes dos Santos de Oliveira narram as histórias e memórias em torno do trabalho do líder comunitário Humberto Teixeira de Lima como um vislumbre de uma política mais

humana e fraterna. Sob a perspectiva dos conceitos de Pensamento Complexo, da Antropolítica e da Fraternidade como categoria política, esse estudo busca compreender as conexões entre subjetividades e a participação de múltiplas vozes na construção de saberes e na prática de uma política de humanização.

“O “Tempo do Mato vive: a luta contracolonial Laklãnõ Xokleng em Santa Catarina, Brasil” apresenta a pesquisa de Iclícia Viana, Débora Laa Priprá, Simoniel Aristides Faustino Patté e Kátia Maheirie, se debruçam sobre uma faceta da luta Laklãnõ Xokleng em Santa Catarina, Brasil, entre meados de 1850 e 1914. O artigo visibiliza algumas das narrativas documentadas sobre memórias do “tempo do mato” – a organização social e política dos Laklãnõ Xokleng antes da colonização. Os resultados demonstram que a luta contracolonial deste povo iniciou com o enfrentamento físico, um contra-ataque em defesa do “tempo do mato”. A violência produzida ontem e hoje configura-se como um método que tem por pressuposto a ideia de raça, de superioridade racial branca, e que é letal. Mesmo com toda a mortandade produzida pelos projetos de expansão territorial e econômica em Santa Catarina, o “tempo do mato” resiste por meio de ações contracoloniais, como por exemplo da juventude que busca visibilizar a ancestralidade e cria caminhos de enfrentamento aos pressupostos racistas que seguem operando o etnogenocídio da colonização de hoje.

No artigo “Os fios de Ananse (Anansi) e as outras historiografias na América Latina e Caribe” Claudia Miranda afirma apoiar-se em uma tessitura teórico-metodológica inspirada nos fios de Ananse (Anansi), produzidos no âmbito dos movimentos realizados em redes formativas, identificadas com processos de descolonização da educação. Em diálogo com profissionais partícipes de movimentos pedagógicos e de redes formativas na Colômbia e no Brasil, elabora um quadro propositivo deslocando, das margens para

o centro, concepções advindas das ações e propostas de comunidades afrodescendentes e indígenas, convocadas a reinventar percursos com tecnologias sociais próprias das narrativas ancestrais. Para tanto, reinterpreta, com gestoras/es, docentes e estudiosas/os antirracistas, percursos sobre outras tessituras em redes dialógicas acionadas para o trabalho que implica disputar saberes e conhecimentos historiográficos.

Adriana Aparecida Belino Padilha de Biazzi, Gennis Martins Timóteo e Jéssica Lícia da Assumpção no texto intitulado “Os irmãos ‘mitológicos’ Kuaray (Sol), Djatchy (Lua), Kamē e Kanhrú: narrativas ancestrais, memórias vivas e os significados para além dos conceitos e a cosmologia feminina” apresenta as histórias ancestrais e memórias vivas do povo Kaingang e do povo Guarani a partir das narrativas dos irmãos “mitológicos”. As histórias de Kuaray, Djatchy, Kamē e Kanhrú trazem os elementos e a representação do Sol e Lua e contém ensinamentos que permeiam a construção do ser indígena, incluindo o sagrado feminino. O intuito também é desmistificar o termo mito e mitologia para se compreender o significado e a importância que essas histórias têm para os povos indígenas que eles compartilham e transmitem conhecimentos para o entorno da construção da subjetividade e identidade. São histórias que partem do passado ancestral, mas que trazem ensinamentos culturais para os dias atuais.

Por fim, mas não por último, o dossiê termina com o artigo nominado “Pela escrita de outra(s) história(s) da educação: da criação dos espaços de memória escolar em Sergipe a possibilidades de pesquisas acerca da cultura juvenil” escrito por Simone Paixão Rodrigues, João Paulo Gama Oliveira e Rosemeire Macedo Costa apresenta fontes sobre a cultura juvenil sergipana, que estão salvas guardadas nos arquivos de três escolas da rede pública de ensino do estado de Sergipe, o Centro de Excelência Atheneu Sergipense, o Instituto de Educação Rui Barbosa

e o Colégio Estadual Murilo Braga. Apropriando-se dos aportes teóricos e metodológicos da História da educação e do diálogo com os conceitos de Cultura Juvenil, Cultura Escolar, Herança Educativa, Patrimônio, as análises aqui empreendidas mostram como esses acervos possibilitam escrever outras histórias dos alunos e seus protagonismos. Revelam discentes que se formaram a partir do que era ensinado e aprendido, da obediência e da transgressão, da ordem e das normas, dos modos de vida e de pensar, que produziram uma cultura que dialogava e se impunha no contexto social e político, que se constituiu e se definiu como cultura juvenil forjada.

Além do dossiê, este número do periódico Cadernos do Ceom tem por complemento alguns artigos, como: “A Pastoral do Menor na redemocratização brasileira: construindo o ideário dos direitos infantojuvenis” de Camila Serafim Daminelli e Ismael Gonçalves Alves. O segundo artigo “As florestas de castanhais dentro da Amazônia Tocantina: experiências sociais, conflitos, alianças e resistências” de Adriane dos Prazeres Silva. Num outro artigo também temos a oportunidade de ler sobre a “Casa do Sertão: Museu, Identidade e Território” de Claudia Roberta Lima Carvalho e Lima e José Raimundo Oliveira Lima. Outro artigo é “Entre conquistas e frustrações: a ação coletiva em associações rurais em Capitão Poço (PA) entre 1960 e 2022 na Amazônia Oriental, Brasil” de Dalva Maria da Mota, Roselany de Oliveira Correa e Heribert Schmitz. Por fim, não menos importante, o artigo “Tradições Gaúchas e processos de educabilidade: os governadores Alceu Collares, Yeda Crusius e Eduardo Leite (1991-2024)” de Thiago Ellert Pilz e Mateus Silva Skolaude. Além disso, é apresentado por Geversson Ampolini a resenha de “A Era da Incerteza: disrupção, democracia e o futuro global”.

Por fim, considerando todo o trabalho realizado, com tantos sujeitos envolvidos, esperamos que esse Dossiê cumpra o seu papel,

qual seja, o de socializar conhecimentos que nos façam refletir sobre a necessidade de trazermos à luz em atividades de estudos, ensinos e extensões as *Histórias e Memórias outras* e operar fissuras epistêmicas e metodológicas no paradigma etnocêntrico de ciência e promova a pluriversidade de saberes e conhecimentos comprometidos com a alteridade historicamente invisibilizados pelo paradigma moderno-colonial. Tenham uma boa leitura, sempre crítica, atenta e na perspectiva de fazer avançar o debate das memórias e histórias em bases outras, isto é, decoloniais, interculturais, contracoloniais e contrahegemônicas.

## Referências

ADICHIE, Chimamanda, Ngozi. **O perigo de uma História única**. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

CANDAU, Vera Maria. Diferenças Culturais, Interculturalidade e Educação em Direitos Humanos. **Educação & Sociedade**, v. 33, p. 235-250, Campinas/SP, 2012.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria. (Org.). **Educação intercultural na América latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7letras, 2009. pp. 12-42.

## A aula vai virar baile!

### O Movimento *Black* Rio e as (re)existências negras e periféricas como fonte para o Ensino de História

*History Class is about to become a dance!*  
*The Black Rio Movement and Black and peripheral (re)existences*

Fabrício Dias Martins\*  
Helena Maria Marques Araújo\*\*

Palavras-chave:

*Black* Rio  
Bailes *Soul*  
Ditadura Civil-Militar  
brasileira

Resumo: O movimento *Black* Rio – surgido nos anos 1970 no contexto da Ditadura Civil Militar brasileira (1964-1985) – representa potente resistência contra a repressão política e cultural e empoderamento identitário negro. Analisamos a influência dos “bailes *soul*” como espaços de “saberes emergentes”, produtores de pertencimento e afeto da negritude no Rio de Janeiro por meio de sua dimensão educativa e possibilidades de contribuição para o fortalecimento de grupos populares com a produção de memórias contra-hegemônicas. O referencial teórico da pesquisa fundamenta-se no pensamento decolonial e nas questões étnico-raciais. A metodologia utilizada inclui a análise de músicas, vestuário, material fonográfico (discos vinil), fotografias, estilo de dança dos bailes, notícias e documentações oficiais do Estado ditatorial brasileiro. Os bailes *soul* e o movimento *Black* Rio foram cruciais na criação de espaços de empoderamento identitário negro, desafiando a discriminação imposta pelo regime militar. Tais eventos não só promoveram a música e a moda como a expressão da negritude, também se configurando como ato político de resistência lutando por igualdade racial no Brasil. Portanto, promovem práticas educativas em prol de justiça social e justiça racial.

Keywords:

Black Rio  
Soul Dances  
Brazilian  
Civil-Military  
Dictatorship

Abstract: The *Black* Rio movement—emerging in the 1970s during Brazil’s Civil-Military Dictatorship (1964–1985)—represented a powerful form of resistance against political and cultural repression, as well as a means of *Black* identity empowerment. This study analyzes the influence of “bailes *soul*” (*soul* music dance parties) as spaces of “emergent knowledge,” fostering a sense of belonging and affection among the *Black* community in Rio de Janeiro. It explores their educational dimension and potential contributions to strengthening of marginalized groups through the production of counter-hegemonic memories. The methodology includes the analysis of music, clothing, phonographic material (vinyl records), photographs, dance styles, news reports, and official documents from the Brazilian Dictatorial State. The bailes *soul* and the *Black* Rio movement were crucial in creating spaces for *Black* identity empowerment, challenging the discrimination imposed by the military regime. These events not only promoted music and fashion as expressions of Blackness but also served as political acts of resistance in the fight for racial equality in Brazil. Thus, they foster educational practices that promote social and racial justice.

Recebido em 1º de abril de 2025. Aprovado em 16 de maio de 2025.

\* Professor de História da Rede Municipal do Rio de Janeiro e da rede particular. Mestrando PROFHISTÓRIA UERJ. E-mail: [martinsfd79@gmail.com](mailto:martinsfd79@gmail.com).

\*\* Professora Titular de História do CAP/ UERJ, de Estágio Supervisionado de História e do PROFHISTÓRIA/ UERJ. Doutora em Educação (PUC-Rio), Pós-doutoramento em Educação (UNIRIO). E-mail: [helenamaraujo2023@gmail.com](mailto:helenamaraujo2023@gmail.com).

## Introdução

Esse artigo insere-se na área do ensino de História e tem como objetivo analisar o associativismo dançante negro ao longo da história do Brasil republicana, tendo escopo principal nos bailes *blacks* de música *soul* dos anos 1970 na sua dimensão educativa para empoderamento identitário de grupos afro-diaspóricos no Rio de Janeiro.

Ao longo da história do Brasil, especialmente desde o período do pós-abolição, diferentes projetos de Estado-Nação e suas ideologias tentaram promover o apagamento ou a subordinação de grupos "não brancos" na sociedade. Em oposição a isso, o associativismo dançante negro surge como uma forma de resistência e "(re)existência" a esses projetos de exclusão. Analisá-los possibilita uma percepção ampla da sociedade, suas alteridades e relações de poder, negociação e resistência presentes fortalecendo uma perspectiva de luta contra o racismo e de educação antirracista.

Sendo assim, o que seria um pensamento antirracista? Paulo Neves (2023, p.38-42) descreve o verbete no dicionário das relações étnico-raciais, partindo da definição do próprio racismo. Segundo o autor, o racismo tem início no colonialismo mercantil imposto pela Modernidade europeia, sendo o principal instrumento de legitimação da dominação dos europeus (brancos) sobre as populações "não brancas" de outras partes do planeta.

Nessa acepção, tanto o antirracismo como seu oposto, o racismo, são consequências da expansão colonial europeia a partir do século XV, quando a noção de raça passa a ser uma das bases legitimadoras da espoliação e escravização de populações não brancas. (Neves, 2023, p.38)

A partir disso, o antirracismo estaria associado a toda e qualquer forma de resistência/luta contrária a esse sistema repressor. Segundo Neves, num ponto de vista histórico, de forma objetiva ou não, a luta antirracista revela o combate dos povos considerados subjugados às práticas coloniais e à ideia de superioridade de raça.

Quando a Modernidade colonialista começa a ser colocada em xeque, podemos verificar certa politização da questão racial. No percurso do século

XIX e nas primeiras décadas do século XX, durante o processo de consolidação das democracias liberais no Ocidente, observamos antagonicamente a manutenção do racismo como elemento de legitimação de poder no Imperialismo<sup>1</sup>.

As elites brancas, influenciadas pelo pensamento liberal iluminista, que questionavam a manutenção das práticas colonialistas e mercantilistas tradicionais – como a escravização –, foram as mesmas que defenderam os interesses da elite europeia e estadunidense em detrimento de indivíduos, que continuaram a ser explorados. Por outro lado, referenciando Neves, é nesse momento que podemos ressaltar o ativismo dos grupos subalternizados na luta por direitos civis e políticos:

As campanhas pelo fim da escravidão em diversos países e as primeiras reivindicações pela igualdade jurídica entre brancos e não brancos em diversas partes do mundo vão marcar as novas estratégias de lutas contra o racismo. Nesse sentido, podemos dizer que o antirracismo recoloca a questão da cidadania e da realização da igualdade racial no centro do debate democrático, mostrando os limites das democracias liberais que se consolidavam em diversos países. (Neves, 2023, p.38).

A partir da segunda metade século XX, o racismo e, consequentemente, o antirracismo amadurecem essa disputa de cultura, identidade e poder nas sociedades. Tornam-se assim,

discursos plurais, são racismos e antirracismos que conflitam na lógica da contemporaneidade. Que se manifestam de forma específica em cada contexto, mas que de forma generalista avalia-se os "antirracismos como a luta contra qualquer forma/tentativa de pressupor a naturalização da superioridade dos brancos em relação aos outros grupos humanos". (Neves, 2023, p.39)

Uma vez que explanamos como abordamos a questão antirracista, é necessário estabelecer a concepção do que compreendemos por "saberes emergentes". Tal concepção emerge do pensamento de Nilma L. Gomes (2023), e será tratada mais à frente.

Como se trata de uma pesquisa de Ensino de História, cabe nesta introdução mencionar que,



quando analisamos criticamente os currículos<sup>2</sup> em nossas aulas, percebemos um apagamento das referências “não brancas”, sobretudo positivas nos estudos históricos. Mesmo com o amparo legal<sup>3</sup>, os livros didáticos ainda são comumente pensados a partir de referenciais teóricos e metodológicos tradicionais. Esse modelo de educação bancária (Freire, 1994) prejudica professores e alunos de dialogar criticamente sobre conteúdos das aulas, assim contribuindo para a manutenção de saberes etnocêntricos – hegemonicamente brancos – e gerando o entendimento reduzido sobre desigualdades e violência. Diante disso, buscamos refletir sobre possibilidades de nos posicionarmos como educadores críticos contra essa tentativa de imposição atribuída a modelos eurocentrados, brancos, colonialistas e ocidentais.

Considerando as estruturas intelectuais, a presença determinante desses modelos dominantes nos espaços de discussão acadêmicos e escolares promove um epistemicídio (Carneiro, 2023). Entendemos que tal conceito se refere à destruição, negação ou silenciamento sistemático dos saberes, conhecimentos e práticas culturais de determinados grupos sociais, especialmente daqueles historicamente marginalizados ou colonizados. O epistemicídio aponta para processo deliberado de erradicação de formas de conhecimento não hegemônicas. Na obra de Sueli Carneiro (2023), ela se debruça sobre a explicação e apresentação do conceito:

O Epistemicídio se constituiu num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica e racial pela negação da legitimidade do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente de seus membros, que passaram a ser ignorados como sujeitos de conhecimento. (Carneiro, 2023, p.87)

Dessa forma, na sala de aula – seja na academia ou na escola –, nossos estudos indicam que uma educação “bancária” e epistemicida reforça e naturaliza discursos que corroboram e perpetuam o que Cida Bento (2022) denomina “Pacto Narcísico da Branquitude”:

As instituições públicas e privadas e da ordem civil definem, regulamentam e transmitem um modo de funcionamento que torna homogêneo e uniforme, não só processos, ferramentas, sistemas

de valores, mas também o perfil de seus empregados e lideranças, majoritariamente masculino e branco. Essa transmissão atravessa gerações e altera pouco a hierarquia das relações de dominação ali incrustadas. Esse fenômeno tem o nome branquitude. E sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios. (Bento, 2022, p. 18).

Tanto Carneiro quanto Bento descrevem as formas como a sociedade branca se protege e preserva seus privilégios. Segundo Bento, o “pacto” age como uma “aliança tácita” entre as pessoas brancas, consciente ou inconscientemente, perpetuando a exclusão e a marginalização de pessoas negras e outras minorias étnico-raciais. Ele se manifesta em diversas esferas, incluindo o sistema educacional, onde a história e a cultura dos povos não brancos são frequentemente invisibilizadas ou subvalorizadas. Esse pacto sustenta a ideia de superioridade racial branca e reforça estruturas de poder e desigualdade racial existentes, dificultando a construção de uma sociedade verdadeiramente igualitária e inclusiva.

Esse pacto é imputado de maneira implícita pela “branquitude”. Complementando o termo “branquitude”, Lia Vainer (2012) considera que:

A branquitude é entendida aqui como uma construção sócio-histórica produzida pela ideia falaciosa de superioridade racial branca, e que resulta, nas sociedades estruturadas pelo racismo, em uma posição em que os sujeitos identificados como brancos adquirem privilégios simbólicos e materiais em relação aos não brancos. (Vainer, 2012, p.7).

Como exposto por Vainer (2012), a primeira atitude para pensarmos em mudanças – no caso de indivíduos brancos –, está no reconhecimento de seus privilégios. A partir daí, precisamos compreender que o racismo é um problema atual e de todos nós, e que suas práticas são construções históricas dadas sobretudo, a partir da modernidade. Dito isso, atentos a tais privilégios, não só relativos à ética como educadores e produtores de conhecimento científico, mas à nossa própria condição de existência como indivíduos numa sociedade regida por marcadores de desigualdades, nos identificamos com o comentário de Alison Paim:

Nesse processo vou me desconstruindo e desaprendendo. Estou num processo de desconstrução dos meus racismos, da minha branquitude e desaprendendo muito daquilo que, enquanto professor de história na educação básica e formando professores de história, eu silencieei. (Paim, 2023, p. 208).

Ainda destacando a questão da branquitude, podemos inferir sobre o pensamento de Carneiro (2023) e seu conceito de dispositivo de racialidade (que o racismo):

(...) enquanto um dispositivo de poder nas sociedades multirraciais de passado escravocrata, nas quais o racismo opera como um disciplinador, ordenador e estruturador das relações raciais e sociais e nas quais se amalgamam as contradições de classe e raça. (Carneiro, 2023, p. 58).

Portanto, o racismo desempenha papel central na formação da sociedade brasileira desde o período colonial, influenciando profundamente a estrutura de classes. Como consequência, as populações não brancas foram historicamente relegadas às camadas sociais mais baixas, enquanto os privilégios da branquitude foram mantidos. Para Carneiro:

É o campo das resistências que vincula o negro ao dispositivo de racialidade como sua contrapartida necessária, entendendo que onde um campo de poder se institui são produzidas resistências. E as resistências criam condições para a reinserção no dispositivo, para a negociação com o poder e para as disputas sobre a verdade histórica. (Carneiro, 2023, p. 58)

Sendo assim, não se trata de uma relação passiva, as resistências são ativas criando espaços para reinserção e renegociação dentro do dispositivo de poder. Ao resistir, a população negra e periférica não apenas enfrenta a opressão, mas molda condições para desafiar e questionar a ordem. Logo, as resistências são uma força que permitem disputar a verdade histórica, reconfigurar narrativas e negociar novos termos dentro da estrutura de poder. Logo, Carneiro sugere que a resistência negra é essencial para desestabilizar o racismo e criar oportunidades para redefinir a posição da população negra na sociedade. Esse processo não apenas desafia o poder estabelecido, mas também cria possibilidades de existência e identidade, mostrando que a resistência

é um componente indispensável na luta contra o racismo.

Nessa perspectiva, nossa pesquisa tem como um dos objetivos centrais complexificar o debate sobre violências étnico-raciais durante a ditadura militar brasileira entre 1964 e 1985<sup>4</sup>. Tal complexidade envolve criticar o discurso de suposta "leveza" de ação dos aparelhos repressivos do Estado, sobretudo quando comparado a outras ditaduras latino-americanas que ocorreram no mesmo contexto. Entendemos que, não só não há essa "suposta leveza" – muito naturalizada em discursos daqueles que compactuaram e condescenderam com as atitudes do regime –, mas que houve um repertório variado de violências e transgressões aos direitos humanos no contexto supracitado.

Segundo Lucas Pedretti (2023), no Brasil, por diversas razões, construiu-se uma memória sobre a ditadura militar centralizada na narrativa de luta armada contra as forças repressivas. Embora essa seja uma questão fundamental a ser compreendida, essa memória acaba gerando esquecimento e silenciamento sobre um conjunto de outras violências que também são expressões do regime iniciado no golpe civil-militar de 1964. Para Pedretti, buscava-se um projeto político, econômico e moral de sociedade específico: no contexto da ditadura – conforme interesses e visões do empresariado, setores das classes médias e militares ligados à Escola Superior de Guerra –, foi formulado um conjunto de políticas públicas para o país que tais agentes desejavam construir. Esse projeto se baseava na exploração do trabalho, no sufocamento das organizações sindicais e de trabalhadores do campo e da cidade devidamente alinhado aos interesses entreguistas e ao capital externo estadunidense. Tudo isso contribuiu para aprofundar as desigualdades no Brasil.

É nesse sentido que cabe análise dos abusos cometidos contra as populações negras periféricas. Ainda segundo Pedretti, a violência contra os bailes de música *black*, os bailes *soul*, é extremamente significativo para debater a presença repressiva do regime ditatorial militar nas periferias. Tamanha violência foi silenciada dos debates historiográficos e, consequentemente, das aulas de história. Essas violações abrangem desde o monitoramento das

forças de segurança e inteligência até a repressão aos bailes em si, seus organizadores e frequentadores.

Uma das fontes mais reveladoras da atitude da elite dominante em relação a esse fenômeno são os relatórios dos agentes dos órgãos de repressão enviados para espionar os bailes. Estes, de início, viram aquilo que lhes fora dito que veriam, produzindo relatórios exagerados, distorcidos e até mesmo ridículos, segundo os quais, por exemplo, “estaria sendo formado no Rio um grupo de jovens negros de nível intelectual acima da média, com pretensões de criar no Brasil um clima de animosidade entre brancos e pretos [...] liderado por um negro americano que controla o dinheiro que parece chegar de fora, possivelmente dos Estados Unidos”. Uma de suas “metas” seria “sequestrar filhos de industriais brancos”, como denuncia um documento da área de espionagem do Exército. (Pedretti, 2023, p.12.)

Em consonância com Pedretti, entendemos que o movimento *black*, os bailes com música *soul* e as demonstrações de negritude e cultura periférica a ele associados estavam entre as preocupações da ditadura militar, que considerava essas manifestações subversivas e contrárias à “tradicional paz social e racial brasileira” ameaçando o regime. Portanto, eram vistos como um ultimato à manutenção do próprio “pacto da branquitude”, uma vez que agentes civis e militares compactuavam tacitamente na manutenção de seus privilégios e poderes.

Um outro aspecto verificado por Pedretti está no fato de nos convidar a pensar o associativismo negro nos bailes, ou outras formas de lazer das populações periféricas, como temáticas também relacionadas à luta armada, à guerrilha e aos movimentos sindicais. Raramente consideramos dessa forma, entretanto, ao examinarmos documentos encontrados nos arquivos da ditadura, verificamos o quanto esses bailes foram monitorados pelo regime, sobretudo a partir da década de 1970. Foi durante a distensão, influenciados pelos debates sobre direitos civis nos Estados Unidos e pelas independências na África, que constatamos o ressurgimento de outro momento do movimento negro contemporâneo, um período de aprofundamento da discussão sobre racismo.

Não foi um acaso que os bailes *soul* ocorreram no mesmo contexto do Movimento Negro<sup>5</sup> (Pereira, A. M. & Pereira, A. A., 2023) nos anos 1970.

Segundo Pedretti, temos dois aspectos comuns que aproximam os movimentos: a denúncia da farsa sobre democracia racial e a construção de uma identidade negra positiva. É neste andamento, que figuras como Abdias Nascimento, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzales – nomes do Movimento Negro Contemporâneo – começam a protagonizar o debate de empoderamento negro, revelando “uma História feita por mãos negras”<sup>6</sup>, colocando em xeque uma particularidade ideológica fundamental do regime: o mito da democracia racial. Defendemos que, por um lado, esses bailes eram um espaço de lazer e entretenimento, mas também produziam – consciente ou inconscientemente – formas de identidade e empoderamento que criticavam a referida democracia racial.

No Brasil, tal conceituação tem sido alvo de várias críticas, principalmente por ocultar as desigualdades raciais persistentes até hoje. Ao longo dos anos, sociólogos, historiadores e ativistas destacaram como essa ideia de convivência harmoniosa entre as raças serve para camuflar as realidades do chamado racismo institucional (Vinuto, 2023), impedindo o avanço de políticas eficazes de combate à discriminação.

Segundo Juliana Vinuto, o racismo institucional:

trata-se de uma ferramenta analítica que ajuda a compreender de que modo as instituições se organizam com base em hierarquias raciais, Mesmo quando individualmente seus profissionais não veem ligações entre suas próprias ações e o tratamento geral e habitual destinado ao público atendido por suas organizações. Há, desse modo, mecanismos de discriminação e inscritos no próprio funcionamento das instituições. (Vinuto, 2023, p.301)

O historiador Amílcar Pereira, na introdução de sua tese de doutorado, apresenta o olhar do sociólogo Paul Gilroy acerca da questão do racismo no Brasil. Segundo os autores, só recentemente o movimento negro e outros agentes de luta contra o racismo conseguiram “forçar” o Estado brasileiro a reconhecer oficialmente o problema racial. Desta maneira, pondo em xeque a manutenção desse discurso de democracia racial:

De fato, até o ano de 1995, os representantes do Estado brasileiro sempre apresentavam o Brasil,

em todos os fóruns internacionais, como uma verdadeira “democracia racial”, um país onde não haveria conflitos e problemas relacionados à questão racial. Foi em junho de 1996, durante o seminário internacional “Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos Estados democráticos contemporâneos”, organizado pelo Departamento dos Direitos Humanos da Secretaria dos Direitos da Cidadania do Ministério da Justiça, que o então presidente da República Fernando Henrique Cardoso reconheceu a existência de discriminação racial no Brasil e refletiu sobre a necessidade de se “inventar”, também em âmbito governamental, novas possibilidades de combate às discriminações. (Pereira, 2010, p. 24-25.)

Ainda sobre a “democracia racial” no Brasil, no contexto histórico da ditadura militar (1964-1985), a pesquisadora Ynaê Lopes dos Santos (2022) considera que a historiografia oficial pouco revelou o debate à luz da questão racial. Algo contraditório, uma vez que uma das maiores apostas do regime militar, segundo a referida autora, foi a disseminação do mito da democracia racial como ideologia de dominação. Também segundo Ynaê Lopes (2022, p.238), o contexto dos anos 60 e 70 do século XX foi marcado pelos processos de independência tardios nos continentes asiático, africano e americano-caribenho. Na militância dessas lutas emancipacionistas, podemos reconhecer a articulação de intelectuais e ativistas negros.

A pauta da negritude atrelada às lutas antirracistas ganhou uma escala global e se fundiu com as lutas anti-imperialistas e com os debates sobre a afeição dos direitos humanos, tudo isso em meio ao mundo dividido em dois blocos econômicos. (Santos, 2022, p.238)

É nesse contexto mundial que o ritmo *Soul* e o estilo *Black Power* ganham notoriedade. Inicialmente na origem, ou seja, entre os negros americanos estadunidenses que com coragem e ousadia intensificaram o debate e luta pela plenitude de seus direitos:

Assim houve uma espécie de transbordamento de inúmeras lutas, tecidas pela ousadia e pela coragem de jovens negras – como Ruby Bridges Hall, a primeira aluna negra a ingressar numa escola para brancos, em 1960; ou Rosa Parks, a mulher que se recusou a dar seu assento no ônibus para

passageiros brancos, em Montgomery, no Alabama, em 1955 –, pelos discursos de lideranças como Malcom X e Martin Luther King Jr., pela organização dos Panteras Negras, pelo movimento *black power* e pela *soul music*. (Santos, 2022, p.239).

Esse contexto de afirmação dos direitos humanos, marcado pela questão racial e denúncia sistemática do racismo, repercutiu no Brasil, sobretudo entre segmentos da população negra que se organizavam com propósitos semelhantes. A juventude negra, em particular, passou a enxergar sua negritude de forma mais positiva, celebrando sua identidade e herança africanas. Para Ynaê Lopes (2022, p.239), é importante lembrar o sucesso dos bailes *black* em muitas cidades brasileiras, a popularização do estilo *black power*, entre outras manifestações.

Assim sendo, compreendemos os bailes de música *black* como lugares de manifestação cultural, associados a uma forma de celebração identitária negra por meio das músicas, cabelos, roupas e indumentárias diversas desafiando a “salvaguarda” ideológica do regime vigente. Por isso, o governo e apoiadores começaram a enxergar essas manifestações como ameaça, associando-as à subversão. Dessa forma, passaram a monitorar esses eventos, utilizando os órgãos de polícia política para supervisioná-los de mais perto.

### ***Say It Loud, I'm Black And I'm Proud:* Um Hino de Empoderamento e Resistência – As origens do movimento Black Rio**

Quando James Brown cantou *Say It Loud, I'm Black And I'm Proud*, criou um hino de empoderamento e resistência ecoando pelo mundo. Lançada em 1968, durante o auge do movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos, a canção se tornou um marco na luta contra a opressão racial. A repetição do refrão “Diga em voz alta, sou negro e estou orgulhoso!” é uma afirmação poderosa identitária, desafiando a discriminação e a marginalização enfrentadas pelos afro-americanos. A



letra da canção aborda as injustiças que a comunidade negra vivia nos Estados Unidos ao longo da história, destacando a importância dos negros na formação da sociedade estadunidense. Brown menciona o trabalho árduo realizado "com os pés e as mãos" para benefício de outros, evidenciando a exploração e a falta de oportunidades; também clama por autonomia e igualdade, expressando o desejo de negros e negras de "fazer as coisas por (eles) mesmos" e a frustração de "bater a cabeça contra a parede" trabalhando para os outros. Essa mensagem ecoa profundamente com a luta por direitos iguais e justiça social e racial.

Além disso, a música celebra a cultura e resiliência negra. Muito longe dos tempos da abolicionista Sojourner Truth, mas com intenções semelhantes sob certos aspectos, Brown faz referência a danças e expressões culturais como o *boogaloo*<sup>7</sup> e o *camel walk*<sup>8</sup>, mostrando que, apesar das adversidades, a comunidade negra mantém vitalidade. A frase *We'd rather die on our feet than be living on our knees* (Preferimos morrer de pé a viver de joelhos) exibe a determinação de lutar por dignidade e liberdade. Desta forma, *Say It Loud, I'm Black And I'm Proud* é mais do que uma canção; é manifesto de resistência, chamado à ação para a comunidade negra e aliados. Constitui-se parte de repertório não formal de aprendizagem, que constituirá projeto de afro-empoderamento. É sobre essa égide que o *Soul* chega ao Brasil, assumindo um espaço especial sobretudo junto à juventude negra suburbana, que se identificava com aquela estética e estilo musical. Num momento inicial não é possível perceber uma politização desses jovens, gradualmente os bailes se tornam um espaço de associativismo, de resistência identitária.

Embora não houvesse uma conexão formal entre as novas organizações do movimento negro e os promotores dos bailes *soul*, havia uma ligação entre eles por dois motivos: o fato de haver um bom número de militantes que frequentavam as festas, e de estas serem grandes e concorridos espaços de construção e afirmação de uma identidade negra positiva, algo conspicuamente ausente, por exemplo, nas manifestações estruturadas em torno do samba ou de outras expressões da cultura afro-brasileira, mas um dos pontos principais na agenda do novo movimento. (Pedretti, 2022, p. 12.)

Segundo André Diniz tratava-se de um "movimento de massa e de renovação estética" (Diniz, 2022). Embora os bailes já mobilizassem a cidade desde o início da década de 1970 – tendo como marco inicial o Baile da Pesada, comandado pelos DJs Big Boy e Ademir Lemos no Canecão –, é o ano de 1976 que se consagra como referência para o movimento *Black Rio*. Esse marco se deve ao fato de ter sido o momento em que o fenômeno transbordou a cena local alcançando maior visibilidade pública. Foi nesse ano que a jornalista Lena Frias e o fotógrafo Almir Veiga publicaram uma reportagem no Jornal do Brasil, sobre o crescimento e a força dos bailes *black* nos subúrbios cariocas. Ali, centenas de equipes de som e DJs, como Mister Funky Santos, Luizinho Disc Jockey Soul e Paulão Black Power, Don Filó Soul Grand Prix, movimentavam a juventude negra e periférica, em um ambiente de afirmação identitária, sociabilidade e resistência cultural frente às violências e vigilâncias impostas pela ditadura militar.



**Figura 1 – Fotografia de baile *soul* na década de 1970 no Rio de Janeiro**

Foto: Almir Veiga/Divulgação

Mais do que apenas festas, os bailes *soul* configuraram espaços de produção de saberes emergentes, construção de afetos e articulação de movimento coletivo enfrentando por meio da música e da dança, exclusões e racismo estruturais da sociedade brasileira. Não foi a primeira vez na nossa história que o associativismo dançante fez parte das estratégias de resistência da população negra. Um exemplo disso são os clubes negros surgidos nas primeiras décadas pós-abolição continuando a existir na república.

Tendo como escopo de sua pesquisa o associativismo nos clubes e bailes negros no Rio de Janeiro entre 1881 e 1933, Leonardo A. de M. Pereira (2020) mostra a “febre dançante” nesses espaços. Logo, o associativismo negro pode ser interpretado como resposta às exclusões e discriminações sofridas pela população negra, visto como tática de defesa dos direitos civis, além de produção e preservação da cultura afro-brasileira. Também se reconhece promoção de oportunidades para comunidades negras nesses espaços.

Tal “febre dançante” era praticada por numeroso grupo de populações afro-atlânticas, cada uma produzindo seu próprio ritmo e estilo particulares, mas tendo na negritude elemento de identidade. Entendemos que Pereira considera essa manifestação como “pedra fundamental” do movimento artístico-cultural modernista. Sendo este muito anterior às expressões produzidas pela intelectualidade branca dos centros urbanos, que só fora reconhecida na Semana de Arte Moderna na década de 1920.

No capítulo “O Forrobodó Negro”, Leonardo Pereira apresenta a dimensão racializada dos clubes dançantes e peças de teatro ligeiro inspiradas na representação da vida e práticas desses espaços. Aponta para a forma como a grande imprensa da época construiu uma visão muitas vezes preconceituosa e estereotipada desses clubes e suas manifestações dançantes. Por mais que algumas vezes descritas como o “assunto do momento”, lugares que marcavam a singularidade da cidade do Rio de Janeiro, era notável um julgamento muitas vezes racializado desses lugares.

Por mais que a imprensa insistisse em destacar o esforço de observação da realidade dos pequenos clubes dançantes como base de seu sucesso, o próprio texto da peça sugeria que era outro componente que parecia garantir o interesse e a satisfação dos setores ilustrados da sociedade carioca: a forma como era representada a experiência dos membros desses pequenos clubes. (Pereira, 2020, p.186)

Era pelas charges e textos dos periódicos que se destilava o preconceito às referidas organizações. Entrementes, o associativismo se manteve como elemento produtor de pertencimento entre grupos negros. Tratava-se de associações de trabalhadores de

determinadas classes que se identificavam como de maioria negra, remanescentes de um mesmo passado de escravização, abolição e dos sucessivos resultados desses processos.

Refletindo sobre as origens dos Bailes de *Soul* no Brasil, especialmente no Rio de Janeiro nos anos 1970, a geografia de uma “cidade segregada” contribuiu para insular as vivências culturais negras suburbanas do olhar punitivo, eurocêntrico e preconceituoso dos sensores da ditadura e das elites intelectuais e políticas “zonasulcentradas”. Enquanto se mantiveram distantes dessa apreciação, os bailes *black* praticados nos subúrbios cariocas se tornaram um lugar de afeto e pertencimento entre seus frequentadores. Uma herança tardia do que fora os clubes dançantes do passado, obviamente atentando para as especificidades de cada contexto. Porém, quando chamam atenção da imprensa, tornam-se alvo de olhar preconceituoso e racializado.

Segundo Lucas Pedretti (2022), os bailes *black* dos anos 1970 geraram reações variadas, incluindo curiosidade e simpatia, mas predominantemente rejeição e medo, tanto à esquerda quanto à direita do espectro político. Para a direita, simbolizavam a chegada ao Brasil das ideias de grupos radicais afro-americanos, como os Panteras Negras; já para a esquerda e os adeptos no mundo do samba, o *soul* era visto como um concorrente, manifestação do imperialismo americano enfraquecendo a cultura nacional.

Diferentemente dos clubes dançantes no pós-abolição, a emergência da luta por direitos civis e políticos nos anos 1970, aumentava a tensão em relação às aglomerações negras do período. A consolidação de um Movimento Negro Contemporâneo enrijecia ações punitivas dos agentes da ditadura, que reconheciam os clubes como um lugar de vadiagem e de militância contra a manutenção da moral e costumes vigentes. Num país onde a maior parte das elites intelectuais e políticas defendiam a noção de “Democracia Racial”, não poderia haver espaço de empoderamento para não brancos. Sob certo aspecto, o conservadorismo via com temor a racialização do debate político, especialmente quando o discurso vinha de uma militância mais radical, como com os Panteras Negras.

Se a direita se recusava, ou se amedrontava, em reconhecer a organização de um Movimento Negro Educador<sup>9</sup>, seja nos bailes *black*, ou em qualquer outro tipo de manifestação, a esquerda<sup>10</sup> marginalizava esses bailes reconhecendo neles as referências abomináveis da estética do imperialismo estadunidense que, na visão purista destes, esmaecia a originalidade da cultura brasileira.

Além disso, para a esquerda, em relação aos diferentes bailes, havia o incômodo de redução da sua influência em relação aos movimentos sociais e um conjunto de ações construído no ato e não, na intelectualidade. No Brasil, a esquerda sempre foi predominantemente composta pela classe média, que em geral condenava as posturas das classes subalternizadas vistas como menos intelectualizadas e civilizadas. Daí, mesmo que os anos 1970 sejam entendidos como um novo contexto político de consciência das classes trabalhadoras (Ferreira, 2001, p.11), tais manifestações populares de grupos não hegemônicos eram percebidas como despolitizadas e incapazes de protagonizarem mudanças estruturais.

Segundo o pesquisador Carlos Eduardo A. Paiva (2015), havia uma espécie de patrulhamento ideológico que considerava o *soul* e o movimento *Black Rio* como uma importação vulgar que fragilizavam nossa brasilidade.

Assim, verifico como as chamadas “patrulhas ideológicas” leram o movimento *Black Rio* partindo da análise do patrulhamento que recaiu sobre Caetano Veloso e Gilberto Gil no específico momento de suas carreiras de aproximação do movimento e da banda *Black Rio*. Analiso também as provocações que recaíram sobre o movimento a partir dos sambistas da Escola de Samba Quilombo, que de maneira geral, pregavam uma identidade negra nacionalista contra aquilo que viam como mera importação entre os representantes da *Black Rio*. (Paiva, 2015, p.137)

Assim sendo, até os mais tradicionais defensores do samba viam com certo receio a influência do estilo musical afro-estadunidense. Paiva (2015, p. 146-147) exemplifica esse julgamento trazendo um samba composto em parceria por Candeia e Dona Ivone Lara intitulado “Sou mais samba”, como podemos observar na letra a seguir:

Eu não sou africano, eu não  
Nem norte-americano!

Ao som da viola e pandeiro  
sou mais o samba brasileiro!  
Menino, tome juízo  
escute o que vou lhe dizer o  
Brasil é um grande samba  
que espera por você  
podes crer, poderes crer!  
À juventude de hoje  
dou meu conselho de vez:  
quem não sabe o be-a-bá  
não pode cantar inglês  
aprenda o português!  
Este som que vem de fora  
não me apavora nem *rock*  
nem rumba pra acabar com  
o tal de *soul*  
basta um pouco de  
macumba!  
Eu não sou africano!  
O samba é a nossa alegria  
de muita harmonia ao som  
de pandeiro quem presta à  
roda de samba  
não fica imitando  
estrangeiro  
somos brasileiros!  
Calma, calma, minha gente  
pra que tanto bambambam  
pois os *blacks* de hoje em  
dia  
são os sambistas de amanhã!  
Eu não sou africano!

A canção de Candeia enaltece o samba como um patrimônio nacional autêntico, contrastando-o com a suposta inautenticidade, ou imaturidade dos jovens do movimento *Black Rio*. Para legitimar o seu samba, Candeia busca se distanciar tanto das influências africanas, quanto norte-americanas.

Entrementes, a *soul music* também tinha seus defensores e adeptos. Caetano Veloso destacava o ritmo como prática legítima dos negros brasileiros que, por sua vez, não deveriam ser associados apenas pela sua vinculação ao samba e carnaval. Deste modo, mesmo que criticado por elementos da esquerda, por uma parcela mais intelectual do Movimento Negro e entre os próprios sambistas, aqueles ambientes eram frequentados por jovens e adultos dos referidos grupos. Isso configura que tais espaços não anulavam a luta por direitos civis e políticos, ou como espaços legítimos de produção de

uma cultura afro-brasileira. Se por um lado a militância intelectual tinha uma relativa resistência a perceber estes bailes como um espaço político, num sentido mais específico, não era paradoxal a presença desses indivíduos pois, esses lugares eram espaços de vivência e afeto, ambientes onde negros e negras se encontravam, se reconhecendo como potência.

Segundo Paiva (2015), pela análise das canções de importantes músicos negros do *Soul* da época – como Tim Maia, Jorge Ben e Tony Tornado –, além do movimento *Black* Rio, verifica-se que também houve influência na formação identitária negra no país. Para o autor, representou a emergência de uma estrutura de sentimento negro e transnacional, caracterizada pela afirmação étnica e pelo internacionalismo ligado à contracultura negra ocidental. No contexto repressivo da ditadura, esse movimento musical aprovionou a união entre jovens negros em torno de uma política identitária, além de se opor claramente ao mito da democracia racial, ideologia oficial do regime civil-militar.

O filme “Ôri”, lançado em 1989, pela cineasta e socióloga Raquel Gerber, conta a história dos movimentos negros no Brasil entre 1977 e 1988. Tem como fio condutor a vida da historiadora e ativista, Beatriz Nascimento, traçando um panorama social, político e cultural do país, em busca de uma identidade que contemple também as populações negras, e mostrando a importância dos quilombos na formação da nacionalidade. Ôri significa cabeça, um termo de origem Iorubá – povo da África Ocidental –, que, por extensão, também designa a consciência negra na sua relação com o tempo, a história e a memória.

Beatriz Nascimento afirma que a história do Brasil é esquizofrênica porque se estrutura a partir de uma contradição profunda: ao mesmo tempo que nega a presença e a importância da população negra na construção do país, depende dela para sua existência. Tal conceito aparece em suas reflexões sobre formação identitária nacional, violência racial e apagamento sistemático das contribuições afro-brasileiras na história oficial. Para a autora, a sociedade brasileira vive um dilema: por um lado, exalta o mito de democracia racial, no qual negros, brancos e indígenas teriam contribuído harmonicamente para a construção do Brasil; por outro, mantém uma estrutura racista que exclui,

marginaliza e oprime a população negra. Esse paradoxo se manifesta na forma do Estado e a sociedade lidarem com a memória da escravidão, a cidadania negra e a persistência da desigualdade racial. Além disso, a historiadora destaca como essa esquizofrenia histórica se reflete no modo como a cultura negra é simultaneamente apropriada e reprimida. Movimentos como os quilombos urbanos e os bailes *black* dos anos 1970 exemplificam essa ambivalência: enquanto são espaços de resistência e produção de saberes negros, são também criminalizados e alvo de repressão estatal.

O pensamento de Beatriz Nascimento dialoga diretamente com seu conceito de Quilombismo, que propõe os quilombos como metáforas para uma alternativa política e social de organização coletiva negra, baseada na solidariedade e autonomia. Nesse sentido, sua crítica à história oficial brasileira busca desvelar essa “esquizofrenia” e afirmar as narrativas e protagonismos negros que foram sistematicamente silenciados.

### **Os saberes emergentes na pista de dança: Os bailes como um movimento educador**

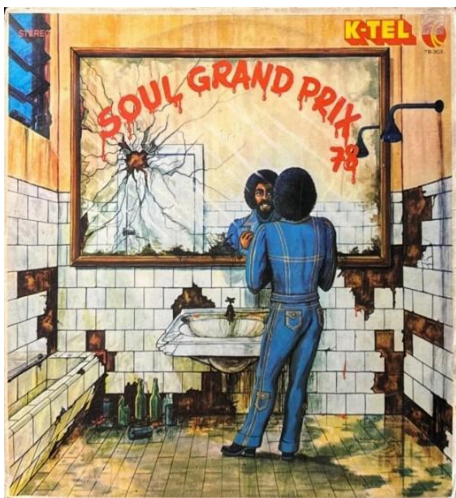
Refletindo a partir do conceito de saberes emergentes proposto por Nilma Gomes (2023) podemos inferir que os bailes *soul* dos anos 1970 foram muito mais do que simples eventos de entretenimento; foram espaços de educação não formal e informal onde os jovens negros e negras podiam construir e fortalecer suas identidades, se conscientizar politicamente e expressar sua criatividade estética. Esses eventos desempenharam papel crucial na formação de consciência coletiva e na promoção de um “movimento educador” dentro da comunidade negra.

A partir desta reflexão, podemos inferir que os bailes eram lugares de saberes identitários, políticos e estéticos; logo, na ordem identitária, os bailes *soul* ofereceram um espaço onde a identidade negra podia ser expressa e valorizada. A música *soul*, originária dos Estados Unidos, ressoava com as experiências de opressão e resistência dos afro-brasileiros. Por meio da dança e da moda, esses jovens afirmavam seu orgulho racial e cultural, desafiando os padrões hegemônicos que



frequentemente marginalizavam suas identidades. Este processo de afirmação identitária é um componente crucial dos saberes emergentes, pois envolve o reconhecimento e a valorização das raízes culturais e históricas negras. Já os saberes estéticos estão relacionados, de forma mais específica à música, estilo de dança e vestuário. Estes, apesar de importarem a forma como os negros estadunidenses se vestiam e dançavam, representavam uma ruptura com os padrões estéticos eurocentrados. A valorização dessa estética permitia aos jovens negros celebrarem sua identidade e criatividade, desafiando as normas impostas pela sociedade dominante.

Foi por meio das capas dos discos de *soul*, das revistas e jornais trazidos dos Estados Unidos pelos organizadores dos encontros, que se fez o primeiro contato com tal estética. Em alguns bailes, essas imagens eram reproduzidas em telões e apresentadas fotografias dos próprios frequentadores dos bailes. Os jovens mantinham presença constante nesses encontros dançantes e também, tinham esperança de se verem nos retratos ampliados nos telões.



**Figura 2 – A capa do último álbum da Soul Grand Prix 78**

A capa do último álbum da Soul Grand Prix 78 apresentada na ilustração anterior mostra o empoderamento negro: segundo Don Filó<sup>11</sup>, observamos uma metáfora onde o banheiro todo quebrado representa a violência e a marginalização conduzida pelo Estado e sociedade contra os bailes *blacks* e o movimento *Black Rio*. Na capa, podemos observar que, mesmo diante do cenário arrasado, há um *Black* bem vestido e empoderado com cabelo bem arrumado e, principalmente, notamos que ele

sorri diante de sua imagem no espelho. O mesmo sorriso que vemos nas fotografias dos frequentadores dos bailes, como na imagem a seguir:



**Figura 3 – Movimento Black Power no Rio de Janeiro, 1976.**

Foto: Almir Veiga 14. jul. 1976 CP Doc JB

Dessa forma, os bailes preenchiam uma lacuna nas vivências dos jovens, oferecendo-lhes a oportunidade de se identificarem com um estilo específico e construir um sentimento de pertencimento. Nos bailes, encontravam um espaço para expressar sua negritude, para ressignificar e valorizar suas raízes culturais, criando uma identidade positiva e fortalecida diante de um contexto social que frequentemente os marginalizava. A música e a dança – expressões capilares –, turbantes, sapatos de plataforma, vestimentas e outras indumentárias, atuavam como ferramentas de resistência, permitindo aos participantes se reconhecerem e se afirmarem como sujeitos negros num movimento de autoaceitação e empoderamento.

Além dos saberes identitários e estéticos também observamos “saberes políticos”. Longe de serem somente espaços de entretenimento, os bailes *soul* também funcionaram como plataformas de conscientização política e mobilização social. Como afirmamos, apesar de serem, naquela época, originalmente marginalizados por grupos políticos mais intelectualizados, tais eventos tornaram-se espaços de conscientização e luta política. As letras das músicas muitas vezes abordavam temas de resistência, igualdade e justiça social, inspirando jovens a se engajarem em lutas contra o racismo e discriminação. Promoviam debates sobre questões políticas e sociais, estimulando uma consciência

crítica e atitude proativa em relação às injustiças enfrentadas pela comunidade negra. Não era incomum os DJ's pegarem o microfone e se manifestarem com palavras/mensagens curtas de empoderamento, que às vezes eram traduções de trechos de canções. Então, podemos considerar que os bailes eram lugares produtores de saberes alinhados com o conceito de saberes emergentes, enfatizando a importância de práticas educativas fomentadoras de ação política e transformação social.

Desta maneira, pensamos os bailes *soul* como lugares de encontro e expressão, onde os participantes não apenas celebravam a cultura negra, mas desafiavam a hegemonia cultural branca. Neles, os jovens negros podiam afirmar sua identidade e questionar normas e valores dominantes, que marginalizavam suas tradições e expressões artísticas. Segundo Neusa Santos Souza (2021), "Uma das formas de exercer a autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade". (Souza, 2021, p.45.) Considerando a fala de Souza, na "construção da emocionalidade", o negro foi obrigado a adotar o branco como modelo de identidade e a seguir uma estratégia de ascensão social baseada nesse padrão. Em uma sociedade como a brasileira, a raça exerce funções simbólicas que valorizam e estratificam os indivíduos.

Por outro lado, os espaços de associativismo negros ao longo da história podem ser entendidos como ambientes identitários de si e de seus iguais. Nestes, não era, de certa forma, necessário se sujeitar às demandas da branquitude. Nos bailes, jovens negros e negras de periferia "tornavam-se negros" efetivamente e positivamente. A vergonha era substituída por empoderamento. Assumia-se o cabelo crespo, o sapato plataforma elevava-os, não só na altura fisiológica, mas na autoestima.

Compreendemos o regime ditatorial civil-militar como defensor e executor da colonialidade do poder, da colonialidade do saber e da colonialidade do ser<sup>12</sup>.

Já o movimento *Black*, ao promover a música, dança e estética afrodescendentes, atuava como espaço de resistência contra essas colonialidades. Assim, esses eventos contribuíam para a

decolonização do conhecimento, promovendo uma valorização das expressões e tradições culturais e negras.

Os bailes *soul* serviam como espaços de educação emancipatória para a transformação social. Nesses eventos, os participantes não apenas desfrutavam de entretenimento, mas também se engajavam em processos de conscientização política e formação de uma consciência coletiva, como já firmamos. A música *soul*, com suas letras de resistência e empoderamento identitário, funcionava como um meio de educação política, inspirando os jovens a lutar contra o racismo e as injustiças sociais e raciais. Por isso, estudar os bailes *black* dos anos 1970 é essencial para a educação antirracista e o empoderamento identitário, pois representam espaços de resistência e afirmação cultural para a população negra, especialmente no contexto da Ditadura Militar brasileira, que reprimia manifestações culturais e políticas das periferias. Esses bailes promoviam a valorização da estética e da identidade negra, consolidando um sentimento de orgulho e pertencimento entre os frequentadores.

Considerando as questões identitárias, trabalhamos com o conceito de identidade abordado por Stuart Hall (2011), que entende a identidade como uma construção social dinâmica e historicamente situada, em vez de uma essência fixa e imutável. Sendo assim, para Hall, a identidade é formada e transformada continuamente, em resposta a um contexto específico de poder, cultura e experiências vividas.

Considerando tal entendimento, nos bailes *black*, a identidade da juventude negra carioca se consolidava num espaço coletivo e afirmativo que nos estudos de Hall podemos descrever como uma "identidade de posição". Isso significa que a identidade ali construída não era fixa, mas, sim, uma resposta direta à repressão e marginalização imposta pela sociedade e pelo Estado brasileiro durante a Ditadura Militar. Esses jovens negros encontravam nos bailes um meio de resistência cultural e afirmação identitária que contrastava com a invisibilidade e o preconceito que sofriam fora desses espaços.

Hall ainda destaca que a identidade é construída "através da diferença", ou seja, ela é moldada pelo reconhecimento das distinções em

relação a outros grupos e pela autoafirmação perante discursos hegemônicos. Nos bailes *black*, a adoção de estéticas e práticas culturais como o *soul* e o *funk* se tornaram uma forma de autoafirmação e empoderamento identitário, em contraste com o padrão eurocêntrico e branco dominante na sociedade brasileira. Assim, essa prática era um modo de construir uma identidade negra positiva e fortalecida, que resistia ativamente aos estereótipos negativos associados à população negra.

Além disso, Hall aborda a "crise de identidade" no mundo pós-moderno, onde as identidades se tornam fragmentadas e multifacetadas, destacando o papel das "identidades de resistência" em contextos de opressão. Os bailes *black* dos anos 1970 representam exatamente esse tipo de identidade de resistência, na qual a juventude negra se uniu para redefinir a si mesma, desafiando a marginalização imposta e construindo uma narrativa de empoderamento e pertencimento. Assim, ao discutir os bailes *black* na educação antirracista, podemos promover uma compreensão do conceito de identidade como um processo de construção histórica e política, oferecendo uma visão rica e complexa da cultura negra e dos mecanismos de resistência que fortaleceram essa identidade.

Para Anibal Quijano (2005), a modernidade, o colonialismo e a ideia de raça/racismo são indissociáveis. A noção de modernidade surge como um projeto eurocêntrico que hierarquizou populações e conhecimentos, consolidando a colonialidade como uma estrutura duradoura de dominação. Segundo Quijano (2005, p.107), pode-se considerar que a colonialidade do poder explica como as relações de poder globais foram organizadas a partir da imposição de uma lógica racializada que marginaliza povos e saberes não europeus. Esse modelo se reproduz em instituições sociais, políticas e educacionais, perpetuando desigualdades.

Adentra a esse debate os estudos de Walter Mignolo (2015), pois este aprofunda essa crítica, destacando que a modernidade sempre esteve atrelada à colonialidade. Para ele, a narrativa moderna se impôs como universal, desvalorizando conhecimentos não ocidentais e reforçando a colonialidade do saber. No campo educacional, isso se traduz na predominância de epistemologias

eurocênticas, que marginalizam saberes de populações historicamente subalternizadas.

Nesse sentido, a reflexão de Amílcar Pereira (2021, p.50-51) dialoga diretamente com Quijano e Mignolo ao afirmar que o projeto educacional continua impregnado de colonialidades. Mesmo quando se busca construir narrativas de (re)existência e promover uma educação antirracista, o sistema educacional ainda opera dentro de estruturas coloniais que dificultam a valorização de epistemologias alternativas. A colonialidade persiste não apenas nos conteúdos ensinados, mas também nas formas de conhecimento consideradas legítimas e nas relações de poder que moldam o ambiente educacional. Dessa forma, pensar a educação antirracista e as narrativas de (re)existência exige um esforço para desestabilizar essas colonialidades, incorporando práticas de ensino que desafiem a hegemonia epistêmica ocidental. Trata-se de compreender aquilo que Pereira irá identificar como a existência de uma pluralidade de passados. Reconhecer tais passados nos possibilitaria multiplicar nossas percepções sobre os futuros:

Conhecer essa "pluralidade de passados torna plausível a pluralidade de futuros". A ideia de Europa que temos hoje, como o centro do mundo, o lugar da civilização, do conhecimento, da beleza etc., é uma construção que se consolida apenas no século XIX, concomitantemente consolidação do imperialismo/colonialismo europeu, da ideia de raça e do racismo. Portanto, a história do que chamamos de "racismo moderno" é resultado de uma construção política e social muito recente na história da humanidade. Contudo, é uma construção muito forte e com impactos na própria estruturação de sociedades marcadas pelo colonialismo desde o século XIX. (Pereira, 2021, p.56)

Segundo Miranda e Riascos (2016), uma educação decolonial questiona as epistemologias hegemônicas e eurocentradas, valorizando saberes que emergem das próprias vivências e resistências de populações marginalizadas. Essa perspectiva é alinhada com nossa ideia de que os bailes *black* não eram apenas espaços de lazer, mas sim, locais de produção de saberes emergentes — conceito trazido pela pesquisadora Nilma Lino Gomes — que promovia o reconhecimento e a valorização das

identidades negras. Os bailes funcionavam como espaços de educação intercultural crítica, onde a juventude negra se conectava com a cultura afro-americana (como o *soul* e o *funk*) e reforçava valores e estéticas negras.

A pesquisa dos bailes *black* pode ser vista como uma metafórica aplicação das pedagogias decoloniais discutidas por Miranda e Riascos (2016), pois esses espaços desafiavam as noções de cultura dominante, questionavam o racismo e ofereciam formas alternativas de educação e socialização fundamentadas nas vivências e experiências comunitárias. Portanto, o estudo dos bailes *black* dos anos 1970 contribui para uma agenda educacional antirracista ao evidenciar como esses espaços de resistência cultural eram também pedagogias vivas, alinhadas com a proposta de Claudia Miranda e Fanny Riascos de uma educação que valorize as múltiplas vozes e experiências culturais.

Em última instância, consideramos que o período da ditadura civil militar no Brasil foi legitimado em um discurso de colonialidade, que pode ser claramente constatado pela defesa da falácia de uma democracia racial. Além disso, tivemos a perpetuação de violências que vão além daquelas praticadas contra a luta armada, tais como abusos cometidos contra populações periféricas e subalternizadas, embora também marcado por movimentos de resistência e existência destes referidos grupos.

Por derradeiro, podemos aqui confirmar que os Bailes *Black* de música *soul* eram espaços de vivência e produção de saberes não formais e /ou informais. Que os conhecimentos adquiridos e compartilhados pelos seus frequentadores, notadamente jovens negros humildes de periferia, foram capazes de preencher uma lacuna na vida desses, permitindo a revelação de memórias até então omitidas.

Apesar de reprimidos, marginalizados e esvaziados de sentido nas décadas que se seguiram, as memórias desta cultura dançante remanesceram em outras experiências como o famoso Baile Charme debaixo do Viaduto Negrão de Lima em Madureira. Ou, mais especificamente, nos encontros de música *soul* que acontecem em Belo Horizonte – Minas Gerais –, assim como os diversos “clubes de vinil” – Bento Ribeiro e Olaria – que se encontram como

forma de rememorar os tempos onde o *Soul* tornou-se a voz ativa do negro na luta por seu direito de (re)existir.

## Notas

1 Baseando-se nos estudos de Edward Said (2011) e Eric J. Hobsbawm (2007), consideramos Imperialismo como um processo histórico de dominação dado ao longo do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. Dado como consequência da consolidação da ordem burguesa urbano-industrial capitalista e das adequações realizadas pelas “potências industriais” concentradas na Europa Ocidental e nos Estados Unidos à manutenção de seus interesses monopolistas/colonialistas.

2 Trataremos currículo segundo Carmem Gabriel (2019, pp. 72-73) que o compreende como: “substantivo”, pois tende a estar associado à noção de matéria/disciplina. Já como “verbo”, o termo abre a possibilidade para entendimento mais amplo, voltado às experiências vivenciadas por discentes e docentes.

3 A Lei nº 11.645, de 10 março de 2008, torna obrigatório o estudo da história e cultura indígena e afro-brasileira no ensino fundamental e médio, porém não prevê a sua obrigatoriedade no ensino superior para licenciaturas. A obrigatoriedade de ensino de História da África e das culturas afro-brasileiras já havia sido imposta pela lei 10638/03.

4 Em nossa pesquisa defendemos que o regime militar brasileiro – iniciado após um golpe civil-militar em 1964 –, instituiu os militares no poder central até 1985. Portanto, embora reconheçamos uma pluralidade de agentes civis e governamentais, compreendemos o contexto a partir de uma ditadura militar.

5 Baseando-se no verbete “Movimento Negro” de Amauri Mendes Pereira e Amílcar Araújo Pereira, descrito no “Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas” (RIOS, F. & SANTOS, M. A. & RATTs, A., 2023), compreende-se o mesmo como um movimento social que tem como particularidade atuação pela valorização da cultura negra na sociedade e contra o preconceito, a discriminação e as desigualdades raciais. Em nossa pesquisa, chamamos Movimento Negro Contemporâneo aquele que se refere de forma mais específica ao contexto dos anos 1970 no Brasil.

6 Uma História feita por mãos negras é o nome de um dos trabalhos de Beatriz Nascimento.

7 O termo boogaloo se refere a um estilo de dança e música que surgiu na década de 1960 nos Estados Unidos, particularmente nas comunidades afro-americanas e latinas; combina elementos do R&B, soul, e ritmos latinos, como o mambo e o cha-cha-chá. Como dança, o



Boogaloo é caracterizado por movimentos suaves, fluidos e muitas vezes imprevisíveis, foi importante na cena cultural em cidades como Nova York, e eventualmente influenciou o desenvolvimento de outros estilos musicais, como o funk e o hip-hop.

8 O Camel Walk é uma dança que se originou na década de 1930 e que permaneceu popular nas décadas seguintes, especialmente nas comunidades afro-americanas. Envolve movimentos lentos e deliberados imitando o andar de um camelo, com passos alternando deslizar os pés pelo chão e pequenos saltos. O Camel Walk foi frequentemente incorporado em apresentações de artistas de música soul e funk, e também influenciou a coreografia em outros estilos de dança, incluindo o breakdance.

9 Em nossa pesquisa defendemos os bailes soul como espaços educativos e práticas de lazer suburbanos destinados à produção de saberes não formais. Constituído-se assim, como parte de um “movimento negro educador”. Conceito abordado pela pesquisadora Nilma Lino Gomes (2023).

10 Em tempos anteriores, a própria esquerda brasileira também marginalizaria o samba produzido pelos compositores das favelas, lutando pela sua apropriação. Diante disso, podemos verificar que tanto pela direita, quanto pela esquerda, não era necessariamente ou somente sobre o samba ou o soul, mas sim, também sobre o local e as pessoas que a produziam.

11 Don Filó, nome artístico de Carlos Alberto Machado, é uma figura central na história dos bailes black no Brasil, especialmente no Rio de Janeiro durante os anos 1970. Ele foi um dos principais organizadores e articuladores do movimento Black Rio, que teve grande impacto cultural, social e político para a juventude negra das periferias cariocas durante o período da Ditadura Militar.

12 A expressão colonialidade do poder, formulada por Aníbal Quijano (2005), desdobra-se em dimensões complementares, como a colonialidade do saber e a colonialidade do ser. A colonialidade do saber refere-se à imposição de uma episteme eurocêntrica que deslegitima os conhecimentos produzidos por povos colonizados, marginalizando saberes locais, ancestrais e não ocidentais (MIGNOLO, 2015; WALSH, 2009). Já a colonialidade do ser, conceito trabalhado por Nelson Maldonado-Torres (2007), destaca os impactos existenciais e ontológicos do colonialismo, que reduzem sujeitos racializados à condição de subalternidade e desumanização. No contexto da Ditadura Militar brasileira, essas dimensões da colonialidade se manifestaram na repressão aos corpos e saberes negros e indígenas, bem como na tentativa de silenciamento das epistemologias contra-hegemônicas.

## Referências

ARAUJO, Helena Maria Marques. Narrativas e memórias outras no ensino de História. *In*: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Pedagogias decoloniais e interculturalidade: insurgências**. Rio de Janeiro: APOENA, 2020.

ARAUJO, Helena Maria Marques; RODRIGUES, José Roberto da Silva. Construindo currículos de História decoloniais, interculturais, antirracistas e transmodernos nas salas de aula da Educação. *In*: CANDAU, Vera (Org.) **Cotidiano, educação e culturas: realizações, tensões e novas perspectivas**. Rio de Janeiro: Ed. dos autores, 2023.

BENTO, Cida. **O Pacto da Branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de Racialidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

DUSSEL, Enrique. **O Encobrimento do Outro: a Origem do Mito da Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

DINIZ, André. **Black Rio nos anos 70: a grande África Soul**. Rio de Janeiro: Numa, 2022.

DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 153-197, 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

GOMES, Angela de Castro. O Populismo e as Ciências Sociais no Brasil: notas a trajetória de um conceito. *In*: FERREIRA, Jorge **O Populismo e**

**sua História debate e crítica.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro Educador Saberes construídos nas lutas por emancipação.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

GONZALES, Lélia. **Por Um Feminismo Afro-Latino Americano.** Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984, .

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Ciências Sociais Hoje 1984.** ANPOCS, p. 223–244, 1984.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade.** Rio de Janeiro, DP&A 2011.

HOBBSAWM, Eric. **A Era dos Impérios 1875-1914.** São Paulo: Paz e Terra, 2007.

MIGNOLO, Walter. La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifesto y un caso. **Tabula Rasa**, n.8, p. 243-281, 2008.

MIRANDA, Claudia.; RIASCOS, Fanny Milena Quiñones. Pedagogias decoloniais e interculturalidade: desafios para uma agenda educacional antirracista. **Revista Educação em foco**, v. 21, n.3, p. 545-572, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultura negra. In: Ratts, Alex. **Eu sou atlântica. Sobre a trajetória de Beatriz**

**Nascimento.** São Paulo: Imprensa oficial, p. 117-124, 2006.

PAULILO, André; HADLER, Maria Silvia Duarte (Orgs.). **Contra o Adverso: histórias da população negra.** Campinas, SP: CMU, 2023.

PAIM, Elison Antonio. Racismos e Antirracismos: diálogos decoloniais pelas resistências, (re)existências e (re)vivências. In: PAULILO, André; HADLER, Maria Silvia Duarte (Orgs.). **Contra o Adverso: histórias da população negra.** Campinas, SP: CMU, 2023.

PAIVA, Carlos Eduardo Amaral de. **Black Pau: A soul music no Brasil nos anos 1970** Araraquara SP: UNESP, 2015.

PEDRETTI, Lucas. **Dançando na mira da Ditadura bailes soul e violência contra a população negra nos anos 1970.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2022.

PEREIRA, Amilcar Araujo. **“O Mundo Negro”: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995)** Niterói: UFF, 2010.

PEREIRA, Amilcar Araujo. **Narrativas de (re) Existência Antirracismo, História e Educação.** Campinas: UNICAMP, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Edgardo Lander (org). Colección Sur-Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp. 227-278.

RIOS, Flávia; SANTOS, Márcio André dos; RATTS, Alex **Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas**. São Paulo: Perspectiva, 2023.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Racismo Brasileiro: Uma História da Formação**. São Paulo: Todavia, 2022.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. São Paulo: Dimensões, 2012.

## **“A gente precisa da terra para viver”: dilemas territoriais na aldeia Xukuru-Kariri Cristo do Goití (Palmeira dos Índios/AL)**

*“We need the land to live”: territorial dilemmas in the Xukuru-Kariri Cristo do Goití village (Palmeira dos Índios/AL)*

Erick Charles Oliveira Silva\*  
Ezequiel Pedro Farias Cajueiro\*\*  
José Adelson Lopes Peixoto\*\*

**Palavras-chave:**

Cultura  
Disputa  
Terra

**Resumo:** Neste estudo, analisamos os desdobramentos e faccionalismos políticos no território indígena da Aldeia Xukuru-Kariri Cristo do Goití, em Palmeira dos Índios-AL. O objetivo foi discutir como o território se relaciona com a imaterialidade sociocultural, influenciando as práticas religiosas e cotidianas dos indígenas. A pesquisa sendo relevante por inserir a comunidade nas discussões sobre cultura, religião e questões indigenistas, ampliando futuros estudos e fortalecendo as reivindicações políticas e sociais. A metodologia incluiu pesquisa de campo, observação, entrevistas gravadas com moradores e lideranças indígenas. O referencial teórico se baseando em estudos sobre História Oral, o conceito de território e a diáspora forçada dos povos Xucuru e Cariri. A análise final destacou a importância dos laços de parentesco nas relações sociopolíticas endógenas desses indígenas emergentes.

**Keywords:**

Culture  
Dispute  
Land

**Abstract:** In this study, we analyzed the political developments and factionalisms in the indigenous territory of the Xukuru-Kariri Cristo do Goití Village, in Palmeira dos Índios-AL. The aim was to discuss how the territory relates to socio-cultural immateriality, influencing the religious and daily practices of the indigenous people. The research is relevant because it brings the community into discussions about culture, religion and indigenous issues, broadening future studies and strengthening political and social demands. The methodology included field research, observation and recorded interviews with residents and indigenous leaders. The theoretical framework was based on studies of oral history, the concept of territory and the forced diaspora of the Xucuru and Cariri peoples. The final analysis highlighted the importance of kinship ties in the endogenous socio-political relations of these emerging indigenous peoples.

Recebido em 14 de janeiro de 2025. Aprovado em 22 de abril de 2025.

\* Graduando em Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC/FAPEAL/UNEAL) e membro do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL). Email: [erick.silva.2022@alunos.uneal.edu.br](mailto:erick.silva.2022@alunos.uneal.edu.br).

\*\* Graduando em Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC/FAPEAL/UNEAL) e membro do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL). Email: [ezequiel.pedrofarias@gmail.com](mailto:ezequiel.pedrofarias@gmail.com).

\*\*\* Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Professor Titular na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), Coordenador do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL) e Orientador do Projeto de Iniciação Científica (PIBIC/FAPEAL/UNEAL). E-mail: [adelsonlopes@uneal.edu.br](mailto:adelsonlopes@uneal.edu.br).



## Introdução

O município de Palmeira dos Índios está localizado na região Agreste do estado de Alagoas, a aproximadamente 140 km da capital, Maceió. Atualmente, no município, existem 11 aldeamentos do povo indígena Xukuru-Kariri, com isso, torna-se necessário abordar o contexto provocando o emergir da recém-formada Aldeia Cristo do Goití. A princípio, tivemos a informação da existência desta nova aldeia em entrevistas realizadas com alguns indígenas estudantes nas turmas de nonos anos da Escola Municipal Dr. Gerson Jatobá Leite, no decurso da realização de outra pesquisa.

Neste estudo buscamos analisar as tramas do surgimento da aldeia em discussão, descrevendo desde o contexto da formação inicial, até a configuração atual, evidenciando a importância de pensarmos os indígenas enquanto sujeitos ativos e protagonistas da História, não apenas como objetos de estudo, entendendo suas tradições e reivindicações identitárias e territoriais. Para que as desses povos, social e historicamente segregados ao longo dos séculos, possam ecoar, com a necessidade de incluir as comunidades emergentes (Arruti, 1995) nas discussões atuais nos mais diversos campos historiográficos, como a História Cultural (Pesavento, 2014) e oral (Alberti, 2000; 2004).

A pesquisa foi resultado de um projeto de iniciação científica (PIBIC), financiada pela FAPEAL/UNEAL e desenvolvida no segundo semestre de 2024. A escolha do título ocorreu a partir de um relato do cacique na Aldeia, Luiz André Pires Pirigipe, durante a segunda entrevista realizada com a liderança; na ocasião, discutíamos sobre o processo de formação do aldeamento e a conquista territorial do espaço onde se localiza atualmente. Nos desdobramentos das mobilizações reivindicatórias da área homologada como Terra Indígena (TI) do povo Xukuru-Kariri (Dória, 2008), os membros da aldeia estudada tiveram que comprar, com recursos próprios, as terras que, por direito, eram suas, mas estavam com fazendeiros e posseiros<sup>1</sup> da região, surgindo então as discussões acerca dos dilemas territoriais desse povo.

As pesquisas que resultaram nas discussões em tela, perpassaram pela realização de entrevistas semiestruturadas, em colaboração com professores

parceiros. As idas a campo no território, possibilitaram conhecer a aldeia localizada no alto da Serra do Goití, bem como os moradores, os cotidianos e alguns relatos acerca do processo formador do aldeamento, por meio de entrevistas, pelos atuais líderes político (Cacique Luiz André) e religioso (Pajé John Edson). Essas ações foram norteadas pelos pressupostos teóricos de Alberti (2000; 2004), desde a elaboração do roteiro, ao tratamento e a posterior finalização da entrevista; e Manzini (2008) sobre o processo de transcrição do material gravado.

Retirando o indígena do papel exclusivo de “objeto de estudo”, como imparcial nos processos de construção historiográfica das suas identidades, e os situando como “sujeitos de pesquisa” protagonistas de suas vivências, recorreremos a alguns autores pesquisadores indígenas, em aspectos culturais de representatividade, identidade e protagonismos, discutindo processos contracoloniais e decoloniais nas influências impostas pelos europeus portugueses em seus territórios. Consultamos Gersem Luciano Baniwa (2021), antropólogo indígena do povo Baniwa, e Isabelle Louise Monteiro Penha (2023), pesquisadora indígena do povo Tremembé.

Além disso, metodologicamente, buscamos os aportes teóricos de Haesbaert (2005), sobre território, territorialidade e os processos de desterritorialização e multiterritorialidade; e Raffestin (1993; 2012), sobre as questões de representações na qual o território se insere. Também referências práticas em pesquisadores sobre temática indígena, como Antunes (1973), Soares (2020) e Peixoto (2019), com referências ao grupo étnico Xukuru-Kariri, habitando desde fins do século XVIII na região, atualmente, formando o município de Palmeira dos Índios. As análises foram tecidas com o suporte visual de fotografias e imagens, buscando situar, visual e geograficamente, a região aldeada *locus* de nossos estudos.

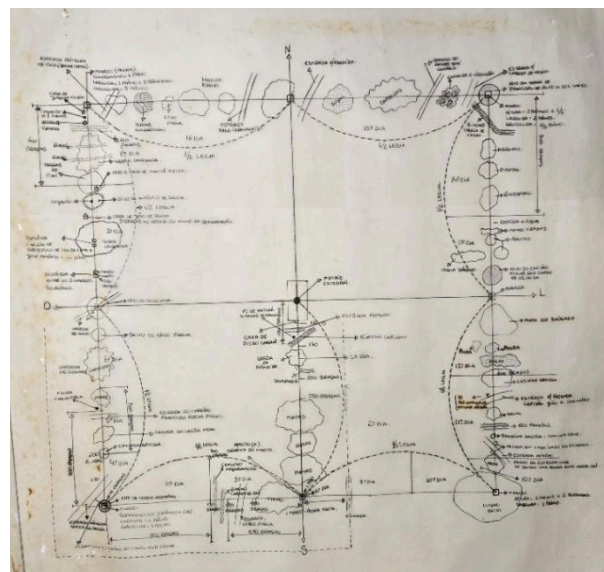
## A formação do território indígena Xukuru-Kariri Cristo do Goití

A partir das últimas décadas do século XX a História Cultural, enquanto escola historiográfica, apresentou novas formas de interrogar o passado,

destacando constatações como “tudo o que foi, um dia, contado de uma forma, pode vir a ser contado de outra. Tudo o que hoje acontece terá, no futuro, várias versões narrativas” (Pesavento, 2014, p. 16). Esta tendência confirmou a inexistência de verdades absolutas e impulsionou os historiadores a pensarem que “a História constrói um discurso imaginário e aproximativo sobre aquilo que teria ocorrido um dia” (Pesavento, 2014, p. 53).

Foi nessa ótica culturalista que analisamos os dilemas perpassados no território, atualmente configurando o município de Palmeira dos Índios, no Agreste alagoano, resultado de uma sesmaria doada ao Desembargador Cristovão de Burgos, na segunda metade do século XVII, tendo sido fragmentada e vendida, parte dela, para o Coronel Manuel da Cruz Villela, após a morte do Desembargador, no início do século XVIII (Peixoto, 2019). O primeiro relato de presença indígena na região é datado do ano de 1740, registrado pelo Vigário José de Maia Mello, no Arquivo Paroquial da Secretaria da Diocese local. Entretanto, a chegada dos povos Xucuru e Cariri (as grafias Xucuru e Cariri se referem ao período anterior a junção desses povos, ocorrida em 1773, quando se referir à depois dessa junção, grifara-se como Xukuru e Kariri) na região é estimada entre os anos de 1630 e 1660 (Antunes, 1973), anterior a doação da sesmaria.

Enquanto, os indígenas Cariri chegaram à região fugidos da colonização estabelecida no litoral, os Xucuru vieram fugidos da seca que assolava a região onde viviam, em Cimbres, Pesqueira-PE (Antunes, 1973). Em 1770, chegou ao aldeamento de Palmeira dos Índios o Frei Domingos de São José, com a missão de catequizar os indígenas habitantes do local. Três anos após, o Frei recebeu da viúva do Coronel Manuel da Cruz Villela, D. Maria Pereira Gonçalves, meia légua em quadra de terra, para erguer uma capela a título do Senhor Bom Jesus da Boa Morte, padroeiro da família sesmeira, no alto da Serra da Cafurna, um dos locais habitados pelos Xucuru e Cariri; para a continuidade da catequese dos indígenas, conforme a Figura 1, a seguir:



**Figura 1 – Croqui da terra indígena de Palmeira dos Índios/AL, elaborado por Luiz Torres<sup>2</sup>**

Fonte: Luiz Torres (1971) (Acervo do GPHIAL)

A representação gráfica acima, em forma de croqui, foi elaborada pelo escritor e comerciante Luiz de Barros Torres, que durante boa parte da segunda metade do século XX estudou e percorreu a região correspondente a meia légua em quadra de terra doada pelos sesmeiros, buscando identificar os principais pontos e marcos da história constituindo a sesmaria, região onde, mais tarde, se formou o município de Palmeira dos Índios/AL. No ofício, buscou registrar o percurso feito, catalogando os principais aspectos desse contexto e deixando para a posteridade em forma de documento.

Na figura, observamos ao centro o marco inicial da sesmaria, a igreja inicialmente erigida a título do Senhor Jesus da Boa Morte que, mais tarde, transformou-se na catedral diocesana da região, sob o padroado de Nossa Senhora do Amparo. Nas extremidades da cena, destacada nos pontos Norte, Sul, Leste e Oeste, está registrada a trajetória dos 16 dias percorridos por Luiz Torres, evidenciando pontos como as regiões de matas, grutas, rios, capoeiras, fazendas, terras privadas e os marcos dos limites da sesmaria; destacando ainda que para dimensionar a distância aproximada de cada área utilizou das unidades de medidas de “Braças” e “Léguas”.

Naquele mesmo ano foi lavrada a escritura de doação das terras, após a exigência feita ao Frei para que erigisse uma capela no topo da serra, consagrada ao Bom Jesus da Boa Morte, visando converter os

povos indígenas habitando no local em novos cristãos e devotos do referido padroeiro. Posteriormente, com o advento dos colonos na região, o Frei convenceu os indígenas a erguerem uma nova igreja, no sopé da serra da Boa Vista, em homenagem a padroeira Nossa Senhora do Amparo e tendo por administrador o padre João Morato Rosas (Soares, 2020; Peixoto, 2019).

Esses acontecimentos contribuíram consideravelmente para o aumento do fluxo de colonos (comerciantes e tropeiros), migrando para a região e se estabelecendo no entorno da nova igreja matriz, originando um conglomerado de residentes não indígenas na região. O povoamento, gradativamente, formou o município de Palmeira dos Índios, enquanto os indígenas observavam cercas sendo erguidas e “criando a privatização de um espaço que estavam habituados a usarem livremente” (Peixoto, 2019, p. 35).

Apesar do nome do município remeter as origens dos indígenas na região, o pertencimento territorial não se reflete no entorno, é focado somente aos domínios dos 11 aldeamentos na região. Uma vez que ao retratar a presença do povo na localidade, os meios aos quais Palmeira dos Índios utiliza para isso são, muitas vezes, racistas, estereotipados e preconceituosos, representando os indígenas de maneira romantizada e folclórica, com base em referenciais imagéticos colonialistas.

Essas breves informações históricas acerca da formação do município são de salutar importância, para situar sobre os conflitos e imbricações perpassando o contexto formador de Palmeira dos Índios, para assim compreendermos os futuros aldeamentos que venham a surgir, a exemplo do *locus* de nosso estudo, a Aldeia Cristo do Goití. Deste modo, compreendendo os conflitos entre indígenas e não indígenas como algo muito anterior a situação atual, datados de um período que remonta a meados do século XVIII; da mesma forma como a aldeia estudada, também tem origens vinculadas às perseguições da elite político-fundiária na região.

Quanto aos aspectos práticos, utilizamos como alicerce teórico os pressupostos bibliográficos de Alberti (2000; 2004) e Prins (2011), uma vez que realizamos entrevistas semiestruturadas, elaborando perguntas específicas sobre determinados temas

relacionados ao contexto de formação do aldeamento e as pessoas com papéis de protagonistas nesse íterim, buscando diversificar as narrativas sobre o ocorrido. As reflexões da pesquisadora Verena Alberti (2000; 2004) contribuíram para o nosso estudo, desde a elaboração dos cronogramas de entrevistas, até a escolha dos entrevistados e o tipo metodológico adotado.

Uma vez obtida uma base de informações significativas para a realização do estudo, entrecruzamos as fontes orais (Alberti, 2000; 2004; Prins, 2011), objetivando analisar, detalhadamente, os discursos dos indígenas entrevistados acerca do tema referente a formação da Aldeia Cristo do Goití. Entretanto, não nos limitamos na utilização única das fontes orais como material de apoio para historicizar o processo de formação da aldeia, também analisamos fontes múltiplas e independentes (Prins, 2011), como as documentais, disponíveis no Acervo Documental-do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL), situado no Campus III da Universidade Estadual de Alagoas e nas coleções pessoais dos indígenas.

As entrevistas realizadas com as lideranças Cacique Luiz André, Pajé John Edson e com outros indígenas, possibilitaram identificar e descrever o percurso histórico da Aldeia Cristo do Goití, uma vez que até o momento não foram produzidas reflexões históricas sobre a aldeia. Sendo assim, o nosso estudo é de uma importância fundamental ao pensar e produzir na história, ou a partir dela, registros e discussões sobre grupos ou povos tradicionais, com pouca visibilidade social, para que estes não sejam esquecidos e/ou silenciados pelo tempo (Rodrigues, 2023). O Cacique Luiz André narrou, durante a primeira entrevista, o contexto em que a aldeia foi formada<sup>3</sup>:

[...] conscientizei os meus cunhados as minhas cunhadas a virem pra cá que justamente onde tavam nossas famílias, tavam nossas raízes, deles, eu prezei mais por eles, que eu sou natural de Porto Real do Colégio, Kariri-Xokó (...) então eu falei: “gente, vamos pra serra do Cristo, porque lá morou os bisavós de vocês, eles construíram e ficaram por ali, permaneceram por ali, então vamos pra lá e a gente pode construir; a família tem potência de construir a própria aldeia, a



própria comunidade dentro da etnia Xukuru-Kariri”. E aí a gente veio, saímos construindo casa por casa, nós mesmo, só gastamos com material, mas nós mesmo começava a casa de um, fazia a casa de outro, e assim, tamo aqui. [...] (Luiz André, 2023).

O pertencimento étnico a outro grupo indígena não impediu o Cacique Luiz André de ser aceito na aldeia, após ter provocado uma mobilização dos integrantes, outrora dispersos habitando no centro urbano, na cidade e em regiões circunvizinhas. Os indígenas o nomearam como o líder político do aldeamento, bem como fizeram de John Edson o líder religioso. Questionado durante a segunda entrevista, sobre como se sentiu ao receber a notícia, rememorou acerca do dia com emoção<sup>4</sup>:

Foi um sentimento de medo. [...] O cacique, ele é escolhido pelo povo, ele é o prefeito da comunidade, mas aí é que vem o medo, por que ele tem que usar inteligência, sabedoria, compreensão e entendimento [...]. No nosso país,

lei vai contra lei, por isso eu fiquei com medo, por que as nossas leis internas [da aldeia] não definem as leis judiciais. Quando eu fui nomeado, por unanimidade, veio o medo, por que todo mundo confiou em mim e eu não sabia de nada, por isso fui buscar algo sobre a legislação (Luiz André, 2024).

A aldeia Cristo do Goití é a mais recente dentre as demais comunidades do povo Xukuru-Kariri, tendo sido formada no decurso de 2017, com aproximadamente sete anos de existência e liderada, desde o início, pelo Cacique Luiz André e o Pajé John Edson. O aldeamento possui uma área territorial próxima de 12 tarefas<sup>5</sup> de terras em um terreno bastante acidentado, onde nas poucas áreas planas estão as residências dos indígenas. Destacamos, na prancha fotográfica a seguir, configurando a Figura 2, parte desse contexto habitacional citado, dispondo de fotografias produzidas durante nossas idas a campo.



**Figura 2 – Aldeia Xukuru-Kariri Cristo do Goití**

Fonte: acervo pessoal dos autores (2024)

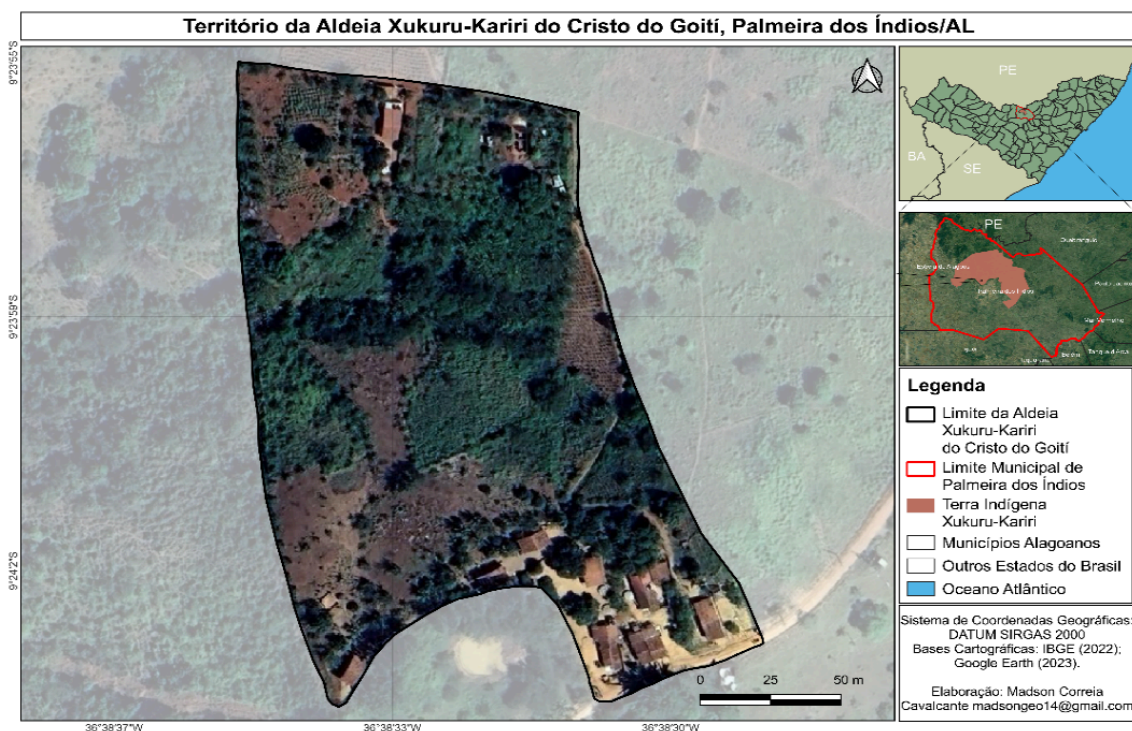
As fotografias 1 e 2, da prancha fotográfica acima, apresentam uma estrada de barro para o acesso à Aldeia Cristo do Goití, emoldurada, no lado esquerdo, por vegetações de mato fechado, em terrenos de propriedades privadas; no lado direito da estrada, encontram-se as primeiras casas compondo o aldeamento e abrigando as famílias indígenas na localidade. No fundo de ambas as fotos, observa-se a porteira de entrada de uma fazenda particular, situada às margens da Aldeia, que funciona como ponto turístico no município, sendo um lugar de grandes belezas naturais e atraindo o interesse e a admiração dos turistas.

Destarte, as fotografias 3 e 4 mostram o interior da Aldeia, pois foram produzidas no centro do espaço habitado no território total. Cada uma foi capturada de um ângulo diferente, a foto 3 foi voltada para o lado da entrada (mostrada em outra perspectiva nas imagens 1 e 2), enquanto a foto 4 foi capturada do mesmo ponto, no entanto, voltada para os fundos da Aldeia, na qual sendo possível observar, em segundo plano, a vegetação que se estende por todo o território aldeado.

Atualmente, a Aldeia abriga cerca de 19 famílias, em 12 tarefas de terras, usadas para a

agricultura coletiva. As condições do espaço e as moradias são bastante precárias, os esgotos são a céu aberto e a população é pouco assistida pelo poder público, os órgãos de assistência social e as políticas indígenas. As mobilizações e reivindicações dos indígenas, desses em particular, são para além da disputa territorial e perpassam por questões de subsistência e garantia dos direitos fundamentais, como o saneamento básico, saúde, educação e assistência social de modo amplo.

Todas as casas na Aldeia, destacou o Cacique Luiz André durante a primeira entrevista, foram construídas pelos próprios indígenas da comunidade, em regime de mutirão: “saímos construindo casa por casa, nós mesmo né, só gastamos com material, mas nós mesmo começávamos a casa de um, fazia a casa de outro, e assim estamos aqui” (Luiz André, 2023). Esse sentimento de comunhão característico das populações indígenas, considerando que, a família representa o máximo da importância existencial, as raízes sustentando todo o ordenamento e funcionamento da aldeia. Situaremos, geograficamente, o território da Aldeia em Palmeira dos Índios, para melhor vislumbrar o campo de estudo.



**Mapa 1 – Território da aldeia Xukuru-Kariri Cristo do Goití**

Fonte: Cavalcante (2024)

Observando o mapa, percebe-se que a grande parte do território é ocupada pela vegetação nativa e as áreas de plantio, restando apenas uma pequena fatia do espaço para a construção das casas de famílias indígenas. O mapa possibilita localizar e delimitar a poção de terras habitadas pelos indígenas aldeados. Essa região situada na parte mais alta da cidade, acerca de 561 metros de altitude, localizada às margens de um dos principais pontos de turismo religioso, o monumento do Cristo Redentor, assentado no alto da Serra do Goití.

O relevo acidentado da Serra dificulta tanto o processo de construção das casas dos indígenas quanto o plantio e a colheita dos alimentos. Motivados pela urgência e a necessidade de expandir as áreas de agricultura coletiva, os indígenas se mobilizaram para comprar a terra que atualmente configuram a Aldeia. A aquisição foi de um posseiro que, por sinal, ainda detém a posse das terras circundando o aldeamento; a compra foi atestada com uma certidão de compra e venda, em posse das lideranças indígenas, haja vista que ela não podendo ser registrada em cartório devido à complexidade fundiária na área. É importante destacar que todo o território envolvente a aldeia está na área pleiteada para homologação da terra indígena Xukuru-Kariri, conforme informou em relatório a antropóloga Siglia Zambrotti (2008).

Mesmo amparados pelo preconizado na Lei 6.001 de 1967, o Estatuto do Índio, que toda terra indígena é inalienável, o povo Xukuru-Kariri ainda enfrenta inúmeras investidas contra seus territórios, sendo constantemente ameaçados pelos posseiros e grandes fazendeiros da região, demonstrando o quanto ainda estão em uma situação de vulnerabilidade. E sendo extremamente recorrente a necessidade de resistirem, reafirmando os direitos reivindicados aos órgãos indigenistas oficiais. O principal motivo dessas investidas é a morosidade para a conclusão do processo demarcatório, pois os fazendeiros invasores ainda permanecem sob o domínio das terras, provocando a perda sistemática dos territórios e forçando os indígenas, muitas vezes, comprarem as próprias terras, como destacou o Cacique:

O Estado, lá atrás, vendeu nossas terras para os antepassados deles [os posseiros], então tivemos que comprar e eles nos venderam, pronto. [...] A

gente precisava da terra para viver. [...] Os documentos [de compra e venda da terra] estão em posse do meu sogro. [...] A gente está aqui, firme, porém o processo com o Governo Federal e com a FUNAI é lento e a gente não tinha como esperar, foi quando acabamos adquirindo com recurso próprio 12 tarefas de terra, pra gente poder se manter pelo menos em nossas casas (Luiz André, 2024).

Em relação aos pioneiros na Aldeia, o Cacique André informou, em entrevista, que a Dona Pastora Maria da Conceição e o primeiro marido, um não indígena conhecido como Paulo, foram os primeiros habitantes na região onde atualmente é a Aldeia, tendo chegado à localidade por volta da primeira metade do século XX. Dentre os relacionamentos, Dona Pastora se casou, pela terceira vez, com o Sr. João Braga, com o qual teve um filho, popularmente conhecido como “Zé da Serra”, sogro do Cacique André e pai do Pajé John Edson, atuais lideranças na Aldeia. Ainda durante a primeira entrevista, o Cacique André destacou:

[...] a gente é a aldeia mais jovem que tem em Xukuru-Kariri. Mas aqui nós, como aldeia, como comunidade indígena, a gente tá aqui há mais ou menos cinco ou seis anos, mais ou menos isso aí. Porém, o meu sogro e a falecida mãe dele já residiam aqui desde sempre, desde a mocidade. A mãe do meu sogro, são indígenas, sempre, porém nunca quiseram ingressar em nenhuma aldeia indígena justamente por medo, da época dos coronéis, que mandavam na cidade, aquela coisa toda, perseguição, discriminação com indígenas e eles permaneceram sempre aqui. Então nós hoje, nova geração, a gente tentou resgatar, trouxemos, juntamos nossas famílias que tavam em outras aldeias, em demais aldeias, e então a gente juntou as famílias aqui, tudo uma família só, tudo cunhado primo, sobrinhos, entendeu? [...] (Luiz André, 2023).

Essa situação evidencia a postura das elites político-fundiárias em relação aos povos indígenas no Brasil, se abordarmos um macro recorte, mas também em relação aos no município de Palmeira dos Índios, em um recorte geográfico mais delimitado. Não sendo recente as perseguições contra estes povos, esse tipo de assédio está, constantemente, marcado na história desses grupos



étnicos; ademais, são historicamente tratados como os provocadores de desavenças, no que envolvem assuntos referentes a situação territorial da etnia (Santos, 2020).

O espírito contraditório circundando o município de Palmeira é marcado por forte hipocrisia; ao passo em que a elite busca, veementemente, invisibilizar e descredibilizar as mobilizações indígenas, diversos estabelecimentos locais assumem como identidade nas fachadas, nomes e expressões indígenas relacionados ao povo Xukuru-Kariri, como "Farmácia do Goití", "Drogaria Xucuru" e "Copiadora Kariri", dentre outros comumente vistos na cidade. Essa situação contraditória parte, afinal, dos donos desses estabelecimentos, utilizando nomes indígenas, mas sendo contra as demarcações territoriais (Santos, 2020).

Os relatos do Cacique André contribuem para compreender, observando a forte preocupação com a ancestralidade, a participação das novas gerações para se organizarem no retorno dos parentes dispersos ao território de origem. A fim de se reestabelecerem e fortalecer o pertencimento étnico, familiar e territorial, além da constante procura por melhores condições de vida nas aldeias, direito assegurados constitucionalmente.

Pois, os diversos povos indígenas do Brasil, presentes em todas as partes do território nacional, possuem culturas, costumes, práticas religiosas e identidades próprias, característica que pode ser verificada na afirmação do antropólogo indígena Gersem Baniwa (2021, p. 15): "somos povos originários desta terra e vivemos com nossas identidades, cosmovisões e epistemologias específicas e especial relação com os territórios que habitamos e com a natureza da qual fazemos parte e de quem somos dependentes".

## O pertencimento étnico a múltiplas territorialidades

É indispensável, antes de iniciarmos este tópico, analisar os principais conceitos utilizados no estudo sobre o território indígena, a fim de não deixar ambíguas ou abstratas as ideias discutidas. Por este motivo, primeiramente definindo o conceito de território, para posteriormente abordar os

desdobramentos dessa concepção. Para isso, seguimos alguns preceitos complementares dialogando desde as perspectivas políticas e funcionais até as relações simbólicas e culturais; uma vez que as questões fundiárias indígenas perpassam por valores políticos e cosmopolíticos, diretamente vinculados ao âmbito sociocultural, como bem destacou Raffestin (1993, p. 145), ao escrever que

(...) o território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático [ator que realiza um programa] em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente [por exemplo, pela representação], o ator 'territorializa' o espaço.

Esse conceito representa uma concepção diretamente vinculada ao âmbito político; entretanto, a complexidade dos dilemas relacionados ao território do povo Xukuru-Kariri não pode ser resumida apenas sob esse espectro, pois todo território também é simbólico e funcional (Haesbaert, 2005). A título de exemplo, destacamos o povo indígena Jiripankó, no município de Pariconha, Alto Sertão alagoano, com um conceito semelhante de território simbólico-funcional, pois acentuam a mística ritualística ao manifestarem a "valorização do território enquanto bem material" (Peixoto, 2023, p. 199).

Durante a pesquisa de campo, observamos que os indígenas traduziam o "território" por óticas diferentes, ora representando um "campo de força" no sentido de proteção material, ora como o abrigo do imaterial sagrado, ou seja, as expressões socioculturais. Nesse sentido, o território simbólico priorizando as relações culturais imbuídas ao mesmo, sendo o espaço (no sentido *lato* do termo) de referência identitária e pertencimento do povo a um território funcional, como destacou Haesbaert (2005, p. 6776) "[...] é funcional a começar pelo território como recurso, seja como proteção ou abrigo ['lar' para o nosso repouso], seja como fonte de recursos naturais".

Com isso, o território funcional da aldeia, estritamente discutido por Haesbaert (2005), é entendido como sendo o abrigo, lar e refúgio dos indígenas. Pois, fora desses espaços eles são, com frequência, expostos as represálias da população envolvente e da elite local, demonizando suas

práticas religiosas e qualquer outra fora do sistema de fé tradicional cristão, alimentando o racismo e estereótipos perpetuados para descredibilizar as mobilizações territoriais desses povos tradicionais.

A Aldeia Cristo do Goití remonta aos antepassados de referência dos atuais habitantes, seus parentes idosos, uma vez que o contexto do retorno destes para a região onde os mais antigos tradicionalmente habitaram e em determinado momento abandonaram, deixando o lugar de origem e tendo de se arriscar migrando para a cidade ou outros estados. Como citado pelo Cacique André (2023): “foram, uns tão em São Paulo, uns infelizmente já se mudaram. E aí o os netos e filhos resolveu vir pra cá, pra gente reconstruir, recapitular [...]”. Destacamos, vinculação do território com a memória do povo, sendo “recapitular” o termo utilizado pelos indígenas ao retratar o retorno dos parentes dispersos pela cidade e demais localidades.

Com isso, analisamos as complexidades presentes nas representações do universo indígena por uma narrativa endógena, entendendo a importância de destacar suas reflexões sobre o que está sendo mostrado para as populações não-indígena do Brasil. Pois, “o conhecimento indígena é marcado por sua própria agência de pensamento. A tradição dos pensamentos é pautada pelo território e pela passagem de conhecimentos de geração em geração” (Penha, 2023, p. 133).

Além dos conceitos previamente apresentados, precisamos entender sobre a territorialidade para, posteriormente, compreender a multiterritorialidade do sagrado. Ao longo das entrevistas, foi evidenciada a existência de dois aspectos (o ambiente físico e as práticas ritualísticas) de grande importância para o povo: o Terreiro e o ritual do Ouricuri. Ambos com acentuada dimensão religiosa, além de regras e práticas próprias; logo, entendemos tanto o território quanto o ritual como aspectos fundamentais e indissociáveis do povo indígena, pois intensificam as práticas religiosas das chamadas tradições (Peixoto, 2023).

Para melhor discutir esses conceitos, deve-se entender que “a territorialidade como sistema de relações é também um sistema de trocas e, consequentemente, atualmente, um sistema de fluxo de todos os tipos entre a exterioridade [o ambiente físico] e a alteridade [o ambiente social]” (Raffestin,

2012, p. 129). Seguindo esse viés, a multiterritorialidade é entendida como a capacidade de um indivíduo ou um grupo étnico em estabelecer relações e conexões com múltiplos territórios ao longo do tempo.

Esses conceitos se inserem na situação da Aldeia Cristo do Goití pela conexão e relação estabelecida pelos indígenas com os aspectos territoriais e religiosos, como confirmou o Cacique ao ser perguntado sobre a participação dos indígenas no ritual do Ouricuri em outras aldeias, “sim, lá da aldeia do Capela a gente participa, tem alguns aqui que participam também de um dos Ouricuri da fazenda Canto, eu com meus filhos vou para Kariri-Xocó, Porto Real do Colégio, sou de lá, então tenho total liberdade lá” (Luiz André, 2023). Sendo assim, é traçado uma forte trama entre as relações interétnicas, privilegiando os laços entre os indígenas em Palmeira dos Índios, sendo fundamental para o fortalecimento dos elos e unindo não apenas as aldeias no município, mas também a etnia a qual pertence o Cacique André, Kariri-Xokó em Porto Real do Colégio/AL.

O Terreiro é um espaço geográfico, mítico e religioso na grande maioria das aldeias indígenas no Nordeste, nele ocorre os principais rituais, a exemplo do Toré e o Ouricuri, esse ambiente sagrado é externalizado pelas práticas religiosas nele praticado. A cada ritual realizado, as expressões socioculturais e as chamadas tradições do povo que o circunda são reavivadas e fortalecidas; tão logo, a negação desse espaço e as investidas por parte dos fazendeiros e posseiros é uma tentativa direta de silenciamento e/ou enfraquecimento das expressões socioculturais indígenas (Peixoto, 2023).

Entre os Xukuru-Kariri, o terreiro representa o orgulho maior, por ser o foco da materialização do imaterial sociocultural e por abrigar a ancestralidade e as tradições religiosas. É o lugar onde os indígenas, durante os rituais, se reservam do mundo exterior e conectam com o sagrado. Essa prática, foi também facilmente constatada entre os indígenas na Aldeia Cristo do Goití, assim como destacou o Cacique André (2023): “toda aldeia indígena quer ter o seu terreiro [...] todo mundo precisa da assembleia, o salão [...]”.

O Ouricuri, por sua vez, representa um “elemento cultural fronteiro com o não-índio”



(Peixoto, 2019, p. 36), essa fronteira entre os dois universos se estabelecendo justamente por que é um “ritual que acontece secretamente em um terreiro localizado em lugar reservado na mata. Nesse ritual só os índios podem entrar. Assim como há interdição da entrada do não-índio, há um silêncio sobre o que acontece nesse evento religioso” (Peixoto, 2019, p. 36). A presença de um não indígena nesse ritual é veementemente proibida, motivo pelo qual dispomos de poucas informações acerca do assunto.

Destacando a inexistência de um aspecto ou de um espaço mais sagrado em detrimento a outro, são diferentes, com regras e proibições igualmente distintas e específicas de cada aldeia, povo ou grupo étnico. Sendo esses lugares e rituais um forte elo com as demais aldeias e etnias. Contudo, algumas aldeias do povo Xukuru-Kariri, a exemplo da Cristo do Goití, não possuem terreiro nem a prática do ritual do Ouricuri, enquanto outras aldeias contam com mais de um terreiro, mobilizando os indígenas para participarem dos rituais em diferentes aldeias, fenômeno comum entre a etnia. Ademais, ressaltando, que somente aqueles indígenas seguindo um ritual prévio de reclusão, a fim de purificar o corpo e alma, podem entrar nesses ambientes sagrados.

Na aldeia estudada, além do pertencimento multiterritorial justificado por manterem uma rede de relações estreita com outras aldeias, realizando o ritual do Ouricuri, existe a presença da multiterritorialidade étnica, conforme apresentado pelo Cacique, o qual frequenta e mantém forte proximidade com os parentes Kariri-Xokó, o povo de origens no município de Porto Real do Colégio/AL.

É pertinente retomar as questões relacionadas as origens étnicas desse povo indígena, uma vez que sempre estiveram diante dos processos de desterritorialização, reterritorialização e resistência étnica. Sendo assim, a desterritorialização é o ato da perda ou destruição do território, podendo ser percebida se remetermos a chegada dos povos Xucuru e Cariri à região de Palmeira dos Índios, pois foram sendo expulsos dos territórios ancestrais, fugindo tanto da escravidão e das investidas dos colonos no litoral, como da grande seca assolando a região habitada pelo povo Xucuru do Cimbres, no município de Pesqueira/PE, provocando a migração

para o atual município de Palmeira dos Índios (Soares, 2020).

O segundo termo, a reterritorialização, é a reconstrução do território e dos aspectos sociopolíticos e culturais, ressignificando os elementos culturais nele presentes (Fuini, 2014). Esse movimento de ressignificação territorial é predominantemente visto entre os indígenas no Nordeste, assim como a ressignificação da cruz e de imagens religiosas, originalmente, da religião católica romana, como a Nossa Senhora do Amparo, atualmente, para muitos indígenas Xukuru-Kariri, vista como sua protetora. Como mencionado por uma anciã indígena na Aldeia do Boqueirão, Dona Nina<sup>6</sup>: “Ela é a protetora dos índios, indígenas Xukuru-Kariri. Nós adoremos ela todo dia 23 de dezembro (...)” (Silva, 2023). Esse discurso é reflexo, ou cicatriz, das ações colonialistas que afetaram em grande escala a região, com os indígenas ressignificando o entorno, resistindo com suas expressões socioculturais.

Por último, a resistência étnica ocorre em consequência das investidas por parte das elites político-fundiárias, constantemente promovendo discursos falaciosos para implantar o pavor na sociedade palmeiríndia, alegando uma falência econômica no município após a demarcação da T.I. Xukuru-Kariri. Em resposta a esses discursos, a etnia reafirma a presença e direitos, como sujeitos ativos e mobilizando ações políticas, para garantir o devido amparo legal pelo órgão indigenista oficial. Além disso, os processos de retomadas do território, quando bem-sucedidos, fortalecem a etnia (Peixoto, 2019); sendo essa ação a principal marca da resistência indígena frente à tentativa de silenciamento e invisibilização impostas pela elite local.

Os estudos sobre os três temas são, acima de tudo, permeados por uma multidisciplinaridade constante, pois para compreendê-los é necessário dialogar com áreas interligadas a outros campos de estudo, como a Antropologia e a Geografia. Buscando com esses diálogos a compreensão que vivemos em uma sociedade plural, a ser estudada respeitando as especificidades, as tramas e as necessidades de cada grupo social que a compõe.

Devido os contextos de perseguições e conflitos com os posseiros, fazendeiros e membros

da sociedade envolvente, o povo Xukuru-Kariri teve que, por diversas vezes ao longo da História, se invisibilizar e negar a identidade contra as possíveis represálias. Temendo que o sagrado indígena seja novamente ameaçado, não permitem estudos aprofundados sobre as práticas religiosas, como ocorre também em outras etnias, e por este motivo não nos aprofundamos nas discussões sobre a religião Xukuru-Kariri e buscamos apenas entender e descrever as representações sobre o território e a importância para os indígenas.

## Considerações finais

As disputas territoriais com invasores são recorrentes entre os povos indígenas desde um passado bem distante, pois são questões suscitadas com a colonização portuguesa a partir do início do século XVI. Na contemporaneidade, ainda observamos as mesmas reivindicações desses povos pelos seus territórios. Este artigo analisou as principais interpretações referentes ao território no que se refere à aldeia emergente Cristo do Goití, apresentando as primeiras reflexões para promover novas provocações a pesquisadores e nos órgãos indigenistas oficiais.

A ausência de estudos sobre a Aldeia e as complexidades sociopolíticas se apresentaram de forma flagrante, dificultando, em partes, a realização das pesquisas para elaboração desse texto. Desejando com a repercussão das discussões suscitadas, que as narrativas dos indígenas ecoem cada vez mais, contribuindo para conquistarem espaços e direitos outrora inviabilizados ou negados. Os desdobramentos da pesquisa apresentada ao longo do artigo possibilitaram a realização das primeiras entrevistas orais com os indígenas; entretanto, muitas outras narrativas asseiam a ser ouvidas, proporcionando novas abordagens teóricas e metodológicas sobre os Xukuru-Kariri na Aldeia Cristo do Goití.

As pesquisas realizadas não exauriram o tema ou as possíveis discussões sobre o assunto, uma vez que tampouco se propuseram a isso. Novas pesquisas devem vir a surgir tanto no campo do território e seus faccionalismos, como os temas circundando as questões socioculturais, políticas e

religiosas desse povo. Esta ação ainda embrionária, destacou a importância de inserir a Aldeia Cristo do Goití nos debates e pesquisas sobre o povo Xukuru-Kariri, assim como nos futuros desdobramentos políticos referentes as demarcações territoriais, reconhecimento étnico e acesso aos bens e serviços públicos destinados aos povos originários.

Observamos que a formação do aldeamento estudado foi proporcionada por grandes esforços dos indígenas em recuperar os territórios de posse imemorial. Nossos estudos apontaram que as relações familiares e de parentesco foram cruciais para o estabelecimento das relações sociopolíticas na Aldeia e a força de mobilização possibilitou o retorno ao território, que não representa apenas uma conquista do espaço físico, mas a reafirmação do pertencimento identitário desse povo. As memórias coletivas compartilhadas por várias gerações, constitui a identidade étnica de um povo e representou, no caso da Aldeia Cristo do Goití, a conquista territorial.

## Notas

- 1 Os fazendeiros são aqueles que possuem a posse, documentada, das terras. Enquanto que os posseiros são os que se ocupam, irregularmente, das terras em litígio indígena.
- 2 A imagem apresenta um croqui, fonte primária produzida por Luiz Torres em 1971, que durante 16 dias percorreu o território doado pelo sesmeiro e registrou tudo em forma de desenho nesse croqui. O original está em posse do Acervo Documental do Grupo de Pesquisas em História Indígena de Alagoas (GPHIAL) no Campus III da Universidade Estadual de Alagoas.
- 3 Primeira entrevista realizada no dia 05 de novembro de 2023, em colaboração com professores parceiros.
- 4 Segunda entrevista realizada no dia 13 de outubro de 2024.
- 5 Tarefa de terra é uma unidade de medida agrária do Nordeste correspondente a 3.300 m<sup>2</sup>.
- 6 Entrevista realizada no dia 28 de outubro de 2023, no decurso de outra pesquisa, com a Dona Nina (Ermelinda Celestino), uma anciã indígena Xukuru-Kariri de 98 anos que, durante toda a sua vida, foi cantadora, curandeira e parteira. Atualmente mora na cidade de Palmeira dos Índios/AL, porém ainda frequenta a aldeia do Boqueirão e participa dos seus rituais.

## Referências

ALARCON, Daniela. **O retorno dos parentes:** mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia. Rio de Janeiro: E-papers, 2022.

ALBERTI, Verena. **História oral:** desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000.

ALBERTI, Verena. **Manual da história oral.** 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ANTUNES, Clóvis. **Wakona - Kariri - Xukuru:** aspectos socioantropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas. Maceió: UFAL, 1973.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Revista Estudos Históricos**, v. 8, n. 15, p. 57-94, 1995.

BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. A pedagogia da resiliência indígena em tempos de pandemia. **Revista de Educação Pública**, v. 30, p. 1-17, 2021.

CAVALCANTE, Madson Correia. **Palmeira dos Índios:** mapa do território da aldeia Xukuru-Kariri Cristo do Goití. Palmeira dos Índios: Uneal, 2024. 1 mapa, color., 22,5 x 19 cm. Escala 1:1245.

DÓRIA, Siglia Zambrotti. **Resumo do relatório de identificação e delimitação da terra indígena Xukuru-Kariri.** Brasília: Diário Oficial da União, 20 de out. de 2008.

FUINI, Lucas Labigalini. A territorialização do desenvolvimento: construindo uma proposta metodológica. **Interações**, v. 15, n. 1, p. 21-34, 2014.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina - USP.** São Paulo, p. 6774-6792, 2005.

MANZINI, Eduardo José. **Considerações sobre a transcrição de entrevistas.** Texto publicado no site "Transcrições.com". 2014. Disponível em: [https://transcricoes.com.br/wp-content/uploads/2014/03/texto\\_orientacao\\_transcricao\\_entrevista.pdf](https://transcricoes.com.br/wp-content/uploads/2014/03/texto_orientacao_transcricao_entrevista.pdf). Acesso em: 05 nov. 2024.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Memórias e imagens em confronto:** os Xukuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá. Maceió: Editora Olyver, 2019.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é meu costume:** religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó-Alagoas. Palmeira dos Índios: GPHIAL, 2023.

PENHA, Izabelle Louise Monteiro. O conhecimento indígena é uma matéria decolonial? **Revista Brasileira de Estudos do Lazer**, v. 10, n. 03, p. 133-146, 2023.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural.** 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

PIRIGIPE, Luiz André Pires. **A origem da aldeia Cristo do Goití.** Novembro de 2023. Entrevistadores: Brunemberg da Silva Soares; Erick Charles Oliveira Silva. Aldeia Cristo do Goití - Palmeira dos Índios/AL. 2023. Entrevista gravada em formato MP3.

PIRIGIPE, Luiz André Pires. **O Cacique Luiz André e a Aldeia Cristo do Goití**. Outubro de 2024. Entrevistadores: Erick Charles Oliveira Silva e Ezequiel Pedro Farias Cajueiro. Casa do cacique Luiz André na Aldeia Cristo do Goití - Palmeira dos Índios/AL. 2024. Entrevista gravada em formato MP3.

PRINS, Gwyn. História Oral. *In*: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RAFFESTIN, Claude. Space, Territory, and Territoriality. **Environment and Planning D: Society and Space**, v. 30, p. 121-141, 2012.

RODRIGUES, Yuri Franklin dos Santos. **“É tão bom dançar toré com os praiás”**: etnicidade e ritual entre os Jiripankó – Alagoas. 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2023.

SANTOS, Luan Moraes dos. **Os Xukuru-Kariri e as elites: história, poder e conflito territorial em Palmeira dos Índios-AL (1979-2015)**. Maceió: Editora Olyver, 2020.

SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular: UNESP, 2008.

SILVA, Ermelinda Celestino da. **Conhecendo uma anciã**. Outubro de 2023. Entrevistador: Erick Charles Oliveira Silva. Casa de Dona Nina – Palmeira dos Índios/AL. 2023. Entrevista gravada em formato MP3.

SOARES, Brunemberg da Silva. **Apropriações e usos de imagens sobre os índios Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios/AL (1968-2010)**. Maceió: Editora Olyver, 2020.

# Aquilombando a UFS: a atuação do Coletivo Negro Beatriz Nascimento

*Quilombo at UFS: the role of the Beatriz Nascimento Black Collective*

Lídia Carla Araújo dos Anjos\*

José Luanderson Santos Andrade\*\*

Edinéia Tavares Lopes\*\*\*

Palavras-chave:

Coletivo Negro Beatriz  
Nascimento  
Estudantes negras/os  
Políticas afirmativas

Resumo: A finalidade deste estudo é apresentar resultados de pesquisa realizada no período da pandemia da COVID-19 sobre a atuação do coletivo de estudantes negros/as da Universidade Federal de Sergipe (UFS) denominado Coletivo Negro Beatriz Nascimento (CNBN). Para tanto, realizou-se pesquisa qualitativa de campo inspirada na Investigação da Ação Participativa (IAP) de Fals Borda (2009), com aplicação de questionário e entrevista aberta, além de levantamento documental e revisão de literatura na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD). Criado em 2018, por incentivo do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da Universidade Federal de Sergipe (NEABI-UFS), as iniciativas protagonizadas pelo CNBN fortaleceram os debates sobre as políticas afirmativas, além dos processos de autoafirmação da identidade negra de estudantes antirracistas.

Keywords:

Beatriz Nascimento Black  
Collective  
Black students  
Affirmative policies

Abstract: The purpose of this study is to present the results of research carried out during the COVID-19 pandemic on the performance of the collective of black students at the Federal University of Sergipe (UFS) called “Beatriz Nascimento Black Collective” (CNBN in Portuguese). To this, a qualitative field research was conducted, inspired by Fals Borda's Participatory Action Research (2009), involving the application of a questionnaire and open interviews, as well as document collection and a literature review in the Digital Library of Theses and Dissertations. Created in 2018, with the encouragement of the Afro-Brazilian and Indigenous Studies Center of the Federal University of Sergipe (NEABI-UFS), the initiatives led by the CNBN strengthened the debates on affirmative action policies, as well as the processes of self-affirmation of the Black identity of anti-racist students.

Recebido em 1º de março de 2025. Aprovado em 13 de maio de 2025.

\* Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED-UFS). Mestrado em Direitos Humanos (UNIT/bolsista CAPES-FAPITEC). Especialização em Gestão de Saúde Pública e Saúde da Família (FANESE). Graduação em Serviço Social (UFS). Bolsista CAPES no PPGED/UFS. Integrante do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI/UFS) e da pesquisa nacional de âmbito do CNPQ “Caleidoscópio das Ações Afirmativas: avaliações, experiências e alcances das políticas de cotas nas universidades públicas”. E-mail: [lidiaanjose@gmail.com](mailto:lidiaanjose@gmail.com).

\*\* Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Naturais da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Professor da Rede Estadual de Pernambuco. Licenciado em Química pela Universidade Federal de Sergipe (UFS) Email: [luandersonfurler@gmail.com](mailto:luandersonfurler@gmail.com).

\*\*\* Doutora e Pós-Doutora em Educação. Prof.<sup>a</sup> Associada da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e integrante do Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Matemática, do Programa de Pós-Graduação em Educação, ambos da UFS, do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI/UFS) e da pesquisa nacional denominada “Caleidoscópio das Ações Afirmativas: avaliações, experiências e alcances das políticas de cotas nas universidades públicas” (CNPQ). E-mail: [edineia.ufs@gmail.com](mailto:edineia.ufs@gmail.com).



## O CNBN e as estratégias de enfrentamento ao racismo na UFS

A exploração das colônias, por meio da escravização do povo negro e indígena, acarretou realidades degradantes de vida em nome do avanço do progresso pelo capitalismo. Legitimado pela Igreja Católica, no século XV, o colonialismo tentou neutralizar e desvalorizar a memória do povo negro escravizado no Brasil. Esse processo desumanizante estruturou-se pela naturalização da classificação das raças, culminando com o racismo (Munanga, 2017).

O racismo estrutural se constitui como uma forma sistemática de discriminação cujo fundamento é a raça. Ao manifestar-se, através de práticas conscientes e/ou inconscientes, culmina em desvantagens e/ou privilégios, a depender do grupo racial a que pertençam (Almeida, 2020).

No caso brasileiro, os dados apresentados pelo 17º Anuário do Fórum de Segurança Pública de 2023 denunciam que pessoas negras morrem com mais frequência (76,5%) vítimas de armas de fogo, mas quanto à violência letal, esta “não se encerra apenas na necessária e urgente retomada de políticas responsáveis de controle e rastreamento de armas de fogo” (Fórum de Segurança Pública, 2023, p. 30).

Esses dados nos revelam que negras/os<sup>1</sup> continuam sendo as principais vítimas da violência e, de acordo com a mesma fonte, independente da ocorrência registrada.

Reafirmando estatísticas já apresentadas em anos anteriores pelo próprio Anuário Brasileiro e pelo Atlas da Violência (2023), negras/os chegam a 83,1% das vítimas de intervenções policiais, constituindo um percentual bem maior do que a participação proporcional delas/es na composição demográfica da população brasileira (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023, p. 31).

Não obstante, as pesquisas evidenciam ainda que a população negra é maioria também entre a camada mais pobre da população. Representa 75,2% entre os/as 10% de brasileiras/os mais pobres (IBGE, 2019).

Os dados demonstram que a realidade brasileira está inserida em um contexto de sofrimento da população negra que sobrevive em um ambiente de precariedade das condições de vida, dentre outros fenômenos, ao lado do descarte de

seus corpos pela necropolítica, traduzida enquanto perpetuação do colonialismo (Mbembe, 2018).

Contudo, se por um lado a sociedade brasileira foi forjada no seio do projeto moderno colonial escravocrata que continua, com os efeitos da colonialidade, reproduzindo as desigualdades raciais em nosso país, por outro, a população negra, desde a formação dos quilombos, sempre se insurgiu contra esse projeto desumanizante e continua denunciando “marginalização, invisibilização e silenciamento da população negra em todos os campos sociais” (Almeida, Lima e Lopes, 2023, p. 28).

Nesse sentido, entender as origens e causas do racismo estrutural, bem como as formas de seu enfrentamento pela população negra, envolve revisitar experiências exitosas protagonizadas coletivamente em diferentes modalidades e períodos, desde as formações dos quilombos até a constituição do Movimento Negro Brasileiro.

Esse contexto envolve a realização de discussões que desnudam temas como o colonialismo, a descolonização do saber/poder e a decolonialidade (Maldonado-Torres, 2020), a interculturalidade (Fleuri, 2012), a interseccionalidade (Crenshaw, 2002) e a branquitude (Bento, 2002).

Tais reflexões são essenciais ao engajamento da coletividade negra e fortalecem a luta antirracista, mesmo que por si só não baste. No entanto, são pontapés iniciais para a formulação de políticas afirmativas reparadoras para a população negra, a exemplo do que vimos nas Instituições de Ensino Superior (IES) público em relação à Lei n.º 12.711, de 29 de agosto de 2012, conhecida como Lei de Cotas.

Fruto das pressões protagonizadas pelo Movimento Negro Brasileiro, esta lei possibilitou o aumento da população negra nas universidades públicas brasileiras. Importa refletir que, muito antes da Lei de Cotas, em 2004, Queiróz (2004), em seu artigo intitulado *O negro e a universidade brasileira*, sinalizava sobre a importância da inserção em condições de igualdade da presença negra nas universidades brasileiras.

Em especial, nas universidades públicas do Brasil, destacam-se os coletivos de estudantes negras/os (Trindade, 2021). Suas práticas, constituídas em Gomes (2017) como educativas,

questionam a colonização de perspectiva eurocentrada e branca do saber e poder e se projetam no campo da descolonização de tais processos que buscam a inferiorização do que está fora do padrão daquelas/es que dominam.

Assim, considerando as universidades como espaços privilegiados de produção de saberes, de predominância branca, elitizada, eurocentrada, que somente se tornaram mais acessíveis ao povo negro por força da resistência negra repercutida na Lei de Cotas, delinear, enquanto problema de pesquisa, entender como se processaram as experiências de auto-organização coletiva de estudantes negras/os na Universidade Federal de Sergipe, no período que sucedeu a Lei de Cotas em 2012.

Em síntese, nossa questão central e suleadora<sup>2</sup> foi conhecer tais experiências na UFS. Dito isto, vale registrar que, como etapa preliminar, realizamos um levantamento das informações junto a integrantes mais antigos do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da Universidade Federal de Sergipe (NEABI-UFS), em razão de este ser um espaço coletivo de organização militante da intelectualidade negra, cujo surgimento está exclusivamente dedicado à luta antirracista, a partir do compromisso com a realização de estudos sobre a temática aqui em questão.

Assim, o resultado da primeira etapa nos levou ao Coletivo Negro Beatriz Nascimento (CNBN), como uma experiência coletiva exitosa de acolhimento de estudantes negras/os que se processou na UFS nos anos 2018.

Fortalece essa constatação o levantamento das teses e dissertações realizado na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD)<sup>3</sup> que tratam sobre experiências de auto articulação e organização coletiva de estudantes que tenham tido o propósito de acolher estudantes negras/os na UFS, para além do CNBN.

O tempo considerado foi o ano 2012 em razão da vigência da Lei de Cotas e a base de dados escolhida foi a BDTD em razão de a considerarmos uma das mais acessadas para fins de publicação de Teses e Dissertações até 2023, ano seguinte ao início do doutorado de uma das autoras.

Nosso objetivo também foi o de tentar encontrar outras experiências na UFS, para além do CNBN, que não tivessem sido identificadas pelo NEABI-UFS.

Usamos as palavras-chaves: *Universidade Federal de Sergipe* ou *UFS* e *Estudantes Negr\**. Apesar de obter como resultado 100 dissertações de mestrado e 26 teses de doutorado, ao adotarmos o método de exclusão que considerou a abordagem direta do tema em seus títulos, bem como os resumos, nenhum fazia relação com a auto-organização de estudantes negras/os na UFS.

Do mesmo modo aconteceu quando buscamos os trabalhos por meio das palavras, *Universidade Federal de Sergipe* ou *UFS* e *Coletivos Negr\** e *Universidade Federal de Sergipe* ou *UFS* e *Coletivo Negro Beatriz Nascimento*.

Em relação à palavra-chave *CNBN*, nenhum trabalho foi encontrado, conforme Quadro n.º 1, a seguir:

**Quadro n.º 1 – Resultado de pesquisa na BDTD sobre publicações envolvendo a auto-organização de estudantes negras/os com foco no acolhimento dessas/desses na UFS**

PALAVRAS-CHAVE	TRABALHOS ENCONTRADOS	DISSERTAÇÕES DE MESTRADO	TESES DE DOUTORADO	RELAÇÃO COM O OBJETO DE ESTUDO
Universidade Federal de Sergipe e estudantes negr*	123	100	26	0
UFS e estudantes negr*	110	90	20	0
UFS e coletivos negr*	49	38	11	0
Universidade Federal de Sergipe e coletivos negr*	53	41	12	0
Universidade Federal de Sergipe e cotas raciais	10	6	4	0
CNBN ou Coletivo Negro Beatriz Nascimento	0	0	0	0

Fonte: Elaboração própria (2023), a partir da consulta à BDTD no período pós-2012 a 2023.

Próximo do nosso objeto de estudo, encontramos trabalhos que se dedicaram a entender a percepção ou discurso de estudante negras/os cotistas e professoras/es nos cursos de alto prestígio na UFS como os de Medicina e Direito; o acesso de estudantes quilombolas à bolsa permanência na UFS; as cotas universitárias e prática pedagógica na

Universidade Federal de Sergipe e ações afirmativas de um modo geral nas universidades, mas com foco nas ciências sociais. Tais trabalhos foram encontrados por meio dos conectores e palavras *Universidade Federal de Sergipe or<sup>4</sup> UFS or Cotas raciais*; e *Universidade Federal de Sergipe or UFS or Coletivos negr\**, conforme Quadro n.º 2, a seguir:

**Quadro n.º 2 – Resultado de pesquisa com estudos que se aproximam do debate que envolve o acesso de estudantes negras/os na UFS, apesar de não tratarem diretamente da temática dos coletivos negros**

INFORMAÇÃO	NÍVEL	ANO	AUTORIA	LINK DE ACESSO
O acesso de estudantes quilombolas beneficiários(as) do Programa Bolsa Permanência da Universidade Federal de Sergipe: uma análise de documentos institucionais	Mestrado em Educação/UFS	2021	Maria Adriana Pereira dos Santos	<a href="https://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/15227">https://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/15227</a>
Ações afirmativas no ensino superior: uma análise das teses e dissertações em ciências sociais	Mestrado em Ciências Sociais	2018	Felipe Bellido Quarti Cruz	<a href="https://tede.ufrj.br/jspui/handle/jspui/6559">https://tede.ufrj.br/jspui/handle/jspui/6559</a>
O sonho do jaleco branco: ações afirmativas e os discursos de estudantes e professores de medicina da Universidade Federal de Sergipe	Mestrado em Sociologia	2018	Baruc Correia Fontes	<a href="http://Ri.Ufs.br/Jspui/Handle/Riufs/9249">http://Ri.Ufs.br/Jspui/Handle/Riufs/9249</a>
A experiência das ações afirmativas na Universidade Federal de Sergipe: os cursos de Direito e Medicina	Mestrado em Antropologia/UFS	2014	Yérsia Souza de Assis	<a href="https://Ri.Ufs.Br/Handle/Riufs/3171">https://Ri.Ufs.Br/Handle/Riufs/3171</a>
O debate sobre cotas universitárias: itinerários da prática pedagógica na Universidade Federal de Sergipe	Doutorado em Educação/UFS	2013	Andréa Hermínia de Aguiar Oliveira	<a href="https://Ri.Ufs.Br/Handle/Riufs/4901">https://Ri.Ufs.Br/Handle/Riufs/4901</a>

Fonte: Elaboração própria (2023), a partir das informações encontradas na BDTD.

De modo geral, as teses e dissertações de âmbito nacional, sobre a articulação de estudantes negras/os em outras universidades do Brasil, reconhecem e legitimam a importância da atuação desses coletivos. No entanto, a partir do levantamento realizado na BDTD, em relação às pesquisas que se debruçaram a estudar a realidade de Sergipe, não visualizamos registros sobre as articulações negras estudantis na UFS. Portanto, nas dimensões científica e social é que entendemos a relevância deste estudo.

No esteio de Gomes, que considera todo espaço coletivamente organizado, com o propósito explícito da luta antirracista, enquanto Movimento Negro, o CNBN, assim, inspirado em Gomes, integra o Movimento Negro Educador. Isto posto, buscamos responder as seguintes questões: 1. Quais

as motivações que levaram estudantes negras/os a se articularem resultando na criação do CNBN na UFS? 2. Como se caracterizou o CNBN e como se processaram as práticas educativas deste coletivo?

Vale registrar que a razão de estudar o Coletivo Negro Beatriz Nascimento iniciou-se em 2019, durante o componente curricular denominado *Diversidade, interculturalidade e relações étnicas e raciais no ensino de Química e Ciências*<sup>5</sup> e se estendeu, na atualidade, pelas vivências acadêmicas e ativistas das autoras<sup>6</sup>. Não bastasse, o compromisso das/os autoras/es deste estudo está imbricado na própria condição de negritude das/os mesmas/os aliado aos espaços de militância em que atuam nos movimentos sociais e sindicais de âmbito antirracistas.



## O trilhar do caminho: as etapas e os sentidos desta investigação

Nosso referencial teórico se respalda em autoras/es decoloniais e críticas/es e nossas contextualizações estão fundamentadas nas epistemologias abissais do Sul (SANTOS, 2007), as/os quais em linha tênue argumentam que

as linhas cartográficas “abissais” que demarcavam o Velho e o Novo Mundo na era colonial subsistem estruturalmente no pensamento moderno ocidental e permanecem constitutivas das relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial contemporâneo. A injustiça social global estaria, portanto, estritamente associada à injustiça cognitiva global, de modo que a luta por justiça social global requer a construção de um pensamento “pós-abissal”. (Santos, 2007, p. 1).

Nos valemos ainda da Pedagogia da Educação Libertadora e Transgressora buscada respectivamente em Freire (2003) e hooks (2017); e do racismo estrutural com a perspectiva do Movimento Negro Educador, ambos traduzidos, concomitantemente, por Almeida (2020) e Gomes (2017). Tais pensamentos referendam os estudos da decolonialidade em seus processos de rompimento com as formas tradicionais-coloniais de produção de conhecimento de base eurocentrada, elitizada e branca.

Nossa metodologia demarcada pela pesquisa qualitativa de campo, baseada na Investigação da Ação participativa (IAP), ampara-se no paradigma da alteridade buscada em Fals Borda (2009), por meio do qual nos inspiramos a afirmar que nesse estudo não existe espaços para a neutralidade, mas compromisso ético-político-educativo com a visibilização e divulgação dos saberes que foram encontrados na militância do Coletivo Negro Beatriz Nascimento (CNBN). Nosso foco, como dito, são as/os estudantes negras/os organizados no CNBN, na UFS.

Para Fals Borda (2009), evidenciar esses saberes auxilia a diminuição das tensões existentes na sociedade, por razões dentre as quais se situam: desigualdade social, étnico racial, de gênero, intergeracional e interseccional<sup>7</sup>. O mesmo autor

defende que estudos dos quais pesquisadoras/es também são sujeitas/os de pesquisa, inspiram novas gerações à confiança, à sinceridade, ao respeito, à responsabilidade em um contexto de pesquisa que se realiza sentindo e pensando, ao estilo Fals Borda, 2009, eis porque tais pesquisas se destacam como “sentipensantes”.

Sob tais dimensões, nossa busca e aproximação com nosso campo de pesquisa se processou desde nós, enquanto pesquisadoras/es negras/os. A maioria integrante do Movimento Negro Educador, inseridas/os, como exposto, em diferentes trincheiras da luta antirracista.

Nesse contexto, buscamos inicialmente conhecer as experiências exitosas de auto-organização de estudantes na UFS para acolher estudantes negras/os que participaram dos processos de seleção da UFS por meio da Lei de Cotas, especificamente nas vagas para estudantes negras/os.

Como dito, o primeiro estudo que trata sobre o CNBN foi realizado com perspectiva didática, em um curso de formação de professoras/es. No âmbito da investigação realizada na orientação no PPGED, vinculada ao projeto Caleidoscópio (CNPQ), revisitamos os dados coletados durante a disciplina e aprofundamento com novas entrevistas e análises de documentos.

Na primeira etapa foi realizado um primeiro levantamento das informações junto ao NEABI/UFS sobre experiências de auto-organização de estudantes para acolhimento de estudantes negras/os cotistas. Nossa escolha por iniciar pelo NEABI se deu em razão de este ser um núcleo de estudos encarregado exclusivamente de produzir/refletir sobre as questões afro-brasileiras e indígenas. O NEABI em Sergipe foi criado em 1984, inicialmente com a sigla NEAB. Nacionalmente, os NEABs foram formados por professoras/es ativistas militantes.

Nas instituições de ensino público superior, demarcaram/demarcam a práxis docente na luta contra o racismo estrutural. Na UFS, seguindo o mesmo movimento, que se iniciou em âmbito nacional, recentemente, essa mesma militância passou a inserir a questão indígena no horizonte de seus estudos, o que alterou a sigla de NEAB para NEABI. Assim, como dito na introdução deste texto, contatamos com pesquisadoras/es mais

antigos do NEABI-UFS e confirmamos que o CNBN, de fato, constitui a primeira experiência de organização das/os estudantes negras/es da UFS.

Na segunda etapa contatamos as/os estudantes do CNBN e solicitamos nova autorização para a continuidade da pesquisa. Em seguida, revisitamos os dados coletados durante a realização da disciplina, tais como: o trabalho final da disciplina, questionários e dados das entrevistas<sup>8</sup> realizadas com as/os estudantes articuladas/os nesse coletivo, durante o desenvolvimento do trabalho vinculado ao componente curricular *Diversidade*.

Sobre a coleta realizada no âmbito desse componente curricular, a caracterização do CNBN, por meio das/os suas/seus integrantes, deu-se de modo virtual, através do *Google Forms*, por meio do qual foram respondidas perguntas relacionadas ao perfil pessoal e à relação com o coletivo. Vale ressaltar que o questionário foi construído com a participação do próprio coletivo, como uma forma de possibilitar a maior interação possível com as/os integrantes do CNBN, como sujeitas/os participativas/os desta investigação.

Essa metodologia de dimensão horizontal da Investigação da Ação Participativa possibilitou uma melhor aproximação e conhecimento mais consubstanciado deste coletivo. Para compreender a fundação do CNBN, foi adotado como critério de escolha para as entrevistas a participação no coletivo desde sua origem, pois elas/es estariam cientes das primeiras etapas de criação do espaço. Foi assim que chegamos às/aos duas/dois estudantes, por cuidados éticos apelidadas/os de Zumbi e Dandara<sup>9</sup> (estudantes negras/os do CNBN). Ambas/os participaram de todo o processo que envolveram também as entrevistas orientadas pelo questionário. Os apelidos também não estão relacionados às suas identidades de gênero.

Cada entrevista foi agendada por meio das redes sociais e ocorreu pela plataforma *Google Meet*, com orientação da docente da disciplina, após autorização das/os entrevistadas/os. Os dados obtidos foram analisados com o intuito de ressaltar os pontos mais importantes da investigação. Esse fato não suprimiu a importância de aspectos não citados nesse estudo e nem a possibilidade de trabalhos futuros que possam advir a partir desses dados.

Na terceira etapa, concomitante à realização das análises e ainda durante o trabalho do componente curricular *Diversidade*, realizamos nova entrevista com as/os estudantes do CNBN entrevistadas/os. O intuito foi o de ampliar os dados coletados, bem como apresentar nossas análises para apreciação e diálogo com as/os estudantes do CNBN.

O primeiro entrevistado, Zumbi, é cofundador do CNBN. A segunda entrevistada, Dandara, passou a fazer parte do coletivo em 2019. Ambas/os concluíram seus cursos de graduação aproximadamente há 2 (dois anos) anos. Neste texto, visando garantir o anonimato e gênero das/os entrevistadas/os, utilizamos, respectivamente, as denominações Zumbi e Dandara para as/os mesmas/os.

Vale registrar que a consecução dessas três etapas não ocorreu de forma rígida e fragmentada pois, como característica das pesquisas qualitativas e, sobretudo da IAP, elas ocorrem de forma articulada, de maneira que permitam certa fluidez entre uma e outra, tendo em vista que os dados coletados em cada etapa delineiam e dialogam com as demais.

### *História, caracterização e o sentir-pensar do CNBN*

Podemos notar como nosso futuro será diferente, cada dia mais discussões sobre a temática e a importância negra, cada vez mais canais de comunicações, principalmente os utilizados pelos jovens engajados na militância. Por isso, acreditamos que o futuro poderá ser um lugar melhor. (Zumbi, 2021).

As ações protagonizadas por estudantes negras/os de diversos cursos culminaram na criação do CNBN e originaram-se a partir da provocação de uma professora do NEAB-/UFS. Após esse estímulo, um grupo de alunas/os se mobilizou para realizar reuniões em torno de pautas, como: levantar as demandas e incômodos vivenciados por estudantes negras/os na UFS; definir o foco do coletivo; decidir sobre a forma de organização pessoal e como iriam lidar com as principais indagações que permeavam estudantes negras/os, dentre as quais se inseriam o sentimento de solidão,

necessidade de partilha e fortalecimento pessoal e coletivo para permanecerem na UFS. Eis que surge então, o CNBN

como um espaço de acolhimento e afetividade preta, fortalecimento das identidades, formação e informação no tocante ao conhecimento e leituras de bibliografias negras, e reivindicação das discussões a respeito de questões raciais nos cursos, departamentos, grupos e núcleos de pesquisa, programas de pós-graduação. (Coletivo Negro Beatriz Nascimento, 2018, p. 1).

O nome *Coletivo Negro Beatriz Nascimento* é uma homenagem à intelectual negra e sergipana Maria Beatriz Nascimento, que nasceu na capital, Aracaju, sendo a oitava filha do casal Rubina Pereira do Nascimento e Francisco Xavier do Nascimento. A intelectual negra migrou para a região sudeste em 1949, e em 1969 (aos 28 anos) ingressou no ensino superior da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), concluindo seus estudos em 1971 (Literafro, 2021). Tempos depois, tornou-se professora da rede estadual Fluminense e iniciou sua pós-graduação, concluída em 1981. A importância de seu legado, que durante anos ficou no anonimato, está diretamente vinculada ao entendimento sobre a relação da/o negra/o com a formação (Literafro, 2021).

A historiadora se debruçou sobre o estudo da formação de professoras/es quilombolas. Além disso, suas obras são de grande importância na reflexão referente ao racismo, seu enfrentamento e às desigualdades sociais (Ratts, 2007). Não bastasse, Beatriz Nascimento dedicou-se ainda a poesia por meio de seus estudos na área de Letras. Tragicamente foi assassinada em 28 de janeiro de 1995, pelo companheiro de uma amiga acometida de violência doméstica e que Beatriz Nascimento defendia (Ratts, 2007). Corroboramos com Reis (2020) ao afirmar que

Beatriz nos deixou de forma violenta, como violenta é a vida de muitos jovens negros ainda neste País, como ainda as mulheres negras são tratadas por meio do racismo e da violência física e simbólica do machismo. (Reis, 2020, p. 128).

Aferimos, a partir da motivação que culminou com o seu assassinato, que para além do racismo identificado em algumas narrativas que consultamos sobre o trágico episódio, que Beatriz foi vítima também do machismo e da misoginia<sup>10</sup>.

Considerando o robusto patrimônio cultural e intelectual sem o devido reconhecimento público e acadêmico à altura da relevância de suas produções e publicações, segundo nossas entrevistadas, foi uma simbólica forma de enfrentar os processos de apagamentos de sua história frente à importância de seu pensamento para o Movimento Negro e Quilombola.

Para nós pesquisadoras/es negras/os, essa atitude de homenagear Beatriz Nascimento tomando seu nome emprestado ao coletivo representou uma prática de educação antirracista significativa na tentativa de eternizar sua memória. Representou ainda uma estratégia de enfrentamento ao racismo no meio acadêmico. Preponderou nesta homenagem o reconhecimento sobre a necessidade de vencer o apagamento acadêmico em relação à sua luta, história e produção.

Para as/os entrevistadas/os, esse reconhecimento se mostrou familiar às/aos estudantes negras/os, que manifestaram sentimentos semelhantes ao identificarem como são tratadas/os e acolhidos/as nos espaços, de um modo geral e, especialmente na UFS. Um lugar que, segundo elas/eles, naquele momento, em 2018, imprimia nelas/es a sensação de vivenciarem recorrentes investidas de desqualificação das próprias trajetórias e importância enquanto estudantes negras/os, em grande parte cotistas.

Seus registros indicaram que, já nas reuniões as/os estudantes partilhavam que se sentiam invisibilizadas/os/desvalorizadas/os dentro da UFS, por serem negras/os e cotistas. A ausência de leituras sobre autoras/es negras/os, mesmo em disciplinas que tratavam sobre o ensino de África, também era uma realidade sentida.

Assim, na sinergia deste sentimento, alinhada à história que retrata também a realidade da mulher negra no Brasil, as/os estudantes se identificaram com Beatriz Nascimento, principalmente por se verem na mesma realidade, como se tratassem do próprio apagamento discente na UFS. Nessa seara, o grupo finalmente definiu o nome do CNBN para

*promover o reconhecimento, obras e pensamentos de Bia*<sup>11</sup>. (Zumbi, 2020).

Sobre esse sentimento de apagamento, Zumbi (2020) relatou que sempre se indagava sobre não encontrar seus pares no que se refere a trajetórias similares e anseios também. Foi no coletivo que percebeu que estas pessoas só estavam desarticuladas. Cada uma/um em seu próprio universo e o mesmo sentimento de solidão e insegurança. No CNBN encontram um lugar seguro para compartilhar dores, tornando-se referência para outras/os estudantes negras/os como lugar de fortalecimento. Uma experiência de amizade, luta contra o racismo, de entendimento, de vivências e estudos para uma leitura crítica de mundo, com alguma possibilidade de representar permanência nesse espaço.

Podemos afirmar, a partir do acesso a algumas produções encontradas na revisão de literatura sobre coletivos negros, buscadas em Silva (2020; 2021) e Trindade (2021), que no Brasil, os coletivos negros universitários são espaços de segurança, de apoio, de solidariedade e de identificação, onde não são apenas discutidas pautas relacionadas à militância, mas também diversas outras questões que perpassam a vida cotidiana das/os estudantes de um modo geral. Segundo Dandara (entrevista de 2020), o CNBN tem muito significado e importância nas vidas das/os jovens negras/os. Reforça sua opinião o argumento de que, enquanto não estava mergulhada nas ações e reuniões do coletivo, ela mesma não tinha essa visão sobre a importância desse espaço e de sua própria negritude. Isso ocorre porque, no âmbito do racismo estrutural,

Os alunos negros sofrem preconceito e nem se dão conta, desde não estudar autores negros, não vê referências com suas características, desde fazer parte de um centro acadêmico que homenageia um homem extremamente racista. Pequenas coisas, desde poucos ou nenhuns professores negros. Essas coisas estão naturalizadas em nosso dia, além do que os estudantes negros estão sozinhos. Vemos poucos estudantes que se identificam com nossas dores, ninguém para compartilhar; dar um ombro ou para entender. (Dandara, 2020).

Os relatos acima nos remetem ao que Munanga (2010) reflete em relação ao mito da democracia racial. Mesmo na academia o racismo segue se efetivando e legitimando revestido de uma sutileza dos que o naturalizam enquanto um processo inexistente, onde se afirma que ninguém é vítima e muito menos racista e, pelo contrário, a riqueza do país se encontra justamente nessa diversidade racial que convive “harmonicamente”. Para o autor, essa lógica caracteriza o racismo à brasileira, sendo necessário desnudar sua operacionalidade no contexto de um crime considerado pelo mesmo, por tais razões, como perfeito. (Munanga, 2010).

Na perspectiva dos coletivos negros articulados nas universidades e, em especial o CNBN, na UFS, afirma-nos Dandara (2020) que, além de organização política, o CNBN é um lugar de promoção da amizade. Um espaço para compartilhar relatos sobre o que é ser negra/o em um país racista, que julga e inferioriza a/o outra/o a partir da cor da pele e que não compreende quem é julgada/o. Em suas palavras, as ações do coletivo engajam o Movimento Negro. Dandara (2020) relatou como são educativas as trocas de saberes que se operam no âmbito das conversas com as/os alunas/os do ensino básico, falando sobre racismo, estimulando-as/os a pensarem sobre assuntos relacionados à identidade negra, como o racismo influencia suas vidas e como fazer para se defenderem, terem voz e expectativas a partir do orgulho de ser negra/o.

Com o tempo, as ações do CNBN foram ganhando respaldo na UFS e as demandas foram aumentando, mas sem um aporte institucional que validasse ou mesmo amparasse estas iniciativas. Representadas pelas diversas ações realizadas na UFS, entre rodas de diálogos sobre o racismo, políticas afirmativas, *lives*, e mais as palestras e cursos realizadas fora da UFS, as demandas pela presença do CNBN nos espaços foram se avolumando desproporcionalmente à quantidade de estudantes para tocar tais tarefas. Administrar tamanha responsabilidade e ainda conciliar as exigências acadêmicas em um ambiente hostil foram algumas das dificuldades encontradas pelo CNBN, configuradas na falta de apoio institucional.

Entretanto, de forma categórica, Zumbi e Dandara (2020) afirmaram que tais demandas nem

de longe foram o maior problema encontrado pelas/os estudantes negras/os. O principal desafio é sobreviver na UFS em meio ao racismo estrutural. As tentativas de fazer o coletivo dar errado se processaram de várias formas, desde se tentar influenciar as/os negras/os a não se dedicarem ao engajamento político e persuadirem as/os mesmos/as para se posicionarem contrárias/os às ações afirmativas, até mesmo a tentar fazer com que essas/esses estudantes não se reconhecessem como negras/os, mas como estudantes iguais a todas/os as/os outros/as indistintamente.

Essa realidade impulsionou o CNBN a buscar novas/os integrantes ao coletivo, que flexibilizou os critérios de inserção no espaço. Desde a criação em 2018, o critério adotado pelo coletivo era ser estudante negra/o de graduação da UFS. Por volta de 2020, bastava ser estudante negra/o da UFS. Contribuiu também para essa flexibilização o fato de suas/seus fundadoras/os se aproximarem do período de conclusão dos cursos e possibilidade da realização da pós-graduação. Todas essas questões e mais a recepção de novas/os estudantes negras/os ao coletivo passaram a integrar o campo das preocupações do CNBN. O coletivo, então, passou a refletir de que maneira poderia atrair mais estudantes negras/os para pensar sobre a questão racial.

Segundo Zumbi (2020), o CNBN flexibilizou suas regras para que qualquer estudante negra/os da UFS pudesse se motivar a construir o CNBN. Assim, adotaram um sistema tranquilo de recepção da estudantada, sem tantas responsabilidades que pudessem pesar sobre os ombros de quem precisa dar conta das exigências das disciplinas. Daí, para começarem a participar das reuniões era um bom começo de vivência na UFS para se motivarem a participar e se comprometerem com a causa.

Desse modo, as/os estudantes, aos poucos, assumiam tarefas de acordo com suas possibilidades. Vale aqui registrar que é notória a adoção, por parte do Coletivo, da divisão de tarefas, como forma pedagógica de auto-organização que se operou segundo a concepção coletiva de incentivo à participação política. Entre as atividades se insere o registro das presenças. As chamadas, quando feitas, representam oportunidades de apresentação e

recepção pelo Coletivo às/aos calouras/os. Tudo pensado e planejado coletivamente no sentido de engajar estudantes para a participação e formação antirracista. De acordo com Zumbi e Dandara (2020), o CNBN tem uma postura bem aberta em relação à discussão de diferentes temas, mas a temática principal são as/os estudantes negras/os na UFS. Suas/seus integrantes fazem uma reunião no final do ano ou no começo para planejarem as ações que executarão durante o ano, com espaço para flexibilidade. Também ocorrem diálogos que fazem com que o núcleo trabalhe assuntos mais abrangentes de acordo com a conjuntura apresentada.

O coletivo promovia um espaço em que as/os integrantes estudavam o que não estavam acostumadas/os a refletir e muito menos debater. Podemos perceber que coletivos negros são oportunidades para renascer as/os invisibilizadas/os das histórias, com seus saberes. No caso do CNBN, seus estudos a partir da formação política com centralidade na luta antirracista são pautados, a priori, nos sentidos e significados das produções da própria Beatriz Nascimento, que abordava sobre o papel social da mulher negra em uma sociedade racialmente dividida, além de trazer reflexões sobre as opressões de gênero, discriminações de raça e classes presentes na academia.

Pinn (2019) nos aponta que nas produções de Beatriz Nascimento são relatadas questões sobre a enunciação da História do Negro no Brasil, a branquitude e a necessidade da (des)colonização dos saberes para uma perspectiva mais afrocentrada, com um aprofundamento que possibilita outras formas de pensar a/o negra/o na sociedade, assim como a própria realidade histórica brasileira. Ao tempo que estuda, o CNBN lida com a problemática existente dentro do próprio *campus* da UFS, auxiliando estudantes negras/os com orientações para o incentivo a e realização dos caminhos para se realizar denúncias de racismo a estudantes em sofrimento.

Na visão de Zumbi e Dandara (2020), a UFS, institucionalmente falando, não possui uma prática cotidiana antirracista. Nesse sentido, o combate ao racismo somente ocorre no discurso, mas na prática é insuficiente, exceto pela iniciativa muito particularizada e comprometida de algumas/alguns professoras/es, estudantes e técnicas/os negras/os



antirracistas que não representa o fazer coletivo da instituição. Alicerçada no pensamento de Gomes (2017), enquanto pesquisadoras negras, identificamos que as iniciativas protagonizadas pelo CNBN, sim, podem ser vistas enquanto práticas educativas do Movimento Negro que se realizou/realiza na UFS, com o protagonismo de estudantes negras/os, por meio do CNBN.

Zumbi e Dandara (2020) relatam que a luta para ampliar a leitura crítica de realidade junto à estudantada sobre a importância do enfrentamento ao racismo é um desafio diário. É um debate sobretudo que envolve dor. E nem todas/os, para além das/os estudantes, entendem a devida importância de um movimento como esse que parte das/os próprias/os estudantes negras/os. Sobre o sistema que envolve o racismo estrutural na UFS e as denúncias<sup>12</sup> realizadas, relatou-nos Zumbi (2020), que

Certa vez, o CNBN realizou na UFS um evento estrategicamente intitulado *Diálogos institucionais I e II*. O objetivo era promover uma aproximação com a gestão da UFS para a realização do diálogo sobre as cotas raciais, a realidade de estudantes negras/os, as políticas afirmativas, acesso e permanência. Assim, o CNBN encaminhou convite para os pró-reitores, mas eles se limitaram a mandar representantes nas duas edições. Na segunda edição, a vice-reitora ainda compareceu. Essa indiferença às propostas do CNBN para traduzir as preocupações acerca da realidade do estudante negro na UFS levou o coletivo a formalizar denúncia ao Ministério Público Federal (MPF) de uma série de irregularidades praticadas na UFS. O objetivo com o envolvimento do MPF nesta relação foi garantir o cumprimento por parte da UFS de suas responsabilidades e deveres para com a política de igualdade racial nesse espaço. (Zumbi, 2020).

Assim, para o coletivo não há efetividade na política afirmativa implantada na UFS desde 2008. Coibir as fraudes das cotas passou a ser uma demanda também do CNBN e uma realidade em várias universidades públicas do país. As/os que não desejam o avanço do Coletivo são as/os que almejam a invisibilidade do CNBN e consequentemente o apagamento de tais pautas. Nessa dimensão, nos chama a atenção Pinn (2019) para o quanto Beatriz

Nascimento sofreu com o processo de invisibilização durante o período acadêmico, assim como outras/os negras/os de sua geração, tendo sido pouco lida e raramente mencionada, principalmente no campo de conhecimento de História.

Pinn (2019), em seu estudo sobre a invisibilidade negra na historiografia brasileira, descreveu como a produção acadêmica de Beatriz Nascimento é essencial para compreender as insuficiências metodológicas e estruturais do fazer histórico, ressaltando assim que a história da/o negra/o brasileira/o, que é produzida nas academias, assumiu um papel estereotipado.

Segundo nossas/os entrevistadas/os, uma outra dificuldade encontrada pelo Coletivo é o fato de não possuírem espaço físico. Suas/seus integrantes se reúnem em locais aleatórios encontrados por acaso, pelos corredores da UFS. Apesar de tudo isso, o CNBN acredita que há pessoas que buscam abraçar a causa do Coletivo e, de alguma forma, muitas/os estudantes entendem sua relevância enquanto um aquilombamento. Assim, mergulhadas/os nas ideias de Beatriz Nascimento, no Coletivo o assunto *Quilombo* é o que mais as/os definem.

Isto se justifica porque, segundo as/os estudantes, o quilombo tem tudo a ver com o pioneirismo desta discussão em Beatriz Nascimento, que o definiu enquanto a própria história da/o negra/o brasileira/o. É no ensinamento de Beatriz Nascimento que podemos comprovar ao longo da história da/o negra/o no Brasil, das/os africanas/os e suas/seus descendentes, que a resistência negra foi se lapidando no interior das ações do Movimento Negro em cada etapa da história de um modo diferenciado, mas sempre na história de luta.

O autor Reis (2020) produziu uma dissertação na qual há relatos de pensamentos e narrativas de Beatriz Nascimento, que define o quilombo como a própria história sobre o negro brasileiro. Para o CNBN, do mesmo modo, de todas as causas abraçadas pelo coletivo, o assunto “Quilombo” é o que mais define o núcleo. Isto é, porque o quilombo tem tudo a haver com Beatriz Nascimento, que é uma pioneira sobre esse tema. A Beatriz ensina que ao longo da história do negro no Brasil, dos africanos e seus descendentes, sempre esteve presente essa postura de busca por liberdade.



Portanto, analogicamente, nas universidades, são os coletivos negros aquilombados que gritam: *you can organize collectively to build this freedom, to build this place, where you can be and stay as black/white. It is this that the CNBN is and builds: a big quilombo.* (Zumbi, 2020).

Nessa seara, a educação transgressora é fundamental para o desenvolvimento da leitura crítica de mundo numa perspectiva de educação para a liberdade. Pensando nisso, inspirada em Freire (2003), afirma-nos hooks (2017) que é preciso transgredir essa ordem rumo à educação capaz de nos libertar a todas/os, negras/os e brancas/os, das armadilhas da opressão. Essas ações reforçam o papel educador que o CNBN desempenhou/desempenha.

Atento a essa realidade, o Coletivo propõe ainda a criação de mecanismos específicos de denúncias de racismo, o que acabou não acontecendo. Os casos de crimes de racismo ocorridos na UFS até 2021, por exemplo, eram denunciados em âmbito da ouvidoria da UFS, por meio do SIGAA e essa única modalidade de denúncia acabava por não surtir efeito para pessoas negras que não sentiam segurança para realizá-la e por esta razão preferiam a realização da denúncia por outros meios, sendo necessário efetivar meios mais acolhedores e seguros por parte de quem sofre racismo.

## Considerações finais

É no contexto da implantação da Lei de Cotas em 2012 que passam a emergir os coletivos protagonizados por estudantes negras/os nas universidades do Brasil. De modo geral, os Coletivos Negros, que emergem após o aumento da inserção de negras/os nas universidades, lutam por uma educação antirracista, por direitos iguais para todas as pessoas independente das questões raciais, mas com atenção especial para a diversidade, as interseccionalidades e as diferenciações de oportunidades a partir desta. Nas instituições de ensino público superior, esses coletivos têm atuado por meio de projetos que extrapolam os muros das universidades.

Nacionalmente, os coletivos negros articulados por estudantes negras/os nas

universidades representam mais um lugar de luta antirracista para os que ainda estão chegando nesse universo. Essas/es estudantes, em grande parte, não encontram sentimento de pertença nas instituições de ensino superior público. Assim, na busca pelas experiências exitosas de auto-organização coletiva de estudantes para acolher estudantes negras/os na UFS, a partir dos anos 2012, deparamo-nos com a *práxis* do CNBN, que em Sergipe, emergiu em 2018 com objetivo de acolher estudantes negras/os, incentivando-as/os a sobreviverem ao racismo estrutural e assim, permanecerem nesse espaço.

As iniciativas antirracistas protagonizadas pelo CNBN se realizaram para além dos muros da UFS. Processaram-se também em escolas públicas e particulares, representando verdadeiros exemplos da capacidade coletiva de auto-organização negra de educação antirracista.

Tais práticas, traduzidas aqui como educativas, incentivaram trocas de saberes sobre a questão racial, as políticas afirmativas, a negação da ancestralidade pela colonialidade e a devida visibilidade dos processos decoloniais, com predominância de estudos referenciados em autoras/es negras/os. Assim, o CNBN lutou por benefícios para a educação, como por exemplo, bolsas de estudo, cotas para a pós-graduação, criação e implementação de restaurantes universitários e auxílios diversos para ajudarem na permanência de estudantes negras/os nos estudos.

Redimensionando nosso olhar para todo o processo de construção do CNBN, caracterizamo-lo como um espaço de afeto entre estudantes antirracistas, que favoreceu o fortalecimento da pauta sobre as políticas afirmativas e a permanência de estudantes negras/os na UFS, valendo a pena aprofundar esse estudo para o período em que o CNBN protagonizou as denúncias de fraudes contra as cotas raciais na UFS em 2019.

De que forma essas denúncias chegaram ao conhecimento do Ministério Público Federal? O que foi encaminhado pelos órgãos públicos no sentido de implementação da política afirmativa na UFS? Como se comportou a gestão da UFS a partir dessas denúncias? Enfim, quais os efeitos produzidos em termos de política pública de prevenção das fraudes das cotas raciais na UFS? São outras perguntas que valem a pena serem investigadas. O levantamento

bibliográfico sobre os coletivos negros de um modo geral nos levou a entender que os mesmos possibilitam à juventude negra a (re)construção da identidade, o fortalecimento de suas vivências, afetividade, estudos e capacidade de mobilização, em uma instituição até então incomum à sua presença: a universidade pública.

Nesse sentido, de forma mais contundente nos anos 2018 e seguintes, o CNBN nos levou a entender a importância de visibilizar seus processos a partir de suas próprias vozes. Inspirados em Beatriz Nascimento (1989; 2021), o CNBN compreende aquilombamento enquanto construção de um espaço coletivo de (re)conexão com a ancestralidade, resistência, afeto, pertencimento, (re)construção de identidades e ocupação de espaços sociais para possibilitar, no caso de estudantes negras/os, inseridos no contexto da UFS, uma experiência menos rude de estar na universidade e contribuir, da forma que lhes cabem, com a não desistência dessas/es estudantes do sonho de continuarem seus estudos.

Portanto, o CNBN envolve compromisso político diário por políticas públicas de combate à exclusão de estudantes negras/os no meio acadêmico, fortalecimento do conhecimento produzido pela intelectualidade negra, valorização da estética e beleza da negritude, incentivo a compreensão emergente de que a luta antirracista não pode ser exclusiva da população negra e a necessidade da garantia não só do acesso, mas também do acolhimento e a permanência de estudantes negras/os na UFS. Daí a relevância desse estudo intitulado *Aquilombando a Universidade: a práxis do Coletivo Negro Beatriz Nascimento*.

## Notas

1 Faremos o uso em todo o texto do símbolo gráfico “/a” ou “/as” ao lado de toda palavra e/ou termo que comumente a língua portuguesa utiliza apenas no masculino para também nos referirmos ao feminino. Aqui priorizaremos primeiro o uso do termo no feminino, que será seguido do termo no masculino. Este é um posicionamento político de enfrentamento ao machismo expresso em nossa norma culta. Temos ciência de que a linguagem inclusiva de gênero, para considerar a

realidade que compreende uma infinidade de formas de estar/viver em nossa sociedade – pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e/ou Transexuais, *Queer*, Intersexos, Assexuais, Pansexuais, Não binárias e outras identidades (LGBTQIAPN+) –, é uma realidade e reconhecemos sua devida importância, mas em fase ainda de apropriação de seus usos, resolvemos nesse texto nos limitar apenas ao sinal gráfico acima mencionado, bem como os dois termos para nos referirmos ao feminino e ao masculino, mesmo compreendendo que por si só tais termos não recebem toda a diversidade que permeiam as identidades de gênero.

2 Aqui, ao invés de questão norteadora, trazemos como referência os saberes e produções conhecimentos abissais do Sul - que valoriza tudo o que foi inferiorizado por estar fora do padrão e linguagem eurocentrada que tem o norte ocidental como centro de tudo. Daí porque nossa questão aqui se destacar como suleadora.

3 O levantamento foi realizado em torno dos seguintes buscadores *estudantes negr\** e *Universidade Federal de Sergipe* ou *UFS*; *coletivos negr\** e *Universidade Federal de Sergipe* ou *UFS*; *Universidade Federal de Sergipe* ou *UFS* e *CNBN* ou *Coletivo Negro Beatriz Nascimento*. O símbolo \* (asterisco) logo após as letras *negr* foi inserido como uma forma de se ter um alcance maior da busca para o encontro de produções com termos aproximados, como negro e negra, (no singular e/ou plural), outros.

4 O uso do termo “or” é usado em pesquisas de bases de dados para se referir ao termo “ou”.

5 Esta disciplina, ofertada no Curso de Licenciatura em Química do Campus de Itabaiana da UFS, reflete sobre questões de alta relevância do ponto de vista de alguns dilemas da diversidade e das adversidades advindas das diferenças na construção da nossa sociedade em que estão envolvidos os povos indígenas e negros com seus contextos de vida. Foi ministrado pela última autora deste texto e teve o primeiro autor como aluno.

6 Nos Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros/as e Indígenas (NEABI), Movimento Nacional de Direitos Humanos (MNDH), Instituto Braços (IB/único centro de defesa de direitos humanos de Sergipe), Programa de Pós-Graduação em Educação da UFS (PPGED-UFS), nível de doutoramento; e, por fim, no projeto de pesquisa de âmbito nacional denominado *Caleidoscópio das Ações Afirmativas: avaliações, experiências e alcances das políticas de cotas nas universidades públicas* (com financiamento CNPQ).

7 Termo cunhado em 1989 por Kimberlé Crenshaw, ativista americana de direitos civis e estudiosa da teoria crítica racial, para explicar a multiplicidade das diversas facetas que envolve a realidade de ser mulher, a exemplo da questão racial, de classe, gênero, como uma forma de se entender como ser mais “inclusive” diante da diversidade.

Nessa perspectiva que vai aprofundar as questões que envolve a interseccionalidade, ver também: COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

8 Tais dados como questionários, *Google Forms* e roteiros de entrevistas podem ser acessados nos arquivos do próprio NEABI, na UFS. O conteúdo destes com a identificação das/os entrevistadas/os respeitam o sigilo sob a guarda do NEABI. Por razões de compromisso, cuidado e princípios ético-políticos, a identidade de nossas/os entrevistadas/os nesse estudo foi preservada. Para facilitar a realização das análises por parte das/os autoras/es desta pesquisa, seus nomes foram substituídos por personalidades negras de nossa história. Essa estratégia teve o propósito ainda de facilitar tanto a fluidez da leitura por parte do/a leitor/a, como a visibilidade e fortalecimento da imagem daqueles/as que lutaram antes de nós por dias melhores para o povo negro.

9 Ainda em respeito aos cuidados e compromissos ético-políticos, preservamos também aqui as informações quanto ao gênero e identidades de gênero das/os entrevistadas/os. Portanto, os nomes aqui escolhidos não necessariamente correspondem aos gêneros e identidades de gênero dos/as entrevistadas/os.

10 O machismo trata da ideia da superioridade do homem sobre a mulher. A misoginia pode se manifestar de várias maneiras. Suas formas estão todas ligadas ao ódio contra a mulher. (Chaves, 2019).

11. Forma carinhosa que o entrevistado Zumbi atribui a Beatriz Nascimento em sua maneira de aproximar-se e se referir à intelectual.

## Referências

- ALMEIDA, Livia Jéssica Messias de; LIMA, Maria Batista. LOPES, Edinéia Tavares. Ventos insurgentes ao amanhecer: a educação das relações étnico-raciais no curso de pedagogia da universidade federal de Sergipe. In: REIS, Maria da Conceição dos; MESSIAS, Elizama Pereira (Org.). **A educação das relações étnico-raciais em cursos de pedagogia do nordeste: olhares docentes e estudantis**. Petrolina: IFS SertãoPE, 2023, p. 28-46.
- ALMEIDA, Sílvia Luis. de. Racismo estrutural? In: **Feminismos plurais**/Djamila Ribeiro (Org). São Paulo: Sueli Carneiro. Editora Jandaíra, 2020.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva; PIZA, Edith (Orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 1- 30, 2003.
- BDTD. **Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações**. 2023. Disponível em: <http://bdtb.ibict.br/vufind/Content/whatIs>. Acesso em: 11 de ago. 2023.
- BRASIL. **Lei n.º 12.711, de 29 de agosto de 2012**. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências.
- CHAVES, Thaís. **Machistas em tratamento: os homens que combatem a masculinidade tóxica**. 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/diversidade/machistas-em-tratamento-os-homens-que-combatem-a-masculinidade-toxica/>. Acesso em: 20 jan. 2023.
- COLETIVO NEGRO BEATRIZ NASCIMENTO. **Carta de apresentação do Coletivo de Estudantes Negros Beatriz Nascimento – UFS**. 2018. Facebook. Disponível em: [https://www.facebook.com/story.php?story\\_fbid=547805169006743&id=547787119008548&\\_rdr](https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=547805169006743&id=547787119008548&_rdr). Acesso em: 10 de nov. 2021.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.
- FALS BORDA, Orlando. **Una sociología sentipensante para a América Latina. Antología y presentación**: Víctor Manuel Moncayo. Carátula: Alejandro Ospina. Bogotá: Clacso, p. 320-338, 2009.

FLEURI, Renato Matias. Educação Intercultural: descolonizar o poder e o saber, o ser e o viver. **Visão Global**, v. 15, n. 1-2, p. 7-22, 2012.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **17º Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/07/anuario-2023.pdf>. Acesso em: 1 de set. 2023.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro Educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2ed. São Paulo: WMF, Martins Fontes, 2017.

IBGE. **Agência IBGE notícias**. Editoria: Estatísticas Sociais. 2019. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/25989-pretos-ou-pardos-estao-mais-escolarizados-mas-desigualdade-em-relacao-aos-brancos-permanece>. Acesso em: 12 de set. 2021.

MUNANGA, Kabengelê. **Nosso racismo é um crime perfeito**. Portal Geledés, 19 ago. 2009. Entrevista concedida a Camila Souza Ramos e Glauco Faria. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/nosso-racismo-e-um-crime-perfeito/>. Acesso em: 26 de set. 2023.

MUNANGA, Kabengelê. Relações Étnico-Raciais. **Canal Youtube**. 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7FxJOLf6HCA>. Acesso em: 26 de set. 2017.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOQUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Ed. 2. Coleção Cultura Negra e Identidades. Reimp. Belo Horizonte: autêntica, 2020.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018. Disponível em: <https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf>. Acesso em: 18 out. 2023.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **MPF e representantes do movimento negro em Sergipe impulsionam o início das fiscalizações das cotas étnico-raciais na UFS**. 2020. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/se/sala-de-imprensa/noticias-se/mpf-e-representantes-do-movimento-negro-em-sergipe-impulsionam-o-inicio-das-fiscalizacoes-das-cotas-etnico-raciais-na-ufs>. Acesso em: 01 de nov. 2023.

NASCIMENTO, Beatriz. **Literafro**: o portal da literatura afro-brasileira. 2023. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/ensaistas/1422-beatriz-nascimento>. Acesso em: 06 de nov. 2021.

PINN, Maria Lídia de Godoy. Beatriz Nascimento e a invisibilidade negra na historiografia brasileira: mecanismos de anulação e silenciamento das práticas acadêmicas e intelectuais. **Revista do corpo discente do PPG-História da UFRGS**, v. 11, n. 25, p. 140-156, 2019. Acesso em: 12 de dez. 2021.

QUEIROZ, Delcele Mascarenhas. O negro e a universidade brasileira. **Haol**, v. 3, p. 73-82, 2004.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. Instituto Kuanza e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: 2006.

REIS, Rodrigo Ferreira dos. **Beatriz Nascimento vive entre nós**: pensamentos, narrativas e a emancipação do ser (anos 70/90). 2020. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos** (CEBRAP), v. 79, p. 71-94, 2007.

SILVA, M. **Coletivos Negros**: ações interligadas por uma educação antirracista, 2016. Disponível em: [https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/94106/1/Coletivos%20Negros\\_acoes%20interligadas%20por%20uma%20educacao%20antirracista.pdf](https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/94106/1/Coletivos%20Negros_acoes%20interligadas%20por%20uma%20educacao%20antirracista.pdf). Acesso em: 06 de nov. 2021.

SILVA, M. Coletivos Negros e Educ(ação) na Original. **Alice News**. 2021. Disponível em: [https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/94100/1/Coletivos%20Negros%20e%20Educ\\_acao.pdf](https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/94100/1/Coletivos%20Negros%20e%20Educ_acao.pdf). Acesso em: 05 de nov. 2021.

TRINDADE, Luana Ribeiro da. **Fortalecendo os fios**: a emergência dos coletivos de estudantes negros e negras em universidades da região sudeste. 2021. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2021.



## Corpo-memória e pedagogias de frestas: contranarrativas quilombolas como forças que des(educam)

*Body-memory and pedagogies of cracks: quilombola counter-narratives as forces that un(educate)*

Tainá Silva Candido\*

José Carlos Mendes\*\*

Viviane Kraieski de Assunção\*\*\*

Palavras-chave:

Quilombolas

Escrivência

Contracolônia

**Resumo:** Este artigo investiga como as contranarrativas quilombolas, ancoradas no corpo-memória e nas pedagogias de frestas vivenciadas por Tinho, operam como forças des(educativas) que desestabilizam as formas hegemônicas de conhecer e existir. A pesquisa se baseia em observações e experiências na comunidade, bem como em entrevistas em profundidade e na escrivência, conceito desenvolvido por Conceição Evaristo. A escrivência se manifesta por meio de cartas enviadas por Tinho, nas quais ele compartilha aspectos profundos das experiências vividas na comunidade, tecendo uma contranarrativa que confronta a colonialidade do poder, do saber e da natureza, estruturas que historicamente subalternizam populações negras e indígenas. Nesse contexto, o lócus de enunciação é compreendido como um espaço simultaneamente político e epistêmico. Destaca-se um conhecimento que é gerado a partir de experiências corporais, ancestralidades, subjetividades, afetividades, emoções e identidades. Esse saber se contrapõe ao universalismo abstrato que se apresenta como neutro, mas que, na verdade, oculta relações de poder e dominação. Assim, existir, ser, estar e reivindicar a própria identidade, cultura e conhecimento tornam-se atos de resistência e afirmação que transcendem a dimensão ontológica, assumindo, portanto, um caráter onto-epistemológico.

Keywords:

Quilombolas

Escrivência

Counter-Colonial

**Abstract:** This article investigates how quilombola counter-narratives, anchored in body-memory and the pedagogies of gaps experienced by Tinho, operate as dis(educative) forces that destabilize hegemonic ways of knowing and being. The research is based on observations and experiences within the community, as well as in-depth interviews and escrivência, a concept developed by Conceição Evaristo. Escrivência is manifested through letters sent by Tinho, in which he shares deep aspects of the lived experiences in the community, weaving a counter-narrative that confronts the coloniality of power, knowledge, and nature—structures that have historically marginalized black and indigenous populations. In this context, the locus of enunciation is understood as a space that is simultaneously political and epistemic. It emphasizes knowledge generated from bodily experiences, ancestries, subjectivities, affectivities, emotions, and identities. This knowledge contrasts with the abstract universalism that presents itself as neutral but, in reality, conceals power and domination relations. Thus, existing, being, being present, and claiming one's identity, culture, and knowledge become acts of resistance and affirmation that transcend the ontological dimension, thus assuming an onto-epistemological character.

Recebido em 02 de março de 2025. Aprovado em 29 de abril de 2025.

\* Doutora em Ciências Ambientais. Universidade do Extremo Sul Catarinense. E-mail: [tainacandido@unesc.net](mailto:tainacandido@unesc.net).

\*\* Liderança na Comunidade Quilombola Ilhotinha, SC. E-mail: [jcmendesc@outlook.com](mailto:jcmendesc@outlook.com).

\*\*\* Doutora em Antropologia Social. Universidade do Extremo Sul Catarinense. E-mail: [vka@unesc.net](mailto:vka@unesc.net).

## Introdução

Em tempos onde o individualismo neoliberal tenta fragmentar as experiências coletivas e o pensamento crítico enfrenta sistemáticas tentativas de silenciamento, as contranarrativas<sup>1</sup> quilombolas emergem como portais para outros mundos possíveis. Não são apenas histórias de resistência – são pedagogias vivas que nascem do corpo, do território, da ancestralidade. São saberes que desafiam a colonialidade do conhecimento não pela confrontação direta, mas pela persistente demonstração de que existem outras formas de ser, saber e sentir.

Em um mundo que insiste em se ancorar nas estruturas coloniais, onde o saber é ainda medido pela régua do poder colonial, surgem vozes que desafiam esse legado. As comunidades quilombolas e indígenas, com suas práticas de resistência, são guardiãs de saberes que foram silenciados e distorcidos. José Carlos Mendes (Tinho), liderança da Comunidade Quilombola Ilhotinha e coautor neste artigo, é uma dessas vozes que, ao trazer à tona sua contranarrativa, nos convida a repensar a educação e o saber de uma forma que visibiliza o que a história colonial tentou apagar.

A Comunidade Quilombola Ilhotinha está localizada no município de Capivari de Baixo, em Santa Catarina, e é formada por cerca de 134 núcleos familiares. Em 2014, Tinho deu início ao processo de certificação da Comunidade pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e, em 2022, ao processo para a titulação do território no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

A Comunidade requereu o título de propriedade coletiva da terra ao Incra, conforme o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988. No momento de conclusão deste artigo, o processo se encontra em tramitação, na etapa de elaboração do Relatório Antropológico.

Ao longo de sua trajetória, Tinho esteve ativamente envolvido em diversos movimentos sociais. Iniciou sua militância no Sindicato dos Trabalhadores em Educação (SINTE), seguindo depois para o Movimento Negro Unificado (MNU) de Santa Catarina, o Núcleo de Estudos Negros (NEN), o Movimento Negro de Tubarão

(MOCNETU) e o Movimento Negro de Capivari de Baixo (MOCNEC). Foi a escuta atenta às palavras de um companheiro de luta que o impulsionou a voltar o olhar para sua própria gente, despertando o desejo de retornar à comunidade onde cresceu e viveu boa parte de sua vida. “Então eu retornei e nunca mais saí daqui, porque daí já veio a luta. Hoje eu não posso sair da comunidade, o movimento negro está em todo lugar, mas uma liderança quilombola pertence ao seu povo, ao seu território.” (Tinho).

A participação nesses movimentos foi tão significativa para sua vida que influenciou diretamente a criação da Associação Palmares de Ilhotinha, atualmente conhecida como ONG Resistência. É por meio dela que Tinho conduz, hoje, um intenso e contínuo processo de resistência dentro e a partir da Comunidade.

Diante de tudo que ele compartilha, é possível reconhecer seu incansável esforço por uma educação de qualidade para sua gente. Foi nesse contexto que se engajou na luta pela implementação de uma Unidade Descentralizada de Educação de Jovens e Adultos (EJA), que, após diversos trâmites, entrou em funcionamento no segundo semestre de 2022. Nessa iniciativa, ele atua como coordenador, reafirmando seu compromisso com o direito à educação e com o fortalecimento do território quilombola.

Assim sendo, o presente artigo tem como objetivo compreender como as contranarrativas quilombolas, emergentes do corpo-memória e das pedagogias de frestas presentes na experiência de Tinho, operam como força des(educativa) que desestabiliza as formas hegemônicas de conhecer e existir. A pesquisa visa revelar pedagogias outras que emergem da experiência corpórea e da memória ancestral, mostrando como a contranarrativa quilombola não apenas narra uma história diferente, mas desafia profundamente os modos dominantes de aprender e conhecer.

A noção de corpo-memória surgiu inspirada nas palavras de Rufino (2021), especialmente quando ele fala das “sabenças” que se manifestam no corpo. É no corpo que residem os outros saberes. Ele explica que os corpos marcados pela violência da lógica colonial carregam essas cicatrizes no mais profundo de sua existência, tanto individual quanto

coletiva. E é aí que entra o corpo como memória viva, como um espaço que guarda histórias, resiste e propõe novos caminhos para a comunidade.

A pedagogia de frestas, como propõe Rufino (2019), emerge como uma proposta educativa que reconhece e valoriza os saberes que brotam das margens, das brechas do cotidiano, onde a vida insiste em florescer apesar das opressões. Trata-se de uma pedagogia que se constrói nos interstícios do conhecimento hegemônico, acolhendo as contranarrativas e os modos de saber que foram silenciados ou subalternizados. Nas frestas, como nos ensina a experiência de Tinho, há espaço para imaginar e praticar outros mundos possíveis, guiados por uma epistemologia contracolonial que desafia o instituído e afirma a potência dos saberes encarnados, vividos e compartilhados na coletividade.

Assim, apresentamos um repertório de práticas cotidianas e miúdas de desaprendizagem e reaprendizagem. São contranarrativas que ecoam como atos de rebeldia e inconformismo, desafiando e desconstruindo as narrativas coloniais e criando espaço para epistemologias outras. Portanto, compreendemos o lócus de enunciação como um espaço político e epistêmico. Trata-se de uma outra narrativa de existência.

A metodologia deste estudo seguiu uma abordagem etnográfica, na qual a teoria não apenas guiou a pesquisa, mas se entrelaçou ao próprio processo de imersão no campo. É o que Peirano (2019) chama de etnografia e teoria vivida, onde a teoria é co-construída ao longo da pesquisa. Para dar corpo à investigação, foram utilizadas observações e vivências na comunidade, entrevistas em profundidade e a noção de *escrevivência*<sup>1</sup>, desenvolvida por Conceição Evaristo. A *escrevivência* se materializou por meio de cartas escritas por Tinho, nas quais ele compartilhou suas experiências e visões, sendo uma das autoras do artigo a destinatária dessas cartas.

Aqui, vemos as palavras sendo usadas, ou, como coloca Rufino (2019), cuspidas, como efeito de encanto, como faca de ponta afiada, que cortam mas também que suturam e atam pertencas, sabedorias e memórias. São saberes que não cabem nos livros, que escapam das metodologias convencionais, que pulsam no corpo e dançam nas

palavras dos que resistem. Saberes transmitidos nas frestas do cotidiano, que nascem de um corpo que carrega memórias, que representa muitos corpos. Uma epistemologia que dança, que ginga, que se move nas entrelinhas do dizível e indizível.

Além disso, o corpo-memória de Tinho carrega uma memória ancestral que transcende o tempo linear. Não se trata de uma tentativa de reviver o que já passou, mera nostalgia. É como se, de certa forma, ao revisitar essas memórias, ele estivesse reconstruindo os pedaços de quem é hoje, reorganizando e ressignificando suas experiências de vida. Cada lembrança que revive faz parte de quem ele é e compõe sua identidade. Bosi e Bruck, ao falar sobre memória e enraizamento, argumentam que a memória não é um refúgio, ou um passado reconstruído, mas sim um manancial, uma fonte, geradora de futuro. Assim, o vínculo com o passado é extremamente importante e vital, “porque dele se extrai a seiva para a formação da identidade.” (Bosi; Bruck, 2017).

A memória, nesse sentido, ajuda a construir e manter a identidade pessoal e coletiva, oferecendo um sentido de continuidade e pertencimento. Além disso, ajuda-nos a compreender a complexidade da realidade, entrelaçando grandes acontecimentos da história com a cotidianidade (Bosi; Bruck, 2017). O passado é fonte de inspiração para as lutas do presente. Nesse processo, o corpo é arma, mas também inventário de memórias ancestrais e comunitárias reivindicadas nas lutas presentes na cotidianidade (Rufino, 2021).

Por isso tudo, a memória não se trata de um repositório, como um arquivo no qual as lembranças ficam guardadas e, por vezes, o recorremos. Para Bosi (1994), a memória é o trabalho de organizar fragmentos. Ela possibilita o encontro do corpo presente com o passado por meio de fragmentos, que, por sua vez, interferem nesse presente. Nesse sentido, o que Tinho faz, ao narrar sua história, é reinterpretar, reconstruir e organizar fragmentos do passado.

A relevância desta discussão se amplia quando consideramos o atual contexto de disputas por memórias e narrativas históricas. Em um cenário marcado por tentativas de apagamento e silenciamento das vozes dissidentes, as contranarrativas quilombolas emergem como

guardiãs de formas outras de memória – memórias que não se deixam arquivar, que vivem e pulsam nos corpos, nos gestos, nos silêncios eloquentes daqueles que resistem.

### **Corpo-memória: contranarrativas que des(educam)**

“É o entendimento e o estudo da própria marginalidade que criam a possibilidade de devir como um novo sujeito” (Kilomba, 2019, p. 69). Ao longo de sua trajetória, Tinho fez diferentes movimentos que possibilitaram a compreensão mais aprofundada sobre sua condição de marginalizado, abrindo caminho para a criação de novas possibilidades de existência.

Sobre a luta pela titulação das terras, Tinho destaca que “foi pensando para que as pessoas comessem a viver bem. Em minha trajetória de professor eu sempre coloco isso, porque a maioria dos alunos do Ensino Médio querem se livrar logo dos estudos, o objetivo maior é o emprego porque precisa para agora. Eles esquecem que podem ser mais, com mais conhecimento e mais consciência. Eu passei por isso, eu queria que todos experimentassem esse despertar para uma consciência crítica, para serem mais enquanto seres humanos, enquanto gente” (Tinho).

Os esforços de Tinho também se estenderam para implementação de uma Unidade Descentralizada de Educação de Jovens e Adultos (EJA) que, após alguns trâmites, está em funcionamento desde o segundo semestre de 2022 e na qual atua como professor. Depois, pela luta em busca da implementação da Educação Escolar Quilombola na escola da Comunidade, que por enquanto ainda é um sonho. Atualmente, existe uma escola de Ensino Fundamental dentro da Comunidade, que, apesar de sua localização e de atender, em sua maioria, crianças negras, não está fundamentada na Educação Escolar Quilombola.

Atualmente, Tinho, além de líder na comunidade, é professor na EJA e atua em diferentes frentes no fortalecimento da identidade quilombola e na luta pelos direitos territoriais. Seu trabalho envolve a preservação da memória coletiva, a transmissão de saberes ancestrais e a mobilização

comunitária para garantir acesso a políticas públicas. Nesse percurso, ele construiu uma contranarrativa que não apenas desafia as verdades estabelecidas, mas também ilumina realidades silenciadas e marginalizadas. Isso ressoa com a ideia de educação como prática de liberdade, onde se ensina e se aprende por meio dessas contranarrativas.

Diariamente entrelaçamos a vida com a educação, em suas múltiplas formas. Vida e educação são indissociáveis. “Esparramadas pelos cantos do cotidiano, todas as situações entre pessoas, e entre pessoas e a natureza — situações sempre mediadas pelas regras, símbolos e valores da cultura do grupo — têm, em menor ou maior escala a sua dimensão pedagógica” (Brandão, 1982, p. 8). Nesse sentido, a educação aparece nas formas vivas e comunitárias de ensinar e aprender. Na definição de Rufino (2021, p. 5), educação é

radical vivo que monta, arrebatada e alumbra os seres e as coisas do mundo. Fundamento assentado no corpo, na palavra, na memória e nos atos. Balaio de experiências trançado em afeto, caos, cisma, conflito, beleza, jogo, peleja e festa. Seus fios são tudo aquilo que nos atravessa e toca. Encantamento de batalha e cura que nos faz como seres únicos de inscrições intransferíveis e imensuráveis. Repertório de práticas miúdas, cotidianas e contínuas, que serpenteiam no imprevisível e roçam possibilidades para plantar esperanças, amor e liberdade.

Corpo, memória, palavra, atos numa trama permeada por processos educativos. São as interações tecidas no cotidiano em que o conhecimento é constantemente criado e recriado. Saberes que circulam atravessados por palavras, regras, segredos da arte, da religião, da tecnologia. Saberes que surgem a partir das trocas entre os seres humanos e deles com a natureza, “trocas que existem dentro do mundo social onde a própria educação habita, e desde onde ajuda a explicar — às vezes a ocultar, às vezes a inculcar — de geração em geração, a necessidade da existência de sua ordem” (Brandão, 1982, p. 4). Saberes que surgem da vida mesma, acontecendo.

A afirmação de Brandão (1982) é contundente ao destacar que a educação contribui para moldar diferentes tipos de sujeitos. Nesse

sentido, ela possui um potencial transformador, mas também pode ser instrumentalizada como mecanismo de dominação. Sua força reside na produção de saberes, crenças e ideias, mediando trocas simbólicas, materiais e de poder que estruturam as sociedades. No entanto, sua fragilidade se manifesta quando está a serviço das instituições, ocultando as práticas e interesses políticos que sustentam sua atuação. Durante o período colonial e em muitos contextos pós-coloniais, a educação foi utilizada para impor a cultura e os valores do colonizador, marginalizando os conhecimentos e práticas locais.

Brandão (1982) problematiza essa questão ao refletir sobre a inadequação da educação do colonizador para o colonizado. Segundo ele, essa educação se constrói em oposição aos saberes que o colonizado detém, mesmo sob condições de dominação, como parte de seus recursos culturais e de sua visão de mundo. Assim, dependendo de sua concepção e aplicação, a educação pode ser um instrumento de libertação ou de reprodução das desigualdades. Essa dinâmica não é abstrata nem distante. Quando Tinho compartilha sua experiência escolar e relata o desconforto ao ver a história dos negros sendo abordada nas aulas, evidencia como a educação pode reforçar processos de apagamento e exclusão. Em suas palavras, era “porque não era trabalhado na nossa perspectiva, mas somente na perspectiva europeia, do dominador, do colonizador. Era sempre o negro amarrado, era o escravo e etc. então ninguém queria, ali na escola se fazia um esforço para suportar” (Tinho).

Todavia, a educação que atravessou a trajetória de Tinho também desempenhou um papel fundamental em sua conscientização e libertação, especialmente aquela vinculada aos movimentos sociais. Ao longo de sua vida, ele participou ativamente do Movimento Negro Unificado e, após anos de luta, decidiu “voltar para minha comunidade, que era uma comunidade esquecida e é até hoje e lutar por ela, não pra fazer esse papel ridículo lá onde viviam essas pessoas abastada” (Tinho), criando a ONG Resistência.

Quando perguntado sobre o que o levou a deixar o Movimento Negro Unificado, menciona que, para ele, “o movimento negro é diferente, são

aqueles que buscam uma transformação da realidade, ali parecia um clubezinho. Os negros se apresentaram no dia 7 de setembro, com cartazes na mão, pra quê? Parece meio folclórico” (Tinho). É interessante seu apontamento, pois reflete uma sabedoria identitária (Gomes, 2017) ao problematizar a folclorização que promove a estereotipia e limita a reflexão, bem como inibe a ação transformadora (Leite, 2000). Essas ações revelam uma sabedoria estético-corpórea, inscrevendo a existência do corpo negro enquanto presença e ação política. Para Gomes (2017, p. 78), “a não existência do corpo negro e dos seus saberes pode se fazer presente quando esse corpo é tematizado via folclorização, exotismo ou negação”.

Em busca de romper com essa visão e direcionar seus esforços para a luta e transformação da realidade na qual fazia parte, Tinho iniciou um processo desafiador de titulação das terras, além da certificação, passos que considera essencial para assegurar a proteção e o reconhecimento dos direitos do seu povo. Desde então, segue atuando na defesa do território quilombola contra invasões e apropriações indevidas, contra o processo de favelização e periferização que a comunidade enfrenta devido à venda de imóveis por valores irrisórios.

Para isso, organizou diversas assembleias para reunir os moradores, explicar o significado de um quilombo e ressaltar a importância da certificação e titulação. Mesmo quando alguns não compareciam, percorria as casas em busca de assinaturas. Tinho relata que esse processo foi desafiador, pois há terras ociosas adquiridas por famílias brancas para o monocultivo de arroz, e algumas famílias quilombolas hesitam em reivindicá-las. Isso se deve ao fato de enxergarem essas famílias como generosas, já que ofereceram trabalho na aplicação de “veneno” nas plantações e doaram um terreno para a construção da escola, que hoje leva o nome de Vitória Marcon. Quanta gentileza, “num ato de bondade, coloca seu nome, porque cedeu um pedacinho de terra, mas essas terras eram nossas. Dá um pedacinho para dizer que é bom, que é generoso” (Tinho).

Além disso, essas famílias “deixavam os filhos praticamente a vida inteira com a gente, dando a impressão de que “eu deixo vocês ficarem com meus



filhos”, quando na verdade estávamos cuidando dos filhos. A gente se sentia até grato por isso, no entanto eles estavam, ainda que inconsciente, nos colocando numa condição de subalternos, de cuidadores dos filhos, de babás, de amas de leite, perpetuando uma situação lá do passado” (Tinho).

O que percebemos são atos educativos que vão sendo tecidos nas tentativas de conscientizar as pessoas da Comunidade sobre seus direitos e, mais do que isso, sobre questões identitárias. É um saber que emerge da relação entre identidade, cultura e pertencimento, sendo um elemento central na luta por reconhecimento e valorização das identidades coletivas (Gomes, 2017). Esse processo educativo foi fundamental para fortalecer o sentimento de pertencimento e para que os moradores reconhecessem o valor e a importância de sua história, cultura e território. Trata-se de uma pedagogia que emerge de contranarrativas, envolvendo processos de desaprendizagem e refazimento de si (Rufino, 2021), ao promover a desconstrução de uma narrativa profundamente enraizada na Comunidade.

A desaprendizagem emerge quando Tinho insiste em desafiar um poder estabelecido há muito tempo, manifestado sob diferentes formas; quando, em um ato de rebeldia e inconformismo, questiona o cânone. Afinal, “desaprender é um ato político e poético diante daquilo que se veste como único saber possível ou como saber maior em relação a outros modos.” (Rufino, 2021, p. 19). Tinho segue cismado com qualquer modo que se queira total e a qualquer tentativa de adequação.

Sua inquietação quanto a isso é evidente, principalmente porque essa modalidade de educação se legitimou através do processo histórico de luta e resistência dos povos negros e quilombolas, incorporando seus valores civilizatórios afro-brasileiros e promovendo uma política de pertencimento étnico, político e cultural. “O meu sonho é mudar o nome da escola, que se chama Vitória Marcon, um italiano que cedeu a terra. O nosso sonho é que tenhamos desde as séries iniciais e quiçá até o Ensino Superior Quilombola. Vamos ter uma visita da Fundação Palmares de Brasília. Os trabalhos que a gente desenvolve nas aulas de saberes e fazeres (na EJA) eu faço questão de que eles fiquem

fixados no pátio da escola para as nossas crianças verem e se verem” (Tinho).

O fato de a única escola da Comunidade levar esse nome reflete a persistência de narrativas coloniais e de símbolos de poder que historicamente oprimiram e marginalizaram as comunidades afrodescendentes. Quando Tinho faz uma crítica ao nome da escola e emprega sua energia na busca por transformá-la em uma escola de educação quilombola, se trata de representatividade. Ele fala sobre o fortalecimento da autoestima e o senso de pertencimento dos membros da Comunidade e entende que a falta de representatividade e de modelos de referência positivos para os estudantes pode impactar nessas questões.

“Para as nossas crianças verem e se verem.” Essas iniciativas revelam uma característica histórica dos quilombolas, que é a luta pela emergência de identidade de um povo que, enquanto escravizado, era “coisa” e não tinha identidade (Almeida, 2011). Por isso sua preocupação com as crianças da comunidade e a urgência de se trabalhar com elas para que “se apropriem e gostem da questão étnica, para que elas sintam pertencimento étnico, que valorizem, no sentido de preservar e até de resgatar aquilo que a gente perdeu enquanto características da nossa comunidade” (Tinho).

Tinho leva muito a sério a importância da conscientização sobre o valor da cultura, da sabedoria ancestral, e do fortalecimento da identidade e do senso de pertencimento. Por isso, está sempre atento aos editais de fomento à cultura, buscando oportunidades para inscrever a Comunidade em iniciativas que valorizem e preservem suas raízes culturais. Um exemplo disso foi a realização da farinhada, ocasião em que os alunos da EJA, juntamente com outros moradores da comunidade, foram convidados a acompanhar e valorizar o processo de produção da farinha no engenho da família Francisco, localizado na própria Comunidade.

As interações entre diferentes gerações durante a farinhada representaram um momento imprescindível de memórias e socialização de conhecimentos. Os irmãos da família Francisco descreveram detalhadamente cada aspecto do engenho e a funcionalidade dos objetos, explicaram o processo de elaboração da farinha desde a colheita

da mandioca. Além disso, ouvimos com interesse sobre as receitas tradicionais que as mulheres da família costumavam preparar com essa farinha. Presenciamos uma troca de conhecimentos intergeracionais no espaço coletivo; os irmãos narraram ter aprendido o que sabem observando seus pais e avós no engenho, que também era um local de brincadeira na infância. É um saber fazer que se mantém vivo dentro dos territórios, sendo transmitido por uma pedagogia interpessoal (Brandão, 1982), sem técnicas pedagógicas formais ou profissionais especializados. Quem sabe farinhar ensina através da prática direta.

Santana (2018) destaca as casas de farinha como territórios de aprendizagem através das práticas do saber fazer. O território é visto como um local simbólico para a transmissão cultural da arte de farinhar. Segundo a pesquisa da autora, os frequentadores das casas de farinha trazem em seus relatos o processo histórico, simbólico e imaterial que lhes confere um sentido de pertencimento ao lugar. Assim, o espaço do engenho se configura como um território de saberes e práticas diversas. A farinhada envolve uma relação entre os sujeitos no ato de produzir, transformando a casa de farinha para além de um lócus de produção, mas em um local de construção e socialização de conhecimentos.

Para Freire (2022, p. 45), “há uma pedagogicidade indiscutível na materialidade do espaço”. As narrativas que emergem no cotidiano das comunidades e seus movimentos de resistência constroem uma pedagogia própria, onde há um “misto explosivo de condições objetivas, de crenças, valores, culturas, memórias, identidades, subjetividades, emoções, rituais, símbolos, comemorações [...]” (Arroyo, 2003, p. 42-43). Por essa razão, os saberes socialmente construídos na prática comunitária possibilitam uma educação crítica fundamentada num pensamento-outro (Walsh, 2009).

Os desfiles organizados por Tinho todos os anos no dia sete de setembro são um exemplo da sua intenção em evidenciar uma contranarrativa potente e crítica por meio das exposições. A cada ano, ele se esforça para destacar aspectos culturais e históricos silenciados, esquecidos e/ou marginalizados, fazendo com que esse seja um momento de reflexão e resistência. Em 2023, fez questão de convidar os

membros do Terreiro no qual faz parte para participar do desfile, promovendo uma representação que valoriza suas raízes culturais.

Desfilar denunciando que a intolerância religiosa é crime é um ato político e de coragem, especialmente em tempos em que manifestações religiosas afro-brasileiras ainda enfrentam preconceitos e violências. É um grito de resistência que ecoa nas ruas, reivindicando não apenas respeito, mas o reconhecimento da riqueza cultural e espiritual dessas tradições, frequentemente invisibilizadas ou atacadas por conta de sua ancestralidade africana.

Já em 2024, o foco se ampliou para incluir a conscientização sobre o desastre ambiental que tem afetado a Comunidade, e que ainda carece de respostas e ações dos responsáveis. No desfile, os moradores seguraram um pôster sobre o lago de óleo evidenciando o que chamaram de “racismo ambiental”. Sobre o desastre, Tinho traz no bojo de suas memórias a instalação de uma empresa no território da Comunidade quando tinha apenas dezoito anos. Trata-se da Sulquímica Indústria Química de Lubrificantes LTDA, que ao decretar falência, em 1995, deixou, além de pendências trabalhistas, um passivo ambiental que afeta e coloca em risco a saúde da população e do ambiente no qual a comunidade está inserida: “Isso me deixa muito incomodado porque a gente desconhece a dimensão dos poluentes no solo hoje, bem como a questão dos poluentes para a saúde, como câncer” (Tinho).

As falas de Tinho sobre o ocorrido denunciam tamanha injustiça vivenciada: “o olhar da empresa buscava uma comunidade mais vulnerável, que não tenha voz, e talvez eles já antevejam isso “ah e se não dar certo? A gente foge e não dá nada, esse pessoal não tem acesso à justiça”. É racismo. Não foi só na chegada da empresa que aconteceu racismo ambiental, cada vez se faz mais presente na medida em que não se encontra uma solução para aquilo, ou seja, é uma comunidade que não tem valor, pode conviver com aquilo lá quanto tempo for” (Tinho).

Há tanto significado por trás dessas ações. Um deles envolve situações relacionadas a políticas espaciais, nas quais Kilomba (2019) argumenta que a noção de quem pertence a um país ou a um espaço é, em grande parte, determinada por características

raciais, são como fronteiras raciais que definem quem tem o direito de ocupar e pertencer a determinados espaços. Nesse sentido, a partir da ideia de diferença cultural, aqueles que não se encaixam na “norma” racial presumida do país, são marginalizados. E é exatamente essa lógica que incomoda Tinho a ponto de ele mencionar que “chega ser doentio, porque não vivenciamos nossa cultura, a gente vive num país que parece que “nos deixam” viver aqui.” (Tinho).

Tinho acrescenta que o racismo não se manifesta apenas através do desastre em si, mas também na ausência de soluções, tanto por parte da empresa quanto do poder público, para o passivo ambiental que persiste na Comunidade anos após o ocorrido. Começou na instalação da empresa, quando percebeu “uma desvalorização, ou não valorização, de um espaço, de uma comunidade. É claro que ainda não havia o quilombo de uma forma oficial, mas havia aqui uma comunidade com sua história como qualquer outra comunidade que precisa ser respeitada, então é uma questão do valor, de eles virem fazer o que bem entendem o que não se faria em outro lugar. É exploração, dominação, apropriação” (Tinho).

As ações denunciadas em sua narrativa expõem a persistência da injustiça que afeta grupos marginalizados, evidenciando uma estrutura de poder que continua favorecendo a hegemonia. Ao trazer essas denúncias, Tinho realiza um movimento de retomada do passado, resgatando memórias sobre a vida na Comunidade antes das transformações impostas. Suas memórias refletem uma comunidade enraizada nos valores da solidariedade e do compartilhamento, aspectos que se destacam na figura de seu pai: “o meu pai pescava aqui, nesses riozinhos, e o que ele conseguia pegar de peixe, ele dividia com os vizinhos mais próximos, as pessoas eram muito solidárias, elas ainda são, mas era essa proximidade no sentido de família, de coletivo, era muito presente” (Tinho).

O ato de compartilhar vai além da mera distribuição de recursos; ele simboliza uma profunda conexão entre as pessoas, um sentido de pertencimento e responsabilidade mútua que transcende o individualismo. Trata-se de modos de vida próprios, “sociedades comunitárias, nunca de todos para alguns”. Não eram sociedades somente

antecapitalistas, mas também anticapitalistas (Césaire, 2020, p. 26). Eram sociedades cooperativas, fraternas. Aimé Césaire usa os termos antecapitalistas, no sentido de comunidades que existiam antes do surgimento do capitalismo e, anticapitalistas, se referindo a comunidades que, mesmo após a ascensão do capitalismo, se opõem a ele ou resistem a suas estruturas e valores.

Os eventos promovidos por Tinho na comunidade quilombola ressoam com essa lógica de compartilhamento e cooperação, pois não se limitam à transmissão de saberes, mas fortalecem laços coletivos e reafirmam identidades. As rodas de conversa, festividades e práticas culturais organizadas por ele são expressões vivas dessas sociedades comunitárias que Césaire descreve, nas quais a valorização da cultura, da ancestralidade e do pertencimento coletivo se coloca como resistência às dinâmicas capitalistas que fragmentam e individualizam as relações sociais. Assim, ao criar espaços onde a memória, a oralidade e a coletividade se entrelaçam, Tinho materializa essas pedagogias da partilha, construindo, no cotidiano, uma comunidade que se fortalece.

Anualmente, na semana da consciência negra, ele organiza um evento que abrange toda a comunidade, das crianças até os idosos. Para Tinho, esses eventos são essenciais para o fortalecimento identitário, a preservação da memória coletiva e a reafirmação cultural. São encontros que potencializam a valorização das tradições, histórias e saberes quilombolas, além de fortalecer o sentimento de pertencimento e orgulho na Comunidade. Um aspecto importante, que está sempre presente em suas preocupações, é o potencial educativo desses eventos. Eles servem como um espaço para que as novas gerações tomem consciência do legado de luta e da importância de manter viva a identidade quilombola. Ao envolver crianças e jovens em atividades culturais e momentos de reflexão, o evento transmite valores de resistência e orgulho pela ancestralidade, estimulando a valorização e preservação das tradições. Mais uma vez, identificamos a pedagogia agindo pelas frestas, sendo tecida no ato coletivo, nos vínculos comunitários, nas gingas, nas trocas de saberes. Ela não se limita a ensinar sobre o passado, mas inspira um compromisso com o devir, o vir a ser.

Outra ação fundamental como forma de afirmação e resistência é a Oficina de Ritmos Afro-Brasileiros, que já ocorre em seu segundo ano consecutivo na Comunidade. A última edição aconteceu com as crianças na escola Vitório Marcon. Observamos como o sentimento de pertencimento se manifestava no brilho nos olhos das pessoas enquanto tocavam instrumentos e se envolviam em ritmos e estilos musicais inspirados no samba, axé, candomblé, maracatu, jongo, entre outros. Presenciamos a potência da representatividade. Os alunos se engajaram durante todo o processo, fazendo perguntas e querendo aprender a tocar os instrumentos.

Ainda assim, no dia em que ocorreu a oficina de ritmos na escola, Tinho enfrentou tensionamentos. Uma das professoras da escola solicitou à diretora que convocasse uma reunião com os outros professores durante o intervalo da oficina e exigiu esclarecimentos sobre o propósito da atividade, apesar de a oficina ter sido organizada em parceria com a própria diretora da escola. A professora, uma mulher branca, questionou por que não havia sido convidada a participar ativamente do processo da oficina, uma vez que atua na Comunidade com a formação de professores sobre questões étnico-raciais.

Na sala dos professores, Tinho teve que explicar o óbvio: a finalidade da oficina na escola. Após a reunião, caminhamos pelo pátio e conversamos por um tempo sobre a branquitude. A reação da professora, especialmente sua insatisfação e a exigência de explicações, pode ser entendida dentro das dinâmicas de poder associadas à branquitude. Sobre o ocorrido, Tinho relata: “Ela não se olhou no espelho para se ver, para ver aonde que está? Ela está pisando no chão do quilombo. A postura dela foi petulante, foi desrespeitosa. Eu fui pego de surpresa por tamanha ignorância, tamanho desrespeito e atitude de menos valia, do tipo assim: “quem é você para querer fazer isso?”, como se ela estivesse falando “a palavra protagonismo não pertence ao teu vocabulário, vocês não pertencem a esse mundo” (Tinho).

O que presenciamos foi a professora agindo como se tivesse o poder da legitimidade sobre questões étnico-raciais, o que se revela na sua insatisfação por não ter sido consultada sobre a

oficina. Esse comportamento reflete uma postura de controle sobre a narrativa, sugerindo que ela acredita ter um papel central ou superior na discussão e na educação sobre questões raciais, subestimando seu conhecimento sobre o assunto e autoridade enquanto liderança na Comunidade. Além disso, ela menciona sua importante atuação junto à pastoral da juventude no âmbito da comunidade. Sobre isso, Tinho problematiza: “A igreja, ao pedir perdão à sociedade, especificamente ao povo negro, cria essa pastoral. Lá tem a missa da mãe negra. Mas pra quê? No quê que isso atualmente nos liberta? Só permite que nós dancemos no momento da missa, pra quê? Que coloquemos uma indumentária, uma roupa africana? Eu nunca coloquei porque eu não sou africano, eu sou descendente. É uma superficialidade total. Eles gostam muito disso, aí fazem um evento uma vez por ano para justificar esse nome da pastoral, aí todo ano na semana do dia 20 [de novembro], e fica naquilo. Eles não falam de cota, por exemplo. Outro dia teve uma ação deles lá na comunidade e era isso” (Tinho).

Mediante sua narrativa sobre o ocorrido, é possível identificar uma crítica a folclorização na qual a cultura é mostrada apenas como um espetáculo cultural e que não aborda profundamente a questão do racismo estrutural, pelo contrário, contribui para a imposição de valores que nada tem a ver com a Comunidade. E assim, a partir de uma consciência crítica sobre as diversas facetas da colonialidade, Tinho segue resistindo.

A resistência, entendida como potência de conhecimento, manifesta-se concretamente nas trajetórias daqueles que, mesmo atravessados pela colonialidade do saber, do poder e do ser, recusam-se a se conformar às normas que os afastam de si mesmos. Nesse sentido, os passos dados em busca dos objetivos da Comunidade remetem ao que Maldonado-Torres (2023) discute ao evocar o “condenado” de Fanon — aquele que, apesar das imposições históricas, encontra brechas para afirmar sua existência de maneira insurgente. Assim, a resistência não é apenas uma reação, mas a criação de novas formas de ser e conhecer, um movimento que tensiona e ressignifica as estruturas vigentes, abrindo caminho para a construção de outros mundos possíveis.

Tinho expressa essa postura em diversos momentos, como quando compartilhou sua experiência ao discursar em uma escola e relatou: “chamei a criança mais branca da sala e perguntei: vocês acham que eu e fulano somos iguais? Eles falaram que sim, somos seres humanos. Enfim, uns diziam “ah, por dentro somos”. Então eu disse: vou dizer para vocês que por uma razão muito simples nós não somos iguais, olha a cor da minha pele e a cor da pele dele... mas essa questão muito simples faz toda a diferença... por isso eu não sou aceito, meu povo não é aceito, onde vai, num emprego que procura... é exterior, mas faz toda a diferença. Tem gente que diz, “ah, mas são todos filhos de deus... nosso sangue é vermelho...” tudo bem, mas esse discurso camufla o racismo. Porque não tem essa de sermos todos iguais, nós somos diferentes, o que precisa ser igual são os direitos, as oportunidades.”

Por meio da experiência vivida, do corpo como fonte de saber, ele problematiza o discurso do universalismo, isto é, aquela ideia compartilhada pela branquitude de que, apesar das diferenças, todos somos seres humanos, somos iguais. Para DiAngelo (2018), essa perspectiva, associada ao racismo, funciona para negar o significado da raça e as vantagens de ser branco, sem contar que parte do princípio de que brancos e não brancos possuem as mesmas realidades, mesmas experiências, mesmas oportunidades.

O que são essas ações e empreendimentos senão atos de resistência em sua multidimensionalidade? Ao discutir a resistência negra, Carneiro (2015) evidencia que esta perpassa pelas estratégias de sobrevivência física, isto é, o manter-se vivo, seguido pela manutenção da saúde física, da preservação da capacidade cognitiva, o desenvolvimento da criticidade com relação aos processos de exclusão racial e, por fim, procurar caminhos para a emancipação individual e coletiva. A autora argumenta que completar esse ciclo não é uma tarefa fácil: “sobreviver fisicamente, libertar a razão sequestrada e estabelecer a ruptura com a condição de refém dos discursos da dominação racial” (Carneiro, 2015, p. 150), tendo em vista que, a luta pela reprodução básica da vida, por si só, já é um desafio constante para muitas pessoas que encontram-se vivendo em situação de precariedade.

O que Tinho faz é levar conteúdos para crianças, jovens e adultos que não se aprendem na escola, no currículo formal. Um chamado ao desprendimento epistêmico (Quijano, 1992). Uma afirmação geopolítica e corpo-política do conhecimento, que vai desconstruindo, pouco a pouco, a racionalidade hegemônica. Nesse sentido, o conhecimento é gerado a partir de experiências corporais, subjetividades, emoções e identidades, enfrentando um universalismo abstrato que se apresenta como neutro, desincorporado, desinteressado e sem localização geopolítica (Bernardino-Costa et al., 2023).

Ao desafiar um discurso e um conhecimento que negam a existência e os saberes daqueles que não se enquadram nos padrões eurocêtricos, Tinho afirma “a existência como um ato de qualificação epistêmica.” (Bernardino-Costa et al., 2023, p. 13). Existir, ser, estar e reivindicar a própria identidade, cultura e conhecimento constituem, em si mesmos, atos de resistência e afirmação epistemológica. Ou seja, afirmar a existência é um ato que desafia a exclusão e a subordinação epistemológica.

Ao mesmo tempo, esses momentos se configuram como enclaves pedagógicos marcados não só por um aprender, mas também o desaprender e reaprender (Walsh, 2014). É um conhecimento que resulta da práxis sobre a realidade, da oposição, da re-existência, da busca por uma nova forma de ler o mundo, mais que isso, pela construção de um mundo diferente, pela humanização (Fanon, 2020; Freire, 2023).

Para Paulo Freire, a humanização passa pelo reconhecimento da desumanização. Para superar a coisificação, é necessário a preparação, no plano da ação, para luta contra os obstáculos que impedem a humanização. Em suas palavras, “a libertação autêntica, que é a humanização em processo, não é uma coisa que se deposita nos homens. Não é uma palavra a mais, oca, mitificante. É práxis, que implica na ação e na reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo” (Freire, 2023, p. 93).

O que é isso senão a luta pela conscientização, afirmação e desalienação? Tinho usa a palavra para pronunciar um mundo, num processo dialógico, de troca, de conexões. Um agenciamento no qual algo se transforma e ganha novas características conforme se conecta a novos mundos e se expande.



Sueli Rolnik aborda um saber-do-corpo que emerge da micropolítica, entendida como as práticas cotidianas de resistência e transformação presentes nos pequenos gestos, nas interações sociais, nos discursos, nas formas de organização e nos modos de subjetivação. Esse saber nasce das revoluções moleculares, das transformações sutis que acontecem no nível íntimo e coletivo. Por isso, a autora afirma que a revolução se fundamenta na apropriação do saber-do-corpo, da sexualidade, dos afetos, da linguagem, da imaginação, do desejo – o saber que diz respeito à nossa condição de seres vivos (Rolnik, 2018).

Além disso, essas ações e empreendimentos que buscamos destacar são importantes para pensar e produzir conhecimento a partir da diferença colonial (Mignolo, 2020), reordenando a geopolítica do conhecimento, colocando em questão o conhecimento eurocentrado e a subalternização dos conhecimentos invisibilizados, evidenciando a emergência da intersecção no âmbito epistemológico da tradição ocidental e as distintas categorias negligenciadas pelo ocidentalismo e o eurocentrismo. Afinal, descolonizar envolve um desprendimento epistêmico (Quijano, 1992).

Enfocar nos saberes produzidos e transmitidos no contexto da Comunidade contribui para questionar a reprodução histórica e atual da ordem hierárquica e racial, pensando a partir de outros marcos epistemológicos que “pluralizam, problematizam e desafiam a noção de um pensamento e conhecimento totalitário, único e universal desde uma postura política e ética” (Walsh, 2009, p. 12). É nesse sentido que Sueli Rolnik destaca a necessidade de não só deslocar a política de produção da subjetividade e do desejo, como também a política de produção do pensamento própria da cultura moderna ocidental colonial-capitalista. Nas palavras da autora, “pensar e insurgir-se tornam-se uma só e mesma prática; uma não avança sem a outra.” (Rolnik, 2018, p. 38).

No âmbito do pensamento, Rolnik (2018) destaca que deslocar-se no sentido do que rege sua produção, já que cada modo de produção da subjetividade e do desejo diz respeito a um modo de produção do pensamento. A esse respeito, suas palavras ganham grande significado, especialmente

ao abordar a perspectiva ética do exercício do pensamento:

pensar consiste em “escutar” os afetos, efeitos que as forças da atmosfera ambiente produzem no corpo, as turbulências que nele provocam e a pulsação de mundo larvares que, gerados nessa fecundação, anunciam-se ao saber-do-vivo; “implicar-se” no movimento de desterritorialização que tais germes de mundo disparam; e, guiados por essa escuta e essa implicação, “criar” uma expressão para aquilo que pede passagem, de modo que ganhe um corpo concreto. Os efeitos do pensamento exercido dessa perspectiva tendem a ser: o “contágio potencializador” das subjetividades que o encontram, ou mais precisamente, sua “polinização”; a “transfiguração” da superfície topológico-relacional de um mundo em sua forma vigente pela irrupção desse corpo estranho em seu contorno familiar; a “transvalorização” dos valores que nele predominam. (Rolnik, 2018, p. 91)

Pensar, segundo Rolnik (2018), é escutar os afetos e as forças que afetam o corpo, implicar-se no movimento de desterritorialização gerado por essas forças e, a partir disso, criar uma expressão que dê forma ao que emerge, resultando em uma transformação das subjetividades, das relações e dos valores predominantes no mundo. Isso envolve um desprendimento epistêmico. Mignolo (2010) argumenta que o desprendimento é urgente e requer uma reviravolta epistêmica a partir de outras epistemologias, outras formas de conhecer e, por conseguinte, outras economias, outras políticas, outras éticas. Uma descolonização epistemológica para pensar uma nova comunicação intercultural e um intercâmbio de experiências e significações fundamentadas em outra racionalidade.

De fato, o que identificamos quando Tinho questiona o cânone é um movimento de desaprendizagem para reaprender de outras formas, a partir de novas narrativas. Aqui, desaprender é entendido como uma estratégia que desautoriza o ser e o saber único (Rufino, 2021). A contranarrativa que ele propõe fundamenta-se na resistência ao sistema hegemônico cristão, patriarcal, moderno/colonial. Como afirma Porto-Gonçalves: “O que se tem é R-Existência, posto que não se reage

simplesmente à ação alheia, mas algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-Existe. Existo, logo resisto. R-Existo” (Porto-Gonçalves, 2010, p. 47).

## Considerações finais

Ao refletir sobre a pedagogia que emerge das miudezas do cotidiano, percebemos uma sabença que se constrói no entrelaçamento de memórias, na partilha de experiências e na presença constante da resistência em cada gesto diário. A contranarrativa que Tinho nos oferece é um convite a questionar os modelos de ensino que nos são impostos, ampliando horizontes para outras formas de conhecimento, outras histórias e outras memórias.

Um saber que se forma nas frestas, nas rupturas, que vai resistindo ao que foi naturalizado pelas normas e discursos dominantes. Ao bater de frente com esse modelo considerado o único possível, essas experiências propõem outras formas de viver, de sentir e de entender a realidade. É por isso que as vivências cotidianas entram em cena e ganham uma nova profundidade. Por meio de sua contranarrativa, Tinho nos convida a pensar outros mundos, a questionar o que está posto como natural, a colocar outra lente para re-ver a realidade.

Nesse cenário, os quilombos emergem como potências transformadoras, desafiando e ressignificando as lógicas do habitar colonial ao criar possibilidades de resistência e reexistência, ainda que permeadas por desafios e tensionamentos. Destacamos, portanto, um conhecimento que emerge das experiências corporais, do fortalecimento das identidades, das memórias, da ancestralidade, das lutas, das subjetividades, afetividades e emoções.

Trata-se de um saber situado que se opõe ao universalismo abstrato, que se apresenta como neutro, mas que, na realidade, oculta relações de poder e dominação. Portanto, existir, ser, estar e reivindicar a própria identidade, cultura e conhecimento são atos de resistência e afirmação que ultrapassam a dimensão ontológica, adquirindo também um significado profundamente epistemológico. É, portanto, uma onto-epistemologia.

## Notas

1 Pode ser compreendida como uma forma de resistência que se manifesta a partir da recusa em aceitar as identidades e histórias impostas pelos discursos hegemônicos. Ela emerge do tensionamento entre a identidade vivida e aquela que foi historicamente construída para subalternizar sujeitos e coletividades. Conforme aponta Gilroy (2001), essa tensão gera práticas narrativas que confrontam a história oficial e se expressam em diversas linguagens, como a música, a literatura e outras formas culturais.

2 É a escrita que nasce das experiências vividas, especialmente das vivências negras, e se transforma em forma de resistência, denúncia e afirmação. Trata-se de uma escrita marcada pela “pele-memória”, ou seja, pelas marcas deixadas no corpo e na subjetividade por vivências atravessadas por desigualdades, violências e silenciamentos.

## Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ARROYO, Miguel. Pedagogias em movimento: o que temos a aprender dos movimentos sociais? **Currículo sem Fronteiras**, v. 3, n. 1, p. 28-49, 2003.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFÖGEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOSI, Ecléa; BRUCK, Mozahir Salomão. Memória: enraizar-se é um direito fundamental do ser humano. (Entrevista). **V!RUS**, São Carlos, n. 15, 2017. Disponível em:

[http://www.nomads.usp.br/virus/\\_virus15/?sec=2&item=1&lang=pt](http://www.nomads.usp.br/virus/_virus15/?sec=2&item=1&lang=pt). Acesso em: 10 jun. 2024.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é Educação**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e Cultura**, v. 10, n. 1, p. 11-27, 2007.

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

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

DIANGELO, Robin. Fragilidade branca. **Dossiê Racismo**, v. 21, n. 3, p. 35-57, 2018.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

KASTRUP, Virgínia. Estratégias de resistência e criação: competência ética e estratégias de resistência. In: GUARESCHI, N. (org.). **Estratégias de invenção do presente**: a psicologia social no contemporâneo [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, p. 120-130, 2008.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, v. 4, p. 333-354, 2000.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze et al. (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. A geopolítica do conhecimento e a diferença colonial. **Revista Lusófona de Educação**, n. 48, p. 187-224, 2020.

PEIRANO, Mariza. A eterna juventude da antropologia: etnografia e teoria vivida. In: GUBER, R. (coord.). **Trabajo de campo en América Latina**: experiencias antropológicas regionales en etnografía. Bogotá: Campus Editorial/Sb Editorial, 2019.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. **GEOgraphia**, v. 8, n. 16, p. 41-56, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, n. 13, v. 29, p. 11-20, 1992.

ROLNIK, Sueli. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

RUFINO, Luiz. **Vence-demanda: educação e descolonização**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2021.

SANTANA, Elina Daiane Zavasque Ferreira. **A casa de farinha como território de aprendizagem e a farinhada como processo educativo**: estudo de caso no Distrito Janarí, Goianésia do Pará/PA. 2018. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

WALSH, Catherine E. Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: in-surgir, re-existir y re-vivir. In: CANDAU, V. M. (org.). **Educação intercultural hoje en América Latina**: concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: PUC, 2009.

## Educação do corpo: biopolítica e biopoder em Belém do Pará, entre o final do século XIX e o início do XX

*Education of the body: biopolitics and power in Belém do Pará (late 19th to early 20th century)*

Gabriel Pereira Paes Neto\*

Eduardo Paiva de Pontes Vieira\*\*

Palavras-chave:

Corpo

Ginástica

Esporte

Resumo: Neste artigo buscou-se tratar de modos de ver e educar o corpo em Belém do Pará. Mostra-se como modos de ginásticas e esportes foram selecionados e montados de forma que se tornassem supostamente corretos, instrumentalizando o corpo como alvo de poder. O recorte temporal para este estudo abrange o final do século XIX e o início do XX. Os documentos analisados são tomados como monumentos a serem desmontados, isto é, os ditos arquivos passam a ser interrogados em sua produção e com intencionalidade de perscrutar as relações de poder que incidem sobre a disciplinarização dos corpos. A fim de melhor delimitar o foco da pesquisa, lançamos como questão primordial as maneiras pelas quais práticas discursivas e não discursivas instituíram modos de educar o corpo em Belém do Pará, entre o final do século XIX e o início do XX. O material empírico foi reunido em um inventário e organizado pela procedência do arquivo (jornais, revistas, revistas pedagógicas etc.), traçando uma unidade capaz de enredar o biopoder como técnica de poder que identifica a educação do corpo.

Keywords:

Body

Gymnastics

Sport

Abstract: This article seeks to address ways of viewing and educating the body in Belém do Pará. It shows how forms of gymnastics and sports were selected and assembled in such a way that they became supposedly correct, instrumentalizing the body as a target of power. The time frame for this study covers the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. The documents analyzed are taken as monuments to be dismantled, that is, the so-called archives are interrogated in their production and with the intention of scrutinizing the power relations that affect the disciplinarization of bodies. In order to better delimit the focus of the research, we raise as a primary question the ways in which discursive and non-discursive practices instituted ways of educating the body in Belém do Pará, between the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. The empirical material was gathered in an inventory and organized by the origin of the archive (newspapers, magazines, pedagogical journals, etc.), creating a unity capable of entangling biopower as a technique of power that identifies the education of the body.

Recebido em 1º de março de 2025. Aprovado em 18 de junho de 2025.

\* Mestre; doutorando/Universidade Federal do Pará/UFPA; E-mail: [gabrielpaesneto@gmail.com](mailto:gabrielpaesneto@gmail.com).

\*\* Doutor; Universidade Federal do Pará/UFPA; E-mail: [epontesvieira@yahoo.com.br](mailto:epontesvieira@yahoo.com.br).



## Introdução

Neste artigo buscou-se tratar de modos de ver e educar o corpo na cidade de Belém. Tenta-se mostrar como modos de ginásticas e esportes foram selecionados e montados de forma que se tornassem supostamente corretos, instrumentalizando o corpo como alvo do poder. Para isto, analisam-se práticas discursivas e não discursivas que instituem modos de ver e educar o corpo, nestes termos, lançando mão de pressupostos foucaultianos relacionados com o biopoder. O recorte geográfico e temporal para este estudo abrange o final do século XIX e o início do XX.

Para fins metodológicos e analíticos, aproximamo-nos das teorizações arqueogenealógicas de Michel Foucault. Os documentos analisados são tomados como monumentos a serem desmontados, isto é, os ditos arquivos/documentos passam a ser interrogados em sua produção, não sendo mais vistos como marcas de um passado a ser lembrado, e sim como algo que foi selecionado e montado para supostamente registrar a memória (Foucault, 2008). Pensar a partir da base conceitual arqueogenealógica de Foucault (2008) possibilita alcançar estados de suspeição sobre a produção das verdades, questionando e conjecturando como certas coisas se tornaram verdadeiras ao tempo em que outras coisas passam a ocupar o lugar de não verdade. A fim de melhor delimitar o foco da pesquisa, lançamos as questões sobre o material empírico analisado, propondo questões norteadoras com o objetivo de conferir visibilidade às práticas discursivas e não discursivas instituídas nos modos de educar o corpo em Belém do Pará, entre o final do século XIX e o início do XX por meio de biopolíticas regulatórias e práticas de biopoder.

O Biopoder pode ser entendido como uma técnica de poder específica, teorizada por Foucault (1999) como algo que emerge a partir do século XVIII. Segundo o autor, na época clássica, período que se estende do final do século XVI ao final do século XVIII, predominava um tipo de poder soberano que dispunha do direito de vida e de morte sobre o indivíduo. E, a partir do século XVIII, observa-se uma nova estratégia de poder que se dirige ao corpo populacional, tornando o Estado a figura que substitui o monarca soberano que passa a

“cuidar” da vida e estabelece o crescimento das populações como sua preocupação central. O biopoder enquanto técnica reelabora o propósito de governabilidade na medida em que objetiva a regulação da vida ao invés da imposição por meio da morte (Foucault, 1999, p. 286-287). Uma notória característica do biopoder é visualizada na história contemporânea por meio do racismo de estado e de movimentos eugenistas e higienistas instaurados em biopolíticas de regulação. Nestes termos, buscamos os enunciados, que para Foucault (2008), possui um sentido<sup>1</sup> próprio. Segundo o autor, “um enunciado pertence a uma formação discursiva” e sua regularidade “é definida pela própria formação discursiva” (Foucault, 2008, p. 132).

Tratamos a formação discursiva como um operador teórico analítico, pois sua busca é das possibilidades de existência. Logo, busca-se uma arqueogenealogia de práticas educativas do corpo em Belém do Pará, no período supramencionado, este o recuo no tempo se dá para demarcar as contingências, os desvios que produziram “o que existe e tem valor para nós, que na raiz do que conhecemos e somos, não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (Foucault, 2008, p. 21) e não para reestabelecer uma grande continuidade ou para mostrar que o passado permanece vivo no presente.

A pesquisa torna visível os enunciados utilizando documentos que narram o cotidiano das práticas corporais, tais como livros, jornais, periódicos, materiais didáticos utilizados na produção da “educação física”. Para mostrar como a Belém moderna demandou um investimento em práticas educativas sobre o corpo, sejam as médicas, militares, esportivas ou outras, mostram-se disputas entre as recomendações médico-higienistas, para o corpo considerado saudável, e das múltiplas possibilidades que se relacionam com os discursos em circulação. Sem esgotá-las.

As fontes buscadas e analisadas incluem os documentos considerados não oficiais, recolhidos e reunidos em arquivos feitos para durar e produzir memórias: matérias jornalísticas, campanhas publicitárias, produções literárias e artísticas, de modo geral, revistas pedagógicas, revistas de variedades que contivessem enunciados relativos às práticas corporais no recorte temporal estudado.

Sobre o acesso à coleta de dados, os registros foram acessados em duas plataformas de arquivos: 1) Hemeroteca Digital Brasileira<sup>2</sup>; 2) Seção de obras raras da biblioteca pública Arthur Vianna<sup>3</sup>. A unidade de enredo traçada dá visibilidade à trama que possibilitou a emergência de um dado modo de dizer. Foi priorizado um conjunto de enunciados sobre a educação do corpo, registrados nesses materiais.

A definição de um *corpus* de pesquisa se baseou na busca da construção do enredo, com ênfase na pertinência e sentidos dos dados buscados, configurando tramas de acontecimentos, assim, buscamos abrir possibilidades novas, para enxergar novas nuances da história. Sabendo que, de acordo com Foucault (2021), o poder cria os corpos, via discursos, produzem realidades. Interessa saber se as práticas corporais em forma de jogos, esportes e ginásticas, fazem parte de uma “trama pedagógica”, ou seja, faz parte da instituição de biopolíticas e de técnicas de biopoder por meio do higienismo em Belém do Pará, considerando também, o contexto do século XIX que foi de muitas mudanças em Belém, passando por processos de industrialização e amplo crescimento populacional. Sabendo disso, começamos a tratar de práticas discursivas e não discursivas que instituem modos de ver e educar o corpo na cidade, entendendo a arqueogenealogia, também, como uma descrição de acontecimentos e de atravessamentos que permite a observação do que outrora foi escondido, criando conexões e recortando a história como relação de poder.

## Urbanização de Belém: a cidade como educadora de corpos

Na segunda metade do século XIX, aproximadamente entre 1850 e 1900, Belém do Pará vivenciava a *Belle Époque*<sup>4</sup>, portanto, passava por uma “modernização” estrutural, econômica, política e cultural, incluindo o surgimento e desenvolvimento de escolas. A cidade passou a receber as diretrizes dos recém-criados sistemas de saúde e “invenções” que vinham sendo produzidos na Europa, sobretudo, na Alemanha, França e Inglaterra (Foucault, 1999).

Entre as invenções, estavam formas de exercícios físicos que passaram a ser sistematizados e

chamadas de ginásticas e esportes. Nestes países, boa parte dessas criações eram desenvolvidas ao ar livre<sup>5</sup>, seja em praças, escolas, parques, rios, dentre outros lugares, assim, a prática deliberada de exercícios físicos potencializou a relação do corpo com a natureza, o que incluiu as escolas. Segundo sintetiza Soares (2016, p. 14) “estamos diante de uma redescoberta da natureza, de sua bondade tanto quanto de seus supostos valores educativos e regeneradores que nutrem uma reflexão sobre as relações”. Esse fluxo de acontecimentos na Europa se relacionou com a produção de novas dinâmicas de controle para o corpo, na década de 1880, século XIX, o que perpetrou práticas discursivas também em Belém do Pará, por exemplo, neste período, o Sport Club<sup>6</sup> oportunizava práticas ginásticas e esportivas ao ar livre, com base em ideais difundidos em Paris e Londres.

Na Figura 1, tem-se um texto publicado com elogios às práticas de ginásticas e esportivas ao ar livre que estavam sendo realizadas no Sport Club, em Belém. Aponta-se para o potencial de “divertimento” de ginásticas e esportes praticados ao ar livre. Assim como, seu potencial educativo, portanto, como prática higiênica relacionadas aos exercícios físicos.



**Figura 1 – Imagem jornalística de práticas de ginásticas e esportivas ao ar livre no Sport Club, Pará, 1889.**

Fonte: O Liberal do Para (1889).

O texto é constituído por discursos do final do século XIX e início do século XX. A prática esportiva, produzida por países europeus como Inglaterra e França, era vista como um símbolo de progresso e civilidade. A menção a cidades como Paris e Londres relaciona o eurocentrismo da época, em que práticas europeias eram adotadas como modelos de modernidade (Dias, 2014).

O esporte é posto como instrumento de distinção social. A descrição de um “público numeroso e escolhido” (Figura 1) sugere que a prática esportiva estava restrita às elites, funcionando como um marcador de *status* social. Isso se alinha à ideia de que os clubes esportivos, na época, eram espaços de exclusividade, acessíveis apenas aos que pertenciam às camadas mais altas da sociedade (Dias, 2014).

A valorização do “aplausos” como incentivo reforça a ideia de que eventos esportivos também serviam mais como um “espetáculo”, um entretenimento.

O texto da Figura 1 menciona que o esporte já era “introduzido na educação”. Esse aspecto se relaciona a tentativa de produzir corpos e comportamentos de acordo com os padrões discursivos em voga, nestes termos, é possível afirmar a existência de uma idealização das práticas esportivas europeias. A frase “não podia ser olvidado na capital do Pará” também denota uma visão centralizadora e elitista, que desconsidera outras manifestações corporais.

Esse recorte permite problematizar sobre como o esporte, ainda hoje, pode funcionar como instrumento de exclusão. Também em detrimento de manifestações culturais e corporais “subversivas” ou não hegemônicas, da mesma forma, em que pode se tornar um mecanismo de subjetivação e controle. Belém foi educando as pessoas a partir de “formas de exercitar o corpo”, o que inclui as próprias formas e objetivos inerentes à escola enquanto lugar de sociabilidade pública (Guimarães; Sousa, 2016; Santos; França, 2020).

Não se tratava de qualquer exercício físico, ou seja, não se referiam à capoeira, danças ou jogos indígenas ou de origem africana. Também não se tratava de ginásticas de origens circenses, tais quais foram proibidos e discriminados. Tratava-se especificamente de jogos, esportes, ginásticas

“adaptados/as” em países europeus, a partir de finalidades educativas. Estas relacionadas às formas de controle dos corpos em novas dinâmicas modernas, urbanas, políticas, morais e econômicas.

Por Belém do Pará, a “vida ao ar livre e vida urbana se apoiavam dentro de um projeto de modernização” (Dias, 2014, p. 152), em que práticas discursivas passaram a instrumentalizar jogos, esportes, ginásticas. Observa-se na Figura 2.

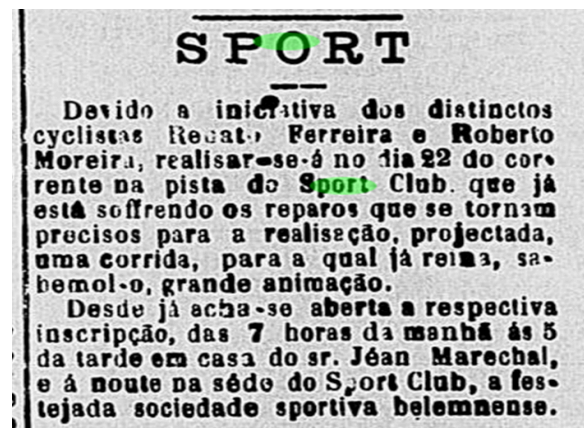


Figura 2 – Imagem jornalística destacando o ciclismo no Sport Club, Pará, 1899.

Fonte: Biblioteca Nacional (1899)

O texto da Figura 2 refere-se a um evento de corrida organizado por um “Sport Club” em Belém, no qual uma corrida seria realizada graças à iniciativa de dois ciclistas. Ele destaca aspectos como a preparação da pista, a abertura das inscrições e a “grande animação” em torno do acontecimento. O uso da palavra “Sport” e a criação de um clube dedicado às práticas esportivas denotam um momento de apropriação do esporte como discurso educativo.

A ênfase em “corrida” aponta para a popularização do ciclismo, que era uma das modalidades mais praticadas da época, impulsionada pela “modernização” das bicicletas e uso pelas elites urbanas. Nesse período, a prática esportiva no Brasil era restrita a elites, sendo os clubes espaços exclusivos, inacessíveis às classes populares, o que reforça o papel do esporte como um elemento de distinção social (Dias, 2014). A formalidade da linguagem e a atribuição de crédito a “distintos ciclistas” conectam-se com a importância social dada àqueles que promoviam tais eventos. Todavia, a valorização de esportes importados pode ter

contribuído para a marginalização de outras práticas corporais, ao tempo em que o ciclismo foi sendo implementado em Belém, como produção dessas práticas ginásticas e esportivas ao ar livre.

A análise do texto histórico também leva a refletir sobre como a ginástica e o esporte ainda são, em muitos casos, utilizados como instrumentos disciplinares e biopolíticos. Na medida em que se percebe como diversas práticas de ginástica e esporte também subsidiaram a criação e o fortalecimento dos clubes como espaços de lazer e nos quais aconteciam festas de diversas ordens, inclusive, em sociabilidades que foram se constituindo como práticas educativas do corpo (Dias, 2014). Na Figura 3 verifica-se outro clube de ciclismo, o Velo-club.

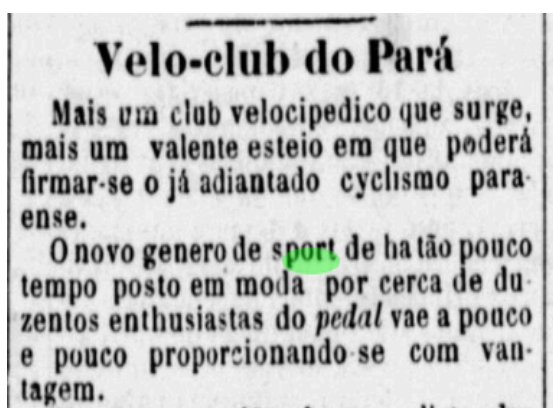


Figura 3: Imagem Jornalística do anúncio do Velo-Club do Pará, 1896.

Fonte: Biblioteca Nacional (1896).

O texto extraído do “Diário de Notícias” do Pará (1881-1898) aborda o surgimento do “Velo-Club do Pará”, destacando a crescente popularidade do ciclismo. A menção a um clube organizado reforça a ideia de institucionalização do esporte, prática comum das elites urbanas, que viam no ciclismo uma manifestação de modernidade e sofisticação (Gomes; Silva, 2021).

O texto sugere que o ciclismo era um “gênero de *sport*” restrito a um público: os “entusiastas do pedal”, ressaltando que o acesso à bicicleta era restrito, também, por ser um bem caro na época. O “Velo-Club” provavelmente funcionava como um espaço de sociabilidade elitista, reforçando hierarquias sociais. A denominação “Velo-Club” reforça a influência de modelos europeus, sobretudo franceses, na organização de práticas esportivas. Já o

termo “*sport*” também demonstra a adoção de uma expressão inglesa.

A popularização do ciclismo entre as elites urbanas reflete também um processo de disciplinarização do corpo, alinhado às ideias higienistas e de controle social. De acordo com Pinheiro e Alves (2014) e Dias e Soares (2014), ocorreram simbioses entre os discursos médico-higienistas, os quais descrevem que “a política de saúde pública implicava o controle da vida banal, principalmente das classes pobres, consideradas um constante perigo à ordem estabelecida” (Dias; Soares (2014, p. 154).

Assim, as formas de controle educacional dos corpos, produziam burgueses “atletas” e pobres obedientes, moralizados e “trabalhadores”. A prioridade de quem detinha o controle dos discursos em Belém, era com a saúde das pessoas pobres, mas sobretudo, com o perigo de serem vetores de doenças para as pessoas ricas, nestes termos, um parâmetro claro é estabelecido com a premissa do biopoder, qual seja, a de exercer controle que garante a vida de parte da população por meio da subjugação e da eventual eliminação de outra parte. Como refere Foucault (1999), por meio de um poder exercido por estruturas que operam a vida e a morte, a proliferação do que é desejável e a extinção do indesejável, que também considera “a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (Foucault, 1999, p. 306).

Assim, o controle do corpo passou a ser uma prioridade nos discursos. Na Figura 4, por exemplo, tem-se uma proposta de cultura *physica*, publicada em 1886, na Inglaterra, e repostada no jornal Diário de Belém, refletindo preocupações educacionais e culturais da época. Nesse período, o Brasil estava em transição entre os últimos anos da monarquia e a Proclamação da República (1889).

O texto exemplifica como ideias pedagógicas e científicas passaram a entrar em circulação no exterior e, especificamente em Belém do Pará, no século XIX. Durante esse período, os discursos sobre as práticas de ginástica (ou “gymnastica”, como escrito no texto) ganhavam destaque, influenciados por modelos de desenvolvimento físico que objetivavam disciplinar o corpo e produzi-lo conforme padrões de saúde e eficiência. A funcionalidade corporal e o equilíbrio entre força, agilidade e destreza são destacados e isso pode ser



lido como parte de um movimento mais amplo que, sob o discurso de saúde e desenvolvimento, visava também disciplinar e controlar os corpos, especialmente de crianças.

Isto indica uma visão funcionalista do corpo, uma visão fragmentada, característica das ciências biomédicas da época. Há um esforço em normatizar o corpo infantil, promovendo um ideal de criança robusta e “útil”. O texto ilustra a ginástica como ferramenta educativa e formadora do caráter, nestes termos, se pode considerar que os discursos passaram a produzir formas de educar o corpo, baseadas em uma moral utilitária e supostamente ancorada na medicina. O que se intensifica a partir do fato de que as mudanças drásticas na cidade tiveram como consequência sérios problemas de moradia e de saneamento, como mostra a Figura 4.

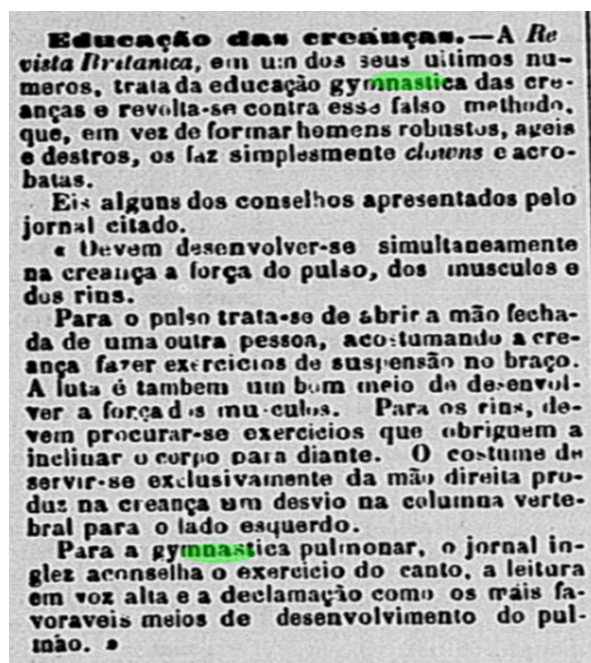


Figura 4 – Imagem jornalística “Educação das crianças” do Diário de Belém, Pará, 1886.

Fonte: Biblioteca Nacional (1886).

Além do início da República, esse período foi marcado pelo auge do ciclo da borracha, assim como, seu declínio. Conforme Sarges (2010), Belém viveu seu auge econômico com a extração do látex, modalidade para o desenvolvimento do comércio local, sobretudo por volta de 1880, com a valorização de artefatos de borracha, principalmente para a produção de pneus, tendo como consequência a chegada de pessoas e grandes mudanças estruturais na cidade.

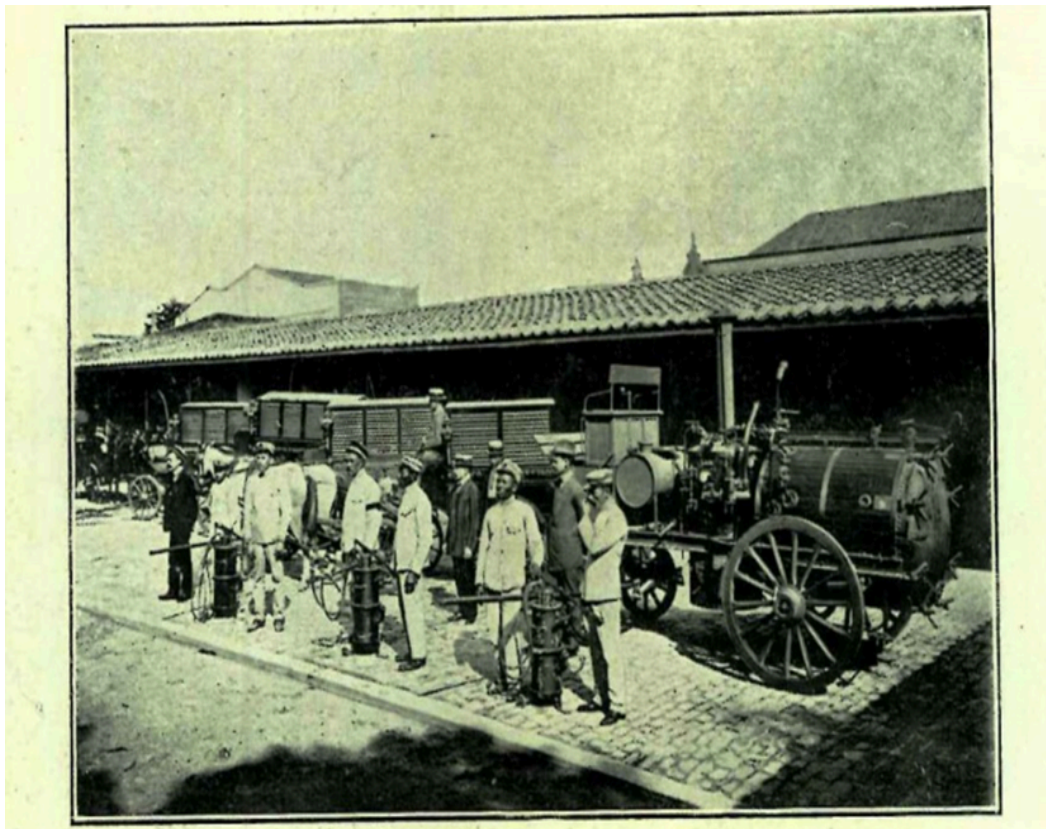
Antônio Lemos<sup>7</sup> foi nomeado intendente da cidade, permanecendo até 1912 e foi nessa conjuntura que, segundo Sarges (2010), se ampliou uma divisão social: de um lado, uma elite de homens, políticos, comerciantes e profissionais liberais; de outro, uma camada pobre de ribeirinhos (vindos do interior), nordestinos e imigrantes europeus pobres (sobretudo portugueses).

A Belém ainda pequena e pouco populosa foi transformada em outra cidade, complexa, suntuosa e miserável ao mesmo tempo, um espaço geográfico que se urbanizava e crescia, com lojas e fábricas e induzia a formação de pessoas dóceis e servis, pessoas que consentiam e adotavam isso como estilo de vida. Segundo Dias e Chaves (2017), as políticas de Lemos foram basicamente higienistas, com efeito, a Belém ideal, tinha como modelo a cidade de Paris, modernizada e rica, europeizada, elegante, limpa, segura e com um bom desenvolvimento. Para Gonçalves (2022), algumas cidades, como Belém, passaram por um abrangente processo de modificações urbanas, a partir do século XIX, aos moldes de Paris.

Tendo como foco políticas higienistas, sanitaristas, modernizadoras e embelezadoras da cidade. Segundo Sarges (2010), um dos focos de Lemos foi o “Saneamento Serviço Sanitário e Saúde Pública”, além da “estética da cidade”. As medidas sanitaristas, de limpeza das ruas, esgotos e crematórios, atendiam muito mais ao centro da cidade.

No Álbum do Estado do Pará, de 1908, pode-se ver que foi criado um “Serviço Sanitário do Estado”, como mostra a Figura 5.





**Figura 5 – Imagem dos aparelhos de desinfecção, Belém, Pará, 1908.**

Fonte: Fundação Cultural do Pará (1908).

O discurso sobre a importância do “Serviço Sanitário do Estado” era construído por médicos, políticos, sanitaristas, professores, jornalistas, entre outros. O serviço era estadual, implementado pelo governador Augusto Montenegro<sup>8</sup>, que teria melhorado a Higiene do povo de Belém e do Pará (Gonçalves, 2022).

Nesse registro de 1908, mostra-se que outros serviços disponibilizados pelo “Serviço Sanitário” foram a “ambulância e os aparelhos de desinfecção” (Fundação Cultural do Pará, 1908). Nesse contexto de controle do corpo na cidade, de acordo com Sarges (2010) e Gonçalves (2022), em Belém, passou-se a ter uma tentativa de controle da saúde da população, por intermédio de hospitais e de casas de saúde, da presença de médicos e de autoridades sanitárias. Percebem-se nos fatos discursos que condizem com a referência de uma política de Estado para o controle de uma crescente população urbana, uma biopolítica operada por meio de um corpo técnico com privilegiado lugar de fala.

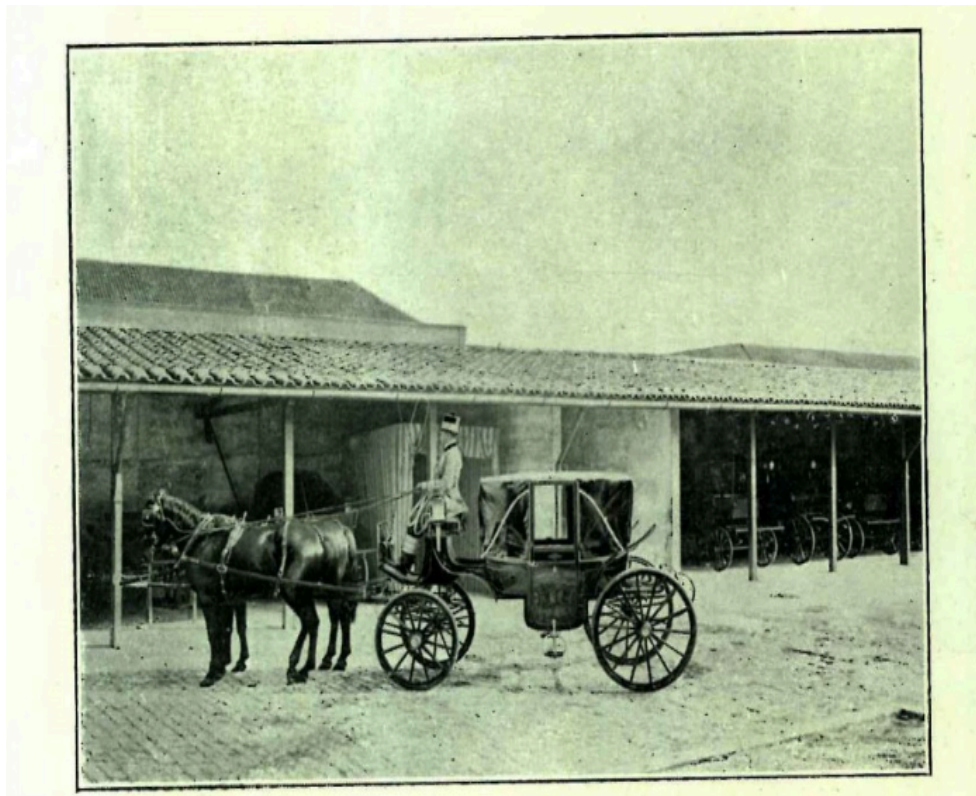
Foram adotados mecanismos de regulação do que se pode ou não fazer no espaço urbano,

alimentando o discurso de convencimento de que todas as ações seriam para o próprio “benefício” da população mais pobre.

O fato é que a preocupação com a saúde coletiva passou a ser uma prioridade, nesse sentido, também se preocupando com a proliferação de doenças, os discursos normatizavam e regulavam o que se podia fazer. Sobre a regulação “hygienica” da vida na cidade em Belém, Gonçalves (2022) aponta que

Fez-se necessário um aparato legal do poder público para [...] regular diversos aspectos da cidade, que iam desde a higiene dos estabelecimentos públicos, habitações coletivas, hotéis, até o controle dos alimentos vendidos para a população, barulhos emitidos nas ruas (Gonçalves, 2022, p. 6).

Faziam parte do Serviço Sanitário as cocheiras, como mostra a Figura 6, para condução de doentes, de feridos, de cadáveres e de animais (Gonçalves, 2022, p. 6).



**Figura 6 – Imagem jornalística das cocheiras para condução de doentes em Belém do Pará, 1908.**

Fonte: Fundação Cultural do Pará (1908).

Gonçalves (2022, p. 6) refere que “era preciso preservar os bons costumes dos habitantes de uma cidade que experimentava o progresso”. Os desafios de controlar o corpo ficavam maiores, o que se estendia para o controle da relação com a natureza.

A cidade era cheia de rios e florestas, Dias (2016, p. 234) menciona que “dotar a natureza de um sentido positivo, integrando-a a cultura urbana, foi uma construção histórica”. Entre outras medidas do intendente Lemos, Gonçalves (2022) cita a utilização do Bosque Rodrigues Alves no Marco da Légua:

O intendente também levava em consideração a arborização da cidade, buscando uma vida mais saudável para a população, mas também sob os ideais estéticos europeus ao domesticar a paisagem selvagem. [...] Foi revalorizado e ampliado o Bosque Municipal, localizado no Marco da Légua (área afastada do centro, e que hoje se encontra

largamente urbanizada), com o objetivo de proporcionar mais um espaço de visitação para a elite. (Gonçalves, 2022, p. 7).

A natureza dominada, a urbanização e a cidade embelezada constituem enunciados presentes na criação e na manutenção do Bosque, além do papel de educação e de saúde.

O uso do Bosque era controlado de forma rígida, padronizado para o uso “moderno” e “educado” do espaço. Esse discurso atrelava-se à ideia de vida regrada, controlada e dita saudável. O corpo foi sendo paulatinamente educado, no contexto de significativo aumento demográfico na capital do estado paraense, conforme mostra a Figura 7.



**Figura 7 – Imagem jornalista do controle da natureza no marco da légua.**

Fonte: A Semana: Revista Ilustrada (1919).

Segundo Dias (2014),

a cidade, então, se transforma em local de crescimento e demolição, com o antigo sendo devorado pelo novo. As ruas, em particular, transformam-se em lugares de mediações simbólicas e de troca de sociabilidades (Dias, 2014, p. 147).

Ainda segundo o autor

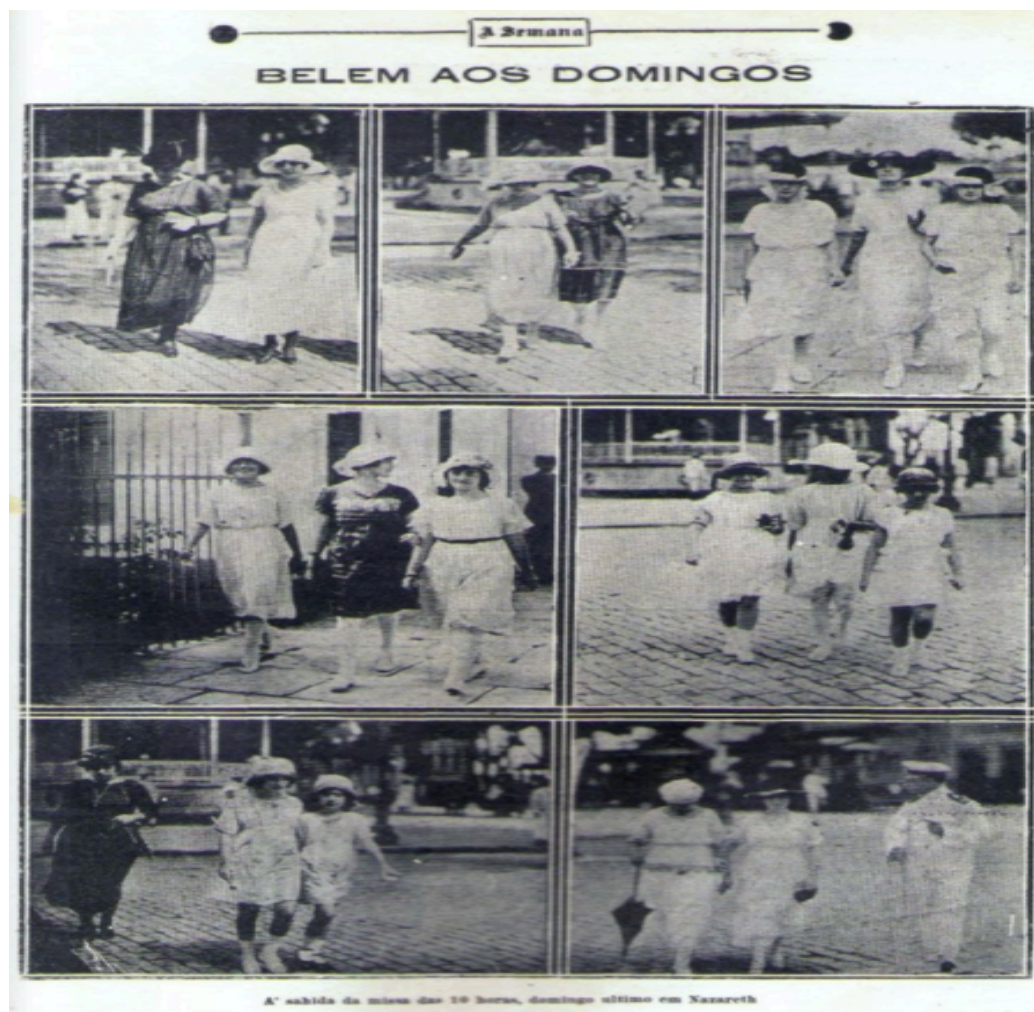
“os passeios e eventos de sociabilidade públicos, eram carregados de pedagogias que incluíam regras de etiqueta e civilidade à moda europeia, atenção aos pudores e cuidados com o recato, bem como postura corporal” (Dias, 2014, p. 147).

Os discursos educativos eram fundamentados como “intervenção médica de caráter preventivo” (Dias, 2014, p. 250), portanto, discursos que “pontuam novas formas de o ideário médico se fazer integrado à vida banal no sentido de normatizá-la” (Dias, 2014, p. 250). Perante a implantação de ideais de higiene, de moral e de limpeza, foram implementadas diversas regras, entre elas, o fechamento e a demolição de cortiços. Antônio

Lemos (1897-1911) produziu reformas higienistas na cidade, o que teve consequências estéticas, simbólicas e pedagógicas. Do ponto de vista do controle do espaço e da natureza (rios, igarapés, florestas). Ao mesmo tempo que a demonstração de controle da “higiene” e “salubridade” produzia confiança nos possíveis investidores, produzia uma pedagogia dos corpos, no sentido de educação e regulação deles. Como parte das ações de saneamento e embelezamento da cidade, se constroem novas ruas, bem mais largas, arborizadas, com boa fluidez para o trânsito das pessoas e circulação do ar, foram muitas as ações que passaram a constituir o que nomeia-se aqui de reurbanização de Belém, calçamento das ruas, instalação de esgotos, instalação de transportes públicos, manutenção e expansão de bosques (como o marco da légua) e praças (Batista Campos, Largo da Pólvora – República e a Praça de Nazaré – CAN).

A Belém reurbanizada, educadora dos corpos, complexa e dinâmica, seja quanto à economia, à distribuição espacial, seja quanto às diferentes formas de viver nos diferentes polos da cidade, trazia mais novidades europeias, observadas na Figura 8..





**Figura 8 – Imagem jornalística de Belém aos domingos, 1920.**

Fonte: A Semana: Revista Ilustrada (1920).

A Figura 8 destaca como os passeios e eventos de sociabilidade eram prescritos por regras de etiqueta e civilidade, moldadas à moda europeia. Essa normatização, na qual a elite adotava padrões europeus como modelo de comportamento “ideal”. A busca por postura corporal, recato e pudores exemplifica a imposição de um padrão de corpo e comportamento. Essas pedagogias ensinavam a forma de ser, mas também funcionavam como instrumentos de exclusão, como práticas normativas, relegando as classes populares à margem do “progresso” e reforçando a noção de que apenas a elite educada poderia participar dos espaços públicos “civilizados” (Dias, 2014). Assim, a educação dos Corpos se instaurava com um simbolismo urbano.

As reformas higienistas não apenas alteravam a paisagem urbana, mas também operavam no nível

simbólico, educando os corpos para se adequar às exigências de um espaço “civilizado”. Essa pedagogia dos corpos visava normatizar não apenas comportamentos, mas também formas de habitar e interagir com a cidade. Contudo, ao integrar o ideário médico à vida cotidiana, o que se criava não era apenas saúde preventiva, mas também um controle biopolítico e regulamentar (Foucault, 2008). Sob a retórica da saúde e da prevenção, esses discursos viabilizavam as intenções de controle social e político, enquadrando corpos dentro de normas específicas.

As reformas higienistas, como as promovidas por Lemos em Belém, exemplificam a face autoritária desse projeto de modernidade. O fechamento e demolição de cortiços, apresentados como medidas de salubridade, desconsideravam as

necessidades básicas das classes trabalhadoras e frequentemente as expulsavam de seus espaços de vida. O higienismo urbano, mais do que resolver problemas de saúde pública, priorizava a estética e a atratividade econômica das cidades. Ao mesmo tempo, ocultava a marginalização e precarização de comunidades inteiras, deslocando os problemas para áreas periféricas ou invisíveis, enquanto promoviam confiança no capital estrangeiro, invisibilizavam a violência estrutural contra os mais pobres e consolidavam a desigualdade social. As transformações estéticas e simbólicas da cidade reforçavam hierarquias sociais, enquanto a pedagogia dos corpos tornava o espaço público acessível apenas àqueles que subjetivados aos seus padrões (Soares, 2011).

### **Biopolíticas em Belém: A cidade e o controle médico do corpo**

Segundo Foucault (2021), o poder cria os corpos via discursos que produzem realidades. Assim, através de diversos discursos médicos<sup>9</sup> e pedagógicos, os corpos passam a ser pautados e produzidos, sendo utilizados como mecanismo de controle da própria urbanização que foi tanto produto como produtora da biopolítica. O biopoder tem expressão visível por meio do controle da salubridade, da higiene pública e das políticas higienistas que se entrelaçavam com os discursos médicos sobre ginásticas e esportes. Assim como, produziram diversas realidades sobre o corpo, suas formas de educação e, portanto, suas formas de existir no espaço urbano. A modernidade gerada pela *Bella Époque* em Belém exigiu produtividade, lucro e emprego de capital, nestes termos, é possível afirmar que o meio ambiente, o corpo, a subjetividade, a memória e a vida em perspectiva sócio-histórica se tornavam secundários.

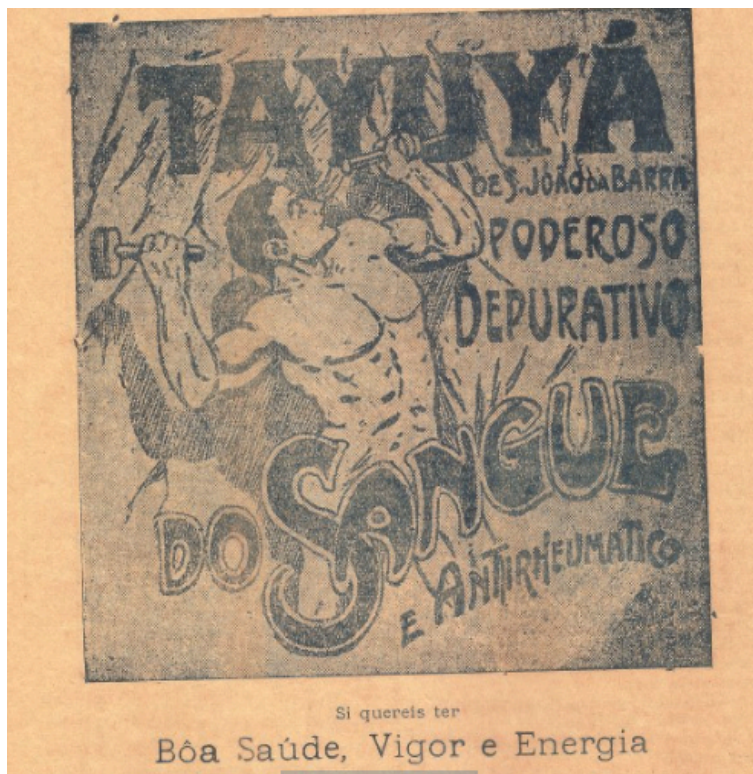
O corpo passou a ser alvo do poder moderno. Um corpo apto ao esforço, disciplinado, obediente ao cientificismo vigente, tanto quanto permanece temente ao erro e ao pecado, posto que a cena

religiosa da cidade acompanha o pungente desenvolvimento econômico. Em meados do século XIX, em Belém, as mudanças em curso na cidade ascendiam patamares elevados e sem precedentes e incluindo diversos aspectos. Segundo Melo (2014, p. 1), a produção de ginásticas e esportes a partir de preceitos modernos, se deu no “decorrer dos séculos XVIII e XIX”, com “a articulação entre o desenvolvimento de um novo modelo econômico” e uma nova dinâmica política da cidade.

Portanto, como práticas educativas do corpo e gestão do tempo livre/de lazer. Os jogos historicamente também eram formas de manifestação da cultura dos povos, ou seja, jogos ligados a expressões utilitárias (provavelmente da agricultura), recreativas e religiosas, ligados, em sua essência, às necessidades de sobrevivência, tal como a caça. Porém, na modernidade também passaram a ser um dispositivo de biopoder à medida em que o corpo foi colocado no centro das atenções, discursos e projetos de sociedade, o que se localiza diante do sujeito, o corpo como cerne do controle – que ultrapassa a lógica punitiva à perspectiva higiênica (Foucault, 2008). Um corpo ativo, trabalhador, forte, que se reverberou sobre ginásticas e esportes.

Os discursos dominantes e incluídos nos clubes e nas escolas passaram a ser o médico normativo. O jogar foi deixando de ser livre e se tornando um método sistemático de exercício, alinhado com diversos discursos (médicos, militares, igreja, imprensa e outros), em que o corpo se tornara uma entidade que transcende a lógica punitiva, sendo moldado pela perspectiva higiênica. Essa transição exemplifica uma mudança no paradigma de poder: de um controle explícito e coercitivo para um mais sutil e disciplinado, assim, o poder soberano foi se tornando biopoder. A descrição de um corpo ativo e trabalhador reflete o ideal do século XIX e início do século XX, alinhado às necessidades da industrialização. Esse corpo “ideal” representa uma construção social que marginaliza outros corpos – os inativos, os fracos, os que não atendem às expectativas de força e produtividade, a Figura 9 representa tal entendimento.





**Figura 9 – Imagem jornalística representando um corpo forte e trabalhador: com “saúde, vigor e energia”, conforme a construção social da época, século XIX e início do século XX, Belém, Pará, 1927.**

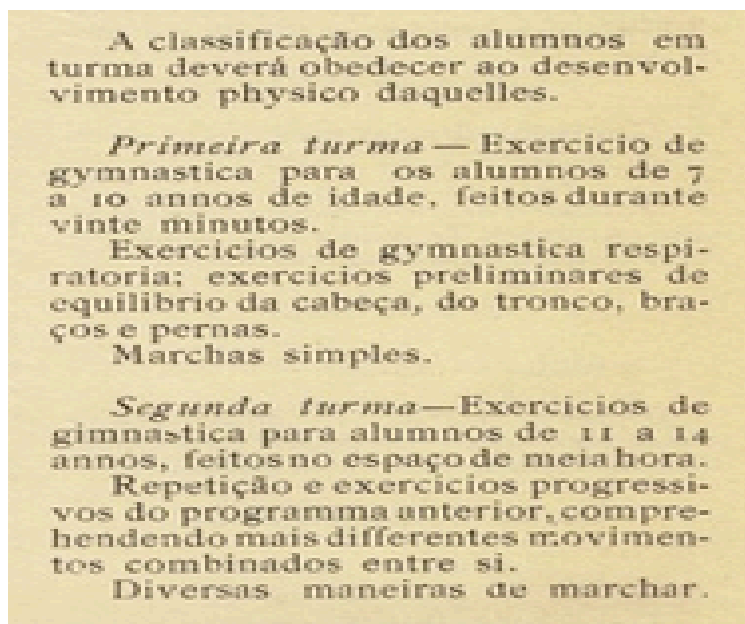
Fonte: A Semana: Revista ilustrada (1927).

A Figura 9, retirada da revista *A Semana: Ilustrada*<sup>10</sup> (1927), é um artefato que permite a visualização de múltiplos enunciados. Ela exibe um corpo masculino musculoso promovendo o uso de um produto chamado “Tayuyá de São João da Barra”, identificado como um “poderoso depurativo do sangue e antirreumático”, com a promessa de proporcionar “boa saúde, vigor e energia”, conforme o anúncio. O corpo é colocado como símbolo de saúde e força, como mostra a Figura 9 com o homem exibido no anúncio sendo representado como um ícone de força física, virilidade e vitalidade. O foco no corpo musculoso, em uma pose de exibição, remetia aos ideais de masculinidade associados à força produtiva e à disciplina corporal. O texto associa o uso do produto à obtenção de saúde e energia, subordinando o corpo a um ideal normativo, e, neste caso, a saúde é colocada como um estado de performance física, conectado ao ideal do trabalhador eficiente e do cidadão saudável.

O termo “tayuyá” está associado a uma planta medicinal de uso tradicional indígena, o qual revela a apropriação de saberes populares pela indústria

farmacêutica (Machado, 2015). A tecnologia de biopoder foi instaurado em espectro amplo que incluía médicos/sanitaristas que promoviam normas de saúde; militares que defendiam a preparação física para a defesa da nação; a Igreja que moralizava os comportamentos corporais e a imprensa propagava esses ideais como modelos universais (Carvalho, 2012). A confluência de discursos marginalizava qualquer corpo ou prática que escapasse às normas instituídas. Essa coalizão disciplinar exemplifica o uso do corpo como ferramenta para atender a interesses de dominação, reforçando estruturas de poder e perpetuando desigualdades, assim, é possível afirmar que as práticas populares e os modos alternativos de vivenciar o corpo são deliberadamente interditados, apagados ou reconfigurados.

A descrição de como as aulas de educação física foram se constituindo como a sistematização das formas de jogar é um exemplo. Como pode-se observar na Figura 9, que demonstra o “Programmas de ensino organizados e mandados adoptar pelo Conselho Superior de Ensino Primario, em 1919” em Belém.



**Figura 10 – Destaque jornalístico acerca dos “Programmas de ensino - Conselho Superior de Ensino Primario”, em 1919.**

Fonte: Revista O ENSINO (1919).

A divisão dos alunos é proposta pelo desenvolvimento físico, ficando divididos em duas turmas, com diferença de tempos de atividade. Na primeira, exercícios de ginástica para alunos de 7 a 10 anos, com exercício de ginástica respiratória (equilíbrio da cabeça, tronco, braços e pernas) e marcha simples, ou seja, caminhada, durante 20 minutos. Nesta primeira turma, se percebe uma preocupação formativa para o conhecimento do corpo, controle do equilíbrio, atrelado a uma boa capacidade cardiorrespiratória. Essas orientações supõem preocupação com exercícios excessivos para crianças menores, sobretudo de força, enquanto, na segunda turma, exercícios de ginástica para alunos de 11 a 14 anos, durante 30 minutos.

A manutenção de todos os exercícios feitos pela primeira turma, são combinados aos exercícios de equilíbrio e ampliação das formas de marchar. Ou seja, formas de caminhar envolvendo marcha militar e corrida o que amplia a intensidade da atividade cardiorrespiratória. Percebe-se que a divisão de turmas não se baseava apenas em critérios pedagógicos ou cognitivos, mas no desenvolvimento físico dos alunos. A priorização do desenvolvimento físico como critério de classificação ignora as diversidades individuais e culturais. Assim como, reproduz uma lógica eugenista latente na época, em

que corpos fora do padrão proposto eram excluídos ou inferiorizados.

A ginástica é posta como uma ferramenta de controle (Vigarello, 2003). As atividades descritas no texto, como exercícios respiratórios, de equilíbrio e marchas simples, configuram-se como formas de ginástica, transformada em um método rigoroso, com objetivos de moldar o corpo de acordo com normas predefinidas. A sistematização da ginástica exemplifica um processo de domesticação do corpo, secundarizando o caráter lúdico e espontâneo, em outras palavras, um corpo que pode atender uma lógica de poder.

Esse controle sobre o corpo infantil não era apenas pedagógico, mas político, preparando as pessoas para atender às expectativas de uma sociedade militarizada, industrializada e disciplinar. O foco em exercícios respiratórios e no fortalecimento do corpo estava alinhado às preocupações da época com saúde pública e preparação física para a defesa nacional. O higienismo, sob o pretexto de promover a saúde, muitas vezes serviu como ferramenta para controlar corpos considerados “impróprios” ou “fracos”, não obstante, as práticas militares implícitas na educação física (como as marchas) apontam para a utilização da escola como um espaço de formação de corpos

obedientes. Essa visão limita o papel da educação ao de um treinamento corporal, ignorando aspectos emocionais, criativos e culturais do movimento Pich (2014), Bracht (1996) e Da Silva e Fensterseifer (2015).

O controle sobre o corpo na escola estava frequentemente associado a discursos de moralidade. O corpo disciplinado era também um corpo moral, que se enquadrava em normas de comportamento ditadas por instituições como a igreja e o Estado. A ideia de que a educação física deveria formar “bons cidadãos” expõe o papel ideológico dessa prática, que, sob a aparência de cuidado com o corpo, servia para perpetuar normas sociais conservadoras e excludentes.

O “Programmmas de ensino” de 1919 reflete um momento histórico em que o corpo era centralizado como objeto de controle por meio de enunciados que eram disseminados em revistas que chegavam com frequência às mãos dos professores de “educação física”. Sobre a revista “o ENSINO”, Santos e França (2020) analisaram a imprensa pedagógica no Pará no início do século XX, a partir das revistas pedagógicas “a escola” e a “revista do ensino” que seriam como instituições de formação. Segundo as autoras, fazia parte do projeto republicano de Belém a inclusão do corpo nas escolas reflete a instrumentalização do espaço educacional para produzir sujeitos “úteis” ao Estado e o fato de que a escola, que deveria ser um lugar de emancipação e desenvolvimento integral, se torna um campo de disciplinamento físico e mental (Santos; França, 2020). Entretanto, nem todos os discursos coincidiam, pelo contrário, como preconizado no pensamento Foucaultiano, as relações entre os saberes coexistem em uma trama de forças. Aqui lança-se mão de uma carta escrita por José Veríssimo, então diretor do Collegio Americano, ao Sr. Saraiva, diretor e proprietário do colégio Franco-brasileiro. Nela Veríssimo discute um importante debate sobre moral “cristã” e a importância da ginástica como central nas aulas de educação física, como “utilidade higiênica” (Collegio Americano, 1885):

A justíssima indignação de me ver equiparado a si pelo sr. Saraiva, fez me sair a verdade- a stricta verdade como a sua defesa o prova – mais áspera do que por ventura fora mister. A resposta foi a

calúnia – a arma recomendada por D. Basílio quando não há obra do que lançar mão. [...] Felizmente somos ambos conhecidos n’esta terra, e tenho a consciência perfeitamente tranquilla sobre o julgamento do publico paraense entre nós. A calúnia que vem de lá, cae na lama donde saio; e a probidade, feita a custa de trabalho e sacrifícios não está felizmente a mercê do primeiro canalha. [...] Todos os seus demais desbragados insultos – mentiras e calumnias – recurso da impotencia – creia o sr. que não me alcançam. Estou acima d’isso, como o sr. mesmo está convencido, e eu lh’os perdoo compreendendo-os como um grito raivoso da agonia. Não só as finanças do -Franco-, como o sr. diz, que estão em lastimável estado, é tudo o mais: é um collegio morto. Mas, falemos sério. Imagine o sr. Saraiva, que eu sou calvinista ou mesmo mahometano, acredita o sr. que um pae de família catholico, sensato e de honestos sentimentos prefira, para educar seu filho, um catholico sem moral, sem caracter e sem escrúpulos, a um mahometano ou calvinista, homem de bem e de bom proceder? Não creia, sr. Saraiva.

Diz o sr. que ao cabo de dous anos eu quero mystificar – o publico, não? – com gymnastica e esgrima. O sr. é infelicíssimo aos seus ataques, como todos os desesperados. Prestes a afogar-se, o sr. entendeu pegar-se a mim para salvar-se, mas eu largo-o e o sr. vae ao fundo. Não se perde nada.

A gymnastica – cuja utilidade o sr. é o primeiro a reconhecer – como eu vou mostrar – existe no Collegio Americano perfeitamente aparelhada e funcionando regularmente desde o mês de abril do anno passado. Não é portanto, e como melhor ficará provado adiante um pretexto de mystificação. O sr. Saraiva – note o publico – atacou a gymnastica com uma citação mal compreendida de Spencer, [...]

Mas, voltando a minha aula de gymnastica da qual – os paes que o digam – temos tirado os melhores resultados para a saúde e vigor dos alunos [...] cada dia me convenço mais da sua utilidade hygiênica e da sua importância como principal agente da educação physica – e tanto assim, é que desde o anno que vem vou tornar-la obrigatória para os externos. Para completar a educação physica, tenho encomendado [...] excelentes jogos como o cricket (de collegio), o foot ball, o lown tennis e outros. (Collegio Americano, 1885).

Com esta carta, mostra-se que os discursos que vão produzindo a transformação de jogos em

exercícios sistemáticos nas escolas, passa a ser adotado paulatinamente pelas escolas, defendidos por seus diretores, pais, alunos. Assim como, a referência às ginásticas e esportes que foram produzidos em países europeus e que não justamente esses exercícios transformam as formas de jogar.

Veríssimo defende a ginástica e os exercícios físicos como práticas corporais que eram justificadas pela ciência médica e pelos discursos higienistas em voga na época. A centralidade da “utilidade higiênica” na Educação Física refletia uma visão reducionista do corpo, que era visto como um objeto a ser moldado e disciplinado para se alinhar a padrões de saúde e produtividade. A carta também se insere em um contexto de tensão religiosa, onde Veríssimo ironiza a moralidade católica do Sr. Saraiva. Esse embate exemplifica como a educação, incluindo a Educação Física, era um campo de disputa moral e ideológica. A Igreja Católica, à época, buscava manter sua influência sobre a formação dos jovens. A visão de Veríssimo sobre a moralidade cristã, embora crítica, não escapa a um discurso excludente, pois associava a superioridade ética à adesão a determinados valores burgueses e comportamentos normativos.

Veríssimo tinha a ginástica e o esporte como ferramentas de civilização. Ao incorporar práticas como o cricket, o futebol e o tênis no currículo, ele demonstrava a influência de valores europeus e norte-americanos na concepção da Educação Física. Essas atividades eram vistas como símbolos de progresso e civilização, importados para moldar uma juventude disciplinada e “moderna” (Dias, 2014).

O tom ofensivo e moralista de Veríssimo alimenta a ideia de que o controle sobre os corpos nas escolas era também uma forma de reforçar a autoridade e o prestígio de determinadas instituições e indivíduos. O que demonstra como o debate sobre a Educação Física transcendia o campo técnico ou pedagógico, envolvendo questões de poder e status. A visão de Veríssimo sobre a Educação Física reflete a preocupação das elites brasileiras do século XIX em formar cidadãos saudáveis, disciplinados e preparados para contribuir com o projeto de modernização do país. A Educação Física, nesse contexto, funcionava como uma ferramenta para reforçar desigualdades sociais, ao mesmo tempo que

mascarava essas exclusões sob o pretexto de promover saúde e moralidade (Guimarães e Sousa (2016).

Veríssimo rebate as críticas de Saraiva sobre a ginástica, argumentando que ela não é uma “mystificação”, mas uma prática fundamentada em resultados observáveis de saúde e vigor. No entanto, sua carta também sinaliza uma transição de foco, incorporando os esportes como complemento à ginástica, o que marcava um movimento global na Educação Física da época. Essa tensão entre ginástica e esportes exemplifica o processo de transformação da Educação Física, que buscava se legitimar como uma área científica e pedagógica. No entanto, essa transição também refletia a influência crescente de valores competitivos e individualistas, associados ao capitalismo emergente, subjacente a isso, a normativa médica que autorizava e prescrevia formas de ser e não ser fisicamente, algo caro ao biopoder e que já tendia ser a técnica dominante das relações na primeira metade do século XX.

## Considerações Finais

Este estudo demonstrou como práticas discursivas e não discursivas atuaram de maneira estruturada para instituir modos de ver e educar o corpo na cidade de Belém do Pará entre o final do século XIX e o início do XX. O uso de perspectivas foucaultianas, especialmente as teorizações sobre biopolítica e biopoder, permitiu desconstruir documentos históricos que narravam o cotidiano das práticas corporais, como jornais, livros e materiais didáticos. Essa abordagem destacou a instrumentalização do corpo como alvo do poder, em um contexto marcado por entrelaçamentos entre discursos médico-higienistas, militares, religiosos e esportivos.

A análise destes artefatos permitiu afirmar que a cidade de Belém, em seu processo de modernização, investiu em práticas educativas voltadas para o corpo, refletindo uma tentativa de moldar comportamentos e construir um padrão de saúde e disciplina alinhado aos interesses da época. Ao abordar o corpo como um “monumento” histórico a ser interrogado, esta pesquisa amplia a compreensão sobre como as práticas sociais e



educacionais do passado moldaram os padrões de subjetividade e corporalidade que, de certa forma, ainda ressoam atualmente.

Dispositivos continuam operando no presente sob formas renovadas, sustentando um regime biopolítico que regula, normatiza e hierarquiza os corpos. Na contemporaneidade, observa-se uma persistente instrumentalização dos discursos sobre saúde, produtividade e estética, que reforçam padrões corporais idealizados e operam como tecnologias de subjetivação. Práticas como o culto ao corpo “em forma”, a medicalização da infância e da juventude, a disseminação de aplicativos de autocontrole corporal e o uso crescente de procedimentos estéticos configuram formas atuais de governo dos corpos, agora mais vinculadas à lógica neoliberal do desempenho.

Nesse sentido, a lógica disciplinar analisada neste trabalho – e sua incidência sobre a educação do corpo – permanece ativa, ainda que sob novas linguagens e dispositivos. A educação física escolar, por exemplo, embora tenha se transformado, ainda enfrenta desafios quanto à superação de práticas normativas e padronizadas, que muitas vezes reiteram exclusões históricas. Também é possível identificar ressonâncias dessa racionalidade em políticas públicas contemporâneas, como a militarização de escolas e os programas de controle do peso corporal infantil, que reafirmam a vigilância sobre os corpos a partir de critérios técnicos e biomédicos.

Portanto, ao abordar o corpo como um artefato histórico e cultural, esta pesquisa contribui para a compreensão das formas pelas quais os dispositivos de poder continuam a moldar a experiência corporal na atualidade. A partir da perspectiva foucaultiana, mostra-se que as práticas do passado não apenas conformaram subjetividades e corporeidades historicamente localizadas, mas também projetaram matrizes de controle que seguem operando no presente, exigindo uma análise crítica e situada das intervenções educativas e sociais que se dirigem ao corpo.

Contudo, é possível uma leitura mais ampla e histórica sobre o papel da Educação Física na

atualidade da escola brasileira. Se por um lado, a ginástica sueca e os jogos escolares indiretamente ainda compõem o currículo não apenas como atividades educativas, mas como tecnologias regulatórias. Se jogos ainda são didatizados e higienizados em exercícios sistematizados. Ou seja, os corpos dos estudantes ainda são regulados para o trabalho, para a obediência, para a ordem. A Educação Física ainda é um campo técnico, usado como ferramenta biopolítica.

Por outro lado, se, como afirma Fensterseifer, somos “construtores de sentido em um horizonte de sentido” (2021, p. 40), então o corpo pode ser compreendido como linguagem. Trata-se de um deslocamento que não se dá apenas no plano das ideias – ele é ético, estético, existencial e político. É a passagem de uma pedagogia da execução para uma pedagogia da escuta, de um corpo obediente para um corpo significativo. Como afirma Fensterseifer, “é preciso devolver ao conhecimento a sua condição de acontecimento simbólico” (1999, p. 43), onde a linguagem não é apenas um meio, mas o próprio lugar do mundo. Essa perspectiva exige uma reconfiguração profunda da escola. O espaço escolar, nesse novo horizonte, deixa de ser um local de transmissão de verdades para se tornar um lugar de criação de sentidos. O professor deixa de operar como executor de conteúdos para se tornar um intérprete das experiências vividas por seus alunos. O corpo, passa a ser escutado em sua pluralidade: um corpo que sente, que se expressa, que se relaciona.

Na prática pedagógica, isso se traduz em propostas que favoreçam a expressividade corporal, o movimento como diálogo, conhecimento e cuidado de si e a escuta sensível ao contexto e às experiências prévias dos alunos. De acordo com Da Silva e Fensterseifer (2015), a Educação Física, ao adotar esse horizonte, se aproxima de uma prática formativa que respeita a pluralidade dos corpos e a complexidade das relações humanas. Ela deixa de ser o “lugar da técnica” para se tornar o lugar do acontecimento educativo. Deixamos um convite a continuarmos nos perguntando com o corpo e com o mundo.



## Notas

1 “A lei dos enunciados e o fato de pertencerem à formação discursiva constituem uma única e mesma coisa; o que não é paradoxal, já que a formação discursiva se caracteriza não por princípios de construção, mas por uma dispersão de fato, já que ela é para os enunciados não uma condição de possibilidade, mas uma lei de coexistência, e já que os enunciados, em troca, não são elementos intercambiáveis, mas conjuntos caracterizados por sua modalidade de existência” (Foucault, 2008, p.132).

2 É um portal de digitalização de periódicos nacionais que possibilita uma vasta consulta, pela internet, a jornais, revistas, anuários e outras publicações. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

3 É um catálogo de obras raras que reúne publicações de alto valor histórico, cultural, literário e artístico. Disponível em:

<http://www.fcp.pa.gov.br/espacos-culturais/sede/biblioteca-arthur-vianna>

4 Segundo Coelho (2011, p. 141) “um complexo processo de relações culturais, sociais e mentais, mas também materiais e políticas, desenvolvidas no interior de um corpus reconhecido historicamente como o da cultura burguesa e da sua afirmação no interior dos quadros hegemônicos do capitalismo industrial”.

5 Villaret (2016) destaca que, inicialmente na Europa, esportes e ginásticas foram usados em cidades europeias como simplificações das formas de naturismo. O autor aponta que (entre os séculos XVIII e XIX) “as primeiras formas de uma educação física repousam, essencialmente, sobre a adjunção de práticas higiênicas oriundas das curas naturais aos exercícios físicos elaborados a partir das ginásticas preexistentes” (Villaret, 2016, p. 82).

6 Fundado dia 25 de setembro de 1896, tinha como ideal a prática da educação física, através do cultivo dos esportes. Sua sede ficava na Estrada Nazareth, onde eram praticadas diversas modalidades (basquete, ciclismo e tiro). O clube ajudou a criar campeonatos de futebol e de remo. Parte de seus integrantes fundaram o grupo de Remo, atual clube do Remo (História do Futebol, 2021).

7 Segundo Sarges (2010), Antônio Lemos foi nomeado intendente da cidade, permanecendo até 1912. Foi nessa conjuntura que teve como foco políticas higienistas, sanitaristas e “modernizadoras” da cidade. O autor ressalta que um dos focos de Lemos foi o “Saneamento Serviço Sanitário e Saúde Pública”, além da “estética da cidade”. O que inclui o controle do espaço e da natureza (rios, igarapés, florestas), dos fluxos de pessoas, portanto, também do corpo (Sarges, 2010).

8 Augusto Montenegro foi governador do estado do Pará entre 1901 e 1908, no contexto de controle do corpo na

cidade, de acordo com Sarges (2010) e Gonçalves (2022), em Belém, passou-se a ter uma tentativa de controle da saúde da população, por intermédio de hospitais e de casas de saúde, da presença de médicos e de autoridades sanitárias.

9 Segundo Foucault (2021), por dentro do uso médico na política de países como Alemanha, França e Inglaterra é que os discursos científicos vão se constituindo (sendo produzidos) por dentro da medicina, sem preterir suas funções políticas. Segundo o autor “A medicina passou da análise do meio à dos efeitos do meio sobre o organismo e finalmente à análise do próprio organismo. A organização da medicina foi importante para a constituição da medicina científica.”

10 A revista “A Semana: Revista Ilustrada”, foi publicado no estado do Pará entre (1919 – 1942), tendo como foco editorial conhecimentos gerais do estado e do país, esportes, poesia e literatura paraense.

## Referências

BRACHT, Valter. Educação física no 1º grau: conhecimento e especificidade. **Revista Paulista de Educação Física**, p. 23-28, 1996.

CARVALHO, Rafael Matos. **Belle Époque esportiva: A imprensa paraense como agente da popularização dos esportes no início do século XX (1900-1935)**. 2012. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

COELHO, Geraldo Mártires. Na Belém da Belle Époque da borracha (1890-1910): dirigindo olhares. **Escritos: revista da Casa de Rui Barbosa**, n. 5, p. 141-168, 2011.

DA SILVA, Sidinei Pithan; FENSTERSEIFER, Paulo Evaldo. Conhecimento e intervenção na Educação Física: questões ético-epistemológicas. **In: CONGRESSO Brasileiro de Ciências do Esporte**. 2015.

DIAS, Douglas Cunha. **Quem te margeia conta de ti: educação do corpo na Belém do Grão-Pará (de**

1855 à década de 1920). 2014. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2014.

DIAS, Douglas da Cunha. SOARES, Carmen Lúcia. Entre velas, barcos e braçadas: Belém no espelho das águas (do final do século XIX à década de 1920). **Projeto História**, v. 49, p. 19-49. Abr. 2014.

FENSTERSEIFER, Paulo Evaldo. Epistemologia, crítica e formação: uma interpretação não metafísica (para os habitantes da caverna). **Epistemologia, ensino e crítica: desafios contemporâneos para a Educação Física**, p. 31-48, 2013.

FENSTERSEIFER, Paulo Evaldo. **A Educação Física na crise da Modernidade**. 1999. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 1999.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, Roberto (Org. e Trad.). **Microfísica do poder**. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, p. 15-37, 2021.

GOMES, João Arnaldo Machado; DA SILVA, Laura Camila Silva. Uma cidade sobre duas rodas: Ciclismo e gênero em Belém do Pará (1890-1910). **Revista Discente Ofícios de Clio**, v. 6, n. 10, p. 294-294, 2021.

GONÇALVES, Analuz Marinho. O processo de urbanização na cidade de Belém do Pará durante a Belle Époque e seus impactos. **Oficina do Historiador**, v. 15, n. 1, p. e37865, 2022.

GUIMARÃES, Jacqueline Tatiane da Silva; SOUSA, Marlucy do Socorro Aragão de. A educação da Criança na república paraense: as propostas de José Veríssimo. **Revista Latino-Americana de História**, v. 5, n. 15, p. 11-25, 2016.

MACHADO, Jorge Ricardo Coutinho. A Escola de Química Industrial do Pará: ações em rede sociotécnica na Belém dos anos 1920. **Seminário Nacional de História das Ciências e Tecnologias**, v. 15, 2015.

MELO, Victor Andrade de. Esporte, ginástica, educação física: as práticas corporais institucionalizadas. **Revista ComCiência**. p. 7-15, 2014.

PICH, Santiago. Cultura corporal de movimento. In: GONZÁLEZ, F.; FENSTERSEIFER, Paulo Evaldo (Org.). **Dicionário crítico de educação física**. Ijuí: Editora Unijuí, 2014. p. 108-111.

PINHEIRO, Welington da Costa; ALVES, Laura Maria da Silva Araújo. A educação da infância paraense a partir de propagandas de colégios no início do século XX. **História e Diversidade**, v. 5, n. 2, p. 223-239, 2014.

SARGES, Maria de Nazaré. **Belém: riquezas produzindo a Belle Époque (1870-1912)**, 3a edição. Belém, Paka-tatu, 2010.

SOARES, Carmem Lucia. (Org). **Uma educação pela natureza: a vida ao ar livre, o corpo e a ordem urbana**. Campinas, SP. Autores Associados: 2016.

SOARES, Carmen Lúcia. **Três notas sobre natureza, educação do corpo e ordem urbana (1900-1940). Uma educação pela natureza: a vida ao ar livre, o corpo e a ordem urbana.** Campinas: Autores Associados, p. 1-45, 2016.

VIGARELLO, Georges. A invenção da ginástica no século XIX: movimentos novos, corpos novos. Université de Paris V École des Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS).. **Revista Brasileira de Ciência e Esporte**, v. 25, n. 1, p. 9-20, 2003.

VILLARET, Sylvain. Naturismo e educação corporal (fim do século XIX e início do século XX): uma natureza em movimento. *In*: SOARES, Carmen Lúcia. **Uma educação pela natureza: a vida ao ar livre, o corpo e a ordem urbana.** Campinas: Autores Associados, p.69-89, 2016.

## Memórias de uma infância negra em Maracanaú

### *Memories of a black childhood in Maracanaú*

Rebeca Silva de Oliveira\*

Henrique Cunha Junior\*\*

Palavras-chave:  
Infância negra  
Maracanaú  
Narrativa Autobiográfica

Resumo: Este trabalho possui o objetivo de compreender, através da narrativa autobiográfica, os aspectos que constituem a memória da experiência de uma infância negra passada no território de Maracanaú, Ceará. Encarando a cidade enquanto um lugar de memória, a pesquisa entrelaça a relação da história do lugar junto às vivências particulares e coletivas que formam a identidade local. A partir de uma abordagem qualitativa e de metodologia autobiográfica, memórias de infância são resgatadas, refletindo sobre os contextos socioeconômico e cultural de Maracanaú, sendo possível perceber nas experiências a presença da cultura afrodescendente, através de costumes, alimentação, festejos e tradições, em contraponto à constante desvalorização da memória e da existência histórica dessa comunidade no município. Apesar de suas problemáticas, Maracanaú é a maior cidade dormitório e polo industrial do Estado, o que acarreta dificuldades na sensação de pertencimento e falta de manutenção de patrimônios histórico-culturais. O estudo se dispõe a destacar o valor da memória e da narrativa de si, para a preservação da história e identidade das populações negras e periféricas em contexto urbano.

Keywords:  
Black childhood  
Maracanaú  
Autobiographical narrative

Abstract: The objective of this work is to understand, through autobiographical narrative, the aspects that make up the memory of the experience of a black childhood spent in Maracanaú, Ceará. Facing the city as a place of memory, the research intertwines the relationship between the history of the place and the private and community experiences that form local identity. Using a qualitative approach and autobiographical methodology, childhood memories are recovered, reflecting on the socio-economic and cultural context of Maracanaú. It is possible to perceive in these experiences the presence of Afro-descendant culture, through customs, food, festivities and traditions, as opposed to the constant devaluation of the memory and historical existence of this community in the municipality. Despite its problems, Maracanaú is the largest dormitory city and industrial hub in the state, which leads to difficulties in the sense of belonging and a lack of maintenance of historical and cultural heritage. The study aims to highlight the value of memory and self-narrative in preserving the history and identity of black and peripheral populations in an urban context.

Recebido em 1º de março de 2025. Aprovado em 29 de abril de 2025.

\* Mestranda em Educação – Universidade Federal do Ceará. Universidade Federal do Ceará. E-mail: [rebecasilol@gmail.com](mailto:rebecasilol@gmail.com).

\*\* Doutor em engenharia elétrica – Instituto Politecnico de Loraine, INPL, França. Universidade Federal do Ceará. E-mail: [hcunha@ucf.br](mailto:hcunha@ucf.br).

## Introdução

Maracanaú é uma cidade pertencente ao estado do Ceará, fazendo parte da região metropolitana de Fortaleza, estando a aproximadamente 24 km do centro da capital cearense. Possui a área de 105,071km<sup>2</sup> e uma população de 234.509 habitantes, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2022. Ela é a quarta maior cidade do estado, conhecida como a maior cidade dormitório e o maior polo industrial do Ceará. Maracanaú foi a cidade onde eu nasci e me criei, quando falo deste município estou me referindo ao meu território, e, quando me proponho a pesquisar a memória desta região, também me proponho a estudar sobre mim mesma. Por esse motivo, reivindico aqui a escrita em primeira pessoa, para que o laço entre a pesquisadora e a pesquisa seja estreitado.

Dentre seus habitantes, 157.320 se autodeclararam pardos, e 58.179 se autodeclararam pretos, portanto, Maracanaú possui em sua maioria uma população afrodescendente. Porém, esse fato não é devidamente trabalhado na gestão municipal, ou seja, historicamente Maracanaú apresenta carências de políticas públicas que promovam debates raciais. A memória da população negra, esta que firmou a história deste município e que ainda se faz maioria dos seus habitantes, passa por um constante processo de apagamento, pouco sendo retratada nos livros e não sendo estudada nas instituições escolares.

O culto da memória do município passa por percalços, dados a dois principais fatores já aqui pontuados: o de ser uma cidade dormitório e o de ser um polo industrial. Durante seu processo de expansão, na década de 1970, foi construído nesta área um polo industrial, visando competir com os novos polos que surgiam no sudeste do país. Para garantir a mão de obra desses polos e descongestionar a capital com alto teor de migrantes, vindos do interior do Estado devido à seca (Gomes; Pereira Júnior, 2013), foram produzidos conjuntos habitacionais na periferia deste município que crescia, onde a maioria de pessoas negras e de baixa renda foram trazidas para morar.

Porém, a ideia de trazer pessoas para a mão de obra na indústria falhou, surgindo assim a

necessidade de buscar empregos, e, a criação dos movimentos pendulares entre Maracanaú e Fortaleza, que se estendem até os dias atuais. O ir e vir constante de uma cidade para outra, dificulta o sentimento de pertencimento dos moradores de Maracanaú, tornando-se um município que não costuma acolher a totalidade de seu povo, tornando-se árdua a criação de memórias e experiências junto ao território.

Também, desde a época da criação do setor de indústrias, o crescimento da cidade se deu de forma desenfreada. Ela passou por um processo acelerado de urbanização nos últimos anos, fazendo com que muitas vezes a memória dos patrimônios culturais não sejam mantidas e valorizadas.

Eu, assim como tantas outras pessoas, precisei sair de Maracanaú para buscar oportunidades de estudo, e hoje, retorno a viver o município de forma mais densa. Por esse motivo, nasceu em mim a necessidade de retratar os passos por mim caminhados dentro do meu território. Pois de acordo com o intelectual Milton Santos, o território é o “lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência” (Santos, 1999, p. 7).

É preciso voltar para a minha infância, pois é lá que operam as lembranças onde eu mais vivenciei a cidade, onde eu mais estive na rua aprendendo e deixando ser levada pela experiência de ser maracanauense. Destacando a influência da minha identidade étnica e a importância que ela teve para dar significado a cada momento vivido. Faço esse exercício como forma de retomar a memória da presença negra no município, não somente através dos indivíduos afrodescendentes, mas da herança dos costumes africanos e afrobrasileiros, e a forma de vida neste território.

O trabalho é de cunho qualitativo, pois, “[...]considera a concepção de mundo do pesquisador, sua subjetividade e busca compreender fenômenos vivenciados pelos sujeitos, considerando assim sua interpretação sobre o objeto estudado” (Polak; Diniz, 2011, p. 71). Conversa também com os estudos de Souza (2010), possuindo o objetivo de compreender, através da narrativa autobiográfica, os aspectos que constituem a memória da experiência



de uma infância negra passada no território do município de Maracanaú.

Ainda, este estudo corrobora com Souza (2021), que afirma que uma maneira de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo, e que esse discurso é muito mais significativo quando pautado na realidade. Em suma, pode-se constatar que o recurso da narrativa autobiográfica, é uma possibilidade de contraposição ao silenciamento da influência negra na memória da cidade.

## **A pesquisa dos lugares de memórias negras**

Cunha Júnior compreende que a memória é coletiva e individual, sendo que a coletiva reafirma a existência comum de um grupo social e o pertencimento a esse setor, ocorrendo como um fenômeno em constante movimento, influenciado pela necessidade de registrar eventos e participar deles (Cunha Júnior, 2019).

Além disso, toda memória é espacial, o que significa que as lembranças se passam em determinado espaço ou lugar, com isso é construído um histórico de significados remetente a esses espaços determinados nas lembranças. Para me debruçar sobre as minhas memórias de infância, compreendo que elas estão alocadas no território em que vivo, a cidade de Maracanaú. Por esse motivo, encaro este espaço enquanto um lugar de memória, um local que abarca a construção de memórias de sujeitos e coletivos, tomado de afeto e de significância ímpares.

Henrique Cunha Júnior, ao abordar o conceito de memória interligado a um território, discute a noção de lugar de memória, voltado particularmente para a perspectiva de lugares de maioria afrodescendente. Segundo ele, “toda memória coletiva tem um lugar no tempo e no espaço. A cultura, o espaço geográfico e o tempo são os cenários da memória coletiva. Sendo assim, as memórias coletivas são territoriais e têm significado dentro do grupo social” (Cunha Júnior, 2019, p. 86).

Segundo o autor, a função que esses lugares exercem nas vivências coletivas da população diz respeito à relação afetiva dada ao espaço geográfico,

estando sempre presente na memória, tornando-se, assim, um alicerce dessa lembrança coletiva e fazendo parte da afirmação das identidades. Esse lugar produz sentidos físicos e imaginários de uma população, sendo compreendidos como simbólicos e revestidos de valores de ícones (Cunha Júnior, 2019).

Para Cunha Júnior, o lugar de memória da população negra compreende-se como a forma de um espaço geográfico. Há, assim, o entendimento da existência de um território no qual são construídas ligações e afetividades, sendo berço e cenário de memórias para essa população, criando-se, assim, o sentimento de pertencimento para com os representantes dessas memórias, mas também com o cenário onde elas se passam.

Esses lugares vão além do estado físico, pois é a representação simbólica que se constrói perante ele que agrega ainda mais o valor que possui:

Fazem parte das manifestações de subjetividades sentimentais e das paixões humanas por lugares e pela cultura dos lugares. Os lugares de memórias fazem parte da construção histórica, formam um conjunto documental e são bem mais potentes que os lugares físicos de existência, pois são as revelações das consciências e das identificações de lugares (Cunha Júnior, 2019, p.90).

Por esse motivo, de acordo com o autor, podemos descobrir a existência de lugares, seu significado e sua importância por meio da representação de memória existente no imaginário dos seus habitantes. Em outros termos, o lugar de memória também está presente de forma simbólica no imaginário da população e é por meio da história oral que é construído esse significado. Ou seja, o ato de falar sobre o lugar é uma forma de dar sentido à própria existência, com isso, estabelecemos a inteira ligação entre a memória, a memória de um lugar e a identidade.

Aqui, o relato oral também funciona como um meio de ressignificação da origem africana por meio de narrativas históricas, voltando-se para a cultura e a memória de um local, a cidade de Maracanaú. Embora a cidade possua uma população negra significativa, a qual contribuiu e continua contribuindo ativamente para a sua historiografia, essa participação é pouco abordada. Quase não há

registro sobre as histórias dos negros, uma invisibilidade que vai além de um só território, pois se torna realidade em muitas outras localidades brasileiras (Souza, 2010).

Santos e Cunha Júnior afirmam que um território geográfico e ancestral, o qual se desenvolve por meio de gerações, é importante ao se pensar as representações de memória, pois se estabelece na elaboração da identidade, da cultura, da resistência, da sociabilidade e da afirmação de um grupo social (Santos; Cunha Júnior, 2019).

No conceito de Cunha Júnior, a memória está baseada dentro do âmbito da cultura, assentada em fatores sociais comuns ao coletivo e, apesar de vivermos atualmente em uma sociedade dotada de referências vindas de diversos lugares, ainda, a vida da maioria das pessoas é condicionada pelo local onde vivem. Cada local produz, assim, uma forma de vida em seus habitantes, criando sua cultura e sua identidade (Cunha Júnior, 2019). Com isso, as memórias são o resultado das produções dos grupos sociais, condicionados a uma territorialidade específica.

A memória negra seria, portanto, formada pela relação social dessa população dentro de um determinado espaço, cultura e tempo histórico. Essas memórias formam, com isso, sentidos e noção de pertencimento ou não a uma realidade social, econômica e cultural específica denominada por um território. Por isso, um indivíduo, ao viver direta ou indiretamente um acontecimento, tende a ligar-se e a identificar-se com outras pessoas que também já viveram, formando, assim, uma forte característica de identidade.

No presente trabalho, lido com Maracanaú a partir da perspectiva de um lugar de memória negra e com a memória negra com a narrativa autobiográfica como a interpretação de fatos a partir da experiência de uma mulher negra em seu território de origem (Souza, 2010). Nessa esteira, torna-se importante reconhecer o valor das narrativas e histórias orais autobiográficas para a compreensão das memórias e, desse modo, a construção de uma identidade negra.

### *A memória e a narrativa autobiográfica*

Historicamente, a população negra vem sendo alvo de silenciamento de suas histórias e narrativas. Junto à discriminação e ao racismo sofrido dentro da sociedade, o apagamento da história e da memória desses povos afeta diversos âmbitos, desde o coletivo ao individual. Podemos ver como exemplo, na estrutura coletiva, a memória de muitos dos grandes contribuintes para a construção do país, os quais muitos são autores de revoluções que, até os dias de hoje, são pouco conhecidos.

Na experiência individual, podemos citar como exemplo a memória de nossa própria família e a história dos antepassados pertencentes a ela. Trata-se de um trabalho árduo o conhecimento do histórico familiar, principalmente em famílias negras, as quais possuem um passado ceifado pelo escravismo criminoso. Diante disso, observamos, portanto, que o silenciamento do racismo abrange as macro e microestruturas que formam nossas vidas. Sobre esse aspecto, o município de Maracanaú não é diferente de tantos outros territórios, pois a população negra continua apagada da memória histórica da cidade e suas trajetórias permanecem desvalorizadas e desconhecidas no imaginário coletivo.

Com isso, percebemos que o ato de conhecer e anunciar histórias próprias é de grande significado quando levamos em conta o passado de apagamento como estratégia de dominação. Para isso, apresento aqui a abordagem metodológica da narrativa autobiográfica como um processo de superação do silêncio e como prática educacional de autoformação, sendo abordada a história de vida como um indivíduo negro em Maracanaú.

A pesquisa autobiográfica se constitui como uma investigação e processo formativo que tem como base a história de vida do autor, levando em consideração as suas experiências, trajetórias, aprendizados e educação. O autor narra a si mesmo e acessa, por meio da memória, lembranças que podem ser ressignificadas e por assim servir como um processo de aprendizagem e de autoformação.

Na pesquisa autobiográfica, o autor/narrador é também o seu próprio investigador, partindo, portanto, de si as reflexões que abrangem o que foi contado, auxiliando, na identificação de sua

identidade, também, fatores como o pertencimento a um território. Segundo Passegi (2021), esse é o aspecto que caracteriza a pesquisa autobiográfica, o desdobramento da pessoa que narra em três instâncias – autor, narrador e personagem. Esse fato entrelaça o presente, o passado e o futuro, qualquer que seja a sua natureza: escrita ou oral.

Esse tipo de pesquisa também permite que, por meio da experiência individual, possamos refletir sobre o papel social desse indivíduo dentro do aspecto coletivo, visto que a história de vida individual está inserida dentro de um contexto social, trazendo seus elementos e resultados de suas transformações. Por esse motivo, não é possível desassociar o singular de aspectos universais.

Elizeu Souza (2006), em seu artigo nomeado “A arte de contar e trocar experiências: reflexões teórico-metodológicas sobre história de vida em formação”, aborda sobre as diversas formas de existência de pesquisa autobiográfica, a qual faz parte da modalidade polissêmica da História Oral. São citados como exemplo a autobiografia, a biografia, a história de vida, o depoimento oral, dentre tantos outros.

Baseando-me nesse estudo, compreendo que o estudo construído aqui trata-se de uma pesquisa de História de Vida, a qual o autor também reconhece como “narrativa autobiográfica” (Souza, 2006) que se encontra dentro da abordagem da História Oral. A história de vida, portanto, corresponde ao intuito de “autocompreensão do que somos, das aprendizagens que construímos ao longo da vida, das nossas experiências e de um processo de conhecimento de si e dos significados que atribuímos aos diferentes fenômenos que mobilizam e tecem a nossa vida individual/coletiva” (Souza, 2006, p. 27).

Existem alguns pressupostos que formam a pesquisa autobiográfica, eles são vistos e abordados diferentemente por diversos autores. Como exemplo, para Passegi, as abordagens autobiográficas possuem duas razões fundadoras: a primeira, a de narrar e refletir sobre uma experiência vivida, podendo criar um sentido para o acontecido. Já a segunda seria que, ao narrar, o sujeito cria uma nova versão de si, repensando suas relações com os outros e com o mundo (Passegi, 2021).

Já para Bolívar (2014), os objetivos principais dessa pesquisa seriam produzir conhecimento a partir de si, ser formativo e autoformativo ao narrar as histórias, produzindo sentidos para a experiência e, por fim, gerando transformações na realidade do autor/narrador da história e daqueles que por ela se espelham e aprendem.

Vemos, portanto, que a pesquisa autobiográfica se estrutura a partir de importantes fatores, como a existência das narrativas, a memória, o saber da experiência e seu poder de autotransformação. Discutindo, primeiramente, sobre a importância fundamental da narrativa dentro da pesquisa autobiográfica ou história de vida, Abrahão (2012) comenta que trabalhar com essa perspectiva não se trata apenas de recolher o material e os objetos em diferentes contextos, mas de participar da estruturação de uma memória que será transmitida.

Por se tratar de um trabalho com a memória, a articulação entre passado, presente e futuro cria, para além da compreensão das experiências, uma nova perspectiva enquanto forma de ser. Quando as memórias são contadas, elas falam sobre a percepção que um indivíduo possui sobre si mesmo, levando em consideração a exposição de fatos e eventos lembrados a partir do contexto e do interesse presente no momento. Para isso, Cunha (2012, p. 101) fala que “o exercício de desvelamento que caracteriza a pesquisa autobiográfica fundamenta-se na memória. A memória assinala a nossa singularidade, direcionando as possibilidades de ser e fazer”. Trata-se, assim, de uma memória histórica baseada na cultura de base africana.

Com isso, a história de vida ou narrativa autobiográfica está para além do depoimento ou da descrição de fatos, ela é um trabalho de reflexão que o protagonista tem sobre si mesmo e sua própria história a partir do trabalho com a memória. É um esforço de reconstrução do que se é e do que se foi, partindo do pressuposto de que a educação se faz presente na ação da narratividade e do que esse raciocínio faz diante disso.

Passegi, em seu trabalho intitulado “A experiência em formação”, traz reflexões sobre a ressignificação das experiências vividas pelos indivíduos e seu processo de educação, demonstrando que o princípio fundador da

autobiografia é a autopoietica, ou seja, ato de narrar e dar sentido às experiências. Ademais, destaca que as narrativas são mais do que uma representação, e sim uma forma de construção, humanização e transformação da realidade e do discurso (Passey, 2011).

É fundamental compreender a importância da consciência histórica dentro desse campo, visto que as experiências se passam dentro de um contexto e que elas são válidas para o entendimento de si, só assim será possível captar uma perspectiva individual e estendê-la a uma totalidade histórica. Como questionado por Passey (2011, p.149):

Se somos filhos do nosso tempo, mais do que filhos de nossos pais, a resignificação da experiência vivida, durante a formação, implicaria encontrar na reflexão biográfica marcas da historicidade do eu para ir além da imediatez do nosso tempo e compreender o mundo, ao nos compreender: Por que penso desse modo sobre mim mesmo e sobre a vida?

Colocando-se como exemplo um sujeito negro autor da pesquisa autobiográfica, na qual suas histórias de vida e suas compreensões de si são analisadas, é importante levar em conta os fatores históricos, sociais e culturais nos quais esta pessoa se insere. Questionando-se o porquê de entender-se de certa maneira e o que a levou a pensar dessa forma, compreendendo não somente as ações do racismo em sua estrutura de vida, mas também as formas de valorização e superação pessoal contra essas dificuldades.

Considerando, portanto, o indivíduo como sujeito da experiência, que segundo Larrosa (2002) seria como um território de passagem, um espaço sensível no qual o que acontece afeta de um modo, causa algum efeito, deixa marcas, não sendo representado pela sua atividade, mas por sua abertura aos acontecimentos vividos.

O sujeito da experiência, com isso, é dotado do saber da experiência, conhecimento este que se adquire com o modo como alguém responde ao acontecido ao longo da vida, dando sentido a esse acontecer. Trata-se de um saber subjetivo e pessoal, não sendo possível uma experiência afetar semelhantemente duas pessoas, tornando-se, nessa

esteira, experiências diferentes. Um saber que não se separa do ser (Larrosa, 2002).

Por fim, é possível compreender as narrativas autobiográficas como dispositivos pedagógicos capazes de formar os indivíduos quanto às experiências pessoais de vida, sendo elas coletivas ou individuais, possibilitando compreender a relevância histórica desses acontecimentos ao tomar o contexto pelo qual eles são passados.

### *Narrativas de infância no território em que cresci*

Quando observo Maracanaú, percebo o quanto ele mudou em tão pouco tempo, eu nasci entre o final dos anos 90 e o início dos anos 2000, e, apesar de isso fazer pouco mais de 20 anos, meus olhos puderam avistar as transformações sofridas nesse espaço. Honestamente, desde a sua emancipação, Maracanaú vem passando por um processo de urbanização acelerada, o que permitiu com que até mesmo aqueles que hoje ainda são jovens, pudessem experienciar a transição da cidade interiorana, para o centro urbano dos dias atuais.

Por isso, opto por relatar a minha infância, costurando o emaranhado de histórias de vivências pessoais que se passam no território de Maracanaú. Resgatando, assim, não somente a memória do meu passado, mas também do lugar de memória que é vivo em minha mente, lembranças estas, que me formam no que sou hoje.

Maracanaú é uma cidade dormitório (Mourão; Cavalcante, 2006), e, quando se fala nessa espécie de cidade, o deslocamento é um aspecto que se ressalta dentre os outros. Por esse motivo, quando penso em Maracanaú, também penso nas idas e vindas até Fortaleza, na mudança de cenários entre um ambiente e outro.

Quando menina, junto à minha mãe, eu costumava visitar, frequentemente, minhas tias em Fortaleza, portanto, lembro das viagens de ônibus, que na época pareciam intermináveis. Mas recordo, principalmente, da sensação de voltar para casa. O distanciamento dos longos prédios, das avenidas e suas filas de carros, e a recepção da lagoa no meio do caminho, que confirmava que eu estava de volta. Agora, havia calma nas ruas de pedras e areia, havia campos de carnaúbas com sua beleza que me

enchiam os olhos, eu estava de volta, aquele era o meu lar.

Não há sensação igual a esta, voltar para o território onde se conhece cada rua e cada rua lhe conhece também, sentir que aquele lugar lhe pertence. Ali está minha casa, a escola que eu frequentei, a avenida que eu passeava com a minha mãe e a farmácia cujo nome eu falei para ela quando aprendi a ler. Este lugar se transformou e eu me transformei junto com ele.

O meu bairro, que se chama Jereissati I, sempre foi movimentado, com o costume de lugares periféricos, em que famílias se sentavam à calçada todo fim de tarde, e as crianças aproveitavam para brincar na rua até tarde da noite. A rua de calçamento doía o pé, mas não nos impedia de correr de um lado para o outro até cansar. Os montes, as pedras, os buracos e as areais, tudo se transformava em uma oportunidade lúdica, ali, tudo era possível para se tornar parte de uma grande diversão.

A época em que se iniciou o projeto de asfaltar as ruas foi a nossa alegria quase mágica. Lembro que eu e uma amiga corríamos no pequeno espaço de asfalto na rua, não fazíamos nada além de correr, o pé não doía, não havia barreiras, fingíamos que éramos atletas e, quando o coração acelerava demais, parávamos e retornávamos para o início. O pequeno momento de um simples asfalto, foi algo marcante para as meninas de uma pequena cidade.

O laço da comunidade se estreitava nas quadras chuvosas, a vizinhança em peso se juntava para tomar banho de chuva, os rapazes jogavam futebol e nós, crianças, tomávamos banhos nas bicas que existiam em algumas casas. Era uma infância repleta de brincadeiras, meninos e meninas brincando sempre juntos, sem distinção, a rua era o nosso maior espaço de diversão. Nos divertíamos brincando de bola, de escolinha, pulando corda e elástico, esconde-esconde e pega-pega, e, até mesmo gostávamos de encenar peças de teatro. Eu, crescendo como uma criança introvertida, aproveitava a oportunidade para me desprender da timidez.

Sem condições financeiras, inventávamos formas de celebrar datas comemorativas, no natal, fazíamos o amigo da onça e nos dedicávamos a juntar coisas estranhas e nojentas que conseguíamos, para, assim, presentear uns aos outros. Era uma forma

viável e gratuita de nos presentear e de também, claro, nos divertir.

A minha infância também foi marcada pela cultura culinária, os costumes de alimentação. Por ser uma cidade rodeada de serras, durante a quadra chuvosa acontecia a revoada de formigas que chamamos de tanajura. Costumávamos caçar para comer “bunda de tanajura torrada na farinha”, e fazíamos competição de quem no final havia capturado mais.

Outra memória afetiva com a alimentação que tenho de infância é de minha avó preparando buchada de bode. Ela se sentava em um banquinho e cuidava dos ingredientes, o bucho do animal ficava vermelho, escurecido pelo colorau, e a parte mais interessante para mim era quando ela pegava a linha e a agulha, e, tal qual uma artista, costurava a nossa comida.

Desde o falecimento de minha avó, eu perdi o interesse por esse alimento, talvez o que me capturava nunca foi o sabor ou o resultado, acho que eu me deliciava com o processo, com as cores, com a costura. Eu me satisfazia com todo aquele ritual da minha avó sozinha fazendo o prato, pois só ela sabia, só ela me permitia a possibilidade daquele ato de comer com os olhos, de me alimentar com a experiência e, então, digerir era apenas o fim desse ciclo.

Em Maracanaú, os festejos de tradição católicas eram e ainda são bastante cultuados. Na minha rua, por exemplo, costumava acontecer a malhação ou queima do boneco Judas, e junto a isso, acontecia todo um evento que o antecipava. Todo ano, um vizinho era o responsável por escrever uma espécie de testamento do Judas, “documento” que continha piadas e brincadeiras com os outros moradores. Eu, muito criança, achava extremamente engraçado tudo que envolvia aquele espetáculo: o texto sempre rimando, as reações de quem escutava e a reação da pessoa citada pela piada.

Fiquei triste quando pararam de fazer o testamento e ainda mais quando pararam com a tradição de queimar o boneco aqui na minha rua. Porém, o Garajal, grupo que está há 20 anos trabalhando com a arte de rua, cultura popular e circo no Maracanaú, ainda persiste com essa tradição, promovendo a competição de melhor confecção dos bonecos, a premiação para os



ganhadores e a queima no final. Sua sede se encontra perto da minha casa, por esse motivo, cresci frequentando as ações que esse grupo promove.

Outro festejo produzido por esse grupo é a festa de reisado, iniciando com as tiragens em cada casa, arrecadando alimentos para que, posteriormente, sejam sorteados em um bingo. No dia do bingo, acontece também a apresentação do teatro com os personagens clássicos da festa, como: Mateus, Catirina, Jaraguá e o boi.

O reisado faz parte da cultura afrodescendente do nosso País. No Ceará, sua origem se faz no século XVIII, sendo realizado por Dom José Tupinambá. Tratou-se de uma Festa de Reis de Congo, celebrada pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, que recebeu o nome de reisado. Referia-se à coroação de um rei Cariongo e uma rainha em cortejo festivo, entoando cantigas e apresentando a personagem negra Catirina, presente em muitos reisados atuais (Nunes, 2007). O reisado brincado em Maracanaú, especialmente pelo grupo de cultura popular Garajal, carrega consigo diversos elementos desse mesmo reisado cultuado anteriormente pelas irmandades no Ceará.

A rua é um espaço de acolhimento para manifestações artísticas na cidade de Maracanaú, na minha infância existia uma espécie de quadra no meio do meu bairro, e lá, era sede de diversos eventos, desde jovens brincando de futebol à ensaios de grupos de dança e teatro. O grupo Garajal, citado anteriormente, aproveitava o espaço para realizar alguns ensaios de peças teatrais, muitas pessoas que moravam no entorno iam e aproveitavam para assistir aquele momento. Ali também, esporadicamente, era sede para parques de diversões e circos que visitavam a cidade.

Nessa quadra houve o nascimento de eventos da cidade, como o “Natal de Brilho” e o “São João de Maracanaú”. O Natal era o meu favorito, pois possuía apresentações de dança, teatro, pastoril e corais, além de feirinhas de artesanato, roupas e comidas que integravam o evento. Cumpre destacar que o São João de Maracanaú ganhou uma rápida popularidade, o que necessitou de uma realocação para um espaço maior, hoje esse evento é conhecido como um dos maiores no Estado do Ceará.

A rua também era polo para a feira livre de Maracanaú, a mais antiga da cidade. Lembro de,

ainda criança, precisar atravessá-la. Ela acontecia todos os domingos. Era uma feira muito diversa, onde se vendia de tudo um pouco, desde bicicletas, brinquedos, roupas, peças de eletrodomésticos, plantas ornamentais, alimentos e tudo mais que se procurasse. Era uma feira extensa de onde muitos vendedores passaram anos tirando seu sustento.

Segundo os autores Silva e Silva, as feiras livres foram trazidas ao Brasil a partir da cultura africana, estabelecendo-se através de artefatos materiais e imateriais da cultura negra. Por esse motivo, as feiras transformam-se em locais de territorialidade, carregados de memória e importância cultural (Silva e Silva, 2021).

Infelizmente, nos últimos anos, todas essas estruturas foram sendo destruídas e apagadas pela gestão da cidade. Diversas mudanças de infraestrutura das avenidas onde a feira acontecia vêm sendo realizadas, e, por consequência, esse ponto de cultura e as pessoas que ocupavam esse espaço também estão sendo esquecidas.

Dentro da perspectiva de memória e formação, incluo não apenas as vivências no brincar da rua, mas também as experiências escolares. Toda a minha formação no ensino básico foi na cidade de Maracanaú, no ensino médio eu fui estudar em uma escola pública no Centro. Eu estudava junto com amigas de infância e, por isso, conseguimos fazer uma grande quantidade de amigos. Lá, eu comecei a conhecer mais pessoas parecidas comigo e vindas de realidades também parecidas, isso porque antes eu estudara em escolas particulares, que, apesar de serem pequenas e de bairros, minha mãe se esforçava muito para me manter ali.

A grande maioria das crianças eram brancas, com uma família em conformação diferente da minha e, por isso, por muito tempo, não consegui fazer muitos amigos verdadeiros naquela época, foram anos de muita solidão que passei em uma realidade que não parecia ser a minha, porém, eu não compreendia o que acontecia. Cunha Júnior debate sobre esse assunto ao dizer que agressões diversas fazem parte do cotidiano escolar dos afrodescendentes, fator tratado com descaso pelos professores e administradores escolares, enfatizando que as agressões são ainda mais insuportáveis devido à expectativa de que a escola seja um lugar de justiça

e igualdade, não de reprodução da violência racista (Cunha Júnior, 2008).

Em adição, o currículo escolar possui um histórico do fomento à narrativa hegemônica europeia, em contexto da educação brasileira, a colonialidade ainda permanece presente no cotidiano da sala de aula. O movimento negro possui uma luta árdua por uma educação afroreferenciada, que contemple sua história, memória e ancestralidade. Tendo como conquista a Lei 10.639 de 2003, que torna obrigatório o ensino de história africana e afro-brasileira nas escolas de nível fundamental e médio no Brasil (Brasil, 2003).

Foi na escola pública que minha vida mudou bastante, conheci amigos verdadeiros e criei laços fortes na época. As pessoas eram mais parecidas comigo e ali não havia tanto preconceito com a minha imagem e o meu jeito de ser. Algo que, na verdade, eu não esperava, pois sempre escutava coisas absurdas sobre o ensino público e ali foi onde eu menos sofri violência e racismo.

Foi ali que eu comecei a me interessar de forma mais engajada pelos aspectos sociais, pois os professores de história e filosofia nos faziam compreender de forma mais crítica a nossa realidade, instigando-nos a nos movimentar buscando mudanças. Participávamos, então, de greves, e íamos para a frente da Secretaria de Educação lutar por direitos que eram tirados de professores e alunos.

A escola tinha projetos artísticos e interdisciplinares, que iam além das meras gincanas que ocorriam na escola anterior, aulas em alguns finais de semana, projetos de monitoria, e eu participava bastante disso. Foi quando descobri que a escola ia além da sala de aula. Eu costumava ir também no contraturno e foi o período em que eu mais gostei de estar presente no ambiente escolar.

Diferentemente do que costumavam dizer, eu não perdi a minha capacidade naquela escola, a qual, para a cidade, não era considerada uma boa instituição de ensino. Nela, aprendi muitas coisas enquanto cidadã e me liberei de ciclos tóxicos aos quais fui submetida pelo preconceito de cor e de classe pelo qual eu passava dentro das escolas particulares.

Guardo com muito amor as lembranças que eu tenho também do momento pós-aula, quando descíamos a rua para ir ao shopping do Maracanaú.

Íamos lá mesmo sem dinheiro, passeávamos e nos divertíamos apenas porque estávamos juntos. Nunca existiu muita possibilidade de lazer dentro de Maracanaú então o shopping era a opção mais próxima que nós tínhamos de entretenimento e diversão.

É importante revisitar as lembranças de uma infância negra, e perceber a cultura intrínseca nos costumes, brincadeiras, alimentação e festejos. Relembro essas memórias com um misto de emoções entre orgulho e saudade. Muitos desses hábitos e, até mesmo lugares, existem somente na lembrança daqueles que os vivenciaram. Maracanaú, enquanto um polo industrial, voltado para a renovação, não possui a prática da manutenção da memória, e, enquanto cidade dormitório, é difícil a criação do sentimento de pertencimento. Por esse motivo, dado o contexto socioterritorial no qual estou inserida, destaco o valor no ato desta rememoração.

## Considerações finais

Ao fazer o exercício de recordar a minha infância, passada no território de Maracanaú, pude perceber o atravessamento do tempo, responsável pelas transformações na cidade e em mim. Com isso, é notável que, embora o processo de urbanização e do desenvolvimento industrial tenham modificado significativamente o espaço físico e os costumes, a minha memória e identidade, como filha desta terra, permanecem vivas e ativas, persistindo no cotidiano. Desde seu surgimento e em sua essência, Maracanaú tem sido um espaço de contrastes, onde a modernização se relaciona com as raízes mais profundas da cultura, aqui destacada especialmente, a afrodescendente.

Apesar de encarado por muitos enquanto um símbolo de progresso, a urbanização, por vezes, pode vir a apagar as memórias afetivas e comunitárias de um lugar. A exemplo dos espaços das manifestações socioculturais perdidos no município que, de forma negligenciada, marginalizam a memória e a identidade daqueles que cresceram e ainda vivem ali. Contudo, ao refletir sobre a minha trajetória, entrelaçando a história da cidade às minhas vivências, entendo que as

transformações se constituem, não somente através da estrutura física, mas também via preservação da memória de seu povo que, ao longo do tempo, permanecem construindo o território que lhe formam.

Atualmente, junto às conquistas dos movimentos negros, podemos observar pequenas ações que nascem do desejo de romper o apagamento da memória afrodescendente do município. Apesar da necessidade de fomento e disseminação desses movimentos, é a partir deles que podemos observar pequenas mudanças ocorrendo no território. Professores dedicados à luta antirracista levam às suas escolas novas concepções a respeito da africanidade e afro-brasilidade. Movimentos sociais e artísticos independentes promovem a cultura popular tradicional do Brasil, em especial do nordeste brasileiro, assim como, ao mesmo tempo, abraça a cultura periférica jovem, através do hip-hop e da poesia slam de rua. É considerável que ainda possuímos muita estrada a ser caminhada para o alcance de uma política pública concreta de promoção da memória e cultura negra no município, mas o trabalho da comunidade é força para continuarmos seguindo nessa construção.

Ao revisitar a infância, encarando Maracanaú enquanto um lugar de memória negra, destaco a importância de cultivar as raízes culturais afrodescendentes, que fundamentam a identidade dessa cidade. Os registros marcados pela comunidade, que percorrem as veias desse lugar através da vida pulsante e tangente, fazem-me concluir que, apesar de invisibilizados, são o que constitui a alma deste local.

Portanto, em contraponto ao olhar do que mudou e do que constantemente se transforma, este trabalho se dedicou a saldar aquilo que ficou, pois as minhas memórias dão sentido à minha vida e ao que eu sou. Dedico-me a contar a minha história e a minha origem, pois acredito no poder da memória, de sua resistência e de sua capacidade de valorização. Por fim, é neste espaço, que reside a força da minha identidade e a luta de resistir ao apagamento das nossas existências neste lugar.

## Referências

ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto. Memória, narrativas e pesquisa autobiográfica. **Revista História da Educação**, v. 7, n. 14, p. 79–95, 2012.

BOLÍVAR, Antonio. A expressividade epistêmico-metodológica da pesquisa (Auto) biográfica. In: ABRAHÃO, M. H. M. B.; BRAGANÇA, I. F. de S.; ARAÚJO, M. S. (org.). **Pesquisa (auto) biográfica, fontes e questões**. Curitiba: CRV, 2014.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 10 jan. 2003.

CUNHA, Jorge Luiz da. Pesquisas com (auto)biografias: interfaces em tempos de individualização. In: ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto; PASSEGI, Maria da Conceição (org.). **Dimensões epistemológicas e metodológicas da pesquisa (auto)biográfica**: Tomo I. Natal: EDUFRRN; Porto Alegre: EDIPUCRS; Salvador: EDUNEB, 2012. p. 95-113.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. A espacialidade urbana das populações negras: conceitos para o patrimônio cultural. In: SANTOS, Marlene Pereira dos; CUNHA JÚNIOR, Henrique. (org.). **Afropatrimônio Cultural**. 1. ed. Fortaleza: Editora Via Dourada, 2019. v. 1. 193p.

CUNHA JÚNIOR, H. Me chamaram de macaco e eu nunca mais fui à escola. In: GOMES, Ana Beatriz Souza; CUNHA JÚNIOR, Henrique (org.). **Educação e afrodescendência no Brasil**. Fortaleza: EdUFC, p. 229–240, 2008.

GOMES, Rafael Brito; PEREIRA JÚNIOR, Edilson Alves. Economia urbana e espaços metropolitanos: Maracanaú no contexto da metropolização de Fortaleza-Ce. **Revista Geo-ECE**, v. 2, n. 1, p.111-130, 2013.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, v. 19, p. 20-28, 2002.

MOURÃO, Ada Raquel Texeira; CAVALCANTE, Sylvia. O processo de construção do lugar e da identidade dos moradores de uma cidade reinventada. **Estudos de Psicologia**, v. 11, n. 2, p. 143-151, 2006.

NUNES, Cicera. **O reisado em Juazeiro do Norte e os conteúdos da história e cultura africana e afrodescendente**: uma proposta para a implementação da Lei n.º 10.639/03. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007.

PASSEGI, Maria da Conceição. Reflexividade narrativa e poder auto(trans)formador. **Práxis Educacional**, Vitória da Conquista, v. 17, n. 44, p. 93-113, 2021.

PASSEGI, Maria da Conceição. A experiência em formação. **Educação**, v. 34, n. 2, p. 147-156, 2011.

POLAK, Y. N. S.; DINIZ, J. A. Conversando sobre pesquisa. In: POLAK, Y. N. S.; DINIZ, J. A.; SANTANA, R. S. **Dialogando sobre metodologia científica**. Fortaleza: Edições UFC, p. 67-98, 2011.

SANTOS, Marlene Pereira dos; CUNHA JÚNIOR, Henrique. A farmácia em casa: ancestralidade e conhecimento em botânica em Horizonte. In: SANTOS, Marlene Pereira dos;

CUNHA JUNIOR, Henrique. (org.). **Afro Patrimônio Cultural**. 2. ed., p. 151-165, 2019.

SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. **GEOgraphia**, v. 1, n. 1, p. 7-13, 1999.

SILVA, Meryelle Macedo da; SILVA, Rafael Ferreira da. Feira livre e tradicional do Crato - Ce: espaço educativo das africanidades no ensino de geografia. **Boletim Paulista de Geografia**, v. 1, n. 106, p. 138-152, 2021.

SOUZA, E. C. de. A arte de contar e trocar experiências: reflexões teórico-metodológicas sobre história de vida em formação. **Revista Educação em Questão**, v. 25, n. 11, p. 22-39, 2006.

SOUZA, Juliana. **Memórias e histórias negras da cidade de Carapicuíba - SP**: uma abordagem para a educação escolar. 2010. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

## Memórias dos anciãos moçambicanos de Chinhamapere: em busca de epistemologias, saberes e narrativas “outras”

*Memories of mozambican elders from Chinhamapere: in search of “other” epistemologies, knowledge and narratives*

Inácio Márcio de Jesus Fernando Jaquete\*

Cyntia Simioni França\*\*

Palavras-chave:

Colonialidade

Memória

Epistemologias outras

Resumo: Este artigo é fruto da dissertação desenvolvida no programa de Pós-Graduação em História Pública UNESPAR – campus Campo Mourão-PR, cuja tessitura foi atravessada por discussões que problematizam a prevalência das colonialidades de poder e de saber, herdadas do sistema colonial, que mesmo com as “independências” administrativas, continuam classificando, excluindo saberes e conhecimentos africanos, em função da geopolítica do saber eurocentrado. Concentramo-nos nesse artigo, questionar as colonialidades (Quijano, 2005) que dão sequência ao projeto colonial subalternizando saberes e conhecimentos nativos e seus protagonistas, e, por conseguinte, apontar algumas possibilidades de insurgências e de derrubadas das colonialidades de saberes, por meio de ações combativas e de resistência, que no contexto da pesquisa, foram firmadas e concretizadas no processo de produção de conhecimentos históricos com protagonistas “outros” (anciãos) da comunidade de Chinhamapere, em prática de rememoração benjaminiana (1985). A escuta atenta das memórias permitiu-nos acolher saberes e conhecimentos produzidos cotidianamente em terras rurais do continente africano que abarcam a racionalidade e sensibilidade. Essa é uma tessitura dialógica com os anciãos moçambicanos numa produção de conhecimentos históricos de enfrentamento e combate à geopolítica dos conhecimentos eurocentrados e na busca de narrativas “outras”.

Keywords:

Colonialities

Memories

Other epistemologies

Abstract: This article is the result of a dissertation developed in the Postgraduate Program in Public History at UNESPAR – Campo Mourão campus, whose structure was permeated by discussions that problematize the prevalence of colonialities of power and knowledge, inherited from the colonial system, which, even with administrative “independence,” continue to classify and exclude African knowledge and expertise, based on the geopolitics of Eurocentric knowledge. In this article, we focus on questioning the colonialities (Quijano, 2005) that continue the colonial project by subordinating native knowledge and expertise and their protagonists, and, consequently, point out some possibilities of insurgency and overthrowing colonialities of knowledge through combative and resistant actions, which, in the context of the research, were established and concretized in the process of producing historical knowledge with “other” protagonists (elders) from the Chinhamapere community, through Benjaminian remembrance practices (1985). Listening attentively to memories allowed us to embrace knowledge and understanding produced daily in rural areas of the African continent that encompasses rationality and sensitivity. This is a dialogic weaving with Mozambican elders in a production of historical knowledge to confront and combat the geopolitics of Eurocentric knowledge and in the search for “other” narratives.

Recebido em 26 de março de 2025. Aprovado em 19 de maio de 2025.

\* Mestre em História Pública pela Universidade Estadual de Paraná (UNESPAR) e Dourando em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: fernandojaquete@gmail.com.

\*\* Doutora em educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), docente do programa de Mestrado em História Pública da Universidade Estadual de Paraná (UNESPAR) – Campo Mourão. E-mail: cyntiasimioni@yahoo.com.br.



## Cabe insistir no enfrentamento das prevalentes colonialidades?

*Eu sou preto da senzala a morar numa favela*  
***Sou dono da terra sem nunca ter mandado nela***  
*Com os amigos quero paz, com os irmãos faço guerra*  
*Por isso, sou explorado na minha própria terra*  
*Eu sou o único rico que vive na miséria*  
*Vivo da pena que sentem de mim, vivo da miséria*  
*Enteado do mundo civilizado, filho da miséria*  
*Sonho para ver se acordo livre da miséria*  
***Expulsei colonos, mas nunca o colonialismo.***  
 Azagaia (2013)<sup>1</sup> grifo nosso

Este artigo é fruto de uma pesquisa realizada em Moçambique em uma comunidade rural com o intuito de escutar as memórias dos anciãos (as) sobre as suas experiências vividas em Chinhamapere, com o objetivo de produzir conhecimentos históricos contra-hegemônicos. Tecemos diálogos com autores decoloniais e pós-coloniais, sendo eles: Walsh (2008), Grosfoguel (2009), Quijano (2009), Mignolo (2021), Diop (1975), Césaire (2020), Fanon (2008), Ki-zerbo (2010), enquanto uma potente possibilidade para denunciar as colonialidades prevalentes e romper os memoricídios e historicídios.

Convidamos o leitor (a), à leitura do fragmento da música de um cantor moçambicano para refletir sobre questões que atravessam as sociedades moçambicanas e os povos africanos num contexto mais amplo, pois, embora suas diferenças socioculturais e política, ainda sim, compartilham muitas inquietações, angústias e desafios impostos historicamente pelos sistemas imperialistas e coloniais que exploraram, vandalizaram saberes, conhecimentos e empobreceram os povos africanos em todos os contextos. Além disso, instalaram um sistema sofisticado de dependência, para assim continuar a reinar, dominar e explorar, mesmo depois das ditas “independências”.

O fragmento recortado na letra da música intitulada “Cães de raça”, contempla o segundo álbum do músico - “*Cubaliwa*”, (Renascer) publicado em 2013, onde apresenta denúncias que

nos instigam a deslocamentos e a repensar em que medida o que nos fazem acreditar que é nosso, de fato é, se não temos poder efetivo. A música também, oferece-nos importantes pistas que revelam a continuidade do sistema colonial que teve o seu “fim” com a expulsão do colonizador europeu. E vai além, nos provoca a pensar nas colonialidades internas protagonizadas por “nós” contra “nós” e deixa escancarada a prevalência das diversas formas de colonialidades que devem ser questionadas, desobedecidas e combatidas.

É difícil esgotar as potentes colocações do músico Azagaia, pois entendemos como chamada de atenção e conscientização de um olhar crítico em relação à prevalência do sistema colonial, que encontrou espaços férteis para o seu florescimento nos estados modernos africanos que foram arquitetados, a partir de um imaginário ocidental e de potências imperialistas que conservam e continuam perpetuando princípios e relações de exploração e dominação bem como de exclusão do “outro”, dando continuidade ao sistema colonial, que os pensadores decoloniais chamam de colonialidade.

Em pleno século XXI, o continente africano continua de diferentes formas “colonizado”, pois as “independências” políticas não colocaram fim ao colonialismo das mentes, isto é, o colonialismo prevalece disfarçado nos sistemas modernos de governos e sistemas políticos, pois continuamos sendo dominados, explorados, nas nossas terras, por aqueles que outrora nos colonizaram, os mesmos que forçados pelas lutas de libertação dos nativos, nos prometeram liberdade e “independência” que não chegou a se concretizar na sua plenitude, posto que, continuam exercendo influências no campo político, econômico, sociocultural e epistemológico.

A colonização epistêmica e a colonialidade de poder (Quijano, 2005) de forma silenciosa dá continuidade ao processo começado nos séculos XV. Em diálogo com o professor Elison Antonio Paim (2016), entendemos que o colonialismo europeu não protagonizou apenas a exploração econômica, mas destruiu saberes e fazeres de povos não europeus em nome da civilização dos “não civilizados”. Em virtude disso, construíram sistemas jurídicos, políticos, ideológicos, religiosos e culturais que de

certa maneira prevalecem, o professor avança dizendo que:

Esse sistema de dominação já dura mais de cinco séculos. Evidentemente, nem sempre as formas de controle e submissão utilizadas foram às mesmas. Apesar de todas as tentativas de domínio total dos corpos e mentes as resistências sempre foram oferecidas de múltiplas formas, inclusive muitos povos conquistaram a independência política, administrativa e financeira e se constituíram como países autônomos. Mesmo com as independências políticas, a colonização epistêmica se mantém em espaços e povos, quer pelo predomínio das formas de pensar e produzir conhecimento pautado na racionalidade técnica instrumental quer pelo desprezo e desqualificação interna de saberes milenares dos povos autóctones por aqueles descendentes dos colonizadores (Paim, 2016, p. 142).

Esse modo operante de colonização, no continente africano se dá à luz do sol em todos os âmbitos. Os pensadores decoloniais ajudam-nos a compreender o contexto da colonização pós-independência fazendo menção a quatro frentes pelas quais a colonização continua operando, mesmo depois das “independências” políticas. Alguns estudiosos do pensamento decolonial (Walsh, 2008, 2009, 2013; Maldonado-Torres, 2007, 2009; Grosfoguel, 2009; Quijano 2009; Silva, 2013) apontam que a colonização aconteceu e continua acontecendo em várias frentes, como a colonialidade de saber, do ser, do poder e da natureza.

### **Colonialidade de poder e seus impactos nas culturas em Moçambique**

O peruano Aníbal Quijano (2009), um dos primeiros pensadores decoloniais da América Latina que se propôs em definir a expressão colonialidade, oferece-nos contributos para a compreensão do sistema colonial prevalecente na contemporaneidade. Em seus estudos, entende-se que a colonialidade na atualidade resulta de transformações ocorridas nos séculos XVI e prossegue com o avanço dos modos de produção capitalista na modernidade. No entanto, ele associa também a colonialidade a dimensão de poder.

Lemos (2019), em diálogo com Quijano (2005), entende que a colonialidade de poder é um fenômeno atual, por ser intrínseco à modernidade capitalista e por reforçar o peso das práticas coloniais presentes na contemporaneidade.

A colonialidade de poder é definida por um padrão global de poder iniciado com a colonização europeia nas Américas que institui o regime de dominação colonial e o mercado capitalista mundial, subordinando a construção de subjetividade e desenvolvimento econômico às referências dos modelos socioculturais da Europa. Portanto, uma das consequências da colonialidade do poder é que a formação é um aparato classificatório dos conhecimentos, o que implica a eleição de determinados valores como superiores; por isso, eles são tidos como coerentes, adequados e corretos, além de serem impostos em desconsideração dos demais sistemas sociais. Com isso, algumas (poucas) vezes descrevem unilateralmente o que compreendem ser o curso histórico do mundo, e todas as outras são impedidas de argumentar nesse mesmo processo, embora delas fazem parte (Quijano 2005 Apud Lemos, 2019, p. 100).

Considerando que o regime colonial se fundamentou nos modos de produção capitalista e que o mesmo modelo continua prevalecendo na contemporaneidade, justifica também as diversas formas de colonialidades utilizadas no processo da exploração colonial, porém no presente, essas revestem-se de algumas máscaras que suavizam e naturalizam as colonialidades, tal como refere Lemos (2019):

Desse modo, o antigo poder colonial continua classificando (valorizando ou subjugando) os grupos sociais. Agora ele não dispõe da posse institucional dos territórios, como no período em que a dominação das colônias era considerada legal, ainda que moralmente questionável. Contudo, permanece conferindo aos países mundo afora, posições majoritárias/hegemônicas e subalternas/inferiores, calculadas por meio de seus graus de influência na lógica capitalista, na produção de conhecimento científico, na capacidade bélica, na divulgação atrativa de um estilo de vida moderna de vida e supostamente exitoso, ou no potencial de intervenção na política mundial. (Lemos, 2019 p.103).

Essas diferentes formas de colonialidade prevalentes na contemporaneidade, substanciadas, principalmente pela colonialidade do poder, têm vindo a impactar, nos diferentes setores, tanto de cunho político, econômico e sociocultural dos africanos e dos moçambicanos, em particular. Interessa-nos nessa abordagem destacar o aspecto sociocultural, que com o avanço da modernidade capitalista e com a exacerbação da tecnologia tem sido comprimido, colocando em crise as referências identitárias, conhecimentos, saberes originais e crenças dos povos africanos e vários outros não europeus.

O escritor moçambicano Mia Couto<sup>2</sup> (2005), no seu texto chamado *“À porta da modernidade, há Sete Sapatos Sujos que Precisamos Descalçar”*, provoca-nos a pensar sobre o cuidado que devemos ter ao adentrar no mundo moderno, sublinhando a necessidade de mudança de atitudes e postura dos moçambicanos, perante a modernidade, da mesma forma, apela à necessidade de resistir às tentativas de apagamento das referências culturais endógenas que vêm desde os séculos passados sendo atacadas por ideias estereotipadas e eurocêtricas, que tendem a homogeneizar as diferentes culturas, suprimindo aquelas consideradas “menores e sem valor”, as que não são da civilização europeia. O escritor entende que o avanço da técnica e o desenvolvimento dos meios de comunicação contribuem significativamente na crise ou erosão das culturas locais. O poeta escreve:

Todos os dias recebemos estranhas visitas em nossa casa. Entram por uma caixa mágica chamada televisão. Criam uma relação de virtual familiaridade. Aos poucos passamos a ser nós quem acredita estar vivendo fora, dançando nos braços de Janet Jackson. O que os vídeos e toda a subindústria televisiva nos vem dizer não é apenas “comprem”. Há todo um outro convite que é este: “sejam como nós”. Este apelo à imitação cai como ouro sobre azul: a vergonha em sermos quem somos é um trampolim para vestirmos esta outra máscara. (Couto, 2005, p.7).

Entende Mia Couto que “o resultado é que a nossa produção cultural está se convertendo na reprodução macaqueada da cultura dos outros. O futuro da nossa música poderá ser uma espécie de hip-hop tropical e o destino da nossa culinária

poderá ser o McDonald’s.”

Pensando na necessidade de promoção de reflexões sobre o estado das nossas tradições, hábitos e identidades, o autor começa por enfatizar uma importante denúncia, colocando que a preocupação dos moçambicanos pelas suas próprias culturas está em segundo plano;

Falamos da erosão dos solos, da desflorestação, mas a erosão das nossas culturas é ainda mais preocupante. [...] A secundarização das línguas moçambicanas (incluindo da língua portuguesa) e a ideia de que só temos identidade naquilo que é folclórico são modos de nos soprarem ao ouvido a seguinte mensagem: só somos modernos se formos americanos” (Couto, 2005, p. 8).

É sem dúvida, uma chamada de atenção sobre o intenso e inesgotável desejo que somos impostos pelo sistema e ideologias modernas em tornar-se cada vez mais globalizados, influenciando à progressiva autodesvalorização cultural, o que pode levar-nos a uma questionável atitude que consiste na substituição dos traços culturais africanos pelos entendidos como modernos, “superiores”, “civilizados” e “de prestígio”, podendo assim, motivar o abandono das próprias culturas nativas, a favor das culturas globais, definidos por uma hegemonia europeia.

As redes sociais têm assumido um papel determinante nesse processo de desgaste, crise e imposição cultural. As sociedades contemporâneas do sul global são influenciadas e até certo ponto, obrigadas a desacreditar nas suas próprias identidades culturais, sendo da mesma forma, forçados a redefinir-se culturalmente com base nos modelos europeus, neste sentido, apropriam-se com maior naturalidade tudo que é vinculado e oferecido todos os dias pela televisão, pelas redes sociais e vários outros veículos midiáticos, sem nenhum tipo de questionamento, apenas consomem com prazer, colocando em causa os saberes, fazeres, conhecimentos, tradições e as culturas originalmente africanas e, moçambicanas no caso específico, com suas tantas diferenças e singularidades.

O nosso corpo social tem uma história similar à de um indivíduo. Somos marcados por rituais de transição: o nascimento, o casamento, o fim da adolescência, o fim da vida. Eu olho a nossa

sociedade urbana e pergunto-me: será que queremos realmente ser diferentes? Porque eu vejo que esses rituais de passagem se reproduzem como fotocópia fiel daquilo que eu sempre conheci na sociedade colonial. Estamos dançando a valsa, com vestidos compridos, num baile de finalistas que é decalcado daquele do meu tempo. Estamos copiando as cerimônias de final do curso a partir de modelos europeus de Inglaterra medieval. Casamo-nos de véus e grinaldas e atiramos para longe da Julius Nyerere tudo aquilo que possa sugerir uma cerimônia mais enraizada na terra e nas tradições moçambicanas. (Couto, 2005 p.12)

A colonialidade é gritante, ao ponto de em tempos contemporâneos, continuarmos a olhar e considerar aqueles que nos fazem lembrar o colonizador português (que possui a pele de cor branca, em muitas vezes, sem distinção se é europeu ou americano), como “DEUS”, o poderoso, pois assim foram considerados no período colonial. Em Moçambique, muitas vezes, nas filas de atendimento de serviços públicos, é visível essa herança colonial, as pessoas (de pele mais clara, equivocadamente confundidos com “Deus”, “seres superiores”, “perfeitos”) são merecedores de um tratamento especial, sendo-lhes conferidas prioridades e atendimentos diferenciados, pois, o sistema colonial impôs aos nativos a distorcida ideia e compreensão do outro, que a sua “condição” biológica cor da pele (mais clara ou a cor branca) os conferem a superioridade, e, por essa razão, gozam de privilégios, em detrimento dos outros grupos sociais, o que constitui uma ideia equivocada e deve ser considerada alvo de desobediência e desconstrução social.

O historiador e antropólogo senegalês Chiekh Anta Diop (1974), ajuda-nos a entender essa “herança colonial” que ainda vive na memória de muitos “negros”, que outrora foram e ainda continuamos sendo considerados “inferiores” à “raça branca”, sob à luz de argumentos criados pelos europeus e nos imposto a acreditar para legitimar e justificar os seus bárbaros interesses de exploração e dominação territorial, corporal e mental, o que teria os conduzidos a demonstrarem o seu lado mais desumano, que foi a coisificação (Césaire, 2020) do ser humano “igual”:

A memória da recente escravidão a qual a raça preta foi sujeitada, claramente mantida viva na mente dos homens e, especialmente, nas mentes pretas, muitas vezes, afeta negativamente a consciência preta. Pois daquela recente escravidão foi feita uma tentativa de construir - apesar de toda a verdade histórica - uma lenda de que o preto havia sempre sido reduzido à escravidão pela superior raça branca com a qual ele viveu, onde quer que possa ter sido (Diop, 1974, p. 66).

O preocupante, é que não são poucos “pretos” que na atualidade continuam, inconscientes ou involuntariamente, concebendo como “verdadeira” essa equivocada ideia criada por interesses coloniais, que tende a diminuir os negros. Em algumas vezes, sem que o suposto superior “homem branco”, solicite o privilégio, que mencionamos e, vários outros, o “inferiorizado”, vê-se obrigado a concedê-lo e, caso, não conceder, depois de solicitado, por exemplo, em serviços públicos, o funcionário público que muitas vezes, também é “inferiorizado”, trata de fazer cumprir.

O que demonstra a prevalência da colonialidade de poder, associado ao racismo, uma marca indelével e violenta da colonização imperialista, que se faz sentir nos nossos dias. A compreensão desta realidade nos provoca a entender a necessidade de ações decoloniais, de insurgência e desobediência, para romper as colonialidades epistêmicas, derrubar os complexos de “inferioridade” e “superioridade” que foram construídos com base na cor da pele.

O psiquiatra e filósofo Martinicano Frantz Fanon (2008), aponta esse fenômeno marcado pela mudança de comportamento do homem negro que é definido pela cor da pele, referindo que “o negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro. Não há dúvida de que esta cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial” (Fanon, 2008 p.33).

O aparato ideológico colonial criou na consciência do homem “negro” uma imagem “perfeita” dos homens “brancos”, ao ponto deste último, ser confundido com “Deus”, como colocamos anteriormente. Essa construção ideológica buscava legitimar a sua suposta

“superioridade”, supremacia sobre o outro, não é por consciência a denominação do “homem branco” em algumas línguas nativas em Moçambique, por exemplo, foneticamente coincide com o nome que é atribuído a Deus. Ora vejamos, alguns exemplos reais que marcam essa relação de nominação.

Deus na língua tewé e cena, significa *Mulungu/Murungu* e por sua vez, o “homem branco” nessas mesmas línguas é denominado de: *Murungo, Muzungu, Mulungo*. De que trata essa relação nominal, mera coincidência?

No entanto, quando desenvolvemos a pesquisa de mestrado em Moçambique sobre a vida cotidiana, as tradições, as culturas, os hábitos e os costumes da comunidade de Chinhamapere, percebemos o quanto é importante a mudança de mentalidade e ao mesmo tempo, como essa pesquisa foi se tornando um ato de resistência às desqualificações socioculturais e epistemológicas que os moçambicanos foram sujeitados no passado, tais como: africanos são povos a-histórico, sem cultura própria, sem religião e que não contribuíram para outras sociedades.

Essa visão equivocada precisa ser desconstruída, os historiadores africanos Ki-Zerbo e Hama (2010), evidenciam que o homem é por natureza um animal histórico, o que deixam explícito que os adjetivos pejorativos, construídos pelos europeus procuravam apenas justificar a barbaridade do sistema colonial:

O homem é um animal histórico. O homem africano não escapa a esta definição. Como em toda parte, ele faz sua história e tem uma concepção dessa história. No plano dos fatos, as obras e as provas da sua capacidade criativa estão aí sob nossos olhos, em forma de práticas agrárias, receitas de cozinha, medicamentos de farmacoterapia, direitos consuetudinários, organizações políticas, produções artísticas, celebrações religiosas e refinados códigos de etiqueta (Ki-zerbo; Hama, 2010, p. 23).

Conseguimos entender que as investidas, construções reducionistas e pejorativas ocidentais sobre os nativos africanos, elucida o quanto a ganância pelo poder sobre o outro, de dominação e exploração tornou ignorantes e desumanos os ocidentais. Como pode um ser humano afirmar que existem povos desprovidos de culturas e de histórias?

E as nossas tantas línguas de origem bantu e de outras origens? E as nossas espiritualidades? As nossas criações artísticas? As nossas formas de organização social e política, as nossas condutas éticas e morais fundadas na filosofia *ubuntu*<sup>3</sup>? E os riquíssimos provérbios populares? Enfim, o nosso acervo cultural, as nossas cosmovisões, que existem desde a antiguidade, antes do século XV e que prevalecem e nos constituem no tempo presente, de que se tratava para os colonizadores? Não seria por isso que um dos poetas da modernidade, o martinicano Aimé Césaire (2020) descreve as sociedades colonizadoras (ocidental) como uma civilização doentia?

Ninguém coloniza inocentemente, que ninguém coloniza impunemente, que uma nação colonizadora, uma civilização que justifica a colonização – portanto a força – já é uma civilização doente, uma civilização moralmente atingida que irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama seu Hitler, quero dizer, seu castigo (Césaire, 2020, p. 21).

Avança ainda Césaire (2020), que as pretensões de domínio e exploração dos povos não europeus, tornaram os colonizadores desumanos, pois no seu entender a colonização;

[...] desumaniza até o homem mais civilizado; que a ação colonial, o empreendimento colonial, e conquista colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por este desprezo, inevitavelmente tende a modificar a pessoa que o empreende; que o colonizador ao acostumar-se ao ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como um animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio em animal (Césaire, 2020, p. 23).

Nas suas análises, Césaire (2020), entende que, a colonização, descivilizou aqueles que se consideravam mais civilizados que os outros, ou melhor, que se consideravam únicas sociedades civilizadas, brutalizou aqueles que se achavam os seres mais espertos do planeta, degradou o caráter humano das sociedades que se consideravam os mais humanos que os outros.

O processo colonial levou os colonizadores a



conviverem com atos desumanos com naturalidade, ou seja, os europeus naturalizaram a barbárie, a violência, a cobiça, a imoralidade, a injustiça, a exploração corporal e mental dos povos africanos. Enfim, possuídos pela ganância vandalizaram o caráter *ubuntu* que caracteriza a essência do ser humano. O colonizador europeu chega a níveis de desumanidade difíceis de compreender, de modo que:

Seria preciso, antes, estudar como a colonização funciona para descivilizar o colonizador; para brutalizá-lo no sentido apropriado da palavra, degradá-lo, despertá-lo para instintos soterrados, cobiça violência, ódio racial, relativismo moral, e mostrar que toda vez que no Vietnã há uma cabeça decepada e um olho perfurado, e na França se aceite isso, uma menina é estuprada, e na França se aceite isso, há um acréscimo de peso morto da civilização, ocorre uma regressão universal, uma gangrena se instala, um foco de infecção se espalha e que no final de todos esses tratados violados, todas essas mentiras propagadas, e todas essas expedições punitivas toleradas, todos aqueles prisioneiros amarrados “interrogados”, todos esses patriotas torturados, no final desse orgulho racial estimulado, dessa jactância propagada, existe o veneno inculcado nas veias da Europa, e o processo lento, mas seguro, do asselvajamento do continente (Césaire, 2020, p. 17).

A colonização impulsionada pelo capitalismo moderno sustentou o regime colonial, que outrora coisificou os povos nativos, ainda continua se fazendo sentir nos nossos dias, principalmente, em países recém “independentes” como é caso de Moçambique, conforme podemos ler e acompanhar nas próximas páginas algumas denúncias feitas durante a realização da pesquisa com os anciãos de Chinhamapere.

## **Os anciãos moçambicanos e os saberes “outras”**

Realizar a pesquisa de mestrado numa relação dialógica com os anciãos moçambicanos constituiu uma luta contra as colonialidades prevaletentes, como uma possibilidade de nos livrar da prolongada dominação colonial que ameaça a nossa existência,

tal como afirma Quijano (2009);

Hoje, a luta contra a exploração/dominação implica sem dúvida, em primeiro lugar, o engajamento na luta pela destruição da colonialidade do poder [...]. Essa luta é parte da destruição do poder capitalista, por ser a trama viva de todas as formas históricas de exploração, dominação, discriminação, materiais e intersubjetivas (Quijano, 2009, p.113).

Foi com esse intuito que desenvolvemos a pesquisa numa relação dialógica e engajada com três mestres (as) anciãos e a anciã da comunidade de Chinhamapere em Moçambique, para trazer à tona conhecimentos “outras”, fundamentados nas experiências vividas e construídas no cotidiano de uma comunidade rural e transmitidas oralmente de geração em geração, como uma forma de defender a pluralidade e alteridade de saberes. E assim, questionamos a hegemonia do conhecimento eurocêntrico, desobedecemos e combatemos a colonialidade de saber e do poder. Mais do que isso, trouxemos à tona esses outros conhecimentos, sobretudo, ampliamos espaços das vozes que têm vindo a ser emudecidas, inferiorizadas e ameaçadas pelas tendências modernas e pelo tempo do relógio (Thompson, 1987), que nos foi imposto.

A pesquisa foi realizada entre 2020 e 2021 em diálogo com os anciãos da comunidade rural de Chinhamapere, em Moçambique, na região centro de país, na província de Manica, distrito de mesmo nome. Essa comunidade fica a 9km da cidade de Manica, ao longo da estrada nacional número 6 que liga Manica e Zimbabwe, país vizinho.

Os protagonistas da pesquisa foram os anciãos Francisco José Anguirai Niquisse, Alberto Mucharonga e a anciã Filomena Arnaldo, ambos autoridades e líderes comunitários, considerados bibliotecas vivas, pois em suas memórias repousam conhecimentos e sabedorias, tradições ancestrais que foram sendo transmitidos de geração a geração.

A realização da pesquisa foi uma oportunidade de ouvir e acolher narrativas, memórias e experiências “outras”, especialmente de sujeitos que tiveram suas vozes sempre silenciadas, porque as suas histórias foram ditas pelo colonizador como “menor” (Benjamin, 1987), o que nos leva a formular os seguintes questionamentos: Por que as

vozes dos (as) anciãos da comunidade de Chinhamapere são emudecidas? Por que a história dessa comunidade e de tantas outras são concebidas como “menor”? As vozes, as memórias e experiências desses sujeitos produtores de conhecimentos não merecem ser ouvidas e partilhadas, considerando que em sociedades acústicas como a moçambicana, os anciãos constituem bibliotecas vivas que “guardam” e recriam as tradições que nos constituem enquanto sociedades com suas singularidades?

No entanto, durante a realização da pesquisa dialogamos com bibliotecas vivas que narraram suas experiências vividas na comunidade de Chinhamapere na interface com as pinturas rupestres, mas entendendo que o valor do patrimônio cultural está intimamente relacionado com as experiências e significado atribuído pela comunidade que vive em sua volta.

Walter Benjamin (1985), nos seus escritos ao refletir sobre a importância do patrimônio cultural questiona: “Pois qual o valor de todo nosso patrimônio cultural, se as experiências não mais vinculam a nós?” Esse intrigante questionamento, provoca-nos a levantar outros que podem nos ajudar a pensar sobre a necessidade de valorização das experiências dos grupos sociais na relação com os patrimônios culturais. As pinturas rupestres de Chinhamapere, enquanto patrimônio cultural teria algum sentido se as experiências da comunidade relacionadas a elas não fossem valorizadas? Que sentido teriam as pinturas sem as cerimônias ritualísticas realizadas neste local? O apagamento das narrativas e experiências dos anciãos da comunidade de Chinhamapere sobre as pinturas rupestres não levariam ao desaparecimento das pinturas enquanto um patrimônio cultural?”.

Para refletir essas questões e com o intuito de produzir conhecimentos históricos com os três anciãos (mambo Filomena, líder Nisquisse e secretário Mucharonga) da comunidade de Chinhamapere realizamos quatro *tchiwaras* (rodas de conversas): o primeiro intitulado: confluência de gerações; o segundo, narrativas e memórias sobre as pinturas rupestres; o terceiro cerimônias ritualísticas e seus enfrentamentos e o último: visita às pinturas rupestres. Os *tchiwaras* foram pensados, organizados e realizados com o intuito de entender o enraizamento espacial e temporal da comunidade,

acolher narrativas sobre as pinturas rupestres enquanto um patrimônio cultural material e imaterial, escutar e registrar memórias sobre os saberes, tradições e práticas ritualísticas da comunidade, e por fim, participar das cerimônias para a visita das pinturas.

Por meio das narrativas rememoradas pelos anciãos sobre as suas experiências de vida, seus saberes transmitidos de geração a geração pela via da oralidade, tivemos a oportunidade de escutar histórias “outras”, narradas a partir do chão da realidade da comunidade de Chinhamapere.

A seguir, compartilhamos algumas narrativas dos anciãos que nos ajudam a refletir sobre a necessidade de valorização e emancipação da alteridade e “ecologia de saberes” (SANTOS, 2007). Não obstante, essa pesquisa também enveredou pela necessidade de romper os memoricídios e epistemicídios que são resultados da marginalização das ditas “histórias menores” e a objetificação dos sujeitos (anciãos), que, muitas vezes, são convidados a participar ou entrar nas pesquisas pela janela e não pela porta, ou seja, esses são tratados como fontes de extração de informação ou dados para análises dentro dos laboratórios acadêmicos, e os pesquisadores encorajados ou motivados pelas suas supostas “superioridade” de falar por e sobre eles.

Trazer em nosso estudo as memórias dos anciãos de Chinhamapere na sua inteireza, constitui um ato político, de desobediência e de resistência às tentativas de apagamento de saberes “outros” e é ao mesmo tempo, um incentivo às ações contrahegemônicas potencializadas por leituras decoloniais, enquanto um caminho de combate.

## **Pensar e agir pelas brechas: possibilidade e caminhos outros de combate**

Por acreditar, na potencialidade de produção de conhecimento histórico alicerçada na rememoração na perspectiva benjaminiana, enxergamos possibilidades de trazer à tona saberes “outros” produzidos cotidianamente por anciãos moçambicanos.

Não há conhecimento que não seja conhecido por alguém para certos objetivos. Todos os

conhecimentos sustentam práticas e constituem sujeitos. Todos os conhecimentos são testemunhais porque aquilo que conhecem sobre o real (sua dimensão ativa) é sempre duplicado por aquilo que dão a conhecer sobre o sujeito do conhecimento (sua dimensão subjetiva) (Santos, 2007, p. 88).

Importante salientar que, Santos (2007, p.88) nos chama atenção a um entendimento da incompletude de todos os tipos de conhecimentos. “Dado que nenhuma forma de conhecimento pode responder por todas as intervenções possíveis no mundo, todas as formas de conhecimento são por natureza, de diferentes maneiras incompletas”. É nesse sentido que a resistência ao apagamento das identidades, saberes e fazeres dos povos africanos é incansável, pois a cultura europeia, seus conhecimentos científicos “sofisticados” como dizem ser, e que nos são impostos, com certeza não podem intervir de nenhuma forma em muitas situações que vivemos no dia a dia de uma comunidade africana. Como serei *mutewe*, se não falo a língua *ci-tewe*? *E as doenças ditas “tradicionais” que poderia mencionar dezenas delas, que a medicina moderna não pode diagnosticar, tratar e nem curar? E como mantenho a minha relação com os meus ancestrais depositando toda fé apenas nas religiões europeias?*

Por meio desses questionamentos, compartilhamos algumas narrativas dos anciãos e anciã da comunidade rural de Chinhamapere que resistem ao seu apagamento em tempos modernos, marcado por tentativas de padronização de culturas consideradas “superiores”, pautado pelo desprezo e exclusão de saberes “outras”, que extrapolam os limites da hegemônica “ciência europeia que ignora a sua incompletude e limitações, a pluralidade de saberes”. (Paim, 2021apud Santos, 2007).

Começamos pelas narrativas em torno das religiosidades e cerimônias ritualísticas e em seguida da medicina.

Convidamos caro (a) leitor (a) a conhecer os fragmentos de memórias dos anciãos.

## **Era preciso a intervenção dos médicos “tradicionais” - os curandeiros**

Em 2018, acompanhamos a situação de desmaios e manifestações das nossas crianças na nossa escola, fomos chamados como representantes e líderes religiosos da comunidade. Eu, senhor secretário e o senhor líder e outros, fomos até a escola. Era uma situação que além da liderança, também era preciso de médicos tradicionais – os curandeiros. Em conjunto trabalhamos, foram pedidas muitas coisas: cabeça de boi (uma vaca), dinheiro, bebida tradicional e fizemos as cerimônias invocando os espíritos dos ancestrais, para que a comunidade voltasse a viver um bom ambiente na escola e nas suas casas, e conseguimos. Hoje as nossas crianças vão à escola normalmente e nada acontece com eles, graças aos rituais realizados. (Anciã Filomena, 2021).

A narrativa da anciã Filomena nos provoca e convida-nos a refletir sobre o entrelaçamento da espiritualidade e medicina em sociedades africanas. As múltiplas cerimônias ritualísticas atreladas à espiritualidade estão em todos os contextos associados à ancestralidade, as identidades ancestrais estão no centro desse sistema, são elas que provêm o poder de cura aos curandeiros, com a finalidade de atender aos anseios da comunidade associado à espiritualidade e as outras formas de conhecimentos que estão além das fronteiras desta cosmovisão.

Da narrativa da anciã, também é perceptível o quanto essa comunidade entende e considera o limite das autoridades e a capacidade de respeitá-las. Cada membro da comunidade (líderes religiosos, administrativos, curandeiros...) tem suas responsabilidades e função específica e, muitas vezes, trabalham em conjunto e de forma colaborativa, respeitando os seus limites para o bem comum da comunidade. Essa colaboração pelos limites de poder ficou evidente na narrativa da anciã Filomena, visto que foi preciso à intervenção de diferentes individualidades para solucionar aquele problema que colocava o bem-estar comunitário em crise. Uma ecologia de saber, que alguns tipos de conhecimentos são incapazes de estabelecer pelo seu caráter hegemônico.

## O que a medicina moderna não pode tratar, a “tradicional” cuida

Existem certas doenças que os nossos bisavós tratavam dentro de um curto prazo de tempo que agora essas doenças continuam existindo na nossa comunidade, mas quando aproximamos aos filhos e netos, já ninguém sabem tratar dessas doenças, ninguém sabe mais tratar. Então acabamos ficando preocupados em como podemos tratar essas doenças terminando a cabo, a pessoa acaba perdendo a vida, por uma doença que os avós e bisavós tratavam em pouco tempo, só porque não houve registro sobre como é que se tratava essa doença, quais são as raízes que usavam para o tratamento dessas doenças. (Ancião Niquisse, 2021)

Em diálogo com a memória do ancião Niquisse flagramos o impacto das novas formas de comunicação e construção social, que vem sendo consolidadas em sociedades capitalistas e que tendem a subalternizar as narrativas em detrimento da informação e criam fraturas nas relações sociais, ampliando a distância entre os anciãos (ãs) e os seus filhos e netos, debilitando o ato de narrar, um dos principais meios de transmissão dos saberes e conhecimentos cotidianos africanos. Pode-se ainda compreender o impacto do avanço da medicina moderna, que por meio de discursos científicos excludentes, tende a sobrepor-se às outras formas de saberes em relação aos conhecimentos nativos, desencorajando a alteridade do saber sob à luz de uma forma de saber regido por padrões científicos.

E por último, flagramos duas chamadas de atenção: a necessidade de uma constante transmissão e valorização desses saberes e fazeres locais às gerações atuais e futuras. Registrar os saberes e fazeres desses depositários de conhecimentos é fundamental, pois eles tendem a desaparecer à medida que cada um dos anciãos morre, visto que cada um deles é uma biblioteca que se queima, como nos ensina o malinês Hampâté Bâ (2010).

Em Moçambique, existem doenças que só a medicina “tradicional” trata e cura, isso é um fato e constitui uma das principais razões da sua existência até nos nossos dias. Na vida cotidiana existe uma classificação de tipos de doenças, por um lado, existem as chamadas doenças normais/naturais,

aquelas que a medicina moderna diagnostica e realiza os procedimentos de tratamento, e por outro, doenças “outras”, relacionadas com as tradições e questões espirituais, muitas vezes, causadas por pessoas para pessoas, por intermédio do poder mágico *Huroy* (feitiçaria), como é o caso de *Swifuruba*<sup>4</sup>. Essas doenças são diagnosticadas e tratadas por meio da medicina “tradicional”. Mas é importante ressaltar que a medicina “tradicional” também dá conta de várias doenças tratadas pela medicina moderna, como é o caso de tuberculose, asma brônquica, hepatite, dores de cabeça, de estômago, úlcera, entre outras doenças.

Desde a antiguidade a medicina “tradicional” no continente africano, em Moçambique e na comunidade de Chinghamapere, em especial, foi concebida como o primeiro recurso em casos de enfermidades, até porque a medicina moderna começa a se consolidar muito mais tarde, por volta dos séculos XVIII. E antes desses séculos, será que não existiam doenças? Com certeza e as diferentes sociedades africanas se apropriavam dos saberes que tinham sobre as plantas, ervas, raízes e dos diferentes recursos que a natureza oferecia para tratar as diferentes doenças.

Esses saberes produzidos comunitariamente, foram sendo transmitidos de geração em geração até os dias atuais. A medicina “tradicional” continua sendo importante para comunidade de Chinghamapere, recorre-se a ela para garantir a estabilidade da saúde dos indivíduos.

Por meio das políticas imperialistas e de dominação, os colonos portugueses, dedicaram-se durante séculos em desvalorizar e banalizar esses saberes e inclusive fazer com que os moçambicanos sentissem vergonha dessas práticas. Durante o período colonial, a medicina e as farmacoterapias “tradicionais” passaram a ser consideradas como não saberes, práticas superficiais e supersticiosas e de índole folclórica. Assim ficou reduzida às práticas ditas obscurantistas, onde os “praticantes da medicina tradicional eram muitas vezes, confundidos como feitiçeiros” (Resolução nº 22/2004 de 14 de abril).

A intenção dos portugueses de banalizar e desvalorizar saberes e conhecimentos que foram incapazes de entendê-los, veio a ser operacionalizada através do Decreto-Lei nº 32 171, de 29 de julho de

1942, Código Penal Português, no parágrafo 2 do artigo 236, artigo 12 e artigo 2 e 5 do Diploma Ministerial nº 78/92, de 10 de Junho”, que proibiam literalmente a prática da medicina tradicional a nível do país (Moçambique) (cf. Resolução nº 22/2004 de 14 de abril).

Apesar desse aparato legislativo, os moçambicanos continuaram e continuam estabelecendo laços e fortes crenças pela “medicina tradicional”, fundamentada pela vital importância comunitária e o fato da incapacidade que a medicina moderna tem demonstrado em atender necessidades de saúde das sociedades moçambicanas, pois existem doenças que o conhecimento científico não é capaz de diagnosticar. Esta incapacidade demonstra e desmascara o mito da completude do conhecimento científico europeu.

No entanto, por causa da exaltação e a sobrevalorização da medicina moderna e pela crença nos diferentes tipos de religiões que se contrapõem as práticas africanas, aliado as ideias estereotipadas eurocêntrica que desvalorizam e demonizam os saberes dos povos africanos, lamentavelmente é visível a sensação de vergonha, recusa, rejeição de muitos africanos bem como a vontade de se distanciar dessas práticas e realidades.

Essa denegação é sem dúvida fruto da colonização do avanço da modernidade capitalista e da manutenção das colonialidades epistêmicas, que fazem com que os moçambicanos ora colônias europeias, revestidos de discursos científicos, sintam vergonha em inclinar e entrar na palhota em busca de tratamento ou mesmo a cura, pois as ideologias científicas e os mandamentos que regem as suas religiões emprestadas da Europa, cujos princípios são desvinculados ou contrapõem-se às realidades socioculturais dos seus crentes, proíbem e obrigam a desacreditem nessas práticas nativas que são herança de uma produção milenar.

É um fato que esses indivíduos consciente ou inconscientemente, voluntária ou involuntariamente esforçam-se em cumprir tais proibições que lhes são impostas, mas quando a situação sai do controle, eles não têm escolha senão recorrer a tradição africana, pois a sua existência enquanto um africano está atrelado às tradições nativas, milenares e peculiares que só os indivíduos que as vivem estão em condições de entender. Os colonizadores

difficilmente terão essa compreensão, pois se tivessem o mínimo de entendimento, já teriam desistido de tentar distanciá-los das suas tradições, identidades e práticas que os constituem enquanto povos não ocidentais.

É importante lembrar que, muitos moçambicanos estão nessas resistências há mais de 500 anos e continuamos resistindo pela nossa existência, é só pensar: Quantos moçambicanos nasceram, cresceram e envelheceram sem nunca se ter beneficiado da medicina “tradicional” nas suas diversas vertentes?

A medicina “tradicional” em Moçambique não é apenas reconhecida pela sociedade, mas também pelo estado e pelo governo. Nas legislações do estado moçambicano, na área de saúde firmou-se uma parceria entre a medicina “tradicional” e medicina moderna, considerando o contributo da primeira na resolução de diferentes tipos de problemas tanto de saúde, quanto de cariz sociocultural. Foi nessa perspectiva que em 1990 foi criada e reconhecida a Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO), que desde a sua criação passou a colaborar no diagnóstico e tratamento de diferentes tipos doenças, aquelas que a medicina moderna ou convencional não pode diagnosticar e nem tratar.

Em Moçambique foram criadas várias resoluções para regular essa atividade, na resolução 11/2004 de 14 de abril, lê-se “o programa quinquenal do governo 2000-2004, considera como prioridade a expansão da prestação dos cuidados de saúde de qualidade a toda população moçambicana privilegiando as camadas mais desfavorecidas e preconiza a continuação dos esforços de pesquisa e valorização da medicina tradicional”.

O Sistema Nacional de Saúde moçambicano compreende o setor privado e o setor público, sendo que o último constitui o principal prestador de serviços de saúde convencional a nível nacional, uma vez que estes serviços cobrem somente cerca de 40% da população no que diz respeito aos cuidados hospitalares [...]. Devido à fraca cobertura do Sistema Nacional de Saúde (SNS), estima-se que o restante, 60% utilizam serviços oferecidos pela medicina “tradicional”. Há aqui uma demonstração da importância da medicina “tradicional” pelo menos em Moçambique, o que contraria os



estereótipos criados pela hegemonia europeia sobre esta prática.

No entanto, de mesmo modo que os moçambicanos reconhecem a importância da medicina moderna que tem cada vez mais aperfeiçoado e ampliado os seus serviços, a fim de responder às demandas atuais de saúde, também continuam reconhecendo, acreditando e recorrendo aos tratamentos realizados pelos curandeiros para resolver vários problemas de saúde e sociais, principalmente às questões que envolvem poderes espirituais. Antes das incursões coloniais, os moçambicanos já rezavam e faziam adorações e tinham princípios próprios fundamentados no culto aos antepassados. Com a chegada dos portugueses, em Moçambique, as diferentes práticas espirituais, os cultos aos ancestrais ficaram ameaçados pelas atividades missionárias protagonizadas pelos europeus que invocavam “regenerar” os africanos e torná-los cristãos e “civilizados”, pois construíram a ideia de desprezo e abandono das práticas nativas.

## Algumas considerações

As reflexões tecidas no artigo realçam a importância da alteridade de conhecimentos, problematizam a geopolítica e a exclusividade de agentes produtores de conhecimentos, a hegemonia de um determinado tipo de conhecimento, a padronização de métodos de produção de conhecimentos que ao mesmo tempo, suscitam a desobediência e combate a subalternização e epistemicídios. Além disso, nos apontam possibilidades de fazer emergir novos olhares, compreensões e atitudes sobre os saberes e conhecimentos historicamente colocados à margem por razão dos espaços de sua produção no continente africano.

Assim, resistimos a essas e outras imposições vinculadas por meio de discursos eurocentrados, que preconizam que “civilidade” só é possível por meio desrespeito, desprezo do outro ou mesmo por meio da sobreposição ou total substituição de hábitos e costumes. Essas impetuosas crenças, que nos identificam enquanto grupos sociais com realidades singulares e próprias, sustentam e reforçam a ideia de que ainda é possível viver nos tempos modernos sem

sacrificar as identidades nativas.

Sem intenção de posicionarmo-nos contra a modernidade, entendemo-la nas lentes de Walter Benjamin, de forma ambivalente, ou seja, a modernidade capitalista tem seu lado positivo e o outro lado que demanda um repensar e a devida ressignificação pautada pela realidade social, pois os protagonistas das epistemologias e culturas modernidades ocidentais, pouco sabem e consideram realidades de outros espaços geográficos, preferem pensar e considerar que a submissão do sul ao norte, gera impactos leves, o que não constitui a realidade, pois ela implica a renúncia do que as pessoas são para se tornarem ao que não são e nunca serão.

Portanto, a tessitura é um convite a uma pausa, uma ruptura e um repensar das histórias moçambicanas, sobretudo, uma proposta de rompimento da geografia de conhecimento eurocentrado e trazer à tona “outros” espaços e produtores de conhecimentos históricos.

Para não fecharmos o diálogo, convidamos a uma reflexão: Quais histórias são contadas sobre o chão que suporta os pés dos povos moçambicanos e do continente africano? De que hemisférios foram narradas e escritas essas histórias? Quem é o principal protagonista (sujeitos) das histórias? Para onde vamos com essas histórias narradas pelos europeus? Não é urgente que os moçambicanos narrem as suas próprias histórias?

## Notas

1 <https://www.letras.mus.br/azagaia/caes-de-raca-part-guto>

2

<https://www.pordentrodaafrica.com/cultura/mia-couto-a-porta-da-modernidade-ha-sete-sapatos-sujos-quenecessitamos-descalar>

3 Palavra de origem de provérbio zulu Umuntu ngumuntu ngabatu, que com frequência é traduzido como “uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas”. A ideia é que não fazemos nada inteiramente sozinhos, conceito que está no extremo oposto do individualismo que tem caracterizado o Ocidente desde a renascença. (Stangel apud Mandela, 2010).

4 São objetos de diferentes tipos e natureza que podem ser retirados no corpo humano e que são introduzidos pelos feiticeiros através dos seus poderes mágicos, como é o caso de pregos, lâminas, ossos de animais, entre outros objetos que o feiticeiro por meio dos seus poderes mágicos, introduz no organismo da sua vítima.

## Referências

- BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I**. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Veneta, São Paulo, 2020.
- CIPIRE Felizardo, **Educação Tradicional em Moçambique**. EMIDIL ed. 1ª ed. Maputo, 1992.
- DIOP, Cheikh Anta. **A origem africana da civilização. Mito ou realidade**, Paris, 1974.
- FANON Frantz. **Pele Negra Máscaras Brancas** - Editora Ubu, São Paulo. 2020.
- FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES Rhonda M; SAIDI, Cristine. **África Bantu de 3500 a.C até o presente**, Editora Vozes, Brasil. 2019.
- FRISH, Michael. A história Pública não é uma via de mão única, ou, de a *Sared Authoriyt à cozinha digital, vice e versa*. In: MAUMAD, Ana Maria. ALMEIDA, Juniele Rabêlo de. SANTHIAGO Ricardo (org). **História Pública no Brasil: Sentidos e Itinirarios**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva**. In: História Geral da África, I: metodologia e pré-história da África. Editado por Joseph Ki-Zerbo. São Paulo: Ática; UNESCO, 1982. p. 181-218.
- KI-ZERBO Joseph. História da África, I: **Metodologia e Pré-história da África**. 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2010.
- PAIM E. A; ARAÚJO, H. M. Diálogos possíveis entre produzir, ensinar e aprender Histórias decoloniais. In: Juliana Alves de Andrade e Nilton Muller Perreira (Org.). **Ensino de História e suas práticas de pesquisa**. 1ª ed. São Leopoldo: Oikos, 2021 v. 1 p. 28-43.
- PAIM, Elison Antonio; ARAÚJO, Helena Maria. **Para além das Leis: o ensino de cultura e histórias africanas, afrodescendentes e indígenas como descolonização do ensino de história**. CRV Editora, Curitiba, 2016.
- QUIJANO Anibal. Colonialidade de poder, eurocentrismo e America Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**, Buenos Aires: Perspectivas latino-americanas, 2005. p.118-142.
- QUIJANO, Aníbal. **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina**. Estudos avançados, 2005.
- REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. **Resolução nº 22/2004 de 14 de abril. 2004**. Disponível em: <https://archive.gazettes.africa/archive/mz/2004/mz-government-gazette-series-i-dated-2004-04-14-no-15.pdf>. Acesso em: 19 mai. 2025.
- SANTOS, Sousa Boaventura de. **Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a uma ecologia de Saberes**. 2007.
- THOMPSON, Edward Palmer. **A Formação da Classe Operária Inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- STANGEL Richard. **Os caminhos de Mandela: lições de vida, amor e coragem**. Principium ed. 2ª ed. São Paulo 2010.

# Memórias dos trabalhadores negros nos engenhos de rapadura do Cariri cearense

*Memories of black workers in the rapadura mills in Cariri cearense*

Rafael Ferreira da Silva\*  
Meryelle Macedo da Silva\*\*  
Henrique Cunha Junior\*\*\*

Palavras-chave:

Memórias dos trabalhadores negros  
Engenhos de rapadura  
Cariri cearense

Resumo: O objetivo principal desse trabalho é refletir sobre as memórias dos trabalhadores negros nos engenhos de rapadura do Cariri cearense. Para tanto tivemos como método a afrodescendência, que nos insere no espaço geográfico de modo objetivo e subjetivo para estabelecer o contato com as africanidades, propiciando conexões com a nossa ancestralidade e o reconhecimento do pensamento africano nos lugares. Como procedimentos metodológicos realizamos uma revisão de literatura e uma pesquisa de campo, especificamente nos municípios de Crato e Barbalha. Os conhecimentos africanos presentes nos engenhos caririense é a continuidade de um legado de África e que foi transferido pelas memórias individuais e coletivas dos africanos durante a diáspora forçada. Acreditamos que é preciso lançar um olhar crítico para a formação do espaço geográfico caririense, enxergando que as populações africanas são possuidoras de conhecimentos antigos, os quais antecedem a história da Europa, o que certamente levará ao reconhecimento de espaços e memórias negras, como é o caso dos engenhos de rapadura do Cariri.

Keywords:

Memories of black workers  
Rapadura machines  
Cariri cearense

Abstract: The main objective of this work is to reflect on the memories of black workers in the rapadura mills in Cariri, Ceará. To this end, we used Afro-descendancy as a method, which inserts us into the geographic space in an objective and subjective way to establish contact with Africanities, providing connections with our ancestry and the recognition of African thought in the places. As methodological procedures, we carried out a literature review and field research, specifically in the municipalities of Crato and Barbalha. The African knowledge present in the Cariri mills is the continuity of an African legacy that was transferred by the individual and collective memories of Africans during the forced diaspora. We believe that it is necessary to take a critical look at the formation of Cariri's geographic space, seeing that African populations possess ancient knowledge, which predates the history of Europe, which will certainly lead to the recognition of black spaces and memories, as is the case with the rapadura mills in Cariri.

Recebido em 03 de março de 2025. Aprovado em 28 de abril de 2025.

\* Mestrando. Universidade Federal do Ceará-UFC. E-mail: [rafaelferreira829@hotmail.com](mailto:rafaelferreira829@hotmail.com).

\*\* Doutoranda. Universidade Federal do Ceará-UFC. E-mail: [meryelle.macedo06@gmail.com](mailto:meryelle.macedo06@gmail.com).

\*\*\* Professor Titular. Universidade Federal do Ceará-UFC. E-mail: [hcunha@ufc.br](mailto:hcunha@ufc.br).

## Introdução

O processo de colonização africana no Brasil propiciou uma mudança importante no espaço geográfico com a inserção de novas técnicas e tecnologias na área de agricultura, pecuária, arquitetura, urbanismo, mineração, dentre outros. O conceito de colonização africana constitui parte das reflexões de Querino (1918) que compreende os africanos como os verdadeiros colonizadores do então território brasileiro, tendo em vista que colonizar significa uma transferência pacífica de conhecimentos basilares para uma nação em construção ou transformação.

As populações africanas, mesmo na condição de escravizadas, ressignificou sua cultura, instituindo no espaço novos sentidos sociais, culturais e econômicos, condizentes aos processos históricos das diferentes regiões.

Na mesorregião do Cariri cearense, existiu/existe uma riqueza de conhecimentos técnicos e tecnológicos de base africana, vislumbrados na mineração, arquitetura, comércio, pecuária e agricultura. No que diz respeito a agricultura, temos na cultura da cana-de-açúcar um elemento expressivo de crescimento da economia local, cuja materialidade foi/é os engenhos de rapadura. O trabalho nos engenhos sempre foi realizado por populações negras, as quais atuaram para a manutenção da memória como forma de resistência.

Partindo desse contexto nosso principal objetivo é refletir sobre as memórias dos trabalhadores negros nos engenhos de rapadura do Cariri cearense.

Os conhecimentos africanos presentes nos engenhos caririense é a continuidade de um legado de África e que foi transferido pelas memórias individuais e coletivas dos africanos durante a diáspora forçada.

Segundo Hampaté Bâ (2010) nas sociedades africanas a memória é uma extensão da vida. Os mais velhos são grandes guardiões da memória, responsáveis pela transmissão da história aos seus aprendizes, que mais tarde serão os novos guardiões da história africana.

No contexto dos trabalhadores dos engenhos de rapadura, não há um distanciamento do modo de

vida africana. Existe sempre uma pessoa, conhecida por mestre de rapadura, que guarda em sua memória os ensinamentos apreendidos no passado sobre o processo de feitura da rapadura e demais produtos derivados da cana-de-açúcar.

Para a elaboração dessa pesquisa, tivemos como método a afrodescendência, que nos insere no espaço geográfico de modo objetivo e subjetivo para estabelecer o contato com as africanidades, propiciando conexões com a nossa ancestralidade e o reconhecimento do pensamento africano nos lugares. Como procedimentos metodológicos realizamos uma revisão de literatura e uma pesquisa de campo, especificamente nos municípios de Crato e Barbalha.

Os autores que utilizamos dialogam diretamente com as africanidades brasileiras, nos levando a interpretar a história de forma crítica e reconhecer os territórios e memórias negras, a exemplo de Silva, Silva F. (2022) vão nos ensinar sobre as relações comerciais dos trabalhadores negros nas feiras livres. Hampaté Bâ (2010) nos auxilia a entender o conceito de memória nas sociedades africanas. Motta (2016) vai nos dizer o que é a memória coletiva e individual e Cunha Junior (2001, 2010) que fala sobre a importância das africanidades e afrodescendências, bem como as tecnologias africanas no Brasil.

Acreditamos que é preciso lançar um olhar crítico para a formação do espaço geográfico caririense, enxergando que as populações africanas são possuidoras de conhecimentos antigos, os quais antecedem a história da Europa, o que certamente levará ao reconhecimento de espaços e memórias negras, como é o caso dos engenhos de rapadura do Cariri.

## A colonização africana no Cariri cearense e a constituição das africanidades

As sociedades africanas foram responsáveis pela transformação do espaço geográfico do então território brasileiro, tendo em vista a inserção de novos elementos culturais, onde se inclui técnicas e tecnologias diversas. Querino (1918) vai nos dizer que os europeus não contribuíram para a formação

social do Brasil, o que fizeram foi invadir o território e genocidar as populações indígenas, além de usurpar os conhecimentos africanos por meio do tráfico transatlântico, através do qual, pessoas de vários lugares da África foram capturadas e comercializadas.

A Europa enriqueceu com a exploração das terras e do trabalho especializado dos escravizados, especialidade essa, fruto de conhecimentos milenares, desconhecidos pela Europa, nas áreas da agricultura, pecuária, construção civil, comércio, mineração, dentre outras.

O trabalho de africanos e afrodescendentes, durante o período escravista criminoso e posterior a ele, propiciou a materialização dos valores civilizatórios africanos, pautados na conexão do corpo e da mente, o que vai de desencontro a eurocentricidade que separa o pensar do fazer.

Tal separação nos leva a uma interpretação errônea da realidade, onde os trabalhadores negros são vistos, nos dizeres de Cunha Junior (2001) como um fator de produção, não existindo um pensamento racional do ato produtivo. A perpetuação dessa ideia dificulta o reconhecimento das contribuições de africanos e seus descendentes para a formação social brasileira.

Diante desse fato, podemos dizer que existem escritas africanas no espaço geográfico que ainda necessitam de decodificação e interpretação, seja em relação a arquitetura, urbanismo, economia, festas, danças, religiosidades, agricultura, pecuária, dentre outros.

Essas escritas são africanidades, que de acordo com Cunha Junior (2001, p.11) foram pensadas e produzidas “no coletivo e nas individualidades, que deram novo teor às culturas de origem”. Esse processo ocorre através do princípio da reelaboração, tendo em vista que a cultura não é estática, ela se transforma mantendo sua essência, que se perpetua pela memória individual e coletiva.

De acordo com Gonçalves e Silva (2007, p. 136) ao longo dos anos vem emergindo novas reivindicações em torno da constituição de lugares da memória, especialmente no que tange aos territórios negros, os quais preservam “as práticas culturais de matriz africana” e onde constroem-se “identidades negras positivas”.

Assim, território e memória estão entrelaçados. O açambarcar desse entrelaçamento nos permite reconfigurar as trajetórias ancestrais na produção espacial pela positivação do trabalho realizado pelas populações negras. De modo a especificar nossa análise sobre essa questão, tivemos como recorte a mesorregião do Cariri, localizado no sul do Estado do Ceará.

O Cariri cearense é formado por uma diversidade cultural de base africana. Embora haja uma negação da presença negra local, existem elementos materiais e imateriais que comprovam o contrário, a exemplo da arquitetura, da mineração, agricultura e comércio (Silva, 2023).

Estudos de Silva (2023) apontam que o Cariri possui uma complexidade de conhecimentos materializados no espaço geográfico que o conecta ao continente africano. Parte desses conhecimentos podem ser vislumbrados na arquitetura, que sendo decorrente de técnicas e tecnologias africanas, bem como da mão de obra de africanos e afrodescendentes pode ser considerada como afroarquitetura, a exemplo dos engenhos de rapadura, das construções de taipa de mão e de pilão, e dos casarões feitos de tijolo de adobe. A dificuldade de reconhecimento dessas contribuições decorre da consolidação de uma historiografia eurocentrada, a qual esse texto vem tensionar.

A preservação da afroarquitetura nos leva a manutenção de memórias negras, onde incluímos os conhecimentos dos trabalhadores pedreiros, marceneiros, carpinteiros e ferreiros, bem como o sentimento de pertença da comunidade por determinado bem arquitetônico.

Todas as cidades e zonas rurais caririenses foram influenciadas pela presença africana (Silva, 2023). No entanto, no que tange aos ciclos econômicos temos como exemplo a mineração e a agricultura, em especial a da cana-de-açúcar.

Quando os europeus chegaram ao Cariri se depararam com terras férteis, favoráveis ao desenvolvimento da agricultura e da pecuária (Figueiredo Filho, 2010). Entretanto, antes de um impulso econômico acerca da agropecuária, o governo investiu na exploração de ouro, tendo em vista o surgimento das grandes companhias das Minas Gerais que foram se perpetuando e abarcando diferentes regiões brasileiras.



Na visão do europeu, o Cariri guardava em sua formação geológica um depósito de ouro. No século XVII iniciou então a escavação à procura desse e outros minerais (Feijó de Sá, 2004). O local de exploração era conhecido como mina de São José dos Cariris Novos e situava-se em Missão Velha, município que faz parte da formação regional caririense.

Importa registrar, que os mineradores da referida mina eram africanos, trazidos de distintas regiões, como atesta Irff (2016, p. 162):

Segundo o governador do Ceará em 1750, Lobo da Silva, a concessão para as minas do Cariri só seria possível se os senhores interessados tivessem ‘as lotações de seus Engenhos cheias de escravatura’ e se a mina fosse toda composta de ‘escravos novos’. Por essa razão, foram trazidos 61 escravos da Angola; 10 da Costa; 2 benguelas e 6 ‘crioulos’, especialmente para esse fim, pois os que já residiam na terra, nativos ou africanos, deveriam continuar trabalhando nas lavouras e com o gado, de modo a não desestabilizar a economia local.

Ao mesmo tempo que existia uma busca pelo ouro no Cariri, estava acontecendo transformações econômicas na Europa, devido a emergência do Iluminismo e da Revolução Industrial. É necessário ressaltar que a ideia do século das luzes deve ser compreendida em associação ao projeto escravista. Pensadores iluministas, defendiam o escravismo africano como um processo civilizatório, como é o caso de Jonh Locke.

Para a Europa, os africanos eram incivilizados. Na prática, essa concepção serviu como uma tentativa de justificar os crimes europeus, de expropriação territorial e exploração de conhecimentos. Diante da ideia de incivilidade, os trabalhadores eram irracionais e suas ações eram simplórias, devendo, portanto, haver uma aprimoração, através da industrialização, a qual só foi possível por meio da usurpação dos conhecimentos africanos.

Os trabalhadores que vieram para a mina de São José dos Cariris Novos eram africanos e com especialidades em mineração, e mesmo que não desfrutasse do ouro extraído, estavam africanizando o território caririense e fomentando memórias.

É importante superar a narrativa racista de que os europeus sequestravam africanos de forma aleatória e desconheciam suas técnicas e tecnologias, pelo contrário, eles sabiam que muitas sociedades bantus e sudanesas, que vieram em maior número para o Brasil, possuíam especialidades do trabalho necessárias a formação de uma sociedade.

Cabe citar também, que a África foi espaço de um comércio intenso, inclusive de minérios. Segundo os estudos de Shaw (2010) havia uma rede comercial de ouro entre o império de Gana e os comerciantes do Norte e do Saara. O ouro era transportado em camelos. Ressalta-se que os mineradores de Gana eram detentores das técnicas do ferro desde o século VIII. A notícia dessas relações comerciais chegou ao oriente médio, mais precisamente em Bagdá, no Iraque (Ver Mapa 1).



**Mapa 1 – Comércio de minérios em Gana**

Fonte: <https://profissaohistoria.blogspot.com/2013>

Diante do que foi exposto, podemos dizer que a história das populações africanas e afrodescendentes no Brasil precisa ser reescrita, entendendo que na África o comércio de ouro, gado, couro, arroz, cana-de-açúcar, noz de cola, tecido, ferramentas para agricultura, dentre outros produtos, antecede o escravismo. Portanto, o nosso papel enquanto pesquisadores da África e das africanidades é o de reconhecer que a entradas das

populações africanas no então território brasileiro, reconfigura o espaço geográfico e forja novas organizações sociais.

Na próxima seção discutiremos, com mais profundidade, sobre o ciclo econômico da cana-de-açúcar no Cariri, dando ênfase as relações sociais de trabalho de africanos e afrodescendentes nos engenhos de rapadura e ao resgate das memórias que positiva a história das populações negras e as reelaborações das técnicas e das tecnologias transferidas de África e repassadas de geração a geração.

### **História e memória dos trabalhadores negros nos engenhos de cana-de-açúcar do Cariri**

Na condição de pesquisadores afrodescendentes, quando falamos de memórias, assumimos um compromisso com as nossas próprias histórias, com as vivências do passado e do presente. É fundamental nos colocar de modo efetivo no território da pesquisa, para não cairmos na artimanha eurocêntrica da dicotomia do pensar e do fazer/sentir. Devemos entender que a escuta da história dos nossos pares leva ao encontro de um manancial de subjetividades que compete a todos.

As lembranças dos sujeitos se estendem do individual ao coletivo, marcadas, principalmente, pelos laços familiares, pelo respeito a ancestralidade e pela relação com o território. Santos (2014) nos ensina que as memórias estão presentes nos objetos geográficos do passado, chamados de rugosidades, que podem ser um prédio, uma praça, um bairro ou núcleos familiares. Tratam-se de marcas de um momento da história de uma sociedade, que permanecem no momento vigente.

A permanência desses objetos, possibilita a cada geração, novas relações de pertencimento e a constituição de outros significados.

Para Motta (2016, p. 182):

a memória só se explica pelo presente, pode-se afirmar que é deste presente que ela recebe incentivos para se consagrar enquanto um conjunto de lembranças de determinado grupo. São assim, os apelos do presente que nos explicam porquê a memória retira do passado apenas alguns

dos elementos que possam lhe dar uma forma ordenada e sem contradições.

Nas sociedades africanas, através da memória é possível conhecer a história de um lugar. As(os) griots, que são mulheres e homens mais velhas(os), e de grande sabedoria são as(os) guardiãs/guardiões da memória e dos ensinamentos. Para Hampaté Bâ (2010, p. 175) os griots são considerados “os arquivistas da sociedade africana e, ocasionalmente, grandes historiadores”.

Os trabalhadores negros do Cariri, sobretudo os mais velhos, atuam também como mantenedores da memória, tanto no que diz respeito aos conhecimentos transplantados de África, como do ponto de vista das relações sociais cotidianas.

No caso dos engenhos de cana-de-açúcar, guarda-se na memória as técnicas de feitura do açúcar, rapadura, aguardente e dos outros doces e bebidas derivadas da cana, possibilitando a construção de um sentimento de pertença pelo território, onde se inclui tudo que pode ser abarcado pelos sentidos, objetos, ideias, energias, que nos conectam a nossa ancestralidade.

A monocultura da cana-de-açúcar, teve no Cariri um amplo espaço de produção, em razão de um clima e solo propício. Na segunda metade do século XVIII, com a destituição das Minas de São José dos Cariris Novos, os engenhos começam a se espalhar na região, em especial nos territórios de Crato e Barbalha, possibilitando o crescimento econômico e o enriquecimento dos fazendeiros locais. Esse fato não seria possível sem o trabalho das populações africanas e de seus descendentes (Silva, 2023).

Existia/existe uma divisão do trabalho sistemática dentro e fora dos engenhos, a qual decorria dos conhecimentos africanos transplantados, apreendidos e reelaborados.

Diferentemente da zona da mata nordestina, onde houve a produção em larga escala do açúcar, no Cariri, o foco foi a rapadura e aguardente. Segundo Figueiredo Filho (2010) no século XIX, a comercialização da rapadura caririense para outros municípios cearenses revolucionou as redes comerciais do Ceará, que se expandiu para outros Estados nordestinos e até mesmo para a Europa.

Segundo Feijó de Sá (2004) os dois principais municípios cearenses a dominar o mercado da

rapadura foi Crato e Barbalha. Alguns engenhos, como foi o caso do Tupinambá, localizado em Barbalha, durante o século XIX, produzia toneladas de rapaduras e exportavam para o Estado da Bahia, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Paraíba.

Figueiredo Filho (2010) nos conta que foi Crato o pioneiro na produção de rapadura. O engenho Lago Encantada, por exemplo produzia carreadas de rapaduras para serem comercializadas nas feiras livres e exportadas para todo o Nordeste e a Europa.

No século XX houve uma decadência de produção e comercialização da rapadura, devido a expansão das indústrias açucareiras, estas compravam toda a cana dos donos de engenhos locais, com a finalidade de produzir açúcar e etanol. Essa ação desconfigura a economia, obrigando a população a se reorganizar em novos modos de produção, a saber, o cultivo do algodão.

Reconhecemos que os trabalhadores dos engenhos de cana do Cariri possuem um pertencimento pelo território e pelas relações sociais do trabalho. Esses trabalhadores têm a plena consciência que a rapadura, a aguardente, a batida são tecnologias ancestrais, pois são frutos de técnicas africanas. Tais técnicas foram apreendidas através da oralidade, e repassadas continuamente de geração a geração.

Hampaté Bâ (2010, p.167) nos ensina que a tradição oral faz parte do contexto das sociedades africanas. Segundo esse autor:

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África.

No Cariri, os conhecimentos acerca do plantio e da colheita da cana, da produção da rapadura e demais derivados da cana, bem como da sociabilidade na execução do trabalho, se perpetuou através do poder da palavra dos mais velhos,

especialmente do mestre de rapadura, que guarda em sua memória as experiências de vida e do trabalho.

O mestre de rapadura possui conhecimentos químicos e físicos, tendo ciência do ponto ideal da fervura do caldo da cana, da forma correta do aparelhamento das canas para moagem e o tempo certo de secagem da rapadura. Ele designa o que cada pessoa vai realizar para o funcionamento do engenho, por exemplo, se o tacheiro irá ou não trabalhar mexendo o caldo ou se ficará responsável pelas gameleiras, engrossando o caldo para ser despejado nas formas de madeira e dá forma a rapadura.

De um modo geral, o mestre de rapadura é quem organiza o ambiente do trabalho. No entanto, os demais trabalhadores, não o reconhece como chefe, valorizando-o como um mestre, o guardião de um ofício.

Chamar o mais velho de mestre é uma tradição africana. Segundo Hampaté Bâ (2010, p. 173) o mestre é uma função daquele que acumulou mais experiências vividas, ele guarda os conhecimentos mais antigos e os ensina, pela oralidade, aos seus aprendizes, formando novos mestres e novos guardiões do conhecimento. Para o autor “a magia boa, a dos iniciados e dos “mestres do conhecimento”, visa purificar os homens, os animais e os objetos a fim de repor as forças em ordem.” E essa ordem pressupõe uma reconexão ancestral.

No corrente ano, visitamos um dos poucos engenhos de rapadura em funcionamento no Cariri. O mesmo localiza-se na zona rural do município de Barbalha, distante cerca de 3, 8 km do centro da cidade. Nessa visita, tivemos o privilégio de observar como é a feitura da rapadura e percebemos que os trabalhadores ainda exercem a divisão das suas funções.

Ressaltamos que essa divisão não é a mesma que acontece nas indústrias, onde os trabalhadores não têm consciência dos processos produtivos. Pelo contrário, trata-se de uma especialidade de conhecimentos exercido por cada trabalhador, os quais são conhecedores de todas as etapas do processo produtivo.

As funções estão divididas da seguinte forma:

**Mestre de rapadura:** rege toda dinâmica do trabalho.

**Tacheiro:** se ocupa de cozinhar o caldo da cana.

**Botador de fogo:** controla a temperatura da fervura do caldo da cana.

**Botador de cana:** responsável pela extração do caldo.

**Cambiteiro:** Cuida do plantio, corte e transporte da cana.

Na figura 1 observa-se dois mestres de rapadura. O que está em segundo plano na imagem é responsável em controlar a quantidade de caldo que deve ser despejado no primeiro tacho, enquanto o que está em primeiro plano, tem a função de regular o ponto correto dos últimos dois tachos. Percebam que ele está segurando um cabo de madeira com uma forquilha em sua ponta, cuja funcionalidade é apoiar os pequenos tachos para mexer o caldo, é como se fosse uma grande colher, como pode ser observado na figura 2.



**Figura 1 – Mestres de rapadura.**

Fonte: Elaborada pelos Autores (2025).



**Figura 2: Tachos de cozimento do caldo da cana-de-açúcar.**

Fonte: Elaborado pelos Autores (2025).

O trabalho nos tachos exige muita atenção para que não perca o ponto certo de fervura do caldo

e consequentemente todo o trabalho seja invalidado. Desse modo, o mestre de rapadura observa cuidadosamente a atividade desempenhada.

Consideramos que o engenho de cana-de-açúcar é um demarcador de africanidades, portanto de memórias negras. Os engenhos são materialidades relevantes para a construção de narrativas de posituação da presença negra no Cariri, e sua influência para o crescimento econômico regional.

As populações negras foram preponderantes para a dinamização espacial, especialmente através do comércio das feiras livres, onde a rapadura e demais produtos derivados da cana eram comercializados amplamente. É o que abordaremos na próxima seção.

### **A feira livre como espaço de memória da rapadura caririense**

As feiras livres são espaços de sociabilidades, que carregam significados importantes para a história e a memória das populações negras, tendo em vista o estabelecimento de uma relação de pertencimento pelo lugar e uma conexão com a ancestralidade africana.

Os espaços abertos para a comercialização de produtos não é uma configuração brasileira, esse modelo foi transferido de África durante a diáspora. A organização social das feiras livres no Brasil, especialmente no Cariri, é dividida por setores, não muito diferente do que acontece nos países africanos.

A figura 4 mostra uma feira na Etiópia. Percebam que ao fundo da fotografia existe uma bancada, seguindo uma ordem na organização dos produtos, enquanto outros estão expostos no chão. A figura 5, que mostra a antiga feira livre da cidade do Crato, revela uma configuração semelhante. Trata-se de processo de resignificação histórica das populações africanas e afrodescendentes no Brasil, carregados de significados filosóficos guardados na memória e nas sociabilidades espaciais.

Silva e Silva F. (2022, p. 146) reforçam a reflexão que as feiras são espaços de africanidades, quando ressaltam:



A feira se torna espaço circular de vida, de sociabilidade, de economia, de pertencimento, de territorialidade e de significação cultural. O espaço da feira materializa a imaterialidade social, o que não pode ser abarcado pelo olhar superficial. Uma análise sensível e crítica é o que nos leva a conhecer as africanidades presentes e o protagonismo social negro que as constitui.



**Figura 4: Feira Livre na Etiópia**

Fonte: <https://www.instagram.com/p/DDuXITBRpQv/?igsh=bWF6aml2cjE5ZWhy>.



**Figura 5: Feira Livre no Crato-Ceará**

Fonte: <https://blogdosanharol.blogspot.com/2017>

Os trabalhadores dos engenhos de cana-de-açúcar sempre estavam presentes nas feiras livres do Cariri, comercializando seus produtos, mesmo que a labuta de suas atividades nos engenhos exigisse bastante do seu tempo. As mulheres negras

que moravam no território dos engenhos também assumiam o papel de feirantes, vendendo frutas, verduras e quitutes variados.

As feiras que tiveram maior destaque no Cariri foi a do município do Crato, que acontecia durante as segundas-feiras e a de Barbalha, ocorrida aos sábados. Embora essas feiras não tenham deixado de existir, foram, ao longo dos anos tendo seu espaço de comercialização diminuído, já que abarcavam várias ruas do centro citadino.

Nessas feiras existia um setor exclusivo para a venda da rapadura. Geralmente a rapadura vendida no Crato era dos engenhos de Barbalha e as que era vendida em Barbalha tinha origem dos engenhos de Crato. Essa relação comercial fortalecia a economia caririense.

Mesmo que tenha acontecido as desconfigurações dessas e outras feiras livres, em razão do processo de reorganização urbanísticas que se baseia na expulsão dos feirantes dos centros das cidades, a população não perde totalmente a sua relação de pertencimento, e o local que antes era a feira se transforma num espaço de narrativas de uma memória temporal.

As feiras livres carregam um sentido ancestral e constitui uma relação dos afrodescendentes com o território. Quando chegamos em banca que vende rapadura geralmente o vendedor vai nos explicar de onde vem aquele produto, da mesma forma é quando chegamos para comprar feijão ou arroz à granel. Percebe-se que o comerciante estabelece uma relação com o produto e a sua origem, que pode ser cultivado em sua terra ou até mesmo em uma terra comunitária.

De um modo geral percebemos que a memória está presente em todos os espaços e conta uma parte da história do passado e amplia nosso campo de visão para o futuro, considerando que esse futuro é ancestral, ou seja, a história é feita de uma continuação que se inicia com o nosso passado e nos faz quem somos no presente e no futuro, sempre conectado com uma memória que os guardiões nos ensinam prezar e zelar.



## Considerações finais

A diáspora africana no então território brasileiro, propiciou a transferência de uma diversidade de conhecimentos, necessários para a transformação dos espaços geográficos. Nesse sentido, temos no Brasil um amplo acervo de realizações africanas, as quais conceituamos como africanidades.

O reconhecimento das africanidades insere as populações negras na história enquanto produtoras de conhecimentos, tensionando o pensamento eurocêntrico que insiste na manutenção de uma ideia de incivilidade africana e de seus descendentes.

As africanidades só podem ser compreendidas em relação ao território, pois é nele que foi/é materializada. Tal materialização converte-se em memória individual e coletiva, que pela oralidade, tornar-se contínua e demarca o lugar social de negras e negros. O Cariri cearense é um espaço fértil de africanidades, tendo os engenhos de rapadura como um importante testemunho. É urgente a necessidade de enxergarmos os engenhos como lugares de produção de conhecimentos, adquiridos durante gerações pelo poder da fala dos mais velhos. O fato de compreendermos os engenhos de rapadura como territórios de memória negra, nos leva a buscar a sua preservação, como recorte das trajetórias de africanos e afrodescendentes no Cariri.

## Referências

- MOTTA, Márcia Maria. Menéndez. História e memória. **Cadernos do CEOM**, n. 17, p. 180-199, 2016.
- QUERINO, Manuel. **O colono preto como fator da civilização brasileira**. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1918.
- CUNHA JUNIOR, Henrique. **Tecnologia africana na formação brasileira**. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.
- SILVA, Meryelle Macedo. SILVA, Rafael Ferreira. Feira livre e tradicional do Crato-Ce: espaço educativo das africanidades no ensino de geografia. **Boletim Paulista de Geografia**, v. 1, n. 106, p. 138–152, 2022.
- SILVA, Rafael Ferreira.; CUNHA JUNIOR, Henrique. O COURO E O VAQUEIRO ENQUANTO LEGADO AFRICANO NO CARIRI CEARENSE. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 18, n. 46, 2024.
- FIGUEIREDO FILHO, José de. **Engenho de Rapadura do Cariri**. Fortaleza: Edições UFC, 2010. (Coedição Secult. Edições URCA).
- SHAW, T. Pré -História da África ocidental. In: História geral da África, II: África do século XII ao XVI. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.
- CUNHA JUNIOR, Henrique. Africanidade, afrodescendência e educação. **Educação em debate**, Fortaleza, v. 2, n. 42, p.1-11, 2001.
- GONÇALVES E SILVA, Petronilha. Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil. **Educação**, v. 30, n. 3, p. 489-506, 2007.
- Silva, Meryelle Macedo. **Patrimônio Cultural Afrocratense: implicações educativas**. Curitiba: CRV. 2023.
- SÁ, Maria Yacê Carleial Feijó de. **Os Homens que Faziam o Tupinambá Moer: Experiência e Trabalho em Engenhos de Rapadura no Cariri (1945 – 1980)**. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007.

IRFF, Ana Sara R .P. Cortez Irffi. Cabras, caboclos, negros e mulatos: escravidão e núcleos familiares no Cariri cearense (1850-1884). **Afro-Ásia**, 53, p.9-44, 2016.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História geral da África, v. 1: Metodologia e pré-história da África**. Brasília, UNESCO, 2010.

SANTOS, Milton: **Da totalidade ao lugar**. São Paulo: Edusp, 2014.

# Memórias e experiências da seca no município da Chibia província da Huíla – Angola

*Memories and experiences of the drought in the municipality of Chibia province of Huíla - Angola*

Vandesse Mouzer Lopes Girão\*

Elison Antonio Paim\*\*

Palavras-chave:

Memórias e experiências

Seca

Pobreza

Migração

Resumo: A presente temática resulta de um estudo iniciado em 2019, fruto da estiagem que várias pessoas viveram na região Sul de Angola, propriamente no Município da Chibia, o mesmo culminou com o trabalho de pesquisa efectuado no âmbito da obtenção do grau de Mestre em Ensino de História de África no Instituto Superior de Ciências de Educação – ISCED Huíla. O Estudo teve como objectivo Registrar memórias e experiências de moradores rurais do Município da Chibia quanto aos modos de vida durante os períodos de seca, através dos resultados provenientes das entrevistas. Procuramos trabalhar directamente com aqueles intervenientes do processo de estiagem, ou seja, foram feitas várias entrevistas principalmente nas áreas mais afectadas pela estiagem, falamos com moradores rurais, autoridades administrativas e tradicionais. As entrevistas permitiram colher dados sobre o impacto socioeconómico, impacto na saúde das populações, as migrações e as políticas de resiliência usada pelo Governo e as populações para mitigar os impactos da seca. Com esse estudo foi possível perceber que as populações são bastante resilientes e tem conseguido de certa forma resistir a esse fenómeno, ainda assim, é necessário criar projectos que resultem na retenção em grande escala da água da chuva.

Keywords:

Memories and experiences

Drought

Poverty

Migration

Abstract: This theme results from a study started in 2019, as a result of the drought that several people experienced in the southern region of Angola, specifically in the Municipality of Chibia, which culminated in the research work carried out within the scope of obtaining the Master's degree in Teaching African History at the Higher Institute of Educational Sciences – ISCED Huíla. The Study aimed to record memories and experiences of rural residents of the Municipality of Chibia regarding their ways of life during periods of drought, through the results from the interviews. Looking at the nature and complexity of the research, and because there are few studies on the aforementioned topic, we sought to work directly with those involved in the drought process, that is, several interviews were carried out mainly in the areas most affected by the drought, we spoke with rural residents, administrative and traditional authorities. The interviews made it possible to collect data on the socioeconomic impact, impact on population health, migration and resilience policies used by the Government and populations to mitigate the impacts of the drought. With this study it was possible to understand that the populations are quite resilient and have somehow managed to resist this phenomenon, even so, it is necessary to create projects that result in the large-scale retention of rainwater.

Recebido em 31 de março de 2025. Aprovado em 19 de maio de 2025.

\* Professor de Profissão, formado na Escola de Formação de Professores. Professor de História no Colégio nº 457 Comandante Gika - Chibia, actualmente exerce a função de Director Geral da mesma instituição. Mestre em Ensino de História de África no Instituto Superior de Ciências da Educação – ISCED da província da Huíla, Angola, Professor Colaborador do Instituto Superior Politécnico Sinodal, Salas de Extensão dos Gambos. Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-4284-2379> E-mail: [vendesse@live.com](mailto:vendesse@live.com).

\*\* Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Educação e do Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Federal de Santa Catarina. Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Educação Convênio UFSC e Universidade Nacional Timor Lorosa'e. Membro do Conselho Científico do Mestrado em Ensino de História de África do ISCED- Huíla – Angola. Bolsista Produtividade em Pesquisa pelo CNPq. Membro da Cátedra Antonieta de Barros de combate ao racismo UFSC-UNESCO. Membro da Rede Latino Americana de Diálogos Decoloniais e Interculturais (Redyala) e dos grupos de pesquisa Pameduc (UFSC), Rastros (USF) e Kairós (UNICAMP). <https://orcid.org/0000-0002-7509-5572> E-mail: [elison0406@gmail.com](mailto:elison0406@gmail.com).

## Introdução

Devido ao cenário de estiagem que tem vindo a assolar a região Sul de Angola nos últimos anos, cujo período mais crítico compreende os anos de 2018 a 2022, e porque tivemos sempre contacto com as comunidades rurais, urgiu a necessidade de estudar com maior profundidade a questão da seca na Chibia, assim fomos ao encontro de pessoas que tem sofrido directamente com esse fenómeno. Realizamos várias entrevistas no âmbito do projecto de dissertação sobre o Impacto da Seca no Quotidiano das Populações Rurais do Município da Chibia. Uma Análise Histórica, foi produzido junto ao Mestrado em Ensino de História de África no Instituto Superior de Ciências de Educação – ISCED HÚILA. Para uma melhor compreensão, procuramos trabalhar em todas as comunas do Município da Chibia.

A metodologia utilizada para elaborar o presente artigo é de carácter qualitativo, com recurso a entrevista oral feita a cada um dos intervenientes chamados aqui para narrar sobre a temática em estudo. *Para o seu sucesso apoiamo-nos no método bibliográfico, comparativo e histórico-lógico, foi igualmente utilizada a fotografia e as entrevistas orais com vários intervenientes, desde administradores comunais, professores, autoridades tradicionais e alguns moradores. Nessa perspectiva*, Delgado (2006), sublinha que, a História oral é uma excelente metodologia, destinada a produção de narrativas como fontes de conhecimento, mas fundamentalmente do saber, pois é uma grande experiência por meio da qual se partilham diversas memórias, permite ao indivíduo a capacidade de fala, escuta e troca de opiniões, uma vez que não se vive em plenitude sem se ter a possibilidade de escutar, de contar histórias ou de aprender algo por meio de um conteúdo narrado.

A História oral trabalha fundamentalmente com as narrativas orais como ferramentas. Tem sido utilizada não apenas para estudos de políticas públicas implementadas pelo Estado, como também para a recuperação da trajectória dos grupos excluídos. As narrativas orais não servem apenas para objectivos académicos, elas podem ser utilizadas como instrumento de construção de identidade,

permitindo uma relação entre a memória e a História (Ferreira, 2002).

As pessoas aqui chamadas para prestar o seu depoimento sobre a seca no Município da Chibia, foram seleccionadas conforme a realidade, umas por terem vivido directamente os efeitos da seca, pessoas que perderam entes queridos por causa da fome causada pela ausência de alimentos, outros foram seleccionados por causa do seu envolvimento directo na busca de soluções para mitigar o problema da estiagem.

As entrevistas nas comunidades foram feitas em casa dos entrevistados, onde de certa forma permitiu que decorressem num ambiente calmo e confortável, permitindo obter dados positivos sobre a estiagem e deixando as pessoas mais a vontade para narrar tudo o que realmente foi vivido durante os períodos de seca. Muitos dos entrevistados são pessoas que não se comunicam na Língua Portuguesa, e para tal, foi necessário socorrer-se a alguns amigos que falam fluentemente a Língua Nhaneka, sem se esquecer de que foi fundamental gravar todas as narrativas.

É importante referenciar que a memória não pode ser entendida apenas como um depósito de factos, mas sim como um procedimento activo de criação de significados. O historiador tem as narrativas orais como um veículo bastante importante não apenas na sua qualidade de preservar o passado como também nas poucas mudanças que a própria memória vai forjando. Assim, para dar vida e colocar a entrevista e a narração no seu devido contexto histórico, o narrador precisa fazer um esforço enorme naquilo que é a construção dos acontecimentos para dar sentido as suas vidas (Portelli, 1997).

Segundo o filósofo alemão Walter Benjamin, no processo de rememoração reconstruímos o vivido por nós ou por aqueles que nos antecederam. Este processo é acionado por dimensões conscientes e inconscientes despertadas no presente de quem rememora. O filósofo preocupa-se com a forma como ocorrem as narrativas, porque o papel do narrador, como elemento unificador das comunidades, perdeu-se. A fonte das narrativas deve ser “[...] a experiência que passa de pessoa a pessoa, a fonte a que recorreram todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos

se distinguem das histórias orais, contadas pelos inúmeros narradores anônimos.” (Benjamin, 1994, p. 198).

Memórias, na acepção de Benjamin (1994), são plenas de conhecimentos e de sensibilidades, relacionam-se com o vivido. Memória é também esquecimento, apaziguamento com o passado. A (re)memória é sempre relacionada com o presente, já que é um entrecruzamento de tempos, espaços, vozes. É uma memória que não é só racional, é de um sujeito inteiro. Memória é vida, possibilidade da experiência vivida.

O historiador inglês Edward Palmer Thompson propõe pensarmos a sociedade por meio das experiências. Para ele, “homens e mulheres experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades” (Thompson, 1981, p. 182). Nesse sentido, para que possamos compreender o fenômeno da seca na Chibia precisamos considerar os sujeitos que viveram a seca junto com eles, com as experiências, levando-se em consideração o que pensam, como viveram, quais experiências têm para contar, quais práticas cotidianas realizaram.

Walter Benjamin novamente nos fornece ferramentas para pensarmos as experiências vividas. Ao propor trabalharmos com as experiências, estas devem tornar-se comunicáveis; por isso refere-se a “Pobreza de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna” (Benjamin, 1994, p. 118).

Benjamin preocupa-se com a forma como ocorrem as narrativas, porque o papel de narrador como elemento unificador das comunidades perdeu-se. A fonte das narrativas deve ser “a experiência que passa de pessoa a pessoa, a fonte a que recorreram todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais, contadas pelos inúmeros narradores anônimos” (Benjamin, 1994, p. 198).

Neste artigo trazemos alguns aspectos apresentados na dissertação de mestrado, nomeadamente no segundo capítulo, abordamos

aspectos relacionados com o impacto socioeconómico da seca e pobreza derivada da mesma. Foi fundamental analisar o impacto da seca na saúde das populações, bem como a obrigatoriedade das migrações e as políticas de resiliência usada pelo Governo e as populações para mitigar os impactos da seca.

## Impactos socioeconômicos e pobreza

As populações afectadas pela seca têm-se deparado com várias questões, isso porque o impacto da seca é abrangente e pode afectar os estoques de alimentos e sementes, o que agrava de certa forma os níveis de pobreza e aumenta a vulnerabilidade. As estratégias para enfrentar essa realidade dependem da sensibilidade e do grau de responsabilidade do poder público de cada país para com o bem-estar de seus cidadãos (Bonga, 2016, p.23).

A produção feita pelas comunidades rurais tem como objectivo primário o autoconsumo, o excedente da produção projectada é vendido para se ter acesso aos bens que não existem, como por exemplo, o vestuário, o arroz, o óleo, o sabão e outras necessidades que o campo não pode oferecer. Não produzindo é claro que eles não terão o excedente para ir ao mercado fazer a venda e por via da venda trazer consigo os bens de que necessitam para puder satisfazer outras necessidades pontuais.

De acordo com o agricultor Rafael Calapato (entrevistado no dia 05 de Setembro de 2023) compartilhou sua preocupação, analisando que os níveis de pobreza existem em função da capacidade produtiva da população, essa população esta directamente ligada ao campo, e em função dos fenómenos que temos estado a assistir os níveis de pobreza vão acentuando-se. Os recursos das populações rurais são os produtos produzidos no campo, bem como a criação de animais, os quais são usados na venda e troca por outros bens, e a sua ausência implica o aumento da pobreza.

A mais importante fonte de receitas das populações rurais é a venda de gado bovino quando necessária. Mas existem também outras que têm sido muito vulgares como por exemplo a comercialização de cabritos, galinhas, suínos, lenha e carvão. Já os



indivíduos mais poderosos em termos de criação de gado, fundamentalmente bovino, adquirem receitas através da venda do leite. Importa destacar que as populações rurais dificilmente vendem o seu gado bovino, salvo se existirem problemas familiares tais como, doença, morte, fome ou ainda em casos de festas de puberdade, como o *efiko* ou *ekuendje*, e também quando os animais se encontram com a saúde debilitada (PDNA, 2016, p.23).

Pela forma como a seca afectou a vida das populações, lamentavelmente é preciso dizer que as populações rurais e não só, se tornaram mais pobres, e a medida que o fenómeno foi se prolongando a situação piorou, tal como narra Rafael Calapato (entrevistado no dia 08 de Novembro de 2023):

Economicamente a seca reduz a capacidade financeira das populações rurais, por outro lado, na região da Chibia as populações rurais têm como sua principal riqueza tal como já se fez menção o gado, para além de se olhar este na perspectiva de representação cultural é também um bem económico. Porque quando existe a necessidade de se fazer as festas tradicionais como o *Efiko*, o *Ekuendje*, são mortos alguns bois e até mesmo em problemas como um óbito, é desses animais que se socorrem para poderem vender e consequentemente usarem esse dinheiro na resolução do problema. Então com a seca vivencia-se a morte de muitos animais, portanto o criador fica privado desses meios de garantia económica por causa da seca tornando as populações cada vez mais pobres.

Os efeitos da seca no seio das populações rurais são maiores por causa da falta de capacidade das famílias em termos de meios de armazenamento de alimentos e água que lhes podiam sustentar nas épocas de seca ou estiagem. No entanto, a ausência de infraestruturas apropriadas tem provocado muitas vezes, prejuízos a actividade agrícola e pecuária, e ainda fortes danos sociais, económicos e ambientais (Sousa, 2008, p.70).

Para mitigar a vulnerabilidade e a pobreza extrema, o executivo angolano com o apoio do Banco Mundial criou o programa *Kwenda* que é tutelado pelo Fundo de Apoio Social (FAS), o mesmo já se encontra em fase de implementação e tem como foco apoiar as famílias mais vulneráveis. O programa consiste em transferir valores monetários

às famílias mais afectadas pela seca em todas as comunas do Município da Chibia.

Consideram-se como impactos directos da seca os efeitos sociais, e as condutas humanas em dar solução a seca consideram-se como impacto indirecto da seca. O entendimento apropriado dos impactos sociais exige uma investigação das maneiras de como a seca afectou os recursos de sobrevivência. Por isso, é que as populações começaram a fabricar e a comercializar o carvão, muitas famílias encontraram no fabrico de carvão o seu sustento, mas que esse consiste no abate de árvores que tem muitas implicações no processo de formação das chuvas. Além da venda de carvão muitos têm passado mais tempo nas praças, vendendo o pouco mantimento que possuem, tornando-os ainda mais vulneráveis. Essa prática de fabrico e venda de carvão, tem sido mais frequente na comuna da Quihita e na comuna Sede, muitos mudaram-se ao longo das principais vias, ou seja, estradas principais, pois aí a venda tem sido mais rentável (Coelho, 2020, p.18).

A seca acarreta graves consequências económicas, as populações precisam de vários apoios do Estado e não só, com a seca que tem sido recorrente, as populações tornaram-se ainda mais pobres, perderam muito gado, e a pouca semente que tinham acabaram por comer. Pois, o apelo é no sentido de o Estado dar mais apoios com charruas, sementes e até mesmo bois, porque nem todos têm animais para ajudar no cultivo da terra.

O PDNA (2016, p.12), revela que são vários os relatos que certificam a subida do número de casos de abandono escolar e uma grande desistência dos educandos por causa dos efeitos da seca, como a fome e a ausência de água, a submissão da mão de obra infantil em acarretar água a longos quilómetros de distância, o êxodo rural, a procura de melhores condições de pasto (transumância), e em alguns casos, algumas escolas encerraram na sua totalidade por falta de alunos.

A seca também tem causado desemprego no seio das populações rurais principalmente naquelas pessoas que trabalham em algumas fazendas, apesar de algumas fazendas terem furos de água, os mesmos dependem da abundância das águas no subsolo que são resultantes das quedas pluviométricas, sendo assim, quanto menos chove o lençol freático seca, e cria problemas, então muitos empregadores que

tenham consigo muita mão de obra, acabaram por dispensar vários trabalhadores atirando-os no desemprego, ficando sem ter como sustentar as suas famílias tornando-lhes vulneráveis.

É lamentável o que tem acontecido como resultado da seca, e será muito difícil recuperar aquilo que se perdeu, tal como Caviau Kulia desabafou (entrevistado no dia 20 de Setembro de 2023):

Não será fácil para as populações rurais se recuperarem dos efeitos negativos da seca, visto que esse fenómeno reduziu a capacidade das famílias rurais, os criadores de gado perderam muitos animais e esse mesmo gado era utilizado para puxar as charruas no trabalho do campo, vejamos por exemplo que, em aproximadamente um ano de seca alguém perdeu 10 bois, para esse criador recuperar esses bois não será possível em 5 anos, vai ser em mais tempo, logo o nível de vulnerabilidade vai aumentar. Existem famílias que tinham alguns animais e durante a seca perderam tudo, logo será uma missão bastante difícil recuperar esse rebanho, e como se não bastasse trata-se de um fenómeno cíclico e com contornos cada vez mais alarmantes.

A seca afecta mais o gado bovino, visto que os criadores têm encontrado enormes complexidades no acesso as zonas de pasto, e na fase de estiagem os danos económicos repetem-se quase sempre, sobretudo a morte de muitos animais por causa da ausência de água e de áreas de pastagem. Por outro lado, a ausência de represas também tem dificultado o normal desenvolvimento das manadas mesmo em tempos normais das quedas pluviométricas (Sousa *et al.*, 2008, p.73/74).

## Impactos da seca na saúde e bem-estar

A existência de elevadas temperaturas facilita o aumento do número de doenças típicas do verão como por exemplo a malária. Dados meteorológicos preveem que no futuro em Angola haverá um clima mais quente e húmido até mesmo naquelas regiões com mais de 1500 metros de altitude onde há menor probabilidade de se contrair enfermidades, assim, a ocorrência de casos de malária será mais frequente<sup>1</sup>.

Por outro lado, segundo o PDNA (2012-2016, p.52) em Angola os casos de malária subiram 76% no ano 2015, pois em várias regiões de Angola as condições higiénicas são extremamente precárias, por causa do mau hábito generalizado das populações defecarem ao ar livre, a insuficiência de água e ainda a falta de práticas de higiene pessoal e domiciliar, que têm se reflectido na subida de casos de malária, diarreia, sarampo e doenças respiratórias.

A gravidade das secas tem cada vez mais fortes repercussões no que concerne a saúde dos habitantes especialmente os mais vulneráveis. As populações indefesas mais afectadas pelos efeitos negativos da seca são: famílias ou indivíduos com baixo poder financeiro ou económico, famílias que têm como base de subsistência a produção de alimentos, indivíduos que apresentam sérios problemas de saúde, velhos, senhoras grávidas, crianças, sobretudo aquelas com idades inferiores a cinco anos, indivíduos que habitam em regiões longínquas, abrangendo ainda povos indígenas, ou que não têm acesso aos meios básicos como por exemplo os serviços de saúde, alimento e água (Sena & Barcellos, 2019, p.22).

Todavia, para o senhor Tchipungo Tchayambi (entrevistado no dia 20 de Setembro de 2023), a falta de água é porta de entrada de doenças, se não tens água não tens saneamento básico, se não tens água não tens alimentos, e o alimento é o catalisador da existência da manutenção de uma boa saúde, não havendo água obviamente as doenças surgem, os índices de enfermidade aumentam, tais como, o problema da sarna, diarreia, e a má nutrição por falta de alimentos saudáveis. Isso de certa forma torna mais difícil o normal funcionamento dos serviços de saúde que não param de funcionar apesar das imensas dificuldades em termos de assistência médica e medicamentosa incluindo os números excessivos de casos de doenças. As pessoas são atendidas consoante as condições dos serviços de saúde, que registam casos muito sérios de má nutrição um pouco por todo o município, mas com bastante realce na comuna do Jau, esses casos resultam fundamentalmente por causa da fome.

Segundo a Organização Pan-Americana da Saúde (2015, p.15), os efeitos da seca para a saúde dos seres humanos são vários. Muitos deles se manifestam de forma directa, e podem ser sentidos a

curto prazo tais como, as doenças infecciosas gastrointestinais. Por outro lado, alguns efeitos da seca são indirectos e com manifestação a longo prazo, várias vezes sentidos alguns meses ou anos após ter ocorrido o evento, como por exemplo as doenças mentais e a desnutrição.

Ainda sobre este diapasão Vivas (2011, p.32), salienta que ao “nível da saúde pública, os efeitos da seca poderão provocar igualmente casos extremos relacionados a disseminação de doenças infecciosas sobretudo as diarreias ou a cólera, que resultam da deterioração das propriedades da água por causa da insuficiência dos meios que permitem a diluição das substâncias poluidoras”.

Segundo os dados fornecidos pela Direcção Municipal da Saúde da Chibia, no município da Chibia particularmente na comuna do Jau, a taxa de malnutrição aguda em crianças menores de 5 anos de idade foi cerca de 24,5% da população total, por isso, o Gabinete Provincial de Saúde da Huíla, o Departamento Provincial de Saúde Pública e Controlo de Endemias acharam conveniente a necessidade de reforçar as actividades de campo para o rastreio de crianças com idades inferiores a 5 anos, com o objectivo de identificá-las, controlá-las e prestar o devido acompanhamento no sentido de se evitar o agravamento de casos<sup>2</sup>.

Porém, a seca contribui bastante na desnutrição, quer seja, para crianças e adultos, ao desenvolver-se essa doença, o organismo torna-se frágil permitindo a entrada de várias doenças, como a diarreia, a parasitose intestinal, falta de respiração e doenças renais. Na comuna do Jau para Rosalina Valente (entrevistada no dia 18 de Outubro de 2023) essa situação foi realmente muito crítica, assistiu-se um número elevado de crianças e adultos com problemas de desnutrição. Mas com os apoios prestados pelo Estado e seus parceiros foi possível criar uma cozinha comunitária no Jau que permitiu minimizar tal situação, onde cerca de 900 crianças foram assistidas com pelo menos duas refeições por dia.

De acordo com a situação epidemiológica do município da Chibia em relação a desnutrição, verificou-se uma considerável subida de casos com notificação de óbitos, o que permitiu ao município ficar em situação de controlo e alerta máxima, principalmente a partir do mês de Junho do ano

2021, obrigando as autoridades a todos os níveis a envidarem esforços e concertação de estratégias diante de tal situação. Uma vez que a população da comuna do Jau é de 31.155 habitantes, e a franja de menores de 5 anos de idade situa-se na ordem de 4.904 habitantes que corresponde a 15.74%, e todos com fortes sinais de carência que exigem atenção redobrada<sup>3</sup>.

Um organismo mal alimentado é propenso a doenças, a alimentação contribui para a resistência do organismo a determinadas patologias, houve um surto de má nutrição na Chibia, o número de crianças e idosos que foram parar aos hospitais com diagnósticos de má nutrição foi elevado e levou a morte de muitas pessoas, esse quadro deve-se a fome, quando não nos alimentamos a morte é um facto.

Na sua observação sobre o actual estado dos hospitais, o agricultor Rafael Calapato (entrevistado no dia 05 de Setembro de 2023) realçou:

Os nossos centros de saúde nas comunas têm pouca capacidade de resposta para as nossas comunidades, a falta de fármacos e técnicos para diagnosticar as determinadas patologias que surgem no seio das populações, a pouca capacidade de resposta, não existem essas condições nos centros comunais, portanto, temos esse grande défice, adoecemos, vamos ao posto para encontrar salvação e no fim das contas não achamos nenhum resultado positivo.

De maneira geral, a diminuição do número de infraestruturas e equipamentos é resultado da forte crise económica que se vive no país e no mundo o que levou o governo a fazer alguns cortes no Orçamento Geral do Estado para a despesa pública. Tal situação contribuiu na ampliação da vulnerabilidade social das populações lesadas pela seca, na qual a questão da segurança alimentar e a nutrição têm merecido um sério acompanhamento e apoio adicional. Os últimos dados estimam cerca de 44.511 casos de subnutrição aguda e severos (SAS) assinalados nas três províncias mais afectadas pela seca no Sul do país desde Maio de 2016 (PDNA, 2012-2016, p.50).

Entre outras consequências da seca, para a Senhora Josefina Muetchicavela (entrevistada no dia 05 de Setembro de 2023), de maneira geral destacam-se:

O paludismo e a diarreia que se agudizam mais por serem doenças oportunistas que devido a falta de saneamento básico em algumas áreas acabaram surgindo e matando muita gente, a seca provoca migrações, várias pessoas abandonam as suas aldeias por falta de água, dirigindo-se para outras regiões.

Durante os períodos de seca na Chibia muitas pessoas acabaram mesmo por perder a vida, por causa da falta de alimentos causando a má nutrição severa e doenças anémicas. As pessoas socorreram-se de qualquer coisa para comer, foi o caso das raízes de uma árvore conhecida por “*mutunda*”, muitas pessoas alimentaram-se das raízes dessa planta e algumas não resistiram e acabaram mesmo por morrer por causa da forma de preparo, principalmente as crianças que sem experiência alguma preparavam e comiam as mesmas.

Graças ao apoio da *World Vision*, organização de carácter não-governamental Internacional, tem sido exequível trabalhar nas sociedades fortemente afectadas, pela seca com o objectivo de se levantar dados sobre os indivíduos afectados pela desnutrição. Esta organização tem feito trabalhos com parceiros não-governamentais e governamentais, com o intuito de combater o fenómeno da desnutrição severa que muito afecta principalmente milhares de crianças com idades inferiores a cinco anos. A partir do limiar de 2018 a *World Vision* começou a levar a cabo trabalhos que visavam monitorar o estado nutricional no seio da população fundamentalmente infantil, passando deste modo, a distribuir várias toneladas de alimentos terapêuticos no sentido de salvar milhares de crianças vítimas da desnutrição (Blanes, et al., 2022, p.36).

O trabalho de combate a desnutrição tem sido a grande luta dos serviços de saúde em momentos de seca, para tal, têm sido utilizadas várias técnicas que visam abrandar a situação, tais como: o reforço de trabalhos de rastreio com outros parceiros, a distribuição de desparasitantes e micronutrientes as crianças inferiores a 5 anos de idade, foram redobrados os sistemas de vigilância epidemiológica ligado ao problema da malnutrição em muitas unidades hospitalares das províncias mais afectadas. Foram promovidos ciclos de formação a

vários técnicos de saúde com vista a responderem aos vários casos de forma eficiente e eficaz, obtiveram conhecimentos de antropometria, isto é, rastrear e monitorar a altura e o peso dos indivíduos menores dos seis meses aos quatro anos e onze meses e vinte e nove dias, e ainda como já destacamos a instalação de cozinhas comunitárias em cada região fortemente assolada pela desnutrição onde também não faltava mensagens de sensibilização<sup>4</sup>.

Uma vez que os danos causados pela seca a saúde humana e não só são vários, é necessário que o ministério da saúde se organize cada vez mais, tendo um quadro de uma situação médica e medicamentosa adequada, que permita uma melhor actuação dos profissionais de saúde face as emergências de saúde pública ligada a enfermidades associadas a seca. É preciso saber que o fenómeno da seca não é uniforme pois, manifesta-se de diferentes maneiras em cada zona geográfica e igualmente as sociedades resolvem de formas desiguais tendo em conta o nível de vulnerabilidade e de resiliência (Organização Pan-Americana da Saúde, 2015, p.21).

Por outro lado, torna-se também necessário e urgente que as administrações municipais, através das Direcções Municipais de Saúde levem a conhecimento das populações sobre os vários riscos que a seca acarreta para a saúde humana e não só, incidindo no atraso do desenvolvimento humano. Devem igualmente informar sobre os factores que estão na base das vulnerabilidades sociais e ambientais nas diferentes regiões e sociedades e ao mesmo tempo as medidas que podem permitir mitigar os riscos da seca. Uma vez que, a aplicação de medidas de capacitação e adaptação e ainda a construção de planos de acções com a colaboração comunitária é fundamental para o aumento da resiliência, não só das sociedades locais, como também dos diferentes centros de saúde e da própria administração local (Sena & Barcellos, 2019, p.25/26).

## Migração e deslocamento

A nível do município da Chibia a seca provocou não só migrações internas como também interprovinciais e até internacionais, pois assistiu-se um grande êxodo sem qualquer excepção, o Jau foi a

maior referência por terem-se deslocado em maior número para a sede da capital da província da Huíla, muitas crianças e respectivas mães migraram para o Lubango, já os jovens deslocaram-se para a província do Namibe a procura de trabalho nas fazendas, outros foram para Luanda onde tem uma empregabilidade maior sobretudo nas empresas chinesas, também vimos muitas famílias a saírem da Quihita em direcção ao Cunene e Namíbia, da Capunda Cavilongo dirigiram-se também a Luanda e Cunene, muitas dessas pessoas para sobreviverem dedicam-se a vários ofícios<sup>5</sup>.

Sobre a questão das migrações Sousa et al. (2008, p.76) refere que:

Diante de um ecossistema com baixo potencial produtivo e da falta de políticas públicas, crescem as limitações sociais (aumento da pobreza e da miséria social) e as famílias são obrigadas a migrarem para os centros urbanos. Durante os trabalhos de campo foram identificadas diversas casas abandonadas, as quais testemunham o êxodo rural.

As populações agropastoris, antes de migrarem procuram por todos os meios para contrapor os efeitos da seca nas suas zonas, assim muitas vezes conseguem mesmo algumas alternativas para enfrentarem a seca, sobrevivendo nas suas próprias terras. Mas quando os efeitos da seca atingem proporções alarmantes, ou seja, quando é prolongada e severa, as populações preferem migrar para os centros urbanos ou em outros locais onde haja melhores condições para a sua subsistência (De Nys et al., 2016, p.25).

Ainda sobre as migrações causadas pela seca, Muacahila (2017, p.135) acrescenta:

Quando os efeitos da seca são graves, tem sido comum observar-se migrações provisórias para regiões mais próximas, onde tenha água e haja condições para a actividade agrícola para a sustentação familiar. Por isso, nos anos 2016 á 2020 assistiu-se uma movimentação enorme de famílias da Chibitia para outras paragens do país,

deixando para trás terras férteis para cultivar, suas residências e famílias, tornando o município menos povoado. Algumas dessas crianças tornaram-se pedintes vivendo nas ruas das cidades, e hoje sem qualquer vontade não têm intenção de regressar as zonas de origem, acostumaram-se a esse estilo de vida e continuam a viver em lugares impróprios, passando o dia nos mercados informais ganhando a vida vendendo produtos diversos desde (bolinhos, água, produtos do campo, vassouras e todo tipo de veneno de baratas e ratos), outros fazem trabalhos como de engraxador, lavador de carros, carregando mercadorias, e existem ainda aqueles que enveredaram pela delinquência.

Devido a fome hoje existem muitos *kimbos* abandonados nas localidades onde a seca atingiu de forma severa, as pessoas abandonaram as suas casas sem pensar duas vezes, dirigindo-se a várias direcções com um único propósito, isto é, o de sobreviver a fome. O trabalho feito no terreno permitiu saber que muitas pessoas que abandonaram as suas residências não pretendem regressar as suas zonas de origem. Vejamos que, de acordo com a senhora Hilimua Celina que durante o período de fome mudou-se para os arredores da praça da Halunhanha em companhia dos seus filhos (entrevistada no dia 30 de Setembro de 2023), salientou o seguinte:

Eu, saí do Jau em 2019 porque a situação não estava boa, passamos vários dias sem comer comida saudável, tínhamos que recolher no mato as folhas que nem sabíamos se aquilo se come, por isso decidimos sair de lá e nos dirigimos a essa área, viemos aqui porque nas praças tem sempre alguma coisa para recolher e comer, hoje trabalho aqui mesmo na praça, faço uns biscatos e assim conseguimos comida para viver. Me parece que já não vamos voltar mais no mato, aqui ainda que pouco, mas é possível conseguir comida e trabalho, lá no mato não deixamos mesmo nada, vamos só aguentar aqui mesmo.





**Figura 1 – Kimbo abandonado pelos proprietários devido a seca.**

Fonte: Vandesse. Fotografia tirada no dia 06 de Outubro de 2023, comuna da Quihita.

Em caso de fome quando se vive a dois, a tendência é de cada um salvar-se como pode, e numa relação em que tenha resultado filhos o marido nessas de cada um salva-se como pode, abandona o lar e sai a procura de qualquer tipo de trabalho, e do trabalho ter um retorno de alguma comida ou dinheiro. Assim, homens abandonaram as famílias, a mulher no caso fica com os filhos e sem ter o que comer.

Nessa perspectiva, assistiu-se por exemplo nas artérias da vila da Chibia, a movimentação de muitos homens a procura de trabalho, os mesmos deixaram as suas mulheres em casa porque estas por sua vez tiveram poucas opções de sair devido as crianças, apesar de que em alguns momentos foram vistas algumas mulheres a circularem com as referidas crianças.

Segundo Coelho (2020, p.34): “o movimento de pessoas em busca de água para o consumo humano e animal, zonas verdes para o gado, também contribui no aumento do número de abandono escolar”.

No município da Chibia, a constante prática de movimentação de famílias com o seu gado de uma região para a outra a procura de melhores condições de pasto (transumância), tem contribuído bastante para o aumento dos índices de abandono escolar, uma vez que este processo tem sido realizado de maneira cíclica, isto é, em todos os anos nos tempos da estiagem, obrigando os pais e encarregados de educação, a se movimentarem com os seus rebanhos, principalmente o gado bovino, a

procura de sítios que tenham requisitos necessários para a pastorícia, carregando deste modo os seus filhos em idade para frequentar a escola (Mário, 2020, p.25).

A seca obrigou algumas famílias ou membros principais da família, incluindo crianças e jovens, a se deslocarem a outras regiões a procura de emprego ou qualquer outra fonte de receita alternativa. No território da província da Huíla verificou-se um grande aumento do número de crianças com idade escolar a migrar para a vizinha província do Namibe em busca de qualquer tipo de trabalho principalmente em plantações agrícolas ou nas cidades em pequenos trabalhos informais. O efeito da seca na província da Huíla nos anos entre 2012-2015 teve um impacto muito forte nos municípios da Chibia, Quipungo, Gambos e Humpata, (PDNA, 2016, p.58).

Uma boa parte dos jovens acabou deslocando-se para outras paragens a procura de emprego nas fábricas, fazendas, obras e hortas, já as meninas têm estado a trabalhar em algumas casas que confeccionam algumas refeições, limpando e lavando a louça, vendendo nos mercados, muitas meninas têm sido vítimas de violações sexuais algumas até acabam por contrair o vírus da Sida. As crianças de 12 a 14 anos de idade são usadas para comercializar nas ruas alguns produtos de outras pessoas, tudo isso para poderem sobreviver a fome e o excedente que conseguem desses trabalhos, alguns deles repartem com as famílias que ficaram nas aldeias.

Hoje assiste-se algumas pessoas a regressar para casa, mas outras temendo, se calhar que o mesmo se repita, esses por receio já não querem voltar, e pelo tempo vão fazendo comparações de onde vivem hoje e de onde vieram, a facilidade de conseguir alguma coisa para comer ou dinheiro vai fazendo alguma confusão na cabeça e preferem mesmo ficar onde estão. Muitos adaptaram-se ao novo estilo de vida principalmente nas cidades.

## Considerações finais

Este estudo foi sem qualquer dúvida uma grande missão, pois não foi fácil fazer com que certas pessoas se abrissem para narrar sobre as dificuldades atravessadas durante o período de estiagem, pudemos com isso conhecer a realidade vivida, na maioria das vezes fomos consumidos pelo sentimento de sofrimento das populações, sentimo-nos arrepiados, foi uma experiência totalmente diferenciada. Os testemunhos são simplesmente tristes na medida em que cada um conta o que viveu e as consequências são visíveis.

É conveniente que se insira as comunidades nos processos de decisão, particularmente na implementação de políticas locais como construção de centros hospitalares e programas de água. Por mais rurais que as populações sejam, ainda assim devem ser tidas em conta. É fundamental ter em conta, que mesmo com tantas dificuldades é notório que o povo é bastante resiliente, com poucos meios colocados a sua disposição não foi capaz de abandonar na totalidade as suas terras, alguns desistiram e foram para outras paragens, mas outros continuaram firmes e puderam ultrapassar o sucedido.

Angola precisa buscar experiências no combate a seca em outros países, não somos os únicos a passar por esse problema, várias regiões do mundo vivem anualmente os mesmos problemas e têm conseguido de certa forma ultrapassar algumas dificuldades, por outra, é importante ouvir as experiências das comunidades locais de como combater a seca.

O investimento na retenção das águas deve continuar a merecer uma atenção especial do executivo no sentido de criar condições para a

retenção da água das chuvas fazendo com que dure mais tempo, permitindo a criação de hortas para a subsistência das populações, pois, só assim poderemos ultrapassar esse cenário de estiagem, diminuindo os índices de pobreza na região Sul de Angola, contribuindo para o bem estar das mesmas.

O processo de inserção das comunidades nos processos de decisão é encarado como uma boa aposta, eles conhecem melhor do que ninguém a realidade das suas comunidades, esse processo deve incidir sobretudo, na implementação de políticas locais como construção escolas, de centros hospitalares e programas de água. Por mais rurais que as populações sejam, ainda assim devem ser tidas em conta.

Angola precisa buscar experiências no combate a seca em outros países, não somos os únicos a passar por esse problema, várias regiões do mundo vivem anualmente os mesmos problemas e têm conseguido de certa forma ultrapassar algumas dificuldades, por outra, é importante ouvir as experiências das comunidades locais de como combater a seca.

## Notas

- 1 CQNUAC (2011). Programa de Acção Nacional de Adaptação de Angola (PANA).
- 2 Informação da Direcção Municipal da Saúde da Chibia, sobre a desnutrição nas comunidades do Município da Chibia, Dezembro de 2021.
- 3 Informação da Direcção Municipal da Saúde da Chibia, sobre a desnutrição nas comunidades do município da Chibia, Dezembro de 2021.
- 4 Informação da Direcção Municipal da Saúde da Chibia, sobre a desnutrição nas comunidades do município da Chibia, Dezembro de 2021.
- 5 Governo Provincial da Huíla, Relatório sobre a Situação da Seca 2021.

## Referências

BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza. *In: Magia e Técnica, Arte e Política*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 114-119.

BLANES, Ruy Llera; CARDOSO, Carolina; BAHU Helder; FORTUNA Cláudio. **Seca em Angola**. Ponto da Situação 2020-2021. Causas, Respostas e Soluções. Relatório de Pesquisa. Gotemburgo e Lubango: School of Global Studies & ISCED-Huíla, 2022.

BONGA, Jorge Yonuma Hotel. **Tecnologia para mitigação dos efeitos da seca na bacia hidrográfica do Rio Caculuar em Angola**. Lubango: ISCED, 2016.

COELHO, Emanuela Rodrigues dos Santos. **Eventos Climáticos Excepcionais de Seca Prolongada em Angola**. Avaliação de Necessidades Específicas de Operações de Emergência e Socorro. 2020. Dissertação (Mestrado em Gestão de Emergência e Socorro). Instituto Superior de Ciências da Informação e Administração, Luanda, 2020.

DE NYS, Erwin.; ENGLE, Nathan; MAGALHÃES, Antonio Rocha. **Secas no Brasil: Política e Gestão Proativas**. Brasília, DF: Centro de Gestão e Estudos Estratégicos-CGEE, 2016.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História Oral: Memória, Tempo, Identidades**. História Oral, 2006.

ENAC. **Estratégia Nacional para as Alterações Climáticas 2018-2030 Angola**, 2017.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História, Tempo Presente e História Oral. **Topoi**, v. 3, n. 5 p. 314-332, 2002.

MUACAHILA, Alfredo Noré Saluanja. **Estratégia de desenvolvimento sustentável para as regiões secas do sul de Angola, bacia do rio Curoca**.

2017. Tese (Doutorado em Ciências e Engenharia do Ambiente). Universidade de Aveiro, 2017.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE. **Atuação do Setor Saúde Frente a Situações de Seca**. Série Desenvolvimento Sustentável e Saúde 3. Brasília, 2015.

PDNA, **Seca em Angola, Governo de Angola**. 2012 – 2016.

PORTELLI, Alessandro. O Que Faz a História Oral Diferente. **Projeto História: Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História**, 1997.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 14, p. 25–39, 1997.

SOUSA, Rômulo Ferreira; ALMEIDA, Maria José da Silva; LIMA, Francisco de Assis; SANTOS, André Luiz dos Vulnerabilidades e impactos socioeconômicos e ambientais em municípios do Cariri Paraibano. **Engenharia Ambiental**, v. 5, n. 3, p. 63–78, 2008.

THOMPSON, Edward Palmer. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VIVAS, Eduardo Bruno de Freitas. **Avaliação e Gestão de Situações de Seca e Escassez: Aplicação ao Caso do Guadiana**. Tese (Doutorado em Engenharia Civil) Faculdade de Engenharia da Universidade do Porto, Porto, 2011.

## **Memórias e trajetórias de Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-): uma sacerdotisa das encantarias afro-amazônicas em Belém (PA)**

*Memories and trajectories of Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-): a priestess of the  
afro-Amazonian enchantments*

Diogo Jorge de Melo\*

Priscila Faulhaber\*\*

Ana Cristina Silva Souza\*\*\*

Ramon Augusto Teobaldo Alcantara\*\*\*\*

Palavras-chave:  
Religiosidade  
afro-amazônica  
Memória  
História de vida

Resumo: O trabalho aborda as memórias e história de vida de Dona Maria Natalina Santos Costas (1943-), sacerdotisa afrorreligiosa do tambor de mina e umbanda/pajelança da cidade de Belém (PA). Focalizamos um recorte de sua trajetória, dá sua iniciação até os dias atuais. Destacamos assim o seu chamado, quando foi iniciada por Dona Maria Aguiar no Tambor de Mina; sua ida para umbanda, com Dona Nevinha; e sua provação e resignação. Decorridos a partir da morte de seu marido, fato que a afastou de sua religiosidade e a levou para o Maranhão, se cuidar com Zé Negreiros. Ao longo da narrativa são observadas complexas relações sociais, a presença de importantes personalidades históricas, assim como questões raciais, de estigma e uma complexa rede sociabilidade, identificada a partir de relações de compadrio interclasse.

Keywords:  
Afro-Amazonian Religiosity  
Memory  
Life History

Abstract: The work addresses the memories and life story of Dona Maria Natalina Santos Costas (1943-), afro-religious priestess of tambor de mina and umbanda/pajelança in the city of Belém (PA). We focus on a period of her trajectory, which covers her initiation to the present day. We therefore highlight her calling, when she was initiated by Dona Maria Aguiar in tambor de mina; his trip to umbanda, with Dona Nevinha; and his ordeal and resignation. After the death of her husband, a fact that separated her from religiosity and took her to Maranhão, to take care of her with Zé Negreiros. Throughout the narrative, complex social relationships are observed, the presence of important historical personalities, as well as racial issues, stigma, and a complex sociability network, identified through interclass crony relationships.

Recebido em 04 de janeiro de 2025. Aprovado em 14 de abril de 2025.

\* Doutor em Ensino e História de Ciências da Terra pela UNICAMP e em Museologia e Patrimônio pela UNIRIO/MAST. Professor da Universidade Federal do Pará do Bacharelado em Museologia, do Programa de Pós-Graduação em Cidades, Territórios, Identidades e Educação e do Programa de Pós-Graduação em Sociobiodiversidade e Educação. E-mail: [diogojmelo@gmail.com](mailto:diogojmelo@gmail.com).

\*\* Doutorado em Ciências Sociais pela UNICAMP. Pesquisadora do Museu de Astronomia e Ciências Afins e leciona do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio UNIRIO/MAST e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociais da UFAM. E-mail: [priscila@mast.br](mailto:priscila@mast.br).

\*\*\* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Cidades, Territórios, Identidades e Educação. Bolsistas Capes. E-mail: [anacrisweyl@gmail.com](mailto:anacrisweyl@gmail.com).

\*\*\*\* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Cidades, Territórios, Identidades e Educação. E-mail: [ramon.teobaldoalcantara@gmail.com](mailto:ramon.teobaldoalcantara@gmail.com).



## Introdução

Pesquisas sobre história e memória de mulheres negras trazem à tona um complexo de realidades, muitas vezes esquecidos socialmente. Sabemos que seus protagonismos foram colocados em um lugar de subalternidade, o que nos leva a evidenciar aspectos distorcidos e problemáticos com relação às suas memórias. Por isso, nos pautamos nas trilhas de Lélia Gonzalez (1984) que abordou em seus escritos a questão de invisibilização e o silenciamento da população negra ao longo da história. Destacamos que tais estudos não conseguem dar conta da complexidade das tradições culturais da diáspora negra africana, que sofrem com questões do racismo estrutural e um universo documental pouco representativo e muitas vezes interpretado a partir das teorias que não discutem colonialidade. Evidenciamos assim a importância de pesquisas pautadas na oralidade, as quais evidenciam saberes das(os) mais velhas(os) e desta forma nos indagamos quantas histórias, como a aqui apresentada, foram perdidas?

Apresentamos na pesquisa um recorte da trajetória de vida Dona Maria Natalina Santos Costa (1943-), uma sacerdotisa que mantém ativa sua missão junto às encantarias afro-amazônicas. No período da pesquisa o seu terreiro se encontrava nos fundos de sua residência, no bairro da Marambaia (Belém, PA) (Figura 1), local onde atendia uma pequena comunidade composta por familiares e amigos. Dentre os segmentos religiosos afrodiaspóricos com quem interagiu em sua trajetória destacam-se o tambor de mina e sua atuação na umbanda, às vezes autodenominada de pena e maracá. Foi uma personalidade que não teve destaque em grandes mídias ou projeção pública, porém possuía uma intrigante rede de sociabilidade. Temos assim a percepção que a trajetória de sacerdotes(isas) de pouca evidência pública, podem contribuir para uma melhor compreensão das religiosidades afrodiaspóricas, por ocuparem distintos lugares sociais.

Com isso, o objetivo do trabalho é a apresentação das memórias desta sacerdotisa, construída a partir de nossa convivência com ela e sua comunidade, ocorrida a partir do final de 2021 até a presente data. No entanto, no último ano ela

vem finalizando as suas atividades e desmontando a sua sala de cura. Podemos assim configurar a pesquisa como qualitativa, participativa, com aportes de uma etnografia não distanciada, já que participamos ativamente de diversos rituais. Realizamos diversas funções ritualísticas, como preparo de comidas votivas, cantamos doutrinas e até baíamos<sup>1</sup>.

Nosso contato com Dona Maria Natalina se iniciou em 2021, quando uma docente do curso de Museologia da Universidade Federal do Pará nos falou da sua existência, mencionado ser sua vizinha e nos convidou para conhecê-la. Marcamos assim uma visita de aproximação a qual conversamos de forma informal e, posteriormente, passamos a participar de diversas atividades realizadas em sua sala de cura, em seus trabalhos e festividades. Neste processo, nos aproximamos da sacerdotisa e marcamos a gravação de uma entrevista, realizada no dia 16 de novembro de 2021, pela tarde, com aproximadamente três horas de gravação. Devemos destacar que não nos foi autorizado filmar e fotografar momentos ritualísticos. Também realizamos a gravação de sua narrativa durante o I Seminário do Museu Surrupira e do Grupo de Pesquisa Museologia, Memória e Mitopoéticas Amazônicas, em uma mesa intitulada - “Vivências museais e discursos femininos afro-amazônidas”<sup>2</sup>. Os trechos transcritos<sup>3</sup> neste trabalho referem-se à primeira entrevista, a segunda narrativa foi utilizada para apoio e elucidação de questões.

Partimos de teorias que analisam a memória social, correlacionando lembranças e processos históricos vinculados às trajetórias de vida em uma compreensão crítica da realidade. Conforme Pomian (2000), a memória evidencia uma propriedade de “reconstruir uma situação mais ou menos análoga à já verificada [...] presente sob a forma de resíduo, [porém com] toda a sua completude originária” (p.508). Configurada como ato recriador do passado, incapaz de recuperá-lo em sua integridade, o que implica um exercício perceptivo e crítico do indivíduo que narra a sua realidade, sendo uma forma de organização das compreensões de mundo e assim constrói sentido que são compartilhados (Gibbs, 2009).

Devemos destacar, que estamos lidando com as memórias de uma mulher com mais de 70 anos,



amazônida, com traços indígenas e negros. Logo, suas narrativas são atravessadas por questões raciais, de gênero, além de sua maturidade. Esta última, se configura, conforme Ecléa Bosi (1994), na constituição de uma memória pautada na produção de uma história social bem desenvolvida. Somando-se a essa percepção, Da Rosa (2019) evidenciou que as memórias das mulheres afrodiáspóricas constituem-se em acepções de resistência, já que acabam por deixar de ver o passado por ele mesmo, compondo-o “a partir das memórias

do presente, que se mantêm vivas nos saberes das mulheres negras, nas lendas e histórias contadas pelos espíritos ancestrais [...] que sobreviveram ao colonialismo” (p.18).

Apresentamos assim, uma trajetória pautada em um recorte voltado para a sua experiência espiritual e atuação enquanto aforreligiosa, apresentada a partir do: seu chamado, momento de convocação espiritual; sua formação como sacerdotisa; e sua provação e resignação, momento de afastamento e retorno da religiosidade.



**Figura 1: Dona Maria Natalina em sua Sala de Cura na frente de seu gongá (altar), momento quando nos apresentava e explicava o funcionamento de seu terreiro (16/11/2021).**

Fonte: fotografia de Diogo Melo, 2021.

## O chamado de Dona Maria Natalina

O chamado para missão, como proferido por muitos aforreligiosos, é um momento singular, pois muitas vezes demarca um período de conflitos, pressões sociais e sofrimentos, principalmente com relação às suas famílias, mas também com a sociedade. Por exemplo, aforreligiosos costumam falar que as pessoas adentram na religião pela dor ou pelo amor. Destacam-se momentos de forte possessão por entidades compreendidas como benéficas ou não, as quais os colocam socialmente em um status de loucura. Na trilha de Foucault

(2008), a loucura pode ser compreendida como um processo que instaura exclusão social, por se caracterizar pela forma como cada sociedade a experimenta.

O caso do chamado de Dona Maria Natalina não se desvia dessa concepção, principalmente por ela não pertencer a uma família de tradição religiosa afrodiáspórica. Sua missão começou muito cedo, quando tinha sete anos e, posteriormente, reportou-se aos seus 12 anos de idade, qualificando esse momento como um processo de muito sofrimento, principalmente pela não aceitação familiar.

Ela começou com sete anos, mas era muito criança, não tinha condições. Fui à casa de um amigo nosso, do meu pai, ele trabalhava nisso, mas minha família não gostava disso, pois eram muito religiosos [...]. Fui com o papai para tirar de uma vez por todas. Daí esse amigo disse que não - “vou afastar, mas quando chegar o tempo eles vão se aproximar e é quando ela vai se desenvolver para ela trabalhar” - mas meu pai não queria. Ele preferia me ver morta do que no terreiro trabalhando. Daí foi a maior decepção dele, foi me ver no terreiro. Ele disse que - “não vão encostar até os 12 anos e daí vai começar a se desenvolver em outros terreiros em outras coisas”. (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021).

Como perceptível, desde pequena já devia apresentar algumas manifestações, como vidência ou até mesmo incorporações, as quais fizeram seu pai se preocupar tanto ao ponto de levá-la para visitar um afromreligioso “amigo”, com o intuito de retirar seus dons e evitar que fosse por este caminho. Nesse contexto, confirma a previsão dos seus doze anos, quando morava com sua madrinha em uma casa na Travessa Estrela, a qual, atualmente Travessa Mariz e Barros, ao lado da Rua Jabatiteua.

[...] lá na casa da minha madrinha, tinha um quintal que era só igapó, logo perto da cozinha tinha um igarapé, cheio de pé de açaí [...]. Sempre tomamos banho lá, era limpinho. Quando foi uma das vezes que eu me lembro, foi numa quinta-feira eu acordava umas sete horas, bem cedo. Ela tinha muitas plantas na frente da casa dela, que eu molhava. Aí, quando foi uma das vezes, me levantei cedo e fui abrir a porta, aí olhei para o lado da cacimba, meu Deus! Vi um índio enorme, alto e bem moreno, com penacho verde, amarelo e três penas enormes azuis. Era grande aquele penacho e ele estava cheio de guias, de tucumã. Quando vi aquilo eu saí correndo e dei um grito para minha madrinha. “Madrinha me acuda que vi um negócio que nem sei o que é”, ela disse “o que é que tu tá vendo?” - eu disse - “eu não sei, é um homem que vem pra cá, parece um índio” - e ela disse - “isso não é nada, isso é bobagem”. Ela olhava e não via

nada, mas eu via. Daí aquele homem se aproximava da entrada da casa e eu saí correndo e comecei a chorar - “meu Deus, que negócio é esse”. A casa era de dois andares, daí quando fui subir a escada eu caí e não lembro mais de nada [...] eu virei um bicho. Quebrei tudo na casa, tudo que foi possível [...] ela ficou com medo de mim. (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021).

Esse depoimento escreve o que teria sido uma vidência de uma entidade, provavelmente um dos seus guias espirituais, o Caboclo Rompe Mato, para, em seguida, descrever um momento de possessão descontrolada, a qual, sem dúvidas, gerou diversas complicações com seus familiares.

Depois que aquilo me deixou, minha madrinha quis me deixar na casa da minha mãe [...] éramos doze irmãos. Quando chego lá, o bicho baixou de novo e meus irmãos queriam me amarrar, mas não conseguiram. Meu pai se aproximou de mim e eu o empurrei, até que aquilo subiu. Meu pai disse que ia me mandar para o hospício. Eu estava toda rasgada e minha mãe disse que tinha que me levar para o hospício porque eu estava doida mesmo. Comecei a me perguntar o porquê eu estava assim, toda cortada, bati no meu pai, nunca fiz isso [...] comecei a chorar e dizer que não estava doida. (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021).

Aqui temos uma demarcação da estrutura social familiar de Maria Natalina: aparentemente de origem humilde, com diversos irmãos, criada por sua madrinha. Sabemos que esse aspecto social foi um hábito bem comum em Belém em meados do século XX, na qual famílias com muitos filhos entregavam alguns deles para serem cuidados por terceiros. Nesse aspecto, tais manifestações a conduziram de volta para sua casa, pois sua madrinha não soube ou não quis lidar com esse problema e seus pais a designaram ao status de loucura. O que a conduziria para uma instituição asilar e assim se apresentava um destino possível e fatídico para Dona Maria Natalina.

[...] “esse negócio baixou em ti, até no teu pai tu bateu, tu tá doida, não vou ficar com tu, tentaram te amarrar e nem isso”. Com dois dias, eu estava toda cortada, toda batida. Mamãe foi me levar no Juliano Moreira e quando cheguei lá tinha muita gente. “Meu Deus, o que eu vou dizer, eu sei o que que eu tenho, eu tô normal, não doida”. Quando diminuiu, o médico mandou eu entrar, lá me sentei, ele começou a me interrogar. Conversando com ele, eu estava olhando para ele, aí atrás dele, de repente, eu vi um rapaz branco, de olhos verdes, meio alourado, e pálido. O médico conversando comigo e eu olhando para o rapaz atrás dele. “Como eu tô vendo uma coisa dessa?” - O médico me fazia perguntas para saber se eu estava lúcida, enquanto eu respondia eu ficava olhando para o rapaz atrás dele. Até que eu falei para o médico, perguntando quem era o rapaz que estava atrás dele. Ele disse que não tinha ninguém, mas falei que tinha um rapaz lá. Ele pediu para descrever e eu descrevi. O médico mandou chamar a minha mãe e disse - “olha, sua filha é mais boa do que a senhora pensa, ela não tem nada de loucura é preciso procurar um tratamento pra ela. Ela viu atrás de mim um sobrinho meu, que tinha cinco ou seis anos de falecido, afogado em Salinas”. Ele foi buscar a foto e era o rapaz. Aí ele disse - “é minha filha, você não tem loucura, você e sua família têm que procurar uma casa espírita [...] para ajudar a desenvolver sua mediunidade. (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021).

O relato se caracteriza como um momento de reviravolta, pois o destino e o status de loucura se rompia a partir de um especialista compreendendo-a como sã e com dons mediúnicos. Provavelmente este médico devia ser adepto ao kardecismo ou ter proximidade com suas doutrinas, para empenhar tal discurso. Sabemos que o kardecismo, no Brasil e em Belém, se difundiu na classe média e de certa forma reconheceu afinidades com algumas religiosidades afrodiaspóricas, não sendo ao acaso um forte aporte desta religião em segmentos autodenominados como umbanda (Melo, 2020).

Depois, minha mãe disse que eu ia morrer doida porque não ia me levar para canto nenhum, que eu ia na igreja e aquela coisa [...] Uma vez fui para igreja, assistir à missa eu chamei o padre - “aí padre, tenho um segredo, quero que o senhor escute pra ver como é que é”. Era na igreja aqui da Marambaia mesmo, Igreja de São Jorge. Aí eu contei para ele, e ele ficou me olhando e disse - “olha você tem que fazer penitência” - mas eu não sabia o que era. Depois ele disse - “olha, sabe o que é isso? Isso, é o demônio que está te perseguindo, arrumação do demônio”. Ele falou para rezar para parar a perseguição, fiz até catecismo. Perguntei o que eu faria, eu pedi um conselho porque era nova, não entendia a existência e ele disse que não era para eu frequentar a igreja. É porque, digamos, a pessoa já não entende de nada e a gente quer um esclarecimento. Já que ele conhece a lei, e tudo, ele saberia o que fazer. [...] (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021).

Aqui temos um dos seus encontros com a religiosidade católica, a qual buscava uma resolução, mas mencionou não ter recebido apoio e sim um pedido de exclusão, sendo posta a mais um estigma, agora de endemoniada. Segundo Erving Goffman (1982), o estigma é uma situação de quando um indivíduo é inabilitado em relação a sua aceitação social plena, sendo ele um profundo estado de depreciação desse sujeito, aspecto que contextualiza toda uma condição de sofrimento.

Eu ficava chorando dizendo - “por que só eu? minhas irmãs não têm nada dessa arrumação, só eu tenho o capeta dentro de mim”. [...] Eu fui com outros padres e conversaram comigo, chamaram atenção e ele disse assim para mim - “você precisa de muita oração, às vezes a gente é perseguido pelo demônio, mas tô vendo em você que isso é um dom, que você tem que fazer muita oração e pedir pra Deus [...] pelo menos ele me deu um conselho e foi assim que seguiu minha mediunidade. (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021).

Conforme as narrativas, este foi um nítido período de sofrimento, o qual obteve seu

ápice com o chamado efetivo de Dona Maria Natalina. Quando nos contou como chegou no terreiro de Dona Maria Aguiar, localizado na Travessa Timbó<sup>4</sup>.

Quando foi uma vez eu estava na escola, estudava ali no Paulino de Brito [...] aí terminou a aula e fui para casa. Voltei a pé para casa. Quando chego no meio do caminho eu fiquei tontinha e fiquei desesperada - “meu Deus do céu, o que que eu faço”. Sentei e comecei a rezar, acreditei que eu ia morrer, até que de repente vinha uma menina que estudava comigo e percebi que Dona Herondina tinha me pegado, e essa amiga depois disse - “Natalina, eu te vi passando no meio dos carros, rindo” e quando eu despertei, eu já estava na casa da Dona Maria Aguiar. Ela me levou para lá e percebi que estava descalça. Dona Maria Aguiar disse - “olha, arruma uma roupa pra mim” e disse que Dona Herondina passou a tarde lá, das quatro até meia noite, foi quando ela subiu e eu despertei. [...] - “meu deus onde eu tô” - e a Dona Maria Aguiar disse - “de onde tu es menina? Olha é muito arriscado, eles te protegem, mas podem fazer algum mal com tu” [...] - “olha menina te cuida, porque o que tu carregas não é gente boa não, ela não é água de beber, ela pode te matar”. (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021).

Dona Maria Natalina descreveu mais um momento de possessão, citando a entidade que se apoderou do seu corpo e a conduziu ao terreiro de Dona Maria Aguiar, a qual a conduzido no início da jornada de sua espiritualidade. Se as manifestações anteriores pareciam não ter propósito, essa vez apresentou-se como uma condução de um caminho a qual deveria seguir.

## **A construção de um sacerdócio por intermédio de Dona Maria Aguiar**

Maria de Nazareth Aguiar, mais conhecida como Dona Maria Aguiar (1897-1985), foi uma renomada sacerdotisa da cidade de Belém, sendo muito conhecida até os dias atuais, ainda narrada na memória de vários afrorreligiosos e identificada como uma das pioneiras na cidade (Figura 2). Destacamos aqui dados apresentados pelo seu tataraneto Pierre Aguiar de Azevedo (2014), que nos ajuda a contextualizar essa personalidade, famosa por ter cuidado de pessoas importantes da cidade, como o Governador Magalhães Barata.

Dona Maria Natalina mencionou em nossas conversas que ninguém gostava dela, por ser muito falada, sendo considerada uma grande feiticeira do rasgado. “Eu morava com a minha madrinha ali na Estrela [...] a casa da Dona Maria Aguiar ficava na Timbó. Eu nunca na vida fui à casa daquela mulher, ouvia falar dela, que tinha festejo” (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021). Uma discursiva que contextualiza e afirma a projeção de Dona Maria Aguiar, uma vez que ser falada e odiada em nossa estrutura social racista, significa projeção social e força, pois mesmo não gostando de suas atividades e julgando-as, as pessoas e o meio social eram obrigados a “tolerá-la”<sup>5</sup>. Já que provavelmente conseguia exercer algum status de poder indo na direção contrária ao estigma decorrido por causa do racismo religioso. Provavelmente Dona Maria Aguiar estava vinculada a uma rede de sociabilidade que lhe possibilitava exercer determinados poderes sociais, compreendida a partir do compadrio interclasse (Monteiro, 1997).





**Figura 2: Dona Maria Aguiar em festividade de Cosme Damião em Seu Terreiro.**

Fonte: Retirado de Azevedo (2014), imagem do jornal O Liberal de 17 de novembro de 1974.

Dona Maria Natalina identificou Dona Maria Aguiar como sendo mineira, mas ela ficou conhecida historicamente como a sacerdotisa que cruzou o tambor de mina com a umbanda. Segundo Azevedo (2014), Dona Maria Aguiar teria ido ao Rio de Janeiro na década de 1930, quando teve contato com a umbanda e a cruzou com as tradições locais (Casal Leacock, 1972).

Historicamente, Maria Aguiar viveu em um momento de grande repressão social, quando os terreiros eram invadidos por batidas policiais e aforreligiosos eram detidos. Sabemos que nesse contexto existiram momentos considerados de calma, conforme Taíssa Tavernard de Luca (1999) se remete aos anos 1930, quando Magalhães Barata assumiu como interventor federal do Pará, durante o governo de Getúlio Vargas. Inversamente ao restante do país, a autora defende que tal calma foi pelo fato do interventor frequentar o terreiro de Dona Maria Aguiar e seu secretário particular ter sido o funcionário público Miguel Silva, filho de santo da sacerdotisa.

Retomando as relações entre as duas sacerdotisas, destacamos que os chamados de ambas são semelhantes. Conforme Azevedo

(2014), depois de manifestações mediúnicas, sua família foi buscar orientações médicas e negaram a existência de distúrbios psíquicos. Foi quando a encaminharam para um pajé curandeiro do interior de Bragança (PA), o qual confirmou a manifestação de seus guias espirituais. Foi assim seu batizado na linha de cura, pena e maracá, sendo iniciada em um recolhimento de sete dias, quando José Tupinambá se manifestou como seu guia.

Foi na década de 1920 que seu guia espiritual a fez abrir um espaço para seus trabalhos e começar atender seus clientes, na Av. 1º de Dezembro (hoje Av. João Paulo II), entre as travessas Timbó e Vileta no bairro do Marco. Contam que, na década de 1930, buscou confirmação de seus orixás na Bahia, no Terreiro do Gantois, onde lhe foi confirmado Iansã e Ogum. No entanto, sua iniciação não estava destinada ao candomblé e foi direcionada, por seus guias, a ser iniciada por Mãe Alta na Casa Nagô em São Luís, onde ganhou seu gentio Dom Luís Rei de França (Azevedo, 2014).

De certa forma, podemos considerar a trajetória de Dona Maria Natalina muito similar, conforme suas devidas



contextualizações. Sem dúvidas a experiência do caminhar de uma conduziu a da outra.

[...] contei para ela que eu já tinha andado até pelo hospício e ela disse - “traz tua mãe aqui que eu quero conversar com ela, tu ainda é muito de menor e tenho que conversar com ela para saber o que ela vai me dizer” - mas disse que ela não viria, por ser muito religiosa e não gostar dessas coisas. “Eu não vou dizer pra ela sair da religião dela não, só quero conversar com ela”. Aí eu fui para casa e vi que estava todo mundo apavorado não sabendo onde eu estava [...] e depois a mamãe foi lá, para saber se eu estava lá mesmo. Ela falou com Dona Maria Aguiar - “sua filha tem que se tratar, eu não estou pedindo pra ela vir pra cá, ela pode ir em outros terreiros se quiser, mas ela tem que se tratar. Isso aí é arriscado, os guias fazem até uma maldade, pegar ela de repente jogar na frente do carro, capaz de morrer de repente”. Minha mãe disse que não, que não tinha dinheiro para isso, daí Dona Maria Aguiar disse - “trato sua filha de graça, não quero nenhum tostão, ela tem uns guias maravilhosamente bacana, eu trato ela de graça” - e a mamãe perguntou se eu ia ficar ainda pegando esses negócios - “não, ela fica boa, só vai pegar esses negócios no terreiro. Daqui para fora não vai pegar nada”. Aí a mamãe foi, disse que sim, aí eu comecei a me tratar na Dona Maria Aguiar. (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021).

Assim iniciou-se o desenvolvimento de Dona Maria Natalina na religiosidade afro-amazônica, sendo convidada a compor o terreiro de uma das mais renomadas sacerdotisas paraenses da época. Seu tratamento/desenvolvimento se procedeu conforme a seguinte narrativa:

Nos dias de serviço, ela começou a fazer remédio, banhos, muitas coisas. Depois, seu Paulo Maranhão, aquele dono da Folha do Norte [Jornal], disse [...] que eu podia fazer meu tratamento todo que ele pagava. Comecei a me tratar e ela que fez tudinho, meu cruzamento, fez meu batismo. Ela era Mina Nagô. Ela era Cearense. Fiz cruzamento, batismo, coroação nas sete linhas e o último

preparo que fiz foi com Dona Herondina, lá em São Braz, lá na cruzada de São Braz no cemitério. Fiz uma cruzação muito bonita, quem pagou toda a despesa foi seu Paulo Maranhão. Dona Herondina, baixou ao meio-dia, lá era tambor. Nessa época tinha licença porque o Barata se tratava com ela. Foi pedido aquele espaço e fiz a minha coroação com Dona Herondina, afirmei ela como minha mãe. Ela não é minha mãe de frente, é minha mãe de costa. [...] Agora seu Rompe Mato é o meu chefe, porque foi o primeiro que eu vi e se apresentava e baixava em mim [...] o primeiro guia que recebi. (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021).

Temos no trecho o que pode ser compreendido como compadrio interclasse, que compreendemos em um processo de ajustamento entre grupos dominantes e dominados, no qual se entrelaçam faces constitutivas da sociedade ordenadora de ligações de interesses, as quais constroem assimetrias de poder, com base na incompatibilidade de coexistência de uma consciência niveladora subordinada por uma base econômica, disposta por uma natureza mística (Franco, 1997; Monteiro, 1974). No caso, Paulo Maranhão, um importante empresário da cidade, apadrinhou Dona Maria Natalina na ocasião, sustentando atividades as quais não teria condição de realizar.

Devemos então nos indagar o motivo que estabeleceu essa ligação? Poderia ter sido em decorrência de sua devoção aos guias espirituais, por tê-lo ajudado em alguma situação. De acordo com nossas vivências em terreiros, podemos dizer que normalmente são questões de saúde, financeira ou amorosas. Outra proposição que levantamos é a ocorrência de uma afinidade com Dona Maria Natalina, na ocasião muito jovem, ou por alguma de suas entidades ter lhe falado alguma coisa que lhe ajudou ou conseguiu ganhar o seu respeito. Não podemos deixar de frisar o compadrio vertical de Magalhaes Barata com a liberação para a utilização de um espaço público.

Com relação a questões litúrgicas narradas, elas são descritas conforme a tradição de muitos terreiros denominados de umbanda de Belém, se distinguindo das tradições do tambor de mina. Como cruzamento, batismo e coroação das sete linhas, presentes na umbanda local. No entanto, Dona Maria Natalina afirma a sacerdotisa como mineira, mina nagô. Esta questão exemplifica em parte a formação da umbanda paraense, configurada a partir de cruzamentos entre pajelanças, tambor de mina, a umbanda carioca, o kardecismo e, posteriormente, candomblés. Tal narrativa corrobora essa acepção de hibridismo e desvela singularidades da tradição de seguimentos nominados de umbanda. Em nosso ponto de vista, Dona Maria Aguiar se configura como um elo explicativo desse processo, o qual é possível vislumbrar por meio do testemunho de Dona Maria Natalina.

### **Provação e resignação: a umbanda de Dona Maria Natalina**

Em um segundo momento de sua trajetória, da sua consagração como sacerdotisa com Dona Maria Aguiar falou do seu caminhar na umbanda. Caracterizou seu movimento nesse terreno como um importante momento em sua trajetória, pois encaminhou sua narrativa para designar a grande provação de sua vida, que a afastou do sacerdócio.

Eu frequentei muito a casa da Dona Maria Aguiar, frequentei mais de dez anos, aí depois eu conheci esse que foi meu marido, casei e tudo. Quando me casei, fui pedir permissão para ela e foi aí que passei para umbanda. Porque ficava ruim para mim. Casei-me, tinha minha casa e o marido trabalhava na aeronáutica. As vezes que ele vinha almoçar e eu estava para o tambor, vinha duas horas da manhã e eu achava chato. Falei com Dona Maria Aguiar e ela aceitou. Com o tempo, achei uma mãe de santo, justamente a Dona

Nevinha, ela era alagoana. Tive que fazer tudo de novo porque para entrar para a umbanda tem que fazer obrigação, arriar a obrigação, esses trabalhos assim. Não é só um preparozinho não, mas já paguei. Fui lá e frequentei três meses, já era desenvolvida, para me poder preparar. Depois que me preparei tudo de novo e daí que vim para cá, para trabalhar em casa. (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021).

O evento divisor desse momento foi o seu casamento, que muda a sua rotina e prioridades, conforme proferido e realidade vigente na época, seu compromisso mais importante era cuidar de seu cônjuge. Dona Maria Natalina sempre narrou um amor muito grande por seu marido, o que é importante para compreendermos a sua narrativa.

Seu depoimento desvelou também outra personagem, Dona Nevinha, a alagoana que a preparou na umbanda. Não conseguimos mais informações sobre esta sacerdotisa, além do proferido pela própria Dona Maria Natalina. O que podemos especular é que tal sacerdotisa devia possuir uma tradição distinta da de Dona Maria Aguiar ao ponto de diferenciar uma como mineira e outra como umbandista. Talvez Dona Nevinha carregasse forte influência da religiosidade alagoana, a exemplo de segmentos como catimbó ou da jurema, ou fortes vínculos com a pajelança cabocla.

Primeiro, eu tive 25 filhos de santo. Então era assim, eram 10 homens e 15 mulheres. Não cheguei a preparar porque filho dá muito trabalho, um trabalho muito grande. Porque assim, eles começam tudo bem e depois um quer ser melhor que o outro. Começa aquelas brigas no terreiro, aquelas conversas furadas [...] eu não gosto de confusão dentro do terreiro. (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021).

Aponta que teve diversos discípulos, um aspecto não mais visualizado no presente, pois trabalha sozinha, contando com ajuda de amigos e familiares. Os autores muitas vezes

foram acionados para exercer tal função. Dona Maria Natalina descreveu seu ápice como sacerdotisa, o qual será rompido a partir dos acontecimentos conseguintes, adentrando no momento da provação.

Eu sei que quando meu marido morreu, fiquei dez anos com ele, me casei com 17 anos. Aí, eu me desesperei muito, gostava demais dele, era doida por ele. Morreu rápido, de problema de coração [...] Ele foi trabalhar, e lá no serviço dele ele caiu e foi para o hospital [...] e só de noite me avisaram. Fui eu e minha mãe, ele morreu às duas da manhã [...] Ele morreu e eu endoidei, mas endoidei sabendo, não de pegar santo. Foi o maior choque que levei na minha vida. Aí, eu falei que não queria mais trabalhar no santo, não queria que ninguém falasse disso. Os meninos que estavam comigo [...] - “olha meus filhos, é o seguinte, vocês procuram outro terreiro. Porque aqui eu não vou mais trabalhar. O que eu vou fazer para vocês, qualquer um de vocês que quiserem uma imagem, vultos podem levar”. Eu tinha o seu Rompe Mato enorme, muita coisa boa. Era grande o terreiro, ficava ao lado de casa, maior do que esse aqui. [...] Esse negócio de roupa, guia, esses negócios tudo, eu tinha um baú grande. Eu peguei as espadas, tapetes lindos, aquelas guias e botei tudo lá dentro [...] tinha muita coisa. Enchi aquele baú de tudo que era arrumação de caboclo. O meu sobrinho que vinha chegando me ajudou a levar para fora. Peguei um litro de gasolina e lavei tudinho. Mamãe chegou e disse - “tá ficando doida né” - e eu falei que não queria conversa e joguei o fósforo. Queimou tudo, quebrando tudo. Aí mamãe disse - “não faz isso minha filha” - e eu falei que o que eu queria saber de agora em diante é que eu sou eu mesma, não tem mais negócio de mãe de santo nem nada, acabou o santo. (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021).

Aqui temos o fator da reviravolta em sua espiritualidade, um momento de tristeza que colocou sua fé em provação, tomando uma decisão ríspida de rompimento com sua religiosidade e dissolvendo seus vínculos simbólicos, doando e ateando fogo em objetos religiosos. Sendo este o rompimento da fase de

Dona Maria Natalina como mãe de santo, com casa aberta e com diversos discípulos. Ousadia, que segundo ela, teve consequências.

Depois de quinze dias, estava chegando em casa e vi que tinha muita gente vindo falar comigo - “oh minha mãe, tô com tanta pena da senhora” - e fiquei sem entender. Já perto da minha casa, vi que ela tinha pegado fogo, ela era de alvenaria. Até os tijolos estavam queimados, não tinha nada. Geladeira, guarda-roupas, não tinha nada. O Botijão explodiu e acabou. Eu fiquei doida, doida, endoidei. Sem marido, sem casa - “o que vou fazer da minha vida meu deus”. Aí fiquei pensando, mamãe disse - “eu não te falei”. Ficamos só com a roupa do corpo. Passava a noite sem dormir, eu chorava, vomitava, pintava o sete - “meu Deus o que vou fazer só eu e meus filhos aqui”. Mamãe me esculhambava se eu dava uma brecha. Voltei com minha mãe de santo Dona Maria Aguiar. Ela disse - “eu já sei, Natalina tu tá numa peia né?”. Falei para ela que não podia dormir e não tinha sossego e ela disse - “estás brincando com santo, acha que santo é santo? Que não faz nada para ninguém? Na hora de dar porrada eles dão mesmo. Quem manda queimar o que não era teu, olha aí”. Eu estava magrinha, só o osso. Ela disse - “eu não vou levantar tua peia, mas eu vou mandar uma carta, pro Negreiro, é um grande amigo aqui do terreiro, lá do Maranhão, para ele ver se pode fazer alguma coisa por ti. Está indo um casal para lá, para a semana, e se ele quiser tu vais, ele é o único que pode levantar tua peia”. Aí, eu fiquei - “o que é que eu faço?”. Eu tinha um dinheiro guardado na caixa econômica. Peguei e falei para mamãe e ela disse - “olha minha filha tu vais, porque já que ela não pode levantar tua peia, te dar uma peia eu sei te dar, mas levantar não” [...] (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021).

Tal acontecimento fatídico é fortemente associado à uma consequência imposta por seu ato de revolta e imprudência com a sua missão religiosa. Ela, em diversos momentos, se pronunciou falando que não tinha ninguém na casa e que tudo aconteceu quando seus filhos não estavam, quando foi resolver algumas questões na aeronáutica, referente a sua pensão.

Um acontecimento colocado como um processo de lição da espiritualidade. Observamos esse fato na narrativa de Dona Maria Aguiar, ao falar que estava em peia e que não devia ter queimado o que não era dela. O termo peia tem origem no ato de ser chicoteado e, regionalmente, pode ser entendido como apanhar em um sentido de aprender uma lição. Uma mãe quando castiga seu filho para ensinar a se comportar, dá uma peia. Para os afro-amazônicos, estar em peia é o mesmo que sofrer punições, principalmente por causa do seu descaso com a sua espiritualidade.

Conforme expressou, ela estaria em dívida com a espiritualidade e precisava se redimir e tal peia seria tão forte que Dona Maria Aguiar se considerou incapaz de resolver e apresentou a solução dela ir para o Maranhão, para ser tratada por Zé Negreiro. Devemos destacar que a origem do tambor de mina é no Maranhão, logo, ele é um forte ponto de referência para os aforreligiosos, os quais sempre se referem à força da religião neste território e dos sacerdotes(as) e seus encantados.

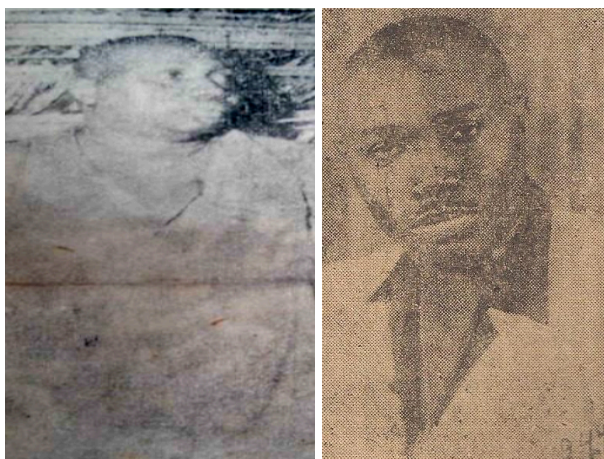
Sobre sua estada no Maranhão e seu encontro com Zé Negreiro, narrou:

[...] é num lugar chamado Turú, bairro do Turú. O terreiro dele é essa área todinha [gesticula]. A casa dele fica para frente e o terreiro para o final do quintal. Tinha muita planta, laranjeira, espinheira, limeira e tanta quanto é fruta. É enorme o terreiro dele. Tem muita gente para trabalhar [...] ele fez um trabalho muito bom para mim, muito bonito. Reuniram todos os filhos de santo para fazer um trabalho para mim na praia do Olho D'água, de noite. Começou às 07 horas e terminou às 03 horas da manhã. Zé Raimundo

me esculhambou. [...] eu pedi um tempo e fiz uma obrigação para poder começar a trabalhar, seis meses depois [...] quando eu estava no Maranhão, na casa do Seu Negreiro, égua, aquele homem trabalhava. Ele recebia o Seu Légua [...] baixava lá pelas 10 horas da noite. Sabe aquele camburão de cachaça? Ele deixava ao lado dele. Tinha um charuto e um chapéu muito grande. Ele se sentava e atendia o pessoal enquanto bebia cachaça, só cachaça. Pegava aquele botijãozinho e colocava na boca e bebia tudinho. Quando ele terminava, umas 3 horas da manhã [...] aí ele dizia - "olha minha gente, eu já vou me embora, quem tiver energia que não puder ficar dentro do terreiro vá lá pra fora". Olha, quando ele se despedia assoprava aquele vapor daquela cachaça, ficava aquele fumaceiro. Depois que ele ia embora, se você chegasse perto do seu Zé não sentia nenhum cheiro de cachaça. (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021).

Ela descreveu sua experiência com Zé Negreiro, mencionando alguns trabalhos realizados e a dinâmica do seu terreiro e seu encantado Légua Boji Bua. Este considerado um dos patriarcas da famosa família encantada de Légua ou Codó. Sobre Zé Negreiro (Figura 3 e 4) sabemos que foi um renomado sacerdote do Maranhão e seu terreiro era conhecido como Terreiro de Légua Boji Bua da Trindade, na linha da mina nagô. Este foi aberto em 1945, no bairro do Turú, em uma área rural nas cercanias de São Luís e era sempre mencionado em jornais, envolvendo casos de políticos famosos. Inclusive, existem relatos de sua amizade com José Sarney, o qual mandou abrir a estrada do Turú (Maranhão, 2018).





**Figura 3:** Fotografias de Zé Negreiros presente em distintos jornais.

Fonte: O Globo de 03/08/1954 e Jornal PQN de 03/10/1951.



**Figura 4:** Fotografia de atividades no terreiro de Zé Negreiros.

Fonte: O Globo de 03/08/1954.

Encontramos novamente uma relação de compadrio interclasse, agora entre Zé Negreiro e a alta sociedade maranhense, inclusive José Sarney. O interessante deste fato é que Zé Negreiro fazia parte da rede de sociabilidades de Dona Maria Aguiar e ambos conjugavam desse status de aforreligiosos apoiados por políticos, isso, em nosso ponto de vista, denota uma complexa relação de apadrinhamentos, configurados na existência de uma rede informacional complexa entre sacerdotes e políticos.

Quando foi para vir embora, depois que terminou meu serviço, ele chegou para mim - “olha, sua baixinha, a senhora vai ter uma surpresa” - aí eu disse - “olha meu velho é boa

ou ruim? Porque de ruim vai vir correndo” - aí ele disse - “é uma notícia boa”. Ele disse que a primeira surpresa é que iria embora amanhã. A outra é - “você vai ganhar uma casa, vão fazer uma surpresa é de um casarão onde era sua casa, aquele povo gosta muito de você baixinha, pessoal gosta muito de você e eles vão fazer uma surpresa pra você [...] e ele disse - “amanhã você vai embora pro casarão. Você não tá acreditando?” - e falei que estava - “é porque você está me olhando” - e disse que não era essa impressão. Conversei com ele, me puxou a orelha e não ficar de doidice se não pode ser fatal para mim. Fiquei pensando, “como vou me embora amanhã?”. Dona Maria Aguiar ficou de mandar um dinheiro para mim - “eu tô sem um tostão e não conheço ninguém que vai pra Belém? Voando eu sei que não vou! Como é que vou amanhã, já que



Seu Légua falou” [...] Quando foi umas 04 horas, seu Zé Negreiro estava dormindo. Eu desci e a Dona Benedita que era esposa dele foi chamar ele - “tem gente te chamando aí”. Era um amigo dele [...] estava vindo de Belo Horizonte e estava passando lá e aí deu vontade de ir lá falar com Seu Zé. Esse rapaz vinha aqui para Belém. Os dois conversaram até que esse amigo perguntou - “não tem nada que queria levar pra Belém?” - e seu Zé respondeu - “olha rapaz, eu não sei, tem uma senhora lá de Belém que ela quer voltar, mas nunca tem oportunidade” - e esse amigo falou - “então vamos agora”. (Costa, entrevista pessoal, 16 nov. 2021).

Assim registramos a resignação de Dona Maria Natalina e quando retornou a Belém, conforme as previsões de seu Légua, ganhou uma casa nova para voltar a atuar como sacerdotisa de umbanda, realizando seus trabalhos, agora no modelo encontrado atualmente. Sozinha, como na pajelança, cuidando de diversos clientes em sua sala de cura (Figura 5), onde esporadicamente realiza algumas festividades, com toque de tambores.



**Figura 5:** Dona Maria trabalhando em sua sala de cura, no dia 26 de dezembro de 2021 no aniversário da Dona Herondina.  
Fonte: Fotografias de Diogo Melo, 2021.

## Considerações finais

A trajetória de Dona Maria Natalina nos mostrou diversos fatos de sua vida e nos direcionou a entender aspectos de outras afroreligiosas(os) de destaque no cenário amazônico. Conseguimos assim identificar distintos momentos, como sua convocação espiritual, o seu encontro com o tambor de mina de Dona Maria Aguiar, iniciando-a em seu sacerdócio. Depois sua ida para a umbanda, com Dona Nevinha, a qual não conseguimos grandes informações. Apresentamos assim demarcações

sobre a denominação umbanda no cenário de Belém e averiguamos ligações de terreiros deste segmento com a ritualística de Dona Maria Aguiar, como: cruzamento, batismo e coroação das sete linhas. Por fim, tivemos sua provação, com a morte de seu marido, e sua resignação, quando retoma seu sacerdócio por intermédio do sacerdote maranhense Zé Negreiros.

Dona Maria Aguiar, além de ter sido sua iniciadora foi uma grande amiga, a qual a instruiu e socorreu em diversas ocasiões, sendo nessa relação interessante perceber os vínculos entre mestra e pupila, além da percepção do

compadrio interclasse. Este aspecto apontou a existência de uma complexa rede informacional e de sociabilidade. Destacam-se as relações de Maria Aguiar com Zé Negreiro, ambos cuidadores e protegidos de políticos. O interessante era que ambos mantinham contato entre si, sendo muito interessante o fato de Dona Maria Aguiar tê-la enviado para o seu terreiro nesta ocasião. Provavelmente na ocasião ela não devia estar trabalhando ou por algum outro motivo se considerou inapta para resolver a questão. Sabemos que não é comum uma sacerdotisa(te) indicarem outras pessoas ou assumirem a incapacidade de resolver alguma questão espiritual, a não ser que seja para uma pessoa com fortes vínculos sociais, como suas respectivas mães e pais de santo.

Por fim, evidenciamos a percepção de que a trajetória de Dona Maria Natalina foi atravessada por questões de gênero e raciais. Destacamos contextualizações sociais, como a estigmatização com a loucura ou possessão demoníaca. Presenciamos assim força de sua história de vida e suas superações. Por isso exaltamos a compreensão de Da Rosa (2019) sobre a importância de se trabalhar com memórias de mulheres afrodiaspóricas pensando em sentidos de resistência e de relações complexas entre passado, presente e espiritualidade. Evocamos, por fim, Lélia Gonzáles (1984) ao destacar que a memória se configura como consciência social, cabendo-nos realizar projeções críticas das clivagens sociais que se acentuam. Conforme algumas questões apontadas, como o compadrio interclasses e o racismo estrutural e religioso, que acabam por nos desvelar diversas possibilidades existenciais vividas.

## Notas

1 O termo significa dançar no terreiro durante as festividades.

2 Canal do YouTube do Museu Surrupira: <https://www.youtube.com/watch?v=v2YApuBWHCE&t=2910s>.

3 Agradecemos Marcelo Coelho Campos pelas transcrições realizadas em suas atividades como bolsista PIBIC.

4 Hoje Passagem Maria Aguiar em homenagem a sacerdotisa, localizada ao lado de onde funcionou o seu terreiro (Azevedo, 2014).

5 Empregado entre aspas, defendemos a existência do racismo religioso, parte do racismo estrutural existente socialmente.

## Referências

AZEVEDO, Pierre de Aguiar. **Dar passagem à memória:** uma análise da trajetória de Maria Aguiar e suas contribuições sociopolíticas para a formação da religiosidade afro-amazônica em Belém do Pará. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade:** lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das letras, 1994.

DA ROSA, Estefânia Jaékel. **O Feitiço da Preta Velha tem (Re)existência de Preta Nova:** uma Etnografia Arqueológica da Materialização do Sagrado Afro-diaspórico na Vida Cotidiana das Periferias de Bagé e Pelotas, RS. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Pelotas, Rio Grande do Sul, 2019.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na Idade Clássica.** São Paulo: Perspectiva, 2008.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata.** São Paulo: UNESP, 1997.

GIBBS, Graham. **Análise de dados qualitativos.** Porto Alegre: Artmed, 2009.

GOFFMAN, Erving. **Estigma:** Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, 1984, p. 223-244.

LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. **Spirits of the Deep:** a study of an afro-brazilian cult. Nova York: Anchor Book, 1972.

LUCA, Taíssa Tavernard de. **Devaneios da memória:** a história dos cultos afro-brasileiros em Belém do Pará na versão do povo-de-santo. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História), Universidade Federal do Pará, Belém, 1999.

MELO, Diogo Jorge de Melo. **Festas de Encantarias:** as religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, um olhar fratrimonial em museologia. Tese (Doutorado em Museologia e Patrimônio), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e Museu de Astronomia e Ciências Afins, Rio de Janeiro, 2020.

MARANHÃO. **Terreiro de Zé Negreiros.** 2018. Disponível em:  
<http://www.patrimoniosmaranhao.net/2018/01/23/terreiro-de-ze-negreiros/>. Acesso em: 21 set. 2023.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. **Os errantes do novo século:** um estudo sobre o surto milenarista do Contestado. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

POMIAM, K. **Memória.** In: Enciclopédia Einaudi (Sistemática). v.42. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 507-516, 2000.

## O Pelourinho e o Manto: batalhas de memória entre a escrita colonial e a gira anticolonial Tupinambá

*The Pillory and the cloak: battles of memory between colonial writing and the Tupinamba anticolonial gira*

Thiago Florencio\*

Palavras-chave:  
Memória  
Escrita colonial  
Manto Tupinambá

Resumo: Neste artigo, procuro compreender as batalhas de memória em torno da *escrita colonial* jesuítica e das *giras anticoloniais* tupinambás. Relaciono a formação da *escrita colonial* às primeiras experiências de catequização do jesuíta Manoel da Nóbrega, cuja prática cotidiana de escrever cartas a seus irmãos jesuítas, dentro da doutrina dos *Exercícios Espirituais*, se desdobra no *Plano Civilizador* (1558), primeira legislação indigenista que determinou o estabelecimento do pelourinho nos aldeamentos e de um controle mais vigilante e violento sobre os corpos indígenas. Com isso, procuro demonstrar que a escrita colonial de Nóbrega se perfaz na tentativa simultânea de apagar as corporeidades indígenas e de territorializar seus corpos. Num segundo momento, procuro compreender como o campo de memória, que se quer inscrever através da consolidação da *escrita colonial*, é disputado pelas resistências rituais indígenas, com seus mantos e suas *giras*, cujos modos de existência pela perspectiva da performance do tempo espiralar agenciam outros campos de memória coletiva, livres das dicotomias excludentes e das lógicas de captura da *escrita colonial*. Nesse sentido, as resistências rituais indígenas vão se configurar, no decorrer da colonização, como *giras anticoloniais*.

Keywords:  
Memory  
Colonial Writing  
Tupinambá Cloak

Abstract: In this article, I seek to understand the battles of memory surrounding jesuitic *colonial writing* and tupinamba anticolonial *giras*. I connect the formation of *colonial writing* to the early experiences of catechization by Jesuit Manoel da Nóbrega, whose daily practice of writing letters to his Jesuit brothers, under the doctrine of the *Spiritual Exercises*, unfolds into the *Civilizing Plan* (1558)—the first Indigenous-focused legislation that mandated the installation of pillories in settlements and imposed stricter, more violent control over Indigenous bodies. Through this, I aim to demonstrate that Nóbrega's colonial writing is achieved through the simultaneous attempt to erase Indigenous corporealities and territorialize their bodies. In the second part, I explore how the memory field, which seeks to entrench itself through colonial writing, is contested by Indigenous ritual resistances—embodied in their cloaks and *giras*—whose modes of existence, grounded in the perspective of spiral time, generate alternative fields of collective memory. These resistances operate beyond the exclusionary dichotomies and capture logics of colonial writing. In this sense, indigenous ritual resistances will take shape, over the course of colonization, as anticolonial *giras*.

Recebido em 28 de março de 2025. Aprovado em 23 de junho de 2025.

### Considerações iniciais: o *arquivo colonial*

O *arquivo colonial* é resultado de um conjunto de operações que são ao mesmo tempo militares, mercantis, religiosas, pedagógicas, epistemológicas e

hermenêuticas fundamentadas no paradigma sujeito/objeto<sup>1</sup>, em que o outro colonizado é objetificado, reduzido à condição material, ao tempo em que o colonizador se investe de um lugar de superioridade, elevando-se à condição de sujeito universal abstrato e por isso capaz de observar e dar sentido a essas coisas, construídas por ele como

\* Doutor em Literatura, Cultura e Contemporaneidade (PUC-RIO). Professor do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri. E-mail: [thiago.florencio@urca.br](mailto:thiago.florencio@urca.br).

sendo puramente materiais. O arquivo colonial constituiu-se, portanto, a partir dessa lógica em que o colonizador se coloca como centro referencial, fundamenta a medida de todas as coisas e, assim, determina o que tem legitimidade ontológica, epistêmica, histórica e espiritual, transformando o *outro* num acervo de “homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda” (Mbembe, 2018, p. 14).

Uma das primeiras implicações para compreensão da constituição do *arquivo colonial* é, portanto, o advento de um novo modelo de subjetividade que gravita em torno da figura do conquistador. Sua imagem de “descobridor” do Novo Mundo, no alvorecer do século XVI, teria precedido, segundo Dussel (1993, p. 36), a fundação do *ego cogito* cartesiano. Ou seja, um século antes da fundação do novo modelo de conhecimento paradigmático do Ocidente - o “penso, logo existo” cartesiano - o “conquisto, logo existo” já lançava as bases da constituição do paradigma sujeito/objeto, que vai se desdobrar no dualismo ontológico entre mente/corpo, cultura/natureza, ciência/encanto, moderno/selvagem (Grosfoguel, 2016). Nessa equação colonial, o Ego-Sujeito-Moderno se auto inscreve como superior ao inventar um Outro-Objeto-Selvagem. Como diria Dussel, essa invenção do “outro encoberto como si-mesmo” desmascara o Mito da Modernidade e seu discurso fundador do “descobrimento”. Ou seja, não se trata de “descobrimento”, mas de “encobrimento do outro para a projeção de si-mesmo” (Dussel, 1993, p. 36).

O encobrimento do outro vai implicar, séculos mais tarde, na sua racialização, cuja culminância será a consolidação do *Eu transparente*, “a figura ontológica que vai se constituir como centro da representação da Europa pós-iluminista” (Silva, 2022, 24). O *Eu transparente* é o demiurgo das engrenagens estruturantes do capitalismo, com sua produção de racialidade e *arquivos coloniais*. O pensador afrocaribenho Frantz Fanon foi um dos pioneiros na compreensão de que a raça funciona como operador colonial de diferenciação pelo estabelecimento de uma linha de humanidade, determinando assim quem tem direito existir e quem está relegado à “zona de não ser” (Fanon, 2020, p. 22).

A montagem do *arquivo colonial* operada, portanto, sob o signo do capital, engendra, segundo Mbembe (2018), uma codificação racial em três perspectivas: 1. Originária, pois estabelece um juízo de identidade em que tudo que não é idêntico a si é considerado anormal; 2. Material, pois transforma o sujeito racializado em um corpo de extração da força de trabalho para atender ao novo modelo de produção capitalista; 3. Fantasmática, pois envolve os processos inconscientes, em que a raça se converte em estrutura imaginária que deturpa o real e sempre engendra um duplo, uma máscara, em que o sujeito racializado se torna indício de uma ausência.

Tendo em vista essas três perspectivas de codificação racial que constituem o *arquivo colonial*, gostaria de pensar a criação de seus repertórios pela *práxis* de uma *escrita colonial*, que pode ter seu nascimento identificado nos escritos do missionário jesuíta Manoel da Nóbrega. Se, por um lado, a *escrita colonial* buscou apagar a memória inscrita nas corporeidades indígenas, por outro lado, as organizações Tupinambás seiscentistas, junto aos *Karais*, suas giras e seus mantos sagrados, serão fundamentais para combater estes *arquivos* e consolidar um campo de batalha de memórias, que irão reverberar, séculos mais tarde, em novas formas de incorporação ritual e performances do tempo espiralar (Martins, 2021), através da repatriação do manto sagrado tupinambá pelos Tupinambás de Olivença, no sul da Bahia.

### O “papel branco” e o pelourinho: Manoel da Nóbrega e a formação da *escrita colonial*

O antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima, ao analisar a “montagem do *arquivo colonial* brasileiro” (Lima, 2005, p. 236 – grifo meu), nos explica que a caracterização dos indígenas desde o período colonial, a partir do binômio *tupis* e *tapuias*, nada diz sobre os indígenas em si, e sim sobre sua utilidade para os colonizadores. Nesse sentido, “usar a imagem do arquivo significa que estamos diante (...) de um artefato cultural destinado a conservar, guardar, classificar, ordenar, preservar, (...) para estruturar uma narrativa que atende muito mais a



quem controla o arquivo e as classificações que o organizam” (Lima, 2005, p. 237).

Assim que chega à América Portuguesa para integrar o Governo Geral, em 1549, o Padre Manoel da Nóbrega comanda a Companhia de Jesus com o intuito de converter os povos nativos ao catolicismo. Numa de suas primeiras cartas escritas no novo continente, Nóbrega diz que “cá poucas letras bastam, porque é tudo papel branco e não há mais que escrever à vontade” (Nóbrega, 2000, p. 54). Essa imagem tão significativa do “papel branco” para se referir aos povos indígenas constitui o gesto primordial do que estou denominando de *escrita colonial*. Reduzir a corporeidade nativa ao grau zero da nudez significa despossuí-la de sua cultura, sua história, sua memória e de sua existência. O corpo indígena torna-se indício de uma ausência pela qual o colonizador fabrica sua própria história. Como diria Certeau, o corpo indígena é transmutado no “campo de expansão para um sistema de produção” (Certeau, 2002, p. 10). Esta projeção de um corpo “papel branco” espelha também a de uma América virgem, marco zero de um corpo-território pelo qual se projeta a unidade de um só Deus, um só Rei, uma só língua. Estamos diante da constituição do paradigma sujeito/objeto, mencionado anteriormente, em que o colonizador se torna sujeito da escrita, os indígenas a materialidade objetificante do “papel branco”, e o território reduzido à perspectiva intocada de uma terra *virgem*.

Desde o início da dispersão missionária, Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, percebeu que sua ordem e unidade dependiam da troca sistemática de correspondências. Ele estabeleceu a obrigatoriedade de que as cartas fossem trocadas regularmente, criando assim um sistema de comunicação interna e de troca de informações administrativas pelas quais se definiriam as estratégias de ação catequética dos missionários. Mas, para além de uma dimensão estratégica de mapeamento dos indígenas e de seus territórios, a escrita funciona também como um gesto profético da união de todos os povos no Corpo místico da Igreja, procurando atualizar a exemplaridade dos relatos bíblicos (Hansen, 1995, p. 97).

É importante destacar a influência dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola (2006) na prática da escrita das cartas. Os *Exercícios* são um

conjunto de textos que orientam os jesuítas na procura da vontade divina (Loyola, 2006, p. 9). Movimento que envolve práticas corporais e espirituais, fundamentadas na escritura (Barthes, 1990, p. 42), para tirar de si todas as “afeições desordenadas” e, assim, encontrar a vontade divina.

Assim como passear, caminhar e correr são Exercícios corporais, chamam-se Exercícios espirituais diversos modos da pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as *afeições desordenadas*. E depois de tirá-las, buscar encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para sua salvação (Loyola, 2006, p. 10 – grifo meu).

Roland Barthes (1990, p. 51) percebe nos Exercícios um conjunto de atos que se movem segundo a “lei da exclusão”. Procura-se eliminar continuamente as “afeições desordenadas”, ou seja, tudo aquilo que leva a uma aversão a Deus (ou de uma aproximação do Diabo). Eliminá-las, primeiramente, a partir de um sistema de exame, anotações e contabilização obsessivas dos pecados.

Percorrer o tempo que passou desde o momento em que se levantou até o tempo do presente exame, hora por hora ou período por período; marcar na primeira linha, tantos pontos quantas vezes caiu no tal pecado ou defeito; (...) comparar o segundo dia com o primeiro, isto é, os dois exames do dia presente com os do dia anterior. Observar se houve melhora de um dia para o outro (Loyola, 2006, p. 26 e 27).

Uma anotação sistemática dos pecados para que estes sejam examinados e, conseqüentemente, extirpados. As cartas jesuíticas seguem o modelo dos *Exercícios*, no sentido de que é por meio de sua escrita que o missionário procura, pela ordenação e classificação dos pecados indígenas, examiná-los em seu conjunto para depois traçar o mapa da conversão. Pecados que, para Nóbrega (2000, p. 48), estão arraigados nos corpos indígenas, onde predomina a presença demoníaca do “apetite sensual”.

Mas é muito de espantar ter dado tão boa terra tanto tempo a gente tão inculta (...) Regem-se por inclinação, a qual semper prona est ad malum

[sempre é propensa para o mal], e apetite sensual, gente absque consilio et sin prudentia [afastada do bom senso e da prudência].

Como na primeira semana dos Exercícios, o jesuíta procura classificar os diversos pecados em uma sequência de descrições e enumerações que se coloca a serviço de uma *práxis*: extirpar as “afeições desordenadas” arraigadas nos corpos indígenas para que assim, possam encontrar a vontade divina. Escrever cartas deve ser entendido, no caso dos jesuítas espalhados pelo mundo, como ação pragmática e performativa que participa do ato de converter. É pela escrita que se procura “captar o signo da divindade” (Barthes, 1990, p. 46) e extirpar dos corpos nativos a presença do “inimigo da humana geração”.

(...) espantam-se eles muito de sabermos ler e escrever, do que têm grande inveja e desejo de aprender, e desejam ser cristãos como nós, e só o impede o trabalho de os apartar de seus maus costumes, no que agora é todo o nosso estudo (Nóbrega, 2000, p. 48).

O espanto e a inveja demonstrados pelos indígenas diante do poder da escrita parecem sustentar, aos olhos de Nóbrega, a vontade que têm de serem cristãos. O corpo nativo como página aberta à escrita e o missionário como sujeito de ação da escrita se conjugam a uma só finalidade: apartá-los “de seus maus costumes”, aos quais Nóbrega diz dedicar nesse momento “todo o nosso estudo”. A principal fonte destes “maus costumes” foi direcionada para o corpo: nudez, poligamia e canibalismo. Nóbrega quer retirar do nativo tudo que não é cristão e para isso é necessário polir seu corpo, no sentido de retirar as camadas ásperas que o impedem de manifestar a Graça divina. As letras a serem inscritas no corpo indígena constituem a narrativa que unirá o gentio e o jesuíta ao corpo místico da Igreja.

O “papel branco” funciona como um espelho que reconstitui, pelo olhar do missionário, a unidade da linguagem divina. Assim como pregar, assim como ensinar nos colégios o ABC, escrever é re-unir todos na linguagem divina que foi separada. Segundo Foucault (1990), o pensamento do século XVI move-se na ordem da semelhança, ou seja, as

relações se estabelecem pela regra da similitude. No caso de Nóbrega, há uma narrativa primitiva que contém todas as coisas e todos os nomes. Essa narrativa é a vida de Jesus Cristo. A Companhia de Jesus, como seu nome bem diz, existe em/para Jesus e se insere nas coisas do mundo tendo em vista a exemplaridade de Seu sacrifício. O fim último da existência da Companhia é a Salvação, que deve se fundamentar na união de todos em Sua pessoa. Como um livro contém as palavras de seu autor, as coisas e os seres do mundo contêm as palavras de Deus. O que constitui o signo em seu valor singular é a semelhança. Portanto, assim como as coisas devem encontrar seus equivalentes nas palavras, as palavras divinas proferidas pelo missionário peregrino devem encontrar eco no corpo do gentio. Embora Nóbrega projete nesse corpo o desejo de uma “página branca”, sabemos que ele é carregado de memórias, vestido de significados: tatuagens dos inimigos deglutidos, cocares, botoques, ossos e artefatos perfurando a pele. Para os indígenas, estes elementos constituem suas memórias e existências. Para Nóbrega, estes elementos potencializam seus “maus costumes”.

O missionário procura, portanto, frente a diversidade dos costumes indígenas, restituir a grande “planície uniforme das palavras e das coisas” (Foucault, 1990, p. 55). As escolas de ler e escrever, as pregações e a escrita funcionam como meios de se restituir a unidade entre a palavra sagrada e o corpo indígena. Por meio da escrita, aproxima-se o corpo indígena (pecador e dessemelhante) das palavras da semelhança, presentes na Bíblia sagrada, e explicita-se o jogo de similitudes que se estabelece entre ambos. Jogo em que “a arte jesuítica de escrever cartas e a prática da conversão revelam-se símile entre si” (Pécora, 2001, p. 43).

No entanto, a projeção do corpo indígena como papel branco se transforma radicalmente a partir de 1556, quando o primeiro Bispo da América Portuguesa, Pero Fernandes Sardinha, foi devorado em ritual antropofágico pelos Caetés. Após esse episódio, o que ainda restava de dúvida em relação ao método de conversão por amor e caridade se dissipou definitivamente e os nativos passam então a ser vistos como “boca infernal”, “cruéis e bestiais (...) carniceros de corpos humanos” (Nóbrega, 2000, p. 279). Entre o “papel branco” e a “boca infernal”, há

menos de dez anos de convivência de Nóbrega com os indígenas, tempo que determinou uma virada representativa e política na forma de tratamento dos jesuítas em relação aos nativos.

Nóbrega escreve em 1558 um texto que ficou conhecido como o *Plano Civilizador* ou *Plano das Aldeias*, onde expôs os novos métodos de evangelização, fundamentados em um maior controle moral sobre o indígena através da nova “lei”.

A lei, que lhes hão-de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da companhia para os doutrinarem. (Nóbrega, 2000, p. 282)

Nota-se que as proibições se aplicam prioritariamente aos costumes do corpo: poligamia, antropofagia, nudez. Além disso, há um reforço da necessidade de fixá-los no território e afastar os “feiticeiros”, visto como principais responsáveis pela continuidade dos “maus costumes” indígenas. Reduzidos aos apetites infernais do ventre, eles deixam de ser compreendidos como “pagãos” e se tornam “hereges”, que devem ser capturados em guerra justa<sup>2</sup> ou violentados junto ao pelourinho, caso não se sujeitem à fé católica.

O *Plano Civilizador*, proposto por Nóbrega, solicitava à Coroa portuguesa a permissão para criação de um novo cargo dentro do aldeamento, o cargo do Protetor (também chamado de “meirinho”), um cristão cujo trabalho é de vigiar e punir os indígenas em caso de permanência dos “maus costumes”. Além disso, o *Plano* pede autorização para instalação de um Pelourinho no espaço público central do aldeamento, de modo que os indígenas ficassem sujeitos a serem punidos publicamente, de modo “exemplar”, com açoite, enforcamento, encarceramento e decapitações, a depender da ofensa cometida, como se lê no trecho abaixo.

Este foy preso e, por ser a primeira justiça e por amor de seu irmão, ho meirinho, foy açoutado e lhe cortarão certos dedos das mãos de maneira que podesse ainda com os outros trabalhar. Disto ganharão tanto medo, que nenhum fez mais delicto que merecesse mais, que estar alguns dias na cadeia. (Nóbrega, 2000, p. 297)

O mais importante atributo do Rei em sua expansão pelo além-mar é a administração da Lei, e a Coroa encontrou no sistema judiciário uma ferramenta conveniente e eficaz para centralização e ampliação de seu poder (Schwartz, 2011, 34). Isso explica por que o pelourinho, símbolo de justiça e autoridade real, costumava ficar no centro das principais praças públicas das cidades portuguesas do século XVI, onde as autoridades civis liam as proclamações e castigavam fisicamente os criminosos (Schwartz, 2011, 27).

Reiterar as palavras sagradas do Salvador pela pregação e pela escrita caridosa já não sustenta os anseios jesuítas de conversão, é preciso aplicar uma pena exemplar sobre o corpo indígena para que este se desgarre definitivamente de seus “maus costumes”. Da escrita amorosa do pregador peregrino, pela qual os caracteres sagrados de Deus se imprimiriam sobre o corpo indígena como em uma página branca; à escrita da sujeição, em que o chicote irá inscrever com tinta de sangue, os ensinamentos divinos sobre um corpo agora de “fera brava”, amarrado ao pelourinho. A escrita de Nóbrega, atrelada à práxis da conversão, a partir da política indigenista de 1558, transmutou-se no chicote do castigo exemplar, que sujeitará os indígenas à fé em Cristo através da violência e do medo. No sítio de suplício do açoite, desenham-se agora sobre a carne indígena os traços dessa escrita colonial.

É preciso fazer valer a Lei do Rei: “lhe cortaram certos dedos das mãos de modo que pudesse ainda com os outros trabalhar”. A *escrita colonial* busca duplicar no corpo-território indígena os signos da unidade de Jesus Cristo, mediada pela presença centralizada do Rei e de suas Leis. O apagamento da memória indígena, pela imagem do “papel branco”, não existiria, entretanto, sem sua imagem oposta e complementar, a “boca infernal”, que explicita justamente o lugar de persistência da memória nativa, pela qual se justifica o uso da

violência contra estes corpos. A *escrita colonial* inscreve o corpo nativo pelo duplo signo da ausência/monstruosidade.

Nesse sentido, gostaria de pensar o devir colonial do pelourinho em sua condição pioneira de monumento público no processo de territorialização do aldeamento. Penso o conceito de territorialização a partir de Oliveira (1998), definido como um processo de reorganização social que implica: a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; a constituição de mecanismos políticos especializados; a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e a reelaboração da cultura e da relação com o passado. Nesse sentido, trago a provocação de pensar numa longa duração do pelourinho como monumento público que produz uma “economia simbólica da colônia” (Mbembe, 2018, p. 224). Para Mbembe, as estátuas coloniais configuram um “poder tipicamente funerário”, cuja presença no espaço público tem por objetivo:

fazer com que o princípio do assassinato e da crueldade que personificaram continue a assombrar a memória dos ex-colonizados, a saturar o seu imaginário e os seus espaços de vida, neles provocando, assim, um estranho eclipse da consciência e impedindo-os, *ipso facto*, de pensar com clareza. O papel das estátuas e dos monumentos coloniais é, portanto, fazer ressurgir no palco do presente os mortos que, quando vivos, atormentaram, muitas vezes pelo fio da espada, a existência dos negros (Mbembe, 2018, p. 227).

Procuo aqui provocar uma reflexão sobre o pelourinho como um de nossos primeiros monumentos públicos, que carrega em sua dinâmica simbólica, o devir colonial dos monumentos que vão ordenar a arquitetura simbólica da exclusão das nossas cidades. Não seriam os monumentos coloniais extensões simbólicas dos pelourinhos? As estátuas coloniais são, segundo Achille Mbembe, uma forma de dominação que se inscreve no espaço e no imaginário dos corpos racializados, aumentando o confinamento e a sujeição nos seus cotidianos e inconscientes. As estátuas seriam uma forma de culto dos espíritos colonizadores, uma

forma de celebrar fantasmaticamente a memória da morte de milhões de negros e indígenas.

A *escrita colonial* se constitui como modo simbólico e disciplinar de autoinscrição do colonizador como superior, ao inventar um colonizado que acumularia o conjunto de negatividades que o primeiro, narcisicamente, não suporta reconhecer em si mesmo. Grada Kilomba situa esse processo como a inscrição narcísica do colonizador, que desenvolve duas atitudes em relação à realidade:

as partes boas do ego, são vivenciadas como partes do Eu. E as partes más são projetadas nos outros, e vivenciadas como objetos externos maus (...) que incorporam o que a sociedade branca tornou taboo: a agressão e a sexualidade. (Kilomba, 2019, p. 36-37)

A *escrita colonial* se vale de repertórios simultâneos de apagamento/controle dos corpos e territórios nativos, inscrevendo-os como tela de projeção das negatividades que o jesuíta deseja dissociar de si, as “afeições desordenadas”. Ao mesmo tempo, essa projeção – quando se depara com a resistência dos modos de existência e produção de memória do colonizado – se aproxima dos poderes disciplinares da força militar, valendo-se dos métodos de terror, medo e violência através da tortura e do castigo público exemplar no pelourinho, como forma de performatizar a conversão do nativo ao modelo de civilidade pretendida como única e ideal.

### **Entre mantos e giras anticoloniais: a corporeidade tupinambá como agente de memória e resistência**

O que Nóbrega definiu como “maus costumes” eram os saberes e as práticas em torno dos quais se estruturava a vivência do tempo e das memórias indígenas. As sociedades Tupi seiscentistas experienciavam o tempo a partir do complexo ritual guerreiro e antropofágico. O propósito das guerras não era por domínio territorial, muito menos pela escravização dos inimigos. Tratava-se de um circuito de vingança em

que o inimigo, que já teria devorado um ancestral da aldeia contrária, seria por sua vez devorado para reincorporação deste ancestral dentro da comunidade que o aprisionou. Era o inimigo, portanto, que movia a temporalidade tupinambá e tal vingança se expressava numa relação entre a palavra e o corpo ou, como diz Viveiros de Castro (2002, p. 238), em um “duplo esquematismo, verbal e canibal”.

O inimigo aprisionado, geralmente amarrado pela cintura, antes de ser abatido para o ritual antropofágico, proferia as palavras de seu discurso final. Um dos tópicos recorrentes da fala ritual era a exaltação de sua valentia, anunciando quantos antepassados da aldeia que o aprisionaram já foram por ele devorados. Os nomes dos antepassados deglutidos, inscritos por meio de escarificações no corpo do guerreiro que os vocaliza antes de ser morto, serão agora reincorporados à aldeia. E o inimigo capturado, por sua vez, terá seu nome inscrito na pele do guerreiro que o abateu. Sem ter um novo nome gravado em seu corpo, fruto do aprisionamento de um cativo, o jovem tupi não estaria apto a se casar e ter filhos. Quanto mais nomes inscritos, maiores as chances de o bravo guerreiro ter reconhecimento social e acesso à bem-aventurança, como nos lembra Nóbrega: “Sua bem-aventurança hé matar e ter nomes, e esta é sua glória por que mais fazem.” (Nóbrega, 2000, p. 249)

Enquanto o jovem guerreiro se insere no Tempo social da comunidade ao obter um nome inimigo inscrito em seu próprio corpo, o restante da aldeia compartilha, por meio do ritual antropofágico, os nomes de seus ancestrais inscritos neste corpo adversário. A palavra e o corpo: a aldeia devora o contrário, com exceção do guerreiro que o capturou. Este tem a palavra do inimigo inscrita em sua pele. Antropofagia, escarificações e tatuagens: é na relação corporal verbal/corporal com o inimigo que se produz a relação entre o passado e o presente. “O corpo é uma memória” – como nos lembra Pierre Clastres, em sua análise das inscrições corporais indígenas (Clastres, 2003, p. 201) – e a memória tupi é fabricada nessa relação potencial entre palavra e corpo. O corpo é, portanto, o lugar privilegiado de produção da memória tupi.

Como sugere Viveiros de Castro, “as sociologias ameríndias formulam-se diretamente nos

termos de uma dinâmica dos corpos e dos fluxos materiais” (Viveiros de Castro, p. 16). É nesse sentido que se deve compreender os rituais de passagem dos meninos prestes a se transformarem em homens (seres sociais), que perfuram seus lábios e orelhas: “É essa penetração gráfica, física, da sociedade no corpo que cria as condições para engendrar o espaço da corporalidade que é, a um só tempo, individual e coletiva, social e natural”. O fundamento da salvação tupinambá faz-se presente, portanto, nessa relação “dialética básica entre corpo e nome” (Seeger; Da Matta; Viveiros de Castro, 1979, p. 13). Como diz Certeau, ao se referir aos Tupinambás observados pelo missionário Jean de Léry: “O significante não é destacável do corpo individual ou coletivo. Não é, portanto, exportável. A palavra aqui é o corpo que significa” (Certeau, p. 217).

Essa dimensão do tempo que circula em torno das corporeidades e de seus fluxos ancestrais contrasta definitivamente com o tempo da salvação *pós-morte* proposto por Nóbrega em sua empresa de conversão católica. Em seu texto *Antes o mundo não existia*, Ailton Krenak (1996) propõe uma reflexão filosófica sobre a dimensão do tempo para os povos indígenas. O autor nos apresenta fundamentos epistemológicos da temporalidade do “intelectual na tradição indígena” (Krenak, 1996, p.201), para quem a terra e a natureza são espíritos com os quais se aprende a dialogar. Acessar a força da personalidade que habita cada elemento da natureza permite a comunicação com a memória ancestral, anterior à existência do mundo. Ao ativar a memória da criação do mundo, o intelectual indígena é capaz de dialogar com os diversos seres da natureza e, assim, “puxar o sentido das coisas” e compreender a “ligação universal da criação”. Há diversas formas de acessar o tempo da criação, seja através dos sonhos, seja através da contação de histórias ancestrais, que podem ser narradas tanto pela fala quanto pela rítmica vibratória das performances do canto, da dança e das corporalidades.

Algumas danças nossas, que algumas pessoas não entendem, talvez achem que a gente esteja pulando, somente reagindo a um ritmo da música, porque não sabem que todos esses gestos estão fundados num sentido imemorial, sagrado.



Alguns desses movimentos, coreografias, se você prestar atenção, ele é o movimento que o peixe faz na piracema, ele é o movimento que um bando de araras faz, organizando o vôo, o movimento que o vento faz no espelho da água, girando e espalhando, ele é o movimento que o sol faz no céu, marcando sua jornada no firmamento e é também o caminho das estrelas, em cada uma das suas estações. Por isso que falei a você de um lugar que a nossa memória busca a fundação do mundo, informa nossa arte, a nossa arquitetura, o nosso conhecimento universal. (Krenak, 1996, p. 202).

Os rituais presentificam o tempo ancestral pelo canto e pela dança: trata-se de modos distintos de preparar o corpo para estar sempre dinamizando a criação do mundo na espiral do tempo ancestral, pois “quando nós narramos as histórias antigas nós criamos o mundo de novo, limpamos o mundo” (Krenak, 1996, p. 204).

A perspectiva de futuro, tão cara ao Ocidente em sua obsessão pela marcha progressiva e linear da história, para o indígena, seria então ancestral: “todo esse futuro aconteceu na criação do mundo” (Krenak, 1996, p. 204). Nesse sentido, a necessidade de registrar e armazenar o passado em arquivos torna-se secundária, pois o que interessa ao intelectual indígena não é a reconstituição da história, e sim o acesso à memória ancestral da criação. A temporalidade indígena é circular, ou melhor, no dizer de Martins (2021) “espiralar”. Acessar a memória da criação é entrar no movimento do tempo espiralar.

A memória da ancestralidade indígena é de ordem distinta daquela reivindicada pela historiografia tradicional brasileira. Como nos lembra Monteiro (1996), no senso comum de nossa história ocidentalizada, o indígena, ao mesmo tempo em que deve estar encerrado no passado, deixa de existir como devir. Frente ao avanço da civilização, ele estaria sempre fadado ao signo da extinção, seja pelo genocídio, seja pela aculturação. Uma perspectiva estereotipada de reduzir os indígenas ao que Almeida denominou “dualismo simplista”, que divide os povos indígenas em “aculturados” e “índios puros” (Almeida, 2010). O primeiro desaparece por seu contato com a civilização. O segundo só pode ser visto por sua distância em relação à civilização. Entre esses dois pólos, a impossibilidade de o indígena

existir em seu próprio tempo e espaço. Encurralado entre a suposta pureza de um passado primitivo e a inevitável contaminação frente ao avanço da civilização, restaria ao indígena apenas a expectativa do não-ser, ou de só poder existir pela referência ocidental.

Pensando a partir de Krenak, para os indígenas não haveria disjunção entre passado e futuro, já que a experiência é orientada pelo eterno retorno de uma expectativa ancestral. Essa experiência de simultaneidade da expectativa do passado primordial, ao contrário do que poderia pensar um sujeito que opera pela temporalidade ocidental, nunca é estanque. O passado está sempre se movendo de modo espiralar em relação à experiência presente e se transformando, já que a expectativa de seu eterno retorno acontece a partir da relação direta com a experiência vivida entre corpos, natureza e sonhos:

Para estes pequeninos grupos humanos, nossas tribos, que ainda guardam esta herança da antiguidade, esta maneira de estar no mundo, é muito importante que essa humanidade que está cada vez mais ocidental, civilizada e tecnológica, lembre, ela também, dessa memória comum que os humanos têm da criação do mundo, e que consigam dar uma medida para sua história, para sua história que está guardada, registrada nos livros, nos museus, nas datas, porque, se essa sociedade se reportar a uma memória, nós podemos ter alguma chance. Senão, nós vamos assistir à contagem regressiva dessa memória no planeta, até que só reste a história. E, entre a história e a memória, eu quero ficar com a memória (Krenak, 1996, p. 204 – grifo meu).

Dizer que “entre a história e a memória, eu quero ficar com a memória” é evidenciar que a memória, como vivência, não se restringe à transmissão de fatos e informações, mas comunica também experiências, sentimentos, valores, estabelece laços de afinidade e de parentesco, orienta o viver no mundo, educa nossa atenção. A história, tomada aqui como registro informacional e classificatório, que poderia constituir os *arquivos coloniais* em sua contabilização das “afeições desordenadas” indígenas, atende a uma operação arquivista de armazenamento do outro cujo intuito é referenciar o sentido teleológico da temporalidade

cristã da salvação. Já a memória, como apontada por Krenak, é o mecanismo de aproximação corpóreo-afetiva, acessível pela oralidade e produtora de presença ativa por meio da performance.

A perspectiva da “performance do tempo espiralar” (Martins, 2021) pode nos ajudar a compreender a concepção da vivência do tempo e das temporalidades indígenas, fundadas pelo pensamento matriz da memória e da ancestralidade. Segundo Martins, a ancestralidade é (2021, p. 42):

princípio *mater* que inter-relaciona tudo o que no cosmos existe, transmissor da energia vital que garante a existência ao mesmo tempo comum e diferenciada de todos os seres e de tudo no cosmos, extensão das temporalidades curvilíneas, regente da consecução das práticas culturais, habitadas por um tempo não partido e não comensurado pelo modelo ocidental da evolução linear e progressiva. Um tempo que não elide a cronologia, mas que a subverte. Um tempo curvo, reversível, transversal, longo e simultaneamente inaugural, uma *sophya*, uma cronosofia em espirais.

Esse tempo curvo das performances espiralares gravita não apenas em torno das práticas

rituais, mas também, como pontua Martins (2021, p. 41) por uma

variedade imensa de formulações e convenções que instalam, fixam, revisam e se disseminam por inúmeros meios de cognição de natureza performática, grafando, pelo corpo imantado por sonoridades, vocalidades, gestos, coreografias, adereços, desenhos e grafites, traços e cores, sabores e sabores, valores de várias ordens e magnitudes, o logos e as gnosos afroinspirados, assim como diversas possibilidades de rasura dos protocolos e sistemas de fixação excludentes e discricionários.

Entre a inexistência de um futuro linear na temporalidade indígena e a interdição de um futuro conferido ao indígena no seio de nossa história colonial, abrir-se às múltiplas possibilidades de construção de conhecimento da “performance do tempo espiralar”, que rasuram “sistemas de fixação excludentes”, nos ajuda a entender a dimensão de uma gira anticolonial que produz a memória entre os Tupinambás, e como ela vem sendo reterritorializada atualmente pela liderança Glicéria Tupinambá e sua luta comunitária em torno da repatriação do manto Tupinambá, como veremos a seguir.



**Figura 1 – Karaís, ao centro da roda com seus mantos sagrados, vibram seus maracás e sopram tabaco na condução do ritual da Terra sem Mal.**

Fonte: Ilustração de Théodore de Bry para o livro *Viagem à Terra do Brasil* (1578).

A gravura acima é uma ilustração de Théodore De Bry para o livro do calvinista Jean de Léry, que esteve em meados dos anos 1550 na França Antártica e escreveu um livro fascinante sobre sua experiência entre os nativos da Baía de Guanabara chamado *Viagem à Terra do Brasil* (1578). Num dos capítulos, Léry descreve minuciosamente o encontro, liderado pelos *Karaí*, que acontecia de tempos em tempos e que teria como propósito mobilizar a aldeia para a migração em busca da Terra sem Mal, que seria uma terra sagrada, um lugar mítico possível de ser alcançado em vida e onde haveria fartura e bem aventurança.

Segundo o historiador Ronaldo Vainfas, o mito da Terra sem Mal e sua dispersão territorial vieram a caracterizar os movimentos de resistência indígena a partir de meados do século XVI. Ou seja, se antes os deslocamentos protagonizados pelos *Karaí*, lideranças religiosas que os jesuítas chamavam de “feiticeiros”, eram circunscritos a uma dinâmica ritual nativa em torno do complexo guerreiro-antropofágico e da busca da Terra Sem Mal, posteriormente, a partir do avanço colonial, esses rituais vão ganhando características de resistência e guerras anticoloniais (Vainfas, p. 65). Nesse campo de batalha das memórias, os *Karaís*, vestidos com mantos compostos de penas de pássaro, alertavam sobre os males da escravidão colonial e conclamavam a aldeia para insurgir-se contra as opressões, ou fugir em busca da Terra Sem Mal pelos sertões adentro.

Mobilizados pela *gira* de seus xamãs-profetas, os indígenas firmavam seus corpos, territórios e suas memórias, fazendo frente à batalha da *escrita colonial*. Rufino nos provoca a pensar a *gira* como uma “contínua batalha do colonizado em firmar sua presença no tempo/espço, fazendo com que as vibrações desse ato mobilizem deslocamentos na ordem vigente” (Rufino, p. 54). As performances espiralares das giras, agenciadas por suas corporeidades emantadas de memória ancestral, produzem o movimento de resistência anticolonial. A liderança Glicéria Tupinambá, que protagonizou junto a sua comunidade a repatriação de um manto tupinambá do século XVI que se encontrava no Museu Nacional da Dinamarca, assim define a presença deste ativador de memória ancestral da

comunidade indígena, que mobilizou entre as mulheres da aldeia, a confecção de novos mantos.

O manto tupinambá, ele é uma indumentária sagrada do povo. Ele tem personalidade, ele tem força, ele é um presente do céu para a terra. (...) passa pela autorização dos Encantados para poder usar. (...) aí de repente eu me deparei com essa vontade de fazer o manto. Escuto os cantos da Aldeia dos Encantados, que fica na memória, que fica no canto, que fica no ritual. Aí a gente vê uma história mais forte que é a Dona Nivalda, quando em 2000 vai em São Paulo e vê o manto tupinambá que veio da Dinamarca para a exposição e aí volta para a Aldeia com esse espírito e faz esse levante do povo Tupinambá. Então é um momento marcante porque é o manto que vem e nos dá essa força. Aí em 2006 eu tenho a ideia de presentear os Encantados pela luta pelo território. Então eu fiz o primeiro manto, aí a gente foi pesquisando na comunidade (...) aí a gente fez a primeira malha do manto. Aí coube que nesse sentido a professora Patrícia Navarro tinha vindo para dar um curso para a gente de antropologia e história. Aí ela trouxe (...) um retroprojektor com uma transparência e projetou a imagem que a gente tava pensando em produzir, e aí então foi a primeira vez que eu vi uma imagem do manto tupinambá. Ela botou na parede, eu fui lá pra parede para ver se a gente conseguia ver um vestígio da malha do manto. Aí eu consegui ver, eu vi que a gente tava no caminho correto, e aí então foi feito o primeiro manto. O manto, é ele quem me guia, eu não domino a vontade do manto, ele me conduz através de sonhos, e se eu me deparei com um desafio ele vai encontrar meios e caminhos para que esse desafio seja contornado ou superado. Então, o manto ele surge a partir do território, para o manto existir, o território precisa existir. Então a gente iniciou o nosso reconhecimento em 2000. Em 2004, a gente faz a retomada do território porque o território tava sofrendo violação (...) e tava todo mundo em desespero. Aí quando a gente luta e pisa na terra, aí a gente dá direito da mata existir, das árvores existir, dos pássaros existir. (...) Então nesse processo, eu fui as mãos. Eu digo sempre isso, que nesse processo da informação de tudo, do universo, das pessoas e desse cosmos, eu fui as mãos que deu essa possibilidade do manto voltar a existir. O manto ele traz as cores da terra, e nessa visão ele mostra como o povo tupinambá, ele é um pássaro, ele é um pássaro terrestre. (...) Tupinambá



ele observou a malha, a pele do pássaro, aí então ele desenvolveu a malha de acordo com a pele do pássaro. Cada pontinho que tem na pele do pássaro, que nasce uma pena, seria representada por um nó, e esse nó é onde vai cair uma pena. Então quando a gente vai aplicar a pena, ele vai sair em camada, vai ficar igual, ou parecida ou próxima à roupa do pássaro. (Tupinambá, 2021)

Optei por transcrever esse longo trecho da fala de Glicéria Tupinambá pois nos dá a dimensão mais aproximada de como um desses mantos tupinambás, que envolvia os corpos dançantes dos *Karai* no século XVI em seus rituais, ativam a presença de uma memória que trança essa luta contemporânea dos Tupinambá de Olivença no sul da Bahia. Uma memória que envolve a comunidade, sua terra, seus pássaros, seus sonhos, seus encantados, suas danças e cantos. Uma memória cosmopoética e cosmopolítica<sup>3</sup>, pois faz vibrar o tempo curvilíneo em espiral das ancestralidades, que não se reduz a fenômenos meramente humanos, nem meramente político-sociais, muito menos a fenômenos que se deixam capturar pelo tempo linear e progressivo da história ocidental.

O trançar do manto carrega os vestígios desse campo vibratório das giras anticoloniais seiscentistas, ativadas por xamãs, pássaros, histórias do tempo da criação, encantados. É dessa matéria do tempo ancestral performado, que faz dançar o tempo da criação do mundo, que o manto produz memórias de resistência em suas batalhas contra a colonização. Essa memória emantada e encantada em seus trançados comunitários resiste à produção de ausências e de violências da *escrita colonial* e faz dançar os rastros das corporeidades vivas.

### **Considerações finais: a memória Tupinambá entre rastros e arquivos**

Gostaria de finalizar este artigo pensando a partir dos rastros. Conceito fundamental no pensamento de Glissant (1981), os rastros remetem à perspectiva do *migrante nu*, condição do africano escravizado que, em sua vinda forçada para as Américas, foi despojado de sua cultura material, de suas heranças nativas e de sua história. Assim, o migrante nu precisa se reconstituir nas Américas a

a partir dos rastros/vestígios de sua memória, o que implica a construção de uma inevitável relação com o que se encontra em seu entorno. O entrelaçamento dos rastros, possibilita o agenciamento das diferenças em suas combinações imprevisíveis. Embora Glissant se refira especificamente à condição diaspórica do africano, não a vejo como sendo indissociável da condição dos povos indígenas do Brasil, principalmente da região Nordeste, em que a longa duração da colonização os submeteu a sistemáticos apagamentos e violências que os apartaram de suas terras, memórias e identidades.

Os rastros operam, portanto, na direção contrária dos arquivos. Estes lidam com a “influência universalizante da Igualdade” (GLISSANT, 1981, p. 133) e, assim, ao produzirem univocidade, fazem desaparecer a diversidade do mundo. Os rastros, por sua vez, existem como modos relacionais de produção de diferenças e imprevisibilidades que não podem ser controladas por nenhum tipo de poder centralizado, unitário e resolutivo. Os rastros estão presentes nos trançados das malhas do manto Tupinambá do século XVI, através do qual Glicéria Tupinambá consegue “ver um vestígio da malha” que movimenta o fluxo das corporeidades performativas da retomada de sua aldeia, que movimenta o fluxo das corporeidades das memórias em disputa, memórias que abalam os repertórios da *escrita colonial* e de seus arquivos.

### **Notas**

1 Segundo Gumbrecht, o paradigma sujeito (como entidade intelectual incorpórea) e objeto (como pura materialidade) diz respeito à formação do campo hermenêutico, e seria um dos marcadores fundamentais do início da Época Moderna (GUMBRECHT, 2010, p. 48).

2 “As causas reconhecidas como legítimas para uma guerra justa eram a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra vassalos e aliados portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados”. (Perrone-Moisés, 1992, p. 26).

3 Sobre o conceito de *Cosmopolítica*, penso junto com Latour, para quem “la presencia de cosmos en cosmopolítica resiste a la tendencia de que política signifique el dar-y-tomar en un club humano exclusivo. La presencia de política en cosmopolítica resiste a la tendencia de que cosmos signifique una lista finita de

entidades que considerar. Cosmos protege contra la clausura prematura de política, y política contra la clausura prematura de cosmos” (LATOURE, 2014, p. 46). Sobre o conceito de *cosmopoética*, penso junto com Bona (2020), para quem a *cosmopoética* diz respeito ao mundo que privilegia a escuta, o sentido das ressonâncias e das correspondências, ela compreende uma *ecologia política*, em que a relação de aliança cósmica com a terra envolve espiritualidade e diálogo com plantas e demais elementos da natureza. Em contraste com o *logos* ocidental, a *cosmopoética* reabilita as potências do sonho e do canto/dança.

## Referências

- ALMEIDA, Maria Regina. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.
- BARTHES, Roland. **Sade, Fourier, Loyola**. São Paulo: ed. Brasiliense, 1990.
- BONA, Dénètem. **Cosmopoéticas do Refúgio**. São Paulo: Cultura e Barbárie, 2020.
- CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac&Naify, 2003.
- DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do Outro. A origem do “mito da Modernidade”**. Petropolis Editora Vozes, 1993.
- EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo horizonte: Editora UFMG, 2000.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo, Ubu Editora, 2020.
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- GLISSANT, Edouard. **Le Discours Antillais**. Paris: Gallimard, 1981.
- GROSFOGUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Sociedade e estado**, v. 31, n. 1, p.25-49, 2016.
- GUMBRECHT, Hans. **Produção de presença: O que o sentido não consegue transmitir**. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2010.
- HANSEN, João Adolfo. A. **O nu e a luz: cartas jesuíticas no Brasil: 1549-1558**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. São Paulo: n. 38, p. 87-119, 1995.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. *In*: NOVAES, Adauto. **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LATOURE, Bruno. **¿El cosmos de quién?, ¿qué cosmopolítica?** Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. Revista Pléyade, 14, 43-59, 2014.



LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Os povos indígenas na invenção do Brasil: na luta pela construção do respeito à pluralidade. In: Carlos Lessa. (Org.). **Enciclopédia da brasilidade: auto-estima em verde amarelo**. 1a ed. Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial, 2005, v. , p. 218-231.

LOYOLA, Iganácio de Loyola. **Exercícios espirituais**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.  
MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo, N-1 Edições, 2018.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e Armadilhas. História e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NÓBREGA, Manuel. **Cartas do Brasil** e mais escritos. Introdução, notas históricas e críticas: Serafim Leite S. I (ed.). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2000.

PÉCORA, Alcir. Máquina de Gêneros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Verdadeiros contrários** – guerras contra o gentio no Brasil colonial. in: Sexta-Feira, n. 7. São Paulo : Editora 34, 1992.

RUFINO, Luiz. **Vence-demanda**. Educação e descolonização. Rio de Janeiro, Editora Mórula, 2021.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombo: modos e significações**. Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.

SCHWARTZ, S. B. **Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751**. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

SEEGER, A.; DAMATTA, R.; CASTRO, E. B. V. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. Rio de Janeiro, Boletim do Museu Nacional, v. 32, n. 1-2, p. 2-19, 1979.

SILVA, Denise Ferreira. **Homo Modernus**. Para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

TUPINAMBÁ, Glicéria. **Depoimento de Glicéria Tupinambá** para a exposição "Kwá yapé turusú yuriri assojaba tupinambá | Essa é a grande volta do manto tupinambá", em cartaz na Galeria Fayga Ostrower - Funarte Brasília até 17 de outubro de 2021. In: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=9eB-2MBYOjY>. Acesso em 15 dez. 2022.

VAINFAS, R. **A heresia dos índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.

## **O protagonismo de Humberto Teixeira de Lima: um olhar sob a perspectiva da antropolítica na comunidade do Redenção, em Mossoró - RN**

*The protagonism of Humberto Teixeira de Lima: a perspective of antropolitics in the Redenção  
Community, in Mossoró (RN)*

Maria da Conceição Santos de Lima Sousa\*

Luan Gomes dos Santos de Oliveira\*\*

Palavras-chave:

Memória

Comunidade

Antropolítica

Resumo: Este artigo narra as histórias e memórias em torno do trabalho do líder comunitário Humberto Teixeira de Lima como um vislumbre de uma política mais humana e fraterna. Sob a perspectiva dos conceitos de Pensamento Complexo, da Antropolítica e da Fraternidade como categoria política, esse estudo busca compreender as conexões entre subjetividades e a participação de múltiplas vozes na construção de saberes e na prática de uma política de humanização. O enfoque na memória coletiva do bairro Redenção e do Movimento Comunitário de Mossoró-RN, o artigo explora a trajetória de Humberto, que iniciou sua liderança política em 1988 como presidente do Conselho Comunitário. Além de líder, Humberto se destacou como comunicador autodidata, utilizando a rádio e a oratória para intermediar situações e articular demandas para sua comunidade.

Keywords:

Memory

Community

Anthro-politics

Abstract: This study reports on the work of the community leader Humberto Teixeira de Lima as a reflection of a more humane and fraternal approach to politics. Drawing on the concepts of Complex Thought, Anthro-politics, and Fraternity as a political category, this study examines the interplay between subjectivities and the participation of multiple voices in the construction of knowledge and the practice of humanizing politics. Focusing on the collective memory of the Redenção neighborhood and the Community Movement in Mossoró-RN (Brazil), the study traces Humberto's trajectory, beginning with his political leadership in 1988 as president of the Community Council. Beyond his role as a leader, Humberto distinguished himself as a self-taught communicator, leveraging radio broadcasting and public speaking to mediate conflicts and advocate for his community's needs.

Recebido em 1º de março de 2025. Aprovado em 07 de maio de 2025.

\* Licenciada em História com Especialização em História da Região Nordeste - UERN. Mestre em Ciências Sociais e Humanas - UERN. Servidora Pública na UERN, Mossoró – Rio Grande do Norte – Brasil. E-mail: [mar8029@gmail.com.br](mailto:mar8029@gmail.com.br).

\*\* Antropólogo e Doutor em Educação pela UFRN. Docente do Centro de Desenvolvimento Sustentável do Semiárido - CDSA - UFCG, Paraíba - Brasil. Docente do Programa de Pós - Graduação em Ciências Sociais e Humanas da UERN. E-mail: [luan.gomes@professor.ufcg.edu.br](mailto:luan.gomes@professor.ufcg.edu.br).

## Introdução

A memória coletiva do bairro Redenção e do Movimento Comunitário do município de Mossoró-RN é representada no discurso de reconhecimento da figura política de Humberto Teixeira de Lima. Líder comunitário nascido em 09 de abril de 1958, começou sua história de liderança política em 1988, situada no contexto da retomada da democracia no Brasil e da promulgação da Constituição Cidadã, um marco nos direitos sociais e políticos, como presidente do Conselho Comunitário eleito por três vezes seguidas para ser o representante daquela comunidade. Sua participação na política institucionalizada não foi tão promissora (tentou, sem sucesso uma vaga de vereador em 1998) como a sua liderança e prestígio da/na participação social em que se dedicou até a sua morte, na função de líder comunitário.

As lutas defendidas por Humberto Lima permeiam a memória coletiva dos moradores da Redenção, como as reivindicações pelo direito à habitação, acessibilidade, transporte público, água encanada na recém surgida favela (na época), limpeza urbana e outras tantas obras sociais, que fizeram a figura de Humberto Teixeira de Lima um dos protagonistas da história local e um destaque nos movimentos comunitários em Mossoró.

A história local do bairro da Redenção e dos movimentos comunitários de Mossoró se confundem com a própria vida do Líder comunitário Humberto Lima, que deixou um legado de transformação social ao contribuir para a promoção da consciência do pertencer, unindo toda uma população em busca por melhores condições de vida e de reconhecimento por parte do poder público.

Lutou numa época em que a conjuntura política era bem mais marcada pelo clientelismo, paternalismo e assistencialismo, em qualquer obra feita pelo poder público era tida como um favor, caridade ou moeda de troca, principalmente em um bairro periférico.

Ao se escreverem as lembranças, as narrativas se eternizam, trazendo ao conhecimento da coletividade o que pertencia apenas à memória de um ou poucos indivíduos. Partindo da perspectiva de que a História também se constrói e pode ser

escrita entre/por sujeitos anônimos e em espaços temporais e geográficos menores para além dos postulados ditados pela Macro História, surge a necessidade de dar voz e respaldo para os anônimos que ajudam a construir os grandes feitos históricos. É sob essa perspectiva que a trajetória do “anônimo” líder comunitário Humberto Teixeira de Lima precisa ser (re)contada e (re)construída de modo que também seja preservada.

O trabalho de Humberto Lima já havia sido mencionado de forma breve e descritiva na obra intitulada “Importantes Lideranças do Movimento Comunitário de Mossoró” (2010), de autoria do ex-vereador José Wellington Barreto; uma proposta de homenagear “pessoas comuns”, mas que prestaram relevantes serviços em suas respectivas comunidades.

Porém, faz-se necessário uma abordagem mais profunda e analítica, a fim de buscar na memória coletiva dos moradores, a identidade do líder comunitário Humberto Lima e a relação do protagonismo de um sujeito comum com a dinâmica do movimento social comunitário e os efeitos dessa atuação no desenvolvimento do bairro e nos movimentos comunitários a nível de cidade, pois a influência de Humberto se deu também em outras comunidades vizinhas, como foi testemunhado em depoimento por alguns de seus companheiros políticos.

Como o seu trabalho no serviço comunitário atuou na conscientização acerca do sentimento de pertencer dos indivíduos e como esse protagonismo é representado na memória individual e coletiva da comunidade é um dos aspectos a serem analisados neste artigo.

## A construção da identidade comunitária a partir da memória coletiva

Para além do registro das memórias, a escrita sobre os feitos de alguém precisa de um significado, um fator que dê sentido para quem vai ler ou para quem vai receber uma medalha que carrega um nome de uma pessoa desconhecida, com quem não se conviveu, mas que possui uma representatividade simbólica e carrega valores em torno da história do seu nome.

À História e à memória compete buscar empreender tal tarefa. Sua contribuição maior é a de buscar evitar que o ser humano perca referências fundamentais à construção das identidades coletivas, que mesmo sendo identidades sempre em curso, (...) são esteios fundamentais do autorreconhecimento do homem como sujeito de sua história (Delgado, 2003)

Portanto, é fundamental que se jogue luz sobre essas histórias dos anônimos, para se abrir caminhos que levem ao autoconhecimento de elementos que fazem parte da cultura e da História de uma comunidade.

Uma observação mais detalhada sobre fragmentos de uma trajetória, que inspire gerações futuras de novos anônimos, e o registro do legado dos que se fizeram sujeitos atuantes no processo histórico de autoafirmação na sociedade, e como esse processo se relaciona com a construção da história da própria cidade.

Essas pequenas histórias que passam às vezes despercebidas por nós, são na verdade partes fundamentais de construção da memória coletiva e identidade comunitária, que contam com a participação dos muitos sujeitos anônimos, que trabalham para modificar a realidade do meio onde vivem.

Entendemos assim, que a preservação da memória e a construção de uma identidade coletiva passa pelo estudo mais criterioso sobre a comunidade. É necessário observar quem são seus sujeitos, quais suas necessidades, qual a realidade de vida e levar em consideração a percepção da comunidade acerca de sua própria História.

A História dos Movimentos Sociais mostra que a representatividade nasce a partir da organização de grupos de indivíduos, que se unem em torno de interesses comuns, a fim de provocar alguma transformação do meio onde vivem, unindo-se através de problemas concretos vividos pelo povo.

Essa mobilização se dá pela intervenção de um “agente de mediação social” que pode ser a figura do educador ou de um líder, sujeitos sem qualquer notoriedade, e que, a partir da utilização de novas metodologias e narrativas, passaram a produzir significados próprios de suas lutas, na construção de

referenciais de memória coletiva, que contribuíram para a elaboração de uma identidade.

Os movimentos sociais realizam diagnósticos sobre a realidade social e a partir disso, constroem propostas. Atuam em redes, promovem ações coletivas que agem como resistência à exclusão social.

Tanto os movimentos sociais dos anos 1980 como os atuais têm construído representações simbólicas afirmativas por meio de discursos e práticas. Criam identidades para grupos antes dispersos e desorganizados, como bem acentuou Melucci (2001). Ao realizar essas ações, projetam em seus participantes sentimentos de pertencimento social. Aqueles que eram excluídos passam a se sentir incluídos em algum tipo de ação de um grupo ativo (Gohn, 2011)

Como esse sentimento de pertencimento se verifica nos moradores de um bairro por meio da associação comunitária? Quais significados e fragmentos de memória de lutas e reuniões populares por melhorias de condições de vida estão presentes no fazer histórico dos sujeitos?

Hobsbawm (1987) em seu livro “Mundo do trabalho”, faz uma reflexão sobre o fato de que, na maioria das vezes a história de pessoas comuns é desprezada por uma história tradicional, baseada nos grandes feitos, e em fatos ocorridos em espaços temporais maiores. De modo que a Micro História veio desempenhar um papel preponderante, pois nela ganham valor as narrativas de sujeitos não conhecidos, os quais se tornam atores de seu próprio fazer histórico. É sobre esse protagonismo lançamos luz, buscando analisar o contexto social no qual se desenvolve.

Um outro aspecto a ser considerado é a contribuição da História Oral (Meihy; Holanda, 2007) para a construção da Identidade e da Memória coletiva. As memórias preservadas transmitem a lembrança dos fatos que precisam ser conservados, fator de unificação dos monumentos da unidade passada, ou equivalente, porque se remetem ao passado e a confirmação da unidade do presente (Le Goff, 1990).

Para Harres (2006, p. 133) “[...] recordar liga-se a subjetividade, recordamos sob a forma de emoções, sentimentos e imagens. A memória depende de encadeamentos, eles são condições para

recordar”. Sob esta ótica, a proposta da história oral é registrar experiências e lembranças dos indivíduos que unem à socialização de sua memória com o coletivo e que de outra forma não conheceríamos.

## **A Antropolítica corporificada no serviço comunitário realizado por Humberto Lima**

Antropolítica é um conceito que fala a respeito da política de humanidade. Abordado por Edgar Morin (1993), essa noção de política é uma proposta de redimir o pensar e fazer política, e transformá-la em uma prática que promove o olhar sobre a multidimensionalidade e totalidade dos problemas humanos, sem, contudo, assumir uma posição de soberana e totalitária, considerando e respeitando aquilo que está para além dela.

Analisar o trabalho do líder comunitário a partir dessa perspectiva, nos permite vislumbrar um resquício de esperança na política, naquela política que é capaz de refletir a face do humanismo que se importa com o valor do ser humano e da sua diversidade, da natureza, das culturas e suas singularidades. O movimento que promova a restauração de valores como a solidariedade e fraternidade, capazes de levar a humanidade a despertar em meio às crises, e provocar mudanças na forma de lidar com seus problemas mais vitais.

Humberto Lima não estudou muito, nunca entrou numa faculdade, nem leu livro algum sobre Sociologia, Ciência Política ou Comunicação Social. Mas tudo de mais esperançoso que há nas teorias acerca desses assuntos, estava presente no seu fazer diário. Ele também nunca ouviu falar sobre Antropolítica. Mas esse conceito estava materializado nos atos de serviço prestado à comunidade à qual ele fazia parte.

Segundo Edgar Morin (1993), a política do homem no mundo deve conceber o desenvolvimento dos seres humanos e seus problemas acerca do sentido da vida, e as suas relações mútuas, do ser societário, que leva em consideração a ação imediata, o local, o regional e o médio prazo.

Além de ser possível enxergar esse conceito corporificado no trabalho do serviço comunitário,

identificamos também um outro fenômeno que acontece na comunidade: a instauração de um ambiente no qual ninguém está longe o suficiente para não ser também ator da transformação que acontece a cada convocação, a cada proposta de ação, a fim de resolver de forma autônoma, problemas que não podem esperar pela boa vontade da política tradicional.

Na política que orienta o serviço comunitário, se manifesta o que o autor Edgar Morin (1993) chama de “política do imediato”, a resolução de situações de urgência, como a que ocorria inúmeras vezes nas reuniões que aconteciam nas esquinas do Redenção, presididas por Humberto e seus companheiros, na sede do conselho comunitário ou até mesmo em sua casa.

Como atestamos neste tempo presente, a política de médio e longo prazo, exige investimento que provoque transformações profundas no modo de pensar, o que, segundo o referido autor, exige um investimento político e filosófico, o que não é preocupação dos que se colocam como “arautos de um futuro melhor”.

Em “Para um pensamento do Sul”, Morin (2009) contrapõe a racionalização que orienta a forma de pensar do Norte, que busca dominar o restante do mundo, ignorando o Sul e suas singularidades culturais. Partindo dos conceitos acerca de formas de pensar do Norte e do Sul, o autor define o pensamento do sul como um meio de resistir ao cenário de globalização, e nesse contexto, os “Suis”, se constituem em verdadeiras reservas antropológicas” nas quais se cultivam valores que expressam virtudes tais como a solidariedade, hospitalidade, responsabilidade, esperança e a recusa aos mitos de progresso desenfreados.

Diante disso, é possível pensar a comunidade do Redenção e a sua liderança comunitária como sendo essa espécie de reserva antropológica, quando nela é possível identificar alguns aspectos, entre eles essa instrumentalização do fazer político, mesmo diante da inexistência de uma formação acadêmica, como era o caso de Humberto Lima. Sendo homem simples, e que nada conhecia acerca das mais modernas teorias científicas da política, exercia a função intelectual de pensar e liderar pessoas, na busca por soluções concretas que melhorassem a vida em comunidade.



Mais ainda, seguindo a ideia de um pensamento do Sul, essa forma de pensar que, segundo o autor, “é capaz de restaurar a afetividade humana e despertar criatividades adormecidas”, promove outros saberes que são despertados e utilizados Morin (2009).

Humberto Lima possuía também a habilidade em comunicar, que desenvolveu também sem educação formal, aliada à arte de discursar, ambas aperfeiçoadas na pracinha do bairro e no púlpito da igreja que fazia parte.

Um outro aspecto diz respeito à complexidade daquilo que constitui o ser humano e que deve ser desconsiderado ao se pensar e fazer política, que é a relação com questões a respeito da vida, tais como nascer e morrer, problemas que, segundo o autor, não são mais de foro individuais e familiares, mas que agora se constituem em problemas políticos.

Não foram poucas as vezes em que, durante a madrugada, em meio a fortes chuvas, Humberto era chamado por moradores para ajudá-los em meio ao desmoronamento das casas de taipa. Em outra ocasião, ele foi chamado para ajudar a um morador

que precisava buscar o corpo de um familiar que havia falecido em uma cidade vizinha, e não havia recursos financeiros para trazê-lo. Ele também não tinha esses recursos, porém utilizou-se dos instrumentos que possuía, a articulação, domínio das palavras, e o apelo às virtudes humanas daqueles que detinham o poder econômico de ajudar àquela família.

A Comunidade se constitui assim o lugar onde a aproximação entre a teoria e a prática acontece, e os conceitos de Antropolítica e Pensamento do Sul, nos convoca a refletir sobre as possibilidades de pensar e praticar uma política de humanidades, que considere a complexidade do que constitui o ser humano, com todas as suas questões sobre a própria existência, seus anseios de justiça, harmonia, igualdade.

Uma prática que integre essa concepção do saber não formal, com a prática intelectual para uso do bem comum, que não despreza os métodos, mas valoriza também as tradições e as culturas, reconhecendo-os como saberes necessários ao desenvolvimento dessa política de civilização.



**Figura 1 – Reunião de moradores na praça principal. Data desconhecida.**

Fonte: Autores (2025).

Um fazer político que não desconsidera o espírito fraterno, a dignidade do ser humano, e, embora coexista com a necessidade de uma política tradicional e sistemática, não se permitirá ser dirigida apenas pela técnica, pela burocracia e pela economia, mas buscará o caminho que, segundo Morin (1993), permeia toda a história da humanidade: a aspiração à

harmonia, que é o que provoca o esforço para transformar todo esse sistema, pelo qual somos desafiados a despertar em nós uma sabedoria que reconheça e valorize as virtudes do amor e do sentido de comunidade, tão experienciados na vivência do bairro Redenção, com que tornou possível protagonismo de um anônimo. Não só de sua

própria história, mas também da história de toda uma comunidade.

Esse conceito aplicado à política é desafiador, se pensarmos no sistema político partidário no qual estamos inseridos. Implica exercer uma política diferente, para além das negociações eleitorais, que se importa, de fato, com o bem-estar coletivo. É no ambiente comunitário que identificamos com mais notoriedade essa forma de fazer política.

Isso não significa agora uma empreender uma romantização ou negação de que, mesmo na política comunitária, exista elementos da política tradicional e sistemática; não esqueçamos que são os líderes comunitários os grandes articuladores das eleições municipais, sendo eles, muitas vezes, os maiores responsáveis pelo sucesso da candidatura de vereadores e prefeitos.

Porém, entre tantos fatores, um dos diferenciais desse fazer político é a relação de proximidade com os moradores e a mediação dos problemas mais corriqueiros que diz respeito a vida ordinária de cada um. A figura do líder é investida de uma figura de mediador, e que o coloca próximo dos sujeitos.

A resolução dos problemas da comunidade muitas vezes não espera a publicação de um decreto, de uma lei, ou o envio de uma emenda parlamentar. São situações que exigem uma imediata resposta, e por sua vez, um relacionamento entre sujeitos que no qual não cabe formalidades nem burocracias.

Os resquícios do coronelismo obrigatoriamente são extintos, pois esse fazer exige uma aproximação entre os sujeitos, uma relação em que o bem-estar coletivo vem antes do interesse pessoal de qualquer um. Nessa perspectiva, a comunidade é o espaço onde se dá as relações inter-humanas e este se torna o espaço semelhante ao que Morin (2009) denominou de “reserva antropológica”, em contraste com a política planetária movida pela exploração, pela técnica, caracterizada pela corrida da industrialização, da obtenção do lucro a qualquer custo.

Essa proximidade no serviço comunitário exige algo mais que um saber científico ou acadêmico. O serviço comunitário é Antropológico porque tem uma dimensão antropológica. Ele leva a pessoa do líder comunitário a lidar diretamente com

os anseios e labores do ser humano, para além de suas necessidades materiais.

O caráter multidimensional, planetário e antropológico da política é a consequência desta tomada de consciência global: o que estava nos confins da política (os problemas do sentido da vida, o desenvolvimento, a vida e a morte dos indivíduos, a vida e a morte da espécie) tende a passar ao núcleo. Precisamos, portanto conceber uma política do homem no mundo, política da responsabilidade planetária, política multidimensional, mas não totalitária. O desenvolvimento dos seres humanos, de suas relações mútuas, do ser societário, constitui o propósito mesmo da política do homem no mundo, que requer a busca da hominização (Morin, 2009, p. 140).

O líder Comunitário está assim, perto dos aspectos humanos da comunidade. Ele é obrigado, pela natureza da sua função, a ver a face da fome, do luto, do abandono, do vício.

Esses elementos que os políticos tradicionais (a política partidária, sistemática), não são capazes de enxergar além de possíveis eleitores. Na comunidade também se enxerga o riso dos idosos, a satisfação das crianças nas creches, a promoção da saúde nos postinhos, a informação mediada pelas agentes de saúde que conhecem a problema do seu Zé, de dona Maria.

Esses elementos humanos, não aparecem nas estatísticas. Embora não se negue a necessidade delas, e aqui é onde encontramos o fundamento do pensamento de Edgar Morin, de não abandonar os critérios da Ciência tradicional, aquela que mede, que conta, que analisa, mas, abraçarmos essa que lê o humanismo presente no serviço comunitário.

Assim, a política deve tratar da multidimensionalidade dos problemas humanos. Ao mesmo tempo, como o desenvolvimento se tornou um objetivo político maior e a palavra desenvolvimento significa (certamente de forma pouco consciente e mutilada) a incumbência política do devir humano, a política se incumbe, também de forma pouco consciente e mutilada, do devir dos homens no mundo. E o devir do homem no mundo traz em si o problema filosófico, doravante politizado, do sentido da vida, das finalidades humanas, do destino

humano. A política, portanto, se vê de fato levada a assumir o destino e o devir do homem assim como o do planeta (Morin, 1993, p. 137).

Não se faz necessário muito esforço para que essa política aconteça no meio da comunidade. Ela possui uma dinâmica própria, e o papel do líder comunitário é essencial pra que esse movimento de inter-relação aconteça. Ainda hoje, quando a força do movimento comunitário não é a mesma de sua época, é possível perceber a grande influência da liderança comunitária.

Só é possível conceber a ideia de uma Antropolítica no serviço comunitário sob a perspectiva da Ciência que considera o elemento humano. De outro modo, o sentir e as questões da subjetividade que compõe o homem, não seriam considerados como fatores importantes ao se falar sobre Ciência. Essa forma de pensar, rompe com antigos paradigmas que não leva em consideração o homem e sua complexidade, mas desconsidera o entorno desses sujeitos e os mais diversos fatores que o constrói.

Sob essa perspectiva, o Líder comunitário não é em si mesmo um protagonista sem os demais elementos que o tornaram o que é. Daí a importância das múltiplas vozes, ou dos silêncios, dos anônimos. É preciso atentar-se para as mãos que se uniram às de Humberto: as mãos de Cineide, de dona Elita, de Socorro Almeida, de Cida, Wellington Barreto e outros. Nesse trabalho que se requer coletivo, as identidades vão se construindo entrelaçadas, e à medida que se investiga um, se descobre o outro, porque ambos estão envolvidos em processo de construção social interdependentes.

O pensamento cartesiano não enxergaria o protagonismo de um líder comunitário além da quantidade de feitos que realizou. Uma História escrita sobre sua vida, contada de maneira fria, contabilizaria todos os registros que existem sobre as realizações. Mas uma ciência que considera a complexidade do ser, consegue ir um pouco mais adiante para compreender, além de informar, e para isso, ela exige uma sensibilidade que só é possível sob a perspectiva do pensamento complexo.

Sob essa perspectiva da Antropolítica, Humberto Teixeira de Lima é como um agente desse conceito, e a comunidade do Redenção como o lugar dessa reserva antropológica.

Nas palavras de Rosalba Ciarlini, ex-prefeita de Mossoró e sua companheira na política, Humberto foi “a própria rede social” de seu tempo. “Naquela época, não tinha rede social, mas ele era a própria rede, com os trabalhadores e a comunidade”. Ela descreveu o trabalho de Humberto na comunidade como uma rede, através da qual toda a comunidade era integrada, permitindo que todos participassem das decisões importantes acerca dos problemas do bairro.

Amigo e companheiro de Humberto, Wellington Barreto conta como o movimento comunitário iniciou a partir da dispersão de várias lideranças advindas da dissolução dos sindicatos, pelos governos ditatoriais no país.

Então começou a acontecer reunião de ruas, a partir de 1965, e esse movimento foi crescendo, crescendo, e tornou-se, denominou-se de um fenômeno chamado movimento comunitário. Bom, aqui em Mossoró, a partir de 1980, ele começou a crescer mais, certo? Todos aqueles líderes políticos e sindicais de Mossoró que foram cassados e perseguidos pela ditadura, ingressaram no movimento comunitário. Então, a partir de 80, 81, 82, 83, nós começamos a atuar mais firmemente neste movimento. E com uma... preocupação, porque os Abolições, de um modo geral, eram comunidades que estavam sendo construídas e inauguradas pelo governo da ditadura e pelo governo municipal, mas que não tinha representatividade. Então, com esse movimento pulsante, representativo e forte, nós começamos a fundar em cada comunidade um conselho comunitário ou uma associação de moradores, um grupo de idosos, grupo de jovens e clube de mães. Aí vem, entra a figura do Redenção, um conjunto construído pelo governo do estado em parceria com o sindicato da Constituição Civil (Wellington Barreto, amigo. Depoimento concedido em 06/04/2024).

Esse período, segundo Barreto (2014), foi o período de ouro do movimento comunitário de Mossoró, e nesse contexto foi quando a sua liderança surgiu, na comunidade do Redenção, uma comunidade feita para trabalhadores da construção civil, porém sem ou com pouca infraestrutura. A ex-prefeita Rosalba Ciarlini, descreveu o início da liderança comunitária, tendo a comunidade do Redenção como um elo entre eles.

Casualmente, eu fazia um trabalho social, como pediatra, em alguns bairros de Mossoró, lá no Abolição 4, tinha um centro social, como era do Estado, era conhecida, e a liderança lá na época, o Wellington Barreto e mais outras pessoas começaram a me convidar pra ir atender crianças lá, e eu ia no final de semana. E foi assim que, um belo dia, eu conheci seu pai, E ele disse que morava no Conjunto Redenção, que o Redenção era um conjunto de trabalhadores da Construção Civil. Como meu pai é oriundo da construção civil, meu pai foi construtor aqui muitos e muitos anos, mas já estava nessa época morando no Rio, aí é outra história. Ele disse, “olha, lá tem trabalhadores que conheceram seu pai e trabalhavam com seu pai.” Aquilo me despertou interesse de conhecer o Redenção, que não tinha calçamento, não tinha posto de saúde, não tinha creche nessa época (Rosalba Ciarline, amiga. Depoimento concedido em 16/04/2024).

E foi assim, em contato com os problemas na comunidade, que Humberto começou a se destacar nas reivindicações por melhorias no bairro. Já havia outras lideranças atuando no conjunto, e é importante repetir, que a natureza do trabalho comunitário é coletiva. O protagonismo de uma liderança não diz a respeito dele mesmo, mas do que ele faz pela coletividade e com a coletividade. Ninguém faz nada sozinho na comunidade.

Além de ser coletivo, o trabalho comunitário é totalmente voluntário. Ninguém ganha, financeiramente falando, algum retorno. Esses homens e mulheres se doavam pela causa comunitária, sem receber absolutamente nada em troca. Muitas vezes sequer tinham meios para se locomover até à prefeitura para levar as reivindicações feitas pelos moradores.

À medida que crescia a comunidade, a identidade de líder de Humberto se solidificava, e ele começava a encabeçar várias lutas dos moradores, muitas delas relacionadas à infraestrutura do bairro, por ser um conjunto habitacional novo, e por ser de periferia.

Segundo Wellington Barreto,

Humberto Lima foi uma pessoa muito importante, porque antes do movimento comunitário, as comunidades não eram vistas, certo? Não eram vistas, o poder público só olhava

o centro. Só olhava a riqueza, o poder, a burguesia. E com esse trabalho feito por mim, Manoel de Souza, Afonso Araújo, Dona Raimunda, Dona Rita Mota, Pedro Pereira, Humberto Lima, o meu amigo Cássio e tantos outros, aí, nós, as comunidades periféricas e rurais de Mossoró, passou a ter respeito e a ser respeitada ela comunidade. Então, Humberto teve essa contribuição (Wellington Barreto, amigo. Depoimento concedido em 06/04/2024).

Outra luta muito importante na história da comunidade e durante a liderança de Humberto foi a conquista da anistia das casas. Tanto Wellington Barreto quanto Rosalba Ciarlini, descrevem a importância dessa conquista para os moradores, e como foi importante a atuação dele nesse processo.

Nas palavras de Wellington Barreto, a luta pela anistia das casas trouxe dignidade aos moradores.

O outro problema é que as casas construídas pelo governo do Estado, com a parceria da prefeitura, as casas do Redenção, ainda não tinham, o governo não tinha dado título de posse àqueles trabalhadores que trabalhavam, que construíram com sacrifício as suas moradias sociais. Então, outra luta encabeçada, mais uma vez, por Humberto, por todos os outros líderes sociais lá do Redenção, através do meu trabalho como vereador, como amigo da comunidade, como militante do movimento comunitário, nós conseguimos o título de posse, e todo mundo que está no Redenção, todo mundo que estava morando na casa, hoje é dono de um patrimônio bom, Redenção é uma comunidade boa, grande, desenvolvida, com seu título de posse, graças à luta de Humberto Lima (Wellington Barreto, amigo. Depoimento concedido em 06/04/2024).

Também para Rosalba Ciarlini, o movimento pela anistia das casas, foi um dos momentos marcantes na história do movimento comunitário e do bairro Redenção, por ter sido uma luta que uniu a comunidade em torno de um objetivo em comum.

Era pela COAB, através da COAB. Eu sei que tinha sido assim. Bom, através do governador, teve com eles de fazer o conjunto dos trabalhadores da Constituição Civil. E eles queriam as casas e fizeram um acordo. “A gente constrói, você dá o material”. Só que depois não tinha o documento.



Aí até dá aquela regularização pra que cada um pudesse ser dono da sua própria casa... Ainda tem muito... é a regularização fundiária. Ainda tem muitos desses conjuntos que ainda tem coisa pendente, mas lá foi feito. Só se organizou e fez. Se organizou, comunidade, de novo, coletivo. Pra poder ter sua casa, que ele depois dela, podia vender, podia ampliar, podia fazer o que quiser (Rosalba Ciarline, amiga. Depoimento concedido em 16/04/2024).

Então, em meio a esse envolvimento, Humberto foi eleito por três vezes representante do bairro Redenção. Nos três mandatos em que esteve à frente do conselho comunitário, ele viveu com dedicação quase que integral à comunidade. Era incansável, como disse Rosalba Ciarlini em seu depoimento. Exerceu na prática a política que habita nosso ideário. Aquela que pensa o bem comum, e que tem como prioridade os sujeitos.

Nossa incredulidade diante da insensibilidade, do egoísmo e do individualismo tão presentes do sistema político, não nos permite ter esperanças quanto à possibilidade de se fazer uma política mais humana. Porém, contar histórias como a Humberto e da união dos moradores do Redenção, é uma forma de fomentar uma política mais humana, pela qual é possível produzir transformação social na vida das pessoas.

A comunidade do Redenção já não é a mesma da época de Humberto. Muitos dos que viveram com ele já se foram também. O bairro sofre de um mal que atinge os centros urbanos hoje, que são as facções criminosas, ceifando vidas de jovens, alterando a rotina de moradores durante à noite.

Mas as transformações provocadas no período da sua liderança no bairro, ainda hoje permeiam a memória de muitos deles. O nome dele ainda é lembrado durante as filas de espera no postinho. Ainda estão por lá seu amigo Cássio, dona Elita, dona Eunice, Neto Libânio e seu Manoel, que embora bem velhinho, mas ainda guarda em algum lugar da memória a amizade deles.

As lideranças atuais continuam exercendo o mesmo trabalho incansável, na tentativa de melhorar a qualidade de vida da população. As lideranças comunitárias, ignoradas por muitos, continuam sendo a ponte entre o povo e as autoridades.

Para chamar a atenção dos políticos, se utilizam dos meios de comunicação, através dos jornais e tv, hoje, as mídias sociais. Na época, Humberto estava constantemente nos editoriais dos jornais da cidade. Era a forma de incomodar quem tinha o poder de fazer algo pelos moradores.



**Figura 2 – Reunião de lideranças comunitárias na praça principal do conjunto Redenção. Identificados na foto: ex-prefeita Rosalba Ciarlini, ex-deputado Carlos Augusto, Gonçalo Vitor, Neto Libânio, Manoel (presidente do Conselho Comunitário do Conjunto Wilson Rosado). (Arquivo pessoal).**

Fonte: Autores (2025).





**Figura 3 – Humberto Lima na edição do jornal Gazeta do Oeste. Data desconhecida. (Arquivo pessoal).**

Fonte: Autores (2025).

Enquanto representação social, como descrito a respeito das comunidades e a política comunitária, a identidade é uma construção simbólica de sentido que alimenta a ideia de coletividade, uma construção imaginária que produz a coesão social, permitindo a identificação da parte com o todo, do indivíduo frente a uma coletividade, e se estabelece à diferença (...) (Pesavento, 2005).

Por isso, a identidade de líder comunitário se confunde com a identidade da sua própria comunidade. E essa dimensão só pode ser mais bem compreendida a partir de uma visão sociológica, que atenta para a simbiose que acontece nessa relação, entre representante e representados.

Sobre as representações acerca da figura do líder, é possível analisar à luz do que diz Chartier (2002, p. 20):

As definições antigas do termo, (por exemplo, a do dicionário de Furetiere) manifestam a tensão entre duas famílias de sentidos: por um lado, a representação como dando a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado; por outro, a representação como exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou de alguém. No primeiro sentido, a representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através da sua substituição por uma «imagem» capaz de o reconstituir em memória e de o figurar tal como ele é.

## **Representações e Memórias Coletivas: A Política do líder comunitário no chão do bairro**

Então hoje vemos o nome de Humberto sendo lembrado. Através do nome homenageado, a presença do sujeito vai se perpetuando na história e na memória da comunidade através dos anos, e mesmo após sua morte, ainda será preservado por meio do reconhecimento simbólico de sua imagem.

No contexto histórico, as definições fundamentais sobre o conceito de "mentalidade", aborda a mentalidade de um indivíduo, como sendo a mesma que ele compartilha com outros indivíduos de sua época. Essa mentalidade está relacionada ao cotidiano e ao automático, representando o que escapa à consciência individual e revela o conteúdo impessoal do pensamento.

Ao contrário da história intelectual clássica, que se concentra nas ideias como construções conscientes de indivíduos, a história das mentalidades aborda as representações e julgamentos coletivos que orientam os sujeitos sociais, muitas vezes sem que eles tenham plena consciência disso. Le Goff (1990) destaca e chama a atenção para a necessidade de compreender os esquemas e conteúdo de pensamento que, mesmo sendo expressos no nível individual, são, na verdade, condicionamentos inconscientes e internalizados que levam um grupo ou sociedade a compartilhar um sistema de representações e valores, sem a necessidade de explicitá-los.

Essa abordagem se aproxima das análises sociológicas da tradição durkheimiana, que também exploram os elementos compartilhados implicitamente pela sociedade.

O que quero dizer, é que o protagonismo de Humberto é o resultado da ação de múltiplos sujeitos. A forma como um líder surge, é em si mesmo o ponto de partida para a investigação desse fenômeno, como um fator social que comunica um pensamento, uma identidade coletiva, que ultrapassa as identificações particulares dos sujeitos.



**Figura 4 – Matéria sobre Humberto Lima no jornal Gazeta do Oeste. 27/04/1994. Arquivo Pessoal.**  
Fonte: Autores (2025).

Assim, sob esse fundamento, lançamos luz sobre o fato de que um sujeito anônimo como Humberto, sem educação formal, possa ter desenvolvido um trabalho de liderança comunitária, sendo eleito por três vezes seguidas e deixado um legado reconhecido pelos moradores do bairro. E a consciência que ele tomou acerca de si, e dos outros, e a consciência coletiva acerca dele, podem ser estudados a fim de explicar o seu protagonismo.

Todos esses elementos podem fornecer informações amplas a respeito do protagonismo desse líder e trazer uma reflexão crítica a respeito da sua importância para o desenvolvimento social de uma comunidade.

No contexto do bairro Redenção e do Movimento Comunitário em Mossoró-RN, vemos a construção de identidades e como a memória ajudou a formar o senso de coletividade de uma comunidade. A trajetória de Humberto, desde sua atuação como presidente do Conselho Comunitário em 1988 até sua morte, evidencia não apenas uma liderança política, mas uma figura que se immortalizou na memória coletiva da comunidade através de laços que vão além da política.

E a preservação dessa memória transcende o simples registro de suas realizações. Os símbolos, monumentos e homenagens, representam a perpetuação simbólica de sua figura na história local. Essas representações simbólicas têm um papel

fundamental na construção da identidade coletiva, proporcionando um senso de pertencimento e preservando as pequenas histórias que compõem o tecido social do bairro Redenção, que envolvem relatos de vida, nascidos na convivência do cotidiano.

A análise histórico-sociológica permite ir além dos seus feitos tangíveis, adentrando as subjetividades e conexões que moldaram seu protagonismo. A relação entre representante e representados, mostra também as interações sociais na construção da liderança comunitária.

A história vivida no chão do bairro, permeada por debates, relações interpessoais e lutas por melhorias, compõem o conjunto de significados e símbolos que alimentam a mística e a identidade do presidente do conselho com a comunidade que ele representa.

Ao ampliar a leitura do fenômeno histórico local através das lentes das Ciências Sociais, é possível compreender tanto o líder comunitário como um sujeito isolado, como também entender seu protagonismo como resultado das conexões e interações presentes em seu entorno.

## **O protagonismo do líder comunitário a partir de uma análise histórico sociológica**

Uma das contribuições de Roger Chartier foi a sua formulação do conceito de representação. O historiador ofereceu uma nova maneira de interpretar os processos históricos que ficou conhecida como "história cultural do social". Produzir uma história cultural dos fenômenos sociais significa, segundo Chartier, realizar uma investigação sobre as formas pelas quais os indivíduos e grupos constroem um sentido para os fatos históricos e, de uma maneira geral, para o mundo, a realidade.

Analisar o protagonismo do líder comunitário, sob essa perspectiva, é compreender os significados dos símbolos, que preservam a memória dos sujeitos, e contribuem para a formação de uma identidade em torno desse líder e da comunidade que ajudou a construir esse protagonismo.

Identificamos por exemplo, na liderança de Humberto Teixeira de Lima, a preservação da memória em torno de suas realizações políticas, através dos atos públicos de reconhecimento por meio de homenagens, através da atribuição do seu nome à uma praça do bairro onde morou, à uma rua localizada em outra comunidade, e a uma medalha de honra ao mérito comunitário, entregue a pessoas que se destacaram pelos serviços prestados no âmbito social.

Todas essas homenagens vieram após a sua morte. O que foi registrado lhe conferindo uma legitimação do protagonismo no movimento comunitário em Mossoró, foi a partir de vozes que mantiveram, através da memória, a manutenção dos feitos advindos da sua representatividade junto à comunidade.

Sob a proposta de análise deste fenômeno, analisar apenas os feitos que fizeram emergir essa liderança não é suficiente para compreender a sua dimensão sociológica, sendo pra isso, necessário ir até às conexões, às subjetividades dos sujeitos participantes dessa comunidade, dos que se empenharam nas causas, dos que construíram junto com essa liderança, a identidade do bairro Redenção.

Fazendo uma correlação com as discussões de Bourdier e Chartier (2009), observa-se a complexidade que há no entorno desse protagonismo, posto que, para além daquilo que os símbolos emitem, é preciso fazer perguntas mais profundas a respeito das relações entre os sujeitos, a fim de compreendê-las e o seu papel nesse processo de formação de uma liderança comunitária.

Sempre pensei, e ainda penso, que os labores do historiador ou historiadora atendem a duas necessidades. Eles devem propor novas interpretações de problemas claramente definidos, mas também dialogar com colegas estudiosos das vizinhas disciplinas de Filosofia, Crítica Literária e Ciências Sociais, de modo a estar melhor armados para refletir sobre suas próprias práticas e sobre os rumos para os quais a disciplina se dirige. E nesta condição que a História pode ajudar na construção de um conhecimento crítico do nosso próprio presente (Chartier, 2009, p. 15).

Analisar o protagonismo do líder comunitário através de uma perspectiva histórica, e

em diálogo também com a Sociologia, possibilita compreender as múltiplas dimensões e variados aspectos a respeito do fenômeno desse protagonismo desempenhado pela liderança comunitária.

Assim é possível analisar, por exemplo, o papel do líder comunitário enquanto mediador das relações sociais existentes na sua comunidade. A política que acontece no bairro, ela não se dá de forma apenas partidária, mas, de forma prática, ela acontece a partir de uma dinâmica de maior representatividade, através da instituição de conselhos, através dos quais são tomadas as decisões de interesse coletivo.

Outro aspecto, é a forma como esse líder vai criando uma história do lugar, modificando o espaço e a dinâmica dessas relações, enquanto lida diretamente com as pessoas. Isto é, lidando com o elemento humano que está atrelado aos problemas mais diversos que acontecem no bairro. O líder comunitário não é só a figura política que está mais próxima, mas por vezes, ele também atua em outros vários papéis, porque as necessidades surgem e ele é a pessoa lembrada naquele momento a fim de revolucionar as mais diversas questões.

A identidade desse líder se constrói também, a partir das narrativas de sua vida que, junto à vida da comunidade, forma esse sujeito que se destaca na liderança de um movimento. Ele trabalha com a diversidade cultural e social, presente na comunidade, e por meio de atividades, promoção do social, do bem-estar coletivo, ele une a comunidade em torno de um ideal comum.

É importante observar, que, muitas vezes esse fazer histórico-sociológico, se dá apenas no campo de uma prática, envolvida diretamente com as pessoas. Aqui se nota a pertinência da leitura feita a partir das competências da Sociologia, das Ciências Sociais, de modo a reconhecer a existência dessa dinâmica e identificar a sua intervenção na história de um grupo.

### **As representações simbólicas em torno do protagonismo de Humberto Teixeira de Lima**

No caso do protagonismo de Humberto Teixeira de Lima, existe uma série de

reconhecimentos simbólicos, que aconteceram após a sua morte, que representam a preservação da memória da comunidade em torno dessa liderança. Essas representações estão continuamente presentes no cotidiano, mostrando também os ideais do representante e representados.

Essa representatividade que faz parte do movimento comunitário, baseia-se em algo que é imaterial, que perpassa pelas questões das sensibilidades e memória, pois assim esses agentes constroem sua história e formam sua identidade coletiva.

A história social e cultural é percebida e escrita aqui de forma intrínseca. Na construção desta identidade coletiva, na educação que se promove através das lutas, no enraizamento da coletividade, enraizamento este que muitas vezes ocorre nos debates públicos, reuniões de deliberação e a convivência no cotidiano com a construção das relações interpessoais irão definir outras questões como as relações de trabalho, a obtenção de valores.

A perspectiva histórica dentro da comunidade, se constitui no fato de que através do engajamento de lutas, os moradores apreendem a ideia de que é nas ruas e praças ou na sala do Conselho Comunitário que ele se torna um sujeito da sua própria história. Nesse ambiente os agentes passam a analisar cada ação ou situação em um movimento entre passado presente e futuro, e compreendê-las em suas relações com outras ações, outras situações, numa dimensão maior.

Nesse sentido, cultivar a memória da luta e conhecer mais profundamente a história são aspectos fundamentais. O sistema de ideias e representações fazem parte do que a autora Roseli Salete Caldart (2003) define como mística, sendo assim mística a “alma dos lutadores do povo”, a força, a energia cotidiana, que a mantém e alimenta a visão dos moradores na utopia coletiva. Ou ainda a mística é aquele sentimento materializado em símbolos, que alimenta a ideia do coletivo, do grupo. Daí a preservação das lembranças através de fotos, registros de matérias de jornais, ou mesmo na lembrança afetuosa de um gesto.

Dentro deste contexto, a História Cultural como esclarece Chartier (2009), é fundamental para indicar como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída. O campo da história

social pode ter como objeto os motivos das representações e pensá-las como análise de configurações sociais.

A História Cultural pode ser assim conceituada como uma investigação do modo como se constrói um sentido. E nesta perspectiva estão estabelecidas as relações entre a história dos textos, a história dos livros e a história da leitura, o que coloca a História como discurso acerca da realidade e impõe ao historiador o dever de compreendê-la. Ela traz, portanto, “a renovação das correntes da história e dos campos de pesquisa, multiplicando o universo temático e os objetos, bem como a utilização de uma multiplicidade de novas fontes” (Pesavento, 2005, p. 69).

A política comunitária possui uma característica própria. Diferente da política sistemática, ela é mais representativa, no sentido de que, a participação popular acontece de forma mais direta, seja pra decidir a respeito de uma nova escola pro bairro, ou pra resolver algum problema estrutural. Isso muitas vezes faz com que a comunidade se una, apesar das diferenças individuais e partidárias, para que o bem-estar coletivo seja alcançado.

Há que se considerar, na formação desse protagonismo, as vozes silenciadas por não aparecerem com destaque, nesse processo. Se dizemos que esse protagonismo não acontece de forma solitária, é preciso olhar com mais atenção os sujeitos que estão no entorno da figura principal.

## Considerações Finais

Considerar o espírito humano e se apossar de suas implicações na construção do conhecimento e pensá-las como um fazer científico é romper com paradigmas solidificados ao longo da história, acerca do que é ou não científico. Estamos nos arriscando em um exercício, tentando sair de um mundo fabricado e lido através de lentes cartesianas, o mundo da ciência objetiva, que pensa os fenômenos de forma absoluta e exige uma certeza para se chegar à chamada objetividade.

As mudanças de paradigmas nas ciências da natureza e humanas, nos desafia a refletir mais detidamente sobre o conhecimento do



conhecimento científico. Partindo da questão do que é cientificidade e quais os critérios para que isso ou aquilo seja identificado ou classificado como científico, nos deparamos com a crise dos fundamentos do conhecimento científico, como apresentado por Morin (2020), segundo o qual o conceito de ciência agora não é mais sinônimo de certeza. A sua objetividade não é pura, como se desejava que fosse, antes, ela é permeada pelas subjetividades advindas da relação daquele que observa, com o produto da sua observação.

É a subjetividade que atribui objetividade ao conhecimento científico. O sistema de ideias não se trata de algo dogmático, mas aponta para as estruturas invisíveis que podem ser percebidas, independente do olhar estatístico do observador.

Quando olhamos por exemplo, para o protagonismo da liderança comunitária de Humberto Lima, estamos a contemplar a ponta de um iceberg que nos leva à constatação da existência de conexões que ainda são por nós, desconhecidas. Conexões essas advindas das relações comunitárias, de observadores múltiplos que a partir do seu lugar, ajudam a construir teorias e levantar questionamentos acerca desse protagonismo.

Essas são as questões da cientificidade. Eis o motivo de a teoria ser algo obscuro. Porque existe o emaranhando de interesses, ligados às subjetividades, ao espírito humano que não podem ser ignorados por quem observa.

Essa Epistemologia que considera as subjetividades, está atenta ao entorno do pensamento científico, da colcha de retalhos que é o sistema de ideias, da movimentação dos corpos, da linguagem, de objetos que se ligam mais ao espírito do que à lógica, ou ainda, que considera o espírito e o cérebro, a razão, como partes de um todo, numa construção em que as autorreferências e as exoreferências se auto-organizam. Como enfatiza Morin (2009), a ideia é articular ambos, cérebro e espírito, olhar para os dados e perceber as representações simbólicas que eles exibem, a conexão entre a razão e a imaginação como fenômeno constitutivo da humanidade do conhecimento. Daí a ideia do pensamento científico não se tratar de algo simples, certo e fechado em si mesmo.

Considerando as condições em torno das teorias, esse pensamento se revela complexo, incerto

e com ligações que formarão teias, a partir de novas perguntas que por sua vez levarão à novas respostas e estas levarão à novas formas de enxergar os dados, trazendo consigo as intervenções da cultura, da linguagem, para formar esse novo pensamento científico.

Se concluirmos então que as subjetividades advindas do ser humano constituem o modo de pensar científico, lidaremos melhor com a coexistência da lógica com a imaginação. É próprio do indivíduo usar as regras da organização do pensamento lógico para construir as ideias, no entanto, carregamos o eu mitológico, o eu poético, que cria, que imagina, e então transgride as certezas dessas regras. Faz parte do processo do nosso pensar. Consequentemente, faz parte do pensar científico.

De modo que não é possível abandonar essas diversidades e abstrações, antes, é preciso buscar essa epistemologia que reconcilie a ambos, pois são esses elementos que nos constituem, enquanto seres pensantes, participantes ativos da construção do pensamento, do conhecimento científico. E, justamente por isto, é um conhecimento que se pretende plural, aberto, que está em contínuo movimento, nos tirando às vezes de um lugar seguro para que reconheçamos as nossas limitações, e a partir desse reconhecimento, progredir no conhecimento do outro, e de si mesmo como parte de um todo.

Diante desse paradoxo, o conhecimento que para nós parece íntimo, logo se torna um estrangeiro ao fazermos a primeira investigação sobre ele. São as sombras, as zonas cegas e os buracos negros do pensamento, que antes bem fundamentado em construções lógicas e racionais, agora se descobre o incerto, a fim de conhecer a si mesmo. Essa seria, afinal, a conquista da ciência ocidental, segundo Morin (2009), uma ciência que se construa com a objetividade e a subjetividade a fim de ser um conhecimento que conheça a si mesmo e os outros objetos.

Essa articulação considerará as intervenções das relações humanas com o meio onde vive e se movimenta com seus semelhantes. Suas estruturas cognitivas e como elas se refletem no seu modo de pensar, o lugar do sujeito que também se torna objeto, que no lugar de observador de si próprio, transmite consciência aos dados observados.



Essa Epistemologia que se requer aberta, integra agora todo o conhecimento que diz de si mesmo ser verdadeiro, inclusive aquilo que ainda não é conhecido. Não se trata de uma relativização e ruptura completa com os paradigmas fundantes. Mas é aceitar a existência do desconhecido para então descobrir o conhecido. É a busca de conhecer o conhecimento. Articular uma reflexão acerca de si mesmo, com todas as ilusões, contradições, as histórias que envolvem a origem, a formação, que constituem o ser que pensa e elabora.

Diante desses desafios de um novo modo de pensar científico, somos convidados a refletir sobre a cientificidade que construímos e atribuímos à essa ciência que estamos participantes. Consideremos as histórias, as fábulas, os mitos, os sonhos. Dos vivos e dos que estão vivos em outro lugar. Uma ciência mais humana, com suas brechas, incompletudes, incoerências.

A inteligência não medida pelos métodos tradicionais, nem conhecida pelas estatísticas, mas aquela demonstrada nas múltiplas formas de saberes, encontradas nos lugares mais simples e improváveis. É a história dos anônimos, as micro histórias, que movimentam as estruturas e tornam os sujeitos participantes do processo de fazer ciência.

Colocar-se no lugar do outro, mais especificamente, no lugar do meu semelhante, sentir-se parte, parte de e com aqueles que sofrem. E em seguida, ver surgir a capacidade de enxergar-se como participante, encontrando uma identidade que antes não existia, ao mesmo tempo em que se reconhece a reprodução de muitas injustiças.

Por vezes, o processo de identificação não se revela com clareza, pois estamos imersos na construção de nossa própria identidade. Por diversos motivos, podemos ser levados a nos identificar com o lado que representa o poder e a dominação, mesmo quando, nesse ínterim, também fazemos parte do grupo dominado. Antes de ser uma questão de posicionar-se, trata-se de reconhecer a si mesmo, buscando compreender as próprias ações em relação às sociais e humanas que estão em nosso entorno.

Outro ponto, é ligar-se aos antepassados. Perceber as vozes e os silêncios de quem ajudou a construir uma identidade, e como eles continuam falando através de suas memórias, das impressões que deixaram através de seus feitos, e reconhecer as

conexões que existem entre eles. Isso influencia diretamente a formação de uma consciência crítica a respeito do seu lugar enquanto cidadão participante das transformações.

Além do mais, não há como ignorar as subjetividades que são próprias do que é humano. É a categoria a qual todos pertencemos, e por isso mesmo, nos torna tão iguais, mesmo com as diferenças.

Esse movimento de reconhecer-se humano e a humanidade no outro, é capaz de levar à compreensão dos dramas pessoais, das fragilidades, sonhos e aspirações. Atributos que não podem ser contabilizados, mas apenas, compreendidos.

A coletividade, de igual modo, também diz muito sobre o sentido de pertencer. Esse é um princípio primordial para ser conscientemente parte do sofrimento alheio. É superar o ato de “empatia” apenas, e se colocar como sujeito ativo nesse processo de transformação social e interrupção de ciclos de injustiças.

Para além das classificações as quais nos separaram ao longo da história, esse chamado a olhar para nossa essência e para o lugar ao qual pertencemos, é ir na contramão do ritmo da música que se ouve por todo lugar: Individualidade, egoísmo, noções equivocadas de superioridade, crença de que há um ser humano superior ou inferior.

É um ato revolucionário fazer o caminho de volta. Aliás, é revolucionário reconhecer que precisa fazer o caminho de volta. Nossos atos de justiça e compaixão serão mais concretos se reconhecermos nossas próprias fragilidade e deficiências, principalmente em conhecer o semelhante como sujeito portador de uma humanidade, que lhe confere direitos como tal.

Dizemos muitas coisas ao escrever sobre essas pessoas. Chamamos a atenção para elas, para suas memórias, histórias, vivências, tristezas e alegrias de quem foram ou de quem são. E apresentá-las como são, com suas limitações e potencialidades, é trazer esperança sobre os problemas humanos. Nem tudo depende de quem detém o poder, há muitas possibilidades de mudanças, quando forças são reunidas em prol de um ideal comum.

O quanto poderemos alcançar quando nos dermos conta desse potencial de cada ser humano? E

o quanto cada um pode evoluir, quando reconhecer-se a si mesmo e ao semelhante como parte de um todo que os torna participantes de um mesmo processo histórico? Por isso, a história de Humberto Lima, um anônimo, abraça nossos ideais de uma política humana e fraterna.

Mas, como disse Ailton Krenak (2019), não há mais sentido em viver em sociedade. O autor convoca a “adiar o fim do mundo”, contando mais uma história. Nossas experiências são o que dão sentido à nossa existência. Semelhante aos povos originários, que resistiram bravamente preservando sua cultura, sua língua, as pessoas da comunidade não são indivíduos. Mas eles ganham e atribuem sentido à sua existência a partir de sua coletividade.

Quando se reúnem para se defender, quando juntos decidem sobre as condições do lugar onde moram, eles estão também resistindo, guardando memórias, contando e recontando histórias. Ouvindo os velhos, repassando as crenças os mitos, dando sentido à suas vidas. Preservar as subjetividades. Segundo o autor, essa também é uma forma de resistência.

Resguardadas as devidas proporções, a comunidade, o bairro, também se preserva assim. As subjetividades estão presentes nas ações que promovem. Cada data que serve para unir, compartilhar, sentar-se em volta da mesa, tudo isso é carregado de elementos humanos que, por um pouco de tempo, dão o vislumbre do ideal que deveríamos perseguir. Somos iguais, mas diferentes. Alteridade, diversidade mesmo que não uniformidade. Há várias ideias, várias cabeças para pensar, e o ambiente propício para evocar o espírito humano, é justamente em meio a essas diferenças.

As reflexões de Ailton Krenak apontam para o que a sociedade precisa fazer, para quebrar o ciclo de autodestruição dos homens, e consequentemente do lugar onde vivem. Essa corrente de individualismo, do consumo desenfreado e esquecimento das origens, banalização da vida em detrimento das riquezas, tem criado pessoas cada vez mais indiferentes umas com as outras, e por isto mesmo, o passado já não tem mais voz.

Os velhos são descartados. Assim como tudo que não parece tecnológico o bastante, ou o que remete aos saberes antigos, não encontram mais lugar às rodas de conversas dos jovens. De modo que

esta sociedade vai refletindo em seus sujeitos, o insensível abandono da ancestralidade. Já não importam essas vozes, nem os sonhos, nem os rios e as conversas nos alpendres.

O movimento comunitário, por exemplo, já não possui a mesma força que tinha nas décadas de 80/90. A figura do líder ainda é importante, mas o movimento já não é voz tão atuante como era nessa época. E as histórias, que estão perdendo o valor, vão deixando de ser contadas, afetando a perpetuação de uma identidade, tanto pessoal como do coletivo. O que significa pra uma comunidade ter uma identidade? Por que é importante? Porque ser parte dela, dá aos sujeitos a percepção de pertencimento a um lugar, um espaço, um povo.

Esse sentido de ser parte, é o que move o sujeito em direção à atitude e posicionamento para o trabalho em cooperação com outros. É isso que move o agrupamento que protesta, que reivindica, que pressiona o poder público, que assume a reponsabilidade para si, uns com os outros, a fim de fazer com que cada direito seja garantido.

Isso também é reconhecer-se humano e parte de um grupo de outros humanos. Reconhecer suas origens como parte de si, e a partir disso, construir uma sólida defesa das liberdades do outro, da constituição do outro, porque ele é o semelhante. É revolucionário pensar que o homem pode pensar de si mesmo, a partir de seus sentimentos e emoções. Daquilo que lhe inerentemente humano, para que ele desenvolva a sensibilidade de viver em comunidade.

Saber o lugar e o lugar da sua voz, no sentido de autoconhecer-se, reconhecer-se parte desse processo, é resgatar o sentido de se viver em sociedade. Não cabe ideias individualista quando se pretende viver em comunidade. Pois na coletividade, a alteridade força as pessoas a conviverem umas com as outras, e resolverem juntas os conflitos, em prol de um bem comum.

Com a história de Humberto e o diálogo com os diversos pensadores e cientistas descritos nesta pesquisa, emerge um convite à introspecção e à ação. Identificar-se com o semelhante, reconhecer as próprias raízes e ligações com a comunidade são passos essenciais para uma consciência mais crítica a respeito de si. O chamado para preservar as subjetividades, valorizando as experiências

compartilhadas e a identidade coletiva, é um apelo à resistência.

Existe um valor único e um potencial transformador em cada ser humano e no papel essencial da coletividade na construção de um futuro mais justo. Reconhecer-se como parte de um todo, entender a importância da alteridade e cultivar uma consciência crítica são atitudes revolucionárias que podem inaugurar um novo capítulo na história, onde a humanidade se reencontra e renova seus laços com o meio onde vive e compartilha saberes, fazeres e sonho, tudo o mais que faz parte da sua condição de ser humano.

## Referências

- BARRETO, Wellington. **Lideranças Comunitárias de Mossoró: Trajetórias e Contribuições para o Desenvolvimento Local**. Mossoró: Editora Universitária da UFERSA, 2014.
- CALDART, Roseli Salete. **MST 15 ANOS**. Lições de Pedagogia da História. Disponível em: [www.curriculosemfronteiras.org](http://www.curriculosemfronteiras.org). Acesso em: 21 jan. 2025.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CHARTIER, Roger; BOURDIEU, Pierre. **O Sociólogo e o Historiador**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2010.
- DELGADO, Luciana de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. **História Oral**, v. 6, p. 9-25, 2003.
- GOHN, Maria da Glória. **O protagonismo da sociedade civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- HARRES, Marluza Marques. Trabalhando com memorações. Memória e história da reforma agrária do banhado do Colégio: Camaquã, RS, Brasil – 1962-1972. **Estudos Ibero-Americanos**, v. 32, n. 1, p. 127-141, 2006.
- HOBSBAWM, Eric. **Mundos do Trabalho**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.
- MELUCCI, Alberto. **A Invenção do Presente: Movimentos Sociais nas Sociedades Complexas**. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- MORIN, Edgar. **Terra Pátria: Um discurso sobre a humanidade**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora Bertrand Brasil, 1993.
- MORIN, Edgar. **Para um Pensamento do Sul**. Tradução de Mário Laranjeira. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2009.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). **História Cultural: experiências de pesquisa**. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

## O “Tempo do Mato” vive: A luta contracolonial Laklãnõ Xokleng em Santa Catarina, Brasil

*The “time of the bush” lives on: the Laklãnõ Xokleng struggle against racism and ethnocide in Santa Catarina, Brazil*

Iclícia Viana\*

Débora Laa Priprá\*\*

Simoniél Aristides Faustino Patté\*\*\*

Kátia Maheirie\*\*\*\*

Palavras-chave:  
Povos indígenas  
Racismo  
Laklãnõ Xokleng

Resumo: Este artigo se debruça sobre uma faceta da luta Laklãnõ Xokleng em Santa Catarina, Brasil, entre meados de 1850 e 1914. O artigo visibiliza algumas das narrativas documentadas sobre memórias do “tempo do mato” – a organização social e política dos Laklãnõ Xokleng antes da colonização. Os resultados demonstram que a luta contracolonial deste povo iniciou com o enfrentamento físico, um contra-ataque em defesa do “tempo do mato”. A violência produzida ontem e hoje configura-se como um método que tem por pressuposto a ideia de raça, de superioridade racial branca, e que é letal. Mesmo com toda a mortandade produzida pelos projetos de expansão territorial e econômica em Santa Catarina, o “tempo do mato” resiste por meio de ações contracoloniais, como por exemplo da juventude que busca visibilizar a ancestralidade e cria caminhos de enfrentamento aos pressupostos racistas que seguem operando o etnogenocídio da colonização de hoje.

Keywords:  
Indigenous people  
Racism  
Laklãnõ Xokleng

Abstract: This article focuses on one facet of the Laklãnõ Xokleng struggle in Santa Catarina, Brazil, between the mid-1850s and 1914. The article provides a glimpse into some of the documented narratives about memories of the “time of the bush” – the social and political organization of the Laklãnõ Xokleng before colonization. The results demonstrate that the anti-colonial struggle of this people began with physical confrontation, a counterattack in defense of the “time of the bush”. The violence produced by the government yesterday and today is configured as a method that assumes the idea of race, of white racial superiority, and that is lethal. Even with all the death toll produced by the territorial and economic expansion projects yesterday and today in Santa Catarina, the “time of the bush” resists through anti-colonial actions today, such as those of the youth who seek to make their ancestry visible and create ways to confront the racist assumptions that continue to operate the ethnocide of today’s colonization.

Recebido em 02 de março de 2025. Aprovado em 30 de abril de 2025.

\*Doutoranda em Psicologia pelo Programa de Pós Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: [iclicia.ufsc@gmail.com](mailto:iclicia.ufsc@gmail.com).

\*\*Mestranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: [debora@gmail.com](mailto:debora@gmail.com).

\*\*\* Mestrando em Tecnologias da Informação e Comunicação pelo Programa de Tecnologias da Informação e Comunicação da Universidade Federal de Santa Catarina, campus Araranguá. E-mail: [kaudang@gmail.com](mailto:kaudang@gmail.com).

\*\*\*\* Dra em Psicologia pelo Programa de Pós Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora no Programa de Pós Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina e da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: [maheirie@gmail.com](mailto:maheirie@gmail.com).

## Introdução

O povo Laklânô Xokleng é um dos 305 povos indígenas no Brasil e sua terra está localizada na região do Vale do Itajaí, em Santa Catarina, no sul do Brasil. Esta é uma região marcada intensamente pela ideologia do branqueamento que influenciou a política de incentivo a migração teuto-alemã, oficializada com a Lei de Terras de 1850 (Seyferth, 2002; Bento 2002).

Esta região, hoje comercializada como uma “Europa fora da Europa”, foi historicamente anunciada pelo Estado de Santa Catarina como sendo um “vazio demográfico”, terra para o bom (des)envolvimento dos colonos imigrantes (Santos, 1973; Wittmann, 2009). Ontem e hoje, a voz do povo que ali habita ecoa resistência. Em 2024 uma lei aprovou o nome “vale europeu” como oficial para a região, e lideranças indígenas se manifestaram afirmando que “não há vale europeu em terra indígena”<sup>1</sup>: o Vale do Itajaí segue em disputa no que tange ao projeto de futuro e de memória local.

Considerando a história de colonização nesta região e a política do Estado brasileiro para embranquecer a população e expropriar a terra, este artigo objetiva identificar algumas das táticas de luta do povo indígena Laklânô Xokleng frente às práticas coloniais e racistas do Estado, dando ênfase ao período do século XIX, onde o “Tempo do Mato” foi invadido pela violência colonial. Débora Priprá (2023) salienta que tempo do mato é a forma que seu povo nomeia a organização social e política anterior ao contato com o Estado brasileiro, ocorrido em 1914 na chamada “pacificação”.

Importante delimitar “colonização” como um projeto violento que promoveu o desenvolvimento dos Estados Nação a partir do século XVI. Ou seja, a modernidade europeia só foi possível pois se deu a partir da expropriação e exploração do sul global - territórios colonizados (Dussel, 2010). Conforme nos ensina Franz Fanon (1961), o Estado moderno surge no entrelaçamento das práticas no cotidiano das colônias e a violência é seu método principal - controle, punição e expropriação de vidas matáveis.

Assim ocorreu com todos os povos indígenas no Brasil. No sul do Brasil a violência inicia por volta dos anos de 1808 por meio do genocídio decretado por Dom João V, de “guerra aos botocudos” (Monteiro, 1994).

Trabalhamos com o conceito de colonização como define o quilombola Antonio Bispo, compreendendo como um processo etnocêntrico de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e substituição de cultura dos povos que aqui já estavam (Bispo, 2015).

Estas práticas violentas, ancoradas em discursos cristãos e legais na história do Brasil, não findaram lá atrás no tempo do “Brasil Colônia”. Não nos atermos à colonização somente como um período histórico, mas como um projeto iniciado no século XVI, que operou em diferentes momentos da história e que está em curso (Longhini, 2021).



Figura 1– Placa que nomeia a região do Vale do Itajaí, SC. Imagem de Iclícia Viana, 2023.

Ao conhecer as estratégias de colonização, é preciso também reconhecer a luta contracolonial dos povos originários da terra ontem e hoje. Pois a colonização em curso é, por sua vez, enfrentada pelo movimento de contracolônização que povos quilombolas, negros e indígenas criaram para lutar pelo direito de existir em seu território, mantendo seus modos e significados ancestrais (Bispo, 2015). Assim, trabalhamos neste texto buscando identificar e visibilizar algumas perspectivas indígenas contra a colonização em Santa Catarina.

A partir do trabalho de Geni Nunez (Longhini, 2022), compreendemos que não é possível a separação entre a prática de “genocídio” e “etnocídio”. Esta divisão tem sido uma armadilha colonial que cria a ilusão de uma natureza apartada da cultura, lógica binária que não potencializa o enfrentamento das violências que sofrem os indígenas no mundo. Assim, o que ocorre no Brasil é o “etnogenocídio”, projeto de extermínio material e imaterial de uma diversidade de terras e povos que são homogeneizados pelo racismo (Longhini, 2022).



No caso dos Laklãnô Xokleng este processo é marcado pelo avanço da colonização no território brasileiro e que buscou interiorizar seu domínio, interrompendo o modo de vida indígena e sua movimentação no “tempo do Mato” (Priprá, 2023). Assim, para este estudo, foram analisadas algumas das narrativas documentadas sobre a violência da colonização e a luta Laklãnô Xokleng contra o etnogenocídio, entre 1808 e 1914.

## Método

Compreendemos que a realidade social é produto e produtora de práticas sociais, que estão vinculadas a uma materialidade ideológica que mantém e/ou enfrenta opressões construídas historicamente (Sawaia; Maheirie, 2014).

Os discursos são práticas sociais, que por sua vez são discursivas: a linguagem é sempre ação - uma condição de possibilidade que configura as realidades humanas e não humanas (Spink et al, 2014). Neste sentido, as práticas coloniais e racistas do Estado contra o povo Laklãnô Xokleng são também discursos. Estes não ocorrem sem sua contraposição: as práticas contracoloniais são também cotidianas.

Este texto apresenta alguns dos discursos emitidos pelo Estado contra o povo Laklãnô Xokleng no período inicial da colonização e que interrompeu o “tempo do mato” (Priprá, 2023). Também foram evidenciadas perspectivas Laklãnô Xokleng sobre este período. Foram fonte de análise os estudos publicados por estudantes indígenas da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)<sup>2</sup>, bem como outras produções indígenas e não indígenas acessadas pelo banco de teses e dissertações da CAPES. Também foram utilizados textos legais sobre a guerra aos “botocudos” e prática dos “bugreiros”. Afinal, elas nos permitem acessar os sentidos produzidos em dado momento histórico, os quais definiram as “condutas esperadas” para o Brasil na época.

As definições legais são também reproduções dialéticas sobre os fenômenos sociais - são uma fotografia e filme: revelam imagens que sintetizam vozes sociais de dado tempo, mas entram em movimento e se conectam com algo mais amplo frente a diferentes tempos (Spink, 1999; 2014). As bibliografias contracoloniais apontam, por sua vez, para a interlocução entre saberes orgânicos (do povo indígena) e saberes sintéticos (da universidade) (Bispo, 2015).

Deste modo, as escolhas pelos textos a serem analisados já dizem do processo de criação ética, estética e política - de autoria/alteridade coletiva do texto. Não há neutralidade nestas escolhas, pois a autoria é ideológica e dialógica, enquanto estabelece debates entre muitas vozes através da objetivação da experiência sobre o tema em questão (Groff, Zanella e Maheirie, 2010).

## Resultados

### I - A colonização contra os Laklãnô Xokleng

O povo indígena foco deste estudo era considerado pelo governo como um dos povos “tapuias”; “bugres” ou “índios arredios”. Tais nomeações hierarquizam estes povos frente a seus parentes “tupis”, considerados pelos brancos como “mansos” e obedientes às estratégias de colonização, catequização e escravização (Monteiro, 1994).

Faz parte da prática colonial a utilização de um linguagem zoológica que visa animalizar os povos (Fanon, 1971), uma “coisificação” que visa dominar (Cesaire, 2000). Também Nanblá Gakran (2021) explica que este povo não tinha uma autodenominação, pois não havia essa necessidade.

Mas os colonizadores os identificavam, como botocudos (pois tinham a prática do botoque nos lábios inferiores dos homens) e como “bugres” - termo pejorativo para indicar os não cristãos nativos, ainda não catequizados. Também os pesquisadores etnólogos tiveram tentativas de nomeação diferente: reconhecendo-os como kaingang, xokrens, xokleng e outros. Recentemente houve um movimento de busca por autodenominação em parte do povo, onde o termo “Laklãnô” tem sido usado e significa “os descendentes do sol” (Gakran, 2021, p. 03). Este processo de autodenominações é um exercício de descolonização da linguagem homogeneizante, pois retoma parte da cosmologia e ancestralidade negada pela colonização (Bispo, 2015).

Me chama de “índio”, por que não me chama de “Laklãnô”? Se quiserem me chamar de “clã do sol” (...) Mas se preferir, me chame de povo rápido, que conhece todos os cantos da terra. E por que não “gente do sol” ou “gente ligeira”? Ou me chame de “o que emergiu da água ou da montanha” (Nanblá Gakran, 2021, p. 05)

O povo indígena Xokleng tinha o hábito de se deslocar sazonalmente em busca de alimentos: viviam da caça e da coleta de frutos silvestres, entre Santa Catarina, Norte do Rio Grande do Sul e Paraná - territórios da hoje chamada região sul do Brasil. Sua vida coletiva era marcada pelo tempo da natureza e pelo que ela oferecia física e espiritualmente. Esse era o “Tempo do Mato”, quando o modo de vida tradicional do povo Xokleng era possível de ser vivido - rituais, cerimônias, práticas culturais e costumes podiam ser praticados. “Tempo do Mato” também tem se tornado um conceito indígena para designar o tempo anterior ao contato da “pacificação” (Priprá, 2023), um tempo de autonomia em sua organização social, política e espiritual com a terra. Compreendemos que este projeto foi interrompido quando o Estado nomeou esta região como sendo vasto “vazio demográfico”, este foi um dos primeiros discursos etnogenocidas (Longhini, 2022) contra o povo Laklãnô Xokleng.

A partir de 1800 a região habitada pelo povo Xokleng também passou a ser palco de violências, conflitos e mortes. Resistindo à colonização e escravização indígena, o povo criava táticas de resposta aos ataques coloniais: deslocamento, esconderijo, assaltos e roubos aos colonos. Trabalhos como o de Silvio Coelho dos Santos (1973; 1994) demonstram que, inclusive, os indígenas tomavam metais presentes nos materiais dos brancos, para incorporá-los às suas flechas e assim estarem mais preparados para enfrentar as armas de fogo. Mortes ocorreram, ações de defesa do povo indígena, mas que foram nomeadas como “selvageria” pelos colonos e Estado. Uma forma de inversão colonial, uma invenção da branquitude que “utiliza de diferentes estratégias para tentar dar um sentido ético às suas violências (...) Ao dizer que indígenas e negros são perigosos, a branquitude oculta sua própria violência colonial” (Longhini, 2022, p. 30). Assim, o território de perambulação livre Xokleng foi diminuindo, assim como a caça e os frutos que necessitavam para sobreviver.

Antes da chegada dos colonos europeus em Santa Catarina, precisamente no Vale do Itajaí, a base de alimentação do povo Laklãnô/Xokleng era composta principalmente da caça de animais silvestres, pinhão, frutas nativas e mel. Depois, com a chegada dos não indígenas que passaram a ocupar grande parte do território e empreender ataques e perseguições, os Laklãnô/Xokleng deixaram de fazer muitas

dessas atividades, consideradas fundamentais para a sua alimentação e o seu modo de vida. Mesmo sofrendo sucessivos ataques e perseguições armadas pelos não indígenas, o povo Laklãnô/Xokleng empreendeu forte resistência, contra-atacou os não indígenas e buscou se manter dentro do seu território tradicional (Tschucambang, 2015, p. 10).

O conflito entre os Laklãnô/Xokleng e os invasores de seus territórios ganha, desde então, maior repercussão, seja pelo fato de envolver famílias de imigrantes e respectivos governos estrangeiros, seja pelo fato de haver, no país, um número maior de veículos de imprensa. Um terceiro fator, certamente, seria o fato de os Laklãnô/Xokleng perceberem que se encontrava em seus últimos refúgios, sem alternativas a não ser o enfrentamento direto com os invasores, como forma de garantir seu espaço e território livre para sua sobrevivência (Weitchá, 2015, p. 10).

As produções de pesquisadores Xokleng costumam citar o contra-ataque físico realizado pelos indígenas frente ao ataque violento dos colonos e Estado. Em alguns casos, tais documentos apresentam os relatos e memórias de anciãos e sábios que, por meio da oralidade, aprenderam sobre o tempo do mato. No estudo de Osias Pate (2015) sobre o papel das mulheres no tempo do mato, a anciã Vanhká Dil explicou - falando na língua Xokleng - que havia uma divisão de tarefas e o companheirismo entre homens e mulheres. Diante do ataque dos bugreiros, eram elas que ajudavam os homens, avisando quando os brancos estavam se aproximando.

(...) ũna ka zi mâng vũ zi tō plāl kate mũ, ti tō zi mō zug óg kabén vã, óg tō mẽ óg tanh jé kajãg ti, kũ zi mã ku kónhgág óg mō kabén tẽ mũ, ku mã kũ kónhgág óg vũ jagnẽ kũ mẽ ẽ kalá ti vun kũ zug ti óg koto mũ mũ, kũ óg zug ti óg me kãglãn kan mũ<sup>3</sup>.

(...) chegou uma noite que o cachorro começou a chorar horas da noite avisando sua dona que havia brancos rodeando o acampamento para matar os índios. Ela levantou, foi avisar os homens, eles

levantaram, pegaram suas lanças e flechas, saíram para a guerra e mataram todos os brancos.

A colonização do povo Laklânô Xokleng foi efetivada a partir de 1800 - momento em que o restante do país já tinha 300 anos de história colonial. Também era um momento histórico onde o Estado buscava interiorizar seu poder, além de desenvolver a propriedade privada, definindo quem teria direito a terras (Santos, 2022). A partir do decreto oficial de “guerra aos botocudos”, a prática do genocídio passou a desenvolver-se contra oficialmente. Em 1808, Dom João V, declarou “guerra aos índios”, informando que estes “índios arredios”, “bárbaros” que não aceitavam serem colonizados (catequizados), deveriam ser mortos (Monteiro, 1994).

A Carta Régia do Príncipe-Regente Dom João V declarava que os índios “atrapalhavam” e se negavam a negociar com o avanço do projeto colonizador português que, segundo ele, agora precisaria suspender o trato “humano” e matar, diretamente, por meio do poder do Estado, em prol do desenvolvimento econômico que os colonos europeus podiam produzir. O texto decretou guerra contra os “bárbaros índios” e determinou que esta deveria ser organizada pelos aliados e com “os milicianos que voluntariamente quiserem armar-se contra eles, para perseguir os Índios infestadores do meu território” (Brasil, 1808). Segundo ele, os indígenas matam fazendeiros e proprietários que tentam desenvolver as “culturas preciosas” de exploração da natureza e desenvolvimento de monoculturas.

Sendo-me presente e quasi total abandono, em que se acham os campos geraes (...) que se acham infestados pelo Índios denominados Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietarios, que nos mesmos paizes têm procurado tomar sesmarias e cultivar-as em beneficio do Estado, de maneira tal que (...) a maior parte das fazendas, que estão em dita estrada, se vão despovoando, umas por terem os Índios Bugres morto os seus moradores, (...) e constando-me que os sobreditos campos e terrenos, regados por infinito rios, são susceptiveis não só da cultura de trigos, cevadas, milhos e de todas as plantas cereaes e de pastos para gados, mas de linhos canhamos e de toda a qualidade de linho, assim como de muitas outras preciosas culturas, além de que se acham no mesmo territorio terras

nitrogeneas e muitas minas de metaes preciosos (...) tendo-se verificado na minha real presença a inutilidade de todos os meios humanos, pelos quaes tenho mandado que se tente a sua civilização e o reduzil-os a aldeiar-se, e gosarem dos bens permanentes de uma sociedade pacifica e doce, debaixo das justas e humanas leis que regem os meus povos, e até mostrando a experiencia quanto inutil é o systema de guerra defensiva: sou servido por estes e outros justos motivos que ora fazem suspender os effeitos de humanidade que com eles tinha mandado praticar (Brasil, 1808).

A lei explica ainda que, aqueles não indígenas (milicianos ou qualquer morador) que quiserem “segurar” algum destes indígenas atacados, poderão aprisioná-los por até quinze anos como “prisioneiros de guerra” destinando-os aos serviços que desejarem. Mas lembra que, não deve ser ignorado o “direito” destes indígenas se submeterem à autoridade colonial.

tendo porém vós todo o cuidado em fazer declarar e conhecer entre os mesmos Índios, que aquelles que se quiserem aldeiar e viver debaixo do suave jogo das minhas Leis, cultivando as terras que se lhe aproximarem, já não só não ficarão sujeitos a serem feitos prisioneiros de guerra, mas serão até considerados como cidadãos livres e vassallos especialmente protegidos por mim, e por minhas Leis: e fazendo praticar isto mesmo religiosamente com todos aquelles que vierem offerecer-se a reconhecer a minha autoridade e se sujeitarem a viver em pacifica sociedade debaixo das minhas Leis, protectoras de sua segurança individual e de sua propriedade (Brasil, 1808).

Ele ainda justifica não haver mais como tentar civilizar tais populações nativas que são “arredias” ao suposto projeto pacífico de segurança individual e de propriedade privada. Segundo ele, não há meios de civilizar povos bárbaros, a não ser por meio de uma escola severa, que por “alguns anos os force a deixar e esquecer-se de sua natural rudeza e lhes faça conhecer os bens da sociedade e avaliar o maior e mais solido bem que resulta do exercício das faculdades morais do espírito, muito superiores ás physicas e corporaes” (Brasil, 1808).

Em 1836, o Brasil - recém independente politicamente de Portugal, decide criar um dispositivo de proteção aos colonos/brancos: a

Companhia de Pedestres. Grandes empresas estavam se instalando nas colônias, o governo precisou tomar providências quanto à insegurança. Segundo Santos (1973), a Companhia de Pedestres até certo ponto seguia o sistema de embrenhar-se na floresta em perseguição aos indígenas. A partir disso, os moradores locais também organizavam grupos para ir mata adentro caçar indígenas, com apoio do presidente da província e conhecimento do governo. Por meio da Lei n. 28, de 25 de abril de 1836, o governo provincial tentou garantir a segurança dos colonos recém-chegados, apoiando os grupos de batedores do mato, conhecidos como "bugreiros".

O grupo ficava em Blumenau e tinha como objetivo atrair os indígenas para assassiná-los. E quando a Companhia de Pedestres foi extinta, a ação dos bugreiros ou dos caçadores de índios ganhou visibilidade nos jornais e nos documentos oficiais da época. Ser bugreiro tornou-se uma profissão, "em cada região havia quem fosse entendido na tarefa de afugentar índio" (Santos, 1973, p. 81). O mundo colonial vai se configurando como sendo cindido entre dois mundos: a companhia de pedestres, os bugreiros, os policiais da época são os porta vozes do colono e garantem que o colono siga operando a partir da ideia de colonizado, enriquecendo em cima desta prática violenta protegida pelo próprio governo da época (Fanon, 1961).

Os bugreiros eram chamados por colonos, pelos administradores das colônias ou pelo governo para realizarem expedições de afugentamento aos indígenas, preparavam-se para uma expedição de guerra. Havia ignorância e até mesmo ingenuidade dos colonos sobre a vida, a cultura dos indígenas, o desconhecimento e estranhamento pelo novo, também por parte dos indígenas, ao serem surpreendidos por pessoas diferentes ao qual estavam acostumados e conheciam, esse encontro de dois mundos totalmente diferentes, fez com que essa guerra acontecesse e tivesse um final trágico para os indígenas, já que eles eram a parte mais frágil e ingênua dentre as outras. O governo sabia da existência dos indígenas no sul do país, mas mesmo assim incentivava e promoviam o avanço das colônias no território indígena, pois o "progresso" precisava acontecer a qualquer custo, mesmo que isso significasse o genocídio de um povo. Para resolver o problema com os indígenas, os bugreiros estavam sendo a solução, estavam conseguindo tranquilizar os colonos e assim eram tidos como heróis, pois estavam garantindo e protegendo os territórios e plantações dos imigrantes europeus.

Os Laklânô foram cada vez mais encurralados e perseguidos, sobretudo em Santa Catarina, por expedições de "bugreiros", grupos armados especializados no extermínio de comunidades indígenas, acobertados e até estimulados pelas autoridades locais. Entretanto, não é possível conhecer-se o número de comunidades e indivíduos massacrados nesse longo período de invasão agressiva que se estendeu até a segunda década do século passado. Os Laklânô foram reduzidos, assim, as comunidades seminômades de caçadores coletores, refugiadas nas florestas e atormentadas pelo medo das práticas dos "bugreiros" (Gakran, 2005, p.20).

Os bugreiros preparavam-se para exterminar os Xokleng em suas expedições, atacavam os acampamentos indígenas, em emboscadas que não davam nenhuma alternativa de resistência, os bugreiros especializaram certas táticas de guerra. Ficavam por dias escondidos aos arredores dos acampamentos para aprender os hábitos dos indígenas, conheciam os períodos do ano que eles se deslocavam, os bugreiros se especializaram em matar os Xokleng. Enfim: ser bugreiro se tornou uma profissão criada para a expansão do progresso em Santa Catarina. Em entrevista, um destes homens deu detalhes dos métodos etnogenocidas contra os Xokleng.

O assalto dava ao amanhecer. Primeiro, disparava-se uns tiros. Depois passava-se o resto no fio do facão. O corpo é que nem bananeira, corta macio. Cortavam-se as orelhas. Cada par tinha preço. Às vezes para mostrar a gente trazia algumas mulheres e crianças. Tinha que matar todos. Se não, algum sobrevivente fazia vingança. Quando foram acabando, o governo deixou de pagar a gente. A tropa já não tinha como manter as despesas. As companhias de colonização e os colonos pagavam menos. As tropas foram terminando. Ficaram só uns poucos homens, que iam em dois ou três pro mato, caçando e matando esses índios extraviados. Getúlio Vargas já era governo, quando fiz uma batida. Usei Winchester. Os índios tavam acampados num grotão. Gastei 24 tiros (Santos, 1973, p. 76).

Jornais de Blumenau registraram detalhes do ataque dos bugreiros aos Laklânô Xokleng, em



1904 - registro recuperado pelo antropólogo Silvio Coelho dos Santos (1973):

(...) depois de terem iniciado a sua obra com balas, a finalizaram com facas. Nem se comoveram com os gemidos e gritos das crianças que estavam agarradas ao corpo prostrado da mãe foram tudo massacrado (...). Alguns bugres que depois chegaram, querendo vingar os seus, mas não tendo armas, foram também massacrados, ficando lá prostrados. Depois do massacre houve saque; carregaram tudo o que valia a pena levar, como: fazendas que os bugres tinham roubado ultimamente, roupas, flechas, colares e o resto foi um incêndio geral (Santos, 1973, p.86).



**Figura 2 – Bugreiros em pé. Mulheres e crianças raptaadas, sentadas, 1900.**

Fonte: Silvio Coelho dos Santos, 1998.

Havia um descaso da sociedade com os povos indígenas atacados pelos bugreiros. Havia uma ideia/verdade de que os Xokleng eram uma ameaça aos projetos de “progresso do civilizado” e isso anulava qualquer esboço de reação contra o genocídio. Mas, ao mesmo tempo, entre os brancos, “criavam-se imagens de heróis para os executores do extermínio indígena” (Santos, 1973, p. 86). Novamente, uma “inversão colonial” que apaga a violência da branquitude (Longhini, 2022).

A literatura demonstra que foi o Estado quem financiou o genocídio contra o povo o Xokleng. Os indígenas deveriam ser mortos, pois não agregavam ao projeto de expropriação da terra - o que importava era o crescimento das colônias. A dor, o sofrimento, causado aos sobreviventes, foi imensa, não consideraram que os indígenas só estavam se defendendo, resistindo e lutando pelo que era deles de fato. A dominação colonial foi sempre movida pelo interesse em expansão do domínio territorial e enriquecimento a qualquer custo: em 1850 é criada a Lei de Terras, a qual versava sobre as terras devolutas no Império.

Segundo ela, terras possuídas por título de sesmaria deveriam ser cedidas a “título oneroso” para empresas particulares, e para o estabelecimento de colônias, “autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara (Brasil, 1850). O que fica claro de início é que terras, palco dos conflitos coloniais desde 1500, agora precisavam ser documentalmente legalizadas e objetos de compra: “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”. Segundo o texto, o Governo “reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonização dos indígenas; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaisquer outras servidões, e assento de estabelecimentos públicos: 3º, para a construção naval”. A palavra “colonização” vem envolvida na ideia de “desenvolvimento”, e é por meio das “colonizadoras” que o Estado cede terras em regiões nomeadas como de “vazio demográfico”. As colonizadoras são, na verdade, empresas privadas que recebem apoio do governo para angariar imigrantes europeus para as terras brasileiras.

Assim, a Lei de Terras institui o sistema de heranças, compra e venda em detrimento das ocupações. E quem eram aqueles que poderiam herdar terras? Quem poderia comprar ou vender terras num país marcado pela escravidão indígena e negra que, todavia, não se findara? A lei, ainda, regulou a forma de acesso à propriedade da terra (inclusive das terras públicas) e definiu os meios para operar a colonização, principalmente por incentivos à imigração de trabalhadores europeus. Por meio do incentivo a vindas de imigrantes europeus para a região do Vale do Itajaí, o Sul do Brasil tornou-se o principal destino de alemães e italianos. Aliado a isso, no século XX desenvolvia-se na Europa parâmetros e teorias para justificar cientificamente a superioridade racial branca: “o racismo científico”. (Seyferth, 2002).

No Brasil esta teoria desenvolve-se por meio da tese do branqueamento diante de um país “miscigenado”. Foi uma proposta “tipicamente brasileira”, aceita pela intelectualidade local entre 1889 e 1914 e que privilegiou a imigração de povos considerados de raça superior para “desenvolver” o Brasil (Schucman, 2012). É neste contexto que ocorrem as empreitadas coloniais no sul do país, e no Vale do Itajaí em Santa Catarina.



## II - O racismo como pressuposto do projeto colonial

Observa-se que a crença na superioridade racial foi o maior instrumento de dominação dos últimos séculos e sobre ela se fundou o eurocentrismo do poder mundial capitalista (Quijano, 1999; 2005). Enquanto um signifiante flutuante (Hall, 2005), consideramos “raça” como categoria sociológica e ideológica que se relaciona ao sistema econômico capitalista e se expressa de forma interseccional e estrutural nas relações, e por meio das instituições do Estado (Almeida, 2019). Portanto, falamos de raça pois há racismo e desigualdade racial, e não porque acreditamos na existência de raças humanas (Munanga, 2003).

Compreendemos que o projeto colonial iniciado na Europa do século XV promoveu a formação da modernidade/colonialidade envolvendo a crença em raças superiores e inferiores. Mesmo que saibamos que não existem raças humanas superiores ou inferiores do ponto de vista biológico, há um projeto racista iniciado com a colonização e que segue até os dias de hoje.

Assim, o racismo contra indígenas configura-se como uma das primeiras práticas sociais necessárias para o projeto colonial expandir-se sobre os corpos e territórios. O racismo anti indígena é aqui compreendido como a ideologia que justifica a colonização de corpos-territórios indígenas no passado e no presente, por meio da qual o Estado produz e reproduz práticas de etnogenocídio, escravização, tutela, catequização, integracionismo e expropriação da natureza. Esta ideologia envolve a crença na inferioridade e objetificação total dos diferentes povos indígenas, bem como do território ao qual pertencem.

Considerando que o projeto colonial se reinventa cotidianamente, operando também por meio das leis, entendemos que as lógicas racistas sustentam a desigualdade social, econômica e política de forma estrutural e institucional (Almeida, 2019). No caso dos povos indígenas, observa-se que, se por um lado foram historicamente objetos de estudos etnológicos, por outro lado, foram/são pouco considerados nos debates e estudos antirracistas no Brasil (Longhini, 2022). Afinal, são “indígenas”, pois antes são parte de um povo, de um povo Guarani, Xokleng, Kaingang, Tuxá, Krenak, Baniwa, Yanomami - sofrem o racismo não somente por questões de fenótipo, mas sofrem com o fantasma da tutela (Baniwa, 2006), uma das formas de o racismo anti indígena operar no Brasil.

O “racismo científico”, movimento político e acadêmico da época da Lei de Terras, utilizava-se do darwinismo social para propagar ideias eugenistas. Segundo Clóvis Moura (1994), a ideia de raça tornou-se central para compreender a história, quando houve a confluência entre o desenvolvimento do capitalismo junto das doutrinas biológicas e eugenistas. O racismo científico era eugenista e suas bases estavam vinculadas à antropometria que hierarquizava a capacidade moral e intelectual a partir de traços físicos de diferentes povos colonizados. Esta organização do racismo vai se desenvolvendo e ganha peso no Brasil durante a ascensão do Nazismo e Fascismo, quando a tendência racista-elitista da intelectualidade brasileira da época aprimora suas teorias bem como os efeitos das mesmas sobre as políticas de branqueamento da população (Góes, 2015).

Após a Segunda Guerra Mundial e a preocupação com o holocausto judeu, o racismo científico e as teorias eugenistas de branqueamento populacional foram duramente combatidas. Aliado a isso, nos anos de 1930, surge no Brasil o racismo cultural que operou por meio da positivação das raças (Freyre, 2003), a ponto de criar um “mito da democracia racial” - perversa ideia de que não há inferioridade biológica, mas sim a inferioridade cultural dos povos indígenas na sociedade nacional, denunciada somente no final da década de 1950 pelo Projeto UNESCO (Praxedes, 2012).

Estas mudanças marcaram também as ciências sociais e a Antropologia, a qual passou a banir “raça” de seus estudos (ainda que sem problematizar o sistema racista brasileiro). Mesmo diante de aparente avanço no uso do termo etnia em detrimento do termo raça, Kabenguele Munanga (2004) explica que ocorre um entrelaçamento entre ambas as concepções onde a ideologia do racismo garante que as raças de ontem sejam as etnias de hoje: ou seja, apesar dos mais de trezentos povos indígenas/etnias diferentes no Brasil, o racismo homogeneiza essas diferenças numa concepção desigual onde “índios” se constitui em um grupo racializado.

Analisamos que, por meio de leis, uma primeira faceta do genocídio indígena desenvolveu-se contra os Laklãnô Xokleng. A partir de 1808, com a declaração de “guerra aos índios bugres” por meio da Carta Régia do Príncipe regente Dom João V, institucionalizou-se o genocídio indígena. Para proteger os colonos/brancos, o Estado ainda criou em 1836 a “Companhia de Pedestres”, e financiou o trabalho dos Bugreiros - homens que quase dizimaram o povo Xokleng. Em 1850, o Estado brasileiro

aprovou a Lei de Terras, instrumento legal que institucionalizou a concessão de terras à imigrantes europeus e institucionalizou a propriedade privada no Brasil. No mesmo ano, o alemão Dr. Herman Blumenau recebeu uma concessão para colonizar a região do Vale do Itajaí, e a colonização contra os Xokleng ganhou corpo em definitivo. O Povo Xokleng estava, de fato, fadado às imposições e violências que se intensificavam diante da busca pelo progresso capitalista (Santos, 1973). Ao longo da história, no entanto, vemos este povo indígena renascer e se reinventar por meio de diferentes estratégias: resistência, enfrentamentos, e também de alianças. Vemos nos discursos analisados práticas coloniais sustentadas pelo racismo e pela “letalidade branca” (Cruz, 2023) pois a ação anti indígena é sempre um processo marcado pela produção da violência em nome da proteção e civilização: uma violência que “só faz sentido quando situada culturalmente, porque aos olhos dos brancos não é violência, é benevolência” (Cruz, 2023).

Os indígenas que conseguiam sobreviver aos ataques viam seus parentes morrerem sem poder fazer nada, precisavam fugir deixando os corpos ali sem poder fazer seu ritual de despedida (Priprá, 2023), correndo desesperados em meio a mata para não serem mortos. Os poucos que conseguiram sobreviver ao massacre, depois de tantas perdas (em sua maioria crianças e mulheres) e muito sofrimento, temendo por suas vidas, submeteram-se a “pacificação”. Em 1908, o Brasil foi publicamente acusado de massacre aos índios, no XVI Congresso dos Americanistas, ocorrido em Viena.

Segundo as fontes bibliográficas, o massacre dos bugreiros gerou a morte de quase todos os indígenas deste povo, sendo eles apenas 400 pessoas (aproximadamente) quando foram contactados pelo movimento de pacificação realizado pelo Estado a partir de 1900. Eram em sua maioria crianças e mulheres, muitas que inclusive foram adotadas por famílias brancas na região de Blumenau (Santos, 1973). Em 1910, criou-se o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) e por meio dele se investiu no projeto de “pacificação” dos indígenas que se efetivou em 1914.

Compreendemos que as lideranças indígenas da época não tinham mais escolha: se ficavam na mata morriam, se saíam da mata morria. A decisão de aceitar o fim foi necessária. Vougcé Vaipão Camlém (2015) lembra que este contato é nomeado na língua materna como *Vānhkala*, “palavra usada para contextualizar o consenso de

opiniões para simbolizar a paz entre os Laklãnô/Xokleng e os colonizadores frente à expansão. Para não suceder o extermínio desta população” (p. 12).

Desde a criação da “Reserva Indígena” Duque de Caxias (hoje Terra Indígena Laklãnô) em 1920, os Xokleng passaram a ter que se adaptar aos modos de vida brancos impostos pelo Estado e sofreram com doenças, escravização, exploração. Segundo Walderes Priprá de Almeida (2015), o período do contato da pacificação pode também ser conhecido como um período de *silenciamento*.

Apesar de não ser o foco deste artigo, é importante pontuar que após a “pacificação”, durante décadas, este povo e demais povos no Brasil, tiveram que conviver com a tutela, regime jurídico criado no Brasil em 1912, pelo código penal da época, e que previa a “incapacidade civil dos silvícolas” (Souza Lima, 1995). Já durante o governo militar, foi construído dentro da terra indígena a maior barragem de contenção de chuvas do Brasil, que desde lá, provocou a perda material e imaterial Laklãnô Xokleng, sem nenhuma consulta ou diálogo com este povo. Esta barragem é considerada pela Comissão Nacional da Verdade (CNV) como uma violência de Estado - do Governo Militar - e que deve ser objeto de reparação material e imaterial.

### III - A luta Laklãnô Xokleng

Ciência eu tenho das histórias vividas, do lançar das flechas, minha flecha não emperra. Sei da lança toda a manhã, da ponta sei como fere. Posso errar pelas veredas, mas minhas fúrias não erram. Sei as táticas do ataque, sei estratégias de guerrar. Sozinho no meio do “*en kuty*”<sup>14</sup> nunca, jamais me embrenho. Jamais estalo um graveto, sem que os olhos nos pés eu não tenha. Serpenteio meu corpo por entre os rios e mangues, por entre águas e lamas, por entre chagas e danças. (...) Enfrento as feras das matas, as conhecidas e as estranhas (Gakran, 2021, p. 05).

Com esta força ancestral e coletiva, o povo Laklãnô Xokleng contra-atacou o poder colonial que invadiu o tempo do mato. Os documentos analisados neste estudo indicam que durante os anos iniciais da colonização europeia no território Laklãnô Xokleng, a principal forma de ação contra-colonial foi a própria negação de submissão

ao poder da coroa portuguesa. Fugindo e contratacando, este povo lutou contra a dominação branco colonial. Entre as táticas utilizadas, verificamos o enfrentamento físico e o movimento de incorporar materiais brancos/colonos para conhecer e dominar estes estranhos que tentavam dominar de forma violenta o modo de vida na mata. Observamos que lutaram não somente para defender pessoas e território, mas seu modo de vida Laklãnô Xokleng. A violência do colonizado também é linguagem, e apresenta-se como um conteúdo ético em busca de justiça que foi negada pelo colonialismo (Fanon, 1961).

No que se refere ao modo de contra-ataque e enfrentamento dos Laklãnô Xokleng durante o período inicial do etnogenocídio, Franz Fanon é fundamental para a compreensão analítica. Ele explica que a violência da colonização é camuflada como “progresso” e como “civilização”, funda e mantém o mundo colonial cindindo entre a “zona do ser” e “zona do não ser”. Esta relação cria a própria ideia de humanidade, e “raça” é o mecanismo de distinção da humanidade onde o branco/colono/colonizador representa a humanidade (Fanon, 1961). Identificamos que assim o racismo opera como um pressuposto ideológico que justifica o projeto colonial.

O etnogenocídio e a letalidade são centrais nesta discussão: a violência é a sua base. O colonizado é considerado um inimigo dos valores coloniais, que precisa ser coisificado. Mas a “coisa” torna-se sujeito no próprio processo em que se liberta, mesmo que para isso dê a vida. Observamos que mesmo a violência sendo explicitamente operadora de todos os métodos coloniais (ontem e hoje), o movimento de contra-ataque dos Laklãnô Xokleng é desumanizado, animalizado, e aparece nos documentos como “selvageria”, discurso que justifica novamente mais violência do Estado, empresas colonizadoras e dos colonos que contratavam os bugreiros para o extermínio indígena. Assim novamente a violência não é somente contra os corpos e a terra, mas imprime suas marcas na alma e espiritualidade de um povo.

Em contraposição a isso, o modo de vida tradicional do povo Laklãnô Xokleng aparece nas produções acadêmicas de pesquisadores deste povo, documentos analisados neste estudo, e que revelam a potência de uma linguagem descolonizadora, um projeto contracolonial deste povo indígena no sul do Brasil durante o período de 1800. O chamado “tempo do mato”, mesmo quando não nomeado literalmente, aparece nos

estudos como memória coletiva e afetiva de um tempo que não findou com a colonização.

Este modo de vida, aqui definido como “tempo do mato”, é um elemento linguístico de descolonização (Fanon, 1961) mas também é um movimento contracolonial de defesa da vida Laklãnô Xokleng. Isso porque se refere não somente a um conjunto de memórias de um tempo que existiu, mas sobre o modo de vida Laklãnô Xokleng, que se atualiza pois é ancestral, não há um fim, mas há uma circularidade entre passado, presente e futuro: começo, meio e começo (Bispo, 2015).

Simoniel Patté (2023) explica que “mesmo depois de tudo que fizeram com nós, a nossa mente ainda está no tempo do mato” e diz que há uma insistência em viver mesmo em meio a mais de duzentos anos de racismo dos brancos.



Figura 3 – Xokleng em Brasília, na luta pelo território Laklãnô. Abril de 2024.

Foto: Foto: Ariclenes Patté

Ter a mente do tempo do mato é encontrar-se com a ancestralidade viva. A referida afirmação produz uma reabilitação de reconhecimento e gera a comunicação entre os Laklãnô Xokleng, revelando, portanto, “a força da linguagem descolonizadora” conforme aponta Fanon (1961). Vemos que o indizível vivido e habitado na zona do não ser, o intolerável produzido pela violência colonial contra este povo indígena é transformado em linguagem, como saída diante dos efeitos psicossociais da violência que é transformada: é o próprio povo falando, dizendo sobre si de um modo diverso do que a experiência colonial os obrigou a viver.

Como lembra Neusa Sousa Santos (2021) sobre os aspectos psicossociais do racismo, “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo” (p. 45). Esta postura identifica e interrompe a descrição colonial feita sobre os Laklãnô Xokleng, de que haveriam



sucumbido à “pacificação” e toma para si o direito e o poder contracolonial de nomear a violência da dominação. O tempo do mato vive, revive, é reinventado a cada dia é um conceito-potência para compreender as relações no mundo colonial de ontem e de hoje (Fanon, 1961).

Essa potência é visível em diferentes frentes da luta Laklânô Xokleng. Parte dessa luta ocorreu na primeira fase da colonização em Santa Catarina. Mas hoje a luta segue, mesmo que não mais por meio de diferentes métodos. Um exemplo é o coletivo “Juventude Xokleng”<sup>5</sup> que tem apostado na organização coletiva, com a presença dos anciãos, na participação nas mobilizações do movimento indígena local e nacional. São jovens que coletivizam sua experiência diante dos efeitos psicossociais das violências da colonização, juntos encontram vida ancestral e criam novas formas de luta.



Figura 4 – Juventude Xokleng reunida em Brasília, na luta contra a tese do marco temporal<sup>6</sup>. Abril de 2023.  
Foto: Aricles Patté

### Considerações Finais

O povo Laklânô Xokleng lutou e luta incansavelmente pelo seu território e pelo seu modo de vida. Os antepassados deram sua vida para que hoje seus descendentes estejam vivos. Hoje, mesmo estando em um pequeno pedaço de terra (comparado ao que seus antepassados possuíam), continuam lutando para não o perder para os descendentes dos mesmo colonos e bugreiros que tiraram a vida dos seus parentes. São inúmeras as situações cotidianas de novas tentativas de etnogenocídio próprias de um mundo colonial cindindo, fundado e mantido pela colonização.

Identificamos que se todo projeto se fundamenta em pressupostos, e usa de métodos para atingir objetivos, a colonização operou por meio de seus pressupostos eurocentrados e racistas. O objetivo principal foi o de acúmulo de riquezas e para isso precisou de métodos - invadir e explorar

terras; matar e escravizar seus habitantes; invadir e hierarquizar os modos de ser/saber. Mas a colonização não conseguiu e não conseguirá apagar os povos indígenas, pois formas inventivas de resistência e luta se fazem presentes, rompendo e criando fissuras no tecido social.

Dentre os movimentos contra coloniais e descolonizadores, o conceito de “tempo do mato” é presente no cotidiano do povo Laklânô Xokleng. É - antes de mais nada - ancestralidade viva de um coletivo de pessoas, crianças, jovens, adultos e velhos, que ousa resistir a cada novo projeto colonizador e racista que o Estado articula. Mas, é também um operador conceitual que potencializa a agência singular do povo Xokleng, revelando um processo psicossocial, de identidade política como potência coletiva (Maheirie, 2001) que opera e atua por meio de uma unicidade contra a homogeneização que o racismo produz.

Este “modo e significado” (Bispo, 2015) tem sido acionado dentro e fora do contexto de aldeia, como por exemplo na universidade, quando compreendem que “desde o tempo do mato” são orientados pelos mais velhos, anciãos e sábios, que apontam para a necessidade de dar seguimento na luta também fora da aldeia, e preservar a memória, as histórias do povo (Viana, 2017).

O povo Laklânô Xokleng, no tempo do mato, lutou fisicamente contra os colonos, contra-atacando. Realizou movimentos de fuga e esconderijo, mas também incorporou conhecimentos dos brancos para tentar reagir aos instrumentos de matança. E, se depois de tudo que fizeram contra o povo Laklânô Xokleng, seguem lutando e vivendo seu modo de vida, a colonização é um projeto em curso. Seu objetivo não foi alcançado totalmente - há enfrentamentos que precisam ser visibilizados, provocando a violência linguística que insiste no apagamento e homogeneização das diferenças.

Essa perspectiva conflui com a perspectiva do quilombola Antônio Bispo (2019), que relembra em versos: “mesmo que queimem a escrita, não queimarão a oralidade. Mesmo que queimem os símbolos, não queimarão os significados. Mesmo queimando nosso povo, não queimarão a ancestralidade.” A luta contracolonial do povo Laklânô não somente defendeu pessoas de um povo, mas protegeu a própria ancestralidade: o tempo do mato que vive nas mentes e práticas cotidianas.

## Notas

- 1 Disponível em: [terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/223978](https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/223978). Acesso em 24 de fevereiro de 2025.
- 2 Disponíveis em: [licenciaturaintercultural.ufsc.br](https://licenciaturaintercultural.ufsc.br). Acesso em 24 de fevereiro de 2025.
- 3 Esta citação está escrita na língua Laklãnô Xokleng e traduzida pelo pesquisador Osias Patté (2015).
- 4 Significa “na cidade” [tradução de Maria Kulá Patté].
- 5 Fundado em 2019, o coletivo utiliza das mídias sociais para visibilizar a ancestralidade Xokleng. Disponível em <[www.instagram.com/juventudexokleng/](https://www.instagram.com/juventudexokleng/)>.
- 6 A tese do marco temporal é outro ataque do Estado contra os povos indígenas no Brasil. Ver: [apiboficial.org/marco-temporal/](https://apiboficial.org/marco-temporal/).

## Referências

- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Feminismos Plurais, ed. 01, 2019.
- BANIWA, Gersem. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- BISPO, Antônio. **Colonização, quilombos, modos e significados**. Brasília: INCT, UNB, 2015.
- CAMLÉM, Vogce Vaipão. **Entendendo o Conselho Local de Saúde na Terra Indígena Laklãnô**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). 2015.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discourse on colonialism**. Nova York: Monthly Review Press, 2000.
- CRUZ, Felipe. Sotto Maior. **Letalidade branca: negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio**. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2022.
- CRUZ, Felipe Sotto Maior; RIBEIRO, Jeovângela de Matos Rosa; NONATO, Vinícius Santos; SCANAVACA, Raíza Padilha; VEIGA, Ryechemy Imbiriba; LARA, Amiel Ernenek Mejía “Letalidade branca”: antropologia, educação e universidade. Uma entrevista com Felipe Tuxá. **Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 19, n. 2, p. 393-408, 2023.
- DUSSEL, Enrique. Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 341-395.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GAKRAN, Nanblá. **Elementos fundamentais da gramática Laklãnô**. 2015. Tese (Doutorado em Linguística). Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- GÓES, Wagner Lobo. **Racismo, eugenia no pensamento conservador brasileiro: a proposta de povo em Renato Kehl**. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2015.
- GROFF, André Roberto; MAHEIRIE, Kátia; ZANELLA, Ana Valéria. Constituição do(a) pesquisador(a) em ciências humanas. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 62, n. 1, p. 97-103, 2010.
- HALL, Stuart McPhail. **Raça: o signo flutuante**. Tradução de Liv Sovik. Goldsmiths College, London, Media Education Foundation, 2005.
- LONGHINI, Geni Daniela Núñez. **Nhande Ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas Guaraní sobre etnogenocídio, raça, etnia e**



**branquitude.** 2022. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

MAHEIRIE, Kátia. **"Sete mares numa Ilha": a mediação do trabalho acústico na construção da identidade coletiva.** 2001. Tese (Doutorado em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Airton; CRUZ, Felipe Sotto Maior; RAMOS, Eliza Urbano; JESUS, Genilson dos Santos de. Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. **Revista Direito e Práxis**, v. 10, n. 3, p. 2161-2181, 2019.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro.** São Paulo: Editora Ática, 1994.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.** In: **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira.** Niterói: EDUFF, 2002.

PATTE, Simoniel. **Explicação oral** durante o Seminário de Psicologia da Saúde na Fundação Universitária Regional de Blumenau (FURB), 2023.

PATTE, Osias Tucugm. **Mulheres Laklãnô Xokleng: um estudo de gênero, geração e agência.** 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural do Sul da Mata Atlântica). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

PRIPRÁ, Débora. **A mudança na organização política Xokleng.** 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023.

PRIPRÁ, Walderes Pripá. **O mōg como instrumento pedagógico na educação escolar indígena: uma experiência Laklãnô Xokleng.** 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023.

QUIJANO, Aníbal. ¡Que tal raza! **Ecuador Debate**, n. 48, p. 141-152, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SANTOS, Ynêe Lopes dos. **Racismo brasileiro: uma história da formação do país.** 1. ed. São Paulo: Todavia, 2022.

SAWAIA, Bader Burihan; MAHEIRIE, Kátia. A psicologia sócio-histórica: um referencial de análise e superação da desigualdade social. **Psicologia & Sociedade**, v. 26, spe2, p. 1-3, 2014.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. **Revista USP**, n. 53, p. 117-149, 2002.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1995.

SPINK, Mary Jane; BRIGAGAO, Jacqueline; NASCIMENTO, Vanda Lúcia Vitoriano; CORDEIRO, Mariana Prioli. **A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas.** 1. ed. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2014.

TSCHUCAMBANG, Copacãm. **Artefatos Arqueológicos no Território Laklãnô Xokleng.** 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

PRAXEDES, R. R. Projeto UNESCO: **quatro respostas para a questão racial no Brasil**. 2022. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

VIANA, Iclícia. **Entre Fronteiras**: re-existência Laklãnô Xokleng em uma universidade pública. 2017. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

# Os fios de Ananse (Anansi) e as outras historiografias na América Latina e Caribe

*The fios of Ananse (Anansi) and other historiographies in Latin America and the Caribbean*

Claudia Miranda\*

Palavras-chave:  
Fios de Anansi (Ananse)  
Outras narrativas  
historiográficas  
Redes formativas

Resumo: Apoiamo-nos em uma tessitura teórico-metodológica inspirada nos fios de Ananse (Anansi), produzidos no âmbito dos movimentos realizados em redes formativas, identificadas com processos de descolonização da educação. Em diálogo com profissionais partícipes de movimentos pedagógicos e de redes formativas na Colômbia e no Brasil, elaboramos um quadro propositivo deslocando, das margens para o centro, concepções advindas das ações e propostas de comunidades afrodescendentes e indígenas, convocadas a reinventar percursos com tecnologias sociais próprias das narrativas ancestrais. Para tanto, reinterpretamos, com gestoras/es, docentes e estudiosas/os antirracistas, percursos sobre outras tessituras em redes dialógicas acionadas para o trabalho que implica disputar saberes e conhecimentos historiográficos.

Keywords:  
Anansi's Strings (Ananse)  
Other historiographical  
narratives  
Training networks

Abstract: We rely on a theoretical-methodological framework inspired by the threads of Ananse (Anansi) produced within the scope of movements carried out in networks identified with processes of decolonization of education. In dialogue with professionals participating in pedagogical movements and training networks in Colombia and Brazil, we developed a propositional framework that shifts from the margins to the center concepts arising from the actions and proposals of Afro-descendant and indigenous communities called upon to reinvent paths with social technologies typical of ancestral narratives. To this end, we reinterpret, with anti-racist managers, teachers and scholars, paths on other textures in dialogical networks activated for work that involves disputing knowledge and historiographical knowledge.

Recebido em 26 de março de 2025. Aprovado em 02 de maio de 2025.

## Introdução

A palestra proferida por Chimamanda Ngozi Adichie (2009) intitulada “O perigo de uma história única” alcançou em torno de 18 milhões de acessos no Youtube. Nas salas de aula, dos diferentes cursos de licenciatura, tornou-se uma referência nas análises sobre as demandas curriculares e as estratégias de soterramento de culturas, que ameaçam os objetivos da colonização. O fio condutor das análises pretendidas, no trabalho aqui em questão, relaciona-se com a transposição das culturas em contextos de disputas epistemológicas e filosóficas,

como ocorre no Brasil e na Colômbia. Em nossa pesquisa sobre perspectivas interculturais de educação, entendemos como um vetor indispensável, as tessituras já realizadas com base no reconhecimento do soterramento das narrativas históricas dos grupos dominados pelos países envolvidos na colonização, na América Latina (AL) e Caribe. Sob as inspirações dos “Contos de Anansi”<sup>1</sup>, o intuito do trabalho desenvolvido aqui é tratar aspectos da herança colonial e as críticas advindas das lutas por outras gramáticas sociais e por outras abordagens na transposição cultural, nos referidos países.

\* Doutora em Educação, professora da faculdade de Educação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).  
E-mail: [mirandaunirio@gmail.com](mailto:mirandaunirio@gmail.com).

E, nesse processo de reinterpretação das demandas por outras historiografias, não poderíamos deixar de considerar o aspecto central das problemáticas enfrentadas por agrupamentos, pouco examinado, nas pesquisas sobre movimentos sociais negros que são também, em nosso quadro analítico, movimentos pedagógicos com tessituras que se tornaram referência de outras intervalações curriculares. Os saberes ancestrais, presentes nos “Contos de Anansi”, estão também na interpretação realizada por Fanny Milena Quiñones (2005, p.92), coordenadora da Corporação Hilos de Ananse (Bogotá). Atuante na formulação de políticas curriculares, nos fóruns sobre formação continuada e, na direção da Comissão Pedagógica Nacional, visando disputar sentidos de etnoeducação, a pesquisadora entende que: “Temos o compromisso de continuar o caminho dos mais velhos pelo reconhecimento da dignidade, da autonomia, e da liberdade e, nesse sentido, vemos a escola como a melhor ponte para alcançar isso”.

As rupturas em curso, no âmbito da Educação formal, no Brasil e na Colômbia, podem ser relacionadas com as tecnologias sociais gestadas nas agrupamentos engajadas no antirracismo e na promoção de políticas públicas específicas, sendo esse um mote para entendermos a penetração dos fios de Ananse (Anansi).

Aprende-se, no diálogo educacional estabelecido com a Colômbia, que a meta da decolonialidade, inclui a reconstrução radical de seres e a criação de condições radicalmente diferentes de existência, de conhecimento e de poder (WALSH, 2019; 2005). Para a análise sobre como potencializamos os fios de Ananse (Anansi), nas disputas por outras educações, seguimos uma orientação político-epistemológica identificada com as proposições de coletivos que trabalham a partir desse vetor. Isso porque a exemplaridade dos movimentos sociais e de suas estratégias para romper com a dominação colonial, são motores indispensáveis para quem deseja compreender e transformar realidades injustas.

O contato com intelectuais afro colombianas/os e indígenas, exigiu outras perguntas, sobre a capilaridade das abordagens interculturais de educação e sobre engrenagens violentas capazes de manter a eliminação de epistemologias ausentes dos

sistemas educacionais. Nossa pesquisa avança na medida em que adotamos a crítica educacional latinoamericana, como se pode ver no trabalho de Danielle de D. F. G. Galvão Vaz (2017, p. 24):

[...] ganha enfoque aquilo que se define como uma agenda político-pedagógica, no trânsito e na mobilidade social de segmentos sociais envolvidos com propostas de cunho emancipatório para os herdeiros dos Palenques e Quilombos.

Para o Brasil, o desafio tem sido recuperar as contribuições dessa crítica, inclusive com a efetiva participação de pensadoras (es) brasileiras (os), como Lélia González e Paulo Freire. A pesquisadora acima citada pode acompanhar, no ano de 2015 (Faculdade de Educação-UNIRIO), a primeira reunião da Rede Carioca de Etnoeducadoras Negras (RECEN). Vimos nascer um coletivo de profissionais da área, educadoras populares, e estudantes universitárias, para dialogar sobre como caminhar reivindicando outros currículos e outras metodologias, na construção do conhecimento escolar. Além de desenvolver uma cultura de intercâmbio, na região, tem provocado imersões e processos formativos em parceria com outros países. A partir dessa proposta, encontramos outras percepções sobre arranjos subalternizantes na administração dos sistemas educacional, e limitações relacionadas ao currículo prescrito. Com a criação do Observatório de Redes<sup>2</sup> pode-se acompanhar ações não apenas da RECEN e no trabalho desenvolvido ao longo de 10 anos, a Corporação Hilos de Ananse tem sido um radar, não apenas para a referida rede. Na ampla interlocução que tem privilegiado, consegue impulsionar a organização de coletivos de professoras/es antirracistas, fora da Colômbia. A nosso ver, os desdobramentos dessa metodologia fazem parte de um *modus operandi* adotado por grupos de lideranças docentes engajados e que influenciam o campo pela sua abordagem socioeducacional focada nos problemas reais.

Nesse diálogo - que inclui a urgência de outras narrativas historiográficas -, avaliamos aspectos sobre o distanciamento do qual somos vítimas, e que nos colocou de costas para um mosaico de conhecimentos diretamente relacionado com as questões da diversidade, presentes no escopo da Lei n.10639/2003 e da Lei n.11645/2008, que

alteraram a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB, 1994) do Brasil. Ao aproximarmos a realidade de reivindicações do Brasil e da Colômbia, novas expedições foram necessárias e nesses atravessamentos, nota-se um percentual expressivo da diáspora afro-latina, concentrado na região. Ao mesmo tempo, somos desafiadas (os) pelas manobras e as engrenagens acionadas para silenciar África e as culturas afrodescendentes.

Com esses aportes, não seria exagero considerarmos que as últimas décadas foram decisivas para o incremento da agenda por reparações e para o avanço das políticas de ações afirmativas, sendo o Brasil referência incontestável. Inúmeros estudos (Ferreira, 2023) apontam para êxitos efetivos, alcançados com a adoção de medidas que refletem o compromisso de alguns setores da sociedade organizada, a partir da 3ª Conferência Mundial Contra o Racismo (2001) na África do Sul, liderada pelas Organizações das Nações Unidas (ONU).

No Rio de Janeiro, Renato Ferreira (2023, p. 45) analisa como o Sistema Especial de Proteção dos Direitos Humanos, que se desenvolve por meio de diversas Declarações e Convenções Internacionais, foi um guia para encaminhamentos que, na atualidade, explicam a institucionalização de políticas de ações afirmativas: “Esse sistema nasce pela constatação de serem as leis que contemplam o sujeito de direito universal (abstrato, genérico, destituído de cor, sexo, etnia, classe social etc.) insuficientes para dar concretude à igualdade”.

Sobre as origens da conferência de Durban (2001), J.A. Lindgren Alves (2002, p.200) explica:

Foi no contexto da Primeira Década que haviam ocorrido as duas conferências precedentes, em 1978 e 1983, de pequena repercussão inclusive porque realizadas em sede da própria ONU, em Genebra (o que lhes dava um aspecto de reunião rotineira, incapaz de atrair as atenções dos media). Na verdade, porém, o racismo e a discriminação racial, juridicamente proscritos, nunca haviam sido seriamente abordados em sua incidência planetária. Qualquer reunião internacional sobre a matéria era deturpada pela existência do apartheid sul-africano, objeto de fixação de atenções pelo mal que trazia em si e como ameaça à paz e à segurança, agravada pelo contexto de confrontação bipolar. A isso se somava desde

então a sempre explosiva questão do Oriente Médio, trazida às discussões.

Reivindicar justiça social, com ênfase nas especificidades acima elencadas, tem sido parte das pautas que focam na politização das populações afrodescendentes e africanas. No Rio de Janeiro, Joselina da Silva e Amauri Mendes Pereira (2013, p.23) explicam que a formação de um grupo de trabalho intitulado “Comitê impulsor” modelou a dinâmica das instituições do Movimento Negro brasileiro:

O Comitê foi criado para ser interlocutor entre a sociedade e o Governo Federal, como irradiador, durante o seu período de atuação de diversas atividades, que deram oportunidade a que a Conferência passasse a ter mais visibilidade no Brasil. Foi, também, através dele que diferentes setores do Movimento Negro foram inicialmente mobilizados, mais de um ano antes do encontro em Durban.

Pode-se observar como o processo de preparação, em diferentes países da região, aparece como um divisor de águas para se alcançar acordos decisivos, provocando rupturas inadiáveis. Consequentemente, vimos, nas décadas seguintes, a formulação de políticas específicas alinhadas com as pautas do antirracismo. Com esse encaminhamento, os grupos envolvidos no avanço de políticas públicas, produziram argumentos alinhados com os enfoques em relevo, na 3ª Conferência Mundial Contra o Racismo (2001).

A política e a poética das travessias realizadas, em redes colaborativas, no território da AL e Caribe, reposicionam as tarefas educadoras no âmbito das instituições dos movimentos que se empenham para incidir na diminuição das desigualdades étnico-raciais. Na Colômbia, Roberto Burgos Cantor (2010, p.397) argumenta que a igualdade jurídica que em 1851, equiparou o *grupo escravizado* com o grupo dos *senhores de escravos*, como cidadãos de uma mesma nação e, o reconhecimento do compromisso por parte do Estado na Constituição Política Nacional de 1991 (no sentido de proteger a diversidade étnica e cultural da nação), não extinguiu o preconceito racial levantado pelo sentimento de superioridade



dos “brancos” e “mestiços” e nem o sentimento de uma desonra grupal dos afrodescendentes.

Nesse processo, “o maior índice de coesão grupal e de integração que têm os brancos e mestiços, no país, contribui para que reservem, para seus membros as posições sociais com maior potencial de poder e influência e ajuda a excluir dessas posições os afrocolombianos”. A partir da possibilidade de se convocar o campo educacional e setores interessados em repactuação social, insistimos na defesa de investigações que reflitam o escopo da cooperação Sul-Sul também para maiores interações voltadas para novas itinerâncias com a agenda da Educação para as relações étnico-raciais (ERER).

E, a partir dessas inspirações, alinhamo-nos com pensadoras (es) que favorecem uma melhor apreensão das tecnologias sociais desenvolvidas sem garantias, na diáspora afrolatina. As análises realizadas, dialogicamente, consideram as experiências afrodescendentes em trânsito já que mudam de *status* saindo das margens para o centro e, nesse sentido, ganha relevo o argumento de Quince Duncan<sup>3</sup> em seus estudos sobre literatura oral afrodescendente, onde aparecem especificidades tais como a capilaridade dos “Contos de Anansi” para incidir nas tecnologias sociais recriadas a todo tempo.

Duncan (2015) aponta que Anansi é conhecido no Grande Caribe e que “sua presença é forte sobretudo nas tradições do Caribe insular e do Caribe Continental centro-americano, mas também no Pacífico colombiano. Ao nos aproximarmos da tradição oral, na AL e Caribe, entendemos que Anansi tem por vocação, uma capacidade de driblar obstáculos chegando mesmo a enganar seus oponentes com criatividade e perspicácia:

Se na África as suas histórias explicavam os grandes mitos do povo e facilitavam a crítica social e religiosa, no Caribe ele se tornou o transmissor da ideologia da sobrevivência. É mais astúcia do que inteligência que permitirá a sobrevivência. Com efeito, as histórias do Caribe insular ou continental privilegiam o triunfo de um personagem bastante fraco, incapaz de enfrentar pela força os poderosos animais que o rodeiam. Não é páreo para o tigre ou para o lagarto do ponto de vista da sua capacidade física. Então

recorra à astúcia. É através de seus truques que ele consegue derrotar os poderosos (Duncan, 2015, p.70).

Na contemporaneidade, os movimentos antirracistas que promovem rupturas, com o intuito de comprometer a sociedade mais ampla, trabalharam e trabalham com a astúcia mencionada pelo autor. Os grupos oponentes são reconhecidos como herdeiros das chamadas vantagens coloniais e, no embate político e social, as desvantagens são imensuráveis para as populações racializadas (afrodescendentes e povos originários). A proposta de intervenção adotada, ao longo das últimas décadas, em países como Brasil e Colômbia, levou em conta a desconstrução da historiografia eurocentrada por diferentes trilhas descobertas a contrapelo. As brechas e fissuras foram reconhecidas nas tecnologias produzidas comunitariamente. No entendimento de Duncan tais processos emergiram nas estratégias cotidianas empreendidas nos territórios ocupados:

Anansi conta os grandes mitos do povo, dando sentido a certas realidades políticas e religiosas, mas também preenchendo as lacunas míticas necessárias na educação das crianças. Nesse sentido, há histórias que explicam coisas como por que o tigre tem manchas, por que as aranhas têm oito patas ou por que Deus, que inicialmente viveu entre os humanos, finalmente decidiu se aposentar para viver nos céus.

Duncan (2015) acrescenta que “Anansi realiza uma função central na conservação e enriquecimento da memória ancestral, permitindo não somente a sua própria reprodução mas também a reinvenção e atualização dos valores fundamentais da cultura do povo afrodescendente”.

Em Bogotá, inspirada na mesma poética e também, nas filosofias Bantu, Fanny Milena Quiñones (2005, p, 93) argumentou que:

O reconhecimento da existência de outras ciências e saberes ancestrais como um saber em si mesmo, isto é, posto no nível de saber científico, não só provém de uma revalorização das concepções de cultura e sua intercomunicação, mas sim de uma revisão acertada no campo do teórico das

diferenças entre o saber que é e o saber como se faz.

Aproximamos Duncan e Quiñones e entendemos que, reconhecer o soterramento (e as suas consequências) dos saberes ancestrais, passa a ser uma exigência tendo em vista os projetos em curso de repactuação social. Na diáspora afrolatina, temários como as engrenagens da colonização, racismo, segregação, processos anticoloniais, movimentos anti-racistas, diálogos no continente africano e na diáspora, relações de gênero e feminismos negros, apareceram de modo recorrente, nas teses, dissertações e nos programas de formação contínua.

A proclamação da Década Internacional dos Afrodescendentes foi instituída por meio da resolução 68/237, de 7 de fevereiro de 2014 pela Organização das Nações Unidas (ONU) e, “reconhecimento”, “justiça” e “desenvolvimento”, são os descritores que definem a sua convocatória (2015-2024). Com o objetivo de promover o respeito, proteção e a concretização de todos os direitos humanos, bem como liberdades fundamentais, das pessoas afrodescendentes, buscou centrar-se nos seguintes aspectos:

Fortalecimento nacional, regional e internacional de ações relacionadas ao pleno gozo de todos os seus direitos, e à sua participação plena e igual em todos os aspectos da sociedade;

Na promoção de maior conhecimento e respeito em relação ao seu legado, cultura e contribuição diversificados para o desenvolvimento das sociedades;

Na adoção e no fortalecimento nacional, regional e internacional de parâmetros legais que estejam de acordo com a Declaração de Durban e com a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, e na garantia de suas implementações plenas e efetivas.

Nas avaliações realizadas, a partir da composição de fóruns de discussões sobre os avanços e limites, do período definido pela ONU, como Década Internacional de Afrodescendentes, notamos descompassos que comprometem as políticas públicas anunciadas nos compromissos

bilaterais. Em outros termos, pode-se afirmar que as boas práticas apresentadas, por equipes gestoras, em órgãos públicos, especificamente, na AL e Caribe, estão caracterizadas por disjunções, se tomamos como referência os objetivos acima elencados.

Na pesquisa de Joyce Alesaneth Morris Carrera (2022, p.23), a autora assumiu que:

A Declaração de Durban e o seu Programa de Ação representam a maior referência política da agenda global afrodescendente, onde não só é reconhecido e lamentado o sofrimento humano massivo e o sofrimento trágico de milhões de homens, mulheres e crianças causados pela escravidão, pelo tráfico transatlântico de escravos, pelo apartheid, pelo colonialismo e pelo genocídio, mas são também exigidas as devidas reparações sociais, económicas, políticas e culturais, afectadas pela prática de racismo estrutural, discriminação racial, xenofobia e formas conexas de intolerância infligidas contra pessoas de ascendência africana.

Na avaliação das boas práticas no Panamá, Carrera (2022, p.27) acrescenta que:

Panamá, como Estado membro das Nações Unidas, e em conformidade com estes regulamentos, incorpora na sua agenda nacional ações destinadas a reconhecer os direitos das pessoas de ascendência africana. Os avanços nesta matéria são o resultado das lutas que as próprias organizações afrodescendentes têm travado durante décadas, incluindo a reincorporação dos afrodescendentes nas fontes estatísticas no presente século, um passo necessário para a formulação de programas de ação e políticas públicas com enfoque étnico.

Por outro lado, ao recuperarmos esses aspectos presentes em países que se voltaram para o incremento das ações emergenciais, visando maiores alinhamentos com a agenda antirracista, pode-se avaliar que o vetor tem sido a diminuição das disparidades - reconhecidas quando se compara o acesso de populações racializadas e o acesso de populações não racializadas. Na região aqui privilegiada, chama a atenção o trabalho das organizações dos movimentos sociais, que atuam combatendo diferentes desafios do tempo presente,

como explicitado no documento da Década Internacional Afrodescendente (ONU).

No processo de investigação colaborativa, sobre a incidência dos aportes interculturais, no Brasil e na Colômbia, ganhou relevo aspectos que aproximam agrupações da sociedade civil inspiradas numa luta por resultados concretos. As intervenções e encaminhamentos de políticas públicas, na atualidade, se configuram a partir de levantamentos das demandas apontadas como inadiáveis. Dentre os temários que fazem parte das preocupações com as populações afrodescendentes, está a saúde mental e, sobre os efeitos psicossociais, nas experiências desses segmentos, Maria Eugenia Silva e Mônica Olaza (2020, p.49) afirmam que:

Os estudos existentes apontam para a presença de danos à subjetividade daqueles que vivenciam o racismo no cotidiano, para quem o fortalecimento étnico e a participação em movimentos sociais são vivenciados como atos de resistência às opressões existentes.

Ao considerarmos o que revelam as autoras, reforçamos nossas percepções sobre o lugar da luta por processos mais justos que dependem da elaboração de políticas educacionais com especial destaque para a seleção de saberes a serem ensinados (currículo). E é nesse campo que nos posicionamos em busca de alternativas para entender como a historiografia legitimada nos currículos prescritos, pode ser fraturada para fomentarmos outras ambiências de reconhecimento das identidades soterradas.

As urgências do tempo presente exigem retomada de direitos e, a perspectiva intercultural de educação, inspirada nos saberes e conhecimentos das populações racializadas, nos reorienta para elaborações mais significativas nas instituições escolares. A repactuação social segue como uma utopia que nos move, que nos reconduz, cotidianamente. As interpretações produzidas pelos grupos de docentes e pelos grupos gestores, nos espaços de execução e de promoção das políticas curriculares (espaços escolares e de formulação das políticas) fortalecem os nossos compromissos com rupturas profundas com a colonialidade do poder. Ao avaliarmos as expedições realizadas com os coletivos de ativistas-docentes, do Brasil e da Colômbia, consideramos decisivo inserir entrevistas

semiestruturadas, além de questionários, para maior aproximação dos objetivos dessa pesquisa. O mosaico incluiu quarenta participações sendo vinte no Rio de Janeiro e vinte em Bogotá.

## Movimentos pedagógicos por outra historiografia

Em nossas pesquisas, perseguimos os fios de Ananse (Anansi) observando as pistas deixadas por grupos revolucionários, responsáveis por oferecer atalhos para nossas des/aprendizagens e re/aprendizagens acerca das narrativas historiográficas legitimadas socialmente. Defendemos que as redes e os movimentos pedagógicos que impulsionam, são espaços gerados por lideranças e educadoras (es) populares, com capacidade de autogestão e inserção em processos de humanização das populações situadas à margem. Tanto em Bogotá (Corporação Hilos de Ananse) como no Rio de Janeiro (Rede Carioca de Etnoeducadoras Negras) foi possível entender a existência de um *modus operandi* capaz de influenciar novas agrupações já que uma das tecnologias adotadas é a valorização das múltiplas experiências obtidas no coletivo. Os resultados alcançados, na última década de trabalho de campo, revelam quão significativo tem sido apostar na defesa de outras itinerâncias marcadamente desobedientes e apoiadas no *sentirpensar* a vida em sociedade. A organização de encontros itinerantes, envolvendo a mobilização em diferentes regiões, chama a atenção.

Concordamos com Catherine Walsh (2019, p. 19) quando afirma que “o processo de racialização e de racismo subjetivo, institucional e epistêmico não está vencido, mas, em certo sentido, reconfigurado”. Isso se dá, por conta das tecnologias criadas e recriadas, nas empreitadas dos povos originários e afrodescendentes. A autora considera que “a configuração e a prática da interculturalidade no conceito do movimento indígena estão, claramente, sustentadas nas experiências históricas e na racialização que formou a colonialidade do poder nas Américas” (Walsh, 2019, p. 18). Sobre a Corporação Hilos de Ananse, Fanny Milena Quiñones (2005, p.92) responde que:

Somos uma rede de resistência étnica, cultural, pedagógica e política, nos inspiramos em Ananse (ou Anansi), que é um animal que homens e mulheres africanos escravizados divinizaram pela sua autossuficiência: retira das suas entranhas redes que unem a África com a América. É paradigma de sobrevivência desafia as divindades mais poderosas que ela, com seu próprio corpo tecer redes com grandes buracos para entrar e sair livremente.

Os elementos reunidos na definição realizada acima, indicam algumas fissuras onde a performance de grupo se desenvolve, em movimentos reivindicatórios e interculturais. Isso porque a Corporação Hilos de Ananse (Bogotá), reúne lideranças de setores diversos, indo além da presença de profissionais do sistema educacional. A intervenção se dá numa rítmica que se alinha a um *ethos* comunitário e, quando observamos essa dinâmica, aprendemos, no país de Mary Grueso Romero<sup>4</sup>, como os fios de Anansi (Ananse), interpretados a partir do que sugerem Duncan (2015) e Quiñones (2005), podem tecer novas redes fortalecidas no *sentipensar* a educação antirracista. Aparece, no mosaico interpretativo do grupo respondente, a possibilidade de ruptura com o *status quo*, na medida em que as ações, com as (os) estudantes, considerem suas expedições, suas idas e vindas, superando os muros da instituição escolar. Do mesmo modo, salta aos olhos a compreensão que têm sobre o sofrimento produzido por “currículos euro dirigidos”. AL e Caribe sangram, por séculos, por conta do ranço da colonialidade e esse é um dos dilemas que enfrentamos na transposição (mediação) das culturas a partir do currículo que dinamizamos, no dia a dia. Consideram, ainda que, Povos Originários e Afrodescendentes seguem em desvantagem sociopolítica e que a agenda antirracista foi construída a partir de suas formas de realizar denúncias e de recriar percursos em comunidade.

No fragmento abaixo, Ailton Krenak (2019, p.19) menciona experiências de povos organizados em busca de saídas, de novas rotas para re-existir:

Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da

criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas “pessoas coletivas”, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo.

Em conversa com as redes formativas das cidades aqui consideradas, localizamos o caminho criativo e ao mesmo tempo a poética que embala e inspira desobediências. Ao atuarem na contracorrente, em contextos de alta complexidade, reconhecem descaminhos para novas rotas elaborando projetos com abordagens experimentadas a contrapelo, sem garantia. Na interconexão com o pensamento de Krenak, está também as percepções de Célia Regina Cristo de Oliveira (2022, p.9), liderança e coordenadora da Rede Carioca de Etnoeducadoras Negras, no Rio de Janeiro:

A Rede Carioca de Etnoeducadoras Negras (RECEN) é um diferencial nesse percurso de insurgência. A partir dessa plataforma, agregamos mulheres cuja conscientização de sua performatividade outra, impacta a construção de uma proposta de *desclandestinização* do fazer docente afrocentrado. A RECEN é a confluência que reúne pontos-chaves visíveis e pontos cegos. Pontos visíveis, por reunir ativismo teórico e práxis educativa engajada na luta por descolonização do currículo.

Com essa ancoragem, interpretamos as visões dos grupos de estudosas (os) que entendem como revelador a atuação dos movimentos pedagógicos. Nesse percurso, vimos que esses são definidos por um viés outro que sugere autogestão. Lideranças comunitárias, profissionais da educação, gestoras (es) no sistema educacional, coletivos de estudantes e grupos familiares, identificados com iniciativas político-culturais, e com um *ethos* descolonizador, amplificam suas tecnologias ancestrais, como aquelas experimenta por Ananse (Anansi). Com base no conjunto de depoimentos, pode-se localizar uma especificidade desses movimentos: o fato de que se identificam com processos locais, enfrentando

demandas por dentro dos sistemas de ensino mas sem deixar de fora as percepções advindas de pessoas colaboradoras. Assim, entende-se que impulsionam performatividades coletivas voltadas para o reconhecimento de demandas existentes. No ir e vir, exigido pelo trabalho de campo, identificamos a predominância de multilinguagens nos movimentos pedagógicos das duas cidades.

A pesquisa de Maria Cristina Martínez Pineda e de Emilio Guachetá Gutiérrez (2020, p. 42) se baseia em uma educação para uma prática desde o Sul. Indica que o caráter social e político da crítica, exige ir além das capacidades de compreender, refletir e propor. Precisa de subjetivações que dialoguem com o poder e as relações funcionais ao sistema hegemônico:

A resistência como capacidade implica o desenvolvimento de outras capacidades e requer reconhecer as condições de risco e incerteza para trabalhar com eles e desenvolver formas de lidar e enfrentá-los; também requer a identificação de medos individuais e grupais que se tornam limitações para o exercício de uma práxis crítica rejeitando o que se quer impor como inevitável e organizar propostas alternativas (Pineda e Gutiérrez, 2020, p. 228-229).

Sobre o exposto, é relevante considerar que a região, na qual nos localizamos, impõe uma rítmica outra. A República da Colômbia possui uma população de cerca de 47,6 milhões de habitantes, e uma das suas características é a diversidade étnico-racial com presença de africanos, europeus e populações do Médio Oriente. Os conflitos sociais e políticos fazem parte dos problemas agudos que recaem sobre os mais frágeis em termos de acesso a bens e serviços. O país está formado por 32 departamentos e apresenta instabilidades refletidas, por exemplo, na falta de precisão dos dados levantados no último censo. Sobre a composição das populações racializadas (afrodescendentes e povos originários), indica 11% de afro-colombianos e 3% de indígenas.

Os artigos nº 55 até o nº 63 da Lei Geral da Educação (1994) definem a Etnoeducação (ou Educação para as relações étnico-raciais) e estabelecem princípios que buscam fortalecer a identidade, a proteção, o uso adequado da natureza,

os sistemas de organização comunitária, o uso de línguas próprias e a formação de professoras (es). Sob esta mesma orientação surgiram as Diretrizes Curriculares da Cátedra de Estudos Afro-Colombianos (2001), resultado do trabalho da Comissão Pedagógica Nacional e das comunidades afro-colombianas, em resposta ao disposto na Lei nº 70 (1993), que regulamenta o artigo transitório 55 da Constituição, que protege a identidade cultural e os direitos das comunidades negras, criando a Cátedra de Estudos Afro-Colombianos (CEA).

Embora o Brasil tenha um sistema educacional organizado dentro do exigido, na constituição brasileira, as práticas curriculares estão em disputa em função do histórico de relações étnico-raciais que, revela o *ethos* colonial afetando as populações racializadas. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei nº 9.394 de 1996) passou por modificações estruturais ao ser alterada para incluir, no currículo oficial da Rede de Ensino, os temas de História e Cultura Afro-brasileira e Indígena (Lei nº 10.639/2003 e Lei nº 11.645/2008).

Ampliando as proposições de Patrícia Hill Collins (2016), sobre as “forasteiras de dentro”, podemos considerar algumas especificidades localizadas na área da Educação, como considera Fanny Milena Quiñones (2020, p.9):

[...] é relevante considerar as formas pelas quais o cenário político educacional, na América Latina, tem sido interpelado por concepções em disputa e, em um giro epistemológico, provocado por sujeitas e sujeitos comprometidas/os com a justiça social, já se pode observar a capilaridade das redes de educadoras/ es populares, de movimentos pedagógicos que agregam não apenas professoras/es de carreira. Nesses coletivos, se promove, há várias décadas, uma grande mobilização por alternativas pedagógicas, tratando-se de uma plataforma multifacetada.

Sobre os processos de conformação de outras rotas, no pensamento educacional latino-americano, Quiñones acrescenta que:

Como pesquisadoras e ativistas da Colômbia e do Brasil, participamos da construção de outras esferas de confrontação de filosofias educacionais e, com esse direcionamento, fizemos parte dessas arenas, intervindo e promovendo debates sobre



diversidade étnico-cultural e socioeducacional (Quiñones, 2020, p. 10).

Ao observar tais movimentações, percebe-se a proposição de diálogos interculturais e a confecção de novas teias, sobretudo por conta do panorama desafiador, no contexto latino-americano. Dados da Comissão Econômica para AL e Caribe (CEPAL) complementam nosso entendimento sobre os problemas impostos aos afrodescendentes e povos originários:

Países andinos como Bolívia (Estado Plurinacional da), Colômbia, Equador, Peru e Venezuela (República Bolivariana) são signatários da Carta Andina para a Promoção e Proteção de Direitos Humanos (2002), que considera explicitamente os direitos das pessoas de ascendência africana. Esta Carta reconhece que os países membros são multiétnicos e multiculturais e reafirma o direito de preservação e desenvolvimento de identidades próprias e a consolidação da unidade nacional com base em diversidade. Neste quadro, os países comprometem-se a adotar medidas para que os sistemas educativos possam refletir a diversidade cultural e étnica, incorporando atitudes de respeito pela diversidade no currículos para promover a interculturalidade (2020, p.37).

A tarefa de adotar medidas para que os sistemas educativos incorporem a diversidade étnica, exige compreensão e amplas formas de intercâmbio. Maguemati Wabgou (2008, p.323), da Universidade Nacional da Colômbia (Bogotá) assume a influência do movimento afrocolombiano ao definir os avanços alcançados nos estudos sobre África, na Colômbia. Em seu argumento, surge a necessidade de contribuir para a construção epistemológica acerca do continente africano no país, desde uma perspectiva multidisciplinária:

Cabe mencionar que las pocas iniciativas puestas en marcha para insertar el conocimiento sobre África y lo africano en la academia colombiana, se han ido desarrollándose junto con lo afrocolombiano: el estudio de *Colombias Negras* se desarrollaba con interés particular a los conocimientos africanistas y reforzando la relación antropología-historia africana en sus investigaciones ya que siempre se ha buscado

formas para reconstruir un puente científico entre la América Latina hispánica y África.

E se assim pudermos considerar, reconhecer as africanidades na Colômbia, ainda não mobilizou engrenagens decisivas identificadas com o *status quo*. A Lei Geral da Educação é de 8 de fevereiro de 1994 (Congresso da República de Colômbia) e sua criação coincide com o período da promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação do Brasil (1996).

Luiz Guillermo Mezza Álvarez (2019, p.61) afirma que “os afro-colombianos são a terceira maior população negra das Américas em números absolutos, atrás da população negra brasileira e da população negra nos Estados Unidos”. Importa observar, na investigação que realiza - com ênfase nos vínculos de lideranças políticas e educacionais com religiões de matriz africana -, os dados sobre a invisibilidade das demandas afrocolombianas:

Se levarmos em conta que a pesquisa sobre tais populações é relativamente recente e que, apesar do ‘boom étnico’ impulsionado pela constituição multicultural de 1991, a maior parte da pesquisa sobre essas populações está concentrada em certos temas (etnização, direitos étnicos, deslocamento forçado, terras, modos de subsistência, entre outros) e áreas geográficas (região do Pacífico e departamento de Chocó), então é muito provável que a experiência espiritual/religiosa dessas populações não tenha sido ainda suficientemente estudada pelas ciências sociais na Colômbia (Álvarez, 2019, pp.61-62).

A Corporação Hilos de Ananse (Bogotá) dialoga com as juventudes universitárias, com os grupos dos movimentos culturais, docentes dos sistemas de ensino, pensadoras indígenas e afrocolombianas. Como uma rede de etnoeducação, tem organizado formação contínua visando expandir o debate sobre políticas educacionais e curriculares, em diálogo inclusive com o Ministério de Relações Raciais do Brasil, para direcionar as ações do Programa Caminhos Amedfricanos (capítulo Colômbia). Colaborou diretamente nas etapas de desenvolvimento da proposta de intercâmbio entre docentes e estudantes do Brasil e da Colômbia.

Destacamos a elaboração e execução do “Diplomado de Etnoeducação e saberes ancestrais” (2023), e o “Diplomado Racismo e prática de crianças e interculturalidade” (2025). O fio de conversa estabelecido com a referida organização da sociedade civil, nos colocou diante de desafios e compromissos firmados, no Brasil, a partir do Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2013, p.8). Consta, na introdução do documento que:

Nos últimos anos, em especial, a partir da III Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em Durban, África do Sul, em 2001, observa-se um avanço nas discussões acerca da dinâmica das relações raciais no Brasil, em especial, das diversas formas de discriminação vivenciadas pela população negra.

Como objetivo geral está: “colaborar para que todos os sistemas de ensino cumpram as determinações legais com vistas a enfrentar as diferentes formas de preconceito racial, racismo e discriminação racial para garantir o direito de aprender a equidade educacional” (Brasil, 2013, p.17).

Yeison Arcadio Meneses Copete (2015, p. 17) confirma a efervescência do período que antecede a Conferência de Durban (2001) e situa a ruptura com o silenciamento estratégico, acerca da diversidade étnica e cultural. Pesquisador e ativista afrocolombiano, o autor explica que: “situar a afrodescendência na formação de professores implica desvendar a encruzilhada pedagógica-racial” (Copete, 2015, p. 25). Assim como na Colômbia, vimos, no Brasil, um *modus operandi* de grupos de educadoras/es e lideranças inseridos em agendas articuladas para além do sistema educacional e, a partir de multilinguagens, esses grupos operam com vistas a promover interconexões, ao assumirem espaços de aprendizagens dissonantes.

## ***Sentirpensar com redes etnoeducadoras***

Como opção metodológica, analisando dados de um mapeamento sobre os modos de organização de pressupostos político-pedagógicos – para apoiar nossas futuras interpretações –, consideramos o trabalho realizado como um trabalho inserido em um espaço-tempo de intercâmbio acadêmico e político que pode reunir lideranças atuantes nos movimentos pedagógicos. E nesse recompor impressões sobre o real, nos países que privilegiamos, o currículo foi concebido como espaço-tempo de fronteiras interculturais, como lugar de disputas e de rupturas com a colonialidade. Os partícipes dos coletivos de etnoeducadoras (es) reconhecem a tarefa de reinterpretar os dispositivos das culturas para a construção de conhecimentos e saberes invisibilizados e relacionados com a luta por justiça. Ao trabalharmos com suas narrativas, entende-se que a educação intercultural, abarca concepções como aquelas defendidas por Catherine Walsh (2019). Pela exigência da pesquisa, seguimos as pistas de Vaz (2017, p.97):

Entende-se que as/os partícipes das redes pesquisadas possuem uma perspectiva decolonial pelo exercício empreendido para formular novas estratégias de aprendizagem e de formação incluindo os coletivos, as associações, as instituições escolares, os cursos de formação universitária e os programas de pósgraduação onde estão vinculadas/os.

Assim como Orlando Fals Borda (2015, p. 428), também acreditamos em:

[...]uma geração ativa e sentipensante, com um grande contingente universitário, como comprovado nos grupos temáticos e nas tertúlias de alternativa democrática, uma geração que trabalha afinada com as bases populares.

Com esse chamamento, entendemos como uma exigência, interpretar as políticas curriculares em disputa, na AL e Caribe. Com a elaboração de uma abordagem denominada “sociologia sentipensante” Fals Borda pode focar nas juventudes observando as condições de enfrentamento dos dilemas do mundo da vida. Com

essa inquietação, partimos das narrativas docentes sobre educação antirracista, no Brasil e na Colômbia e seguimos os fios de Ananse (Anansi), em busca de uma abordagem *sentipensante* de currículo.

Para ampliar nossas itinerâncias com o tema da Educação para as relações étnico-raciais (ERER) e a Etnoeducação, passou a ser fundamental seguir os fios de Ananse (Anansi), reinterpretando os percursos como *outsider within*, no sentido dado por Patrícia Hill Collins (2016). No seu entendimento, olhar de dentro para fora e, ao mesmo tempo, de fora para dentro, é uma vantagem possível para grupos à margem e, se assim for, estamos localizadas (os) em um espaço-tempo revelador.

Sobre a luta por reconhecimento e diminuição do racismo, na Colômbia, é importante observar o que aponta Yeison Arcadio Meneses Copete (2016, p. 39):

Durante las décadas de los 60, 70 y 80 las luchas reivindicatorias y movilizaciones de las comunidades afro-colombianas e indígenas toman gran fuerza, ante sus realidades políticas, sociales, económicas y culturales, mostraron avances sustantivos; los cuales se van a materializar en la constitución de 1991, en términos de “reconocimiento y la protección de la pluriethnicidad y la multiculturalidad colombiana”. De esta manera, “se interrumpe’ la idea de Estado-nación fundamentada en la ideología de la ‘igualdad racial’ que suponía la igualdad para ‘todos’ en la sociedad colonial”, pero que evidentemente difundía desde la escuela valores, significados y prácticas sociales que se contraponían a las culturas y grupos minorizados: afrodescendientes, indígenas, rom, mujeres, comunidades LGTBI, etc.

Com presença em fóruns diversos no campo da Educação nos referidos países alcançamos compreender aspectos sobre as questões possíveis de serem trabalhadas em redes colaborativas. Com as entrevistas semiestruturadas<sup>5</sup>, emergiram dados sobre a perspectiva antirracista e sobre as praxis educativas dissonantes, nas redes de Bogotá e do Rio de Janeiro. Compreendemos as influências de dinâmicas coletivas para reconhecer os sentidos de currículo com ênfase nas proposições dos grupos à margem. Na abordagem adotada, a perspectiva intercultural se apresenta como pano de fundo e nos mobiliza

para entender como está presente nos processos vivenciados em contextos de alta complexidade.

A partir do ano de 2018, estreitamos nossas colaborações e nesse itinerário possível, com a “Corporação Hilos de Ananse” (Bogotá) e a “Rede Carioca de Etnoeducadoras Negras” (Rio de Janeiro) reunimos quarenta partícipes. Desse total, 77% se identificou como mulheres, enquanto 23% como homens. Quanto à declaração de identidade racial, 67% se identificou como afrodescendentes, 13% como indígenas e 20% como mestiços.

As pessoas entrevistadas inseriram, em suas narrativas sobre a capilaridade das perspectivas interculturais de educação, aspectos das experiências obtidas para além das instituições nas quais atuam. Pelos vínculos com as redes que foram consideradas para a interlocução pretendida (Corporação Hilos de Ananse e Rede Carioca de Etnoeducadoras Negras) emergiu as iniciativas produzidas nas comunidades de origem, bem como a relação político-partidária com os movimentos dinamizados em prol de direitos sociais e a diminuição do racismo sistêmico.

A compreensão sobre a densidade das outras formas de aprender, que estão fora dos muros escolares, é um dos traços desse mosaico interpretativo realizado nesses fios de Ananse (Anansi) produzido em redes colaborativas, nos dois contextos.

Das narrativas analisadas, destacamos a compreensão de que é urgente elaborar e desenvolver estudos e projetos em parceria com países com demandas que se aproximam. Aparece como tarefa, a recomposição da comunicação entre pares (órgãos da gestão pública, redes de ambientalistas, movimentos sociais e culturais, instituições escolares e universidades) que essa recomposição possa servir para divulgar e publicizar as metodologias e materiais utilizados em comunidades rurais e urbanas. Deve-se promover o acompanhamento, por parte das esferas de gestão, das experiências das comunidades representadas nos colégios e nas escolas. Nos relatos acrescentam que repactuar faz parte das estratégias de cura das dores da violência perpetrada contra populações racializadas. Nas interpretações produzidas, aparece a indicação de que, passa a ser uma exigência a promoção de fóruns permanentes para o debate sobre os fenômenos históricos que

sacrificaram os grupos populacionais dominados pela colonização.

Ao recuperarmos o conjunto de narrativas, das entrevistas semiestruturadas, vimos uma pauta de reivindicações onde se inclui um trabalho com as pedagogias das redes que estão envolvidas nos intercâmbios em nossa região. Quiñones (2020, p.11) pontua o seguinte:

[...] este projeto de colaboração na pesquisa se desenhou a partir de uma proposta dialógica e de escuta, uma proposta agregadora e formativa. Ações baseadas na ampliação das esferas de diálogo entre diferentes visões de herança ancestral e promoção de espaços de memória foram consideradas nas atividades auto gestionadas que propomos. Nota-se, nesse percurso, a consolidação de um processo experimentado com mulheres e homens, que refletem sobre uma educação relevante para as populações afrodescendentes.

Pode-se avaliar que, quando ampliamos as formas de compartilhamento das metodologias, dos conhecimentos adquiridos em redes colaborativas, potencializamos novos desenhos analíticos sobre a realidade a ser enfrentada. Também foi possível observar os interstícios de performances coletivas e, em seguida, avaliar a importância de uma pesquisa que incluísse o temário da etnoeducação nessas arenas onde se disputam sentidos de currículo. Importa, como um desdobramento do que aprendemos, assumirmos a capilaridade dos movimentos pedagógicos das redes formativas, na Colômbia, em especial, pelo histórico de encaminhamentos já realizados. Ao mesmo tempo, entender a sua exemplaridade não apenas para o Brasil<sup>6</sup>.

Voltar-se para as realidades dos países da AL e Caribe se converte em uma interpretação decolonial de pesquisa, tendo em vista que tal opção sugere um deslocamento das opções metodológicas incidindo no leque de possibilidades interpretativas. Do conjunto das narrativas, aprendemos sobre os silenciamentos e as possibilidades de disputar a historiografia legitimada nos currículos praticados. Consideramos, ainda, a influência de elementos que constituem as opções filosóficas adotadas, para a

tessitura de novos fios inspirados em Ananse (Anansi).

## Considerações finais

Ao privilegiarmos imersões com lideranças de movimentos sociais, com grupos de investigadoras (es) interessadas (os) em compreender o Brasil mais de frente para a AL, rejeitando processos de negação identitária, busca-se ampliar o escopo filosófico e fomentar a descolonização do pensamento educacional. Sob essas perspectivas, desenhamos uma travessia coletiva e em rede, e vivenciamos as etapas de pesquisa, assumindo, como estratégia de imersão no campo, uma importante penetração nas diferentes agrupações aqui consideradas. Pode-se afirmar que na região da América Latina e Caribe, países como Colômbia e Brasil participam ativamente da criação de uma cultura de disputa por outros sentidos de currículo. A história da educação indica os percursos da luta antirracista e as etapas reveladas em inúmeros trabalhos já produzidos, justificam essa defesa.

Ao tomarmos como referencial as dinâmicas dos movimentos e das redes formativas, na região aqui privilegiada, passamos a valorizar os itinerários realizados, em diálogo com os estratos responsáveis por rupturas descolonizadoras. Entende-se que os movimentos pedagógicos observados, agregam outras concepções de educação capaz de deslocar, das margens para o centro, o outro colonial inventado (povos originários e afrodescendentes). A dinâmica organizacional que caracteriza as redes insurgentes, que rompem com a colonialidade, em suas propostas, é desvendada e se desloca, influenciando nossas cartografias. Sobre as disputas político-pedagógicas, evidencia-se propostas de ampliação do diálogo já existentes entre grupos do Brasil, Colômbia, Equador, Argentina e Uruguay. Trabalhamos a partir da análise de aspectos chave em dois países estratégicos, para a agenda antirracista e, a nosso ver, esse é um arco possível de ser considerado na montagem de novos desenhos investigativos.

Na tessitura de novos fios, percebe-se o escopo das tecnologias produzidas na cotidianidade e essa nos reconduzem nos territórios ocupados por afrodescendentes e povos originários.

## Notas

1 Para compreender a importância dos Contos de “Anansi” (também traduzido, na região da América Latina e Caribe como Hermano Araña, Breda Nansi, Anancy, Ananse, Anance, Ananci, Anansy, Aunt Nancy ou Ti Malice), consideramos a produção de Quince Duncan (2015).

2 Acesso em: redesetnoeducadoras.org.

3. De família antilhana, Quince Duncan é ensaísta e escritor costarriquenho de referência nos estudos sobre questões interétnicas na região.

4 Escritora afrocolombiana autora de “El gran susto de Petronila”, Mary Grueso Romero Iniciou os seus estudos no Litoral e obteve o grau de Mestre Bacharel pela Universidade de Quindío. É especialista em gestão de projetos culturais e de entretenimento.

5 Ratificamos que os dados aqui apresentados fazem parte da pesquisa “Como a educação intercultural impacta as políticas e práticas curriculares no Brasil e na Colômbia” (financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Brasil, CNPq).

6 Sobre isso consultar Alvarez Nazareno e Lorenzo Pérez, (2022).

## Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo da história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALVES, J.A. Lindgren. A Conferência de Durban contra o Racismo e a responsabilidade de todos. **Revista Brasileira de política internacional**, n. 45, n. 2, p. 198-223, 2002.

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep). **Censo da Educação Básica**. 2022: notas estatísticas.

BRASIL. **Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira Africana**. Brasília, 2013.

BRASIL. Presidência da República. Lei 9.394 de 20 de dezembro de 1996. **Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**.

BRASIL. **Lei n. 11.645/2008, de 10 de março de 2008**. Altera a lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 11 mar. 2008

BRASIL. Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília, 2004.

BRASIL. **Plano Nacional das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: SECAD; SEPPPIR, 2009.

CANTOR, Roberto Burgos. **Ruta de libertad: 500 anos de travesía**. Bogotá: Ministério da Cultura, 2010.

COLOMBIA. **El Congreso de la Republica de Colômbia. Ley General de Educación. Ley 115 Febrero 8 de 1994. Por la cual se expide la ley general de educación**. Disponível em: [https://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-85906\\_archivo\\_pdf.pdf](https://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-85906_archivo_pdf.pdf)

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-126, 2016.



COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL)/Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), “**Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina: retos para la inclusión**”, Documentos de Proyectos (LC/PUB.2020/14), Santiago, 2020.

FALS BORDA, Orlando. **Una sociología sentipensante para América Latina**. Cidade do México: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO, 2015.

FERREIRA, Renato. **O direito afro-brasileiro: da constituição aos nossos dias**. 2023 Tese (Doutorado em Sociologia e Direito). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2023.

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

MENESES COPETE, Yeison Arcádio. La etnoeducación afrocolombiana: conceptos, trabas, patriarcado y sexismo. A propósito de los 20 años de la Ley General de Educación 115 de 1994 **Revista Historia de la Educación Latinoamericana**, v. 18, n. 27, p. 35-66, 2016.

MENESES COPETE, Yeison Arcádio. **Afrodescendencia, representaciones sociales y formación de maestros: contestación y acomodación**. Medellín: CIA, 2015.

DUNCAN, Quince. **Los cuentos de Anansi**. San José: Ministerio de Educação Pública da Costa Rica, 2022.

DUNCAN, Quince. Anancy y el tigre en la literatura oral afrodescendente. **Cuadernos de literatura**, v. 19, n. 38, p. 65-78, 2015.

MEZA ÁLVAREZ, Luis Guillermo. **No Ilé Oggún e Yemayá: Reglas afro-cubanas, redes e tramas espirituais em Bogotá, Colômbia** (Tese de doutorado) UFRJ, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 2019.

MORRIS Carrera, J. A. Decenio Internacional Afrodescendiente (2015-2024): De la visibilidad estadística al reconocimiento, la justicia y el desarrollo. **Revista Panameña de Ciencias Sociales**, v. 6, p. 7-32, 2023.

ALVAREZ NAZARENO, Carlos Humberto; LORENZO PEREZ, Marcela Alicia. Agrupación Xangô experiencias y aportes para una educación afrocentrada y antirracista en Argentina. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**, v. 8, n. 2, p. 345–363, 2022.

OLIVEIRA, Célia Regina Cristo de. **Marimbas curriculares em periferias urbanas: sentir/pensar com professoras negras no município de Duque de Caxias/RJ**. 2022. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU), **Década Internacional de Afrodescendientes**, 2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU), **Resolución 69/16. Programa de actividades del Decenio Internacional para los Afrodescendientes**. 2014.

PINEDA, María Cristina Martínez; GUTIERREZ, Emílio. **Educar para la emancipación. Hacia una praxis crítica desde el Sur**. Bogotá: CLACSO, 2020.

PINEDA, María Cristina Martínez. Redes, experiencias y movimientos pedagógicos. **Ciencia y Tecnología**. v. 18, p. 5–11, 2012.

PINEDA, María Cristina Martínez. **Redes Pedagógicas**: la constitución del maestro como sujeto político. Bogotá: Editorial Magisterio, 2008.

QUINONES, Fanny Milena. prefacio. In: MIRANDA, Claudia. **Pesquisa em rede de mulheres negras**. Belo Horizonte: Nandyala, 2020. 216 p.

QUINONES, Fanny Milena. Tras los hilos de Ananse. **Nodos y nudos**: revista de la Red de Calificación de educadores, v. 2, n. 19, p. 92-96, 2005.

ROMO, Andrés Donoso. **La educación en las luchas revolucionarias**: Iván Illich, Paulo Freire, Ernesto Guevara y el pensamiento latinoamericano. 1a ed. Buenos Aires: Clacso, Santiago: Quimantú, 2023.

SILVA, Joselina da.; PEREIRA, Amauri Mendes. **Olhares sobre a mobilização brasileira para a III Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerâncias Correlatas**. Belo Horizonte: Nadyala, 2013.

SILVA María Eugenia; OLAZA, Mônica. **Salud mental y racialización: la autoidentificación étnica como mecanismo de resiliencia ante el racismo**. In OLAZA, Mônica. Desigualdades persistentes, identidades obstinadas Los efectos de la racialidad en la población afrouruguaya. Montevideo, Universidad de La República Uruguay, 2020.

VAZ, Danielle de Deus França Gomes Galvão. **Redes de etnoeducadores/as no trânsito Brasil – Colômbia: um estudo a partir das pedagogias decoloniais e da interculturalidade crítica**. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Wabgou, Maguemati. **Estudios africanos en Colombia desde ciências políticas y sociales**. In: GLADYS, Lechini. *Los estudios afrocolombianos y africanos en América Latina*: herencia presencia y visiones del outro. Argentina: Consejo latino-americano de Ciencias Sociales, 2008. p. 321-339.

---

# Os irmãos “mitológicos” Kuaray (Sol), Djatchy (Lua), Kamē e Kanhru: narrativas ancestrais, memórias vivas e os significados para além dos conceitos e a cosmologia feminina

*The “mythological” brothers Kuaray (Sun), Djatchy (Moon), Kamē and Kanhru: ancestral narratives, living memories and meanings beyond concepts and female cosmology*

*Djoapy “mitológicos” Kuaray aegui Djatchy a’e Kamē aegui Kanhru: nhemombe’u yma gua arandu rupi aegui kunhangue mba’e djeupity rupi*

*Kuaray Mré Tdjachy tu vāme: ũ tātá gag kajró, mré rānhrāj kǵ vēnh kajrān fā*

Adriana Aparecida Belino Padilha de Biazzi\*

Gennis Martins Timóteo\*\*

Jéssica Lícia da Assumpção\*\*\*

Palavras-chave:

Irmãos Mitológicos Guarani e Kaingang  
Kuaray (Sol), Djatchy (Lua)  
Kamē e Kanhru

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar as histórias ancestrais e memórias vivas do povo Kaingang e do povo Guarani a partir das narrativas dos irmãos “mitológicos”: Kamē e Kanhru (Kaingang) e do Kuaray/Sol e Djatchy/Lua (Guarani) que ultrapassam os significados conceituais e que também fala da cosmologia feminina indígena. As histórias de Kuaray, Djatchy, Kamē e Kanhru trazem os elementos e a representação do Sol e Lua e contém ensinamentos que permeiam a construção do ser indígena, incluindo o sagrado feminino. O intuito também é desmistificar o termo mito e mitologia para se compreender o significado e a importância que essas histórias têm para os povos indígenas que eles compartilham e transmitem conhecimentos para o entorno da construção da subjetividade e identidade. São histórias que partem do passado ancestral, mas que trazem ensinamentos culturais para os dias atuais.

Keywords:

Guarani and Kaingang  
mythological brothers  
Kuaray (Sun), Djatchy  
(Moon)  
Kamē and Kanhru

Abstract: This article aims to present the ancestral stories and living memories of the Kaingang and Guarani people, based on the narratives of the “mythological” brothers: Kamē and Kanhru (Kaingang) and Kuaray/Sun and Djatchy/Moon (Guarani), which go beyond conceptual meanings and also speak of indigenous feminine cosmology. The stories of Kuaray, Djatchy, Kamē and Kanhru bring the elements and representation of the Sun and Moon and contain teachings that permeate the construction of the indigenous being, including the sacred feminine. The aim is also to demystify the term myth and mythology

\* Professora da Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC, no Departamento de História, atua principalmente no curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Coordenadora do Laboratório de História Indígena (LABHIN/UFSC) e colabora com a revista *fagtar* (a força delas). É membro da Cátedra Antonieta de Barros: educação para a igualdade racial e combate ao racismo (UNESCO). Graduada em Licenciatura Indígena pela UFSC, também é graduada em Licenciatura Plena em Pedagogia pela FAEL, graduada em História. Mestre em Antropologia Social pela UFSC, doutora em História também pela UFSC. E-mail: [adriana कांग51@gmail.com](mailto:adriana कांग51@gmail.com).

\*\* Doutoranda em Antropologia Social, mestre em Antropologia Social, formada na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (turma 2/ 2016-2020), com ênfase em história e cultura indígena. Diretora da Escola Indígena de Educação Básica Wherá Tupã Poty Djá e moradora da Terra Indígena M’biguaçu, Biguaçu/ Santa Catarina. E-mail: [gennismtimoteo@gmail.com](mailto:gennismtimoteo@gmail.com).

\*\*\* Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, Mestre em História, Licenciada e Bacharela em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Especialista em História e Cultura Afro-brasileira e Indígena e Licenciada em Pedagogia (UNINTER) e bolsista Capes. Integrante do grupo de estudos Patrimônio, Memória e Educação (PAMEDUC/UFSC) e do Laboratório de História Indígena (LABHIN/UFSC). E-mail: [jessica\\_licia@hotmail.com](mailto:jessica_licia@hotmail.com).

in order to understand the meaning and importance of these stories for indigenous peoples, which they share and pass on to others in the construction of subjectivity and identity. These are stories that come from the ancestral past, but which bring cultural teachings to the present day.

Ayu rapyta:

Djoapy mitológico guarani  
aegui kaingang  
Kuaray aegui Djatchy  
Kamē aegui Kanhru

Mbopará: Kova'e nhembo pará ma ogueru oetchauka awā yma ikuai va'e arandu regua Guarani py aegui Kaingang py koo ayu rapyta rupi idjau wa'e kue guvyv rewe gua "mitologia": Kame aegui Kanhru (Kaingang) aegui Kuaray aegui Djatchy (Guarani) ae rire ma oguerenonde dju ayu djetchauká kunhangue arandu mby'a guatchu regua. Kuaray aegui Djatchy, Kame aegui Kanhru monkoi we djorami gua ra'e arandu rekoá meme'i djoguereko, kunhangue mba'e kuaa rerekoá te woi. oo arandu ma nhenbome'u raka'e ima guivema wa'e ma. kova'e ma ogueru katu djaikuaa wā mba'e pa mito aegui mitologia mba'e tu oetchauka ta nhandevy kuery pe. Oo ayu nhembombe'u ma yma gua kuery arandu rupiguá gui onhembopara wa'e kue ma ayn nhande kuai wa'e kuery pawe pe dju omboatcha koo ayu arandu reko regua.

Vēnh rá:

Jévy kamē, kajru  
kafā kuaray  
tdjachy

Vāme sí: Rānhrāj tag vỹ tỹ ěg tỹ Kanhgág tỹ tu Ó kej fā ěn tu ke nĩ, kar Guarani ag tũ to vāme vỹ gé. Kanhru mré kamē to vāminmén ge, kar Guarani tỹ rā (kuaray) kar kysē (tdjachy) ag to Ó ěn ge fi já fā to ke vē gé, tag hā jagfỹ ěg tỹ ũ tátā fag tu vāmén mỹ, fag kírĩr ge tugtó jé, nén ũ tỹ kanhkā tá nýtĩ fā tag ag ve kỹ gufā tỹ ũn kar kajrán sór já fā já nĩ. Hāma inh sỹ to vāmén sór mũ ser. Fóg ag mỹ tỹ vēnh ón ěn ge já fā já nĩ kỹ, tag ti, hāra pi ke nỹ, mỹr ěg kar mỹ tỹ há tavĩ nĩ, mỹr ěg tỹ nón kajrán fā vỹ, ha ma ser tu vāme sag mũ, sa fóg mỹ ge vē ke jé. Ěg tú pē vỹ, ěg krē kar tỹ nón kajrán ja gufā tỹ fi kar mũ ja vỹ, gĩr tỹ mugmog mỹr vēnh su kigra nýtĩ jé, tỹ kanhgág sa nĩ, kej ke, ěn to. Vāsa ke to vāme kar Ó mĩgměj vỹ uri ěg kar kajránrān tí ver.<sup>1</sup>

Recebido em 1º de março de 2025. Aprovado em 29 de abril de 2025.

## Introdução

Esse trabalho traz o diálogo intercultural crítico, entre três escritoras, pesquisadoras e professoras: Gennis Martins Timóteo que é do povo Guarani e desenvolve os temas de pesquisa sobre a sabedoria dos ciclos de vida das mulheres Guarani, ervas medicinais, pintura, memórias vivas (2020, 2024); Adriana Aparecida Belino Padilha de Biazzi do povo Kaingang que pesquisa a história, cosmologia, 'mitologias' Kaingang, formação dos Kujá, relações dos guias espirituais/ especialista de cura, conhecimentos da mata, o ritual do Kiki Koj (2014, 2017, 2023) e Jéssica Lícia da Assumpção, pesquisadora dos temas: história, 'mitos'/história ancestral Guarani, memória, educação tradicional

Guarani, educação escolar indígena e formação de professores Guarani (2018, 2021).

O artigo apesar de sua forma final ser a escrita é uma construção feita a partir de diálogos e conversas, a oralidade que traz as experiências e os significados compartilhados através das memórias. A memória é viva, dialética, mas também mostra a ruptura com o passado através do esquecimento (Nora, 1993).

A oralidade está presente aqui através da metodologia de transcrição de nossas próprias falas, não tem como falar sobre as narrativas ancestrais sem que deixássemos em evidência a oralidade e a memória junto com referencial teórico sobre o tema. Ou seja, o artigo é construído através da oralidade, memória, imagens (arte) e a teoria. O que queremos também é desmistificar o termo "mitológico"<sup>2</sup> para

reafirmar o significado das histórias ancestrais dos povos indígenas, para que os não indígenas passem a compreender outras perspectivas e visões de mundo, além da imposta pela colonialidade/modernidade.

O grupo Modernidade/Colonialidade vem trazer essa renovação, uma releitura histórica da América Latina desde a década de 1990, ao propor uma nova epistemologia (Ballestrin, 2013), mas se pararmos para pensar os povos indígenas antes mesmo desse movimento e outros que existiram, já eram anticolonial, sempre foram contra o sistema colonial.

Entre os encontros e desencontros de cinco séculos de histórias, o que queremos dar destaque é a pluralidade de histórias e a interculturalidade no qual nos encontramos. Devemos pensar e analisar melhor sobre termos e conceitos que foram criados, e que não contemplam ou não dão conta de explicar o que realmente significa.

### **Narrativas ancestrais, memórias vivas: os significados indígenas para além do termo “mitológico”**

A história do Brasil foi marcada pelo viés eurocêntrico, influenciado pelo processo de colonização, o que gerou o controle nas relações do poder, ser e saber. O colonialismo/colonialidade traz a hierarquização do poder que está pautada na questão de gênero, raça, sexo, subjetividade, epistemologias, num sentido universalizante, único e coloca a Europa como centro. Essa relação de poder vai trazer o dualismo, o binário e sistema de valores, no sentido de justificar e estabelecer aquilo que é racional ou mítico, científico e não científico, “civilizado” e “primitivo” (Pereira, 2018). Houve a violência, o desaparecimento de culturas, línguas e a invalidação das memórias, identidades e histórias. (Quijano, 2005).

As narrativas ocidentais estabeleceram na sociedade a imposição de imagens e conceitos pejorativos a todos aqueles que não eram considerados dentro da lógica colonialista, portanto muitas das memórias, tradições, histórias e línguas das populações indígenas foram invalidadas e houve a tentativa de apagamento. Muitas das relações de

preconceito e racismo estão presentes hoje na sociedade, e conforme Achinte (2018), as narrativas ocidentais ainda residem nos espaços sociais, escolares e dentro das nossas casas.

Por isso que tem que se ter um pensamento crítico e a compreensão de que a história está articulada aos projetos da classe dominante, temos que ir além da historiografia eurocêntrica, fazer uma desconstrução, trazer uma nova epistemologia, que dê visibilidade às histórias omitidas e silenciadas. Mas para isso requer um olhar e uma escrita mais sensível pensando nas narrativas, histórias, os sujeitos dialogando com a interculturalidade e a pluralidade. Sendo assim é importante pensar outras histórias e as formas educativas que não são hegemônicas, o que nos possibilita ter um conhecimento mais amplo sobre as diversidades culturais e educacionais existentes em nosso país.

No Brasil hoje são mais 1.693.535 pessoas indígenas<sup>3</sup>, são diversos povos e línguas espalhadas pelo país, uma diversidade e formas de ver o mundo diferente e histórias, que vão além do conceito de “mito” estabelecido e presente na nossa sociedade quando vamos falar algumas narrativas indígenas.

Os “mitos” perpassam a história e vida de diversos povos no mundo. Segundo Mircea Eliade, os estudiosos ocidentais ao escrever sobre o mito trouxeram concepções e termos que compreende essas histórias como “invenção”, “ficção”, “fábula”, mas para as sociedades autóctones, os povos indígenas o “mito” tem significado de histórias verdadeiras e que envolve o sagrado.

Essa relação entre o que é “histórias verdadeiras”, e do que é vista como “histórias falsas” que são os mitos, fábulas e contos, geram uma contradição e ao mesmo tempo uma oportunidade de se pensar as concepções nas quais a sociedade hoje se alicerça. Os mitos são histórias vivas, para os povos indígenas. Então faz se questionar, será que todos os povos têm a mesma concepção de história? O que para uns a compreensão de história está na direção conceitual de elementos específicos, tangíveis, científicos e o linear. Para os outros povos está na direção oposta, às narrativas têm significados que perpassam as palavras, se constituem na não linearidade, no invisível, no intangível, pois os elementos abrangem um campo simbólico muito mais rico de detalhes, que nos pode levar a tempos



antigos, o revisitar as histórias de grupos ancestrais, a partir do que é narrado e explicado. Portanto:

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje — um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras. Se o Mundo existe, se o homem existe, é porque os Entes Sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no "princípio". Mas, após a cosmogonia e a criação do homem, ocorreram outros eventos, e o homem, tal qual é hoje, é o resultado direto daqueles eventos míticos, é constituído por aqueles eventos. Ele é mortal porque algo aconteceu in illo tempore. Se esse algo não tivesse acontecido, o homem não seria mortal — teria continuado a existir indefinidamente, como as pedras; ou poderia mudar periodicamente de pele, como as serpentes, sendo capaz, portanto, de renovar sua vida, isto é, de recomeçá-la indefinidamente. Mas o mito da origem da morte conta o que aconteceu in illo tempore, e, ao relatar esse incidente, explica por que o homem é mortal. (Eliade, 1972, p. 13).

O "mito" conta uma história sagrada e relatam e narram períodos históricos, acontecimentos que envolvem a espiritualidade, a realidade, o cosmo e o comportamento humano. Os "mitos" descrever diversas informações fundamentais a visão de mundo e a cultura de uma sociedade. Portanto: "O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares." (Eliade, 1972, p. 9). Pois, a construção do ser humano é o reflexo dos eventos que impactam o seu povo, a sua família e que chegam até eles.

Os "mitos" têm os seus ensinamentos que compreende como o mundo se desenvolveu como o ser humano adquiriu conhecimento sobre a agricultura, as estações do ano, do que pode ser consumido ou não como alimento, quais as plantas curam tais enfermidades. A função do mito consiste no revelar e transmitir às atividades humanas que têm significados importantes que abrange a educação, a sabedoria, a arte, o relacionamento, o trabalho e narram o tempo mítico, a história sagrada

e o tempo histórico e conta com histórias de personagens humanos e não humanos que resultam nas ações que interagem com a história universal. As tradições mitológicas trazem o seu teor espiritual e ritualístico, e sua principal forma de transmissão de conhecimento é a oralidade para as sociedades indígenas. Mas na atualidade vem se trazendo a importância de que essas histórias sejam registradas a partir de textos escritos.

As histórias dos povos indígenas possuem suas particularidades, mas também complementaridade, o que demonstra o movimento e a transformação que a história é. A palavra "mitologia" é colocada mais para os não indígenas, pois estão familiarizados com o termo, o que nos faz enfatizar a desconstrução do termo para construir um novo "conceito" ou melhor, um novo significado como narrativas ancestrais e/ou histórias vivas.

A história de origem dos dois povos tem suas relações, como se fosse uma teia de aranha que interliga tudo, como um formato circular, em que tudo está conectado, como se fossem vários universos, vários mundos que são conectados. Mas, isso não é algo perceptível para os não indígenas, então é necessário que se lance um novo olhar sobre a questão, que se entenda os sentidos, as relações, o florescer das narrativas ancestrais.

Por mais que existam modificações nas histórias ao decorrer do tempo, os as narrativas ancestrais ou histórias vivas mantêm o seu estado primordial e que são histórias vivas que trazem um contexto histórico, social e religioso. Portanto, o conhecimento compreende o esoterismo e conhecimento religioso, mas nos ajuda a compreender a origem dos animais, das plantas, dos objetos, dos fatos que envolvem os seres humanos e sua habilidade adquirida ao se produz o fogo, ciclo das mulheres, o instruir seus filhos, netos e descendentes e de como a práticas aprendidas, vão contribuir para o desenvolvimento das futuras gerações. As narrativas ancestrais e/ou memórias vivas trazem os aspectos do tempo que abrange a uma perspectiva mais circular e que não segue uma cronologia histórica parada, as narrativas ligam o passado e o presente. O conhecimento ancestral é transmitido pelos sábios da comunidade durante a

vida toda, a partir dos rituais, arte, canto, dança, narrativas e memórias.

Existem várias versões sobre a mesma história que é diferente para cada povo, que possuem diferenças, mas que são complementares entre si. Segundo, Levy-Strauss (1978), os personagens/divindades representadas nas mitologias, estão presentes no continente americano, os irmãos sol e lua representam duas metades, com características distintas, mas que podem representar também o lado dual de uma única pessoa. Portanto, o intuito deste artigo é trazer as narrativas sobre os irmãos “mitológicos” Kuaray (Sol), Djatchy (Lua) contada pela autora e pesquisadora Guaran Gennis, moradora da Terra Indígena M’biguaçu, que fica no município de Biguaçu em Santa Catarina e da professora e pesquisadora Kaingang Adriana, da Terra Indígena Xapecó, Ipuçu- Santa Catarina, com a história de Kamê e Kanhrú.

Ambas histórias/narrativas estão interligadas com a relação entre o sol e lua, porém tem suas diferenças nas narrativas e nos significados culturais para cada um desses povos. O Sol e Lua, as representações dos irmãos mitológicos vão trazer a dualidade desses dois seres sagrados, que nas histórias são representados por seres masculinos, porém impactam também o mundo feminino, existem elementos das narrativas e na vida das mulheres indígenas. Sendo assim, indo além dos conceitos do colonialismo/modernidade, que vai trazer o pensamento fechado do binarismo, ou é isso, ou é aquilo. Mostra a inter-relação dos universos masculino e feminino, humano e não-humano, como um todo.

### **As narrativas ancestrais/ memórias vivas dos irmãos Kuaray (Sol), Djatchy (Lua) e a cosmologia feminina**

Para os Guaraní os irmãos “mitológicos”, o Kuaray está associado a divindade solar e Djatchy ou Jacy<sup>4</sup> a divindade da lunar, sendo que ambos são seres masculinos. O mito de Kuaray (Sol) e Djatchy (Lua) é a história de dois irmãos que levam o povo Guaraní a princípios de sua cultura. A história é complexa e longa e apresenta a periodicidade da

origem dos vegetais, dos animais e a composição das regras de convivência, ciclo de vida.

As normas de condutas são previstas nos mitos para orientar as práticas cotidianas, culturais que acompanham a vida e trajetória dos Guaraní desde a infância até a fase adulta, no qual a partir da prática do aprender e da observação do cotidiano remontam a história dos irmãos mitológicos Guaraní. A narrativa ancestral traz vários episódios que apresentam um propósito, uma conjuntura histórico-social.



**Figura 1–Tela kuaray e Djatchy (Djóa py)**

Fonte: Gennis Martins Timóteo

A tela Kuaray (Sol) e Djatchy (Lua) foi inspirada nos irmãos gêmeos, Kuaray também conhecido como Nhamandu e Djatchy, duas divindades sagradas que surgiram para criar os elementos deste planeta, a maioria das coisas que existem porque foram criadas por estas divindades. Na pintura da tela estão apresentados como dois seres sagrados. Kuaray o (sol sagrado) que está abraçando a cobra, que conforme a cultura Guaraní é um animal sagrado que traz consigo toda a sabedoria do mundo e o fogo sagrado responsável pela proteção dos seres humanos. A cobra é fogo e o sol também é feito deste elemento sagrado e puro, e ambos quase nunca se separam porque um precisa

do outro para conectar suas energias e emanar para todos os seres, sejam eles terrestres ou celestiais que vivem em outras terras, além desta terrena.

Djatchy (Lua) na tela se apresenta como irmão de Kuaray (Sol), Djatchy é o mais novo, que sempre está ao lado de Kuaray que também possui grandes influências sobre todos os elementos da terra e sobre a vida dos seres vivos. Na pintura os dois irmãos, se conectam diretamente com os Guarani através da conexão do Petyngué (cachimbo) que é um instrumento sagrado, utilizado pelos Guarani para conversar com as divindades das terras sagradas. Através da fumaça que sai do Petyngué pode se comunicar com todas as divindades, a fumaça leva até eles as preces e os pedidos, súplicas e também nossos agradecimentos pela vida e por tudo que desejamos agradecer.

Os dois irmãos são importantes para a vida Guarani aqui na terra, pois possuem grandes influências em todos os sentidos da vida e no Nhanderekó (modo de viver e ser Guarani) todos precisam deles para viver bem neste ciclo de vida que é curto aqui nesta terra. O Nhanderekó é o modo de vida, sistema de regras internas do povo Guarani e que envolve a relação com o território, o meio sociopolítico, a cosmologia e a comunidade/aldeia. (Martins; Moreira, 2018a).

Segundo, algumas narrações Guarani são duas divindades enviadas por Nhanderu (criador do mundo) e Nhandetchy (sagrada mãe) para construir as coisas boas na terra, estão presentes neste mundo desde a criação do mundo Guarani. Kuaray foi responsável por ajudar Nhanderu a criar cada pedacinho desta terra, cada folhinha de cada árvore. Dando muita vida e, luz, força e energia para cada planta e para cada ser vivo. E Djatchy é responsável pelas noites iluminadas, em cada fase sua ele transforma a terra, trazendo vitalidade a todos os seres, transmite energias positivas a cada gota de água dos rios e oceanos, até mesmo na vida dos seres humanos e não humanos.

Conforme o Nhanderekó Guarani em algumas narrações, estes dois seres iluminados e divinos são os seres responsáveis pela proteção da terra e de todos os seres vivos. E possuem grandes influências sobre nossas vidas e sobre o planeta e sobre cada fase das nossas vidas transformando o nosso ciclo de vida.

Kuaray é um ser divino que surgiu através da conexão de Nhandetchy e Nhanderu, é considerado uma divindade sagrada, responsável pela vida de todos os seres vivos, a divindade que traz vitalidade e muita energias, proporcionando o desenvolvimento do corpo da mente e do espírito tanto físico quanto espiritual dos seres. É ele que cuida da vida que traz forças para todos e o ciclo de vida aqui nesta terra, por este motivo que se agradece todos os dias a esta divindade. Os mais velhos, os anciãos costumam todos os dias levantar antes do raiar do dia para saudar Nhamandu ou Kuaray (sol). Reverenciamos este ser nas nossas casas de rezas com cantos e danças, por este motivo se canta.

#### **Canto: Nhamandu Mirim (Pai Sol)**

Nhamandu Mirim

Oguatá Mavy

Nhande Mopuã idjevy

Pawein djawya iavã

Quando o sol

vem caminhado pela terra sagrada,

ele nos levanta para

nos fazer felizes outra vez<sup>5</sup>

Conforme algumas narrações, Kuaray desceu na terra sozinho enviado por Nhanderu com a missão de criar iluminar a terra e trazer luz a escuridão que havia aqui, surgiu para criar tudo que tem na terra, plantas, animais, água, energias, céu e outros elementos existentes na terra, dando vida e colorindo tudo de um modo que tudo se tornasse belo e florido. Mas chegando à terra e se sentindo muito só e cansado criou Djatchy, mas não se tornou pai de Djatchy, mas sim seu irmão mais velho para que auxiliasse na criação das coisas na terra. O ser humano sendo a última criação de Kuaray tornou-se imperfeito devido sua teimosia em querer possuir mais poderes que Kuaray e Djatchy.

Mesmo o ser humano sendo imperfeito perante as outras criações desta divindade, Kuaray piedoso e divino até hoje protege todos os seres humanos e não humanos dos males de Anhá e de outros espíritos maus porque ele é responsável pela vitalidade de todos e pela segurança espiritual também. Assim, como seu irmão Djatchy, um sempre complementando o outro.

Em algumas narrações Guarani, Djatchy surge como um ser divino que criou a noite, Nhanderu seu pai pediu que os dois irmãos viessem à terra trazer energias para os seres vivos. Kuaray como é mais sábio que Djatchy e mais ágil veio primeiro trazendo luz e raios com puras energias, iluminando toda a terra e trazendo muita vitalidade e vigor a cada ser. Djatchy é conhecido como mais preguiçoso mais lento e mais dorminhoco para fazer as atividades que seu pai ordena. Por este motivo, quando Nhanderu pede que venham à terra ajudar os seres humanos, ele sempre chega mais tarde, depois que Kuaray faz suas atividades diárias e vai embora é que Djatchy chega com sua paciência, iluminando tudo. Mas tem vez que ele nem aparece no céu, por este motivo é que a noite fica escura, porque ele ainda não acordou e está dormindo.

É um ser que respeitamos que cuida da vida e do ciclo de vida das mulheres Guarani juntamente com Nhandetchy (sagrada mãe). Djatchy também influencia a vida das mulheres Guarani fisicamente e espiritualmente, por isso respeitamos. Mesmo em algumas narrações sendo considerado um ser masculino, tem grande influência sobre a vida das mulheres Guarani, porque também precisamos dos seres masculinos para equilibrar a vida e a tekóa (aldeia).

Djatchy é um termo utilizado para se referir quando a mulher Guarani está no período menstrual, é quando ele está influenciando em sangramentos menstruais, por isso dizemos que estamos na Lua, quando estamos neste período, porque é um momento de limpeza do interior do corpo, por este motivo devem ficar em repouso e não lidar com as plantas porque as impurezas do sangue enfraquecem as plantas e mata a sua raiz. Não podemos mexer com alimentos porque quem for comer pode ficar doente. Nem mesmo encostar-se a homens porque eles podem ficar doentes.

Djatchy (lua) tem grande influência também, na gravidez Guarani ou até mesmo de engravidar, pode nos avisar quando vamos engravidar ou enviar sinais. Por exemplo, é mandando sinais bem cedinho assim que antes de raiar o sol quando aparece no quintal da casa um tipo de mofo na qual chamamos de cocô da lua. Djatchy também influencia no parto dos bebês guarani, no período de gravidez quando uma mulher

está apta a parir, e, dependendo da fase da lua pode nascer bebe menina ou menino por este motivo nossas tchedjaryi (anciãs) já sabem o sexo do bebê, pelas fases da lua.

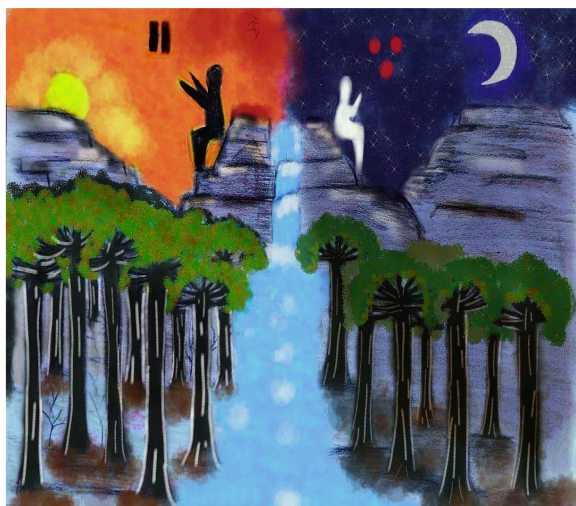
E quando entramos na menopausa e paramos de menstruar, dizemos que Djatchy (lua) que a lua não vem mais influenciar internamente os corpos das mulheres Guarani. Mas, vem de outros modos nos ajudarem. Ela não vem mais porque o útero não é mais fértil.

As plantações, roças e colheitas são feitas conforme a fase de Djatchy (lua), dependendo da lua que se planta, colhe, reza e realiza as cerimônias. Por este motivo este ser poderoso e divino sempre está por perto nos auxiliando em todo nosso ciclo, porque um céu sem lua às vezes se torna triste, não que a escuridão seja algo ruim, mas a escuridão também é sagrada e divina, foi através dela que surgiu o mundo Guarani e tudo que existe nele.

### **As narrativas ancestrais/ memória vivas da origem Kamē e Kanhru e a cosmologia feminina**

Ao refletir em histórias ou narrativas indígenas, que destacam elementos do que se deu origem a algo, a uma população conhecida como povo Jê, povo Kaingang, carrega consigo as narrativas de suas memórias alimentadas pela oralidade do povo que possui a circularidade como complementaridade nesta grande sociedade indígena. A figura 2 representa o que compreendemos sobre a origem das marcas exogâmicas Kamē<sup>6</sup> e Kanhru<sup>7</sup>, o surgimento das duas irmãs Kaingang que possuem sua complementaridade como o dia e a noite, como o sol e a lua.





**Figura 2 – Desenho representando a história de origem do povo Kaingang com as marcas exogâmicas Kamê e Kanhru.**

Fonte: Elaborado pela Kaingang Raiana Jacinto de Moura.

Antes de iniciar a narrativa de origem Kaingang, destaco a relação que possuímos com os animais, esta relação descende dos tempos antigos, tempo Gufã<sup>8</sup>. A narrativa surge quando a história dos animais do tempo dos animais chega à oralidade dos Kófas<sup>9</sup>, um deles que destaca a chegada das marcas e do povo Kaingang, é o tamanduá ou como alguns conhecem serelepe, ele e sua esposa, cantam e dançam a chegada de um novo ser em meio a mata, surgindo da mãe terra.

Os kamê estão vindo;  
Os kanhru estão vindo;  
Vamos esperar eles;  
Para com eles dançar;  
Os da marca cumprida;  
Estão chegando;  
Vamos esperar eles;  
Para com eles dançar.  
Kamê ag vỹ kãmũ;  
Kanhru ag vỹ kãmũ;  
Mũnỹ ag jãvãnh jẽ hamẽ;  
Ëg tóg ag mrẽ vẽnhrén jẽ;  
Rá téj ag vỹ kãmũ;  
Rá ror ag vỹ kãmũ;  
Mũnỹ ag jãvãnh jẽ kamẽ;  
Ëg tóg ag mrẽ vẽnhrén jẽ.  
(BIAZI e ERCIGO, 2014, p. 49).

Esta relação que os Kaingang possuem, vai desde a narrativa de origem do mundo dos animais, a qual ensinaram os Kaingang das marcas exogâmicas Kamê e Kanhru a falar, cantar e dançar. Neste espaço havia os Nẽn tãn, os donos da mata e de todas as coisas, ele já havia comentado com os animais sobre a vinda de dois novos seres, que mudaria toda a forma de organização deste mundo dos animais. Telêmaco Borba (1908) nos traz uma narrativa sobre a origem do povo Kaingang e das marcas que separam e que se complementam, mas o registro que se tem é sempre a origem de dois irmãos, e porque não se registrou a origem de duas irmãs, a força da mulher com esta relação com a mãe terra, o útero que gerou duas pessoas dentro da terra do alto de uma montanha ou monte de terra.

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergido toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjjimbé emergia das agoas. Os Caingangues, Cayurucrês e Camês nadavam em direção a ella levando na bocca achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrês e Camês cançados, afogaram-se, suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume de Crinjjimbé, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das árvores, e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer, já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à agoa que se retirava lentamente. Gritaram elles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las, em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os Caingangues que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos de arvores, transformaram-se em macacos e os Curutons em bugios. As saracuras vieram com seo trabalho, do lado donde o sol nasce, por isso nossas agoas correm todas ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas seccaram, os Caingangues se estabeleceram nas immediações de Crijijimbé. Os Cayurucrês e Camês, cujas almas tinham ido morar no cento da serra, principiaram a abrir caminho pello interior dela, depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas, pela aberta por Cayurucrẽ, brotou um lindo



arroio, e era toda plana e sem pedras, dahi vem eles conservado os pés pequenos outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, eos seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sede, tiveram de pedil-a a Cayurucré que consentio que a bebessem quanto necessitassem. Quando sahiram da serra mandaram os Curutons para trazer cestos e cabaças que tinham deixado em baixo, estes, porem, por preguiça de tornar a subir, ficaram alli e nunca mais se reuniram aos Caingangues por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior à sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, Ming, e disseram a elles: - vão comer gente e caça; estás, porém, não tinham sahido com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem, perguntaram de novo o que deviam fazer, Cayurucré, que já fazia outro animal disse-lhes gritando e com Mao modo; vão comer folha e ramos de arvore, desta vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão por que as antas só comem folhas, ramos de arvores e fructas. Cayurucré estava fazendo outro animal, faltava ainda a este os dentes, lingoa e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazel-o, poz lhe às pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe: - você, como não tem dente, viva comendo formiga-; eis o motivo porque o tamandoá, Ioty é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e fel-os muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que Cayurucré fazia estes animaes, camé fazia outros para os combater, fez os leões americanos (mingcoxon), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluído este trabalho, marcharam a reunir-se aos Caingangues, viram que os tigres eram maos e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de arvore e, depois de todos passarem, Cayurucré disse a um dos Camé, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que elles cahissem na agoa e moressem; assim fez o de Camé, mas, dos tigres, uns cahiram a agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas, o de Camé quis atiral-o de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo

grande, e reuniram-se aos Caingangues e deliberaram cazar os moços e as moças. Cazaram primeiro os Cayurucrés com as filhas dos camés, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-se com as filhas dos Caingangues. Dahi vem que, Cayurucrés e Camés e Caingangues são parentes e amigos. (BORBA, 1908, p. 20-21).

O que proponho a refletir é sobre os registros de entrevistas realizados com os Kaingang, sendo que Telêmaco Borba teria mais acesso a informações sobre a cultura e tradição vivendo entre eles. Neste sentido, Juracilda Veiga, em entrevista destaca a sua proximidade com o grupo de mulheres Kaingang em pesquisas de campo, afirmando que seu companheiro Wilmar da Rocha D'Angelis, ficava no grupo onde havia homens, e as entrevistas que Juracilda realizou foi com as Kaingang sobre este universo espiritual, cultural e tradicional. O protagonismo das mulheres Kaingang está em todo este movimento que elas fazem, sendo mãe geradora de um novo ser, o corpo que conduz esta nova vida e que alimenta, tendo esta relação direta com a terra, onde enterram os umbigos de seus filhos, então a pergunta por que nas narrativas o papel da mulher que gera toda a sociedade indígena sendo das marcas Kamē e Kanhrú, vamos nos debruçar para entender a narrativa de origem a partir da fala e do protagonismo das mulheres guerreiras.



**Figura 3 – Desenho representando a mulher da marca exogâmica Kamē e os elementos que a marca carrega**

Fonte: Elaborado pela Kaingang Raiana Jacinto de Moura.

Desta forma, a narrativa que debruçamos é a partir da fala das mulheres indígenas, trazer a voz destas mulheres na origem do povo Kaingang. Referenciando aqui as documentárias mulheres araucária<sup>10</sup>, que tem por destaque as marcas e o protagonismo das mulheres araucárias, que descendem dela e que carregam em sua memória as narrativas que destacam a mulher como parte chave deste desenrolar de uma nova versão. A narrativa de origem de duas irmãs, conectadas com o elemento terra que as cercam recebendo toda a força necessária para poder sair debaixo da terra, quando seus corpos estivessem preparados o suficiente para conhecer este universo. Quando uma das irmãs decide sair da terra, ela tem muitas dificuldades e demora até encontrar a saída para o universo que estava sendo preparada espiritualmente pelos ancestrais quando dormia profundamente abraçada pela mãe terra.

Quando finalmente consegue, se depara com um clarão, estava lá o Rã (sol) com sua beleza radiante chegando há lugares mais distantes e iluminando todo aquele espaço, os animais naquele momento ouvem o barulho da saída da Kamē e vão ao seu encontro, dando boas vindas a bela mulher que chamaram de Kamē, em homenagem ao Rã (sol) e seus raios que chegam a lugares que somente sua luz alcança, por conta dos traços e elementos que

cada animal, planta, vegetal e os astro possuíam em formatos compridos e alongados, surgiu então as marcas como pinturas e grafismo corporais, características marcantes de cada ser vivo. Desceu até próximo da beira do rio e junto com os animais, aprendeu a falar, cantar, dançar e a sobreviver em meio à mata. ( BIAZI, 2023)

Ao final da tarde, quando o sol se põe dando lugar para a Kysã (Lua), a irmã de Kamē se esforça para sair debaixo da terra, onde os ancestrais estavam preparando o seu corpo e espírito para este momento de conhecer este universo, diferente de sua irmã que saiu durante o dia, a noite não teve dificuldades para sair, os animais da noite ouviram o barulho em meio a mata, foram todos para ver o que era e viram uma mulher saindo do buraco da terra, os animais a receberam e a ensinaram a linguagem, caçar, coletar, dançar e cantar, chamaram a de Kanhru por conta de todo um contexto de características que a noite possui e os seres que fazem parte da noite. Kanhru e os animais desceram até a beira do rio, onde ouviram cânticos que vinham de um lugar onde estava claro, o fogo clareava tudo ao seu redor e os aproximavam com muita dança e alimentação que estava sendo preparada nas cinzas do nó de pinho. Kamē e Kanhru se encontraram nesta grande festa dos animais que dançavam e cantavam ao redor do fogo que os conectava novamente, assim como a mãe terra o fez com as duas irmãs.



**Figura 4 – Desenho representando a mulher da marca exogâmica Kanhru e os elementos que a marca carrega.**

Fonte: Elaborado pela Kaingang Raiana Jacinto de Moura.

## Considerações finais

As histórias ancestrais e/ou memórias vivas possuem significados profundos para cada uma das culturas indígenas, e ao apresentar a história dos irmãos “mitológicos” Kuaray (Sol), Djatchy (Lua), Kamē e Kanhru pensamos trazer os elementos que constituem parte da subjetividade e identidade do Povo Guarani da Terra Indígena M’biguaçu e a do Povo Kaingang da Terra Indígena Xapecó. Ambas as representações do Sol e Lua estão interligadas com a criação desses dos povos, o que mostra as complementaridades, mas também as diferenças entre elas.

Na história dos Guarani eles interligam a criação das coisas na terra, a relação entre as personalidade, habilidade e influência que eles trazem para vida e ciclo dos seres vivos, fazem parte do sistema de vida Nhanderekó (Guarani) e traz a vitalidade, energia e conhecimento. Já na história de Kaingang contam a origem do seu povo e a origem das marcas exogâmicas Kamē e Kanhru, que vem representar os irmãos que vão dar origem aos dois

subgrupos Kaingang e que também são impactados pela influência do sol e da lua.

A complementariedade das histórias está nas formas com os animais, as plantas, estão interligadas a essas duas divindades Sol e Lua, de como os elementos masculino e feminino precisam um do outro para equilibrar e de como os ciclos de vida da mulher também estão interligadas nessas histórias.

Portanto, trouxemos esse diálogo entre as duas culturas, para que se tenha o conhecimento das narrativas e memórias, a fim de desmistificar também o conceito “mito”, que ainda nos dias de hoje está presente na nossa sociedade. Para os povos Guarani e Kaingang, as histórias ancestrais e memórias vivas precisam ser compreendidas na conjuntura histórico-social pelos não indígenas.

## Notas

- 1 Os resumos e palavras-chave estão em português, inglês, Guarani e em Kaingang, sendo que o resumo em língua Kaingang teve a colaboração de Marlei Angélica Bento.
- 2 Quando nos referenciarmos ao conceito mito ou mitologias para desmistificar e desconstruir esta ideia que se tem centralizado no seu significado, iremos usar as palavras entre aspas, para marcar o texto e pautar na escrita de uma visão dos povos indígenas do Sul do Brasil, principalmente Guarani e Kaingang, fortalecendo este novo olhar pautado sobre o conceito e trazendo uma nova perspectiva utilizada por estes povos na oralidade e agora na escrita pelas autoras que compõe este trabalho.
- 3 Censo indígena (IBGE, 2022), ver mais em: <https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/assuntos/noticias/2024/10/ibge-divulga-novos-dados-do-censo-indigena-de-2022>
- 4 Existem algumas variações de nome dependendo do subgrupo Guarani Nhandevá/Xiripa; Mbya e Kaiowá, o que muda a grafia Djatchy, para os Guarani Nhandeva e para os Mbya a grafia Jacy.
- 5 Outra tradução para o canto seria: Tradução: “O Pai sol sagrado quando se move para nos levantar ficamos todos alegres.” (MARTINS; MOREIRA, 2018b, p. 14)
- 6 Kamē: metade tribal Kaingang tem a pintura corporal em forma de um risco, retangular.
- 7 Kanhru: metade tribal Kaingang que tem a marca redonda em forma de um círculo.
- 8 Gufá significa algo antigo que está no tempo dos troncos velhos, como nos referimos aos nossos ancestrais, a história que é transmitida por muitas gerações e que fica

marcada por um determinado elemento que marca este ponto da narrativa.

9 Kófas se refere aquelas pessoas que possuem muito saber, que viveram e possuem muita experiência, são nossos velhos sábios.

10 Disponível em: (1) Mulheres Araucárias (legenda em inglês) - YouTube. Acesso em 24 de fevereiro de 2025.

## Referências

- ACHINTE, Adolfo Albán. **Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos.** In: WALSH, Catherine (Ed.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir.* Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.
- ASSUMPÇÃO, Jéssica Lícia da. **Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC:** Contribuições na formação de professores e para a educação escolar do povo Guarani da Terra Indígena M'biguaçu. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.
- ASSUMPÇÃO, Jéssica Lícia da. **O ensino da história, dos mitos e das memórias do povo Guarani na Escola Indígena de Educação Básica Wherá Tupã Poty Djá.** 2021. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n.11, p. 89-117, 2013,
- BLAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de. **A história Kaingang através do ritual do KIKI KOJ da Terra Indígena Xapecó/SC.** Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2023.
- BLAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha De. **Espiritualidade e conhecimentos da mata na formação dos especialistas de cura Kaingang da Terra Indígena Xapecó/SC.** 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- BLAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de. **Os especialistas Kaingang e sua relação com o território tradicional envolvendo suas práticas de cura e de formação espiritual.** X Encontro Regional Sul de História Oral (UFPR), Curitiba, 2019. Anais do X Encontro Regional Sul de História Oral, 2019.
- BLAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha De; ERCIGO, Terezinha Guerreiro. **A formação do kujá e a relação com seus guias espirituais na Terra Indígena Xapecó/SC.** 2014. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2014.
- BLAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de; PADILHA, Jandaíra Belino. **Corpo território: O conhecimento ancestral resistindo ao tempo, a história e a memória da mulher Kaingang.** Cadernos Naui: **Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural**, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 199-221, 2021.
- BORBA, Têlemaco. **Actualidade Indígena.** Typ e Lytog. A Vapor Impressora Paranaense. Paraná; Coritiba Brasil, 1908.
- CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. **O poder do mito.** (org). por Betty Sue Flowers. Título original: *The Power of Myth*, 1985 – 1986. EDITORA PALAS ATHENA, 1991.
- CANDIDO, Pedro Rétón. In: VYJKÁG, Adão Sales et al. **éjgjaméñkýmú:** A função do pěj. Textos



Kanhgág. Brasília: Apbkg/dkaÁustria/Mec/pnud, p. 130-131, 1997.

CÂNDIDO, Sueli Krengre. **Histórias Kaingang**. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

JUNQUEIRA, Carmen. **Mito e história**. In: SEKI, Lucy (org.). *Linguística indígena e educação na América Latina*. Campinas Ed. da Unicamp, 1993.

LEVY-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Perspectiva do homem, Lisboa; Edição 70, 1978.

LITAIFF, Aldo. Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbya: Guarani do litoral brasileiro. **Tellus**, v. 4, n.6, p. 15-30, 2004, .

MARTINS, Daniel Timóteo; MOREIRA, Adriana. **Irundy mborai miri'im**: Os quatro cantos sagrados. (Ação Saberes Indígenas na Escolas). Florianópolis: UFSC, 2018b.

MARTINS, Daniel Timóteo; MOREIRA, HYRAL (Orgs). **Os quatro cantos sagrados**: cartilha de aprendizagem de saberes tradicionais. (Ação Saberes Indígenas na Escolas). Florianópolis: UFSC, 2018a.

NORA, Pierre. **Entre a memória e a história**. Proj. História. São Paulo, (10). dez. 1993 (Tradução de Yara Aun Khoury)

PEREIRA, Nilton Mullet. O que se faz em uma aula de História? Pensar sobre a colonialidade do tempo. **Revista Pedagógica**, v. 20, n. 45, p. 16-35. 2018.

QUIJANO, Anibal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Dossiê América Latina. Estudos Avançados**, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005.

TIMÓTEO, Gennis Martins. **Kunhague Arandu rekó, Ta'Água Re A'egui Nhembopara**: Sabedoria dos ciclos de vida das mulheres Guarani em pinturas e palavras. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

TIMÓTEO, Gennis Martins. **Moã Arandu Rekó**: A sabedoria das ervas medicinais como pintura e memória viva. 2024. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2024.



# Pela escrita de outra(s) história(s) da educação: da criação dos espaços de memória escolar em Sergipe a possibilidades de pesquisas acerca da cultura juvenil

*Towards the writing of other educational histories: from the creation of public school memory spaces in Sergipe to research possibilities on youth culture*

Simone Paixão Rodrigues\*  
João Paulo Gama Oliveira\*\*  
Rosemeire Marcedo Costa\*\*\*

Palavras-chave:  
Acervos escolares  
Cultura juvenil  
História da Educação

Resumo: O presente texto tem como objetivo apresentar fontes sobre a cultura juvenil sergipana, que estão salvas nos arquivos de três escolas da rede pública de ensino do estado de Sergipe, o Centro de Excelência Atheneu Sergipense, o Instituto de Educação Rui Barbosa e o Colégio Estadual Murilo Braga. Apropriando-se dos aportes teóricos e metodológicos da História da educação e do diálogo com os conceitos de Cultura Juvenil (Pais, 2003), Cultura Escolar (Viñao Frago, 1995), Herança Educativa (Felgueiras, 2017), Patrimônio Educativo (Pizzigoni, 2022), as análises aqui empreendidas mostram como esses acervos possibilitam escrever outras histórias dos alunos e seus protagonismos. Revelam discentes que se formaram a partir do que era ensinado e aprendido, da obediência e da transgressão, da ordem e das normas, dos modos de vida e de pensar, que produziram uma cultura que dialogava e se impunha no contexto social e político, que se constituiu e se definiu como cultura juvenil forjada.

Keywords:  
School collections  
Youth culture  
Education's history

Abstract: The following text aims to present sources about Youth Culture from Sergipe, which are safeguarded in the archives of three public schools in the state, The *Centro de Excelência Atheneu Sergipense*, the *Instituto de Educação Rui Barbosa* and the *Colégio Estadual Murilo Braga*. Drawing on theoretical and methodological contributions of the History of Education and engaging the dialogue of the concepts of Youth Culture (Pais, 2003), School Culture (Viñao Frago, 1995), Educational Legacy (Felgueiras, 2017), and Educational Heritage (Pizzigoni, 2022), the analyses presented here demonstrate how this collection allows the writing of alternative history of students and their protagonism. It discloses that students are shaped from what was taught and learned, by obedience, and transgression, order, and norms, the ways of living and thinking. That created a culture that dialogues and enforces itself in the social and political context, that formed and defined wh as a forged young culture.

Recebido em 1º de abril de 2025. Aprovado em 20 de maio de 2025.

\* Doutora em Educação pela Universidade Federal de Sergipe. Professora Adjunta do Departamento de Educação (DEDI/UFS). E-mail: [simonepaixao10@gmail.com](mailto:simonepaixao10@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4640-1865>.

\*\* Doutor em Educação (UFS). Pós-doutor em Educação (UNESP). Professor Adjunto do Departamento de Educação (DEDI), e dos Programas de Pós-Graduação em Educação (PPGED) e Ensino de História (PROFHISTÓRIA) da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: [profjoapaulogama@gmail.com](mailto:profjoapaulogama@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9683-5413>.

\*\*\* Doutora em Educação da Universidade Federal de Sergipe. Professora Adjunta do Departamento de Educação (DED/UFS). E-mail: [rose.marcedo@gmail.com](mailto:rose.marcedo@gmail.com). Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-7217-3187>.

## Introdução<sup>1</sup>

Inventariar, estudar e preservar são os primeiros passos na criação de uma identidade dos contextos escolares. Mas este trabalho ficará incompleto se não se colaborar no tratamento mais geral desses materiais, que permite dar-lhes visibilidade, participando na melhoria da qualidade cultural da cidade. Essa qualidade irá manifestar-se na capacidade em lidar com a memória coletiva local nas vertentes formal e informal da educação (Felgueiras, 2005, p. 99).

Em concordância com tal perspectiva, desenvolve-se um trabalho no estado de Sergipe em três escolas públicas da rede estadual de ensino, vinculado ao Grupo de Pesquisa História da Educação: sujeitos, patrimônio e práticas educativas (Hescolar), cumprindo os desafios de “inventariar”, “estudar”, “preservar” além de produzir conhecimento a partir dos acervos escolares entendidos aqui como patrimônio educativo. Neste sentido, o presente texto tem como objetivo problematizar a salvaguarda e apresentar possibilidades de pesquisas com três acervos de espaços de memória escolar, a saber: o Centro de Educação e Memória do Atheneu Sergipense (Cemas), o Centro de Educação e Memória da Formação Docente do Instituto de Educação Rui Barbosa (Cierb) e o Centro de Educação e Memória do Colégio Estadual Murilo Braga (Cembra).

Concordamos com a perspectiva de Gonçalves (2009, p. 31), para o qual “o patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: é bom para agir”. Assim, uma série de pesquisadores da história da educação tem se dedicado a “agir” em prol do patrimônio educativo, em uma perspectiva de não só usufruir dos acervos que estão nas distintas instituições educativas, mas trabalhar pela sua preservação, salvaguarda e promoção do bem histórico, cultural e social importante para a construção de nossas identidades. Neste sentido, o pesquisador espanhol Agustín Escolano Benito compreende que:

[...] a ideia de patrimônio se associa à de identidade e reforça ao mesmo tempo, o valor da tradição. Até pouco tempo, os bens da escola foram excluídos dos arquivos da memória oficial,

uma memória marcadamente seletiva, interessada, principalmente, em fatos e obras notáveis. Agora esses bens são buscados, conservados e difundidos, porque nos pertencem e nos definem como sujeitos histórico-culturais. Eles fazem parte de nosso relato, sobretudo desde que a experiência escolar passou a fazer parte das formas universais de sociabilidade. Justamente por isso, estamos cada vez mais decididos a salvaguardá-los, uma vez que eles são essenciais no processo de constituição de uma identidade coletiva (Benito, 2017, p. 273-274).

No processo de “constituição de uma identidade coletiva” que coloca a escola como instituição social central, pensamos que

a salvaguarda do patrimônio educativo advém de diferentes finalidades perpassadas pelo dever de preservar, de legar para o futuro um passado considerado crucial na constituição da história da instituição educacional e seus sujeitos” (Oliveira; Chaloba, 2023, p. 23).

Em uma tentativa de definição do patrimônio educativo Pizzigoni conceitua:

El patrimonio cultural escolar comprende todo lo relativo a la vida didáctica de la escuela, así como a su vida institucional y normativa; todo lo relativo a los alumnos y al director, a los profesores, a todos los operadores; asimismo, comprende todos aquellos elementos que vinculan la vida escolar con la vida de la comunidad del territorio que rodea a ese centro escolar. Se trata de una densa red de planos, en múltiples niveles, que se entrelazan de una manera a menudo indivisible o sin límites claros. Hasta la fecha, sigue sin existir una definición clara de la categoría de «bien cultural escolar», lo que, además, socava las operaciones de salvaguarda y protección de estos bienes que, a menudo, se dejan al azar o a la buena voluntad de los distintos profesores o de la mayor o menor sensibilidad de los directivos (Pizzigoni, 2022, p. 11)

Apropriando-se desses escritos, é possível problematizar como os alunos integram o patrimônio educativo, em seus diferentes níveis de ensino. Sem alunos não existe processo de ensino-aprendizagem, não há escola, logo também esses sujeitos e sua produção, assim como a

produção referente a eles, fazem parte do patrimônio educativo. De maneira particular ao tratarmos de alunos jovens que participaram de instituições secundárias, os arquivos históricos, objetos da cultura material escolar e mesmo os prédios dessas instituições que os abrigaram, podem ser considerados fontes para a compreensão da cultura juvenil.

De acordo com os estudos de Pais (2003), a cultura juvenil é compreendida como

o sistema de valores socialmente atribuídos à juventude (tomada como conjunto referido a uma fase de vida), isto é, valores a que aderirão jovens de diferentes meios e condições sociais (Pais, 2003, p. 69).

Tais valores podem ser “mais ou menos prevalecentes e diferentemente vividos segundo os meios sociais e as trajetórias de classe em que os jovens se inserem” (Pais, 2003, p. 69).

Deste modo, pensamos aqui a cultura juvenil como um conjunto de práticas sociais e culturais da juventude que em meio às regras, normas de comportamentos e valores impostos pela sociedade, se relaciona, se sociabiliza, partilha códigos e estabelece formas e modos de vidas que a demarcam no tempo e espaço. Compreender como essa cultura se constituiu, e quem são os jovens que a produziram, comumente tem sido um percurso investigativo de outras áreas e campos de pesquisa, a exemplo da Sociologia. A complexidade e riqueza que a cultura juvenil, como objeto de investigação possui, motivam e mobilizam cada vez mais pesquisadores da história da educação, que direta ou indiretamente, direcionam os olhares de Clio para esse tipo de cultura.

Para tanto, os historiadores desse campo de pesquisa, no arcabouço de seus objetos de investigação, lançam mão de uma gama de fontes custodiadas nos arquivos escolares que têm como finalidade salvaguardar o patrimônio educativo das instituições de ensino que pertencem, tornando-se assim “lugares de memórias” (Nora, 1993), da educação, e se materializando como templos sagrados para a compreensão do passado da instituição, dos fenômenos educativos, dos professores, dos diretores, dos funcionários e, especialmente, dos alunos.

Adentrar nesses templos como pesquisadores do passado, pode oportunizar a compreensão da cultura juvenil que, em meio à cultura escolar estabelecida, constituiu jovens alunos e alunas que mobilizados em diversos contextos criaram seus espaços de sociabilidade, estabeleceram seus códigos, suas estratégias e protagonizaram suas histórias. Entendemos a cultura escolar como um “conjunto de teorias, princípios ou critérios, normas e práticas consolidadas ao longo do tempo no seio das instituições educativas” (Viñao Frago, 1998, p. 69). É importante perceber como os modos de fazer e de pensar – mentalidades, atitudes, rituais, mitos, discursos, ações – amplamente compartilhados nos espaços escolares foram interiorizados ou não pelos discentes.

Viñao Frago (1998) destaca que:

Uma visão mais ampla de cultura escolar faria a distinção entre a subcultura acadêmica e dos professores, e outras como a dos alunos – enquanto costumes e regras, como grupo social dentro e fora da instituição educativa – e a dos pais ou famílias com suas expectativas perante o sistema escolar (Viñao Frago, 1998, p. 169).

Neste sentido, investigar como a cultura juvenil dialogou com a cultura escolar coloca em alto-relevo os modos de pensar e atuar que os discentes constituíram e como foram vistos e representados dentro e fora das instituições educativas. Salienta também como as instituições escolares preservaram, ou não, documentos e demais artefatos escolares que muito têm a dizer sobre a cultura juvenil produzida dentro de um processo em diálogo direto com a cultura escolar. Nesta perspectiva, os acervos escolares são predominantemente lugares que, devidamente problematizados, podem nos aproximar de história dos processos educativos, das práticas culturais, dos sujeitos escolares, e, em especial, dos alunos que criam e recriam sua própria cultura, aqui compreendida como cultura juvenil. Com este pensamento, tratamos a seguir dos acervos escolares, sua constituição e identificação como patrimônio educativo e, logo depois, discutimos algumas perspectivas de utilização dos documentos salvaguardados, como fontes para os estudos da cultura juvenil.

## **Acervos escolares como *locus* de pesquisa e produção de conhecimento na história da educação: três escolas públicas de Sergipe**

o conjunto dos artefactos e dos afetos que as comunidades interligam, ressignificam e que podem ser partilhados por grupos mais vastos sob a transmissão da cultura, as vivências da condição de criança/ aluno/estudante e adulto/professor/mestre, implica essa invenção da escola como circunstância de vida, espaço relacional num quadro físico e social estruturado (Felgueiras, 2005, p. 155).

No trecho exposto, a pesquisadora Margarida Louro Felgueiras não só define e apresenta o conceito de herança educativa, mas também situa a escola como guardião daquilo que “faz parte do nosso viver em conjunto, da construção da identidade coletiva” (Felgueiras, 2017, p. 67), extrapolando assim os limites de suas funções, comumente compreendidas como pedagógicas e formativas. A escola, por meio de seu arquivo, seleciona, separa, organiza e tipifica aquilo que produziu e registrou no exercício de suas atividades administrativas e pedagógicas. Como também, infelizmente, descarta de forma indiscriminada, sem qualquer acompanhamento técnico ou mesmo critérios de seleção, documentos que representam a memória histórica educacional da instituição e da sociedade. Assim, os acervos escolares, constituindo-se sobretudo de arquivos, mas também composto por museus, bibliotecas e mesmo centros de memória, não podem e nem devem ser definidos, de forma tão reduzida, como um espaço de armazenamento.

É preciso compreendê-lo, especialmente, como guardião das heranças educativas, como bem define e defende Felgueiras (2017), e/ou do patrimônio educativo, definido por Silva (2020) como “um conjunto complexo de bens/artefatos, materiais e/ou imateriais resultantes e/ou produzidos em contextos educacionais formais e/ou não formais situados temporal e espacialmente” (Silva, 2020, p. 206).

Nesta compreensão, urge (re)pensarmos os acervos escolares a partir das suas potencialidades do conjunto da sua documentação, que além de ser

fonte para pesquisa em história da educação, constituem-se como vestígios do passado da instituição, dos sujeitos e da comunidade, como tal podem ser vivenciados por diferentes sujeitos que integram tal comunidade. Dentro da perspectiva de que tais vestígios, quando problematizados, produzem histórias, fortalecem identidades e culturas de um povo e abrem espaços para escrita de outra(s) história(s) da educação, colocando o aluno como centro do processo educativo.

Compreender a origem econômica desses discentes, sua étnica, o gênero e em que momento ocorreram mudanças nos perfis que frequentavam tais escolas, como também apreender suas relações com perspectivas macro, como legislações educacionais e propostas nacionais em voga, pode nos possibilitar compreender lutas, embates, resistências, perdas e ganhos de jovens nos seus processos educativos múltiplos e plurais. De modo a permitir que esses sujeitos, muitas vezes invisibilizados nas pesquisas da história da educação, ocupem um lugar central e possam ter seus nomes, itinerários e desafios também registrados quando tratamos do passado educacional brasileiro.

Não se deve ignorar que é por intermédio do arquivo escolar, daquilo que ele custodiou e salvaguardou, que nasceram três centros de memórias de três instituições de ensino brasileiras que apresentamos a seguir: Cemas, Cierb e Cembra.

### *Centro de Educação e Memória do Atheneu Sergipense (Cemas)*

Sou seu acervo especial, cheio de Lembranças e boas memórias... Minha personalidade é fazer parte do “Atheneu Sergipense” contando um pouquinho dos lindos ciclos que a instituição passou!

“Oh Eva! Fale um pouco sobre nós! Hoje estamos tendo a oportunidade de mostrar à comunidade escolar que nós temos uma riqueza documental. Pois o que somos hoje, enquanto escola, foi construído, há 154 anos. A comunidade tem esse sentimento de pertencimento, mas a História valida todo esse processo de formação”.

(Joana Costa, aluna da 1ª série do Ensino Médio do Centro de Excelência Atheneu Sergipense, 2023).

Os escritos da estudante Joana Costa, aluna do ensino médio, acerca do Cemas e sua idealizadora, Eva Maria Siqueira Alves, apontam para um elemento crucial no âmbito do patrimônio que é a identidade. Segundo Souza (2013, p. 212): “É preciso reconhecer que uma das principais justificativas para a preservação do patrimônio cultural é a sua relevância para a construção da identidade dos sujeitos e de suas relações com o tempo e o espaço e para a construção da memória”. Aspectos que podemos dimensionar a partir do excerto que abre o tópico para tratarmos do Cemas.

Criado pela pesquisadora Eva Maria Siqueira Alves após a conclusão da sua tese de doutoramento sobre o Atheneu Sergipense (Alves, 2005), o “Centro de Memória do Atheneu Sergipense” parte de um desejo particular da referida autora que após pesquisar no arquivo da escola, que na época não possuía nenhum tratamento arquivístico, não mediu esforços e retirou do papel o projeto de organização e salvaguarda da documentação histórica da importante instituição de ensino<sup>2</sup>.

Desde o início da sua criação, o Cemas sempre ocupou uma das salas do Centro de Excelência Atheneu Sergipense, situando-se e concretizando-se como parte indissociável da instituição, seja na sua arquitetura, seja no seu organograma, seja na sua cultura escolar ou na sua história. Com o apoio das agências financiadoras, a exemplo da Fapitec e do CNPq, o Cemas foi se erguendo com solidez como um lócus de referência em pesquisa sobre a história da educação, como bem explica a sua fundadora:

A equipe esteve formada por alunos bolsistas do Programa de Institucional de Iniciação Científica (PIBIC)/r/CNPq/FAPITEC), Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIIC/UFS), Programa de Bolsas de Extensão (PIBIX/UFS), alunos do mestrado e doutorado em Educação da UFS e voluntários, que além de organizar o CEMAS, fizeram uso daquelas fontes, frutificando em teses de Doutorado, dissertações de Mestrado, Trabalhos de Conclusão de Cursos, livros, capítulos de livros, artigos em revistas e eventos científico (Alves, 2015, p. 30).

Após duro e valoroso trabalho de localização, identificação, inventariação, higienização,

catalogação, acondicionamento em pacotes, a documentação do Cemas que abrange o período de 1870 a 1970 foi numerada, organizada em mais de 200 caixas arquivos, com cerca de mais 90.000 páginas.

A documentação mais deteriorada passou por um processo de digitalização e arquivamento digital (em torno de 8.000 páginas), compondo o volume 1 do CD-ROM do Acervo Digital do Cemas (Alves, 2015, p. 32).

Inicialmente, a documentação acondicionada em pacotes e caixas arquivos foi guardada em estante de aço, e em 2014 foi assinado um Termo de Cooperação entre a Universidade Federal de Sergipe e a Secretaria de Estado da Educação e da Cultura de Sergipe, o qual estabelece uma parceria entre as instituições visando apoio financeiro e logístico para manutenção e salvaguarda do acervo. Em 2019, o Cemas recebeu da Secretaria de Estado da Educação e da Cultura de Sergipe, os arquivos deslizantes, nos quais, com maior espaço e melhor logística, está disposta toda a sua massa documental. Nesse mesmo ano, o termo de cooperação foi renovado e estabeleceu que o Cemas seria gerido pela parceria UFS e Seduc, contando com docentes da Universidade e da Seduc na gestão, além dos estagiários da Seduc, graduandos da UFS, como também mestrands e doutorandos do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFS.

Seguindo o processo de organização arquivística, o acervo documental do Cemas está em um único Fundo:

[...] denominado Atheneu Sergipense, dentro do período de 1848 a 1970, que expressa elementos administrativos e pedagógicos. Seis são os livros nomeados de “Guia de Fontes”. Dois abrangem o período de 1848 a 1950, identificando os documentos subdivididos em dez séries (Atas, Atestados Médicos, Boletins, Cadernetas, Correspondências, Exames e Concursos, Imprensa, Livros de Ponto, Livros de Registros, Matrículas e Transferências), e duas subséries (Correspondências Expedidas e Recebidas). Outros dois livros “Guia de Fontes”, compreendendo o período de 1950-1970, apresentam a mesma divisão que o anterior. Há também o “Guia de Fontes da Arcadia Literária Estudantil do Atheneu Sergipense”, que identifica



os documentos dessa agremiação estudantil, subdividido nas séries: Concursos de Poemas, Correspondências, Documentos Oficiais, Ficha dos Sócios, Imprensa, Livros de Atas, Livros de Registros, Livros e Desenhos, Monografias para Concursos da Arcádia, Poesias, Panfletos, Cartazes. Por fim, o livro “Guia de Fontes Iconográficas” que cataloga as fotografias relacionadas ao Atheneu Sergipense e localizadas no Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, que revelam professores em excursões, aulas práticas, laboratórios, reuniões e quadros localizados no CEMAS. Completam o acervo do CEMAS móveis e livros que os arcades recebiam por doação (Alves, 2015, p. 32-33).

Em 2021, a partir dos documentos localizados no acervo virtual da Biblioteca Nacional, em pesquisas realizadas por bolsistas na pandemia da Sars-Covid 19, foi organizado o “Guia de Fontes do Atheneu Sergipense na Biblioteca Nacional”, no qual consta a catalogação dos documentos relacionados ao Atheneu Sergipense que estão salvaguardados na Biblioteca. Em 2023 foi construído o Guia dos Diários Oficiais da União que o Cemas possui, e em 2024 o espaço de memória volta-se para o trabalho com documentos entre as décadas de 1970 e 1990.

O Cemas tem desenvolvido várias atividades de visitação e oficinas de pesquisas históricas com alunos do ensino médio do Atheneu Sergipense e com alunos de graduação e da pós-graduação da UFS, unindo suas finalidades ao currículo escolar e acadêmico. A certeza de que o Cemas continua pujante com ações e práticas como essas, revela o seu estreitamento dos laços com a comunidade escolar e comunidade científica, em especial da História da Educação. Demonstra o compromisso que todos que fazem e fizeram o Cemas têm com o patrimônio educativo, uma vez que o trabalho ali realizado se conecta com a perspectiva de que “o patrimônio, de certo modo, constrói, forma as pessoas” (Gonçalves, 2009, p. 31).

Esse compromisso do Cemas tem inspirado outros projetos de salvaguarda do patrimônio educativo, a exemplo do Centro de Educação e Memória da Formação Docente do Instituto de Educação Rui Barbosa e do Centro de Educação e Memória do Colégio Estadual Murilo Braga, que serão apresentados a seguir.

### *Centro de Educação e Memória da Formação Docente do Instituto de Educação Rui Barbosa (Cierb)*

Lembro-me como hoje a caminho da Escola, elas iam

Elas, passavam em grupos  
de blusas brancas e saias azuis  
como em bando voavam  
as andorinhas pelo céu

[...]

(Ana Maria Machado da Silva, 1992 *apud* Freitas, 1995, p. 12).

O trecho do poema “As Normalistas”, recitado por Ana Maria Machado da Silva, revela não só um pouco das memórias e das representações da Escola Normal de Sergipe, mas também sua importância na história da educação de Sergipe e especialmente na história da formação de professores primários. A imagem das normalistas compôs o cenário urbano de Aracaju da primeira metade do século XX e situa aquela instituição de ensino como espaço de formação de professores e lócus de vestígios das práticas de ensino para ensinar. Os resquícios de seu passado são dotados de valores históricos e atravessam as memórias afetivas, educativas, culturais, sociais e políticas.

De acordo com os estudos de Alves (2005), a história da criação da Escola Normal de Sergipe tem sua gênese em 1870, quando foi criado o curso Normal no Atheneu Sergipense<sup>3</sup>. Passando por várias instabilidades na oferta, no prédio, no público atendido, a história da Escola Normal de Sergipe, na contemporaneidade Instituto de Educação Rui Barbosa (Ierb), está intimamente ligada à história da formação docente em Sergipe, deixando de ofertar o curso normal desde a segunda década do século XXI e passando a ofertar outros cursos profissionalizantes.

Ao longo dos anos, o Ierb despertou interesses de pesquisadores e sensibilizou-os para a importância de seu acervo com mais 100 anos de histórias registradas em papéis, objetos, móveis, prédios, imagens e nas memórias de seus sujeitos. É inegável a importância de seu acervo documental e material, a sua salvaguarda se tornava cada vez mais urgente para todos que por ali passaram como

pesquisadores, visitantes, professores, alunos, gestores e autoridades.

Assim, em 2021 foi criado o Projeto: “Instituto de Educação Rui Barbosa e seu acervo: ‘lugar de memória’ da formação docente em Sergipe”, desenvolvido em mais uma parceria entre a Universidade Federal de Sergipe com a Secretaria de Estado da Educação, do Esporte e da Cultura, sob a coordenação dos professores da UFS, Eva Maria Siqueira Alves, Rosemeire Marcedo Costa e João Paulo Gama Oliveira. No que se refere à Seduc/SE, o Projeto contou como integrantes, a equipe gestora e professores da instituição, além da equipe do Arquivo Público do Estado de Sergipe (Apes) e um grupo de nove estudantes dos cursos de graduação em Museologia e em História da UFS, bolsistas do Programa de Estágio Não Obrigatório da UFS em parceria com a Seduc. No início das atividades, o projeto contou com o efetivo trabalho de nove estagiários.

Entre os meses de setembro de 2021 e outubro de 2022 iniciou-se a primeira fase do Projeto, que teve como objetivo inventariar e salvaguardar a documentação no recorte temporal de 1875, datação do documento mais antigo localizado no acervo, até 1946, quando a Escola Normal Rui Barbosa, por força da Lei Orgânica do Ensino Normal nº 8.560, de 2 de janeiro daquele ano, estabeleceu que as Escolas Normais brasileiras deveriam mudar sua composição para curso ginásial de formação de professores primários, de especialização do ensino normal e da administração escolar, assim como passaram a chamar-se Institutos de Educação. Como na documentação localizada havia vestígios de que permaneceu sendo tratada como Escola Normal até 1947, o projeto estendeu o recorte final para 1947.

A equipe trabalhou em um primeiro momento para identificar a documentação, separar o material dentro do recorte estabelecido e, a posteriori, procedeu-se a higienização, catalogação, acondicionamento, limpeza do espaço de trabalho, adequação à Norma Brasileira de Descrição Arquivística (Nobrade), e, por fim, a confecção de um guia de fontes.

O inventário da primeira fase do Projeto possibilitou identificar 454 documentos provenientes do Fundo Ierb, que foram distribuídos

nas seguintes tipologias documentais: Atas: exames, promoção, aprovação; Atestados: médico, de matrícula; Boletins, Folhetos e Jornais; Certificados e Diplomas; Diário de Classe; Disciplinas: conteúdo programático das disciplinas; Fotografias; Guias de Pagamento; Legislação: Portarias, Decretos, Pareceres, Regulamentos, Regimento; Livro de Ponto: docente e administrativo; Livros de Registro: notas (Arguição), relação de médias, plano de aula, provas; Matrículas e Transferências; Relatórios; Requerimentos e Restituição.

O trabalho com essa documentação e demais objetos que foram localizados ao longo da primeira fase, seguindo o processo de organização arquivística, está na segunda fase, na qual estão realizando a catalogação. Paralelamente, a equipe do Cierb desenvolve projetos de visitação e oficinas em parceria com alunos e professores da educação básica e de graduação da UFS, visando divulgar o acervo e o trabalho já realizado, e, especialmente, sensibilizar a comunidade escolar e universitária sobre a importância da preservação do patrimônio educativo do Instituto de Educação Rui Barbosa, que formou centenas de professores que atuaram e atuam nas escolas de Sergipe.

O Cierb estreita e fortalece ainda mais a relação da Universidade Federal de Sergipe com a educação básica, sobretudo com a sociedade sergipana, que conta com o compromisso institucional de preservação da história da formação docente da “antiga” Escola Normal de Sergipe.

### *Centro de Educação e Memória do Colégio Estadual Murilo Braga (Cembra)*

“Estudai como se cada dia tivésseis de viver; vivei como se cada dia tivésseis de morrer”. Esse pensamento veio à tona e encaxei-o perfeitamente ao dia de hoje. Lançando um olhar retrospectivo através dos tempos, vemo-nos crianças frequentando as 1ª escolas, ingressando no ginásio, cursando o pedagógico para tornarmos professoras. Quantos sonhos, desejos, ambições e ideais entrelaçados. Nós crianças de ontem, que neste momento nos encontramos aqui presentes, recebendo um diploma tão esperado, éramos até hoje um grupo de jovens que levava adiante todas as iniciativas de estudo. Estávamos sempre

contentes conosco mesmas e com os outros  
(Noronha, 2016 *apud* Costa 2016, p. 174).

O trecho do discurso da aluna Suzaneide Noronha, em 1963, na formatura do Curso de Formação de Professores Primários da Escola Normal Rural Murilo Braga<sup>4</sup>, revela o quanto essa instituição de ensino faz parte da memória e da história dos alunos, dos docentes, da cidade de Itabaiana/SE e da educação de Sergipe. Revela, também, o quanto o Murilo Braga, como é afetivamente conhecido por todos, tem um patrimônio educativo que fortalece os laços identitários de gerações de alunos, professores e demais sujeitos da escola.

Um conjunto de documentos e artefatos esquecidos em gavetas, armários de aço e de madeira, caixas e pastas plásticas e de papelão, amontoados em um canto de uma sala qualquer da instituição, em cima de birô, de cadeira ou de mesa que trazem em sua materialidade riscos feitos a lápis e caneta e/ou pela própria ação da natureza e do tempo, sensibilizou e mobilizou historiadores para a árdua tarefa de organizar o acervo histórico do Colégio Estadual Murilo Braga.

Capturados pelos olhos atentos de Clio, documentos e artefatos, aqui compreendidos como patrimônio educativo constituído dentro de uma cultura escolar, impulsionaram pesquisadores, movidos pelo mesmo senso e compromisso da idealizadora e fundadora do Cemas e do Cierb, a desenvolverem projetos de pesquisa e de extensão visando à salvaguarda da documentação histórica e à criação do Centro de Educação e Memória do Murilo Braga<sup>5</sup>, que teve início em 2017, por meio do projeto de pesquisa “História da Educação em Sergipe: instituições, sujeitos, impressos e patrimônio educativo”.

O referido projeto inicialmente teve como objetivo inventariar acervos da educação primária e secundária em diferentes localidades de Sergipe. A pesquisa analisava diferentes instituições educacionais, seus sujeitos, impressos, docentes, discentes e equipe administrativa, as disciplinas escolares e suas distintas finalidades e o patrimônio educativo, sendo prioridades os grupos escolares e as escolas secundárias juntamente aos seus patrimônios e impressos. Além das ações de pesquisa, foram

desenvolvidas atividades de extensão realizadas em três escolas de Sergipe por meio do Centro de Educação e Memória do Atheneu Sergipense (Cemas), Centro de Educação e Memória da Formação Docente do Instituto de Educação Rui Barbosa (Cierb) e do Projeto Acervo do Colégio Estadual Murilo Braga: inventariar e salvaguardar histórias de uma instituição educacional secundária (1949-1969).

O Projeto, entre 2022 e 2024, foi desenvolvido em parceria com a direção do Colégio e com a Seduc que, por meio do Programa de Estágio Não Obrigatório, disponibiliza bolsistas, alunos do curso de Pedagogia da UFS, Campus Professor Alberto de Carvalho. As bolsistas seguiram as orientações da organização arquivística, realizaram inventário, limpeza, descrição e catalogação de todo o acervo documental e material localizado dentro dos diversos espaços e armários do Colégio Estadual Murilo Braga.

Ao longo do processo de organização e salvaguarda já foram inventariados e catalogados cerca de 500 documentos, dentre os quais estão cadernetas, fichas individuais de alunos e funcionários, livros de pontos, livros atas, livros de registros de despesas e de correspondências, relatórios, correspondências expedidas e recebidas, fotografias, livros didáticos, livro de ouro de formaturas, recibos, notas fiscais, atestados, boletins e outros.

Higienizados, separados, empacotados e guardados em um armário de aço, esperam a liberação de uma sala dentro do Colégio, onde futuramente será instalado o Centro de Educação e Memória do Murilo Braga. É o que se deseja!

Enquanto aguarda a sala, o Projeto, além de dar continuidade aos trabalhos de preservação da memória e da história, desenvolve outras atividades de extensão visando divulgar os trabalhos já realizados. Em novembro de 2023, dentro das comemorações dos 74 anos do Colégio Estadual Murilo Braga, a equipe montou uma exposição sobre a história da instituição de ensino contada a partir da documentação localizada no acervo. Além dessa documentação, também foram apresentados vídeos com depoimentos de ex-alunos, ex-professores e demais funcionários que, emocionados, registraram suas memórias afetivas do

Colégio Estadual Murilo Braga e externaram a alegria e o entusiasmo em saber do projeto. O espaço também recebe alunos dos cursos de graduação da UFS para realização de oficinas e trabalho com o acervo documental. Espera-se, com essas ações iniciais, em breve criar o Centro de Educação e Memória do Murilo Braga, que aos poucos ganha forma, força e sensibiliza cada vez aqueles que fizeram parte de sua história.

### *Fontes para cultura juvenil*

Ilmo Sr, Raimundo Shaun M. D. – Secretário do Grêmio Pré-Politécnico deste Colégio Atheneu Sergipense.

Tenho o prazer de acusar o ofício nº 1, comunicando a esta Diretoria a eleição da Diretoria que regerá os destinos desse grêmio neste ano.

Agradecendo a fineza da comunicação, desta Diretoria, faz votos pela prosperidade desta útil associação.

Felte Bezerra – Diretor (Livro de Correspondências da Diretoria, 1941).

O registro no Livro de Correspondências do Atheneu Sergipense agradecendo o recebimento da comunicação sobre a eleição da diretoria da associação estudantil, o Grêmio Pré-Politécnico, não só revela a existência de agremiações estudantis dentro daquela instituição de ensino, mas, especialmente, evidencia traços da cultura juvenil nos idos da década de 1940. Uma cultura formada no seio das relações que os jovens estabeleciam dentro dos diversos espaços sociais, culturais e políticos, que direta ou indiretamente, contribuiu para a formação de uma juventude que se reunia, movia, escrevia, sonhava, reivindicava e lutava para ser vista e ouvida.

Os rastros da cultura juvenil produzida dentro e fora dos espaços escolares, muitas das vezes nas fronteiras do que não era permitido, podem ser encontrados entre os diversos papéis, fotografias e objetos salvaguardados nos arquivos e centros de memória das instituições de ensino. É certo que, de forma consciente ou não, por falta de espaço ou não, as escolas tendem a descartarem tudo aquilo que o aluno produz sobre ele, guardando apenas aquilo ela

produziu burocraticamente sobre o aluno. Tais documentos têm muito valor histórico, social e cultural, mas não mais e nem menos que os vestígios dos alunos, presentes nos documentos produzidos por eles mesmos. Estes, certamente, para além das representações do passado presentes nos documentos produzidos pelas escolas, carregam em si o DNA dos jovens que obedeciam e desobedeciam, riavam e choravam, gritavam e silenciavam, reivindicavam e aceitavam, amavam e odiavam, discutiam, planejavam, refletiam, sonhavam e lutavam por um mundo melhor para si e para os outros. São documentos que imprimem sonhos, desejos, alegrias e encantos e desencantos da juventude pretérita que ganhou forma, valores e produziu uma cultura que traz na sua essência as marcas do proibido e do permitido.

Assim, aos pesquisadores da História da Educação que enveredam pela cultura juvenil cabe adentrar aos acervos escolares tomados de disposição para compreenderem quem eram os jovens que em meios às normas, regras, valores, vigilância e punições, foram inculcados, moldados, se moldaram e se representaram. Criaram formas de sociabilidades e deixaram em cada jornalzinho produzido, agremiação fundada, ata registrada, artigo e poema escritos, suas formas de ver e sentir o mundo e tudo era imposto como elemento indispensável para sua formação como ser social, cultural e político.

Os vestígios do passado da juventude de outrora padecem de um olhar mais apurado de pesquisadores dispostos a querer compreender a juventude para além do que produziram, selecionaram e guardaram sobre ela. Para tanto, é urgente sensibilizar e mobilizar pesquisadores e agentes do poder público para a garantia da salvaguarda da memória e da história da juventude. É imperiosa a necessidade de criar e fortalecer ações de

um maior conjunto de pessoas sensíveis e responsáveis por um patrimônio que extrapola as relações educativas e contribui para a construção da identidade coletiva, da cidadania (Oliveira; Chaloba, 2023, p. 362).

No quadro a seguir apresentamos alguns dos documentos salvaguardados no Cemas, Cierb e no

Cembra, que, se questionados, podem auxiliar na compreensão da história dos jovens alunos, das práticas educativas, dos ritos e formas de educar do Atheneu Sergipense, do Murilo Braga e do Instituto de Educação Rui Barbosa, na compreensão da cultura juvenil.

**Quadro 1 – Fontes para estudos sobre a Cultura Juvenil**

Cemas	Cierb	Cembra
Atas, atestados médicos, boletins, cadernetas, correspondências, exames livros de ponto, livros de registros de compras de materiais de agremiações, livros de penalidades, livros de visitantes, livros de matrículas e transferências, correspondências expedidas e recebidas, jornais, livros de recortes de jornais, ficha dos sócios das agremiações estudantis, estatutos das associações estudantis, imprensa estudantil, desenhos, teses e monografias para concursos das agremiações, poesias, panfletos, cartazes.	Atas diversas, atestados médicos, boletins, cadernetas, correspondências, exames, livros de ponto, livros de registros de compras de materiais, livros de matrículas e transferências, correspondências expedidas e recebidas, jornais, panfletos, cartazes.	Atas, atestados médicos, boletins, cadernetas, correspondências, exames, livros de registros de compras de materiais de agremiações, livros de visitantes, livros de matrículas e transferências, correspondências expedidas e recebidas, ficha dos sócios das agremiações estudantis, estatutos das associações estudantis, panfletos, cartazes.

Fonte: Quadro elaborado pela autora com base nos guias de pesquisas do Cemas, Cierb e Cembra (2025).

O quantitativo e valor matemático dos documentos salvaguardados nos acervos que diretamente ou indiretamente dizem respeito à história dos jovens alunos, e consequentemente da sua cultura, ainda não foi possível estimar, mas, sem sombra de dúvida, o valor histórico e a potencialidade de cada documento como representação do passado da juventude estudantil de

Sergipe é real e legítimo se observado a partir das pesquisas desenvolvidas desde a criação do Cemas, como exemplo destacamos os trabalhos de Vidal (2009), Rodrigues (2015; 2020), Rodrigues (2016) e Santana (2024), que adentraram os acervos e se apropriaram de parte da documentação elencada no Quadro 1, que ao serem cruzadas com outras fontes dispostas em outros arquivos, construíram seus objetos de pesquisas que revelaram traços da cultura juvenil.

Possivelmente, os jornais os estudantis, órgãos oficiais ou não das agremiações estudantis, e que, comumente, a maioria não está salvaguarda nos arquivos e centros de memória das instituições de ensino, tenham sido os documentos mais consultados, considerando que os pesquisadores, ao descreveram seus procedimentos teóricos e metodológicos, elegeram os impressos estudantis como fontes principais.

A escolha pelo jornal estudantil como principal fonte não silenciou os outros documentos que contribuíram para construção dos estudos. Documentos como correspondências, fichas de alunos, teses e monografias para concursos das agremiações, atas de agremiações e das reuniões da direção e professores das instituições de ensino auxiliaram a compreender a complexidade dos objetos investigados e apresentar traços da cultura juvenil de outrora. Tomamos como exemplo os livros e fichas de matrículas, documentos comuns e quase que obrigatórios na lista de importância do que deve ser guardado e preservado nos arquivos e centros de memórias escolares. Esses documentos, exaustivamente consultados e analisados pelas pesquisadoras Rodrigues (2015; 2020), Vidal (2009), Rodrigues (2020) e Santana (2024), contêm em suas páginas importantes informações sobre a identidade dos alunos. Em suas linhas foram registrados não só o nome, filiação e data de nascimento, mas, também, local de nascimento, raça, endereço, credo religioso, profissão dos pais, e em muitos possuem observações sobre comportamento, aproveitamento e saúde dos discentes. Questionados e analisados, tais documentos revelam a identidade do discente demonstrando quem era, de onde era, qual credo religioso seguia, a qual classe social e racial pertencia, como se comportava e se relacionava com o outro e com as formas de aprendizados.



Esses alunos identificados pelas fichas de matrículas, em meio às obrigações curriculares do seu cotidiano de estudos, criavam espaços de sociabilidades, se relacionavam socialmente e culturalmente com interno e externo escolar, se correspondiam e ultrapassavam as fronteiras geográficas e, particularmente, muitas vezes mantinham contato direto com autoridades políticas. É o caso dos vestígios localizados nos livros de correspondências emitidas e expedidas, preservados nos acervos, consultados e analisados pelas já citadas pesquisadoras. Neles, as pesquisadoras Rodrigues (2015; 2020) e Santana (2024) identificaram que os alunos e alunas que faziam parte das agremiações estudantis enviavam e recebiam ofícios do governador do Estado, dos secretários dos governos, dos diretores das instituições de ensino e das diretorias das associações estudantis de Sergipe e da Bahia.

Ora, essas informações garimpadas nos acervos escolares confirmam a grandeza desses “lugares de memórias” como verdadeiros lócus de estudos sobre a cultura juvenil, e apontam as lentes de pesquisas para um dado provocativo sobre os alunos do passado, que abandonavam a figura do agente passivo do ensino e aprendizagem e assumiam o ativismo não só nas aulas das demais disciplinas escolares, mas, especialmente, nas relações nos espaços e hierarquia de poder e no cenário social, cultural e político. Eram alunos que tinham voz e vez, que solicitavam reuniões não só com os diretores das instituições de ensino, mas com o governador e demais secretários do estado, demonstrando, assim, que ainda temos que aprender sobre o universo da cultura do juvenil, sobre o que era ser aluno nos séculos XIX e XX, como se viam e se faziam ser vistos e ouvidos.

Neste sentido, nos Livros de Visitas, em especial os salvaguardados no Cemas e Cembra, podemos investigar como os alunos eram vistos por aqueles que visitavam as escolas. Em meio aos vários elogios registrados nos comentários dos visitantes, é possível perceber que os alunos seguiam e obedeciam às regras das instituições e se comprometiam com a imagem que a instituição primava e transmitia para a sociedade. Há relatos, por exemplo, do encantamento dos visitantes com o comportamento e rendimento dos alunos, mas, em especial, com a

eloquência e erudição dos alunos membros dos grêmios estudantis.

No que se refere à existência de agremiações estudantis e presença delas nos arquivos e centro de memórias das instituições escolares, citamos os estatutos e as fichas dos sócios salvaguardados no Cemas e Cembra. Tais documentos são cruciais para a produção do conhecimento histórico sobre as formas de sociabilidade e organização coletiva dos alunos. Certamente, esses documentos contribuíram e contribuem para construção do Grêmio Literário Clodomir Silva, Arcádia Literária do Atheneu Sergipense e do Grêmio Estudantil do Colégio Estadual Murilo Braga. Por esses documentos é possível compreender as finalidades das agremiações, a identidade dos sócios, as atividades culturais e políticas organizadas pelos agremiados, mas é importante especialmente compreender como os alunos se organizavam, debatiam, reivindicavam, criavam normas, exerciam o espírito democrático e de colaboração tão comum e necessários dentro dos órgãos colegiados estudantis.

Diante do que foi brevemente apresentado sobre as fontes salvaguardadas nos centros de memória, é certo declarar que perceber a documentação presente no quadro aqui apresentado, como fonte potente para os estudos sobre a cultura juvenil, é também perceber a potencialidade dos acervos escolares e pôr em prática o que nos ensina Benito (2017, p. 77) sobre a escola como instituição social, que “abriga entre seus muros situações e ações de copresença, que resultam em interações dinâmicas”. E como tal, carrega em seus acervos marcas dessas interações, que salvaguardadas ou não dentro dos moldes da arquivista, permitem ao pesquisador “fazer falar essas materialidades leva a abrir a memória que nelas está inserida e a intuir ou explicitar os discursos que as constituíram” (Benito, 2017, p. 225). E assim, apreender como agente importante dessas interações que se inventa e reinventa entre ritos e normas, práticas e projetos e reformas educacionais.

Além das pesquisas já realizadas com a documentação aqui apresentada, o acervo documental sobre a cultura juvenil salvaguarda, naqueles arquivos escolares, o que não se esgotou nas possibilidades de pesquisas, pois é dotado de um valor histórico que mobiliza e mobilizará

pesquisadores ávidos para compreender a juventude moldada e que também molda, que representa e apresenta ideais e valores adquiridos na escola e para além de seus muros.

Dentro desta perspectiva, defendemos que esses acervos escolares que possuem, entre outras funções, a possibilidade de serem utilizados como fonte para que os estudos das culturas juvenis sejam patrimonializados, pois:

A construção da identidade individual e coletiva também passa pela escola, seus interesses, finalidades e os “restos” com os quais podemos acessar esse cotidiano escolar que ainda estão presentes em escolas patrimonializadas com acervos repletos de subjetividade no complexo jogo da memória e a edificação dos “lugares para lembrar” do seu passado. (Oliveira; Chaloba, 2023a, p. 23).

Entre esses “lugares para lembrar” constam três centros de memórias, escolas que nos desafios do dia a dia integram a universidade com a educação básica. A construção do conhecimento com os sujeitos produtores estabelece pontes entre sujeitos de ontem e de hoje, na luta incessante por dotar esses espaços de problematizações e reflexões que lancem luz para o passado, sempre incompleto e difícil de ser apreendido, inclusive no que se refere aos alunos e a cultura juvenil.

## Considerações finais

La escuela es en sí misma un patrimonio. No solo en el sentido intangible y universalmente reconocido relacionado con su valor educativo y formativo, sino también como patrimonio material. De hecho, todos sus bienes didácticos históricos, junto con su mobiliario histórico, el propio edificio escolar y los archivos históricos documentales o de la biblioteca, constituyen el patrimonio cultural de la escuela. Es más: si queremos definir correctamente esta categoría de patrimonio cultural, cabe señalar que también incluye las huellas intangibles de la cultura escolar (recuerdos, costumbres, rimas y canciones infantiles, prácticas como «hacer cola» o la sirena, y mucho más), así como los rastros de la vida escolar cotidiana: las pintadas en las paredes, las

placas conmemorativas y las dedicatorias (Pizzigoni, 2022, p. 7).

Reiteramos que “a escola em si mesma é um patrimônio”. Ainda mais quando tratamos de um país com desigualdades abissais, como é o caso do Brasil. Tanto seu patrimônio material, como seus arquivos se constituem como um patrimônio que deve contar com a atenção não só de pesquisadores, mas também de políticas públicas voltadas para tal fim.

No âmbito da cultura juvenil precisamos pensar como as marcas deixadas, que perduraram no tempo, nos permitem problematizar a educação de dada época, sejam aquelas salvaguardadas nos acervos escolares, mas também as pinturas nas paredes das escolas, os escritos atrás das portas dos banheiros, os recados ou bilhetes amorosos trocados, as ameaças ditas ou registradas em alguns suportes, o cuidado, ou não, dos bens materiais de dada instituição de ensino por parte dos jovens daquele período histórico.

Ciente da imensidade dessas ações, nos limitamos aqui a tratar da atividade de salvaguarda do patrimônio educativo de escolas do estado de Sergipe. Em um primeiro momento, tal trabalho pode parecer uma atividade de trabalho administrativo de qualquer instituição escolar. Acreditam que o zelo que a equipe gestora empenha na escrituração escolar que compõe o arquivo recorrente estende-se a toda documentação e objetos produzidos na instituição. Infelizmente, as experiências, aqui apresentadas, que resultaram na organização dos arquivos escolares e criação de centro de memórias de três escolas públicas de Sergipe, revelam que ao longo das histórias daquelas instituições de ensino, em meio aos enredamentos burocráticos e demandas que os processos educativos exigem, a massa documental e os objetos de valor histórico se perdem e/ou são esquecidos nas gavetas, armários e caixas velhas da instituição.

No caso dos acervos das instituições de ensino Atheneu Sergipense, do Colégio Estadual Murilo Braga e do Instituto de Educação Rui Barbosa, a organização do arquivo, dentro das normas arquivísticas, partiu do interesse particular de pesquisadores que, após consultarem os documentos para o desenvolvimento de suas

pesquisas, se sensibilizaram e desenvolveram projetos cujas finalidades eram salvaguardar a documentação histórica daquelas instituições de ensino.

Essas iniciativas não só demonstram o compromisso desses pesquisadores, mas, principalmente, a capacidade e a importância das parcerias entre a Universidade Federal de Sergipe e a Secretaria de Estado da Educação e da Cultura de Sergipe, em favor da preservação do patrimônio educativo brasileiro, permitindo assim que futuras pesquisas possam ser realizadas a partir da investigação de fontes diversas que, se problematizadas, permitem escrever a história da instituição, dos professores e demais funcionários, dos modos de ensinar, e ainda, especialmente, escrever a história do protagonismo dos alunos que se formaram a partir do que era ensinado e aprendido, da obediência e da transgressão da ordem e das normas, dos modos de vida e de pensar, que produziram uma cultura que dialogava e se impunha no contexto social e político, que se constituiu e se definiu como cultura juvenil forjada nas relações da juventude em diferentes espaços sociais e tempos. Juventude que, em seu processo de escolarização, pode auxiliar na (re)escrita de várias histórias da educação no vasto, diverso e plural território brasileiro.

## Notas

1 Parte dessa discussão foi apresentada no XII Congresso Brasileiro de História da Educação: e-história da educação: acervos, fontes e territórios.

2 “Concluído o doutorado imperioso era organizar a aglomerada massa documental que tão grau serviu para o êxito da minha pesquisa. Destarte, apresentei, no ano de 2005, o projeto “Centro de Memória do Atheneu Sergipense” à Fundação de Apoio à Pesquisa e à Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe – FAPITEC, que, após sua aprovação, financiou a exposição comemorativa dos 135 anos do Atheneu Sergipense. A semente germinada fez brotar o CEMAS, com o objetivo de salvaguardar as fontes históricas do Atheneu Sergipense, parte significativa da história da educação de Sergipe” (Alves, 2005, p. 23).

3 A partir do ano de 1874 a formação de professores primários na Província de Sergipe sofreu não só separação, como também extinção e reestruturação: 1870 – criação do Atheneu Sergipense com dois cursos: Curso Normal e

Curso de Humanidades, como bem demonstra o quadro seguinte; 1874 – separação dos dois cursos, passando o Curso Normal a ministrar as suas aulas em um prédio específico; 1877 – criação de uma Escola Normal para o sexo feminino; 1889 – criação da Escola Normal para ambos os sexos (Governo Provisório de José Siqueira Menezes e Baltazar Góes); 1891 – extinção da Escola Normal mista (Escola Normal para ambos os sexos); 1897 – extinção da Escola Normal (Governo de Martinho Garcez); 1899 – restauração da Escola Normal (Governo de Olímpio de Souza Campos), prosseguindo sem instabilidades; 1923 – a Escola Normal Feminina passa ser denominada Escola Normal Rui Barbosa; 1947 – Escola Normal Rui Barbosa passou a ser chamada Instituto de Educação Rui Barbosa (Alves, 2005).

4 Desde o início dos anos 2000 denominada como Colégio Estadual Murilo Braga.

5 Esta não é a primeira e única iniciativa de preservação do acervo escolar do Colégio Estadual Murilo Braga. Em 2012 a professora e pesquisadora Silvana Costa, por meio de projetos de extensão e de pesquisa da Universidade Tiradentes, iniciou com alunos bolsistas os trabalhos de preservação e salvaguarda da memória e história do Colégio Estadual Murilo Braga, objetivando selecionar, organizar e catalogar a documentação histórica da instituição. “No entanto, o trabalho realizado durante o ano de 2012/02 e 2013 foi perdido, pois o Murilo Braga entrou em reforma e o prédio funcionou apenas com duas salas correspondentes ao serviço de secretaria. Todos os materiais, inclusive os documentos, foram distribuídos pela Secretaria de Educação em galpões em Aracaju e Itabaiana, neles sem permissão para o acesso, por questão de segurança. É importante ressaltar o empenho da equipe diretiva no apoio ao Projeto, na preocupação com os documentos, entretanto, existiram situações que impossibilitaram a ação mais direta na salvaguarda dos documentos embalados pelos transportadores” (Costa, 2016, p. 18).

## Referências

BENITO, Agustín Escolano. **A escola como cultura:** experiência, memória e arqueologia. Trad. Heloísa Pimenta Rocha e Vera Lúcia Gaspar da Silva. Campinas: Alínea. 2017.

COSTA, Silvana Santana. **Histórias contadas e vividas:** memórias da Escola Normal Rural Murilo Braga de Itabaiana/Sergipe (1950-1972). Tese

(Doutorado em educação), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

FELGUEIRAS, Margarida Louro. Inventariando a Escola do Futuro revisitando o Passado. *In*: FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves; VIDAL, Diana Gonçalves (Org.). **Museus: dos gabinetes de curiosidades à museologia moderna**. Belo Horizonte: Argumentum, 2005. 239 p.

FELGUEIRAS, Margarida Louro. Preservar a herança educativa: desafios, limites e possibilidades. *In*: ALVES, Luís Alberto Marques; PINTASSILGO, Joaquim (Coord.). **Investigar, intervir e preservar em história da educação**. Porto: CITCEM, 2017. p. 153-169.

FREITAS. Anamaria Gonçalves Bueno de. **"Vestidas de azul e branco": um estudo sobre as representações de ex-normalistas acerca da formação profissional e do ingresso no magistério, 1920-1950**. 1995. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Campinas, 1995.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. *In*: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2 ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2009. p. 25-33.

NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. **Revista Projeto História**. v. 10, p. 7-28, 1993.

OLIVEIRA, João Paulo Gama; CHALоба, Rosa Fátima de Souza. "Com o mar por meio": patrimonialização escolar em instituições educativas luso-brasileiras. **História da Educação**, v. 27, p. 1-23, 2023a.

OLIVEIRA, João Paulo Gama; CHALоба, Rosa Fátima de Souza. O patrimônio educativo em tela: incursões pelos Anais dos Congressos Brasileiros de História da Educação (2011-2019). **Revista Linhas**, v. 24, n. 55, p. 339-367, 2023b.

PAIS, José Machado. **Culturas juvenis**. 2. ed. Lisboa: INCM, 2003.

PIZZIGONI, Francesca Davida. El método del «Patrimonialista»: el patrimonio escolar para reforzar la identidad y superar el aislamiento. **Los cuadernos de las Pequeñas escuelas**. Año 22. n. 9.1 – Herramientas Indire. Turim. Itália. 2022.

RODRIGUES, Cibele de Souza. **Letras estudantis em Sergipe: cultura escolar em impressos de alunos secundaristas de Aracaju na década de 1930**. 2020. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2020.

RODRIGUES, Cibele de Souza. **O porvir, jornal literário e recreativo: propriedade de uma associação de estudantes do Atheneu Sergipense (1874)**. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, 2016.

RODRIGUES, Simone Paixão. **Com a palavra, os alunos: associativismo discente no grêmio literário Clodomir Silva (1934 – 1956)**. 2015. 337 f. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2015.

RODRIGUES, Simone Paixão. **Com a palavra, os alunos: associativismo discente no grêmio literário Clodomir Silva (1934 – 1956)**. 1. ed. Campinas/SP: Mercado das Letras, 2020.

SANTANA, Valéria Costa Moraes de. **Escrita das alunas nos jornais estudantis do Atheneu Sergipense (1942-1959)**. 2024. Dissertação

(Mestrado em Educação). São Cristóvão. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2024.

SILVA, Cristiani Bereta da. Patrimônio educativo. *In*: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Org.). **Dicionário temático de patrimônio: debates contemporâneos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020. p. 205-209.

SOUZA, Rosa Fátima de. Preservação do Patrimônio Histórico Escolar no Brasil: notas para um debate. **Revista Linhas**, v. 14, n. 26, p. 199-221, 2013.

VIDAL, Valdevania Freitas dos Santos. **O Necydalus: um jornal estudantil do Atheneu Sergipense (1909-1911)**. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2009.

VIÑAO FRAGO, António. **Tiempos escolares, tiempos sociales**. Barcelona: Editorial Ariel Practicum, 1998.



## A Pastoral do Menor na redemocratização brasileira: construindo o ideário dos direitos infantojuvenis

*The Pastoral do Menor in the Brazilian redemocratization: building the ideal of children and adolescents rights*

Camila Serafim Daminelli\*

Ismael Gonçalves Alves\*\*

Palavras-chave:  
Pastoral do Menor  
Redemocratização  
Direitos infantojuvenis

**Resumo:** O texto investiga as interrelações discursivas entre a Pastoral do Menor e o ideário dos direitos das crianças e dos adolescentes no período da redemocratização brasileira. Nesse contexto de derrocada do menorismo a referida Pastoral foi protagonista na mobilização da rede socioassistencial voltada aos meninos e meninas “de rua” das grandes cidades brasileiras. O momento vivido pelo catolicismo possibilitou uma peculiar leitura bíblico-teológica do menor, fundamental para atingir públicos não sensibilizados por outras fontes de discurso. A partir das coordenadas genealógicas de Michel Foucault, investiga-se a Pastoral do Menor como parte de um dispositivo social que compôs redes com o catolicismo progressista para construir o ideário dos direitos das crianças e dos adolescentes, expresso na Constituição Federal (1988) e no Estatuto da Criança e do Adolescente (1990). O corpus documental está formado por cartilhas que compunham a formação dos agentes pastorais.

Keywords:  
Pastoral do Menor  
Redemocratization  
Children's Rights

**Abstract:** The text investigates the discursive interrelations between the *Pastoral do Menor* and the rights of children and adolescents in the period of Brazilian redemocratization. In this context of the downfall of minorism the *Pastoral* was a protagonist in the mobilization of the social assistance network aimed at “street” boys and girls in large Brazilian cities. The moment experienced by Catholicism enabled a peculiar biblical-theological reading of the minor, fundamental to reach audiences not sensitized by other sources of discourse. Based on Michel Foucault's genealogical coordinates, the *Pastoral do Menor* is investigated as part of a social device that created networks with the officiality progressive Catholicism to build the rights of children and adolescents, expressed in the Federal Constitution (1988) and in the *Estatuto da Criança e do Adolescente* (1990). The documentation is made up of booklets that comprised the training of the pastoral agents.

Recebido em 31 de agosto de 2024. Aprovado em 22 de janeiro de 2025.

### Introdução

Diante da singularidade que caracteriza a história e seus processos, os anos 1960 ficaram marcados pela profusão de vozes e movimentos notáveis. Em âmbito global, a Primavera de Praga, a Guerra do Vietnã e os movimentos estudantis contestatórios, desde a Europa até a América, abalaram as forças em disputa durante a Guerra Fria (Martins Filho, 1996). Tal cenário geopolítico

acirrava o contexto das ditaduras militares que se espalhavam pela América Latina. No Brasil, o Ato Institucional n. 5, de 1968, consolidou o Estado de exceção instaurado em 1964, oficializando a perseguição política aos inimigos internos do regime. Antes do limiar da nova década, parte significativa dos antigos aliados da ditadura, fundamentais para o sucesso do golpe de Estado, passou a compor movimentos de oposição, dentre eles, setores da Igreja Católica Apostólica Romana, cuja oficialidade

\* Doutora em História. Professora da Universidade do Extremo Sul Catarinense. E-mail: [camis.hst@gmail.com](mailto:camis.hst@gmail.com).

\*\* Doutor em História. Professor da Universidade do Extremo Sul Catarinense. E-mail: [iga@unesc.net](mailto:iga@unesc.net).

estava representada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Com o acirramento dos instrumentos repressivos, que chegam aos quadros da Igreja e suas ações sociais, no final dos anos 1960 a CNBB promove, paulatinamente, um distanciamento em relação ao regime militar. Do interior deste movimento, de caráter teológico, político e social, emerge nos anos 1970 a Teologia da Libertação, que concentrou a efervescência do pensamento emancipatório cristão na América Latina naquele momento histórico. Tal como se expressou no subcontinente americano, a Teologia da Libertação dialogava com o Concílio Vaticano II (1962-1965), no qual a Igreja assumiu o compromisso e a opção pelos mais pobres, estimulando o laicato junto ao trabalho pastoral para combater as injustiças sociais. Este compromisso foi reforçado durante a Conferência do Conselho Episcopal latino-americano de Medellín, realizada em 1968, quando a Igreja tomou para si a responsabilidade pelas mudanças estruturais necessárias na América Latina, sob a ótica da “Igreja Povo de Deus”. Para o sociólogo Eder Sader (1988, p. 161), na medida em que a Igreja era reconhecida e se reconhecia “como instituição de Deus na Terra e na medida em que assumia os reclamos populares enquanto exigência evangélica, ela abriu um espaço de legitimidade por onde os protestos sufocados vieram à tona”.

Como projeto de evangelização sensível à situação das infâncias brasileiras, vulnerabilizadas pelas políticas econômicas excludentes da ditadura e por uma produção de subjetividades em relação à Segurança Nacional que colocava a população infantojuvenil como objeto de intervenção policial, a Pastoral do Menor surge no Estado de São Paulo, em meados dos anos 1970, por iniciativa de D. Luciano Mendes de Almeida. Presbítero da Companhia de Jesus, nomeado bispo auxiliar de São Paulo em 1976 e arcebispo de Mariana em 1988, D. Luciano foi entusiasta da missão de uma Igreja para os pobres e um dos responsáveis pelo desenvolvimento, no Brasil, da Doutrina Social da Igreja vinculada aos princípios do Concílio Vaticano II.

A fundação solene da Pastoral do Menor de São Paulo se deu no ano de 1977, quando teve início a reorganização dos movimentos da sociedade civil, sufocados durante o período de maior brutalidade

do estado ditatorial. A missão expressa pela Pastoral é a “promoção e defesa da vida da criança e do adolescente empobrecido e em situação de risco, desrespeitados em seus direitos fundamentais” (CNBB, 2014). A visibilidade da atuação dessa Pastoral, que acolhia e zelava pela vida das crianças e dos adolescentes em situação de vulnerabilidade, com ênfase no trabalho junto aos meninos e meninas de rua, garantiu sua presença nos trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte, processo que testemunha a contribuição da Igreja Católica na construção do ideário dos direitos das crianças e dos adolescentes.

Ao longo das páginas que seguem, procuramos analisar a produção discursiva relativa à minoridade posta em circulação pela Pastoral do Menor por meio da publicação de cartilhas e outros produtos de divulgação dos direitos da população infantojuvenil. Analisamos as estratégias do ideário pastoral para a sensibilização da comunidade católica em relação às infâncias vulnerabilizadas, partindo do pressuposto de que, no Brasil em processo de redemocratização, a atuação pastoral católica compôs redes com movimentos sociais e entidades laicas que foram fundamentais na construção de um conjunto de direitos que viriam a ser garantidos na Constituição Federal de 1988 e no Estatuto da Criança e do Adolescente de 1990.

O texto está dividido em três partes. A primeira busca contextualizar o momento vivido pela Igreja Católica no engajamento com as questões sociais, em especial na América Latina, investigando as condições de possibilidade de uma Igreja que denunciou o Estado e procurou construir uma ação no mundo a partir da pobreza como lugar teológico (Souza, 2019). Em seguida, analisamos o ideário menorista posto em xeque durante a redemocratização, processo que decorre da falência do aparato político-assistencial empreendido pelo regime militar expresso pelo projeto Funabem (Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor), o qual tinha a minoridade como objeto de intervenção. O texto encerra com a discussão sobre a Pastoral do Menor como discurso em prol da vida das crianças e dos adolescentes em situação de vulnerabilidade social. A partir de uma leitura bíblico-teológica e sua mística, instrumento de sensibilização, a Pastoral apontou o menorismo

como dispositivo excludente e buscou alcançar públicos não atingidos por outras fontes de discurso.

O método genealógico que orienta a construção narrativa insurge contra uma pesquisa das origens. Genealogia é uma expressão “que Foucault utiliza a partir de Nietzsche para designar um modo de abordagem da constituição histórica dos objetos, sem remetê-los a um começo solene, um início fundamental” (Resende, 2020, p. 337). Ao propor uma abordagem genealógica do ideário dos direitos, no interior da mobilização pastoral, procuramos apreender os significados da emergência de uma estrutura que surgiu “diferente”. Nessa perspectiva, a Pastoral do Menor forma parte de um dispositivo social: o ideário das infâncias e juventudes como sujeitos de direitos. Assim buscamos historiá-lo, como parte de “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos e proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (Foucault, 1979, p. 244), cujas interrelações procuramos evidenciar no contexto da redemocratização.

## A Igreja Católica no debate público brasileiro

No século XX, os rumos da Igreja Católica foram traçados pelo Concílio Vaticano II, 23º encontro ecumênico conciliar realizado em Roma entre outubro de 1962 e dezembro de 1965. O papa João XXIII conclamou o concílio por meio da bula papal *Humanae salutis*, texto-fonte transmitido em mensagem radiofônica em 11 de setembro de 1962 no qual, em face dos países subdesenvolvidos, expressa o desejo de uma Igreja com nova consciência eclesial, que deveria emergir do lugar teológico dos pobres. De acordo com Souza (2019, p. 730), a inovação conceitual de uma Igreja dos Pobres não foi predominante no Concílio, como almejou o Papa, ficando circunscrita a um grupo formado por cerca de 40 dos 2.500 prelados participantes, reunidos pelo Pacto das Catacumbas.<sup>2</sup> Dentre eles, 20 eram latino-americanos, 16 deles brasileiros, com destaque para D. Helder Câmara, então bispo auxiliar do Rio de Janeiro e

membro-fundador da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (1952).

No momento histórico da realização do Concílio Vaticano II, o princípio eclesiológico vigente era o da Igreja Povo de Deus. Tal entendimento sobre a doutrina da Igreja, qual seja, o aspecto comunitário da salvação, de onde sairá uma nova aliança e um novo povo – o que implica uma singular abertura para o aspecto social – vinha sendo construído desde a encíclica papal de Leão XIII, a *Rerum Novarum* (1891). A encíclica, bastante conservadora em termos do ordenamento de gênero e de família, chamava atenção para a condição dos oprimidos e das classes trabalhadoras, num duplo movimento: de crítica às ideias socialistas oriundas da influência socialista e de concórdia entre capital e trabalho. “Das coisas novas”, título da encíclica, exprimia o impulso, assim desejado, “renovador” da Igreja, no contexto de sua publicação. Para Carvalho (2007), foi no pontificado de João XXIII que se intensificaram as determinações a fim de encerrar os princípios do Concílio de Trento (1545-1563) – marco de uma Igreja que se levantou contra as reformas religiosas e em face da colonização do Novo Mundo. Através da elaboração de documentos e da abertura para a modernidade emergia a Igreja Povo de Deus, terceiro e último dos momentos da Igreja e fruto do processo de construção de sua Doutrina Social:

Seus encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) tiveram substancial relevância para a renovação do pensamento católico como um todo. A primeira por dedicar especial atenção aos países subdesenvolvidos e aos problemas sociais. A segunda, por fazer da Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, de 1948, parte do ensinamento da Igreja (Carvalho, 2007, p. 35).

Na oficialidade católica latino-americana, nos anos 1960, coexistiam outros modelos junto da Igreja Povo de Deus. Embora este fosse predominante, não era consensual. Ter em mente as divergências teológicas e eclesiais existentes entre os religiosos permite apreender as fissuras da instituição no debate público brasileiro, que em raras oportunidades se manifestou como bloco homogêneo. O modelo da Igreja Cristandade, por exemplo, em que o elemento caracterizador era a

sociedade sacral, predominou durante o processo de colonização das Américas. Tinha ainda, no referido contexto histórico, muito adeptos. Foi o modelo mais “tradicional”, pautado nos sacramentos e na vida da Igreja. A eclesiologia da Igreja Sociedade Perfeita, por sua vez, “inspirada no Concílio de Trento e pautada na noção de salvação eterna”, pressupunha a “separação entre o plano espiritual, encargo da Igreja, e o plano temporal, cujos assuntos eram de responsabilidade do Estado” (Carvalho, 2007, p. 37). A concepção da Igreja Povo de Deus, e de que este povo é o povo pobre, no entanto, adquire um significado singular na América Latina, onde a maioria da população é pobre e, sobretudo no momento vivido, quando as desigualdades sociais no continente se encontravam asseveradas por instabilidades políticas, solo fértil para o florescimento de ideais revolucionários. Tendentes a utilizar o seu lugar para transformar a sociedade e libertar os oprimidos, os bispos latino-americanos vão paulatinamente abrindo espaço para este entendimento sobre a missão do apostolado, a ponto de, no terceiro quartel do século XX, representar a própria posição da Igreja no continente, que buscou dar lugar aos religiosos alinhados aos princípios do Concílio.<sup>3</sup>

Os prelados da América do Sul encontraram-se em Medellín, na Colômbia, entre 24 de agosto e 6 de setembro de 1968, para a realização da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. Segundo Ney de Souza (2019), enquanto a Pobreza da Igreja ficou limitada a um pequeno grupo no Concílio Vaticano II, em 1962, na Conferência de Medellín este princípio foi acolhido amplamente, tal como é possível apreender em seu documento 14, que se refere à relação da Igreja com os pobres. A pobreza de que trata o documento abrange uma crítica à opulência da Igreja e fala “especialmente da atuação dos pastores em relação aos empobrecidos”, que deveriam incorporar ao apostolado a “visão da realidade, a visão teológica e a projeção pastoral”, a partir do método ver-julgar-agir<sup>4</sup> (Souza, 2019, p. 733). Ao se manifestarem por uma Teologia da Pobreza na América Latina, no documento, os religiosos dialogam com os princípios da Teologia da Libertação, uma vez que a situação dos oprimidos se encaminha na Conferência como o centro dos

processos de evangelização. Aviltadas em sua dignidade e direitos, a libertação da população latino-americana se apresenta como produto almejado da ação pastoral católica.

A exemplo dos debates ocorridos em Medellín no final dos anos 1960, o contexto vivido pela Igreja no Brasil representava o auge do seu despertar para as questões sociais. Como informava o documento aprovado na Conferência, “a hora atual não deixou de ser a hora da palavra, mas já se tornou, com dramática urgência, a hora da ação” (apud Gomes, 2014, p. 49). Essa posição, sustentada por alguns bispos, se levantava contra a instabilidade política e social do continente, convulsionada pela Revolução Cubana e pela possibilidade de dispersão do socialismo para os países vizinhos, mas também contra os projetos autoritários nacionais e os estrangeirismos ideológicos em geral. A Igreja se viu sensível a uma evangelização que considerasse a situação vivida pelo povo, de onde deveria emergir uma outra forma de libertação. De acordo com o historiador Paulo César Gomes,

[...] ainda que o mundo tivesse dividido de maneira bipolar, a Igreja não tinha um passado muito harmonioso com o capitalismo, e ainda menos, com o liberalismo. O que ela propunha tampouco era a inserção do Brasil no capitalismo internacional. Contrariamente, buscava uma alternativa que afastasse a sociedade das experiências radicais vividas pelo socialismo e pelo capitalismo liberal (Gomes, 2014, p. 38).

Uma das expressões mais duradouras dessa nova eclesiologia, aberta às questões sociais e compromissada com os mais vulneráveis, no Brasil, foi a construção da Campanha da Fraternidade, ação evangelizadora que visava “despertar o espírito comunitário e cristão no povo de Deus, comprometendo, em particular, os cristãos na busca do bem comum” (CNBB, 2023, p. 36-37). A primeira Campanha da Fraternidade ocorreu no Estado do Rio Grande do Norte em 1962, sendo, portanto, regional. Tinha como objetivo fomentar a fraternidade cristã por meio da ajuda aos necessitados (Gomes, 2014). Os bispos brasileiros reunidos em Roma para o Concílio Vaticano II discutiram a conveniência de transformar o evento em uma campanha nacional, com temáticas

anualmente definidas pela CNBB, o que veio a consolidar-se em 1964 como expressão da preocupação em “fazer com que a proposta conciliar fosse compreendida e assumida por todos os membros da Igreja no Brasil, de modo que a renovação da Igreja fosse possível” (Vanzella, 2023, p. 12).

Para José Adalberto Vanzella, desde que começou a ser difundida em nível nacional, a Campanha da Fraternidade passou por três momentos, acordes aos seus objetivos e abordagens. O primeiro, que abrange as campanhas de 1964 a 1972, preocupa-se com a renovação da Igreja e dos cristãos, visando despertar nos fiéis a consciência de pertencimento, a partir do modelo de uma Igreja comunhão. Entre 1973 e 1984 – quando, por exemplo, a minoridade é tomada como pauta, em 1987 – as campanhas assumem as decisões das Conferências de Medellín e Puebla. Esta última, realizada em Puebla de Los Angeles, no México, em 1979, insistiu no escândalo da contradição entre aceitar a pobreza e a desigualdade com o ser cristão. Voltando-se para a realidade social do povo, o cristão deveria tomar parte na denúncia do pecado social e na promoção da justiça, o que se reflete nas Campanhas da Fraternidade do período, que se organizam adotando o método Ver-Julgar-Agir e o Texto-base (Vanzella, 2023, p. 13). A partir de 1985, com o processo de redemocratização, a Campanha da Fraternidade volta-se à sensibilização da sociedade brasileira, propondo a compreensão das causas dos problemas sociais numa ação que almeja contribuir na construção de caminhos para a sua resolução.

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil foi oficialmente criada em 1952 por autorização do Papa Pio XII, que acolheu o pedido de D. Helder Câmara no sentido de criar uma entidade que permitisse maior aproximação com as classes populares, e a partir da qual as demandas do episcopado brasileiro pudessem ser agilizadas (Gomes, 2014). Como o momento da Igreja mundial era de renovação, expresso no slogan da *Rerum Renovarum*, a CNBB emerge, também, como instrumento a serviço da modernização do catolicismo nacional. Em relação ao advento do regime militar, é conhecida a posição oficial da Igreja Católica. Ainda em 1964, a CNBB publicou um documento em que agradecia aos militares que “se

levantaram em nome dos supremos interesses da nação” (Gomes, 2014, p. 43). Entretanto, a postura da CNBB ao longo da ditadura foi, grosso modo, do apoio oficial a uma paulatina oposição, sempre com fissuras e objeções significativas. Em seu estudo sobre os bispos brasileiros e o regime militar, o historiador Paulo César Gomes resiste à classificação entre bispos conservadores e progressistas, trazendo em relação a isto a própria manifestação dos prelados, que não se entendiam a partir destes espectros, mas sobretudo demonstrando como suas posições oscilaram em função dos momentos do regime e de como a censura e as perseguições alcançaram os quadros da Igreja. Embora não seja possível apontar posições consensuais, é certo que a então recém-criada CNBB apoiou as reformas propostas pelo presidente João Goulart, afastando-se destas bandeiras, no entanto, quando os movimentos populares começaram a se avolumar, pois na gestão dos medos sociais, receou a desordem geral e adotou posições conservadoras, tal como o apoio ao golpe militar. Destaca o autor, ainda, que essa posição foi contestada por alguns prelados, tal como o então nuncio apostólico brasileiro, cuja pressão fez a Igreja desvincular-se oficialmente do apoio ao regime em seus primeiros movimentos (Gomes, 2014, p. 42).

Em que pese a aproximação da Igreja com a ditadura, em função da ameaça representada pelo sentimento anticlerical oriundo do comunismo – suposta tese em nome da qual ocorreu o golpe – seu afastamento se intensifica a partir de 1968, com a promulgação do Ato Institucional n. 5, quando o Estado passa a ingerir sob as questões da Igreja, perseguindo indivíduos sob a alegação de subversão. Em 1969, a detenção e tortura de D. Aloísio Lorscheider ganhou repercussão internacional, com manifestações inclusive do Vaticano. Dentre tantos outros episódios que marcaram a ruptura da Igreja com o regime militar, destaque para o ocorrido em 1975 com D. Adriano Hipólito, bispo de Nova Iguaçu, franco opositor da ditadura e atuante pelos Direitos Humanos dos trabalhadores, que foi sequestrado e torturado por grupos armados de direita. Segundo Paulo César Gomes (2014), foi em função deste acontecimento que os bispos brasileiros, pela primeira vez, manifestaram-se veementemente de forma coesa contra o regime, adotando através da CNBB uma postura claramente



divergente de como vinha se posicionando nos anos anteriores. O foco de sua atuação, e das críticas públicas expressas em documentos como *Não oprimas teu irmão* (1975), *Comunicação Pastoral ao povo de Deus* (1976) e *Exigências cristãs de uma nova ordem política* (1977) residia não apenas no autoritarismo do regime, mas também na desigualdade social, “ocasionada por uma política de desenvolvimento econômico excludente, e, também, no enfraquecimento da participação democrática da população (Gomes, 2014, p. 76).

Fosse na articulação do voluntariado através das arquidioceses, fosse por meio da ação das pastorais, o engajamento da Igreja no debate público – e mais, político – foi fundamental na denúncia da violação de direitos humanos pelo regime, o que contribuiu para o descrédito dos governos militares no exterior, bem como para a mobilização interna de resistência à ditadura. A partir das bases católicas se formaram os Centros de Defesa dos Direitos Humanos (CDDH), “fruto da articulação de movimentos populares e de setores da Igreja Católica para atuar na defesa e promoção dos Direitos Humanos, funcionando como uma frente de resistência ao autoritarismo e à violência arbitrária do período ditatorial” (Brites e Nunes, 2015, p. 55). Estes centros atuavam na mobilização pelos direitos das classes sociais mais afetadas pela política de exclusão da ditadura, através da denúncia de violações de direitos que irão dar origem, anos mais tarde, ao projeto-livro *Brasil: Nunca Mais* (1985). No bojo da defesa dos direitos das populações vulneráveis pelos CDDHs, insere-se as ações da Pastoral do Menor, que em 1979 mobilizou-se pela não redução da maioria penal, projeto que então tramitava no Legislativo brasileiro (Daminelli, 2018).

Conforme se procurou demonstrar ao longo deste apanhado, o compromisso da Igreja com o social construiu-se como proposta pastoral deste a virada do século XIX para o XX, por meio de uma abertura à renovação da Igreja e culminou, mediada pelo Concílio Vaticano II, na elaboração de sua Doutrina Social. Em suma, o episcopado católico passou de uma missão voltada exclusivamente para o transcendente, e que, portanto, não deveria atuar no mundo temporal, para mergulhar nas suas questões e moldá-las de acordo com a eclesiologia da Igreja

Povo de Deus. Esta visão sobre a sua ação no mundo suscitou uma mudança de postura, qual seja, a de uma atuação pastoral evangelizadora no campo social, tendo em vista a doutrina social da Igreja. No caso do Brasil, essa missão escapava à aliança ou não com o Estado autoritário, pois foi sempre influenciada por uma visão que oscilou em razão de motivos e interpretações propriamente teológicas a definir como ela se posicionava politicamente.

Em especial nos debates sobre a então chamada minoridade, como veremos a seguir, as infâncias e juventudes vulneráveis foram incorporadas como tema da Campanha da Fraternidade em 1987, a partir do lema “Quem acolhe o Menor, a mim acolhe”, ponto de chegada de um movimento maior de libertação dos oprimidos, levado a cabo pelos bispos latino-americanos e que encontra na ditadura militar seu ponto de inflexão. A minoridade tomada como pauta se constrói como resultado de uma interrelação discursiva entre o trabalho pastoral, que vinha sendo realizado pelos arcebispados das grandes cidades brasileiras desde o final dos anos 1970, de forma concomitante à denúncia e oposição à ditadura por parte dos quadros católicos, em especial da CNBB, e de outros movimentos civis e sociais. Já atuante em alguns estados da federação, a Pastoral do Menor nacional emerge dos debates da Campanha da Fraternidade de 1987 diante do entendimento de que o tema, sumamente relevante, requeria sua continuidade pela ação pastoral, não podendo a temática ficar restrita a um único movimento, autolimitado ao ano em curso.

## **Menorismo e redemocratização brasileira**

Em 1985, no bojo do processo de redemocratização que se impunha ao Estado por diferentes atores e movimentos sociais, saía à luz um pequeno livro de autoria de Edson Passetti, intitulado *O que é Menor*. Tratava-se do número 152 da Coleção Primeiros Passos, da Editora Brasiliense, em que o sociólogo definiu o menor como resultado de uma ação discursiva sobre o ambiente de vida e a origem social de crianças e adolescentes brasileiros, fundamentada na ideia de que “todos os que estão

em situação irregular vivem na marginalidade social porque foram ou são incapazes de se integrar plenamente. Daí decorre o problema do menor no Brasil, tal como ele é considerado pelo Estado” (1985, p. 37). A solução encontrada pela ditadura foi a de criar uma instituição para corrigir, nas crianças e nos adolescentes pobres, os condicionamentos negativos que lhes haviam sido impressos pelas condições materiais e culturais de seu lar de origem. Assim, a institucionalização em massa e o tratamento assistencial-corretivo compulsório dado às infâncias pobres marcam a existência do menor (Daminelli, 2019).

O menorismo como dispositivo em cuja teia se enlaçam as crianças e os adolescentes pobres brasileiros emerge do discurso jurídico com a promulgação do Código de Menores de 1927, que mobiliza a menoridade como incompletude para se referir ao “menor de idade”, crianças e adolescentes com 18 anos incompletos. Entretanto, o menor como definição jurídica inclui em seu bojo “somente aquelas que se encontram em situação de vulnerabilidade, sobretudo a vulnerabilidade advinda de todas as formas de abandono” (Martins & Souza, 2021, p. 6302). O conceito, que se independiza, em parte, da letra da lei, toma corpo no âmbito social para descrever uma experiência infantojuvenil pautada por negligências e privações que marcam a sua forma de ser e estar no mundo. Uma experiência em negativo, que o qualifica em função das ausências – formativas, emocionais, tutelares etc., – e incide pejorativamente sobre os sujeitos. Como recorda Irene Rizzini, embora a tônica dos debates fosse, na primeira metade do século XX, a defesa incondicional das infâncias, “gênese da sociedade”, há uma oscilação entre “a defesa da criança e a defesa da sociedade contra essa criança que se torna uma ameaça à ordem pública”, haja visto que essa criança era filha dos “desclassificados da sociedade [que] perturbam a ordem, a tranquilidade e a segurança pública” (Rizzini, 2011, p. 109).

O aparato legal e institucional erigido para a assistência e a correção das infâncias e juventudes marginalizadas nos anos 1920 tem continuidade nas décadas seguintes, por meio da articulação entre os setores público e privado, culminando no intento de um sistema nacional para a infância e a juventude

pobre e desvalida, composto pelo Conselho Nacional de Assistência Social (fundado em 1938), o Departamento Nacional da Criança, de 1940, e o Serviço de Assistência ao Menor – Sam, de 1941. Como infere Irma Rizzini (2011, p. 263), este aparato se inscreve numa “tentativa de centralizar a assistência no Distrito Federal e resolver os problemas enfrentados pelo Juízo de Menores na sua ação jurídico social”, como a “falta de continuidade nos serviços prestados, quando o menor estudado e classificado pelo Juízo não encontrava local adequado para ser educado ou reeducado”. Embora o Sam tenha adquirido amplitude nacional a partir de 1944, o sistema nunca atuou a contento. Encontrava-se, na década de 1950, limitado ainda ao Rio de Janeiro, então Capital federal, cuja atuação era insuficiente e absorva em corrupção e irregularidades. A entidade tornou-se alvo da opinião pública em função de comissões de inquérito e de sindicância que se desenvolveram entre 1956 e 1961, e por inúmeros casos midiáticos – um deles julgado pelo Supremo Tribunal Federal ainda em 1961 – razão pela qual diferentes agentes demandavam a sua extinção (Daminelli, 2019).

É este estado de coisas que o regime militar propõe resolver por meio da criação do sistema Funabem/Febem. Como a acomodação dos interesses foi a estratégia adotada pelo regime para a construção dos consensos (Motta, 2023) – e havendo um pré-projeto de política social voltado às infâncias sendo desenvolvido desde 1959 – os militares apropriaram-se dos debates prévios para sancionar a lei de criação da Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor – Funabem, em 1º de dezembro de 1964. O novo regime, ávido por refundar o Brasil por meio de um aparelhamento técnico burocrático que trouxesse eficiência aos serviços, concebeu a Funabem como entidade inscrita nos planos de desenvolvimento nacional, centralizadora da gestão social no campo das infâncias e das adolescências. Tal entidade – a “instituição” da descrição de Passeti (1985), anteriormente mencionada – foi construída pelo regime autoritário, paulatinamente, numa dupla chave: uma entidade responsável pela elaboração de uma política nacional, gestora, portanto, de todo o projeto socioassistencial para as infâncias e juventudes – a Funabem –; e as entidades executoras

da referida política, seções estaduais idealizadas como braços da entidade nacional – as Fundações Estaduais do Bem Estar do Menor – Febems.

Para Martins & Souza (2021, p. 6302), o dispositivo da minoridade não pode prescindir de uma lógica na qual

cada efeito produzido ‘estabelece uma relação de ressonância ou contradição’ com efeitos de outra natureza ou com elementos do próprio dispositivo, de forma a desestabilizar as relações já estabelecidas, de forma a criar certas urgências que o próprio dispositivo se encarregará de atender estrategicamente.

Ressonando com o passado do Sam, da qual foi sua herdeira, a Funabem se constrói sob a contradição de reforçar o menorismo como proposta para erradicar a minoridade, esta entendida enquanto condição de existência das crianças e dos adolescentes pobres. Marcando-as socialmente, delimitando para elas, em que pese o discurso contrário, o lugar da institucionalização, sua metodologia de trabalho consistia na assinatura de convênios da entidade nacional com as respectivas Fundações Estaduais do Bem-Estar do Menor, dentre outras instituições, prelações e projetos.

Em função do seu capital simbólico na esfera da ação social, e sobretudo em relação às infâncias e juventudes, a Igreja Católica, após a criação da Funabem, deu continuidade ao trabalho caritativo-assistencial com as crianças consideradas abandonadas, órfãs, ou em situação de carência socioeconômica. De acordo com o Pe. Joacir Della Giustina, em produção bibliográfica sobre a Pastoral do Menor, publicada em 1987, a Igreja vinha há séculos respondendo aos apelos sociais dos chamados menores. Ao longo de sua história concentrou, no entanto, “suas ações e seus esforços numa ótica não crítica das causas ou raízes dos problemas”, perdendo por isso importantes elementos de sua eficácia transformadora (Della Giustina, 1985, p. 11-12). As razões para essa postura não era outra senão uma experiência pautada na catequese oficial, mas também, em ações que, se existem, são negligenciadas pela “história vista do lado do poder” (Della Giustina, 1985, p. 40).

Quando do despertar da Igreja para a minoridade, no final dos anos 1970 e começo dos anos 1980, o projeto Funabem/Febem iniciava uma fase de franco questionamento da sociedade em relação aos seus métodos de trabalho e resultados. Tal processo daria origem ao desmonte da instituição, que ocorreu concomitante ao processo de reabertura política do país e do movimento constituinte. Em razão dos convênios firmados com a Funabem, através do trabalho das prelações, pastorais e outras entidades socioassistenciais, a Igreja conhecia o projeto Funabem/Febem por dentro. Estava à par das violências que ocorriam nas instituições públicas, assim como da violação de direitos aos quais os meninos e meninas estavam sujeitas nas ruas das grandes cidades e nas delegacias de polícia, por exemplo.

É interessante perceber que, na cidade de São Paulo, onde a Pastoral do Menor emergiu com força ainda nos anos 1970, Funabem e Arquidiocese de São Paulo possuíam quadros em comum, dada a concomitância do trabalho realizado junto aos “menores” pelas ruas da cidade. Em função dessa coincidência ocorre a aproximação entre os técnicos da Febem/SP e D. Luciano Mendes, que buscam na experiência da diocese uma proposta ao modelo vigente de liberdade assistida implantado pela Febem. Noutras palavras, é a comunidade profissional quem busca a Igreja, e D. Luciano em especial, para a conjunção de forças, por entendê-los como referências nas ações sociais e em metodologias de atendimento que fugiam à lógica repressiva da institucionalização estatal (Della Giustina, 1987, p. 51).

Com o processo de reabertura democrática em curso, a atuação divergente da Igreja em relação à ditadura ficou mais evidente, o que fora em grande medida corroborado pelos agentes públicos e da Funabem em especial. De um lado, o debate sobre a proposta constitucional, que se desenvolveu nos anos de 1986 e 1987, demonstra o engajamento da Igreja, que se fez representar por religiosos ou pelo laicato junto às subcomissões da Assembleia Nacional Constituinte. Para Vinícius Wohnrath (2017), a mobilização do catolicismo no debate público brasileiro foi intensa nos anos 1980, por exemplo, exercendo pressão para que a Constituinte contasse com participação de diferentes agentes e

*experts*, ao invés de ser redigida por uma Comissão de Notáveis, como queria o regime.

A Constituinte iniciou os trabalhos em fevereiro de 1987. A Igreja Católica e em especial a CNBB, teve atuação marcante em duas subcomissões: a Subcomissão da reforma Agrária, com destaque para os membros da Pastoral da Terra; e a Subcomissão do Menor – como ficou conhecido o grupo que discutiu os direitos infantojuvenis e as pautas relativas às famílias. Segundo Wohnrath, na subcomissão do Menor havia 16 constituintes das casas legislativas brasileiras, além de um conjunto de expositores externos chamados a discorrer sobre temas como o casamento, o aborto, a educação e os direitos das crianças em geral. Na referida subcomissão, 15 expositores externos foram ouvidos, dos quais 5 representavam ou estiveram presentes a convite da CNBB, com destaque para D. Luciano Mendes, fundador da primeira Pastoral do Menor no Brasil e um dos responsáveis por levar o tema da menoridade para a Campanha da Fraternidade, no mesmo ano. Enquanto na primeira subcomissão mencionada a posição da Igreja – de defesa da reforma agrária, dos direitos dos trabalhadores rurais e dos trabalhadores sem-terra – foi no geral preterida ou esvaziada, devido ao peso de outros interesses ali representados, na subcomissão do Menor seu capital simbólico predominou (Wohnrath, 2017). Os agentes pastorais, incluindo as alas do laicato, orientaram a construção da doutrina e foram acompanhados por representantes de outras entidades de defesa dos direitos das crianças e dos adolescentes. Na letra da lei da nova Constituição, eliminou-se a distinção entre “crianças” e “menores”; esta última, uma qualificação estigmatizada das infâncias pobres, carenciadas e marginalizadas, as quais recaíam ações socioassistenciais paliativas e violentas. Para o autor, a Igreja saiu vencedora dos debates constituintes no campo da família e dos direitos das crianças e adolescentes:

Bastou que os primeiros expositores alinhados aos católicos discursassem nas audiências públicas para que a Igreja exercesse sua dominância moral, que pode ser medida desde o controle das temáticas até a reverência com que seus membros foram tratados pelos constituintes, especialmente os militantes da Pastoral do Menor e o presidente da Conferência. Esse movimento foi facilitado

pela própria natureza da Subcomissão, afinal, regular a vida privada é uma pauta histórica da Igreja. A manutenção do casamento, a educação das crianças e a crítica ao aborto não constituem cisões entre os setores do episcopado em disputa pelo controle da CNBB, cuja divergência maior reside em bandeiras mais novas, criadas a partir dos anos 1960 (Wohnrath, 2017, p. 254).

No que se refere à composição de redes em defesa dos direitos das crianças e dos adolescentes, importa destacar que os membros católicos que atuaram na Subcomissão do Menor optaram por agir de forma omissa em relação à composição familiar e às famílias formadas fora do matrimônio, sempre que o bem-estar das crianças e dos adolescentes e seus direitos estivessem em pauta. Isso é significativo, pois demonstra como, grosso modo, a Igreja optou por relativizar alguns de seus dogmas, aos quais esteve e está historicamente vinculada, como o casamento indissolúvel, para defender o interesse superior da criança na atenção aos seus direitos. A noção das infâncias como tuteladas e submetidas ao direito, ao invés de detentora de direitos que delas emanam, também foi discutida nesta chave, “servindo como suporte para o reconhecimento jurídico de outras formas de convivência privada. Iniciou-se o desmonte da política menorista e do Código de 1979, principal pauta da Pastoral do Menor” (Wohnrath, 2017, p. 258).

A Doutrina da Proteção Integral, adotada pela Constituição e, posteriormente, pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, concretizou uma nova identidade política, como resultado do trabalho de uma profusão de vozes e agentes que haviam se distinguido pela militância em favor das crianças e dos adolescentes. Essa identidade, que se opunha à Doutrina da Situação Irregular e seus parâmetros de atuação correccional-repressivo e assistencialista, a qual representava o “menor” como um feixe de carências (Vogel, 2011), expressa-se na redação do Art. 227 da Constituição Federal:

É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança e ao adolescente, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de



colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão (Brasil, 1988).

A mesma redação é adotada no Art. 4º do Estatuto da Criança e do Adolescente. A referida legislação, em seu Art. 3º, Parágrafo único, atesta a positivação do ideário dos direitos das infâncias e juventudes no Direito brasileiro. Sua redação expressa as lutas em torno de uma lei que amparasse “todas as crianças e adolescentes, sem discriminação de nascimento, situação familiar, idade, sexo, raça, etnia ou cor, religião ou crença”, ou ainda, qualquer “deficiência, condição pessoal de desenvolvimento e aprendizagem, condição econômica, ambiente social, região e local de moradia ou outra condição que diferencie as pessoas, as famílias ou a comunidade em que vivem” (Brasil, 1990).

## **O discurso da Pastoral do Menor na defesa dos direitos infantojuvenis**

A criação de Pastorais do Menor a partir das Arquidioceses brasileiras seguiu um caminho singular em relação aos processos históricos de institucionalização no Brasil, que costumaram difundir para as capitais dos estados e destas, para cidades menores, a experiência da matriz nacional. Essa foi, por exemplo, a trajetória histórica das autarquias criadas no Brasil República, e em especial quando se considera as entidades de assistência e de gestão das políticas sociais voltadas às infâncias e juventudes, como o projeto Funabem-Febem (Vogel, 2011; Rizzini, 2000). A Pastoral do Menor de abrangência nacional, por sua vez, articulou-se quase 10 anos após a criação da primeira pastoral regional, em 1977 – a da Arquidiocese de São Paulo, sob a condução de D. Luciano Mendes de Almeida. No Rio de Janeiro, a Arquidiocese dirigida por D. Eugênio Sales fundou a Pastoral do Menor em 1984, seguida pela Arquidiocese de Minas Gerais, em 1987. Com data de fundação incerta, a Pastoral do Menor da Arquidiocese da Paraíba está também entre as mais antigas do país.<sup>5</sup>

De acordo com a historiadora Elisangela Machieski (2017), uma vez organizada enquanto Pastoral do Menor, seus agentes atuaram de forma

protagônica junto ao Fórum Permanente das Entidades Não-Governamentais dos Direitos das Crianças e Adolescentes, coletivo formado durante o processo de redemocratização que permitiu a construção de redes com estruturas capazes de levar o ideário dos direitos das crianças aos mais diversos espaços do território nacional. O chamamento para a contribuição das comunidades eclesiais de base na Assembleia Nacional Constituinte, bem como a pulverização do ideário dos direitos das infâncias e juventudes, deu-se através da produção de material informativo e educativo que destacava a responsabilidade de que a obra pastoral, em continuidade ao trabalho realizado por Jesus Cristo, se voltasse às crianças e aos adolescentes em situação de vulnerabilidade.

No âmbito da Igreja Católica, através da Pastoral do Menor de São Paulo, diferentes agentes de promoção das infâncias reuniram-se, a partir de 1981, para a realização das Semanas Ecumênicas do Menor. Nesses espaços floresceram estratégias de aproximação dos agentes com as crianças e os adolescentes vulnerabilizados, tal como abordagens de rua e valorização do seu protagonismo como instrumentos de transformação da sociedade e de sua própria situação (Guedes, 2018). Essa postura dialogava intimamente com a concepção de sujeitos de direitos que deles emanam, e não como objetos de um direito que lhes é alheio. Espírito do momento da redemocratização, tal ideário que tomava as infâncias e as adolescências como partícipes e construtoras dos próprios serviços se expressa no lema, ainda hoje entoado pelos coletivos infantojuvenis: “nada para nós, sem nós”.

Desde que a Pastoral do Menor (doravante, PAMEN) foi criada, em 1987, partindo das experiências de pastorais estaduais, um conjunto de documentos foi construído tendo em vista a sua institucionalização e a produção de itinerários de formação de agentes. Dentre os documentos mais importantes para a reflexão sobre o serviço da Igreja Católica através da referida pastoral – e a partir dos quais pode-se apreender colaborações e apropriações singulares sobre o ideário dos direitos das crianças e dos adolescentes – destacam-se as suas cartilhas de formação, em especial aquela que propõe contar a História da Pastoral do Menor (Figura 1). Importa destacar que os documentos referentes à PAMEN,



inclusive o acima mencionado, possuem data de publicação que avança sob o período da redemocratização, mas que aqui serão considerados como resultado de uma reflexão que emerge naquele momento histórico.<sup>6</sup> O livreto intitulado *História da Pastoral do Menor*, em particular, não está datado. É possível afirmar que não é anterior a 1990, pois no perfil esperado para o agente pastoral lê-se que o aspirante deve ser “defensor da causa” e “militante do ECA” (CNBB, s/d, p. 27) o que informa que o Estatuto da Criança e do Adolescente já havia sido sancionado quando o livreto fora impresso.<sup>7</sup>

Este documento foi construído como caderno de formação, sendo a trajetória do serviço trazida como fundamental para a instrução de agentes. Nele, a PAMEN se apresentava consciente “da importância de manter a sua história viva nas mentes e querida nos corações” (CNBB, s/d, s/p). O livreto está dividido em três partes: “O surgimento no quadro”, que traz os antecedentes e eventos que marcaram a opção da Igreja pelo menor; os critérios teológicos, pastorais e eclesiais, a metodologia do serviço, sua identidade e mística, sintetizados em “Um rosto diferente”; e “A organização”, que apresenta a pastoral como construção de suas Assembleias Nacionais de 1993 e de 1996, além do listado com o perfil desejado para o agente da Pastoral do Menor. Ao abordar a tradição da Igreja na assistência às crianças empobrecidas, o caderno de formação destacou a singularidade dos serviços das Pastorais Sociais e da Pastoral do Menor, em especial, naqueles novos tempos marcados pela sua emergência:

Podemos, porém constatar que muitas destas soluções careciam de uma postura crítica diante da situação socioeconômica em que vivia e vive o povo brasileiro. Muitas destas soluções partiam do pressuposto de que a ordem estabelecida era fundamentalmente boa. Pobreza, miséria, crianças na rua eram soluções peculiares, que representavam uma parte da população que não tinha sabido vencer na vida (CNBB, s/d, p. 2).

É importante perceber que, junto com trazer a expertise e o capital simbólico da Igreja com as questões sociais, a PAMEN apontava, na ordem do discurso sobre si, para uma mudança de

entendimento em relação àqueles que eram objetos do seu serviço. Nessa lógica, seria impreciso responsabilizar as populações vulneráveis por sua situação, pois havia “causas que são estruturais, políticas e econômicas geradoras dessa situação”, já que a pobreza no Brasil “não é uma questão de boa ou má vontade das pessoas” (CNBB, s/d, p. 2). Outro elemento singular no discurso da sua autoconstrução se refere a um modelo de intervenção sobre as infâncias que já não podia ser sustentado. Chama a atenção, nesse sentido, que o conceito de caridade não figura em nenhum momento, em qualquer dos livretos analisados. As comunidades e as instituições, “com a Pastoral do Menor, são chamadas a sentarem juntas na mesa de discussões e proposições novas”, diante de uma consciência em que o “papel das Igrejas não pode se resumir a ‘esconder’ crianças e adolescentes dentro de paredes e muros institucionais” (CNBB, s/d, p. 3).

A Igreja que se levanta a favor do “menor”, e que constrói, ao mesmo tempo em que se alinha, aos preceitos dos direitos humanos das crianças e dos adolescentes, é inicialmente uma Igreja crítica de si mesma. Nos livretos, bem como na narrativa do Pe. Della Giustina, se destaca uma autoimagem da Igreja outrora interessada nas crianças apenas em função da catequese. Por não serem do interesse da oficialidade católica, preocupada com uma aproximação com as esferas de poder, a atuação pastoral junto aos meninos e meninas tendo em vista seus direitos não havia formado parte, até então, da narrativa oficial da Igreja. Os discursos sobre a gestão das infâncias nesse momento histórico – em que os seus direitos são os marcos que inspiram as políticas e propostas vindouras – dialogavam de maneira crítica com a tradição brasileira de institucionalizar as crianças e os adolescentes pobres e/ou em situação de vulnerabilidade, aí incluídos aqueles a cargo de segmentos católicos. Neste sentido, é significativo que, no contexto da redemocratização, tenham sido os técnicos da Febem/SP a buscar a Arquidiocese de São Paulo (Della Giustina, 1987), identificando na sua penetração em diversos setores sociais a possibilidade de incorporar a comunidade num enfrentamento à política de institucionalização, para estabelecer novos marcos civilizatórios para as infâncias e juventudes.

O livreto sobre a *História da Pastoral do Menor* expressou uma consciência de que a Igreja encaminhava, a partir do Concílio Vaticano II e das Conferências de Medellín e Puebla, uma nova ótica da estrutura social, que teve como consequência a reorganização de sua ação pastoral. A opção pelos pobres como fundamento teológico de luta por um novo mundo, principal diferencial no discurso da Igreja naqueles eventos, orientou a Pastoral do Menor no sentido de que “o importante é identificar no menor a força desencadeadora de todo um processo de reorganização social” (CNBB, s/d, p. 7). O “menor”, como vulnerabilidade da infância, é o “mais pobre entre os excluídos”, “pessoas em condições especiais de desenvolvimento, que são sujeitos da história, que possuem o ‘direito de ter direitos’” (CNBB, s/d, p. 9-10). Carregada de fé e de mística, a Pastoral do Menor aspirava uma Igreja singular e uma sociedade “despojada, servidora e dialógica” (CNBB, s/d, p. 8). Isto é corroborado pela análise de Marconde de Souza Guedes (2018, p. 106), que compreende D. Luciano Mendes como parte “daquele expressivo grupo de bispos que, inspirados no Concílio Vaticano II [1965] e na Assembleia Episcopal de Medellín [1968], se dispuseram a levar avante um projeto de renovação pastoral no Brasil”. Elegendo o “menor” como o epicentro de um novo projeto de sociedade, o grupo promoveu um intenso trabalho de sensibilização, desenvolvido ao longo de mais de 20 anos, abrangendo o catolicismo em todas as suas dimensões – o debate público, as instituições e o catolicismo popular.



**Figura 1 – Caderno de formação *História da Pastoral do Menor*.**

Fonte: CNBB, s/d. Acervo Cáritas Criciúma/SC.

Quando, nos cadernos de formação, a PAMEN apresenta seus fundamentos bíblico-teológicos, o faz no sentido de conduzir um entendimento acerca de suas ações, entendimento este que vincula intimamente uma interpretação bíblica “aplicada” ao contexto em tela aos ensinamentos deixados por Jesus Cristo. No livreto-documento *Projeto Político da Pastoral do Menor* (Figura 3), é possível apreender uma leitura teológica profunda em relação ao serviço e seu lugar, ao mesmo tempo, plural e singular, na defesa da vida e dos direitos das crianças e dos adolescentes em relação a outros organismos e entidades. Os fundamentos bíblico-teológicos apresentados dizem respeito à iluminação das ações e motivação da Pastoral do Menor, que encontravam amparo na palavra divinamente inspirada, mas cuja interpretação era histórica, contextual, que convocava irmãos e irmãs em Cristo a construir na terra o reino de Deus. O postulado ecoa claramente na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* [1965], que afirma:

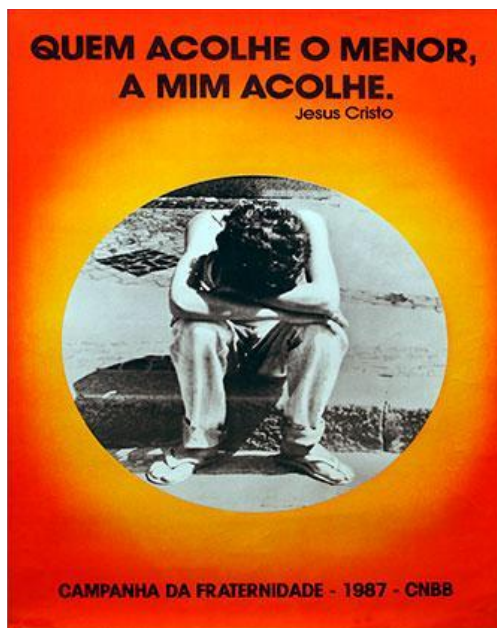
Entre os laços sociais, necessários para o desenvolvimento do homem, alguns, como a família e a sociedade política, correspondem mais imediatamente à sua natureza íntima; outros são antes fruto da sua livre vontade. No nosso tempo, devido a várias causas, as relações e interdependências mútuas multiplicam-se cada vez mais; o que dá origem a diversas associações e instituições, quer públicas quer privadas. Este facto, denominado socialização, embora não esteja isento de perigos, traz, todavia, consigo muitas vantagens, em ordem a confirmar e desenvolver as qualidades da pessoa humana e a proteger os seus direitos (Vaticano II, S/d, s/p).

Diante dessa leitura e inspiração, a solidariedade foi mobilizada como motivação mais profunda do engajamento que pauta a fé cristã, pois “é a fé concretizando-se em obras” (CNBB, 1999, p. 25), e que guarda íntima relação com a profetização daquele então atual tempo histórico:

A Pastoral do Menor sonha o sonho dos profetas, o sonho de Deus, o sonho de Jesus Cristo. E são os textos bíblicos que ajudam a iluminar o campo específico de atuação. [...] A estrutura que provoca a morte prematura e não permite que a vida seja

vivida em plenitude, precisa ser combatida. [...] Crianças que não vivam apenas poucos dias é expressão de que se instaurou um novo céu e uma nova terra. Pois a história da Bíblia mostra que em épocas de fortes crises sempre surgem minorias incômodas, feitas de viúvas como Ruth, mães solteiras como Agar, parteiras como Sefra e Fua, escravos fugitivos como Moisés... para defender a vida ameaçada das crianças (CNBB, 1999, p. 12-13).

A realidade apresentada pela fundamentação bíblico-teológica esclarece como a Pastoral do Menor compreendia sua ação prática: como manifestação do Espírito Santo sobre pessoas que, tal como noutros momentos de crise, pobreza, vulnerabilidade e marginalização, se levantaram em favor das crianças, pois este fora o ensinamento do próprio Cristo, que assim também o fez: “Deus ouviu os gritos da criança do jeito que ela está aí” (Gn 21, 17-19), ou seja, como se apresenta no seu tempo e contexto. Essa revelação sobre a opção de Deus pelas crianças, que não se limita ao tempo bíblico, está também em “Quem receber em meu nome uma destas crianças, estará recebendo a mim” (Mc 9, 37), que a Campanha da Fraternidade de 1987 transformou em “Quem acolhe o Menor, a mim acolhe” (Figura 2).



**Figura 2 – Livreto da Campanha da Fraternidade de 1987.**

Fonte: CNBB (1987).

A defesa do menor enquanto posição societária pautada na ótica de sujeitos de direitos aparece, em uníssono, na narrativa histórica traçada pelo padre Joacir Della Giustina: “a Bíblia não conhece a formulação dos Direitos Humanos, defende, porém, o direito do órfão, da viúva, do pobre... conhece o direito e a justiça que deve ser praticada com os oprimidos” (1987, p. 74). Assim, a Pastoral se reservava um lugar de atuação na dimensão profética, vendo a realidade a partir da situação “do menor” e denunciando as distorções sociais que geravam a sua marginalização. Estimulando as iniciativas de cunho comunitário, propunha ser “a pastoral renovadora da própria vida da Igreja, porque o menor é a própria vida em profecia” (Della Giustina, 1987, p. 66).

Nesse quadro de incorporação da realidade vivida pelas crianças e pelos adolescentes marginalizados, na perspectiva de direitos e cuidados que lhes são negados, parece evidente a especificidade da posição da Igreja em relação a outras fontes de discurso que mobilizavam o ideário dos direitos: situava-se no menor como “revelação histórica de Jesus Cristo [...] ele é o Deus feito pobre” (Della Giustina, 1987, p. 67), que deve ser acolhido. Tal interpretação da missão pastoral foi o elemento singular de mobilização da Igreja em prol da “causa do menor”. Como sustenta a historiadora Elisangela Machieski (2021), a mobilização nacional da Igreja Católica, desde a Campanha da Fraternidade de 1987, levou a questão da minoridade para públicos não sensíveis a outras fontes de discurso – tal como as mídias e os discursos acadêmicos, por exemplo. A amplitude alcançada pela Campanha da Fraternidade se operou através de mecanismos próprios da ação pastoral: a leitura incentivada pelas comunidades eclesiais de base; a reprodução do ideário no âmbito familiar, como parte do trabalho místico da Campanha; e a vinculação do propósito político-pedagógico do tema às reflexões teológicas, cujo ápice é a interpretação que vê no martírio do menor, um Jesus sofredor.<sup>8</sup>

Em que pese a condução pastoral no âmbito dos direitos, que coadunava com outras fontes de discurso, a especificidade da Pastoral do Menor se apresentou, além da inspiração bíblico-teológica,

através de uma mística que lhe era própria, e que podia ser descrita da seguinte maneira:

É a força do Espírito da Vida agindo em nós, que dá entusiasmo e ânimo para o trabalho. É uma espécie de motor secreto do compromisso do agente com as meninas e meninos empobrecidos, que sustenta sua esperança e dá forças para continuar agindo. [...] A mística da Pastoral do Menor é esse motivo escondido que responde à pergunta: “Por que faço aquilo que faço?”. É através de sua mística que a Pastoral do Menor se manifesta como presença da Igreja na defesa da vida (CNBB, 1999, p. 24).

No *Projeto Político da Pastoral do Menor*, enquanto a mística justificava a vinculação teológica do catolicismo com a ação social, a análise de conjuntura aportou dados do Instituto Brasileiro de Estatística (IBGE) e da Associação Brasileira Multiprofissional de Proteção à Infância e Adolescência (ABMPIA) para corroborar o ainda necessário engajamento católico com a realidade social do país. Para o ano de 1999, a conjuntura apontava cerca de 40% da população infantojuvenil brasileira em situação de miserabilidade, vivendo em grupos familiares cuja renda não passava de meio salário-mínimo (CNBB, 1999). O livreto-documento mobilizava um círculo vicioso que envolvia a criança, primeiro, vulnerabilizada, em vivência de rua, e paulatinamente encaminhada ao trabalho precário e ao conflito com a lei. Essa trajetória da experiência da menoridade, como abordada, não havia sido transformada em relação ao paradigma menorista, que persistia vigente nos anos 1990, fosse na cultura das forças policiais, na institucionalização ou no senso comum, interpelando a Igreja e a Pastoral a um trabalho de sensibilização que avançou no período da Nova República.



**Figura 3 – Caderno de formação *Projeto Político da Pastoral do Menor*.**

Fonte: CNBB (1999). Acervo Cáritas Criciúma/SC.

Dentre os fatores conjunturais que inviabilizavam avançar sob os direitos das crianças e dos adolescentes estavam as imposições “protagonizadas pelo Fundo Monetário Internacional no quadro das políticas de ajuste estrutural”, a privatização de setores econômicos estratégicos e um “redimensionamento do Estado, restringindo-se o seu papel regulador dos mecanismos do mercado” (CNBB, 1999, p. 15). No documento, a Pastoral colocava em questão a capacidade e a vontade política do Estado brasileiro em cumprir as promessas da redemocratização no campo dos direitos. Tão logo tenha sido instituída uma nova ordem política e social, a realidade apontava para o “reaparecimento de tentativas de compensação de pendor assistencialista”, uma fraca permeabilidade à participação direta da sociedade na defesa dos direitos das crianças e, ainda, “tendências para a criminalização excessiva das condutas dos adolescentes, os quais, com demasiada facilidade, são enviados para instituições de internação” (CNBB, 1999, p. 17). A Pastoral denunciava, portanto, na democratização em curso, a permanência da cultura assistencialista e dos padrões punitivos que haviam caracterizado a conduta do estado ditatorial em relação às crianças e aos adolescentes.

Parece relevante destacar que, ao contrário das demais entidades de proteção e defesa dos direitos das crianças e dos adolescentes, as iniciativas católicas vinculadas às Pastorais Sociais continuaram utilizando a designação “menor”, embora estrategicamente. Na PAMEN, a denominação “menor” a compor o quadro específico de atuação



pastoral foi uma decisão política assumida pela própria CNBB, decisão que enseja apresentar-se avessa à aceção histórica da menoridade como estigma: “a Pastoral do Menor não entende por ‘menor’ a caracterização estigmatizante adotada pelas políticas contemporâneas ao Código de Menores”, mas sim buscando manter viva a mística evangélica de acolhida dos pequenos, tal como expresso no lema da Campanha da Fraternidade – “Quem acolhe o menor, a mim acolhe” (Institucional, Pastoral do Menor Nacional, s/d, n/p). Compreende, por fim, o menor como “aquela criança e adolescente empobrecido, esquecido, rejeitado e excluído dentre todos” (Institucional, Pastoral do Menor Nacional, s/d, n/p). Nessa aceção, a Pastoral do Menor se apresentava como serviço ainda necessário no Brasil já democrático, pois, apesar da construção dos instrumentos de proteção, persistiam, outrora e ainda hoje, como expresso na cartilha, os massacres coletivos estruturais, a criminalização excessiva, os maus-tratos, o abuso e a exploração infantojuvenil, a gravidez precoce, o trabalho e a exclusão escolar.

## Considerações finais

Celebra-se no dia 27 de agosto, desde 2017, o Dia da Pastoral do Menor, homenageando seu fundador, D. Luciano Mendes, que faleceu nessa data no ano de 2006, tamanha fora sua contribuição ao temário – seja como Bispo auxiliar da Arquidiocese de São Paulo (1976-1988), durante seu episcopado na Arquidiocese de Mariana (1988-2006) ou na presidência da CNBB (1987-1995). Ademais da referência inequívoca com a “causa do menor”, D. Luciano, tal como D. Paulo Evaristo Arns, figura na história da Igreja como um agente que logrou difundir uma leitura da realidade política e social à luz da religião, da qual emergiu um novo tempo para a Igreja Católica no continente americano, mas no Brasil em especial, no período da redemocratização.

Na interlocução que se buscou demonstrar entre a Pastoral do Menor, seus documentos de formação e o ideário dos direitos, é possível perceber como a Pastoral interpretou a realidade social do “menor” a partir de fundamentos bíblico-teológicos

que dotavam de sentido sua ação, e a partir dessa interpretação desenvolveu estratégias inovadoras – pedagógicas, inclusive – para lidar com essas infâncias e sensibilizar diferentes públicos em relação ao conjunto de direitos que deviam ser observados em relação a elas. Tais estratégias foram adotadas, por exemplo, pelas entidades públicas de assistência, que procuraram articular-se com os agentes pastorais para propor, no âmbito da construção da Nova República, novos marcos civilizatórios que incorporassem o ideário dos direitos humanos das crianças e dos adolescentes.

Cumpre destacar, ainda, que as especificidades da atuação da Pastoral do Menor na defesa dos direitos das crianças e dos adolescentes – movimento em que foi partícipe, ora protagonista, ora coadjuvante, mas sempre ente composto com outras fontes de discurso – apontam para uma sensibilização de públicos massivos, mas, no detalhe. Ou seja, utilizou seu capital simbólico, expressivo em um país tão religioso como o Brasil, para sensibilizar comunidades e famílias a partir de uma lógica e fundamentos que lhes eram inteligíveis. A imagem do “menor” com um Jesus sofredor, e as diversas passagens bíblicas nas quais Jesus se refere aos que sofrem, aos injustiçados e aos vulneráveis, tornaram-se mensagens que ganharam os ouvidos do catolicismo popular, comunitário, que por outras vias e outras fontes de discurso, não haviam sido atingidos.

## Notas

1 A pesquisa que deu origem a esta narrativa histórica é resultado do pós-doutoramento da autora, realizado junto ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Socioeconômico da Universidade do Extremo Sul Catarinense, sob supervisão do Prof. Dr. Ismael Gonçalves Alves.

2 Como ficou popularmente conhecido, o Pacto das Catacumbas foi um encontro paralelo ao Concílio, ocorrido em novembro de 1965 na catacumba de Domitila para pactuar a rejeição dos privilégios do poder e a eleição dos pobres como centro de seu ministério pastoral. Cf. Souza, 2019.

3 O exemplo da arquidiocese de Florianópolis é significativo: de acordo com a historiadora Clarice Bianchezzi, D. Afonso Niehues assume em 1967 o arcebispado “com a missão de colocar em prática os



indicativos renovadores na Igreja catarinense à luz do Concílio Vaticano II”, já que o arcebispo titular, D. Joaquim Domingues de Oliveira, francamente tradicionalista, “não tinha ânimo para tal intento, mesmo porque não concordava com esses princípios inovadores oriundos do Concílio” (Bianchezzi, 2012, p. 114).

4 Trata-se de um método de atuação pastoral desenvolvido pela Igreja Católica no contexto em tela, e que no Brasil foi incorporado pelas Comunidades Eclesiais de Base e pelas Pastorais propriamente ditas. Consistia em observar criticamente os problemas do cotidiano das comunidades para promover intervenções que trouxessem melhorias no campo do bem-estar individual e coletivo. Cf. Borán, 1981.

5 Com base na documentação coletada junto à Caritas Criciúma, foi possível mapear as Pastorais mais antigas do Brasil, a partir das cartilhas produzidas por estas seccionais. O site da Pastoral do Menor encaminha para as entidades estaduais, onde a partir do cruzamento das informações foi possível confirmar o listado apresentado.

6 Os documentos que compõem a análise foram digitalizados a partir do acervo da Pastoral do Menor da cidade de Criciúma/SC. O acervo foi gentilmente colocado à disposição da pesquisa pela Sra. Neuza Mafra, que assumiu a função de secretária da PAMEN Nacional no final dos anos 1990 e exerceu trabalho pastoral na região sul do estado de Santa Catarina naquele momento. Agradecemos também a gentileza da historiadora Elisângela da Silva Machieski, que realizou a sistematização do acervo digitalizado e compartilhou os documentos com as autorias.

7 Um terceiro documento seria de interesse para a análise, o livreto *Princípios, Diretrizes e Organização*, o qual sintetiza a história, o projeto político e a organicidade da teia formada pela oficialidade da Igreja no Brasil em sua divisão administrativa, as pastorais sociais e a Pastoral do Menor em si. Ocorre que o documento foi aprovado durante a VIII Convenção Nacional da PAMEN, realizada em Belo Horizonte/MG no ano de 2014, fórum de discussão significativamente afastado, portanto, tanto do período da redemocratização quanto do primeiro momento de implementação do Estatuto, que ocorreu na década de 1990. Cf. CNBB, 2014.

8 A analogia figura como instrumento central no livro-base da Campanha da Fraternidade de 1987. Nele, o filho da prostituta, o menor abandonado e o menor trabalhador aparecem como martirizados, cada qual com sua “cruz”. Ver: CNBB, 1987.

## Referências

BIANCHEZZI, Clarice. D. Afonso Niehues: Memórias da rede de proteção aos perseguidos pelo regime militar em Santa Catarina. **Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia** v. 3, n. 2, p. 113-129, jul./dez. 2012.

BORAN, Jorge. **O senso crítico e o método Ver, Julgar e Agir para pequenos grupos de base**. São Paulo: Edições Loyola, 1981.

BRASIL, 1988. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

BRASIL, 1990. Estatuto da Criança e do Adolescente. **Lei n. 8.069, de 12 de julho de 1990**. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências.

BRITES, Olga; NUNES, Eduardo Silveira Netto Nunes. Contra a redução da menoridade penal no Brasil: o centro de defesa dos direitos humanos de Osasco, fim dos anos 1970. **Projeto História**, São Paulo, n. 54, pp. 49-82, set./dez. 2015.

CARVALHAL, Juliana Pinto. **A serviço da vida: a influência da Igreja Católica na formação do Movimento Nacional de Defesa dos Direitos Humanos (1982-1986)**. 2007. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2007.

CNBB. **A história da Pastoral do Menor no Brasil**. Cartilha. CNBB, s/d.

CNBB. **Campanha da Fraternidade**. Texto-base. Brasília: Editora Sig, 1987.

CNBB. **Projeto Político da Pastoral do Menor**. Cartilha. CNBB, 1999.

CNBB. **Princípios, Diretrizes e Organização**. Cartilha. CNBB, 2014.

DAMINELLI, Camila Serafim. Em caso de crime, por que não antecipar? Debates sobre minoridade na imprensa durante a vigência do Código de Menores (Santa Catarina, 1979 – 1990). **História Revista**, v. 23, n. 1, p. 128-147, 2018.

DAMINELLI, Camila Serafim. **Uma Fundação para o Brasil Jovem**: Funabem, minoridade e políticas sociais para infância e juventude no Brasil (1964-1979). 2019. Tese (Doutorado em História). Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

DELLA GIUSTINA, Joacir. **A Pastoral do Menor no Brasil, hoje**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GOMES, Paulo César. **Os bispos católicos e a ditadura militar**: a visão da espionagem. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GUEDES, Marcone de Souza. A opção pelos pequeninos: aspectos convergentes entre Medellín e a atuação de dom Luciano Mendes de Almeida na Pastoral do Menor. **Annales Faje**, v. 3, n. 5, p. 105-113, 2018.

INSTITUCIONAL. **Pastoral do Menor Nacional**. S/l, s/d, n/p. Disponível em: Institucional – Pastoral do Menor Nacional (wordpress.com). Acesso em: 28 ago. 2024.

MACHIESKI, Elisangela da Silva. Infância, relações de gênero e o Ciclo da Marginalização na Campanha da Fraternidade de 1987. In: **Anais eletrônicos do Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress**, 30 de julho a 04 de agosto de 2017, Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis, SC. Disponível em: [http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499450098\\_ARQUIVO\\_Machieski.Ociclodamarginalizacao.FG.pdf](http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499450098_ARQUIVO_Machieski.Ociclodamarginalizacao.FG.pdf). Acesso em: 05 out. 2023.

MACHIESKI, Elisangela da Silva. Quem acolhe o menor, a mim acolhe: a Campanha da Fraternidade de 1987 e a mobilização da Igreja Católica em prol da infância pobre e abandonada. **Revista História: Debates E Tendências**, v. 21, n. 2, p. 130-144, 2021.

MARTINS FILHO, João Roberto. **A rebelião estudantil**: 1968 – México, França e Brasil. Campinas/SP: Mercado das letras, 1996.

MARTINS, Maria Marta; SOUZA, Kátia Menezes de. O dispositivo de minoridade e o governo das condutas. **Forum Lingüistic**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 6299-6311, 2021.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá; CANELO, Paula. Estado e governo nas ditaduras brasileira (1964) e argentina (1976). In: LVOVICH, Daniel; MOTTA, Rodrigo Patto Sá (Orgs.). **As ditaduras argentina e brasileira em ação**: violência repressiva e busca de consentimento. Belo Horizonte: Editora UFMG. Los Polvorines: Ediciones UNGS, 2023, p. 19-48.

PASSETTI, Edson. **O que é menor**. Editora Brasiliense, 1985.

RESENDE, Haroldo de. A genealogia de Michel Foucault e a história como diagnóstico do presente:

elementos para a História da Educação. **Cadernos de História da Educação**, v. 19, n. 2, p. 335-344, 2020.

Nacional Constituinte 1987-1988. **Pro-Posições**, v. 28, n. 3, 2017, p. 242-270.

RIZZINI, Irma. Meninos desvalidos e menores transviados: a trajetória da assistência pública até a Era Vargas. In: PILOTTI, Francisco; RIZZINI, Irene (Orgs.). **A arte de governar crianças: a história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil**. 3ª ed. São Paulo: Editora Cortez, p. 225-286, 2011.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SOUZA, Ney de. “Pobreza da Igreja”: História e Teologia do documento 14 da Conferência de Medellín. **Caminhos**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 527-740, mai./ago. 2019.

VANZELLA, José Adalberto. A Campanha da Fraternidade e a conversão da Igreja. **Revista Teopraxis**, v. 40, n. 134, p. 11-22, jan./jun. 2023.

VATICANO II. **Gaudium Et Spes**. Sobre a Igreja no mundo actual. S/p. 1965. Disponível em: [NFC-Constituicao-Pastoral-gaudium-et-spes.pdf](#) ([puc-campinas.edu.br](#)). Acesso em: 28 ago. 2024.

VOGEL, Arno. Do Estado ao Estatuto. Propostas e vicissitudes da política de atendimento à infância e adolescência no Brasil contemporâneo. In: RIZZINI, Irene; PILOTTI, Francisco (Orgs.). **A Arte de governar crianças: a história das políticas sociais, da legislação e da infância no Brasil**. 3ª ed. São Paulo: Cortez, p. 287 – 321, 2011.

WOHNRATH, Vinicius Parolin. Duas dinâmicas, dois resultados: a Igreja Católica na Assembleia

# As florestas de castanhais dentro da Amazônia Tocantina: experiências sociais, conflitos, alianças e resistências

*The chestnut forests within the Tocantina Amazon: social experiences, conflicts, alliances and resistance*

Adriane dos Prazeres Silva\*

Palavras-chave:

Amazônia

Conflitos

Resistência

Resumo: Este trabalho discute a imbricada relação entre as populações ancestrais de dentro da floresta amazônica e seus castanhais (*Bertholletia excelsa*), demonstrando ainda, as experiências sociais, alianças, conflitos e relações com os lugares de dentro desses territórios, no período de (1930- 1991). Para adentrar ao Bioma amazônico e suas teias de relações sociais arrolei e analisei fontes diversas dentre elas destaco: os processos de arrendamentos e aforamento do Instituto de Terras do Pará, os livros de titulação de terras, as memórias de moradores da região, os relatórios dos encontros de trabalhadores rurais do baixo Tocantins entre (1980-1990), panfletos, periódicos e cartilhas da diocese de Cametá e da Federação de Assistência Social e Educacional (FASE), bem como acervos da Superintendência para o desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e do Serviço de Proteção Indígena, (SPI) e acervos pessoais de sujeitos sociais que vivenciaram a luta pela posse da terra na Amazônia. O cotejamento desses acervos demonstram que essa floresta tropical latifoliada foi habitada de maneira intensa, sua gente compreende que ela está viva e que possui as suas lógicas, suas redes de sociabilidade, conflitos e resistências. Logo, a floresta amazônica não é um espaço amorfo e sem significado.

Keywords:

Amazon

Conflicts

Resistance

Abstract: This work discusses the intertwined relationship between ancestral populations from the Amazon forest and their chestnut groves (*Bertholletia excelsa*), also demonstrating the social experiences, alliances, conflicts and relationships with places within these territories, in the period (1930-1991). To enter the Amazon Biome and its webs of social concerns, I listed and analyzed various sources, among which I highlight: the processes of leasing and tenure at the Pará Land Institute, the land titling books, the memoirs of residents of the region, the reports of meetings of rural workers from lower Tocantins between (1980-1990), pamphlets, periodicals and booklets from the Diocese of Cametá and the Federation of Social and Educational Assistance (FASE), as well as collections from the Superintendence for the Development of the Amazon (SUDAM) and the Indigenous Protection Service (SPI) and personal collections of social subjects who experienced the struggle for land ownership in the Amazon. The comparison of these collections demonstrates that this tropical broadleaf forest was intensely inhabited, it's people understand that it is alive and that it has its logic, its networks of sociability, conflicts and resistance. Therefore, the Amazon forest is not an amorphous and meaningless space.

Recebido em 26 de outubro de 2024. Aprovado em 17 de junho de 2025.

## Introdução

Este artigo tem como objetivo explicar a relação imbricada entre as populações ancestrais de

dentro da floresta amazônica e seus castanhais (*Bertholletia excelsa*), demonstrando ainda, as experiências sociais, alianças, conflitos e relações com os lugares de dentro desses territórios, no período de (1930- 1991). Para adentrar ao Bioma amazônico e

\* Doutora em História social da Amazônia. Professora Adjunta II da Universidade do Estado do Pará. E-mail: [adrianedosp Prazeres@gmail.com](mailto:adrianedosp Prazeres@gmail.com).

suas teias de relações sociais arrolei e analisei fontes diversas dentre elas destaco: os processos de arrendamentos e aforamento do Instituto de Terras do Pará, os livros de titulação de terras, as memórias de moradores da região, os relatórios dos encontros de trabalhadores rurais do baixo Tocantins entre (1980-1990), panfletos, periódicos e cartilhas da diocese de Cametá e da Federação de Assistência Social e Educacional (FASE), bem como acervos da Superintendência para o desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e do Serviço de Proteção Indígena, (SPI) e acervos pessoais de sujeitos sociais que vivenciaram a luta pela posse da terra na Amazônia.

Para entender esse mundo se faz necessário adentrar ao seu bioma, apresentar a flora, fauna e clima. Nesse sentido é necessário discutir as vivências do grande inverno amazônico, que se caracteriza por ser os seis meses de chuvas mais intensas nessa região do norte do Brasil<sup>1</sup>.

A partir de dezembro até o final de maio temos com mais frequência as chuvas torrenciais e os índices pluviométricos são de 2.300 mm ao ano, sendo que nas regiões de fronteiras podem alcançar 3.500 mm. Durante o período os sapos-cururus e as cutacas coaxam altivamente, os cupins migram de suas casas para lugares mais elevados, e assistimos eles voarem, tanto dentro nas matas, quanto nas cidades – é tempo de reprodução-, o tempo das caças gordas está próximo – pacas, antas, queixadas estarão mais robustas. A partir do início das chuvas a quantidade do fruto do açaí começa a diminuir e chega a vez do muruci, bacuri, mari, uxi, bacaba, taperebá darem seus frutos, as sapucaias florescem e finalmente os primeiros ouriços de castanhas começam a cair<sup>2</sup>.

Dentro da floresta o povo ancestral consegue encontrar também a cura das doenças, as plantas com suas folhas, caules, raízes, sem enumerar outras espécies pertencentes a outros reinos. Devo destacar ainda, que foi na convivência que as populações que moram ancestralmente no interior das matas aprenderam a viver com o que ela oferece.

A floresta em pé é sinônimo de fartura, riquezas e diversidade, um desses exemplos está na coleta da borracha que ocorre durante o verão – é uma atividade que faz parte do cotidiano de trabalho de homens e mulheres da mata. Percebemos que a coleta do látex está amalgamada ao modo de vida

desses sujeitos, mas o tempo dele, como já explicitado, é de junho a novembro. De dezembro a maio é o momento da coleta da castanha, quando o inverno amazônico determina a queda dos ouriços, portanto, o início da colheita. É preciso destacar que durante o terceiro quartel do período imperial até o início da primeira república a exportação da *Hevea brasiliensis* (HBK) acentuou-se, ou seja, entre 1850-1900 houve uma aceleração na exportação e depois um decréscimo desse processo.

O estado do Pará, em sua legislação agrária de 1892, até 1966 tinha como prioridade o extrativismo, ou seja, havia o interesse em manter as matas em pé. Contudo, foi na década de 1930, ou seja, durante a vigência do governo de Getúlio Vargas e da interventoria de Magalhães Barata, que foram criadas leis mais específicas sobre o uso das terras de castanhais e a exportação desse produto.

As legislações criadas possuem como um de seus escopos fundamentais a concentração de poder. Para alcançar esse intuito, a legislação agrária dividiu-se em dois eixos centrais: o primeiro era reverter ao estado do Pará o “patrimônio dos Castanhais”; e o segundo era diminuir o poder das elites locais, isso estava vinculado ao projeto de ação almejado por Vargas. Este fato se confirma ao analisar o relatório do inspetor de “Castanhais do Estado do Pará”, Augusto Belchior de Araújo que afirma: “na década de 1930 a economia da castanha já havia suplantado a da borracha”. Desta feita, as experiências vivenciadas dentro dos castanhais na Amazônia Tocantina demonstra que existiu levas de sujeitos sociais que vivenciaram um cotidiano ímpar com as florestas de castanhais, existiu também por exemplo e ainda existe a vivência dos Asuriní, Asuruí e Paracanãs, as etnias citadas possuía conflitos e também forjou alianças com os povos que estavam nas franjas de suas terras e/ou tentaram invadi-las; que por sua vez eram populações que hoje podemos denominar de quilombolas e brancos migrantes pobres vindos do nordeste em especial do Maranhão.

Para entendermos a importância dos castanhais e das amêndoas de castanhas vamos analisar a citação retirada do relatório da Inspetoria de Minas e Castanhais (órgão criado no Pará em 1930 para legislar e dar organização, sob ingerência do estado sobre os espaços de castanhais e Minas, no



citado relatório notamos três possíveis conclusões: 1. A visão produzida pelo estado do Pará em relação aos castanhais – apesar de um território dilatado e dos castanhais estarem dentro de matas – era que esse patrimônio deveria funcionar nos moldes industriais, daí o uso do termo “indústrias”; 2. A necessidade de legislar sobre os castanhais presentes em terras devolutas e destes, por sua vez, produzirem rendas, ou seja, proporcionar mais abonos para os cofres do governo estadual; e 3. O reconhecimento da prática da coleta da castanha que era feita bem antes da proclamação da república, portanto, antes da interferência do estado do Pará sobre esses territórios. Passemos a citação do relatório da “Inspetoria de Castanhais de 1930”:

Sabido é que a colheita e a exportação da preconizada constituindo hoje uma das principais fontes de renda do Estado do Pará e, quiçá, da Amazônia, já havendo mesmo suplantado a da borracha, que por longo tempo manteve a supremacia. Não há excesso, pois, em dizer que, no decorrer dos dez últimos anos, no afã de obter dos Governos terras devolutas onde existiam castanhais nativos, se hajam empregado todos os meios possíveis, olvidados embora, muitas vezes, ao calor das competições, os legítimos interesses públicos, que assim estavam a reclamar uma legislação eficiente que, resguardando-os convenientemente, viesse trazer, do mesmo modo, o amparo devido às aspirações justas daqueles que desejavam dedicar-se a exploração das terras do Estado. A exportação da Castanha vem sendo feita desde a metade do último século, tendo sido, porém, intensificada a partir de 1889 aos nossos dias. Os castanhais pertencentes ao patrimônio do Estado eram inicialmente explorados, periodicamente, por invasão das pessoas interessadas na colheita da castanha, desde épocas muito anteriores á proclamação da república. (PARÁ, 1930, p. 1-2)

No trecho acima percebemos que um dos eixos norteadores da Economia foi a extração da castanha que era exportada pelo menos desde 1850, acentuando-se em 1889. O relatório aponta para “as invasões das pessoas interessadas nas colheitas e que essa exploração era feita” antes da Proclamação da República. O que fica óbvio, é que antes das exportações existia um mercado de comercialização dessas amêndoas.

Outro ponto observado é o projeto almejado pelo grupo de Vargas, em que um dos objetivos era centralizar o poder na esfera federal, e os estados deveriam abordar o modelo de governo federativo. Porém, o citado presidente não via de maneira positiva a vocação extrativista do estado do Pará, na sua visão do então governante do país, era necessário domar a floresta. O Norte do Brasil onde a floresta Amazônica se fazia presente, deveria dar espaço a industrialização. Dentro das concepções de governo não cabia às populações tradicionais ou os povos originários e suas relações com as matas. No entanto, esse projeto pensado por Vargas não foi aplicado, pois ele e seu grupo de poder foram obrigados a optar pelo extrativismo durante o período da Batalha da Borracha entre 1942 a 1945. Foi possível identificar esse processo ao verificar sete processos de arrendamento que encontrei, dentro da Gerência de Aforamento, eles pertenciam para o baixo Tocantins, sendo arrendamentos de borracha, caucho, massaranduba e balata, ou seja, produtos dos quais poderiam se extrair o látex.

Todos esses empreendimentos foram realizados em 1943 no auge da batalha da borracha. Desta feita, compreendo como a conjuntura internacional, marcada pela segunda guerra mundial, interferiu na dinâmica da economia paraense<sup>3</sup>.

O escopo dos processos, pensado e executado na esfera das macroestruturas no âmbito do governo Federal se desdobrou em medidas locais que afetaram o cotidiano das pessoas que viveram nas terras do baixo Tocantins nos idos da década de 1930, as disputas por essas terras já existiam, mais foram acentuadas com a presença dos denominados grandes projetos que se desdobrou durante os governos militares na Amazônia.

Um dos territórios mais intensamente disputadas entre os não-índios e os indígenas, foram o dos habitats da árvore da castanha, são regiões de terra firme<sup>4</sup>. Nilton Lopes de Farias (SACI) nos chamava a atenção para a predileção dos castanhais ele explicou que nessas terras, o nível dos rios, igarapés e furos aumentam deixando parte significativa desses castanhais submersos. Os frutos, da castanha e o território onde estavam inseridos era disputados por índios e não- índios.

Apesar de vários conflitos, ainda resiste em algumas partes da Amazônia um costume, um modo de viver e conviver com a floresta, especificamente no estado do Pará, o de habitar a terra de maneira coletiva, tal lógica, não é regida pelo modelo da propriedade privada. Uma dessas formas coletivas de habitar a terra foram os castanhais de serventia pública, ou castanhais do povo, ou ainda castanhais de uso comum, territórios em que a população do entorno poderia coletar as amêndoas de castanhas para prover seus sustentos, trocar e vender.

Mas, o que seria um castanhal? E como eles foram entendidos pela legislação agrária? Para responder a tais questionamentos, solicitamos paciência aos leitores e os convidamos a submergir conosco no entendimento, a nível ambiental desse território, bem como a transitoriedade dos sujeitos em seu interior. Portanto, vejamos o que o pesquisador José Veríssimo da Costa Pereira tem para nos afirmar:

[...] a imponente *Bertholletia excelsa*, H.B.K. (B. Nobils, Miers) é uma árvore social e vulgarmente denominada castanheiro-do-pará. O fruto ou ouriço encerra nozes ou castanhas de alto valor alimentício. Daí a importância comercial dos castanhais, grupos mais ou menos densos daquelas árvores pertencentes à família das leci-tidáceas, ou de outras de espécies do gênero *Lecythis*, todas porém produtoras de castanhas saborosas e bastante oleaginosas. As bertolécias são árvores de 20 a 30 metros de altura, ordinariamente. O caule é cilíndrico e cada árvore se apresenta sem ramos até a fronde. A casca é escura e fendida. Nas extremidades são os ramos encurvados. As folhas, esparsas, têm a cor verde-escura na face superior, pálida todavia na inferior. Erectas, com a sua fronde serenamente altaneira, as bertolécias — com exceção das samaumeiras — chegam a dominar certas partes das florestas amazônicas de terras altas. (PEREIRA; IBGE, 1966, p. 15)

A descrição taxonômica e do habitat apresentada por José Veríssimo é adequada para demonstrar que a castanheira é uma espécie que não passa despercebida dentro da mata. Seus frutos encerrados em um ouriço lenhoso é a garantia de alimento e renda para a população da Amazônia. Sua coleta ocorre no período do inverno amazônico (de dezembro – maio), portanto, no meio de uma

densidade pluviométrica alta em relação ao restante do país, o que torna a sua coleta mais arriscada e árdua. Contudo, esta atividade necessita da floresta em pé. Várias gerações realizaram a coleta da castanha como meio de sobrevivência.

A relação entre a espécie *Homo sapiens* e a *Bertholletia excelsa* pode ser mais antiga do que se supõe, segundo Pablo Galeão (2016), do Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB). Atualmente o pesquisador Ricardo Scoles, do Centro de Formação Interdisciplinar (CFI), da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), estuda a relação entre a espécie humana e a castanheira há mais de uma década. Ele acredita que o benefício entre as duas espécies aconteceu de forma mutual, a *Bertholletia excelsa* está presente no Brasil, Peru, Colômbia, Equador, Guiana, Venezuela e Guiana Francesa e é abundante também na Bolívia e no Suriname.

Essa árvore é considerada vulnerável pela União Internacional para a Conservação da Natureza (IUCN) e no Brasil aparece na lista de espécies ameaçadas do Ministério do Meio Ambiente. Segundo a resposta do inspetor Augusto Belchior, no relatório, de 10 de agosto de 1939, da Inspetoria de Castanhais do Estado as principais zonas produtoras das amêndoas no estado do Pará eram as: do Tocantins-Araguaia; do Baixo-Amazonas; do Xingu; do Tapajós; e por último as das zonas do Guamá.

De acordo com Scoles, a dispersão contou com a participação tanto de seres humanos quanto da cotia – um mamífero roedor de pequeno porte. Até onde os estudos apontam, somente os homens e esses pequenos roedores conseguem romper o ouriço da castanha. Quanto ao adensamento por metro quadrado dentro da mata, bem como as análises de DNA comparadas das populações de árvores em todas as partes da Amazônia, mostram que há poucas diferenças genéticas para a espécie, sugerindo dispersão rápida durante o primeiro milênio d.C. Esses dados corroboram ainda mais a hipótese levantada por Scoles. Encontramos, portanto, uma explicação plausível para tamanha dispersão e para além desse fato percebeu-se ainda a mobilidade dentro do espaço que demonstra estar mais conectado do que se supõe. É como podemos notar na assertiva de Manoel Pio Corrêa que considera

Que área da castanheira do Pará, se estende desde os estados do Maranhão e Mato Grosso (vale do rio Papagaio afluente ou vizinho do Juruena) até 10° de latitude sul através dos estados do Pará (região de Alenquer, Almeirim e Óbidos fronteira com a Guiana Holandesa (vale do rio São João e elevações de Tumucumaque) e do Amazonas (vales do Madeira, Maués, Purus, Negro e Solimões) até o vale do Orinoco. No extremo meridional do Pará — para quem penetra a região indo do sul do país — os castanheiros principiam a aparecer da confluência do Araguaia para jusante. As grandes associações vegetativas, de densidade variável, são, aliás, mais comuns na região do Tocantins, a de maior importância como produtora de castanhas em todo o estado do Pará. No estado do Amazonas, a bacia do Purus pode ser considerada como a região mais rica na mesma produção. (CORRÊA; IBGE, 1966, p.17 ).

As análises de Pio Corrêa demonstram que o padrão de dispersão e presença da *Bertholletia excelsa*, bem como seu valor econômico, tanto dentro do estado do Amazonas quanto do Pará eram fundamentais para a economia até o fim da década de 1960. Já os estudos desenvolvidos nas primeiras décadas do século XXI demonstram que as levas de migração indígena, antes do período colonial, podem ser a chave explicativa para a presença da castanheira até a boca do Orinoco. Portanto, há séculos a Amazônia apresenta uma conexão interna e global. (GRUZINSKI, 2014) chama atenção que no século XVI a Amazônia era uma das zonas nas quais diferentes países e distintas sociedades do mundo começaram a encontrar-se e a conectar-se. A Amazônia cristalizou a atenção, nunca desinteressada, das nações europeias que viram nela uma zona chave do globo.

Talvez tenha sido com a percepção de que a região era um espaço de interesse comercial global que Felipe Yaghi, nascido na Síria – e que em 1936 estava com 58 anos –, escolheu residir em Marabá desde 1911. Nos processos de solicitação de arrendamento enviados à Inspetoria de Minas e Castanhais, o sírio identificava-se como um “velho extractor de Castanha”. É possível que as riquezas do vale amazônico tenham incentivado o senhor Yaghi a arrendar, desde 1928, o lugar conhecido popularmente como castanhal Ciganas<sup>5</sup>. Essa solicitação até 1935, era feita por locação cedida pela

prefeitura municipal, porém, no ano de 1934, o estado chamou a si tal responsabilidade. Portanto, foi ao governo do então interventor Joaquim Magalhães Cardoso Barata que ele solicitou novamente parte da margem direita do Igarapé Taurysinho, na qual se achava situado o castanhal Ciganas. Yaghi argumentou em seu processo que no referido lote o suplicante, possuía benfeitorias tais como: barracões, tropa de animais para o transporte dos produtos extraídos, além de roçados e regular serviço de lavoura<sup>6</sup>.

O caso de Felipe Yaghi é emblemático por três motivos: primeiro por demonstrar as mudanças estruturais e governamentais que os castanhais estavam passando na década de 1930, como a mudança de locação que antes era feita pelo município e em 1936 passou para a responsabilidade do estado; verificamos uma legislação destinada para a floresta, produzida pelo Estado republicano nas figuras de Getúlio Vargas e do Interventor Magalhães Barata – que instrumentalizaram a legislação Agrária de acordo com seus projetos políticos e visão de mundo dos seus grupos de poder; e a conexão interna da Amazônia, que entendemos acontece ao menos em três momentos – por meio da sua fauna e flora, de seus rios caudalosos e da circularidade de pessoas dentro desse bioma.

Nesse sentido, podemos citar o caso de Dona Sebastiana Ribeiro que arrendou o castanhal Urubú situado no município de Marabá, em 1935, porém, ela residia no lugarejo Remansão, situado em Baião<sup>7</sup> ou ainda mencionar sobre as terras de Servidão Pública de castanhais de Marabá que beneficiavam a população pobre de Goiás e do Maranhão<sup>8</sup>. Outro caso identificado é o de Francisco Tabosa Cavalcanti que ao solicitar permuta de castanhais de Tucuruí para Marabá, ocorrida “aos dias 22 de julho de 1952”, argumentou “o quanto os índios Asuriní de Tucuruí eram arredios<sup>9</sup> e matavam quem adentrasse os castanhais”, logo o pedia a permuta de arrendamento. Nesse mesmo viés, tem o caso de Osvaldo Mutran que era residente em Marabá, mas possuía castanhais arrendados em 1932 no município de Baião<sup>10</sup>.

Esses casos, inclusive dos moradores pobres de Goiás e do Maranhão, são exemplos do quanto os espaços dos castanhais era um espaço de transição de sujeitos, de conexões de pessoas, animais e plantas.

Não podemos analisar os castanhais do Médio e do Baixo Tocantins de maneira isolada, pois as fronteiras nacionais e mesmo regionais são porosas e criadas pelo Estado. Os castanhais representam também a conectividade desses espaços e pessoas, nesse sentido, percebemos a mobilidade que se faz presente nesse espaço transfronteiriço que é a Amazônia. Reconhecemos também que as permutas podem indicar as dificuldades em residir no Baixo Tocantins e possuir castanhais no Médio, mas a leitura ancorada nessa explicação mostra-se limitada. Portanto, as mata e os castanhais também são espaços de sociabilidade e transitoriedade. De acordo com os argumentos do professor Ricardo Scoles a relação dos homens com os castanhais é mais antiga do que se supõe. Nesse sentido, inferimos que ela existe antes da invenção da propriedade e mesmo após a sua criação e prática pelas classes dominantes existiram espaços de castanhais de uso comum na Amazônia que resistiram tanto à invenção da propriedade privada quanto à tentativa de intervenção do Estado ao legislar a floresta. Os castanhais de serventia Pública, ou castanhais do povo, como eram conhecidos, são territorialidades<sup>11</sup>, lugares de resistências do uso de terras que se desdobrou através dos costumes e foi transmitido ao longo das gerações.

### **As Zonas de Castanhais do Baixo Tocantins e seus conflitos**

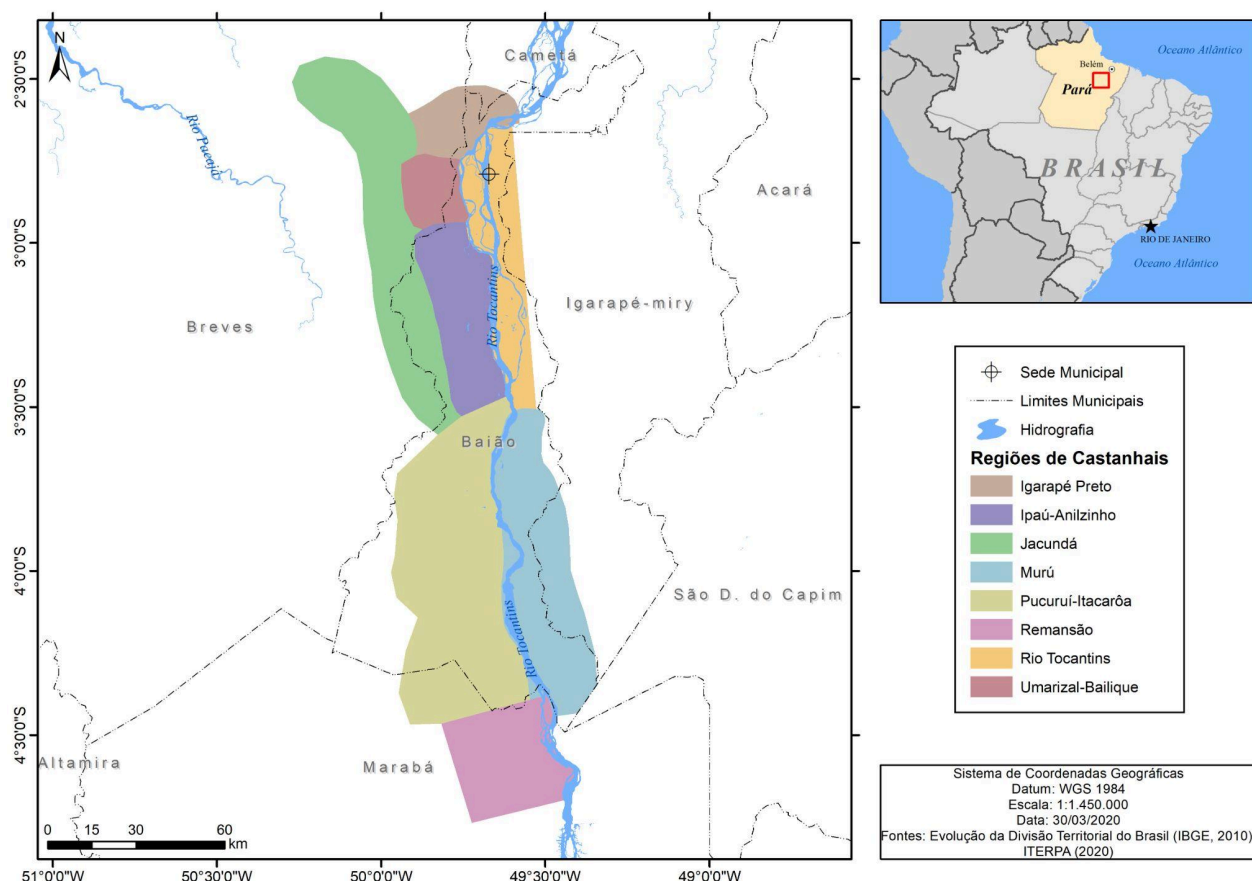
Os estudos realizados por José Jonas de Almeida, indicam uma dimensão do que seriam os castanhais do sul do Pará, na verdade nos diz a dimensão biológica de sua distribuição, Almeida nos chama atenção, para o fato de que as chamadas florestas de castanhais, concentram de 50 a 100 indivíduos da mesma espécie (até o presente momento foram efetuados poucos estudos sobre a distribuição das castanheiras, logo a quantidade de árvores varia muito de um castanhal para o outro)<sup>12</sup> e esse dado nos faz refletir sobre os castanhais do Baixo Tocantins, que nesse trabalho, puderam ser nomeados, classificados e terem suas localizações apontadas.

Para entendermos a presença dos castanhais e de seu funcionamento, necessário analisar os

processos de arrendamento dos castanhais da região. Ao arrolar essas fontes foi possível entender entre outras questões, as dinâmicas desses territórios, o perfil dos arrendatários (nome, idade, estado civil, lugar do domicílio e profissão), a base de análises foram os processos de arrendamento pertencente a Baião, foram verificados 145 processos arrendamentos deferidos, 62 indeferidos e 23 Sem Solução ou Pedidos por empresas extrativistas). Não obstante, conseguimos fazer inferências sobre os conflitos e disputas pelos castanhais<sup>13</sup>.

Não obstante, conseguimos fazer inferências sobre os conflitos e disputas pelos castanhais. A partir desse processo construímos o mapa que demonstra o que denominamos como zona de castanhais, evidenciamos quais e os números. É possível notar também que elas foram organizadas obedecendo a lógica de sua distribuição espacial, portanto, existem castanhais que estão nas fronteiras, que poderiam ser englobados tanto por uma zona quanto por outra. Aqui buscamos fazer um exercício do que foi, ou pelo menos, de tentar demonstrar concatenadamente um complexo fenômeno que era a presença dos castanhais e os processos de arrendamentos promovidos pelo estado do Pará.

Ora, vejamos nesse momento como estavam classificados as Zonas de Castanhais e a quantidade de castanhais nelas contidas e a cor que foi representado no mapa: a primeira é a Zona Igarapé-Preto, contendo 7 castanhais, e simbolizada pela cor marrom claro; a Segunda Umarizal-Bailiqui, com 4 Castanhais, representada pela cor Vinho; a terceira Ipaú- Anilzinho, contendo 38 castanhais e representada pela cor roxa; A quarta zona era a Jacundá, contendo 10 castanhais e representado pela cor verde; a quinta zona é a Pucuruí- Itacorôa, contendo 18 castanhais e representado pela cor bege; A sexta é a zona Remansão, contendo 8 castanhais e representada pela cor lilás; a Sétima lado direito do rio Tocantins, contendo 7 castanhais, representado pela cor laranja e a oitava zona a Murú, contendo 2 castanhais e representada pela cor azul. A seguir, um mapa com a representação das zonas de castanhais e no término deste construímos os quadros com os nomes das zonas e seus respectivos castanhais:



**Mapa 1 – Representação das Zonas de Castanhais do Baixo Tocantins.**

Fonte: Adriane dos Prazeres Silva; trabalho técnico de João Victor Gomes dos Santos.

À medida que cruzei o nome dos castanhais, mais as suas zonas, entendi que essa territorialidade possuía uma intrincada rede de relações que tentaremos explicitar da maneira mais concatenada possível. Para isso, se faz necessário evidenciar que esse exercício só foi possível graças a um investimento significativo de pesquisa sobre um volumoso corpo documental que foram os processos de arrendamento, e o cotejamentos com fontes distintas entre elas contamos com as memórias dos moradores e relatórios presentes nos arquivos da FASE, CNBB e Diocese de Cametá.

As zonas que possuiu mais castanhais foi a zona 3. Ipaú-Anilzinho e foi nesta zona também que percebemos vários conflitos. A que possuía menos castanhais foi a 8. Zona a Muru, contendo apenas dois castanhais, que como pode ser visualizada no mapa localizava-se mais ao sul. A 6. Zona Remansão com 8 castanhais foi uma das quais nos deu mais trabalho de compreender e sistematizar a sua

localização, isso porque, desde 1984, essa região está embaixo do lago da hidrelétrica de Tucuruí. Este lago, contém sob suas águas verdadeiros cemitérios de castanhais e resquícios da floresta, um crime cometido contra o patrimônio genético e biológico da humanidade.

Desta feita, ao darmos prosseguimento às análises sobre as zonas de castanhais foi possível lançar luz sobre três dados estáticos fundamentais: o primeiro foi referente ao número de castanhais, conseguimos encontrar 96 Castanhais, sendo 5 deles de uso comum, a grande maioria foram mapeados e nomeados, destes 89 estavam do lado esquerdo do Rio Tocantins, ou seja, aproximadamente 85,44 % e 7 castanhais do lado direito, ou seja, aproximadamente 6,72%.

O segundo resultado foi descrever, quando a documentação nos fornecia o dado, a produção da safra de castanha e paralelamente a isso traçamos um perfil dos arrendatários, por gênero, profissão, estado



civil, localidade onde domiciliava e os anos que arrendaram castanhais e quais foram os Castanhais. O terceiro resultado alcançado foi a classificação das oito Zonas de Castanhais.

Das zonas de castanhais a que mais concentrou número de castanhais e processos de arrendamento, foi a 3ª Zona Ipaú- Anilzinho, com 38 castanhais numerados de 12 a 41, concentrou aproximadamente 36,48% dos castanhais. Portanto, essa era uma zona que mais concentrava castanhais e foi também a que mais concentrou conflitos e disputas por seus domínios, essas disputas ocorreram tanto a nível das classes mais abastadas quanto das classes menos favorecidas economicamente e desta contra os mais abastados.

Talvez algum leitor desavisado, possa se perguntar o porquê de mostrar os castanhais um a um com sua devida localização. Essa metodologia justifica-se pelo fato de que os moradores dessa região identificam esses castanhais como se fossem um bairro, com ruas e CEPs precisos, cada um deles com sua localização e suas características, logo as matas não são emaranhados de árvores sem sentido, portanto, os moradores conhecem, suas regras e lógicas de funcionamento. Percebi também que existiam a noção de quais eram as terras tidas como devolutas, terras do Estado e terras particulares e além do mais foi possível compreender, que os castanhais eram nomeados levando em consideração uma característica física, natural ou mesmo o nome de um morador das redondezas.

Outra questão importante era que 41 castanhais, ou seja, aproximadamente 42,7% citaram ou faziam fronteiras, ou estavam em terras devolutas. O decreto N 410, de 8 de outubro de 1891, nos traz o conceito de terras devolutas. Essa foi a primeira legislação que regulamentou a alienação das terras devolutas situadas dentro dos limites do Estado do Pará, e instituía as regras para revalidação de sesmarias e demais “concessões do governo e para a legitimação das posses mansas e pacíficas”. Vejamos o conceito do que seriam terras devolutas para a citada legislação agrária paraense:

Decreta Art 1º - As terras devolutas compreendidas nos limites do Estado do Pará, e a ele exclusivamente pertencentes, Ex-vi do Art.64 da constituição dos Estados Unidos do Brasil, somente a título de compra pode ser adquirida.

Art 2- São terras devolutas 1 As que não estiverem aplicadas a algum uso público ou federal, estadual ou municipal; 2 As que não estiverem no domínio particular por título legítimo. 3 aquelas, cujas posses, não se fundarem em títulos capazes de legitimação ou revalidação.

O primeiro é que essas terras tinham como donos originários os Parakanãs e os Asuriní, principalmente essa segunda etnia. O segundo elemento, essas terras são ricas em castanhais, principal elemento exportador da economia paraense em 1930 e o terceiro elemento, desde o período imperial existiam populações que viviam no entorno dessas terras e também viviam da coleta da castanha. Essas duas populações Asuriní e povo da franja do território possuíam em comum o viver de maneira conectada e coletiva com essas matas, tanto que isso pode ser notado ao verificarmos os nomes dados aos castanhais, rios, furos, posses e Igarapés.

Ora, sabemos que a maioria dos castanhais no baixo Tocantins recebeu nomes de rios, lagos, Igarapés, Grotas e lagos que são relativamente fáceis de serem identificados na documentação, a presença deles é fundamental, pois são os veios essenciais para entender de que maneira as castanhas eram escoadas das matas. A partir de agora citaremos os nomes de rios, lagos, rês, grotas e Igarapés encontrados dentro dos arrendamentos de Castanhais.

Desta feita, temos como exemplos os: Rios Tocantins, Itacorôa Grande; Anilzinho, Remansão, Pucuruy, Timbozal, Laguinho, Lagoinha, Rego do Ubim, Pucuruyzinho, Anil Grande e Cambução, Joana Peres, Branco, Jacundá, Pucuruy, (Grande e zinho), Joana Peres, Taúá, Murú, Ipahú, Januquará; Lagos Grande; Rêgo Ubim, Coroca, Theophilo e Mandihy; Grota, Timbozal, Saboja, Funda e Igarapés. Branco, Barraquinha, Preto, Anilzinho, Piteira, Arapary, Gocal, Tauá, Múru, Caverna, Mariano, Manuel Leite, Timbozal, Inglês, João Caetano, Bandigne, Bailique, Feio, Jacundá, Ipaú, São Miguel, Cachoeirinha, Carudo, Pimentel, Umarizal, Remansinho, Defuntinho, Pucuyzinho, Cangacho, Aruitauzinho, Anil, Carará, Piquiá, Joana Peres.

Portanto, como já indicado o escoamento da produção era feita pelos rios, transporta em barcos a motor, em cascos (canoas), não esqueçamos que esses castanhais possuem como habitat campos de

aluvião cujas terras alagavam e alagam, na época inverno amazônico. Desse modo, começamos a compreender a relação íntima, cúmplice e até mesmo de submissão, entre a nomeação dos lugares por seus habitantes e a relação com as matas e águas.

Esses dois elementos, matas e águas, comandavam o ritmo da produção de castanha, e marcavam a experiência de vida das pessoas que necessitavam dos bens da floresta para viver. Parte da economia do Estado do Pará era marcada por essa lógica e isso refletia de maneira direta em algumas legislações agrárias. Um indicativo superficial da produção do baixo Tocantins pode ser verificado em alguns processos de arrendamentos. Veremos a seguir os castanhais que declaram sua produção.

A grande maioria dos castanhais não indicaram sua produção, eles somaram 92,7% dos castanhais, os que indicaram produção somaram só que 7,2% e foram eles: Itacorôa Grande, Bôa Esperança, Anilzinho, Joana Peres, Murú, sem denominação (próximo ao Timbozal), Laguinho, laguinho ao lado do Ipahú, Pucury, Tauary, Acapú e sem denominação formato de sobras. As medidas utilizadas para medir a castanha foram Barricas e hectolitros, segundo (ELAÚS; 2015) a Barrica equivale a 120 litros, o hectolitro por sua vez o hectolitro de acordo com o Dicionário informal, corresponde a 100 litros de castanha, que por sua vez era medida com latas de querosene, numa lata de querosene cabia 20 litros, logo cinco latas equivaliam a um 1 hectolitro. Portanto, a média de produção desses castanhais na década de 1930 e 1943, foi 17.500.26 litros, ou seja, 175.0026 barricas, a maior parte desta produção foram declaradas na década de 1930. Analisando os dados foi possível verificar que somente Tauary declarou em 1943 e Acapú em 1941, declaram a quantidade de sua produção.

Tenho o compromisso de informar que existiram denúncias, sobre a sonegação, ou melhor, a não declaração dos valores das colheitas obtidas pelos arrendatários, foi comum que eles diminuíssem a quantidade da produção por eles coletada, no intuito de não pagar ao Estado os valores reais da colheita e tornarem mais rentável o seu arrendamento.

Ainda sobre a questão do funcionamento de castanhais, as análises dos processos de arrendamento nos permitiram revelar três

fenômenos instigantes: o primeiro diz respeito às fronteiras municipais que em 1930 ainda não estavam sedimentadas, as divisões tais como Baixo e Médio Tocantins não estavam evidentes, pois municípios como Bagre, hoje pertencente ao Marajó, poderia ser considerado baixo Tocantins, por conta das ligações e fronteiras tênues com município de Baião.

Depois das definições municipais, na década de 1970, por exemplo, Bagre fazia parte da então Prelazia de Cametá e não do Marajó. Portanto, para esse trabalho, tendo em vista as análises feitas, nos variados corpos documentais já citados, considero como baixo Tocantins (1930-1990) as cidades de: Tucuruí (Alcobaça), Nazaré dos Patos, Baião, Mocajuba, Cametá, Oeiras do Pará, Limoeiro do Ajurú e Igarapé Miri. Essas fronteiras tênues, porosas, não sedimentadas foi encontrada no processo No 1932/05452 de um dos membros da família Benchimol:

Diz David Benchimol, comerciante estabelecido no lugar Panpelônia, deste município (Baião), que sendo proprietário de terras com castanhões no lugar Oeiras neste município, nos fundos das terras Pampelônia acima a cima referido e como tinham [...] e interesses por parte da prefeitura de Curralinho que no última safra de castanha de (1931), começou a pleitear direito no referido lugar [...] Durante o litígio processual David Benchimol alegou ainda que sua família “ocupava antes da proclamação da República vem sendo ocupada essas terras mansas e pacificamente, sem constatação alguma pagos os respectivos impostos repartições e arrecadação deste município.

David Benchimol apelou a Inspeção de Minas e Castanhais, para ter seu caso solucionado, usou argumentos que sua família ocupava aquelas terras antes do advento da república. No intuito de resolver o litígio, o citado órgão acionou, um de seus funcionários responsável pela demarcação de terras, João Dias, este ao responder o interventor do Estado Magalhães Barata, afirmou “que as informações juntas a representação de David Benchimol [...] deduz-se que não existe delimitações fixadas entre o município de Baião e de Bagre e que este último no ano de 1932, foi sendo incorporado ao município de Curralinho<sup>14</sup>.

Dando prosseguimento a análise do processo, constatamos que David Benchimol não esperou por reuniões de prefeitos como sugeriu João Dias, para provar que as terras do “Castanhal Oeiras” pertenciam a Baião e usou alguns argumentos ao seu favor: o primeiro argumento se referia à posição geográfica do referido castanhal que se localizava em Panpelônia, um povoado à margem esquerda do rio Tocantins, dava curso ao Igarapé preto, que por sua vez era afluente do Igarapé Oeiras; outro argumento contido no relatório aponta que as margens do Igarapé preto estavam habitadas pelos naturais de Baião a mais de 50 anos, ou seja, desde 1880.

Segunda questão que chamou atenção depois de analisarmos os processos de Arrendamento, foi sobre a economia da Castanha, que era valorizada na região, mesmo no auge da comercialização da borracha, esse fato demonstra que as ideias de ciclos econômicos são contestadas pela realidade do cotidiano Amazônico, pois, mesmo em épocas do auge da castanha ou da borracha, outros elementos não deixaram de ser extraídos da mata.

Portanto, antes destes auges de coleta eles já eram extraídos costumeiramente pelas famílias que habitam a Amazônia, e quando ocorria auges de exportações de produtos como borracha e castanha, por exemplo, outros frutos das matas tais como Cumarú, andiroba ou copaíba não deixam de ser coletados, obedecendo a lógica da natureza, ou melhor dizendo o tempo da floresta.

Terceiro fato que nos chamou atenção, tornou-se corriqueiro o fato de que os arrendatários solicitavam um determinado castanhal, mas era atendido com outro nas proximidades o que nos abre a possibilidade de aferir que o número de lote de Castanhais, pode ser maior do que os 96 indicados na tabela no fim desta obra.

Tendo em vista tal perspectiva, apontamos os seguintes exemplos: Maximiano Sant’anna que solicitou o castanhal Murú, mas teve como resposta do interventor Magalhães Barata que seria atendido na área de terras que se localizava à margem direita do Rio Tocantins a começar com o lado de baixo com igarapé Murú e com Igarapé Tauá com 3.300 metros de frente por uma légua de largura; o segundo exemplo foi o de Oswaldo Mutran que exigia um pequeno castanhal a margem do igarapé Mariano e recebeu o que ficava, a margem esquerda

do dito Igarapé. Esse também foi o caso de Raimundo Sacramento Veiga que solicitou os castanhais, Mergulhão e Secundino, contudo, recebeu os lotes que se localizavam a margem esquerda do rio Pucuruy, a partir da margem direita da Estrada de Ferro do Tocantins.

A teia das estruturas que compôs a lógica dos arrendamentos de castanhais é complexa por essas razões estas indicações de lotes. Outra questão que verifiquei foi que os arrendatários que solicitavam um determinado lote de castanhais, mas por algum motivo ele já se encontrava ocupado, o lote cedido era próximo ao solicitado, esses foram os casos de Sebastião Leite da Silva, Samuel Benchimol e Miguel Ferreira.

O quarto entendimento ainda referentes às análises dos processos de arrendamento, diz respeito ao fato de que o sistema de lotes se mostrou complexo e gerou conflitos entre os arrendatários e os povos das matas, pois, as divisões desses lotes de arrendamentos de castanhais, são os marcos naturais como é o caso do Rêgo do Theophilo que é o marco de divisão entre os castanhais de Panpelônia com os de Oeiras e essa era reconhecido pelo povo de igarapé Preto. Então eram fronteiras que eram conhecidas por essas pessoas de dentro da mata, mas, que não deixava de gerar atritos. Além do mais, a distribuição desses castanhais era feita de modo a beneficiar os arrendatários aliados dos governadores que estivessem no mandato.

## Considerações finais

O trabalho que por hora concluímos busca adentrar à floresta amazônica e analisar através da vivência e das fontes arroladas as florestas de castanhais (que resistem) em terras de aluvião da Amazônia. Esses lugares não são rugosidades do passado, mas significam também lançar luz sobre o nosso presente, pois as mudanças climáticas drásticas podem ser em parte desaceleradas, com a conservação das nossas biodiversidades e, portanto, do Bioma Amazônico, com sua gente dentro. Desta feita, é preciso negritar ainda, que as memórias dos sujeitos sociais que reivindicam esses castanhais ainda se faz presente no século XXI, é um passado presente e que não aceita a realidade de privatizações

de terras habitadas de maneira coletiva. Vivenciar políticas para um planeta mais sustentável, respeitar de fato o meio ambiente é urgente. O habitar de forma coletiva a floresta, acatando o tempo de seus ciclos é uma experiência ancestral e dilatada para os povos que habitam de forma milenar a Amazônia.

Destaco ainda, que a Amazônia é vida que alimenta o planeta, logo o conhecimento do meu povo é milenar, ancestral. O envolvimento dos povos da floresta com a mata é extremamente imbricado, como afirma (MALHEIRO, Et al, 2021 p 198), a floresta é antrópica, ou seja, a floresta foi cultivada, como é o caso dos castanhais que aqui discutimos, o envolvimento com a mata é natural, desde o nascimento nos é ensinado o seu valor, temos, afeto, respeito, ela só precisa existir, não precisa ter um valor financeiro, nos basta ter a certeza que nossos descendentes poderão coexistir com ela, pois, dentro das matas e dos rios, igarapés, regos, paranás, enfim o mundo das águas, existe o sagrado - Mãe d'água, mãe do Mato, Curupira, o Boto, o Saci Matinta -Perera, os Caruanas e tantos outros-. A Mata é habitada por gamas de vidas, é o lugar da beleza e do medo, do encanto e do perigo. Logo nos é ensinado desde a infância que a floresta deve estar de pé, pois ela faz parte da nossa existência.

Para concluir, tenho a obrigação de afirmar que a Amazônia é habitada a milhares de anos, os povos ancestrais que aprenderam a coexistir com a mata e em grande medida cultivá-la, compreenderam sua lógica e nos forneceram parte do seu conhecimento. Não obstante, afirmo que o povo da mata continuará resistindo, vivendo e lutando por seus territórios, mas cabe, a outros povos de todos os cantos do planeta Terra, entender que essa causa não é só nossa, pois, o bem-estar desse planeta depende em larga medida da floresta.

## Notas

1 Essa pesquisa é resultado de minha tese de doutorado que foi financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

2 Nomes científicos de animais e plantas citados no parágrafo: Animais – sapos-cururus (*Rhinella marina*), cutucas (*Scinax perereca*), cupins (*Grigiotermes marthews*, 1977 e *Glossotermes oculatus*), paca (*Cuniculus paca*), anta (*Tapirus terrestres*), queixada

(*Tayassu pecari*); Frutos – açai (*Euterpe oleracea*), muruci (*Byrsonima crassifolia*), bacuri (*Platonia insignis*), uxi (*Endopleura uchi* (Huber) Cuatrec), mari (*Poraqueiba sericea*), bacaba (*Oenocarpus bacaba*), taberebá (*Spondias mombin*), sapucaias (*Lecythis pisonis*).

3 Antes dos governos militares na Amazônia, já existia um projeto de nação que via a floresta como uma barreira “ao progresso”, no entanto, o projeto de “dominar esse bioma”, substituir a lógica dos rios, dar lugar as estradas, criar zonas de exploração de minérios de ferro e fomentar os denominados grandes projetos foram implantados durante o período da ditadura militar (1964- 1985)..

4 Entrevista realizada em Baião dia 04 de outubro de 2018, Saci, foi vereador 1997 a 2000, entre 1997 a 1998 presidente da Câmara dos vereadores de Baião duas vezes ex-prefeito de Baião 2001- 2008 e duas vezes prefeito (2009-2016) pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Em 2018 Saci voltou a ocupar seu cargo de professor concursado de geografia pelo estado do Pará.

5 Processo 74/36, arquivo da GEA, ITERPA.

6 Processo 75/37, arquivo da GEA, ITERPA.

7 Arrendamento deferido, Processo 75/37, arquivo da GEA, ITERPA.

8 Arrendamento deferido, Processo 97/36, arquivo da GEA, ITERPA.

9 Arrendamento deferido, Processo 1727/52, Arquivos de GEA, ITERPA.

10 Arrendamento deferido, Processo 1932/02635, Arquivos de GEA, ITERPA.

11 Aqui, territorialidade é tratada no sentido utilizado por Alfredo Berno de Almeida que pode ser entendida como resultado de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitada dinamicamente, portanto, terras de pertencimento coletivo que convergem para um território.

12 Os estudos de Atualmente o pesquisador, Ricardo Scoles, do Centro de Formação Interdisciplinar (CFI) da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), estuda a relação entre a espécie humana e a castanheira há mais de uma década e levanta a hipótese de que a castanheira foram plantadas semeadas por seres humanos, aqui evoco esses argumentos, para afirmar que a formar de coabitar e coexistir com a floresta entre essas populações possuem uma historicidade muito mais dilatada do que podemos supor, ou do que esse trabalho pode discutir.

13 Devo alertar que existem Castanhais em todos os municípios do baixo Tocantins, mas a maior concentração está no município de Baião, mas a Baião que aqui tratamos é a de 1930, cujos territórios eram bem mais dilatados, incluindo Alcobaça e Pacajá por exemplo.

14 Isso pode ser constatada no processo No 1932/05452. Arquivos de GEA, ITERPA

## Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. 2 ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

ALMEIDA, José Jonas. **A castanha do Pará na Amazônia: Entre o extrativismo e a domesticação.** 1 ed. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

GRUZINSKI, Serge. **A Amazônia e as origens da globalização (sécs. XVI- XVIII):** Da História Local a Global. 1. ed. Belém Estudos Amazônicos, 2014.

MALHEIRO, Bruno. **Horizontes Amazônicos:** para repensar o Brasil e o mundo. Bruno Malheiro, Carlos Walter Porto-Gonçalves e Fernando Michelotti. 1 ed. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, Expressão Popular, 2021.

SANTOS, Maria José. Arrranjos, **Lei e consolidação do Império:** aplicação da lei das terras na Província do Amazonas e a apropriação das fazendas Nacionais e a apropriação do Rio Branco. (1830 a 1890). 2018. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

SILVA, dos Prazeres Adriane. **As terras de uso comum e os castanhais do vale amazônico:** luta, resistência e a lei dos posseiros (1930-1991). 2021. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Pará, Belém, 2021.



## Casa do Sertão: Museu, Identidade e Território

*Casa do Sertão: Museum, Identity and Territory*

Claudia Roberta Lima Carvalho e Lima\*

José Raimundo Oliveira Lima\*\*

Palavras chave:

Museu

Identidade

Território

Resumo: Museus são instituições capazes de construir signos e significados da identidade em um território. O objetivo deste artigo foi analisar como se integram o território e a identidade sertaneja ao Museu Casa do Sertão, instituição vinculada à Universidade Estadual de Feira de Santana, localizada no interior da Bahia, estado brasileiro. Buscou-se ainda analisar o papel dos museus e da museologia na construção da identidade nacional e regional, ante discussões pós-modernas sobre identidade. Este estudo descritivo tem finalidade aplicada no campo da Museologia, com temáticas transversais da Geografia. Foi realizado numa abordagem qualitativa, com revisão bibliográfica e documental. Como resultado, foi evidenciado que a estrutura institucional da Casa do Sertão faz com que esta apresente o território e a identidade sem considerar as relações de poder que atravessam suas definições. Concluiu-se que o museu precisa de autonomia financeira e de gestão para atuar de forma mais inovadora, o que permitirá a ampliação da discussão sobre a construção simbólica da identidade territorial que embasa a sua existência.

Keywords:

Museum

Identity

Territor

Abstract: Museums are institutions capable of constructing signs and meanings of identity in a territory. The objective of this research was to analyze how the territory and country identity are integrated into the Casa do Sertão Museum, an institution linked to the State University of Feira de Santana. We also sought to analyze the role of museums and museology in the construction of national and regional identity, in light of postmodern discussions about identity. This descriptive study has an applied purpose in the field of Museology, with transversal themes of Geography. It was carried out in a qualitative approach, with bibliographic and documentary reviews. As a result, it was evident that the institutional structure of Casa do Sertão causes it to present territory and identity without considering the power relations that permeate its definitions. It was concluded that the museum needs financial and management autonomy to act in a more innovative way, which will allow the expansion of the discussion on the symbolic construction of the territorial identity that underpins its existence.

Recebido em 21 de outubro de 2024. Aprovado em 30 de janeiro de 2025.

\* Mestranda em Planejamento Territorial pela Universidade Estadual de Feira de Santana. Servidora Pública Federal. E-mail: [roberta145@gmail.com](mailto:roberta145@gmail.com).

\*\* Doutor em Educação e Contemporaneidade. Professor Titular Pleno na Universidade Estadual de Feira de Santana. E-mail: [zeraimundo@uefs.br](mailto:zeraimundo@uefs.br).

## Introdução

A cultura e as artes, além de seu papel fundamental para a democracia por seu poder de crítica e questionamento, se ligam diretamente ao desenvolvimento da sociedade e compõem as suas memórias, a sua história. Os museus, capazes de promover educação e preservação do patrimônio cultural, dentre outras funções, são instituições que contribuem nesse desenvolvimento. Têm sido considerados agentes de inclusão cultural e social, de sustentabilidade e de reconhecimento da diversidade e das identidades.

Os museus são instituições abertas ao público, sem fins lucrativos, responsáveis por pesquisar, conservar, expor e comunicar, de forma ética e profissional, o patrimônio material e o imaterial (ICOM, 2022). Devem ainda ser inclusivos, sustentáveis e contar com a participação da comunidade, proporcionando reflexão e partilha de conhecimentos (ICOM, 2022). Estas características compõem a mais recente definição de museu, de acordo o Conselho Internacional de Museus (ICOM), instituição profissional não-governamental fundada em 1946, referência mundial para o setor. Na legislação nacional, que disciplina com detalhes o setor, existe um Estatuto de Museus (Brasil, 2009), que também os define, seguindo linha semelhante ao ICOM<sup>1</sup>.

As similares definições acima são atuais e os museus em funcionamento precisam a elas se adaptarem. Em conjunto, elas formam um arcabouço normativo institucional consolidado que busca contextualizar as instituições na sociedade contemporânea. Os primeiros museus brasileiros foram criados à semelhança dos museus europeus, sob um olhar positivista, preocupados com estudo e classificação dos objetos das coleções. Com o passar do tempo, pretendiam representar a nação através de seus acervos. Atravessaram a história do país construindo sentidos e narrativas das culturas e das identidades brasileira, e apenas recentemente, especialmente a partir da década de 1970, passaram a ser questionados sobre seu papel social.

Esse é o contexto do Museu Casa do Sertão, entidade que faz parte da Universidade Estadual de Feira de Santana-BA. O espaço, inaugurado na década de 1970, tem buscado promover o

desenvolvimento social e cultural do território onde se insere, sob a perspectiva da nova definição de museu, ao tempo em que, enquanto entidade patrocinada e estruturada pelo Estado, vê-se preso à institucionalidade que o formaliza.

O presente trabalho visa analisar como se integram o território e a identidade sertaneja ao Museu Casa do Sertão, tendo em conta que a polissemia destes conceitos não permite, por limitações metodológicas, serem aqui debatidos com a devida cautela. Sob a perspectiva das discussões pós-modernas, parte-se da ideia de os museus, assim como os territórios e as (múltiplas) identidades, estão sujeitos a relações de poder que os constroem. A compreensão dessa inter-relação contribui com a discussão “reiterada” e necessária do papel social dos museus (Cândido, 2014, p. 20).

Optou-se por uma pesquisa de natureza descritiva, com abordagem qualitativa, construída com base na integração entre as pesquisas bibliográfica e documental. Este estudo também se enquadra numa proposta de estudo de caso. Logo, espera-se que, apesar do corte empírico local, os resultados deste trabalho contribuam para a reflexão da relação entre museus, identidade e território.

O texto, estruturalmente, além de introdução e conclusão, conta com três seções. Apresenta a princípio um breve o contexto dos museus e da museologia. Em seguida, expõe as discussões sobre identidade, identidade territorial e museus, a partir de um arcabouço teórico dos autores pós-modernos. Por fim, traz a problemática da construção da identidade sertaneja, para então compreender como está musealizada na Casa do Sertão e como a entidade, apesar de institucionalmente centrada em um acervo relacionado à tal temática, constrói novas práticas sociais.

## Museus, museologia e evolução do cenário museal

O Museu Nacional, instalado no Rio de Janeiro no século XIX, foi o primeiro do país. Sob o regime lusitano e escravocrata, era restrito a intelectuais, sem acesso do público em geral. Foi criado para transferir os ambientes europeus e seus valores universalistas, acompanhando a vinda da

família real, daí chamar-se inicialmente de Museu Real. A constituição dos imaginários nacionais pelos museus europeus foi seguida pelo Museu Nacional (Bennett, 1995; Duncan, 1997; Poulot, 1997; Boswell, 1999 apud Santos, 2000, p. 272).

Mas ainda no século XIX, com o crescimento da importância das ciências biológicas e das expedições ao redor do mundo, a história natural tomou lugar de destaque enquanto área de conhecimento. No Museu Nacional o “discurso universalista que reunia as antiguidades de Pompéia e as múmias do Egito ao legado cultural do país desfazia-se e dava lugar a um discurso universalista restrito às riquezas naturais” (Santos, 2000, p. 284). Outras entidades museológicas criadas naquele período seguiram a mesma linha, concentrando acervos ligados à história natural e ao saber enciclopédico, pesquisando e colecionando espécies, dando um caráter acadêmico às instituições.

Cresciam os estudos evolucionistas e com eles a justificativa científica do preconceito social e racial no país. Era possível ver como as entidades buscavam construir uma história nacional única, centralizada na figura do colonizador. Para a historiadora e socióloga Myriam Sepúlveda dos Santos:

Teorias evolucionistas que hierarquizavam raças e culturas tornavam-se predominantes e influenciavam lideranças nacionais. Ao longo da segunda metade do século dezenove, às expedições dos naturalistas foram se somando aquelas dos antropólogos e dos etnólogos, que procuravam esqueletos e objetos representativos das culturas primitivas. **O livro de tombos da seção de antropologia biológica do Museu Nacional** tem em seu registro as seguintes categorias de esqueletos e crânios: “animais”, “seres humanos”, “indígenas brasileiros”, “negros”, “negros africanos”, “mestiços”, “estrangeiros” e “não identificados”. (grifos nossos)

(...)

Enquanto teorias evolutivas separavam e hierarquizavam esqueletos de diferentes raças e culturas nos museus, teorias racistas exerciam grande influência sobre a elite intelectual e política do país em medidas que envolviam enorme poder de discriminação contra os não brancos (ibidem, p. 292).

Com o fim do Império e o início da República, era preciso estruturar a narrativa nacional, representada por

patrimônios, símbolos, monumentos – e museus – capazes de unificar a identidade. Prevaleciam as ideias positivistas e o patrimônio cultural deveria legitimar e construir um passado hegemônico, apoiado na estrutura política do Estado, que entendia que a chegada dos portugueses era o ponto de partida da história nacional.

Nesse contexto de criação da nacionalidade, surge o Museu Histórico Nacional em 1922, privilegiando a elite e seu legado, desconsiderando a grande parcela da população. Este museu exerceu importante papel no desenvolvimento das estruturas das demais entidades que surgiram posteriormente pois, Gustavo Barroso, criador e primeiro diretor da instituição,

foi o responsável pela criação do Curso de Museus, que, entre 1932 e 1970, formou técnicos para todo o país. **A ideologia patriótica, hierárquica, romântica, anticosmopolita e conservadora** de Barroso manteve-se presente na criação, em 1934, da Inspetoria dos Monumentos Nacionais (Santos, 2004, p. 57). (grifos nossos)

No mesmo ano de criação do Museu Histórico Nacional no Rio de Janeiro, acontecia em São Paulo a Semana de Arte Moderna, que trazia uma releitura da identidade nacional e um rompimento com o passado. A convite do então Ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema, Mário de Andrade redigiu o anteprojeto de criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional (SPHAN), atualmente Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). O escritor, expoente do modernismo, desejava ver o patrimônio preservado ser composto também por elementos da cultura popular, numa visão mais ampla sobre cultura nacional.

A criação do IPHAN marca a institucionalização da política cultural no país. O órgão era responsável por organizar e tomba aquilo que era considerado patrimônio histórico e artístico, sendo também responsável pela criação de museus. Mas não aconteceram grandes mudanças no cenário patrimonial pois, entre as práticas do órgão até os anos 1970, privilegiava-se a preservação de construções coloniais, igrejas católicas e arte sacra, palácios e palacetes (Chuva, 2017; Fonseca, 2017), o que deixava à margem a proteção legal das manifestações populares. Estas compunham grande

parte dos estudos dos pensadores modernistas, mas ficaram restritas ao campo intelectual.

Embora não haja registros oficiais sobre as atividades dos museus brasileiros no período do pós-guerra, sabe-se que mesmo após a criação do ICOM em 1946, do qual o Brasil é membro desde o início, essas entidades ainda eram pouco representativas de uma cultura diversificada, sendo que “a grande ênfase era dada à conservação das coleções e ao papel educacional dos museus. Eles, entretanto, entraram em crise na década de 1970, quando se passou a criticá-los como instrumentos de veiculação de discursos oficiais” (Santos, 2004, p. 58).

A mudança significativa dos museus – e da museologia – vem acontecer a partir de 1972 com a Mesa-Redonda de Santiago do Chile, evento realizado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) e o Conselho Internacional de Museus (ICOM)<sup>2</sup>, que reuniu representantes político-culturais da América Latina para discutir o papel dos museus na sociedade. Fundamental na história dos museus, foi responsável por afirmá-los “como instituições sociais com agendas políticas” (Van Mensch apud Chagas et al, 2018a, p. 77).

Até então, a museologia dizia respeito ao estudo dos processos museológicos enquanto conjunto de práticas e procedimentos necessários para realização das exposições. Na busca por novos referenciais que incluíssem formas experimentais e diversas de museus, Hugues de Varine, arqueólogo, museólogo e historiador francês, desloca a visão de museu tradicional, definido como aquele composto pelo seu edifício, sua coleção e o seu público, para uma perspectiva mais ampla, intitulada Ecomuseu ou Museu Novo. Sob sua interpretação, o museu deve ter uma função social e deve ser composto pelo território, seu patrimônio e pela população a que atende:

O museu, além das definições acadêmicas, era e ainda é: edifício + coleção + público. Qual é a realidade desses três elementos e o que acontecerá ao museu nas próximas décadas? (...) O edifício é substituído por um território, que é o território bem definido de uma comunidade. (...) A coleção consiste em tudo o que há nesse território e tudo o que pertence aos seus habitantes, tanto imobiliário

como mobiliário, material ou imaterial. É uma herança viva, em constante mudança e criação. (...) O público é a população do território em questão como um todo, ao qual visitantes de fora da comunidade podem ser secundariamente adicionados (Stránský, 1974, p. 25).

Surgia a ‘Nova Museologia’ e inaugurava-se uma nova linguagem, que “não se esgota num possível caráter simbólico e discursivo, ao contrário, tem impactos concretos e transformadores em muitos grupos sociais, em muitas iniciativas museais” (Chagas et al, 2018a, p. 77). A expressão Nova Museologia foi aos poucos substituída pelo termo sociomuseologia (ibidem, p. 83), mas se mantém a perspectiva baseada na ideia de um museu que procure estar mais conectado com a sociedade, comprometido com uma atuação no território onde se insere, e que “não é o resultado de uma construção teórica que quer, a todo custo, de cima para baixo, enquadrar os museus” (ibidem, p. 76), embora esta ainda seja uma realidade em muitas instituições.

Para Mário Moutinho, arquiteto, urbanista e antropólogo, um dos criadores do Movimento Internacional para uma Nova Museologia (MINOM)<sup>3</sup>, organização criada em 1984 e afiliada ao ICOM (2024), a Sociomuseologia é uma área disciplinar de ensino, investigação e atuação, cuja a abordagem multidisciplinar permite a articulação da museologia com diversas outras disciplinas “das Ciências Humanas, dos Estudos do Desenvolvimento, da Ciência de Serviços e do Planejamento do Território” (2007, p. 39).

Dessa forma, a museologia atual busca, entre tantos aspectos, viabilizar que propostas democráticas, separadas do passado baseado numa história única, que possibilitem uma visão mais ampla do patrimônio histórico-artístico-cultural, a ser trabalhado também por vozes múltiplas. Desde a Mesa-Redonda em Santiago, o museu passa a ser visto como agente de mudança social, aspecto sob o qual se desenvolveu a Sociomuseologia. Os ecomuseus, os museus comunitários, os museus de território, os pontos de memória, e outras possibilidades de estruturá-los como espaços de participação social, vêm atender à noção de museu “integral” estabelecido naquele evento. Nesse sentido, ensinam Mário Chagas e Inês Gouveia

(...) quando falamos em museu social e museologia social<sup>4</sup>, estamos nos referindo a compromissos éticos, especialmente no que dizem respeito às suas dimensões científicas, políticas e poéticas; estamos afirmando, radicalmente, a diferença entre uma museologia de ancoragem conservadora, neoliberal, capitalista e uma museologia de perspectiva libertária; estamos reconhecendo que durante muito tempo, pelo menos desde a primeira metade do século XIX até a primeira metade do século XX, predominou no mundo ocidental uma prática de memória, história, patrimônio e museu inteiramente comprometida com a defesa dos valores das aristocracias, das oligarquias, das classes e religiões dominantes e dominadoras (Chagas; Gouveia, 2014, p.17).

Alguns museus têm assumido a posição de lugares capazes de gerar impactos sociais e culturais nos territórios onde atuam. Podem ser mais que ambientes de sociabilidade e fruição, conjugando ações capazes de fortalecer vínculos e reconhecer a existência de múltiplas pautas identitárias. Ainda assim, dado que muitas entidades estão vinculadas ao Estado, é difícil mudar o vetor de atuação centrado nas coleções voltadas para o passado. Há a inegável modernização de suas práticas junto à comunidade, mas sua concepção ainda está limitada à institucionalização enquanto valor em si mesmo.

Os acervos e as práticas museológicas têm buscado expressar diferentes identidades, territorialidades e temporalidades. Temáticas anteriormente ignoradas, subalternizadas, referentes por exemplo, às mulheres, aos negros, aos indígenas, à população LGBTQIAPN+, às periferias, à decolonialidade e à repatriação de patrimônio, tem estado cada vez mais presentes em espaços museológicos. Mas é preciso também extrapolar a representação para alcançar a representatividade, para que tais temáticas não sejam somente objeto de exposição, mas agentes fundamentais na produção e organização das narrativas a serem expostas.

## Identidade, território e museus

A identidade é uma ideia ambígua e com diferentes significados (Bauman, 2005, p. 82). Para

as ciências sociais, o conceito de identidade “é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido”, como ensina Stuart Hall (2005, p. 8). O autor traz três concepções de identidade do sujeito ao longo do tempo: do Iluminismo, sociológico e pós-moderno.

O sujeito do Iluminismo seria aquele racional, que buscava compreender o mundo ao seu redor a partir do conhecimento, sobre o qual “alguns argumentam que ele foi o motor que colocou todo o sistema social da “modernidade” em movimento” (ibidem, p. 25). Mas a “crescente complexidade do mundo moderno”, fez surgir o sujeito sociológico, cuja identidade é formada pela relação com outras pessoas, com os “mundos culturais” (ibidem, p. 11).

Já o sujeito pós-moderno é aquele que não possui uma identidade fixa, já que ela é “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpretados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (ibidem, p. 13). Ele conclui (provisoriamente) que as identidades culturais estão sempre em processo, sempre em construção, podendo ser enfraquecidas, fortalecidas, ou ainda hibridizadas pelas mudanças do mundo moderno e a globalização, responsável pela “pluralização” dessas identidades. Ainda segundo Hall, as identidades “emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder, e são assim mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída” (Hall, 2014, p. 109).

Kathryn também acredita que as identidades – assim como as diferenças – estão em constante mudança, sendo que a identidade precisa de conceitualizações e é “relacional, e a diferença é estabelecida por uma marcação simbólica relativamente a outras identidades” (Woodward, 2014, p. 13). Sob seu olhar,

As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de exclusão social. A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença (ibidem, p. 40).

A autora acrescenta ainda que as identidades não são unificadas, podendo haver contradições a serem negociadas em seu interior, a depender da



situação apresentada, envolvendo reivindicações sobre pertencimento a um grupo identitário (o que pode estar baseado em etnia, raça, parentesco ou ainda na história e no passado). As condições sociais e materiais também vinculam a identidade, somadas à marcação simbólica, que “é o meio pelo qual damos sentido a práticas e as relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído” (ibidem, p. 14). Ademais, a conceitualização da identidade abrange a análise dos “sistemas classificatórios que mostram como as relações sociais são organizadas e divididas” (ibidem, p. 14), ou seja, esses sistemas são representativos das relações de poder.

A Identidade e a diferença como criações sociais e culturais também são trazidas por Tomaz Tadeu da Silva. Para o autor, elas são resultado do “processo de produção simbólica e discursiva” (Silva, 2014, p. 81), que está sujeito às relações de poder. Nessa perspectiva:

A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão em estreita conexão com as relações de poder. O poder de definir a identidade e marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes (ibidem).

Para Rogério Haesbaert, as identidades também são múltiplas e estão sujeitas às relações de poder da sociedade. Possuem um sentido histórico, ligada ao passado e às memórias, e um sentido espacial, ligado ao presente, à perspectiva geográfica (2007, p. 33). Quanto a esta, território e territorialidade<sup>5</sup> são os referenciais espaciais das identidades, de forma que “identidade e território podem cruzar-se em diferentes perspectivas, desde o nível mais individual (...) até aquele envolvendo amplos grupos sociais, como no caso das tradicionais identidades regionais e nacionais” (ibidem, p. 36). O autor entende que o território possui

uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de “controle simbólico” sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto,

uma forma de apropriação)” e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar [e político-econômico, podemos acrescentar]: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos (ibidem, p. 41).

Seguindo a linha dos autores acima, Haesbaert também considera que a identidade se constroi contrastivamente em relação ao outro, acrescentando que a identidade territorial é uma forma de identificar e classificar grupos sociais, muitas vezes influenciada pela percepção externa, do “outro”. O território, assim, é fundamental conforme sua visão, para a construção da identidade, tanto para as concepções de cima para baixo, estabelecidas pelo poder hegemônico, como se dá, por exemplo, com a ideia de nação, quanto para aquelas de baixo para cima, formuladas pelos movimentos de resistência, como na luta dos povos tradicionais pela demarcação.

Sendo as identidades territoriais as dimensões simbólicas presentes no território, Haesbaert considera ainda que

Pode-se partir da própria discussão sobre a natureza do “simbólico”. Se as identidades sociais são simbólicas, os símbolos que compõem uma identidade não são construções totalmente arbitrárias ou aleatórias, eles precisam ancorar-se em referentes materiais ou, em outras palavras, têm sempre uma fundamentação política “concreta”. “As marcas da identidade não estão inscritas no real”, diz Penna, mas “os elementos sobre os quais as representações de identidade são construídas são dele selecionadas”. E esta seleção, devemos salientar, está sempre associada a determinadas estratégias sociopolíticas (ibidem, p. 42).

(...)

Uma das bases, portanto, que pode dar mais consistência e eficácia ao poder simbólico na construção identitária, diz respeito aos referenciais espaciais, materiais (no presente ou no passado) aos quais a identidade faz referência. A estes referenciais Bernard Poche, ao trabalhar com as identidades regionais, denominou “espaços de referência identitária” (ibidem, p. 43).

Os museus são espaços onde a identidade se mostra através do simbólico. Tais símbolos, como

dito acima, não são construções eventuais, mas representações das forças políticas e culturais. Os pressupostos teóricos apresentados trazem a identidade como processo contínuo, em constante mudança, ligada essencialmente às relações de poder que compõem a sociedade. Quanto aos museus, também pode se dizer que estão em constante processo desde a sua concepção mais antiga, sendo instituições que também refletem, através daquilo que elegem como patrimônio, as relações de poder da sociedade.

Dessa forma, museus são entidades que atuam na formação, afirmação e também no silenciamento das identidades. Ao lidar com a construção da memória, fazem parte da própria história e devem ser questionadas enquanto instituições que “têm uma relação de poder em relação ao “outro” que eles representam. Embora seu poder não seja ilimitado, os museus oficiais são capazes de propor e consolidar novos significados a partir de uma exposição de objetos” (Chagas; Santos, 2007, p. 19).

Para o historiador Ulpiano T. B. de Meneses, o museu é “território das identidades”, onde a exposição é vista como “privileged arenas for presenting images of self and other” (Karp 1951: 15; ver também Abranches 1983). Seria ingênuo imaginar a ausência, aqui, das molas do poder” (Meneses, 1993, p. 212)”. Ao preservarem a memória, construída no presente, com base em ideais e valores que refletem as hierarquias sociais, devem ser capazes de questionar o discurso hegemônico.

Desde seu surgimento, os museus foram usados como espaços – materiais e simbólicos – de afirmação da territorialização por meio da construção do referencial de nação. Mas no Brasil “não existe uma identidade autêntica, mas uma pluralidade de identidades, construídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos” (Ortiz, 1986, p. 8). Daí que a evolução da noção de museu em um edifício para a noção de museu em um território, serve para embasar a busca da substituição daquela identidade nacional unificada por identidades culturais múltiplas, democráticas.

Para Mário Chagas, ainda há uma certa resistência a ideia de um museu desterritorializado –

no sentido de que o território do museu era o seu edifício. Seu território passou a ser “a sua área de abrangência, que pode ser local, estadual, regional, nacional ou internacional” (Chagas; Pires, 2018, p. 294 ). Mas a diversificação das narrativas identitárias das instituições museais é recente e ainda insuficiente diante da pluralidade cultural brasileira. Iniciativas de caráter mais amplo, em geral, vem dos movimentos de resistência, de baixo para cima, como no Museu da Maré, onde Boaventura de Sousa Santos registrou suas impressões no livro de visitas:

Este museu não pode sair daqui. Fica. Estou emocionado pela riqueza humana e cultural que vim encontrar neste Museu da Maré. Estive aqui há 45 anos, a Maré era outra e muito mais longe da dignidade. Nas piores condições políticas sociais, no meio do racismo e da discriminação, esta comunidade maravilhosa conseguiu construir uma vida digna numa sociedade que não cessa de os criminalizar. Este museu é a prova mais eloquente da vitalidade e da criatividade desta comunidade. **É um museu contra-hegemônico** que conta a dignidade das classes populares. A tecnologia museológica que está aqui é uma demonstração maravilhosa do que chamo ecologia dos saberes: o diálogo entre o saber popular e o saber técnico na construção da emancipação (ibidem, p. 296-297). (grifos nossos)

O diálogo com os territórios onde estão situados tem sido a abordagem comum dentre os museus que vem buscando cumprir sua função social. Há a percepção por parte das instituições da necessidade de serem locais de reflexões e debates, ao invés de espaços de contemplação. Os museus de base comunitária, como os de território, são exemplos dessa busca, ao dar protagonismo aos habitantes, que elegem o acervo e decidem sobre sua extroversão. Embora também não sejam “museus inocentes” (Ramos, 2004, p. 14), proporcionam que objetos, saberes e patrimônios das mais diversas culturas possam ser preservados.

## O sertão e o museu casa do sertão

A noção de sertão está presente na história do Brasil desde o período colonial. As diversas formas de interpretar os seus significados foram feitas tendo

em conta diferentes interesses políticos e intelectuais. Cumpre esclarecer que não se pretende aqui trazer a discussão sobre as delimitações conceituais sobre o território do sertão e seus muitos usos em todo o país, mas expor algumas referências sobre as identidades sertanejas – que são múltiplas.

No período colonial, com o adensamento da população na costa, “compreendia-se que o sertão estava logo após o litoral” (Freitas, 2014, p. 110). O espaço vazio, não colonizado, afastado do mar, e habitado por não cristãos era considerado sertão. Era comum a referência às regiões semiáridas do interior do país onde havia criação de gado, engenhos de açúcar e extração de minerais como sertão.

Como mencionado anteriormente, com a República veio a necessidade de produzir uma imagem unificada do país. O sertão, naquele momento de construção da identidade nacional, passa a ser retratado na literatura e na historiografia como o Brasil original, longe das influências externas a que estava sujeito o litoral, o “Brasil puro seria o do interior, o do sertão, imune às influências externas, conservando em estado natural os traços nacionais” (Sodré, 1982, p. 323).

No decorrer do século XX, a partir das afirmações naturalistas, deterministas e racistas de intelectuais como Euclides da Cunha – as mesmas que fundamentavam o livro de tombos da seção de antropologia biológica do Museu Nacional, mencionado acima –, o sertão e as pessoas que o habitam são retratados de forma contraditória, ora como fortes, ora como símbolos do atraso. Mas acima disso, eram os não brancos, indígenas, negros e mestiços marcados como não civilizados, sujeitos às intempéries da paisagem seca que os cercava o que acentuava a sua “diferença” em relação ao restante do país.

Havia um conflito regional onde, o Norte/Nordeste do país era visto como rural, pobre e habitado por não brancos, ao passo que o Sul/Sudeste foi escolhido como símbolo do desenvolvimento e da civilidade. Logo, com as “práticas regionalizantes”, o Nordeste “deixa de ser simplesmente a área seca do Norte, para se tornar uma identidade racial, econômica, social e cultural à parte” (Albuquerque Jr., 2011, p. 342). O sertão e o Nordeste são então retratados como sinônimos e, “nenhuma palavra é mais ligada à história do Brasil e,

sobretudo à do Nordeste do que a palavra SERTÃO” (Barroso, 1962, p. 35).

Os estados do Nordeste são retratados desconsiderando a diversidade cultural entre eles, atribuindo uma identidade única ao sertanejo, conferida de maneira homogênea, com características que mesclam a violência da figura do cangaceiro, a presença do catolicismo, o autoritarismo dos coronéis e a simplicidade do povo pobre. Para o historiador Durval Muniz de Albuquerque Jr.,

O que se chama hoje de “cultura nordestina” é um complexo cultural, historicamente datável. É fruto de uma criação político-cultural, que tende a diluir as próprias diversidades e heterogeneidades existentes neste espaço, em nome da defesa “de seus interesses e de sua cultura” regionais, contra o processo de diluição nacional ou no internacional. (...) alguns dos mecanismos de saber e poder que produziram estas fraturas regionais e deram a elas suas identidades (2011, p. 352).

Tal identidade reflete as relações de poder e seu sentido espacial no decorrer do tempo, sendo afirmada tanto pelos “outros” como pelos próprios moradores da região, pois as identidades territoriais requerem que “os habitantes de um determinado território se reconhecem, de alguma forma, como participantes de um espaço e de uma sociedade comuns” (Haesbaert, 2007, p. 44).

Criou-se um estereótipo do sertanejo nordestino que é reproduzido então pela mídia, ainda de acordo com Albuquerque Jr. (2011) e se fixa no imaginário, apartado de uma compreensão histórica e simbólica de como foi produzido. As representações materiais e imateriais do território e das pessoas que ali vivem são expressas por imagens, símbolos e discursos que formam o mosaico a que se denomina cultura sertaneja, expressas pela música, pelo cinema, pela dança e imortalizada nas obras de autores como Raquel de Queiroz, Graciliano Ramos, José Lins do Rego, Guimarães Rosa e Ariano Suassuna.

Consolidou-se uma identidade para o sertão nordestino, vinculada ao território, reunida numa teia cultural que se expressa na culinária, nas artes, nos modos de fazer, na religião e que possui,

inclusive, uma imagem a si atrelada. Para Albuquerque Jr.,

(...) o Nordeste é uma invenção recente na história brasileira.

(...)

o Nordeste quase sempre não é o Nordeste tal como ele é, mas é o Nordeste tal como foi nordestinizado. Ele é uma maquinaria de produção, mas, principalmente, de repetição de textos e imagens. (...) estas imagens e textos alcançaram tal nível de consenso e foram agenciadas pelos mais diferentes grupos, que se tornaram “verdades regionais” (Albuquerque Jr., 2011, p. 341; 348).

É nessa região inventada que se localiza Feira de Santana. Retrocedendo ao momento histórico onde o sertão era tudo o que não fosse litoral, de acordo com a professora Nacelice Freitas, Feira de Santana ainda não aparecesse em mapas, ao contrário de outras cidades próximas, mas era “território reservado para despontar no espaço da acumulação, situada nas rotas dos caminhos do gado que se entrecruzavam para atingir o porto. É sertão. Lugar de pasto para alimentação do gado, lócus de origem da Vila de Feira de Santana” (2014, p. 108), foi “fundado em bases espaciais sertanejas” (ibidem, p. 367).

Criado em 1833, o município de Feira de Santana, ainda de acordo com a autora, mais tarde foi batizado de “Princesa do Sertão” por Ruy Barbosa e “Território de Identidade Portal do Sertão” por decisão política (ibidem).

Quando completava 145 anos de criação, recebia o Museu Casa do Sertão, em 1978. Foi edificado no campus da Universidade Estadual de Feira de Santana pelo Lions Clube local, e passou a ser administrado pela instituição de ensino, de forma que a entidade tem mais de 45 anos<sup>6</sup>. Nasceu do entendimento da necessidade de preservação e salvaguarda da cultura popular construída para representar o sertão nordestino, para “evocar as lembranças de tempos passados, de vivências e culturas locais supostamente suplantadas, ou em processo de silenciamento nos modos de viver no cotidiano” (Caldas, Jacson L. apud UEFS, 2018, local 8), além disso,

comporia uma narrativa sobre a identidade de um sertão baiano, de uma Feira de Santana que carecia de um lugar para a escrita de sua história. Seria um espaço de objetos escolhidos, selecionados enquanto aparatos de memória, que possibilitariam a construção e salvaguarda de um passado sancionado pela ideia de construção de uma cidade desenvolvida, pois, no futuro, o que não seria tocado/sentido no hábito cotidiano, poderia ser visto em exposições no museu (ibidem).

Seu acervo conta com mais de mil peças, como artefatos em couro, cerâmica, matrizes de xilogravuras, literatura de cordel, mobiliário, dentre outros (UEFS, 2024). Sua coleção inicial:

...referendou um processo simbólico de práticas que configuraram uma identidade sertaneja reunindo “peças de funilaria (fifós, utensílios domésticos, peneiras, chaleiras, etc.), material de caça e pesca (espingardas, badoque, muzuá, arataca, atiradeira, besta, etc.), peças agropastoris, cerâmica artística e utilitária, artigos de fibras e couro” com validade para a escrita da história do sertão baiano pela narrativa de uma “cultura popular de identidade sertaneja (Jornal A Tarde apud UEFS, 2018, local 15).

Museus regionais, como o Casa do Sertão, surgiram como alternativas aos modelos de museus que reforçavam o discurso de nação unificada. No Manifesto Regionalista, documento que Gilberto Freyre teria publicado em 1926, havia referências a questões museais, onde ele afirmava querer “museus com painéis de barro, facas de ponta, cachimbo de matutos, sandálias de sertanejos (...), e não apenas com relíquias de heróis de guerras e mártires de revoluções gloriosas” (1976, p. 62 apud Chagas, 2009, p. 129), já que o movimento buscava defender os valores regionais e tradicionais. Dois anos antes ele já havia publicado um artigo onde expunha que Pernambuco precisava de um museu capaz de reunir os valores da cultura regional e o que há de mais típico nela (ibidem).

Em 1978, ano de criação da Casa do Sertão, os museus de Antropologia, de Arte Popular e do Açúcar, todos em Pernambuco e de temáticas regionais, já eram instituições consolidadas e, no ano seguinte, seriam reunidas no Museu do Homem do Nordeste, sob a administração do Instituto Joaquim



## Nabuco de Pesquisas Sociais, idealizado por Gilberto Freire, para quem a região

aparecia nesse discurso museal como alguma coisa dada e acabada. A identidade regional, em consequência, era considerada como uma espécie de essência mágica e poderosa aparentemente capaz de aplinar tensões, diluir conflitos, fazer esquecer a “gota de sangue” e garantir a preservação das tradições locais, tais como eram e deveriam continuar sendo (ibidem, p. 143).

Outros museus pelo Norte e Nordeste foram contagiados pelas ideias de Freyre sobre a força regional e a necessidade de sua representação. Para Mário Chagas, há dois problemas principais na “imaginação museal” de Gilberto Freyre e sua perspectiva regional totalizante: a representação do Nordeste não poderia ser total, pois não seria possível sintetizá-lo e, outro aspecto seria o ponto de vista “a partir da ótica da casa-grande” (2009, p. 145).

O Museu Casa do Sertão é um espaço que institucionaliza o sistema de representação cultural construído para o território do sertão nordestino como comunidade simbólica unificada. Tem o Estado como seu promotor e articulador e, assim como outros espaços contemporâneos, foi idealizado a partir de uma “imagem que sempre se repete (...) no sentido de localizar estes elementos garantidores da identidade, da semelhança, da homogeneidade do espaço e da fixação deste olhar e deste falar “nordestino” e sobre o Nordeste” (Albuquerque Jr., 2011, p. 80-81), construído pelos intelectuais e artistas, pela “elite tradicional” (ibidem, p. 93), que escrevia da varanda da casa-grande.



**Figuras 01** – Imagens ilustrativas do acervo e da exposição fotográfica de Miguel Teles, Tangerinos: Rastros de Bois, Caminhos da Saudade.



**Figuras 02** – Imagens ilustrativas do acervo e da exposição fotográfica de Miguel Teles, Tangerinos: Rastros de Bois, Caminhos da Saudade.



**Figura 03** – Imagem ilustrativa do acervo.



**Figura 04** – Imagem ilustrativa da exposição das obras da ceramista Crispina dos Santos<sup>7</sup>.

A entidade está baseada nesse referencial imagético-discursivo da identidade do sertão e seu território, cujas temáticas expositivas estão vinculadas ao que é “típico”. Para Ulpiano T. B. de Meneses, os museus não deveriam expor o “típico”, mas mostrar a sociedade como se constroem a tipicidade e o estereótipo, inclusive do ponto de vista hierárquico. Na visão do historiador, os museus devem ser lugar de questionamento, não de contemplação, devendo ainda criarem condições para que haja o entendimento da formação da identidade, ao invés de deixar-se embarçar na rede



ideológica (ibidem, 213), ao que acrescenta:

O museu local/regional seria aquele em que os processos de identidade encontrariam o espaço mais aceitável de expansão. Entretanto, não há por que excluí-los dos riscos. Não há, em nossa sociedade, realidade regional/local que seja homogênea e estática. Daí o perigo de tais museus exercerem papéis compensatórios de refúgio para simbolicamente "recuperarem" uma unidade perdida ou (o que é pior) de espelhos em que narcisisticamente se procure a devolução da imagem que já tinha sido atribuída a si próprio - e que agora retoma sedutora, pronta a se transformar num termômetro com o qual se mede (etnocêntricamente) toda a realidade. G.H. Riviere, o grande mentor do museu socialmente responsável e inspirador dos ecomuseus, sempre chamou a atenção para estes desvios, seja do museu-refúgio, seja do museu-espelho (d. Raphael & Herbérich-Marx 1987:87) (1993, p. 213).

Faz-se necessário compreender que o Museu Casa do Sertão, assim como tantas outras entidades, está preso numa institucionalidade construída de cima para baixo. O museu constitui um órgão suplementar da Universidade Estadual de Feira de Santana, subordinado diretamente ao Gabinete da Reitoria, está localizado dentro do campus e obedece ao seu horário de funcionamento e conta com um enxutíssimo corpo técnico de menos de dez servidores (UEFS, 2018).

Ademais, possui plano museológico, conforme determina a legislação (Brasil, 2009), mas sua implementação fica prejudicada, pois não possui autonomia financeira. A inclusão dos gastos do museu nas despesas gerais da universidade gera uma invisibilidade orçamentária, apontada no documento como grande obstáculo para a realização de novos projetos (UEFS, 2018).

A sua gestão inclui o atendimento aos públicos interno e externo, os cuidados de conservação do prédio e do acervo, além das ações de pesquisa, comunicação e exposição, tudo isso contando apenas com o repasse de verba da universidade, pois não há receita de bilheteria, já que a visitação é gratuita (UEFS, 2019). Esse cenário, comum a diversas entidades, impõe rotinas de trabalho adstritas à inovação das práticas museais,

mas sob as mesmas concepções. Para Ana Silva Bloise:

A realidade dos pequenos museus do interior é bem diferente e, assim como acontece em outras áreas da produção da cultura, a gestão é o elo mais frágil de uma cadeia de necessidades e lacunas não satisfatoriamente resolvidas. Podemos dizer que a gestão da maioria desses museus localizados fora dos grandes centros é feita através desta fórmula: muita boa vontade, poucos recursos financeiros e humanos, quase nenhum acesso a tecnologias e conhecimento especializado. Nos pequenos museus não se trabalha sem uma grande dose de dedicação pessoal e muita flexibilidade (Bloise, 2011, p. 44).

Nessa conjuntura, a autonomia financeira e de gestão da entidade museológica é o ponto inicial para uma atuação mais independente e inovadora. Provocar o questionamento sobre a formação da identidade, adotando novas concepções desprendidas do olhar contemplativo, requer que o museu possa atuar com liberdade. Isso dará a entidade o reconhecimento do seu papel multifuncional, auxiliar da pesquisa, do ensino e da extensão, efetivando a premissa de ser instrumento de mediação entre universidade e sociedade (UEFS, 2018).

Importa acrescentar que, embora retrate referências estabelecidas, a Casa do Sertão adota também práticas de transmissão do patrimônio cultural atual. É um espaço que mantém relações muito imediatas com a comunidade, principalmente através das políticas de extensão. Tem buscado retratar as mais diversas manifestações da cultura local, com exposições e ações educativas variadas que envolvem as temáticas indígena, o feminino, o território e sua população, estabelecendo uma inter-relação da dimensão cultural, simbólica e concreta do espaço.

Artistas locais são presença constante nas atividades, o que permite ao público fruição diversa do espaço em interação com os agentes culturais, numa experiência que transcende a mera extroversão do acervo e valoriza o patrimônio que se constrói no presente.

## Considerações finais

O presente trabalho buscou retratar os museus são lugares de memória, não só do passado, mas também do presente, que tem renovado sua forma de conservar e comunicar os patrimônios que salvaguarda. Lugar onde muitos discursos são elaborados como reflexo do contexto histórico, mas também onde podem ser discutidos, criticados e reconstruídos. Dispõem de um referencial simbólico que pode ser usado como recurso à serviço do território e da identidade, tendo em conta que estes não são fixos ou limitados, mas polissêmicos e também compostos de seus próprios referenciais simbólicos.

Considerando que a identidade é um componente do território e este, por sua vez, é formado pelas dimensões política e cultural, é possível compreender que a identidade territorial é atribuída por grupos sociais como meio de controle simbólico. Ademais, a identidade é definida historicamente, por isso não é fixa e os símbolos que a representam não são fruto da eventualidade, mas prolongamento da hegemonia, capaz de silenciar certas memórias.

Identidade, território e o museu Casa do Sertão são simultâneos, estão sujeitos a relações de poder que os atravessam e, por isso, estão em movimento. Entretanto, o museu guarda uma complexidade organizacional, dividido entre suas responsabilidades técnicas e questões ideológicas. Precisa cumprir suas funções atreladas ao ensino, a pesquisa e a extensão, além de suas funções enquanto espaço de memória e preservação da história. Está sob a tutela do Estado, presa a institucionalização que limita a sua atuação, o que lhe permite a inovação de suas práticas museológicas, mas não permite a mudança de sua concepção.

Os museus do mundo líquido moderno precisarão ir além de representar as identidades de alguma forma já classificadas, para discuti-las sob a perspectiva de poder, como fator de opressão, de estereotipização, de estigma. Questões identitárias, étnicas e comunitárias atuais são capazes de contribuir para a ressignificação do patrimônio cultural e para repensar o papel dos museus como locais de preservação deste.

Nesse sentido, a presente pesquisa objetivou

analisar como se integram o território e a identidade sertaneja ao Museu Casa do Sertão. Apesar de não ter sido possível o aprofundamento das discussões sobre os conceitos de identidade e território, as noções trazidas permitiram verificar que o patrimônio cultural salvaguardado pelo museu foi concebido sob a perspectiva da representação hegemônica elaborada no contexto da questão nacional, desprendido do conjunto de valores por trás de sua constituição.

A mudança desse paradigma precisará superar as práticas há muito tempo enraizadas na atuação museal. A sua função social, a responsabilidade sociocultural e superação da eleição do acervo como um valor em si mesmo são questões muito recentes e ainda em discussão. Tal conjuntura impõe a necessidade de aprofundamento de estudos no sentido de atualizar o fenômeno museológico, capaz de ser um instrumento da memória, mas também instrumento de discussão de sua formação histórica.

## Notas

1 Para saber mais sobre o assunto, consultar: [https://www.icom.org.br/?page\\_id=2776](https://www.icom.org.br/?page_id=2776).

2 A Mesa-Redonda de Santiago reuniu representantes po1. A Mesa-Redonda de Santiago reuniu representantes político-culturais da Costa Rica, Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, El Salvador, Equador, Guatemala, México, Panamá, Peru e Uruguai. Discutindo os problemas centrais da museologia latina, foi lá que surgiram pela primeira vez os termos “museu integral” e “sociomuseologia” (Nascimento Júnior, 2012).

3 O MINOM “reúne indivíduos que se dedicam à museologia ativa e interativa. Está aberto a todas as abordagens que façam do museu um instrumento de construção e desenvolvimento da identidade da comunidade. O MINOM favorece as relações cooperativas entre usuários e profissionais, bem como a colaboração intercultural” (2024).

4 Mário Chagas utiliza sociomuseologia e museologia social como sinônimos, destacando que há uma tendência em reproduzir o discurso colonialista na possibilidade de diferenciação entre elas (2018a, p. 87).

5 Para Haesbaert, o território possui uma dimensão concreta, de caráter político-disciplinar e político-econômico, além de uma dimensão simbólica, cultural. Já a territorialidade é “algo abstrato”, está mais ligada à maneira como as pessoas utilizam a terra, organizam o espaço e lhe dão significado (2007, p. 41).

6 A Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), possui quatro museus sob sua administração, que ocupam diferentes posições na organização institucional. A Casa do Sertão, objeto deste trabalho, foi o primeiro a ser inaugurado. Faz parte da entidade o Centro de Estudos Feirenses (CENEF), que constitui a Biblioteca Setorial Monsenhor Renato de Andrade Galvão – que conta com mais de quatro mil exemplares dedicados à história local e regional, inclusive jornais dos séculos XIX e XX (UEFS, 2023). No museu há também o Pavilhão Anexo Lucas da Feira, que guarda peças e máquinas de um contexto rural antigo, tal como carros de boi e prensas de casas de farinha. O nome faz referência à figura histórica regional que se rebelou contra a escravidão.

7 Todas as figuras constituem registros fotográficos por Hortência Sant'Ana (UEFS, 2023).

## Referências

- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. **A Invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2011.
- BARROSO, Gustavo. **À margem da História do Ceará**. Imprensa Universitária do Ceará. Fortaleza, CE: 1962.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2005.
- BLOISE, Ana Silvia. O desafio da gestão dos pequenos museus. *In*: Sistema Estadual de Museus de São Paulo (Org), **Museus: o que são, para que servem?** São Paulo: ACAM Portinari. p. 43-49, 2011.
- BRASIL. Lei n. 11.904, de 14 de janeiro de 2009. **Institui o Estatuto dos Museus e dá outras providências**. Brasília, DF, DOU: 15 jan. 2009.
- CÂNDIDO, Manuelina Maria Duarte. Orientações para Gestão e Planejamento de Museus. **Coleção Estudos Museológicos**, v. 3, Florianópolis: FCC, 2014.
- CHAGAS, Mário; SANTOS, M. S. dos. A linguagem de poder dos museus. *In*: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário; SANTOS, Myriam Sepúlveda dos (Org.). **Museus, Coleções e Patrimônios**: narrativas polifônicas. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- CHAGAS, Mário; **A Imaginação Museal**: museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro: MinC/IBRAM, 2009.
- CHAGAS, Mário; GOUVEIA, Inês. Museologia social: reflexões e práticas (à guisa de apresentação). **Revista Cadernos do CEOM**, v. 27, n. 41, p. 9-22, 2014.
- CHAGAS, Mário; PRIMO, Judite; Storino, C.; ASSUNÇÃO, Paula. A museologia e a construção de sua dimensão social: olhares e caminhos. **Cadernos de sociomuseologia**, v. 55, n. 11, p. 73-102, 2018a.
- CHAGAS, Mário; PIRES, Vladimir S. (Orgs). **Território, museus e sociedade: práticas, poéticas e políticas na contemporaneidade**. Rio de Janeiro, RJ: Unirio; Instituto Brasileiro de Museus, 2018b.
- CHUVA, Márcia. **Os arquitetos da memória**: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940). 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. **O Patrimônio em Processo**: trajetória da política federal de preservação no Brasil. 4. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017.

FREITAS, Nacelice Barbosa. **O descoroamento da Princesa do Sertão: de "chão" a território, o "vazio"** no processo de valorização do espaço. 2014. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, 2014.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In ARAUJO, Frederico G. B.; HAESBAERT, Rogério (org.) de. **Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, 2007.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10ª edição. Rio de Janeiro: Lamparina, 2005.

HALL, Stuart. **Quem precisa da identidade?** In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

ICOM - INTERNATIONAL COUNCIL OF MUSEUMS. **Nova Definição de Museu**, 2022. Disponível em: [https://www.icom.org.br/?page\\_id=2776](https://www.icom.org.br/?page_id=2776). Acesso em: 03 jun. 2023.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra. A problemática da identidade cultural nos museus: de objetivo (de ação) a objeto (de conhecimento). **Anais Do Museu Paulista: História E Cultura Material**. São Paulo, SP: Museu Paulista, n. 1, p. 207-222. 1993.

MOUTINHO, Mario. Definição evolutiva de Sociomuseologia. **Cadernos de Sociomuseologia**. Lisboa, v. 28, n. 28, p. 39-44. 2007.

MINOM - MOVIMENTO INTERNACIONAL PARA UMA NOVA MUSEOLOGIA, 2024.

Sobre. Disponível em:

<https://www.minom-portugal.org/sobre/>. Acesso em: 27 ago. 2024.

NASCIMENTO JUNIOR, José do; TRAMPE, Alan; SANTOS, Paula Assunção dos (Orgs). **Mesa redonda sobre la importancia y el desarrollo de los museos en el mundo contemporáneo: Mesa Redonda de Santiago de Chile, 1972**. Brasília: Ibram/MinC;Programa IberoMuseos, v.1; 235 p. 2012.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 2ª edição. Editora Brasiliense. 1986.

PIRES, Débora de Oliveira (Org.). **200 anos do Museu Nacional. Museu Nacional**. Rio de Janeiro: Associação de Amigos do Museu Nacional, 2017. Disponível em: [https://www.museunacional.ufrj.br/200\\_anos/doc/200\\_anos\\_do\\_Museu\\_Nacional.pdf](https://www.museunacional.ufrj.br/200_anos/doc/200_anos_do_Museu_Nacional.pdf). Acesso em: 02 mar. 2023.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **A danação do objeto: o museu no ensino da história**. Chapecó: Argos, 2004.

SANTOS, Myriam S. Os museus brasileiros e a constituição do imaginário nacional. **Sociedade e estado**, v. 15, p. 271-302, 2000.

SANTOS, Myriam S. Museus brasileiros e política cultural. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 19, p. 53-72, 2004.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). **Identidade e Diferença: A perspectivas dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da Literatura**

**Brasileira.** São Paulo, editora Difel, 1982.

STRÁNSKÝ, Zbyněk Z. **Brno: Education in Museology.** Museological Papers V, Supplementum 2. Brno: J. E. Purkyně University and Moravian Museum, 1974. p. 25.

UEFS - UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA. Museu Casa do Sertão e Centro de Estudos Feirense (MCS). **Plano Museológico**, Feira de Santana, 2018.

UEFS - UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA. **Relatório de Gestão 2015/2019**, 2019. Disponível em:  
[http://www.asplan.uefs.br/arquivos/File/Relatorio\\_Gestao\\_2015\\_2019.pdf](http://www.asplan.uefs.br/arquivos/File/Relatorio_Gestao_2015_2019.pdf). Acesso em: 3 mai. 2023.

UEFS - UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA. **Museu Casa do Sertão**, 2023. Feira de Santana, 2023. Disponível em:  
<https://www.uefs.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=119>. Acesso em: 02 mar. 2023.

UEFS, UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA. **Museu Casa do Sertão**, 2024. Disponível em: <https://mcs.uefs.br/exposicoes/exposicoes-antecedentes>. Acesso em: 02 jun. 2024.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.



## Entre conquistas e frustrações: a ação coletiva em associações rurais em Capitão Poço (PA) entre 1960 e 2022 na Amazônia Oriental\*

*Between success and frustration: collective actions by rural associations in Capitão Poço, Pará, between 1960 and 2022 in the Eastern Amazon, Brazil*

Dalva Maria da Mota\*\*

Roselany de Oliveira Correa\*\*\*

Heribert Schmitz\*\*\*\*

Palavras-chave:

Agricultores familiares

Associações comunitárias

Nordeste Paraense

Resumo: A ação coletiva em associações rurais de agricultores familiares é fundamental para a representação, a sociabilidade e o acesso a políticas públicas. Simultaneamente, é um desafio com dificuldades que resultam em experiências muitas vezes frustradas. O objetivo do artigo é analisar a ação coletiva de agricultores familiares em associações rurais no município de Capitão Poço no Nordeste Paraense, Amazônia Oriental. A abordagem, qualitativa e quantitativa, contou com o levantamento de dados secundários e primários em entrevistas históricas, abertas e semiestruturadas sobre associações ativas e inativas. A conclusão geral é que a dinâmica e a longevidade das associações se alicerçam em atividades concretas, duradouras, com uma carga de trabalho plausível para os associados e com regras claras quanto às obrigações e aos direitos em ações que vão além da produção e da comercialização, mas que também lhes garantem divertimento, alegria e espiritualidade.

Keywords:

Family farmers

Community associations

Northeastern Pará

Abstract: Collective action in rural associations formed by members of family farmers is fundamental for representation, sociability, and access to benefits provided through public policies. Oftentimes, however, the challenges presented by collective action are difficult to surmount, with the result being failed attempts at collective organization. The objective of the article is to analyze the collective action of family farmers in active and inactive rural associations in the municipality of Capitão Poço in the Northeast of Pará, Eastern Amazon. The qualitative and quantitative approach included secondary and primary data collection with open and semi-structured historical interviews and observations. The general conclusion is that the dynamics and longevity of associations are based on concrete, long-lasting activities with plausible workload for members, with clear rules regarding obligations and rights in actions that go beyond production and commercialization, but which also guarantee fun, joy and spirituality among the association members.

Recebido em 19 de janeiro de 2025. Aprovado em 23 de junho de 2025.

\* Pesquisa financiada pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

\*\* Doutorado em Sociologia, Pesquisadora da Embrapa Amazônia Oriental, Belém (PA), Bolsista de produtividade do CNPq. E-mail: [dalva.mota@embrapa.br](mailto:dalva.mota@embrapa.br).

\*\*\* Doutorado em Ciência Animal e Pastagens, Pesquisadora da Embrapa Amazônia Oriental, Belém (PA). E-mail: [roselany.correa@embrapa.br](mailto:roselany.correa@embrapa.br).

\*\*\*\* Doutorado em Sociologia Rural, Professor Titular de Sociologia, Universidade Federal do Pará, Belém (PA), Bolsista de produtividade do CNPq. E-mail: [heri@zedat.fu-berlin.de](mailto:heri@zedat.fu-berlin.de).

## Introdução

O artigo trata da ação coletiva de agricultores familiares em Capitão Poço, Pará. O interesse pelo tema nasceu da escuta de sucessivas afirmações de agricultores<sup>1</sup> segundo as quais o associativismo é “muito difícil” no município, em que cerca de dois terços das associações fundadas são ativas e as demais, inativas. Por outro lado, Carvalho (1998), num dos raros estudos que tratam do associativismo em Capitão Poço, atesta a sua baixa influência nos processos de mudança técnica. Essa constatação leva à hipótese de que laços de parentesco e afinidades proporcionam longevidade às associações e maior dinamismo numa região de fronteira, que data do segundo ciclo da borracha. De fato, entre 1940 e 1950, quando os migrantes chegaram ao município, tiveram no parentesco a principal rede de apoio para ali se estabelecerem.

Estudos no Pará têm analisado tanto associações quanto cooperativas rurais, ambas expressões da ação coletiva, compreendida como “[...] todas as ocasiões em que grupos de pessoas mobilizam recursos, incluindo seus próprios esforços, para alcançar objetivos comuns” (Tilly, 1981, p. 17)<sup>2</sup>. Reis (2002) analisou duas associações e uma cooperativa e enfatizou as dificuldades enfrentadas pelo associativismo por não conseguir atender necessidades individuais e imediatas e pela complexidade de gestão exigida. Com base na percepção de dirigentes de 43 associações no Nordeste Paraense e na ilha do Marajó, Maneschy, Conceição e Maia (2010, p. 156) constataram que existe “[...] artificialismo em sua constituição, conforme as queixas generalizadas dos líderes de que os sócios eram ausentes ou pouco atuantes” e que “[...] as associações muitas vezes não passavam de grupos formais”. Observando a persistência de uma associação na comunidade Santa Ana, em Mãe do Rio, Schmitz, Mota e Sousa (2017) concluíram que a ação coletiva assume diferentes formatos, a depender da existência ou não de relações de reciprocidade entre os participantes das organizações. Silva *et al.* (2019) analisaram o associativismo no assentamento da ilha Pracaxi, no arquipélago de Marajó, no município de Breves, Pará, e verificaram que o propósito para participar de uma associação foi a melhoria de vida. Mesmo que a

participação fosse razoável, os associados consideravam que a associação não atendia às suas expectativas, especialmente pela falta de apoio público.

Nos diferentes estudos, os autores ressaltam que a prevalência dos interesses individuais sobre os coletivos, a baixa participação, o pouco interesse e a falta de confiança mútua minam a iniciativa. Em contraste, a participação dos associados nos espaços de decisão, a confiança e a relação de poder equilibrada facilitam a persistência das organizações.

De modo geral, as associações promovem a socialização e têm potencial para impulsionar transformações sociais e o desenvolvimento econômico, além de fomentar estruturas de pertencimento e de identidade cultural (Lüchmann, 2014). A partir de diferentes estudos, Lüchmann (2014, p. 160) afirma: “[...] entre outras contribuições, as associações permitiriam ampliar os domínios das práticas democráticas para diversas esferas da vida social, constituindo meios alternativos para dar voz aos desfavorecidos em função das condições desiguais de distribuição de dinheiro e poder”.

Aplicadas as virtudes das associações a um contexto histórico específico, cabe ressaltar a associação como uma forma de ação coletiva, “um fenômeno concreto”, e o associativismo como a “disposição ou o espírito que teoricamente a anima” (Hébert, 2010, p. 64) e que se expressa em grupos de interesse para fins específicos, como ter acesso a políticas públicas, administrar bens comuns, praticar o manejo florestal comunitário, entre outros. Todas essas ações dependem da cooperação, da mobilização e da participação ativa em tempos diferentes, segundo o propósito, mas agregados em torno de ações que exigem gestão e lideranças. Portanto, a existência de um objetivo comum não é suficiente para que a ação coletiva ocorra, pois ela exige a ação conjunta dos interessados nesse objetivo. Entretanto, desde Olson (1998 [1965]), não é evidente que essa ação coletiva aconteça. Com efeito, para que os participantes se engajem, é necessário ter elementos estruturantes, como a reciprocidade (Ostrom, 2010; Schmitz; Mota; Sousa, 2017).

Considerando o debate, o objetivo do artigo é analisar a ação coletiva em associações rurais de agricultores familiares no município de Capitão

Poço para compreender as suas dinâmicas e explicar as diferenças quanto à longevidade. Parte-se do princípio de que as associações constituem organizações fundamentais para a representação e a defesa de grupos socialmente desfavorecidos, principalmente em contexto de concorrência com o agronegócio<sup>3</sup>, de emergência climática com a redução de chuvas e o aumento de temperatura e de poucos recursos públicos.

## Metodologia

Capitão Poço, situado na mesorregião do Nordeste Paraense, na microrregião do Guamá, foi elevado à categoria de município em dezembro de 1961. A história do município está vinculada ao processo do chamado avanço das frentes pioneiras, implementado pelo Governo Federal, que resultou na atração de migrantes de outras partes do país para o território paraense. Inicialmente a área do município foi explorada por madeireiros; em 1945, 15 famílias nordestinas aí fizeram as primeiras roças (Capitão Poço, 2024).

A trajetória do município é marcada pela agricultura de culturas alimentares e comerciais, destacando-se a contínua produção de mandioca e a introdução da laranja em 1977 para explorar o microclima da região<sup>4</sup>. Diferentes culturas tiveram seu auge, como feijão, malva, pimenta-do-reino, algodão, maracujá etc. Atualmente, Capitão Poço é o maior produtor de laranja e o 24º de mandioca do Pará (IBGE, 2023).

Esta pesquisa foi realizada em 2023 em 19 associações situadas em 19 vilas de Capitão Poço, selecionadas segundo informações da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater) e de entrevistados. A abordagem do estudo mesclou princípios da pesquisa qualitativa e da quantitativa com levantamento de dados primários e secundários. A pesquisa de campo foi realizada por meio de entrevistas históricas e com formulários com questões abertas e fechadas com 45 pessoas, das quais 27 fazem parte de associações ativas e 18 pertenceram a associações inativas no momento da pesquisa. Do total, 14 são ou foram dirigentes, 18 são ou foram sócios e 13 nunca foram associados. Dois técnicos, duas lideranças sindicais e três pessoas

que conhecem a história do município foram entrevistadas. As entrevistas foram realizadas em diferentes espaços (residência dos entrevistados, escritório de instituições e sede de associações), indicados pelos entrevistados. As principais questões abordadas foram: características do entrevistado e da comunidade, histórico e situação legal atual da associação, estrutura e funcionamento da associação, participação dos sócios, financiamentos, realizações, problemas, dificuldades, avaliação das gestões e projetos futuros.

Um total de 52 pessoas fizeram parte da pesquisa, 69% são homens e 31% são mulheres com idades que variam de 20 a 80 anos, predominando a faixa etária de 50 a 60 anos. Quanto à escolaridade, 44% dos entrevistados cursaram o ensino fundamental, 39%, o ensino médio completo e 17%, o ensino superior. A maioria dos entrevistados (79%) autorreconhece-se como agricultores, 9%, como técnicos, 4%, como professores e os demais, como agente de saúde, apicultor, autônomo, motorista, pescador e secretário.

Os dados foram sistematizados em planilha Excel 2020. Para efeito de análise, contrastaram-se dados e informações das associações ativas e inativas à luz da literatura sobre ação coletiva, mais especificamente, sobre o associativismo. Em termos teóricos, o artigo confirma a adequação do conceito de ação coletiva para analisar dinâmicas de grupos sociais sujeitos a vulnerabilidades históricas e, mais recentemente, alcançados pela emergência climática, mas não consegue explicar relações intrincadas e persistentes de reciprocidade entre parentes e vizinhos independentemente de formalidades associativas.

## Ação coletiva e associações rurais em Capitão Poço

A ação coletiva pode ser compreendida como o esforço de um conjunto de pessoas para atingir um objetivo comum. Para Cattani (2011, p. 15), “ação coletiva designa toda espécie de ato concertado por grupos ou categorias sociais visando alcançar um fim determinado”. Segundo o autor, a ação coletiva inclui a possibilidade de um poder de decisão e a capacidade de agir.

Por um lado, a ação coletiva visa resolver uma causa pontual; para isso, não requer a existência anterior de uma união profunda, de uma confiança ou de um alinhamento ideológico entre os participantes. Por outro lado, pode haver uma cooperação de longo prazo, como em uma empresa, que reúne pessoas com interesses diferentes e até divergentes. Em muitos casos, a cooperação pode ser considerada como um sinônimo da ação coletiva, especialmente quando se trata de ações coletivas duradouras. Podemos identificar ações coletivas que são resultado de uma mobilização espontânea ou seguem regras consuetudinárias, sem dispor de um centro de decisão ou de uma fonte visível de iniciativa, e outras que precisam mais do poder como força estruturante (Crozier; Friedberg, 1977).

A ação coletiva em associações rurais em Capitão Poço não é um tema diretamente abordado nos estudos revisados que tratam da frente pioneira caracterizada pela chegada de migrantes nordestinos expulsos pela seca e de paraenses na sobrevida do ciclo da borracha (1942-1945) em busca de novas oportunidades onde sabiam que “tinha terra”.

Com base na literatura e nos relatos de entrevistados sobre as dinâmicas de ocupação, foi possível delinear quatro momentos em que a ação coletiva é evidente. No entanto, as associações só foram fundadas a partir dos anos 80 do século XX sob diferentes formatos e incentivos.

No primeiro momento, nas décadas de 40 e 50, nordestinos que fugiam da seca (1941-1944) e da saturação da ocupação na microrregião Bragantina instalaram-se em uma grande gleba particular na colônia de Capitão Poço na microrregião do Guamá. Sob a intervenção política do município de Ourém, a iniciativa reflete uma forte relação entre o processo de colonização e a política eleitoral local (Sawyer, 1979). A memória oral registra que, na gleba onde se instalaram os migrantes, quase não havia paraenses; quando chegaram, os nordestinos viviam “apenas de trabalhos na roça, as maiores produções sempre eram farinha, feijão, arroz, muita malva e mandioca” (J. A. de L., 59 anos, agricultor, Igarapé Grande). Rebello e Homma (2017) também citam fumo, algodão e milho.

Em processo de aprendizado para lidar com a floresta e com o desafio de fazer roças, as famílias uniam-se em mutirão para viabilizar essas tarefas.

Assim, lançaram as primeiras experiências de ação coletiva, reunindo-se para alcançar objetivos comuns, como ensina Tilly (1981). Com a chegada de imigrantes nordestinos, o extrativismo, atividade predominante entre os nativos, cedeu lugar à produção agrícola orientada para o mercado (Costa, 2000). As iniciativas para superar limites e a disposição para inovar, reduzindo a agricultura de “corte e queima” e investindo na diversificação de culturas permanentes e temporárias, foram diferenciais importantes para a permanência no município sem qualquer apoio de agentes públicos (assistência técnica e pesquisa) (Carvalho, 1998).

Num segundo momento, entre as décadas de 60 e 70, com uma agricultura caracterizada por roças e culturas comerciais, as iniciativas de ação coletiva para as famílias contaram com o suporte do trabalho evangelizador da prelazia de Bragança por meio das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que organizavam aulas radiofônicas e incentivavam o trabalho coletivo com clubes agrícolas e clubes de mães. Revela um entrevistado: “Bom, na época, a Igreja Católica, ela ajudou bastante porque ela fazia as palestras incentivando o pessoal fazer parte da cooperativa ou da associação. Que tinha um padre aí que adotava essa política da organização para produzir” (V. O. A., 61 anos, técnico agrícola e professor). “A associação era para desenvolver a comunidade apoiada pelas CEBs, a gente fazia mutirão e trabalho coletivo” (J. I. R. S, 67 anos, agricultor, ex-dirigente da associação inativa Igarapé Grande).

Foi um momento marcado pela ditadura militar e caracterizado pela compra e venda de terras nas áreas de expansão rodoviária, o que atraiu migrantes das regiões Sudeste e Centro-Oeste e causou ocupações desordenadas com grilagem e intensa violência no campo (Costa, 2000; Meyer *et al.*, 2013). Paralelamente, surgiram as primeiras iniciativas de crédito de fomento para atividades rurais por meio da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), em 1966, o que proporcionou liberalidade a pessoas jurídicas, isenção de taxas e impostos para atividades agrícolas e pecuárias, para importação de máquinas e equipamentos e para bens doados por entidades estrangeiras (Sudam, 2024). A fruticultura local recebeu incentivos, atraindo empreendimentos

empresariais (Sococo, Agrisal) para a produção de maracujá, caju, coco e mamão. Também se destaca a produção de laranja e de pimenta-do-reino (Costa, 2000).

A organização social para a regularização fundiária e os investimentos na produção tornaram-se importantes para o acesso a serviços. Em 1974, foi criado o Sindicato dos Trabalhadores Rurais<sup>5</sup> (Carvalho, 2000). Por sua vez, as CEBs valorizaram ações coletivas e a formação de lideranças nas comunidades, à semelhança do que ocorreu em Cametá, Igarapé-Miri e Tomé-Açu (Almeida, 2010; Leão, 2023; Maués, 2010; Moraes; Schmitz, 2023). Assim, clubes agrícolas e de mães tiveram dinamismo, mas não se registra a formalização de nenhuma associação.

No terceiro momento, já nas décadas de 80 e 90, a agricultura familiar sofreu grande transformação em Capitão Poço porque integrou culturas permanentes, culturas temporárias e pastagens em detrimento da prática tradicional de “corte e queima” (Costa, 2000). Essa mudança no modo de produzir foi atribuída à disposição dos agricultores para a inovação e à capacidade de arregimentação da força de trabalho de familiares (principalmente), em detrimento da contratação de mão de obra externa (Costa, 2000, p. 51). Segundo entrevistados, teve importância na transformação a ação coletiva por meio de um arranjo entre a Igreja católica, a Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (Fase) e a organização não governamental (ONG) italiana Manitesse no Projeto Lamparina. Foi estabelecida uma área agrícola experimental de 25 ha para treinamento e socialização de experiências:

E lá a gente fazia as demonstrações, os plantios, as palestras, a formação, de lá foi que começou a ideia de trabalhar apicultura, que em Capitão Poço não tinha apicultura, aí lá nós fazíamos caixa de abelha, tinha uma carpintaria lá dentro, pessoas que trabalhavam. A gente produzia as mudas de laranja, distribuía para os agricultores que eles tinham vontade de plantar, mas não tinham condição de comprar (V. O. A., 61 anos, técnico agrícola).

Com diferentes iniciativas, mas tendo como base a ideia de que “o primeiro passo era ensinar a

produzir”, o Lamparina investiu na comercialização e instalou uma loja tipo supermercado com o básico para os agricultores que ali vendiam e compravam. Paralelamente, a Emater tinha um trabalho de mobilização para apoiar o associativismo com uma rotina de reuniões e treinamentos. O incentivo gerado pelas diferentes iniciativas resultou na formalização de oito associações, e o Projeto Lamparina atuou como uma espécie de central de associações<sup>6</sup>.

Esse momento foi marcado pelo processo de democratização, e a Constituição de 1988 proporcionou maior permeabilidade do Estado às demandas sociais e favoreceu a criação de espaços de participação social que potencializaram a formulação de políticas públicas específicas e o acesso a elas (Grisa *et al.*, 2022)<sup>7</sup>.

Apesar das oportunidades de apoio externo para investimento nos empreendimentos, Carvalho (2000, p. 81) relata que 85% dos investimentos realizados por agricultores familiares de Capitão Poço na época não dispuseram de qualquer financiamento. As culturas de destaque nos anos 80 foram maracujá, laranja e mandioca. Houve um declínio da pimenta-do-reino em decorrência da fusariose em 1990.

O quarto momento, do início dos anos 2000 até 2023, pode ser dividido em duas fases – de 2000 a 2015 e de 2016 a 2022 – em decorrência da profundidade das transformações políticas. Na primeira fase, estratégias para a superação da pobreza e o desenvolvimento sustentável para agricultores familiares intensificaram-se por meio do Pronaf, do Bolsa Família, da criação de Territórios da Cidadania, entre outras (Lago *et al.*, 2014). Foram fundadas 11 associações. A intervenção política e a opção pelo financiamento de projetos coletivos como meio para viabilizar o acesso ao crédito estimularam a criação de mais associações do que nos momentos anteriores.

Diferentes processos marcaram a formação de associações em Capitão Poço. Afirmou um entrevistado: “Os políticos entre si se organizaram para criar associação. Então eles faziam associação porque o banco só ia financiar aquele povo que estava na associação. Era associação, era do deputado tal” (V. O. A., 61 anos, técnico agrícola, professor).



Para além dos políticos, iniciativas também brotaram nas próprias comunidades incentivadas por políticas públicas, por lideranças de movimentos sociais ou por técnicos de instituições, como mostram os depoimentos:

Ele [uma liderança do MST] disse também que, quando a gente vai lá fora nos órgãos, eles perguntam se tem associação, então tínhamos que formar a associação para representar a gente, aí foi que fomos nos organizar, procurar presidente, tesoureiro, secretário, e aí que na primeira diretoria, eu fui a vice, depois foi um outro rapaz (R. S., 54 anos, agricultora, associação ativa, assentamento Carlos Lamarca).

A fundação da Amel foi por conta da necessidade de participar desses programas do governo, programas institucionais como o PAA e o Pnae, a gente precisou se organizar e foi fundada a associação (M. M. A, 44 anos, agricultor e dirigente de associação ativa, Capitão Poço).

Entrou a Emater para apoiar a gente com o negócio da água [encanada] (M. E. dos S. Mota, 73 anos, dirigente da associação inativa São Pedro do Induá).

A segunda fase desse período, de 2016 a 2022, no entanto, é marcada pela desconstrução de políticas públicas importantes, como o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (Pnae), pela prioridade dada ao agronegócio e pela desagregação social (Grisa *et al.*, 2022). Foram negligenciados os agricultores familiares que persistiram produzindo laranja, mandioca, maracujá, coco e pimenta-do-reino em Capitão Poço. Os efeitos da ausência de apoio, perceptíveis durante o trabalho de campo, acentuaram as ações pela garantia da reprodução social dos agricultores familiares locais, que, simultaneamente, expressam resistência e desconfiança em relação a propostas que preveem ações coletivas. Consequentemente, nenhuma associação foi fundada.

Como balanço, avalia-se que os quatro momentos têm como característica central a estratégia de persistência da família no estabelecimento, modulada por diferentes arranjos de produção, ação coletiva e organização social.

Inicialmente, houve a necessidade de ocupação e de delimitação do território sob o incentivo de uma ação local entre os que viviam ali, portanto, “[...] uma forma muito livre de ser-juntos com vistas à satisfação de interesses comuns” (Hébette, 2010, p. 64). Posteriormente, entretanto, as famílias contaram com uma força evangelizadora que, imbuída de propósitos como união e reciprocidade, incutiu-lhes certas dinâmicas ritualísticas para que gradativamente assumissem a formalidade imposta pelas instituições para o acesso a benefícios públicos. Com isso, houve perda da liberdade nas suas relações com os parceiros em razão de inúmeros regulamentos (Hébette, 2010). No último momento, os desafios impostos pelo desmantelamento de políticas públicas e pelo aprovisionamento das famílias interpuseram-se, e sete das 19 associações pesquisadas tornaram-se inativas.

### **As associações em Capitão Poço: razões para começar, desistir ou persistir**

Nas narrativas dos entrevistados, a palavra “associação” corresponde a algo positivo, uma organização que realiza ações para uma comunidade ou para grupos de interessados, tem uma rotina, conquista vantagens, mas é vulnerável. Em outra perspectiva, é relacionada à frustração e ao excesso de trabalho. Como para Hébette (2010), para nós, a palavra “associação” tem diversos usos, podendo referir-se tanto a fatos concretos quanto a um conceito abstrato:

Como realidade concreta, a palavra assume uma grande variedade de sentidos que correspondem a formas de cooperação e de processos sociais marcados por maior ou menor grau de compromisso mútuo. Como “associação de pessoas”, elas são compostas por uma reunião mais ou menos estável e mais ou menos organizada de pessoas voltadas para algum interesse prático comum (Hébette, 2010, p. 53).

Para o caso em estudo, além das características apontadas pelo autor, a questão legal tem papel central. Assim, das 19 associações envolvidas na pesquisa, 12 estão ativas e sete, inativas. Por ativas,

qualificamos aquelas que têm os “documentos em dia”, uma diretoria constituída e uma certa rotina com diferentes ações (religiosas, produtivas, lazer etc.). Inativas são aquelas cujos “documentos não estão em dia” e que encerraram as suas atividades por diferentes motivos, como dívidas, desistência da diretoria ou incapacidade de alcançar o propósito para o qual foi fundada. As inativas, porém, a qualquer momento podem retomar a condição legal, como ocorreu com duas associações.

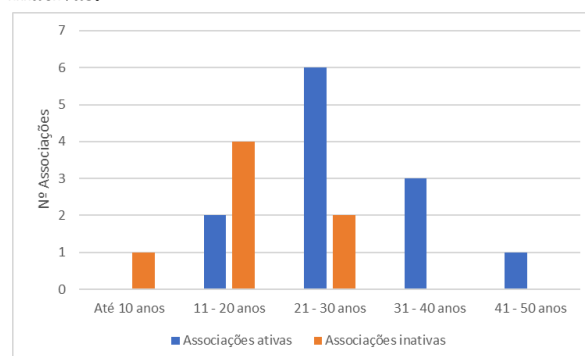
Mesmo que a ação coletiva remonte às décadas de 40 e 50 em Capitão Poço, o advento de associações formalizadas ocorreu entre os anos 80 e 2000. Foram criadas 19 associações, e sete encerraram suas atividades entre 2000 e 2019. No período de 1991 a 2010, as associações atingiram seu auge, com 69% fundadas em decorrência do apelo de políticas públicas como o Fundo Constitucional de Financiamento do Norte (FNO) e o Pronaf. Nesse período, parte dos agricultores acumulavam experiências de ação coletiva incentivadas pelas CEBs, pelo Projeto Lamparina e pela Emater. Portanto, tiveram mais facilidades para a mobilização e com os trâmites burocráticos.

Quanto aos propósitos de fundação das associações, não foram identificadas diferenças substanciais entre as associações ativas e as inativas. Em termos de tendência, as ativas aliaram mais frequentemente demandas pontuais, como infraestrutura (estrada, água encanada, acesso a uma política pública e energia elétrica), a demandas estruturais, como acesso à terra, regularização fundiária, apoio à produção e comercialização. Além disso, destaca-se a representação legal do grupo nas instituições, como mostram os depoimentos: “A associação era para desenvolver a comunidade apoiada pelas CEBs, a gente já fazia mutirão e trabalho coletivo” (J. I. R. S, 67 anos, agricultor, dirigente da associação inativa Igarapé Grande). “Já a Amel, nós criamos com o objetivo de vender mel, nós estávamos com dificuldade de vender, nos juntamos para fazer, montar uma casa de mel fazer certificação” (M. A. S., 47 anos, apicultor e agricultor, presidente da Associação dos Apicultores e Apicultoras do Município de Capitão Poço (Amel)). No caso das associações inativas, observou-se com mais frequência um propósito específico para atender a uma necessidade

emergencial do grupo, como o crédito, um trator, a água encanada, a irrigação ou o acesso a determinadas políticas públicas, como explicam os entrevistados: “Porque naquela época, o fim dela foi criado para isso, para ajudar na regularização da área, né? Porque pela associação às vezes se torna mais rápido, não é?” (I. S. N., 34 anos, agricultora, dirigente da associação ativa Acapul). “Entrou a Emater para apoiar a gente com o negócio da água [encanada] (M. E. dos S. Mota, 73 anos, ex-dirigente da associação inativa São Pedro do Induá).

Praticamente não há diferenças nas razões mencionadas pelos entrevistados para a fundação das associações, mas é visível a diferença entre as associações ativas e inativas quanto à longevidade (Gráfico 1), assim como a articulação entre ações pontuais e estruturais (Gráfico 2) que influíram na longevidade.

**Gráfico 1 – Longevidade das associações ativas e inativas.**



Fonte: Pesquisa de campo em 2023.

Em se tratando do encerramento das associações inativas, as razões gerais apontadas pelos entrevistados foram o desencontro entre a liberdade e as formalidades e a falta de benefícios. Mais especificamente, três razões destacaram-se: divergências de ideias e falta de confiança entre associados e diretoria (42%); desproporcionalidade entre o incentivo financeiro e o investimento de tempo e os resultados obtidos (42%); deterioração da sede e de equipamentos de uso comum (8%); gestão insatisfatória pela falta de preparo e envelhecimento dos dirigentes (8%).

Nos depoimentos de entrevistados tanto sobre as associações ativas quanto sobre as inativas, há a ideia de que as associações dependem também de uma pessoa “abnegada” para mobilizar e manter o

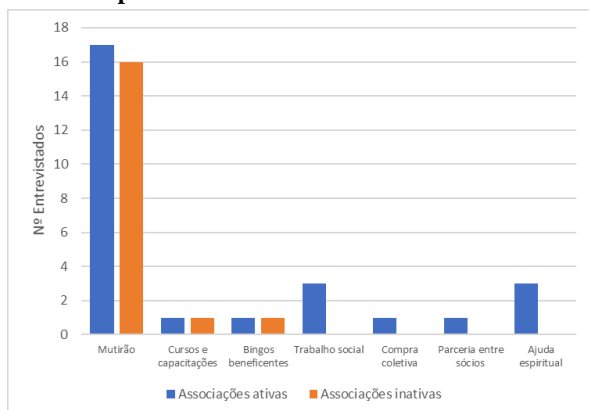
dinamismo necessário para a ação coletiva, como também para superar as dificuldades burocráticas e os processos considerados complexos para garantir a legalidade. Não há dúvida de que as dinâmicas das associações são diferentes, mas na prática:

[...] esta modalidade se tornou muito ambígua na sua aplicação: se, internamente, as associações formais, como tais, são dotadas de grande liberdade, tanto nos seus processos de criação, quanto na sua forma de funcionamento, elas perdem esta mesma liberdade em muitos de seus usos nas suas relações externas, principalmente com os seus “parceiros” [...] que não deixam de tutelar mediante seus regulamentos (Hébette, 2010, p. 64).

A tutela é posta em prática em razão das exigências burocráticas quanto a estruturas e funcionamento, mas também em razão da dinâmica imposta às diretorias no desenvolvimento de ações financiadas por meio de reuniões, apresentações para exibição de resultados, entre outros requisitos.

Os dados mostram que a longevidade das associações tem relação com a maior dinâmica da ação coletiva e o envolvimento dos associados em atividades de produção, comercialização e lazer, entre outras, como demonstra o Gráfico 2.

**Gráfico 2 – Atividades realizadas pelas associações durante o período de funcionamento.**



Fonte: Pesquisa de campo em 2023.

Como se pode observar, as associações ativas mantêm um elenco mais diversificado de ações coletivas que variam entre apoio à produção, comercialização, trabalho social e lazer e organizam mutirões em áreas de terra da associação, os chamados mutirões “em benefício comum”

(Schmitz; Mota; Sousa, 2017, p. 211). Diferentemente, as associações inativas, quando em funcionamento, mantinham menor diversidade de ação coletiva porque estavam mais centradas em propósitos específicos.

Todos os entrevistados destacam a grande importância de mutirões, que ocorrem independentemente do associativismo: “Quando tem uma necessidade para o pobre, em caso de doença, faz mutirão, junta na roça dele capinar ou colher” (R. P. S., 74 anos, agricultor, associado Açaiteua), o que pode ser caracterizado como “mutirão unilateral” (Schmitz; Mota; Sousa, 2017, p. 213).

Para os entrevistados, as razões para pertencer ou não a uma associação variam entre experiências pessoais positivas, descrédito no associativismo ou alcance do objetivo. Dizem os participantes de associações ativas: “É bom ter uma associação para que fosse se organizando para haver uma melhora para as famílias” (J. A. A. N., 55 anos, dirigente de associação, Barro Vermelho); “A Amel foi por conta da necessidade de participar desses programas do governo, programas institucionais como o PAA e o Pnae, a gente precisou se organizar e foi fundada a associação” (M. M. A, 44 anos, agricultor e dirigente de associação ativa, Capitão Poço).

Os entrevistados de associações inativas afirmam: “Aí eu vi que o negócio de sociedade não dá. Nem com a própria família da gente eu acredito que não dá. Não dá, não dá, não dá” (E. S. R., 57 anos, piscicultor e comerciante, não associado); “A associação acabou sabe por quê? É porque cada qual ganhou a terra e já foi cuidar de fazer o seu” (A. G. O., 80 anos, agricultor, ex-associado e ex-dirigente da associação São Pedro do Induá); “Acho que eles queriam que a gente progredisse de uma hora para a outra, querem dinheiro” (A. A. S., 59 anos, agricultor, dirigente da associação Igarapé Grande). Para o primeiro, o associativismo foi decepcionante por um desentendimento entre os sócios. Para o segundo, mesmo a associação tendo sido desativada, ela cumpriu o propósito, que foi o acesso à terra. Para o terceiro, o imediatismo justifica as desistências. A heterogeneidade mostra diferentes propósitos, que podem ser duradouros ou não, mas também diferentes experiências associadas ou não à frustração.

No geral, 50% dos entrevistados já tinham experiência com associações e 50% nunca tinham participado. Das associações ativas, 75% tiveram financiamento, já nas inativas somente 29%, situação que interfere na manutenção das atividades. Quanto à relação com instituições, 91% dos membros das associações ativas mantinham algum tipo de contato, enquanto somente 14% das inativas o mantiveram quando em funcionamento (especialmente com a Emater). Maior volume de financiamento e relacionamento mais intenso com as instituições sugerem uma diferença importante na persistência das associações.

### **O que mantém as associações ativas: encargos, atividades diversas e benefícios claros**

As associações ativas, muito embora tuteladas por um mesmo regime legal, incorporam uma diversidade de práticas no dia a dia segundo os seus históricos com a ação coletiva, os contextos e as relações sociais e políticas que dirigentes e associados estabelecem nas vilas e com o entorno.

#### *Cinco exemplos de associações ativas: originalidades e diferenças*

Importa citar cinco exemplos de associações ativas: Associação do Piri, Associação da Nova Colônia, Associação do Barro Vermelho, Associação de Igarapé Grande e Amel.

A **Associação do Piri** foi fundada em 1988, quando agricultores se juntaram e compraram uma área de terra com o propósito de fazer um trabalho coletivo para garantir a aposentadoria no futuro. A associação tem uma sede, uma casa de farinha (que pode ser usada por toda a comunidade), um galpão e um trator que alugam e usam (uma doação recebida por meio de emenda parlamentar). O lote é plantado com laranja, que é comercializada em diferentes canais na vila ou em Capitão Poço. A associação tem 22 associados e uma associada, todos da mesma família. Mantêm um mutirão semanal com três horas de trabalho coletivo (o valor do trabalho é calculado em 20 reais). Todo o recurso da produção

é reinvestido; do que resta, é descontada a anuidade, e o saldo é dividido entre os associados segundo a quantidade de trabalho investida no mutirão. A associação é muito amparada em relações de parentesco, as reuniões ocorrem de três em três meses. Quase não há contato com instituições, muito embora no passado os associados tenham tido relação com o Banco da Amazônia S. A. (Basa) e a Emater. O projeto futuro é ampliar o número de sócios e ter alguma ação com as mulheres.

A **Associação da Nova Colônia** foi fundada em 1988 com o propósito de instalar energia elétrica e comprar implementos agrícolas. Também obteve água encanada e uma área onde os associados plantam laranja, que é vendida em Capitão Poço. Há um plantio de copaíba, andiroba e castanha-do-pará, uma sede e dois tratores (um recebido por meio de emenda parlamentar e um financiado). Os tratores prestam serviço para os associados pela metade do preço do mercado. Os sócios participam de um mutirão de quatro horas por mês; se perderem, pagam uma multa. Quem quer ser sócio participa de todos os mutirões durante um ano e adquire o direito. A associação tem aproximadamente 35 sócios, com três mulheres. Um fundo de reserva serve para ajudar os associados em caso de doença e distribuir um bônus no final do ano. As reuniões são mensais e às vezes encampam uma demanda da comunidade como um todo, como a energia da Equatorial. O projeto futuro é renovar o laranjal. A associação, que mantém uma longa relação com a Emater, promove uma confraternização para os associados no final do ano.

A **Associação do Barro Vermelho** foi fundada em 1988 com o incentivo da Igreja católica para melhorar a vida das famílias. Os membros “apossaram-se” de um terreno e começaram a plantar. Com recursos internacionais, fizeram uma sede e, com uma doação por emenda parlamentar, compraram um trator equipado com grade e roçadeira. À parte, o STTR deu apoio, fornecendo os documentos, e a Emater, por meio do Banco do Brasil, concedeu empréstimo a todas as famílias. Na época, eram 26 pessoas, mas surgiu um conflito pela terra com uma mulher e ficaram somente 15; restam apenas 13, todos homens. Os mutirões seguem uma vez por semana na área coletiva de 75 hectares plantada com pimenta e laranja e com área de

reserva. Os recursos da venda dos produtos mantêm a associação, e o saldo é dividido entre os associados no final do ano. Cada associado tem uma área individual. As reuniões ocorrem no final do ano, assim como a confraternização. Os associados aprenderam muito no Projeto Lamparina e mantêm contato com a Emater e universidades, especialmente para tratar de questões técnicas, assim como com uma associação de Carrapatinho, também em Capitão Poço. Os filhos de associados têm direito a um “chão” para construir uma casa para residir. Têm como projeto a aquisição de um veículo.

Em **Igarapé Grande**, a associação tem uma longa história: foi fundada nos anos 80, sob influência das CEBs e com um terreno coletivo. Teve recursos do FNO para criação de gado, mas a atividade não deu certo. Funcionou até 2014, ficou inativa e foi reativada em 2022 para facilitar o acesso a políticas públicas e a crédito. As principais ações iniciais foram a energia e o sistema de água. É uma associação sem fins lucrativos. Quando a diretoria propôs buscar crédito, os 52 associados retiraram-se e ficaram somente as nove pessoas da diretoria. A principal ação foi o plantio de árvores, a madeira e a preservação de capoeira em uma ação em parceria com a Embrapa. A diretoria é formada por oito homens e uma mulher que aguardam um projeto para manejar a floresta plantada. Enquanto isso, realizam mutirão semanalmente para limpar a área. Também participam da festividade de São Benedito.

A **Amel** é uma associação com sede em Capitão Poço exclusivamente voltada para a venda de mel. Fundada em 2000, tem muitas participações em conselhos e parcerias com instituições como o STTR, a Companhia Nacional de Abastecimento (Conab) e o Conselho de Alimentação Escolar. Possui um terreno e um prédio para beneficiamento do mel que está em construção, além de máquinas para o beneficiamento. No prédio, os associados realizam um mutirão quando necessário. A associação tem 20 sócios, muito embora tenha começado com 48, mas a falta de benefício desanimou os participantes. As reuniões ocorrem quando há um projeto específico, mas, em geral, as comunicações ocorrem por via de WhatsApp. Para o futuro, a associação pretende manter a entrega de mel para o PAA e o Pnae. A taxa de contribuição é

representada por dois quilos de mel por mês. O principal problema é a comercialização. As principais parcerias são a Universidade Federal Rural da Amazônia (Ufra) e o Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (Senar). Os associados comunicam-se com outras associações às quais pertencem. A Amel tem uma espécie de militância no que diz respeito à questão ambiental, realizando ações para a regulação do lixo e o controle de agrotóxicos.

### *Estrutura e funcionamento das associações ativas*

No que diz respeito ao número de sócios, às estruturas e dinâmicas, as associações ativas apresentam muitas particularidades. Entre os associados, 100% afirmam que as associações possuem bens: 100% têm uma sede, 67%, terrenos e outros 27%, máquinas. Os bens foram adquiridos por meio de doações em emendas parlamentares ou de financiamentos.

Os entrevistados não sabem ao certo o número de sócios e indicam uma média de 35 participantes. A taxa de contribuição é paga regularmente por 68% dos associados, enquanto 28% oscilam entre pontualidade e atrasos. Existem diferentes formas de pagamento, entre as quais um valor mensal ou anual em dinheiro e dias de trabalho no mutirão (33%).

As reuniões não têm periodicidade fixa e ocorrem quando há necessidade de atender a uma política pública ou demanda do grupo. As reuniões podendo concentrar-se em um mês, mas a associação pode ficar longos períodos sem reunião. Para 65% dos sócios, as reuniões são motivadas por um interesse coletivo; para 35%, por um interesse individual, quando trazem um benefício específico. Diferentemente, algumas associações mantêm a rotina de mutirões em dia e hora definidos há anos.

Os dirigentes da associação são avaliados por 14% dos associados como excelentes; para 43%, como bons, 24%, como razoáveis e 19%, como ruins. Portanto, há uma certa satisfação com o modo de condução das associações. Na sua autoavaliação como associados, os entrevistados foram menos críticos: 19% consideram-se excelentes, 39%, bons, 33%, razoáveis e 10%, “ruins”. No geral, os aspectos



mais críticos são a concentração de benefícios entre os mais próximos dos dirigentes e a falta de comprometimento dos que estão mais distantes, que têm menor participação.

### *Organização social para a produção e o lazer*

As associações têm experiências e propósitos específicos. Em comum, organizam mutirões com regras próprias, penalidades para faltosos e como uma ação coletiva persistente que dá corpo ao associativismo. As intervenções técnicas – disponibilização de máquinas, vantagens financeiras para sócios e preocupação com a questão ambiental – são importantes, assim como as festas para associados e as ações que beneficiam toda a comunidade. As associações mantêm diferentes relações com instituições, a dinâmica de associados é amparada no parentesco e na vizinhança, havendo diferentes regras para ser membro da associação. Todas as associações são formadas quase exclusivamente por homens, que seguem uma certa orientação inicial segundo a qual havia uma demarcação de espaços e atividades para homens e mulheres, vinculada à produção e à reprodução. As associações divergem quanto aos projetos futuros.

### *Dinâmicas curtas e duradouras e laços externos: chaves da persistência*

Nas associações ativas, há uma tradição alicerçada na reciprocidade exercida nos mutirões que constituem um dos alicerces da ação coletiva e datam da constituição das vilas. Em geral, são ações curtas (apoio na área da saúde, apoio a atividades da igreja, construção de açudes para a criação de peixes etc.) e duradouras com variação de intensidade em cada caso (trabalho no terreno da associação, venda sistemática de produtos por meio de política pública ou contratos). Esse sentido de existir permite que, nos eventos das associações ativas, ocorra a participação exclusiva de sócios em 57% dos casos; nos demais casos, sócios participam junto com outras pessoas da comunidade.

Diferentes ações são postas em prática, segundo as possibilidades, os bens e os objetivos da

associação, as ofertas das instituições e as demandas das comunidades. Assim, dinâmicas diárias concretizam-se nos cursos e treinamentos, nas roças com máquinas de arar e nas ações culturais, entre outras. Nas dinâmicas duradouras, destaca-se o trabalho no terreno da associação, a comercialização da produção, a manutenção da infraestrutura e os apoios para a regulamentação fundiária e a aposentadoria.

A coexistência de ações com diferentes temporalidades, que não exigem demasiadamente em termos de dedicação, mantém os associados articulados e potencializa a satisfação. Na base das diferentes dinâmicas, estão os contatos com movimentos sociais, com instituições e prestadores de serviços. Ademais, a participação dos associados em eventos e projetos coloca-os em contato com pesquisadores, técnicos e autoridades, enriquecendo a rede de contatos. Dos entrevistados, 57% afirmam que seus membros participam de movimentos sociais, como o Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST), o Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR), a Rede Bragantina e o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (Cedenpa) que se destacam por oferecer suporte relativo aos direitos e ao acesso a políticas públicas, mas também por favorecer o acesso a informações e a experiências graças ao uso das redes sociais como meio de comunicação para informações e colaboração entre diferentes grupos.

Sobre as instituições, 75% dos filiados relatam que a sua associação mantém comunicação ocasional com a Emater, o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra), a Secretaria Municipal de Agricultura (Semagri), a Ufra, o Senar, a Embrapa, a Conab e a Prefeitura Municipal de Capitão Poço (PMCP). Mais especificamente, 50% dos membros das associações ativas estão envolvidos em algum projeto ou uma política pública para a criação de peixes, a produção de mudas ou de casas de farinha.

Do total de associações ativas, 81% tiveram financiamento ao longo da sua existência para suas ações, como venda da laranja e da pimenta, serviço de mecanização e participação em congressos. Os financiamentos ocorreram pelo Basa e pelo Banco do Brasil.

Para além de um universo de relações entre as associações, movimentos sociais e instituições, as

associações também são consideradas espaços de sociabilidade importantes pelos encontros e realizações em comum com diferentes graus de intensidade. Existem aquelas nas quais os eventos comunitários têm mais intensidade e aquelas nas quais os eventos rotineiros sobressaem.

Mesmo com tantas ações, há críticas. Com efeito, 25% dos entrevistados das associações ativas destacam que elas enfrentam a falta de participação nas reuniões e a desistência de sócios que não veem benefícios. Para eles, falta o apoio da comunidade e das instituições para cobrir os gastos da associação, os interesses são somente econômicos e os associados esperam que o presidente faça tudo.

No geral, os entrevistados reconhecem que o contraste entre o incentivo à agricultura familiar e ao associativismo no terceiro momento contrasta com o desmonte de políticas públicas desde o final do quarto momento, com consequências que vão além da ação coletiva. Não obstante, persistem e constroem estratégias para manter uma certa coesão na vida social das comunidades.

## Considerações finais

O objetivo do artigo foi analisar a ação coletiva em associações rurais de agricultores familiares no município de Capitão Poço para compreender as suas dinâmicas e explicar as diferenças quanto à longevidade. Trata-se de associações de grupos descendentes de agricultores que migraram predominantemente do Nordeste e que, sem apoio de agentes públicos, apoiaram-se em ações coletivas de ajuda mútua para se estabelecer por meio da agricultura no Pará nos anos 40 do século XX.

Muito embora a ação coletiva tenha sido frequentemente acionada, as associações legalmente formalizadas iniciaram somente nos anos de 80. Elas se assemelham nos propósitos de criação, se diferenciam nas estruturas, na composição e na dinâmica das atividades, assim como nas relações entre os participantes e, conseqüentemente, na longevidade. Houve a persistência de 63% das associações e o encerramento de 37%, considerando-se o universo pesquisado.

O contraste entre as associações ativas e inativas mostrou que, muito embora nos dois grupos tenha havido uma socialização baseada na reciprocidade que marcou o histórico de ambientação por ocasião da chegada dos migrantes à Amazônia, assim como nos princípios difundidos pelas CEBs, os membros das ativas tinham mais experiência com associativismo e tiveram maior acesso a recursos e mais contatos com instituições. Isso reforça a constatação de “[...] que onde há um tecido social ativo, com formas de cooperação anteriores à associação, elas tendem a apresentar um desempenho mais eficaz [...]” (Maneschky; Conceição; Maia, 2010, p. 156).

Para além do tecido social ativo, o contexto influenciou fortemente: mais associações foram fundadas em um momento de incentivo à agricultura familiar e um maior número encerrou suas atividades quando da extinção desses mesmos incentivos entre 2015 e 2020. Em menor proporção, os propósitos de fundação das associações, as divergências de ideias entre os associados, a desproporcionalidade de relações com instituições e a deterioração de bens materiais também influíram na longevidade.

Uma condição-chave para explicar a longevidade e o dinamismo das associações ativas é o modo de organização das atividades coletivas que permitem que os associados sejam recompensados financeiramente pela sua participação, mas sem prejudicar os afazeres no estabelecimento familiar. Por outro lado, a diversidade de iniciativas, com arranjos compostos por atividades sociais, econômicas, de ajuda mútua e de lazer, também motiva os associados e suas famílias e mantém uma sociabilidade que garante o prazer da associação.

Merece atenção a questão dos mutirões, que transcendem a formalidade do associativismo e funcionam como uma ação coletiva amparada na reciprocidade.

Por fim, a nossa hipótese foi parcialmente confirmada porque os laços de vizinhança e de parentesco se mostraram profícuos nas associações, mas a mistura de experiência, diferentes tipos de atividades e resultados revelou-se como o grande diferencial nas associações mais longevas. Assim, a conclusão geral é que a dinâmica e a longevidade das associações se alicerçam em atividades concretas,

duradouras e com uma carga de trabalho plausível para os associados, com regras claras quanto às obrigações e aos direitos em ações que vão além da produção e da comercialização, mas que também garantem divertimento, alegria e espiritualidade. São esses os indícios da longevidade das associações.

## Notas

- 1 No decorrer do Ver-o-Peixe, projeto financiado pela Embrapa, desenvolvido com agricultores familiares.
- 2 Todas as traduções de línguas estrangeiras neste artigo foram feitas pelos autores.
- 3 Grisa *et al.* (2022) compreendem o agronegócio como uma categoria política oposta à agricultura familiar e composta de diferentes formas de agriculturas empresariais.
- 4 O precursor dos cultivos de laranja foi o Sr. Antônio Soares Neto, conhecido como Sr. Soares, que teve o apoio da Secretaria de Agricultura do Pará (Sagri) e da Emater. Técnico agrícola com larga experiência na produção de citros em Sergipe, escolheu Capitão Poço para instalar os primeiros cultivos e fez um trabalho de divulgação do potencial da atividade.
- 5 Posteriormente renomeado como Sindicato dos Trabalhadores Rurais, Agricultores e Agricultoras Familiares de Capitão Poço (STTR).
- 6 As ações foram desaceleradas até a extinção, após o falecimento do italiano Roberto Remigio, seu principal organizador.
- 7 A agricultura familiar foi reconhecida como categoria social, com novas políticas públicas, como o Fundo Constitucional do Norte (FNO), em 1989, e o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf), em 1996, e com a criação do Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural (por meio do Decreto n.º 3.200, de 6 de outubro de 1999) (Lago *et al.*, 2014).

## Referências

- ALMEIDA, Rogério. Amazônia, Pará e o mundo das águas do Baixo Tocantins. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 24, n. 68, p. 291-298, 2010.
- CAPITÃO POÇO. Câmara Municipal. **História**. Disponível em: <https://capitaopoco.pa.leg.br/modal/4#indice>. Acesso em: 10 set. 2024.
- CARVALHO, Vânia Regina Vieira de. Dinâmica inovativa entre camponeses do Nordeste do Pará **Papers do NAEA**, v. 1, n. 1, p. 1-43, 1998.
- CARVALHO, Vânia Regina Vieira de. Inovação, diversidade cultural e socialidade: uma análise multifatorial das mudanças em Capitão Poço. In: COSTA, Francisco de Assis; CARVALHO, Vânia Regina Vieira de; CABRAL, Eugênia Rosa; VILAR, Robson Lopes; INHETVIN, Tomas (ed.). **Agricultura familiar em transformação no Nordeste Paraense: o caso de Capitão Poço**. Belém: NAEA, p. 55-93, 2000.
- CATTANI, Antonio David. Ação coletiva. In: CATTANI, Antonio David; HOLZMANN, Lorena (org.). **Dicionário de trabalho e tecnologia**. 2. ed. Porto Alegre: Zouk, p. 15-19, 2011.
- COSTA, Francisco de Assis. Economia camponesa e dinâmica inovativa: o caso eloquente de Capitão Poço. In: COSTA, Francisco de Assis; CARVALHO, Vânia Regina Vieira de; CABRAL, Eugênia Rosa; VILAR, Robson Lopes; INHETVIN, Tomas (ed.). **Agricultura familiar em transformação no Nordeste Paraense: o caso de Capitão Poço**. Belém: NAEA, p. 13-54, 2000.
- CROZIER, Michel; FRIEDBERG, Erhard. **L'acteur et le système**. Paris: Édition du Seuil, 1977.
- GRISA, Catia; SCHMITT, Cláudia Job; SILVA, Marcos Alexandre Pimentel da; LEITE, Sergio Pereira; ZIMMERMANN, Silvia; BARBOSA, Yamira Rodrigues de Souza. **A desestruturação das políticas públicas de fortalecimento da agricultura familiar: mudanças institucionais, estratégias de desmonte e novas configurações**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2022.

HÉBETTE, Jean. Associativismo: um ensaio sobre a sua contextualização histórica. *In*: GOMES, Ana Célia; MANESCHY, Maria Cristina; MAGALHÃES, Sonia Barbosa; FERREIRA, José Maria Carvalho (org.). **Organização social do trabalho e associativismo no contexto da mundialização**: estudos em Portugal, África e Amazônia. Belém: NUMA: UFPA, p. 53-66, 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA **Produção de laranja**. 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/explica/producao-agropecuaria/laranja/pa>. Acesso em: 17 out. 2024.

LAGO, Sandra Mara Stocker; OLIVEIRA, Luciana Vargas Netto; STADUTO, Jefferson Andrônio Raimundo; OLIVEIRA, Homero Fernandes. O processo de construção das políticas públicas de desenvolvimento rural no Brasil: caminhos e descaminhos. **Revista de Economia Regional, Urbana e do Trabalho**, v. 3, n. 2, 2014.

LEÃO, Dilma de Oliveira. Igarapé-Miri, PA: de pequenas comunidades eclesiais de base (CEBs) à “capital mundial do açaí”. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 8, n. 20, p. 49-77, 2023.

LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn. Abordagens teóricas sobre o associativismo e seus efeitos democráticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 29, n. 85, p. 159-178, 2014.

MANESCHY, Maria Cristina; CONCEIÇÃO, Maria de Fátima Carneiro da; MAIA, Maria Lúcia Sá. Estudo sobre as dinâmicas das associações rurais no Nordeste amazônico. *In*: GOMES, Ana Célia; MANESCHY, Maria Cristina; MAGALHÃES, Sônia Barbosa; FERREIRA, José Maria Carvalho (org.). **Organização social do trabalho e associativismo no contexto da mundialização**: estudo em Portugal, África e Amazônia. Belém: NUMA: UFPA, p. 143-168, 2010.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Comunidades “no sentido social da evangelização”: CEBs, camponeses e quilombolas na Amazônia Oriental Brasileira. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 13-37, 2010.

MEYER, Gustavo; FAGGIN, Joana Mattei; MOTA, Dalva Maria da; GEHLEN, Ivaldo. Dinâmicas de (re)ocupação de terras: a lógica patrimonialista e a área de influência da rodovia Belém-Brasília no Nordeste Paraense. **Cadernos de Ciência & Tecnologia**, Brasília, v. 30, n. 3, p. 33-53, 2013.

MORAES, Lucas Gabriel da Silva; SCHMITZ, Heribert. A trajetória do Movimento Sindical Rural no Nordeste Paraense do ponto de vista de seus líderes. **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 1-45, jul.-dez. 2023.

OLSON, Mancur. **A lógica da ação coletiva**: bens públicos e teoria dos grupos. Tradução de M.D.C. Guerreiro; M.L. Faria. Oeiras: Celta Editora, 1998. Original: 1965.

OSTROM, Elinor. Analyzing collective action. **Agricultural Economics (Issue Supplement)**, v. 41, p. 155-166, 2010.

REBELLO, Fabrício Khoury; HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. **História da colonização do Nordeste Paraense**: uma reflexão para o futuro da Amazônia. Belém: Edufra, 2017.

REIS, Maria Nazaré F. **Dinâmica do cooperativismo alternativo na Bragantina, Estado do Pará**: agricultores familiares no caminho da participação e da gestão. 2002. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável), Universidade Federal do Pará, Belém, 2002.

SAWYER, Donald R. Colonização da Amazônia: migração de nordestinos para uma frente agrícola no Pará. **Revista Econômica do Nordeste**, v. 10, n. 3, p. 773-812, 1979.

SCHMITZ, Heribert; MOTA, Dalva Maria da; SOUSA, Glaucia Macedo. Reciprocidade e ação coletiva entre agricultores familiares no Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas**, v. 12, n. 1, p. 201-220, 2017.

SILVA, Jessica Paloma Pinheiro; SILVA JÚNIOR, Fernando Luís Couto, FERREIRA, Bruno José dos Santos; OLIVEIRA, Luã Caldas de. Associativismo em comunidade ribeirinha no arquipélago do Marajó, Pará, Brasil. **Revista Agrária Acadêmica**, v. 2, n. 6, p. 27-38, 2019.

SUPERINTENDÊNCIA DO  
DESENVOLVIMENTO DA AMAZÔNIA.  
**Histórico – SUDAM**. Disponível em:  
<https://www.gov.br/sudam/pt-br/aceso-a-informacoes/institucional/historico-sudam>. Acesso em: 16 out. 2024.

TILLY, Charles. Introduction. In: TILLY, Louise A.; TILLY, Charles (ed.). **Class conflict and collective action**. London: Sage Publishers, 1981. p. 13-25.



## **Tradições Gaúchas e processos de educabilidade: os governadores Alceu Collares, Yeda Crusius e Eduardo Leite (1991-2024)**

*Gaúcho Traditions and educability processes: the governments of Alceu Collares, Yeda Crusius, and  
Eduardo Leite (1991–2024)*

Thiago Ellert Pilz\*

Mateus Silva Skolaude\*\*

Palavras-chave:  
Educabilidade  
Identidade  
Memória Coletiva

Resumo: Este ensaio analisa como os processos de educabilidade influenciam a construção da identidade cultural gaúcha, considerando os governos de Alceu Collares, primeiro governador negro (1991–1995), Yeda Crusius, primeira mulher no cargo (2007–2011) e Eduardo Leite, atual governador abertamente homossexual (2019–2022; 2023–atualidade). A identidade gaúcha foi construída a partir do século XX, adaptando-se às dinâmicas culturais, políticas e sociais de cada contexto histórico. O mito consolidado projeta uma representação masculina, heterossexual, branca, militar e estancieira. Os governadores analisados contrastam com essa narrativa tradicional e o ensaio discute como essas lideranças se posicionaram no campo simbólico e político, explorando as possibilidades de afirmar ou ressignificar o mito do gaúcho. Conclui-se que práticas educacionais críticas e inclusivas podem ampliar as representações simbólicas da identidade regional, em um diálogo que reflita a diversidade contemporânea.

Keywords:  
Educability  
Identity  
Collective Memory

Abstract: This essay analyses how educability processes influence the construction of the cultural identity of Rio Grande do Sul, focusing on the administrations of Alceu Collares, first Black governor (1991–1995), Yeda Crusius, first woman in the position (2007–2011), and Eduardo Leite, present governor openly homosexual (2019–2022; 2023–present). The Gaucho identity has been shaped since the 20th century, adapting to the cultural, political, and social dynamics of each historical context. The consolidated myth projects a predominantly masculine, heterosexual, white, militarized, and ranching-oriented representation and this essay discusses how these leaders positioned themselves within the symbolic and political fields of the state, exploring the possibilities of affirming or re-signifying the Gaucho myth. It concludes that critical and inclusive educational practices can broaden the symbolic representations of regional identity, fostering a dialogue that reflects contemporary diversity.

Recebido em 05 de dezembro de 2024. Aprovado em 14 de abril de 2025.

\* Graduado em História na Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISIC); Licenciatura Plena. Mestrando no Programa de Pós-graduação em Educação/UNISC, com bolsa PROSUC/CAPES mod. II. Professor de História Ensino Médio da rede privada. Vinculado a Linha de Pesquisa Educação, Cultura e Produção de Sujeitos e ao Grupo de Pesquisa Identidade e Diferença na Educação. E-mail: [thiago.ellert.pilz@gmail.com](mailto:thiago.ellert.pilz@gmail.com).

\*\* Professor no Departamento de Ciências, Humanidades e Educação da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS) com extensão na Universidade de Coimbra - Portugal. Pós-doutor em Educação (PNPD/CAPES) pelo Programa de Pós-Graduação - Mestrado e Doutorado em Educação da UNISC. Mestre em Desenvolvimento Regional, Licenciado em História e Especialista em História do Brasil pela UNISC. E-mail: [mateusskolaude@unisc.br](mailto:mateusskolaude@unisc.br).

## Introdução

Nas últimas décadas do século passado e nas primeiras do século XXI, a figura do gaúcho como imaginário mítico e representativo da identidade sul-rio-grandense tem sido intensamente mobilizada por diversos veículos, como a educação, a mídia e a publicidade. Esse período foi marcado pelo crescimento de elementos culturais relacionados ao Rio Grande do Sul, com a disseminação dos Centros de Tradições Gaúchas (CTGs) em diversas regiões, dentro e fora do país, além do lançamento de festivais de música nativista, rodeios, programas de televisão e rádio, colunas de jornais, livros, lojas de pilchas típicas e churrascarias. Esse mercado de bens simbólicos e materiais constitui processos de educabilidade utilizados de forma efetiva, para consolidar as idealizações sobre o perfil identitário da população sulina.

Para compreender esse processo, é fundamental considerar o conceito de tradições inventadas, proposto pelo historiador Eric Hobsbawm (1997), que se refere à criação de práticas e símbolos que, embora apresentados como tradicionais, são, na verdade, construções modernas projetadas no presente para coesão social de determinadas identidades. A figura do gaúcho, que no passado foi um cavaleiro errante, sem trabalho fixo e nacionalidade definida, circulando entre as regiões do pampa e fronteira do atual estado do Rio Grande do Sul, Uruguai e norte da Argentina, envolvido em saques e crimes de fronteira, foi reinterpretado ao longo do século XX e transformado em um herói branco, estancieiro e vinculado a valores masculinos e bélicos. Essa narrativa heroica negligencia aspectos importantes da história regional, como as trocas culturais com os países platinos, o impacto da escravidão e a miscigenação racial de negros e indígenas.

A construção hegemônica do gaúcho como figura emblemática da identidade sul-rio-grandense foi moldada a partir de uma narrativa centrada no homem branco, militar e elitizado, que reforça valores de masculinidade e bravura. Essa representação exclui sistematicamente grupos como mulheres, negros e homossexuais, marginalizando suas contribuições e experiências dentro da identidade regional. Enquanto o gaúcho é celebrado

como herói viril e poderoso, as “prendas” são relegadas ao espaço privado e submisso, os negros são invisibilizados na história oficial, e os homossexuais são desvalorizados por romperem com o estereótipo tradicional da masculinidade.

Diante disso, esse estudo busca entender como, no mesmo período em que a identidade gaúcha se expandiu globalmente, representada por uma figura tradicionalmente masculina, branca, militar e elitizada, o Rio Grande do Sul elegeu governadores com características identitárias que contradizem esse imaginário hegemônico. É curioso notar que, enquanto a cultura gaúcha se difundia pelo mundo através de tradições inventadas, políticos como Alceu Collares (1991 a 1995), primeiro governador negro, Yeda Crusius (2007 a 2011), primeira mulher governadora, e Eduardo Leite (2019 até atualidade), primeiro governador homossexual, assumiram o poder no estado. O artigo explora como esses líderes, com perfis antagônicos ao estereótipo do gaúcho, desafiaram ou fortaleceram a narrativa identitária regional, propondo novas perspectivas sobre esse mito fundador do Rio Grande do Sul.

A estrutura do ensaio está dividida em três partes. Na primeira, será abordado o papel da memória como instrumento político de identidade e sua capacidade de influência nas identidades regionais, compreendendo-as como uma construção social. Nesse ponto, será debatido o conceito de tradições inventadas, que destaca como certas práticas e símbolos foram criados e consolidados ao longo do tempo para sustentar identidades culturais. Na segunda parte, serão discutidas as origens do mito do gaúcho, seu fortalecimento ao longo das últimas décadas e as dinâmicas que garantiram sua permanência, analisando como os processos de educabilidade contribuíram para a contínua ressignificação dessa identidade regional. Por fim, a terceira parte examinará os governos de Collares, Crusius e Leite, destacando suas respectivas participações na formulação de novas narrativas sociais sobre o mito do gaúcho, considerando suas lacunas de poder. Na conclusão será traçado um panorama geral das narrativas em operação, com foco em suas heranças, transformações atuais e perspectivas futuras.

## **Memória e identidade regional: a construção do mito**

O conceito de memória abarca muito do que entendemos por realidade. As narrativas do nosso passado influenciam a forma como percebemos o presente e planejamos o futuro (Halbwachs, 2004). A história de um povo é absolutamente perpassada pela sua capacidade de formular uma narrativa capaz de criar uma identidade. Transportar a resposta da pergunta “quem somos?” para o coletivo é um grande feito e envolve fenômenos que vão desde processos pedagógicos/educativos passando por instauração de costumes e mitos caros a narrativa local. Para Candau (2016), a memória nos modela enquanto modelamos a memória. A forma como me entendo é baseada na minha herança e a forma como entendo e reproduzo essa ancestralidade é baseada no meu presente. Uma hierarquia fechada como o movimento tradicionalista gaúcho que veremos mais adiante é uma estrutura de força impressionante, que mantém seus ideais e suas tradições em um esforço de conservar uma realidade onde a sociedade funciona sem alterações, sem rupturas; isto é, se forma um processo de educabilidade sem espaço para críticas e questionamentos. Conforme Barbosa:

O passado não é fixo: é materializado pelas recordações e sempre transformado pela interpretação que fazemos. O passado é o vínculo memorável estabelecido a partir do presente. A memória configura-se, assim, como um conector fundamental que nutre o passado, ao mesmo tempo em que o torna presente. Por outro lado, o presente indica o que vivemos, mas também as rememorações proporcionadas pelo passado. (Barbosa, 2019, p. 18).

No Rio Grande do Sul, o diálogo com uma fantasia do pampa, onde uma figura estereotipada fundou e semeou as virtudes-base da identidade gaúcha pode ser o indicativo necessário para entendermos como ocorre essa intersecção com a memória. LeGoff (1994) aponta que antes da escrita eram necessários narradores orais dos mitos e tradições como forma de manter viva a cultura de um povo, um agente responsável por manter acesa a vela da alma daquele conjunto social. Atualmente convivemos com meios de comunicação cada vez

mais velozes que são capazes de guardar essas narrativas, a oralidade divide espaço agora com a escrita e com a digitalização da cultura. Não somos mais incentivados a manter a cultura intocada, e sua manipulação abre espaço para a influência sobre as identidades.

Conforme demonstra Maurice Halbwachs (2004), mesmo considerando que cada vivência nos proporciona uma memória individual, coexistimos em um tecido social que se parece com uma rede de pequenos fios. Nesse sentido o estudioso aponta que estamos sempre embrenhados em meio a uma memória coletiva que é maior do que nossa individualidade. O individual existe, mas sempre em contato direto com o coletivo:

No mais, se a memória coletiva tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens, não obstante eles são indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo. Dessa massa de lembranças comuns, e que se apoiam uma sobre a outra, não são as mesmas que aparecerão com mais intensidade para cada um deles. Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios. (Halbwachs, 2004, p. 55).

No longo prazo, a memória atua diretamente na construção da identidade gaúcha. A Revolução Farroupilha, uma derrota militar, é ressignificada por algumas vertentes históricas a ponto de atualmente ser consenso entre os gaúchos a importância do evento para a mobilização que é sua identidade cultural, se tornando um dos pilares da tradição reverenciada. Isso nos diz muito sobre a capacidade seletiva da memória, sendo permeado esse processo pelo que Jocelito Zalla, demonstra ser um “dispêndio e investimento criativo e consciente dos atores nele envolvidos” (2010, p. 59).

Têm-se dessa forma que o projeto tradicionalista significa para aqueles capazes de o influenciar um grande poder sobre a narrativa que opera a realidade. Os discursos que perpassam uma sociedade, sejam mobilizados nos jornais, nos livros didáticos, entre outros são fundamentais para o entendimento que um povo tem sobre sua

ancestralidade. Isso fica ainda mais acentuado no Rio Grande do Sul, onde a estrutura dos CTGs, altamente patriarcal e hierárquica desvela realmente soberanos da memória. Ou no caso, padrões da memória.

É já extensa a bibliografia que mergulha nas raízes do tradicionalismo gaúcho buscando explicar de onde nasce a figura estereotipada que é esse ser mitológico, dialogando com educação e narrativas históricas (Freitas, 2007; Guedes, 2009; Munari, 2010; Pesavento, 1989). Amplamente mobilizada por Paixão Cortes e Barbosa Lessa no século XX, as ideias e as tradições que permeiam o centauro dos pampas estendem longos braços pela história (Zalla, 2010), nem sempre se ligando a verdades absolutas. Durante certo período houve uma busca dos movimentos tradicionalistas de não permitir a morte do gaúcho em sua essência “centáurea”, buscando a repetição de costumes, ritos e o enaltecimento das narrativas que o gaúcho pampeano carregaria consigo (Zalla, 2010).

A narrativa tradicionalista inegavelmente se apoia em esquecimentos e em invenções práticas, bem como em apropriações. A figura do “vagamundo”, do pastor das pradarias, que vivia de carne assada e chimarrão busca elementos em diversas culturas e fontes para constituir o amálgama cultural que hoje dá esteio ao que Rubem Oliven (2006) vai conceituar como uma das culturas mais capazes de externar seus saberes e tradições no mundo globalizado. O chimarrão de origem indígena, as danças advinda de toda América Latina, o vestido de prenda claramente europeu são algumas das mais clássicas alegorias que foram abrigadas debaixo da bombacha e do lenço do gaúcho mítico. Uma vez arrebanhadas todas essas referências culturais, foi um único idealtípico que se fortaleceu e ganhou espaço ao longo do tempo, na mão de “homens e mulheres de letras, educados em padrões cosmopolitas e valendo-se de modelos narrativos europeus os responsáveis pela elaboração do gaúcho como símbolo da identidade coletiva do Rio Grande do Sul.” (Zalla, 2010, p.72). O gaúcho clássico, que é a imagem que costumeiramente vem à cabeça quando falamos desse estereótipo é o homem branco, heterossexual, de posses, normalmente montado a cavalo e armado.

Belicoso, machista e elitista, essa figura é capaz de se legitimar sobre eventos como a Revolução Farroupilha, uma derrota militar, mas amplamente ressignificada como uma demonstração de honra e bravura de um povo que queria se libertar das garras do Império e buscar uma liberdade idealizada. Essa, claro, sendo a narrativa que se optou por construir e fortalecer nas práticas pedagógicas. A revolução que só envolveu as camadas superiores da sociedade, o uso de mercenários, o Massacre de Porongos (Silva, 2010) e a continuidade da escravidão em meio ao discurso de luta pela liberdade, são todas partes da História convenientemente “varridas para debaixo do tapete”.

Usando o conceito já citado de “senhor da memória”, de LeGoff (1994) pode-se pensar em soberanos das narrativas que cercam e que mobilizam o tecido social para fomentar o culto a essa figura mítica. O MTG é um importante ator nesse processo. Desde as músicas, passando pela indumentária e pelas tradições do Rio Grande do Sul, todos esses elementos são continuamente fortalecidos em um ciclo patriótico bastante desenvolvido. Ao longo do tempo é inegável que buscando exaltar a figura do homem branco, outros grupos “minoritários” ficaram de fora do radar cultural do tradicionalismo. Se faz necessário então considerar que mulheres, negros, indígenas e homossexuais perpassaram a História do Rio Grande do Sul sem ter um papel ativo nas narrativas sobre a figura do gaúcho, estando sempre a sua sombra ou atuando como coadjuvante submisso.

Ruben Oliven destaca ainda outro aspecto interessante. A figura do gaúcho é mobilizada com mais força quando o verdadeiro gaúcho pampeano perde sua força. Com a industrialização do estado no começo do século XX se acelera a urbanização e é crescente o nível de êxodo rural, a exaltação desse gaúcho idealizado ganha força, em um movimento reconhecido de enaltecimento do passado rural por indivíduos que conforme passa o tempo tem cada vez menos contato com o campo de fato. O movimento passa pela elite intelectual, mas logo se populariza. Em meados do século XX, já encontramos um Movimento Tradicionalista Gaúcho que começa a angariar membros e trabalhar suas narrativas. Destaca-se um trecho do texto

Ruben Oliven (2006), autor que analisa detalhadamente a ascensão do MTG:

Entrevistas realizadas com alguns desses fundadores, figuras proeminentes do Movimento Tradicionalista Gaúcho, revelam que, na maioria, eles eram descendentes de pequenos proprietários rurais de áreas pastoris de latifúndio, ou de estancieiros em processo de descenso social e que vieram à capital para estudar. Esse dado é significativo porque mostra que os fundadores do MTG, embora cultuem valores ligados ao latifúndio, não têm origem na oligarquia rural. Ele evidencia também que o Tradicionalismo, desde seu começo, é um movimento urbano que procura recuperar os valores rurais do passado. (Oliven, 2006, p. 108).

Surtem então centros de tradicionalismo com estatutos específicos voltados para a valorização de virtudes ancoradas em uma ancestralidade fragmentada e reformada. O movimento logo ganha corpo, seu alcance se expande de forma exponencial com músicas, danças, e cartilhas educacionais, apoiadas em regras definidas e na hierarquia patriarcal. Segundo Zalla “o tradicionalismo opera com representações sociais de longa duração, se apropriando de, reconstruindo e atualizando artefatos culturais que remetem mesmo à produção dos primeiros escribas da antiga província, além dos textos da *gauchesca platina*” (2010, p. 142). Com poucas décadas, os CTGs estão por todo o Estado e além dele, ampliando os preceitos pregados por essa mitologia, sendo inclusive abraçados pelos chamados grupos de imigrantes germânicos, italianos, açorianos, entre outros, comunidades deslocadas da política nacional do Brasil sediada no Rio de Janeiro e distantes demais de sua própria pátria, mas que veem no tradicionalismo uma expressão de valores semelhantes aos seus e uma forma de inclusão social. Oliven destaca que no começo do século já há um forte elemento de “desterritorialização”, com mais de 30% dos CTGs se localizando fora do Estado, onde viajam os gaúchos, viaja sua cultura (Oliven, 2006, pg. 145).

O fortalecimento da cultura e o sentimento de pertencimento sem dúvida geram um espaço cultural muito rico e positivo. Por outro lado, é necessário compreender que o imobilismo da narrativa cultuada pelo MTG e sua quase nula

abertura para revisão histórica dão brecha para a instituição do que a pensadora nigeriana Chimamanda Adichie vai chamar de teoria da História Única (2019). A hegemonia de uma narrativa gera diversos perigos como não reconhecimento de certos grupos como coautores da história, quando esses não aparecem dentro da narrativa tida como oficial. O passado é formador de identidades, se ele só dialogar com parte da população o que será da identidade cultural do restante do povo? Certos recortes sociais serão sempre expostos a uma posição de secundarização? De marginalização e esquecimento?

O projeto inconsciente de tornar soberana certa narrativa histórica envolve desde a literal reescrita da história, passando por sua ressignificação e finalmente chegando em um momento de fixação. Esse processo persiste no que podemos chamar de práticas de educabilidade, sendo o CTG, um espaço de “educação informal” segundo Brum (2009); para além disso se destacam as contínuas atividades temáticas na “semana farroupilha” nas escolas, onde não é raro existir dias voltados ao uso da vestimenta tradicionalista, ao usufruto do chimarrão e a exaltação dos elementos tradicionalistas, atividades essas que trabalham com uma noção de educabilidade das gerações mais novas, que expostas aos cerimoniais e ritos do tradicionalismo não raro se inserem no seu jogo de “diferenças e hierarquias” (Brum, 2009, p. 12), onde a ética do tradicionalismo passa a moldar o saber dos jovens. Uma geração que tem mais proximidade com o movimento tradicionalista é uma geração aberta a aceitar as verdades perpetuadas por essas entidades e instituições. A dialética crítica tem pouco espaço em um centro de tradições, uma vez que a predisposição é justamente viver segundo a ética e os valores do passado (por mais que ele seja idealizado), ou seja não há espaço para questionamentos sociais amplos.

O mito do gaúcho vitorioso traz a galope consigo um recorte social muito peculiar e podemos dizer bastante exclusivista. As grandes conquistas do gaúcho são herança do patriarca homem branco montado a cavalo e empunhando um revólver. Quase toda a construção mitológica desse centauro lendário é feita a partir dessa figura. Não coabitam o imaginário as mulheres, os negros, os nativos, em suma, as minorias. Sobre a esses grupos o espaço da



exclusão e da marginalização. Trataremos nesse trabalho se as figuras já citadas fizeram do cargo de governador um espaço para reabilitar o entendimento do passado do povo gaúcho (ou porque não o fizeram). Alceu Collares, eleito em 1991 é o primeiro caso a ser discutido.

## Os governadores e a identidade do gaúcho

### *Alceu Collares*

Em sua biografia, Collares conta a história de ter sido um vendedor de laranjas, de ter passado fome na infância, de ter sido jogador de futebol, e funcionário dos Correios, antes de estudar para ser advogado e finalmente político. Uma história inspiradora, como se propõe a ser a biografia assinada por Celina Carvalho, mas sem dúvida com forte teor de contraste com a figura do homem branco estancieiro que norteia o mito do gaúcho. Na década de 1990, um estado mais urbanizado e industrializado já havia se afastado da figura mitológica do gaúcho o bastante para colocar como seu representante estadual uma figura que se distancia significativamente do estereótipo?

Em seus momentos de campanha, ele pouco fala de sua cor. Se vende como humilde, como pouco ambicioso:

Argumentos do discurso em comícios e nos textos das peças publicitárias – o recurso mais utilizado nos slogans foi lembrar a origem pobre e a maneira na qual Collares ascende na vida: “de jornalista a governador”, “a força que vem do povo” e “neste, o povo confia”. Outra referência é ao trabalhismo e ao líder máximo do PDT: “Collares vai fazer no Rio Grande o que não deixaram Brizola fazer no Brasil: um grande governo”; “Collares, assume o comando e conduz o trabalhismo à vitória no Rio Grande”, esta assinada por Brizola em cartão impresso. (Machado e Noschang, 2019, p. 14).

Na sua forma de ver, era muito mais fácil angariar apoio se vendendo como companheiro político de Brizola, uma figura forte no estado, mobilizada pelo PDT do que utilizando-se de um discurso racial. Segundo o próprio Collares alguns

momentos de sua campanha surgem com jargões políticos que se utilizam da cor, mas que nunca foram ideia sua. O famoso “não vote em branco, vote no negão”, teria sido uma invenção orgânica dos eleitores de Collares e não uma iniciativa sua para buscar apoio de determinado eleitorado. Até porque o discurso que se ancora no identitarismo ganha mais força no século XXI, enquanto nas décadas de 1980 e 1990, ápice político de Collares: o racismo tinha outro *modus operandi* do que tem hoje em dia. Não se deve esquecer que ele habita um espaço singular dentro do recorte histórico brasileiro. Depois da ditadura cívico-militar, o Brasil estava se alinhando cada vez mais com a ideia de democracia racial. Collares, podemos especular, se via muito mais como fruto do amalgama das três raças, do que como um homem negro que traz consigo todo o peso e a responsabilidade da riqueza ancestral afrobrasileira. As políticas identitárias que tanto reforçam as ideias antirracistas contemporâneas ainda não eram antevistas nesse contexto, e, muito mais do que erguer a bandeira da força da negritude, o contexto que envolve Collares reforça a ideia de uma convivência harmoniosa onde não operaria qualquer tipo de discriminação no que concerne a ideia de raça ou cor.

Ao negar seu evidente racismo, naquele período, o discurso que se popularizou no Brasil foi responsável por produzir a percepção de que a desigualdade era uma questão de classe social. O racismo e os mais de três séculos de trabalho compulsório são invisibilizados em nome de uma harmonia social pretensamente saudável. O espaço do negro no Brasil, que era de marginalizado, desempregado e pobre na grande maioria dos casos passava a ser envernizado e justificado por uma ideia de classe e não de raça. Nesse ínterim e como homem do seu tempo, é necessário entender que a origem humilde de Collares e o tempo que passou fome são muito mais importantes do que a cor da sua pele na construção de sua própria subjetividade. Para ele, para seu discurso e as políticas públicas que vai mobilizar, o elemento central não é a raça, mas sim a estrutura de classes socioeconômicas. “Até os anos 1980, a perspectiva teórica hegemônica na sociologia brasileira era a de que, da abolição até então, a persistência [da desigualdade racial] devia-se

essencialmente às barreiras de classe para a mobilidade social intergeracional” (Osório, 2021).

A análise do Plano de Governo de Alceu Collares publicado para sua campanha na década de 1990 retrata o que foi teorizado acima. Não há nenhuma menção a políticas voltadas para minorias raciais, mas são várias aquelas pensadas e voltadas para a instrumentalização das pessoas pobres, medidas que visavam colocá-las no mercado de trabalho e prover sua subsistência. No setor voltado para Habitação, o Plano de Governo novamente não vê um recorte racial, apesar de reconhecer um processo de favelização em Porto Alegre e outras grandes cidades do Estado. São propostas medidas, mas todas elas voltadas para essa perspectiva de mobilidade social a partir da desigualdade de classe, por exemplo: casas para os trabalhadores (proposta que vincula grandes empresas e construção de 19 mil casas para sua mão-de-obra), e também Habitações Cooperativadas (10 mil casas para população de classe média através de programas de financiamento União x Municípios).

Especificamente quando o tema é Ação Social, o texto destaca a falência do Plano Collor, afirmando as taxas alarmantes de desemprego, que andam atreladas a redução do poder de compra do trabalhador brasileiro. Novamente se destaca o fator desigualdade de classe: “Diante desse quadro, fica evidente a necessidade de uma política de assistência social que supere a visão paternalista baseada no pressuposto de que as camadas mais pobres da população se encontram marginalizadas por incapacidades pessoais e que, por essa razão, necessitam ser tuteladas por um Estado aparentemente generoso ou por entidades assistenciais particulares.” (Plano de Governo, 1990, p. 29)

Ao expor suas ideias sobre Justiça, ele chega a citar a escravidão: “manteve-se a escravidão [na constituição de 1824], os açoites, as penas infamantes. Muitos foram perseguidos em suas opiniões, o ensino foi privilégio de poucos, mulheres, analfabetos, criados, empregados e religiosos não podiam votar. A cidadania foi apenas um rótulo, na verdade, privilégio de uma elite” (1990, p. 46). Mais à frente lê-se: “As camadas menos favorecidas da população temem a polícia, temem as autoridades e não confiam na Justiça e não fazem

uso dos remédios legais para a defesa ou a reivindicação de seus direitos ou por ignorância, ou por receio ou por não disporem de condições ou meios adequados.” (Plano de Governo, 1990, p. 42), novamente falando das populações marginalizadas, mas sem citar qualquer recorte de cor.

A única menção a africanidade se dá na seção do texto voltada para a Cultura. “Hoje, para entendermos a cultura do Rio Grande, temos que compreender a participação das etnias que predominam em nosso Estado, onde destacam-se a Alemã, Italiana, Africana [grifo nosso], Indígena, entre outras. Essas etnias, agregadas pelo seu desenvolvimento econômico social, político, enriquecem o Rio Grande e fazem dele um verdadeiro mosaico cultural. As várias regiões desse desenvolvimento, ao invés de dividirem, tornam-se polos de profundo engrandecimento de nosso Estado. Assim, elas não colidem, mas somam.” (Plano de Governo, 1990, p. 50), sem nenhuma menção a desigualdade racial. Como vimos esse não é o foco e sequer uma possibilidade lógica para o Plano de Governo, uma vez inserido em um recorte histórico onde esse conceito é anacrônico. Todavia, na mesma seção sobre Cultura, o mito do gaúcho é citado – e exaltado. Quando conceitua cultura e pretende exemplificar dentro do Estado, o Plano afirma: “O viver dos gaúchos, sua habitação, são as primeiras manifestações de nossa cultura. O gaúcho, o senhor do pampa [grifo nosso], descendente de espanhóis, índios e portugueses [...] O homem primeiro da cultura do Rio Grande.” (Plano de Governo, 1990, p. 50)

Claramente o que se desenha no campo das ideias a respeito da narrativa gaúcha mediante a análise das propostas do Plano de Governo Collares é um plano de incentivo à cultura, voltado para uma perspectiva tanto econômica como também de valorização cultural. Além da promessa de investimento de praxe de todo governo (compra de livros, apoio a música, aos museus e teatros, etc), o plano de ação conta com ideias como a criação de uma “ilha de informática cultural” para armazenamento do acervo cultural, bem como a fundação de um “balé folclórico”, o patrocínio de um circo itinerante sobre rodas, bem como a promoção de festivais de música e uma bienal de arte voltada para cultura latino-americana. Os CTGs são

citados como alvo de investimento cultural de arte popular juntamente com escolas de samba, mas sem qualquer menção a algum alinhamento étnico de qualquer desses movimentos, já que *pretensamente viver-se-ia em um ambiente harmonioso nesse sentido*.

Dessa forma, entende-se que a racialidade de Collares não é um pilar central em sua própria vida, se comparada a ideia de mobilidade de classe, e dessa forma não vem a ser central em seu governo. É inegável, que ao mobilizar com força o trabalhismo, dando atenção as camadas populares e mais marginalizadas no estado, ele acaba dando atenção a população negra, mas raramente com o escopo de atender o coletivo racial em específico. No final de sua biografia, ele afirma sobre o tema:

Eu tenho dores na alma e no meu corpo pelos meus antepassados que foram escravos. Nenhuma raça sofreu tanto no mundo. Porque nós trabalhamos 350 anos sem receber nada, como escravos. Nos largaram com uma mão na frente e outra atrás. Até hoje, nas periferias das grandes cidades, existem descendentes daqueles que foram arranhados pelo chicote. Isso tem que ser corrigido.

Eu sou favorável ao sistema de cotas, às ações afirmativas. É um começo, mas não é uma solução. A nação brasileira precisa fazer uma reparação para com os negros pelo serviço, pelas dores, pelos séculos de escravidão. As cotas não vão pagar toda a riqueza que nós, negros, produzimos. O índio, que era dono desta terra, e o negro não têm ainda hoje o tratamento que merecem. (Carvalho, 2015, p. 172).

E como então, isso afeta a figura do gaúcho no Rio Grande do Sul? Vejamos o que diz Ruben Oliven sobre o papel do coletivo afrodescendente na construção social do mito regional do gaúcho:

Ao passo que em outros estados do Brasil, como a Bahia, o negro comparece como um dos formadores da identidade, no Rio Grande do Sul sua imagem é relegada a um segundo plano. De fato, a historiografia gaúcha tradicional, apesar de reconhecer a existência generalizada do escravo no estado, insistiu na sua pouca importância no processo de trabalho (Oliven, 2006, p. 156).

Assim sendo, é inegável o fato de que os coletivos afrodescendentes foram colocados dentro

do Rio Grande do Sul em um espaço de esquecimento. Seu passado foi desmerecido e sua herança tida como irrisória, as narrativas negras não tiveram espaço dentro do que já conceituamos como a História Única do mito do gaúcho. Esse fenômeno discursivo teve e ainda tem consequências palpáveis. A desigualdade racial é uma realidade bem como o racismo, e esses são fatores que ainda que não erradicados poderiam estar em patamares diferentes se as histórias e a herança de matriz africana tivessem recebido a devida atenção. Em vez disso o Brasil engendra pelo discurso da democracia racial enquanto muitas de suas narrativas não operam no sentido de criar esse amalgama social de culturas, em contrapartida ao que se afirmava acontecer no campo da genética. Os resultados são políticas públicas que não assistem de forma uniforme a população, pelo contrário muitas vezes houve iniciativas de higienização e eugeniação, onde o negro era visto como agente corruptor da sociedade, sujeito a vícios e inepto ao trabalho duro e honesto.

Mais conectado ao partido, apaixonado pelo legado de Brizola, o governador parece mais preocupado em fazer um trabalho concreto e dar condições de vida melhores às pessoas marginalizadas independente da sua cor. O mito do gaúcho não esmaece durante seu mandato e ele não busca desconstruir a imagem típica de forma intencional. Em vez disso, sua eleição aponta para um empoderamento de uma classe antes marginalizada. Sob certa perspectiva podemos pensar que Collares atuou na busca de toda e qualquer desigualdade (principalmente a econômica, se vendo e propagandeando-se como herdeiro das classes baixas). Talvez não tivesse a verdadeira noção da desigualdade racial e de todos os seus meandros, mas lutou contra ela ao mesmo tempo que lutava contra a desigualdade de classe.

Alceu Collares é um sujeito atrelado ao seu recorte histórico, que lutou contra desigualdades. O mito do gaúcho, ainda que já estabelecido, não atacava diretamente a percepção étnica de Collares, haja visto que só é possível perceber a exclusão do coletivo negro dessa narrativa quando partimos do ponto de vista das filosofias identitárias, inexistentes durante o mandato e dessa forma imobilizáveis. Talvez seja muito mais plausível afirmar que o governador estava mais preocupado em provar ao

gaúcho que um garoto de origem muito humilde era capaz de grande carreira e grandes feitos, noção que já vai de encontro a percepção elitista do gaúcho típico.

Percebe-se a partir da análise do Plano de Governo que o recorte temporal e sua respectiva epistemologia se faz muito importante para o estudo que é aqui proposto. A mesma lógica se dá quando pensamos no governo da primeira mulher, já em 2007.

### *Yeda Crusius*

Alcançando o cargo de governadora em um momento temporal onde as pautas e disputas por espaço no poder já são muito mais fortes, sua conquista é singular na história de um Estado com forte herança patriarcal. O Rio Grande do Sul tem poucas mulheres que receberam realmente muita atenção ao longo de sua História. Yeda soube o valor do espaço que ocupou. Em entrevista de 2007 ao programa da TV Cultura, Roda Viva, Yeda fala sobre a importância do dia da mulher:

Precisam, é só olhar as estatísticas referentes a desigualdade existente entre gêneros. As estatísticas que não orgulham ninguém do crescimento da violência doméstica que vem sobre a mulher e sobre a criança, a diferença de salários, é só ver a política brasileira, nós somos menos de 10% nas prefeituras, menos de 10% no Congresso Nacional. A participação ativa da mulher, ela vem através do trabalho, somos líderes comunitárias, elas estão em todos os setores da vida econômica, da vida social já como líderes, mas na verdade é uma diferença que requer que análise seja anualmente feita e até celebrando os momentos lá do passado em que a mulher, ela sofria por querer igualdade, ela sofria por não querer trabalhar ⅔ do dia tendo em casa esperando crianças esperando para cuidar. Então é um dia para se avaliar e se propor. [...] E se a diferença ela começa dentro de casa, Paulo [entrevistador], e ela começa realmente dentro de casa, ela tende a se reproduzir e ao se reproduzir é muito difícil depois consertar. Tem que haver sim, um dia especial e uma semana especial, para colocar as questões da mulher, os avanços que nós já temos, no Brasil vários, mas a maneira pela qual a realidade ela pode ser contraposta por uma política ativa em relação a gênero. (Roda Viva, 2007).

Mais adiante na mesma entrevista, ela ressalta ainda:

No Congresso Nacional, a bancada feminina ela é conhecida por estar de perto trabalhando para que leis como essa deem condições de atendimento à mulher vítima de violência, de maneira que ela não tenha voltado para a mesma casa e sofrer reproduzida mente o mesmo tipo de violência porque um juiz não poderia fazer o homem agressor sair de casa. Hoje já pode, então são aparentemente pequenos avanços, mas que muda a vida da mulher, muda a vida da criança, muda a vida da sociedade. (Roda Viva, 2007).

Entretanto, a configuração da própria entrevista deixa antever como esse papel é visto pelo público. Tirando a pergunta que inicia a entrevista e se dá pela coincidência de a entrevista ser de fato no Dia da Mulher, nada mais se fala sobre a perspectiva da mulher ao longo da conversa. É claro, que a política Yeda não ofusca a mulher Yeda, mas o protagonismo e o pioneirismo do espaço de decisão do Estado ser tomado por uma mulher parece ocupar aqui apenas um espaço quase protocolar, é necessário falar disso por ser o marco histórico, mas as polêmicas e o Plano de Governo com buracos chamam muito mais atenção ao debate.

No que diz respeito a essas propostas há uma explícita preocupação com a diversidade. Entre suas promessas e objetivos propostos cita-se o Plano de Governo:

O principal objetivo do governo da coligação Rio Grande Afirmativo será trabalhar para que todos os gaúchos, sem exceção, independente de gênero, raça, idade, aptidões físicas, tenham condições de viver dignamente, com igualdade de acesso aos serviços sociais básicos e com oportunidades para buscarem uma vida melhor. Vamos empreender políticas específicas para segmentos historicamente confrontados com menores oportunidades na sociedade, como é o caso das mulheres, dos negros, dos jovens, dos idosos e dos portadores de necessidades especiais. (Plano de Governo, 2006, p. 46).

O texto segue afirmando o protagonismo feminino ao redor do mundo que só faz crescer, utilizando o exemplo de Angela Merkel, na época liderança europeia proeminente e chanceler da

Alemanha. Por outro lado, destaca a presença indiscutível da desigualdade de gênero, afirmando que as mulheres recebem 70% do que ganham os homens, que o desemprego é uma realidade e que o preconceito muitas vezes é um grande obstáculo para uma carreira. Suas propostas para acabar com a desigualdade de gênero são no mínimo ambíguas. Enquanto a luta contra outros tipos de desigualdades envolve criação de programas e ampliação de projetos, a mulher só é citada em suas propostas de governo no que diz respeito ao combate ao preconceito no mercado de trabalho “através de projetos educativos e campanhas específicas”, sem entrar em mais detalhes. Outra frente citada em suas propostas é o incentivo a denúncia da violência doméstica nas Delegacias das Mulheres, bem como o amparo psicológico, material e de segurança para as vítimas. O governo liderado por uma mulher é bastante limitado no que diz respeito a políticas de gênero, fica claro com a leitura do Plano que Yeda Crusius tem outras prioridades e que para além do exemplo próprio pouco irá atuar na busca da redução dessa desigualdade.

A expansão da cultura é outro fator presente no Plano de Governo, sua visão é de que o estado deve incentivar e apoiar a cultura gaúcha, gerando investimentos no mercado audiovisual e editorial, buscando profissionalizar e ampliar os espaços de difusão da cultura, como museus, e as exposições culturais citando danças, músicas, entre outros. Chama atenção a proposta 14: “Realizar programa em parceria com o Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG), para o aproveitamento de CTGs de todo o Rio Grande do Sul como espaços de formação cultural e educacional, formando também professores nos nossos temas históricos, usos, costumes e folclore.” Sem dúvida o CTG é um espaço de cultura muito importante no âmbito regional, mas a formação de professores versados em cultura gaúcha a partir do seu seio pode ser problemática, uma vez que um dos grandes desafios do professor é formar alunos críticos, capazes de questionar suas noções de verdades. Um espaço fortemente hierarquizado onde a hegemonia da narrativa gaúcha patriarcal é incontestável pode gerar o tipo de abertura necessária para esse tipo de educação crítica? Essa proposta chama atenção pois dialoga diretamente com a ideia de educabilidade

que exploramos. O professor como sujeito atuante no processo pedagógico passar por uma formação tradicionalista de certa forma fere sua autonomia e busca fragmentar a capacidade crítica. As narrativas do movimento tradicionalistas se alinhadas a um processo de educação positivista pode significar um grande passo para uma educabilidade voltada ao adestramento do sujeito para que aceite como verdades absolutas os enunciados do tradicionalismo.

No Estado onde o feminino tradicionalmente ocupa um lugar secundário, o que significa o governo de uma mulher? Ao longo do mandato, Crusius pouco mobilizou sua fala nesse sentido, mas isso se deu de fato pelos compromissos e escândalos políticos a “atropelarem” ou podemos teorizar que a mesma pouco usa seu espaço de fala uma vez que teme enfrentar um bem construído movimento tradicionalista que vendo-a se projetar como uma figura feminina de grande envergadura usaria de sua influência para desmontar a retórica da mulher no espaço de poder e “colocá-la no seu devido lugar, atrás do fogão”? Isto é, mobilizar sua feminilidade e discursos sobre a mesma com muita frequência tornariam Crusius um alvo?

Yeda não teve espaço ou não teve intenção de fazer frente ao mito do gaúcho, uma vez que é paulista de nascimento, vindo ao Rio Grande do Sul com 26 anos depois de se casar com o economista Carlos Crusius. Ela se coloca como uma figura que cultua o folclore gaúcho. Sem dúvidas uma estratégia política simples, mas que deixa passar o momento e a oportunidade para jogar luz sobre o papel marginalizado do feminino dentro do Estado. Crusius que se pronunciava orgulhosa com o passado gaúcho poderia ter usado seu palanque, de fato seu “lugar de fala” para reformar os conceitos sobre a prenda gaúcha, mas não o faz. Nesse momento, mantendo em vista mais a sua origem paulista do que o fato de ser uma mulher, Crusius estaria enfrentando o dilema do pertencimento de ser uma outsider? Tal qual as cidades de origem alemã e italiana que passam a dialogar com o gaúcho pampeano mitológico, Yeda não ousaria se colocar contra o discurso tradicionalista pois entende que precisa se encaixar no Estado, ao invés de questionar sua fundamentação?



A título de entender a situação da participação feminina dentro do cenário gaúcho no pós-governo Crusius, o estudo intitulado “A inserção da mulher no mercado de trabalho da região metropolitana de Porto Alegre”, produzido pelo Sistema de Pesquisa de Emprego e Desemprego e publicado em março de 2012, pode ser bastante útil. Como o próprio Plano de Governo de Crusius afirma, uma mulher antes do governo em questão ganhava 70% do valor de um homem na mesma função. Qual foi o impacto do mandato feminino que como vimos não teve a diminuição da desigualdade como carro-chefe de suas propostas. O subtítulo do estudo é desanimador: “Bom desempenho no mercado de trabalho da região metropolitana em 2011 pouco impactou as desigualdades de gênero”.

O texto destaca que houve crescimento econômico generalizado, o que impactou de forma parecida tanto as forças de trabalho masculina quanto feminina, diminuindo a taxa de desemprego como um todo. No fundo, apesar de positivo esse dado aponta que a desigualdade no mercado de trabalho permaneceu imutável. A taxa de mulheres empregadas soa positiva, mas pode ter uma origem negativa. O número de mulheres no mercado de trabalho cresceu quase no mesmo ritmo da porcentagem de lares chefiados por elas. Uma vez donas de casa sozinhas, a fonte de renda familiar nesses casos é responsabilidade também da matriarca. O espaço da mulher é onde quiser estar, seja em casa ou trabalhando, se ver forçada a trabalhar por ser sua única forma de sustentar a família aponta um crescimento indireto da situação de precarização e desigualdade social no que concerne as questões de gênero.

Para agravar a situação o estudo afirma que o tempo médio de procura de emprego para os homens é de 21 semanas, enquanto as mulheres passam em média 25 semanas desempregadas até serem alocadas, uma clara vantagem dos homens. Apesar da situação perene de desigualdade, as mulheres tiveram algumas conquistas. O setor privado passou a contratar mais mulheres do que nos anos anteriores, bem como houve mais contratações com carteira assinada e um acréscimo na renda. Destaca-se, apesar dos avanços, que em nenhum dos cenários as mulheres estão na parte de

cima do gráfico, tirando exceções como o trabalho doméstico que tradicionalmente emprega mais mulheres do que homens. A diferença financeira também é apontada no texto: “Em 2010, o rendimento médio real por hora auferido pelas mulheres correspondia a 81,4% do rendimento masculino. Já em 2011, essa proporção subiu para 82,3%” (Sistema de Pesquisa de Emprego e Desemprego, 2012, p. 11).

Uma vez analisados os dados a que conclusões podemos chegar? A primeira delas é que a economia se desenvolveu e alavancou consigo tanto homens quanto mulheres, e apesar dos tímidos avanços, a classe feminina seguiu desvalorizada quando comparada aos homens. Apesar do foco desse texto ser a ação dos governadores analisados sobre a narrativa e a realidade social, acreditamos ser pouco plausível legitimar os atos do mandato Crusius como centrais para esses avanços, uma vez que não há nenhuma ideia de reforma ou reflexão a respeito do mito do gaúcho no seu Plano de Governo. O movimento feminino há décadas busca igualdade e avanços nas estatísticas elencadas e com certeza esse tipo de ação é muito mais responsável pelos avanços do que o governo de Yeda. É necessário creditar a luta de décadas, mesmo em um estado onde a mulher foi historicamente vista como secundária, e onde o governo da primeira mulher pouco fez para mudar essa narrativa. Pelo contrário, ainda propôs a formação de educadores dentro do movimento tradicionalista.

### *Eduardo Leite*

O atual governador do Estado, é entre os atores políticos aqui elencados o que mais chama atenção para o espaço social que ocupa enquanto homem gay. Leite foi eleito para o governo do Estado em 2019, permanecendo no mandato até 2022, quando renuncia para tentar fazer sua candidatura para presidente. Não dando certo retorna para disputar as eleições do Estado e é eleito governador novamente em 2023. Durante seu primeiro mandato não houve mobilizações da sua parte a respeito da própria sexualidade, todavia também não houve uma tentativa de esconder esse fato. Embora não falasse publicamente da sua orientação sexual, o ex-prefeito de Pelotas buscava

desde o começo da sua carreira política atuar em apoio a comunidades LGBT, em 2012 o prefeito já afirmava seu apoio a legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo, se autointitulando como progressista nos costumes.

O momento mais emblemático da carreira política de Eduardo Leite talvez seja a entrevista com Pedro Bial, em 2021, onde o político de fato assume sua sexualidade em rede nacional. Abaixo destacam-se alguns trechos:

Eu sou gay. E sou um governador gay, não sou um gay governador tanto quanto Obama nos EUA não foi um negro presidente, foi um presidente negro e tenho orgulho disso. [...] Pois bem, que fique claro eu não tenho nada a esconder e tenho orgulho dessa integridade de poder aqui dizer também sobre a minha orientação sexual quem eu sou, embora devêssemos viver em um país em que isso fosse uma não questão, mas está aqui claro. [...] Eu simplesmente não falava sobre esse assunto, porque a minha orientação sexual toca na minha vida e a política é sobre o que eu posso fazer para tocar na vida dos outros. [13 a 15 min] (Conversa com Bial, 2021).

É interessante notar que já nesse momento, Leite percebe que sua decisão de anunciar sua orientação sexual terá um elemento de influência política:

Eu também num momento comecei a ficar preocupado sobre como falar sobre isso sem parecer que poderia ser promoção porquê de outro lado tem uma militância que trabalha para abrir frentes para homossexuais, transexuais, eu também sempre apoiei essa causa embora não tenha falado sobre a minha orientação sexual. E não quero nem de longe comparar algum tipo de sofrimento com que eu tenha tido com esse tema com aquilo que sofrem efetivamente outras pessoas que gays, transexuais, pobres, negros, na periferia que não conseguem se inserir no mercado de trabalho. Essas pessoas sim têm um nível de sofrimento por conta além de tudo por conta de sua orientação sexual. Que merece o nosso acolhimento, o acolhimento de toda a sociedade. [...] Essa diversidade nos enriquece. [16 min] (Conversa com Bial, 2021)

Uma vez retirada a pedra no caminho que era a oficialização do anúncio público, Leite encara sua sexualidade de outra forma. Passa a ser mais frequentemente visto com o marido, fala sobre ele e as pautas LGBT ganham mais espaço na agenda do governador. Diante de sua reeleição em 2023 (depois de enfrentar uma campanha onde sua orientação sexual foi infinitas vezes atacada), Leite durante o primeiro pronunciamento como governador reeleito, discursa:

E quero, por fim, fazer um especial agradecimento. Esta é a primeira eleição em que eu me apresento sem precisar deixar de falar algo pessoal, que não deveria ser alvo de discussões na sociedade em que nós nos apresentamos, que nós desejamos, mas que eu já tinha tomado a decisão: não encerraria o meu mandato, que eu cumpri, sem falar disso, porque eu entendo que o nosso papel como lideranças políticas não é apenas o de manejar orçamento, fazer obras, organizar políticas públicas. O nosso papel é também de liderar e ajudar a sociedade a ir na direção correta, do ponto de vista civilizatório. E se nós acreditamos efetivamente no amor, como acreditamos, ele não pode ser seletivo, mas sim a cada uma das pessoas, como o próprio Deus ensinou. E por isso, é com muita alegria que eu estou aqui, ao lado do Thalís, o meu amor, meu carinho, por quem, além de amor, tenho respeito, admiração pelo ser humano que é, pelo profissional da saúde que é dedicado às crianças com câncer, dedicado às crianças com doenças especiais, em especial aquelas com nanismo, com problemas de crescimento. [...] Muito obrigado, Thalís, por me acompanhar nesta jornada, por entender, compreender! O Rio Grande do Sul não tem uma primeira-dama, mas tem alguém que é de verdade, podem ter certeza. (Pronunciamento do governador Eduardo Leite na cerimônia de transmissão de cargo, no Palácio Piratini, em 1º/1/2023).

Apesar de ser difícil fazer um panorama do governo de Eduardo Leite devido a impossibilidade de distanciamento histórico, é interessante notar que na atualidade a discussão identitária é muito mais presente, estamos no auge da onda de mobilização a respeito de raça, gênero e orientação sexual, entre outros identitarismos. O diálogo de Leite é com a comunidade LGBT+, mas mesmo dentro desta nem todas as avaliações sobre seu mandato bem como seu

pronunciamento na entrevista com Bial são vistas com hegemonia de impressões positivas. No contexto eleitoral onde busca distância do seu antigo aliado Bolsonaro, o movimento de Leite ao afirmar sua orientação soa oportunista dentro de alguns círculos de opinião. Em entrevista ao Brasil de Fato a escritora, professora e ativista Atena Beauvoir Roveda comentou:

A maior contradição, que eu identifico na leitura de fato, é que, para Leite, ser gay não é ser um governador que olhe para a população LGBT, mas simplesmente ser gay. E quem aponta essa lógica não sou eu, mas a falta de políticas públicas no governo tucano atual para a população LGBTI. (Neves, 2021).

Conforme a professora, as políticas de Leite no seu mandato são poucas e ineficientes no que diz respeito a uma mudança de paradigma na situação da comunidade LGBT+. Para legitimar sua afirmação e colher os frutos políticos da afirmação faria mais sentido Leite ter uma postura mais ativa, principalmente propondo avanços e incitando o debate sobre a questão uma vez ocupando o espaço de proeminência que é o cargo de governador. A mesma estudiosa afirma em outro trecho da entrevista:

É preciso deixar bem explícito que na história do Rio Grande do Sul, as políticas públicas para nossa população sempre estiveram sendo impulsionadas pelos movimentos sociais. O mérito de qualquer avanço nesse sentido, advém das articulações que tais movimentos realizaram durante anos na busca por ampliar acesso à saúde, possibilitar maior segurança para a comunidade e autenticar socialmente as identidades de gênero. (Neves, 2021).

Seja como for, o pronunciamento de Leite e alguns acenos, ainda que tímidos, em relação a políticas públicas mais voltadas para a comunidade LGBT+ que vão além da retórica como a nomeação da primeira mulher trans no cargo de Secretária Adjunta da Cultura no estado; são passos significativos e incontornáveis para a comunidade que tem no governador um exemplo de que orientação sexual não se relaciona com a capacidade de gerir um estado, como afirma Cristiano

Goldschmidt, em coluna para o canal online MyNews em agosto de 2021. Até mesmo o aproveitamento político dessa fala pode ser questionado, uma vez que a população brasileira como um todo se mostra muitas vezes pouco favorável a comunidade LGBT+. Em vez de propaganda, falar livremente sobre o tema parece ser muito mais uma estratégia de defesa, para que não seja possível a candidatos opositores encontrarem e exporem esse segredo em oportunidades futuras.

Com a entrevista no passado e o fato de não ter sido indicado para concorrer à presidência, Leite volta para concorrer a uma reeleição no Rio Grande do Sul em 2022 e de fato vence, derrotando Onix Lorenzoni. Em seu Plano de Governo para 2023-2026, sobre a temática LGBT+ destaca-se um trecho: “O respeito à diversidade teve como destaque a elaboração do Plano Estadual de Promoção de Igualdade Racial e Combate ao Racismo e a instituição da Rede Estadual de Proteção LGBTQIA+. Pessoas trans e indígenas passaram a contar com cotas em concursos no serviço público gaúcho” (Plano de Governo, 2022, p. 19). Para além disso e nos voltando para a ideia de cultura e narrativa gaúcha, diferentemente de Crusius, Leite não propõe utilizar os CTGs como agentes de capacitação de professores. É óbvio que seu Plano de Governo não fala em desconstruir o mito do gaúcho, afinal nem é esse o papel do governo do Estado, mas entre suas prioridades para o setor cultural, encontramos o que segue: “Implementar programa de incentivo à qualificação dos produtores da área cultural, fortalecendo e dinamizando a cadeia produtiva da cultura” (Plano de Governo, 2022, p. 40). Dinamismo no setor da cultura pode ser ligado a trazer novas ideias, novos conceitos e questionamento sobre as antigas verdades. A proposta de Leite então não é atacar a herança cultural, como ele demonstra quando aparece com indumentária típica durante eventos, mas trazer novas propostas e proporcionar aberturas. Ser fotografado “pilchado” é ao mesmo tempo um aceno ao movimento tradicionalista confirmando sua importância como também é um aceno a novos tempos, como se dizendo que a bombacha cabe bem mesmo para ele na posição de um homem gay. Nas entrelinhas, o discurso para dinamizar a cultura gaúcha pode muito bem ser entendido como uma

pretensão não para reforma, mas para abertura do mito do gaúcho, ainda que não na sua totalidade.

Apesar disso, seu posicionamento normalmente não é de tomar o lugar de fala de grupos a que não pertence, mas de usar sua influência e seu palanque para promover a escuta de vozes normalmente silenciadas. Um exemplo é o 20 de setembro de 2021, o qual, o governador abriu espaço para a promoção do livro "A Matriz da Cultura Negra no Gauchismo", de Liliana Cardoso em uma festividade farroupilha no Palácio Piratini, uma vez que os grandes movimentos estavam debilitados pela pandemia. Isto é, no cenário de maior importância para o governo gaúcho, o governador abriu espaço para um evento de integração onde o personagem principal dialogava e comunicava sobre a importância da cultura de matriz africana no Estado.

Abrir espaço para esse tipo de atividade é o conselho básico de qualquer assessor político no século XXI, mas fazê-lo no dia 20 de setembro parece ser um passo além. O mito do gaúcho está arraigado na mentalidade do povo, não há como o desconstruir repentinamente. Longe de uma posição de enfrentamento, esse tipo de atitude gera diálogo e compartilha saber. As raízes da mitologia são profundas o bastante para que muitas vezes aqueles que a perpetuem já a tenham subjetivado e nem percebam mais as nuances racistas e machistas que a perduram. Existe uma demanda por um descobrimento desse regionalismo que se adapte à realidade do século XXI e que escute as vozes dos oprimidos que existem em seu meio.

Na esteira desse pensamento, é interessante retomar a entrevista com Pedro Bial, em 2021, onde Eduardo Leite afirma: "Sou um governador gay, não sou um gay governador, tanto quanto Obama nos EUA não foi um negro presidente, foi um presidente negro." Essa declaração reflete uma compreensão clara do conceito de patrimonialismo, no qual os espaços de poder muitas vezes são apropriados para reforçar identidades particulares ou privilégios de classe, raça ou gênero. Leite foi duramente criticado por alguns movimentos sociais por não colocar sua orientação sexual acima de seu cargo público, mas sua posição reflete exatamente o ideal de impessoalidade republicana que deve guiar um chefe de estado. Ao enfatizar que sua identidade pessoal

não define sua função como governador, Leite reposiciona o debate sobre o papel do indivíduo no poder, destacando que a governança deve transcender as categorias identitárias para atender ao bem público. Sua fala propõe uma crítica à personalização do poder no Brasil, frequentemente marcada por interesses patrimonialistas, e reafirma que o exercício da função de governar deve ser centrado no compromisso com a sociedade como um todo, respeitando a separação entre a esfera pública e privada (Holanda, 2006, p. 153-166).

A diferença entre as duas frases está na noção de transitoriedade do cargo público em contraste com a permanência das características pessoais. Ainda que atos políticos deixem marcas e legados, o cargo é momentâneo e não deve definir completamente quem o ocupa. Por exemplo, Yeda Crusius, enquanto mulher governadora, teve sua atuação inevitavelmente marcada pela questão de gênero, mas sua identidade pessoal, como mulher, não pode ser reduzida ao tempo em que exerceu o cargo. Essa perspectiva é reforçada na fala de Eduardo Leite, ao enfatizar que "antes de verem um gay no governo do estado, percebam que sou uma pessoa que está ocupando o cargo de governador e que também é orgulhosamente gay." Leite desloca a ênfase da identidade individual para a função pública, reafirmando o princípio republicano de que o cargo deve ser exercido em prol da coletividade, sem que características pessoais se sobreponham ao papel institucional.

Essa ideia também pode ser aplicada a Alceu Collares, que, como primeiro governador negro do Rio Grande do Sul, não foi definido exclusivamente por sua identidade racial, mas sim como um homem negro que exerceu a função de governador, enfrentando os desafios institucionais do cargo. A diferença entre "ser um negro governador" e "um governador negro" ou "uma mulher governadora" e "uma governadora mulher" revela uma nuance importante no debate patrimonialista: a identidade pessoal do governante é inevitável e legítima, mas sua atuação deve priorizar a impessoalidade da esfera pública. Essa distinção sutil, mas fundamental, reflete como a discursividade molda percepções e abre espaço para um exercício de poder que respeita tanto a diversidade dos governantes quanto os princípios republicanos.

## Considerações finais

As considerações finais deste artigo reforçam a complexidade e os desafios de democratizar a identidade gaúcha, especialmente a partir das experiências e atuações de Alceu Collares, Yeda Crusius e Eduardo Leite. A presença de representantes de minorias em espaços de poder não garante, por si só, transformações estruturais na sociedade. A eleição de um indivíduo pertencente a um grupo historicamente marginalizado só resulta em mudanças efetivas quando suas ações políticas mobilizam discursos e práticas que desafiem as desigualdades existentes e promovam novos caminhos para inclusão e justiça social. Nesse sentido, o papel dos governadores analisados vai além de suas identidades pessoais, evidenciando a importância de suas ideias, decisões e interações com as narrativas culturais que moldam o estado.

A democratização da identidade gaúcha exige uma abertura para outras referências simbólicas, amparadas pelos valores republicanos, que priorizem a igualdade e a inclusão. Não se trata de destruir o mito do gaúcho, que é central para a cultura do estado e um importante elemento de coesão social e econômica, mas de reinterpretá-lo. O mito, ao invés de ser encarado como uma verdade imutável, pode ser um ponto de partida para novas narrativas que dialoguem com as demandas contemporâneas e acolham a diversidade de experiências e identidades que compõem o Rio Grande do Sul.

Os processos de educabilidade desempenham um papel crucial nesse contexto, ao criar oportunidades para que as narrativas identitárias sejam questionadas, enriquecidas e disputadas democraticamente. A partir da introdução de novos símbolos, personagens e histórias, seja na política, na cultura ou na educação, é possível ampliar as representações da identidade regional. Assim, mais homossexuais, mulheres e negros podem ocupar cargos de liderança, e novos atores sociais podem integrar os rituais e celebrações tradicionais, carregando consigo visões que reflitam a pluralidade da sociedade gaúcha.

A memória, como processo dinâmico, pode integrar essas novas perspectivas à identidade gaúcha, de modo a torná-la mais inclusiva. Em vez de um passado fixo e excludente, o mito do gaúcho

pode se transformar em um espaço de diálogo, onde múltiplas vozes e histórias sejam reconhecidas e valorizadas. Assim, o Rio Grande do Sul terá a oportunidade de construir um presente mais democrático, que respeite as diferenças e promova a igualdade, e um futuro carregado de esperança, no qual a identidade regional seja vista como um patrimônio coletivo, moldado por todos os seus habitantes, independentemente de gênero, raça ou orientação sexual.

## Referências

ADICHIE, Chimamanda. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

BARBOSA, Marialva Carlos. Comunicação, história e memória: diálogos possíveis. **Revista Matrizes**, v. 13, n. 1, p. 13-25, 2019.

BRUM, Ceres Karam. Tradicionalismo e Educação no Rio Grande do Sul. **Cadernos de Pesquisa**, v. 39, n. 138, 2009.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

CARVALHO, Celina. **Alceu Collares: o voto e o pão**. Edição Digital. Porto Alegre, 2015.

Conversa com Bial. **Entrevista com o Governador Eduardo Leite**. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9dJX6IYxS8>. Acesso em 01 ago. 2024.

FREITAS, Letícia Fonseca Richthofen de. A sala de aula como um espaço que constitui a identidade gaúcha. **Educação & Realidade**, v. 32, n. 2, p.49-62 2007.



GOLDSCHMIDT, Cristiano. A contribuição de Eduardo Leite para a comunidade LGBTQIAP+. **MyNews**. Porto Alegre. 5 ago. 2021. Disponível em: <https://canalmynews.com.br/voce-colunista/contribuiçao-eduardo-leite-lgbtqiap/>. Acesso em: 01 ago. 2024.

GUEDES, Berenice Lagos. O mito do Gaúcho e suas repercussões na História da Educação no Rio Grande do Sul. **Revista Tempos e Espaços em Educação**, v. 2, p. 53-68, 2009.

HALBWACHS, Maurice. **Memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org). **A invenção das tradições**. RJ: Paz e Terra, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**: Edição comemorativa de 70 anos. ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de, SHWARCZ, Lilia Moritz. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2006.

LEGOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP, Editora da Unicamp, 1994.

LEITE, Eduardo. **Pronunciamento do governador Eduardo Leite na cerimônia de transmissão de cargo, no Palácio Piratini**. 1º de janeiro de 2023. Disponível em: <https://www.estado.rs.gov.br/upload/arquivos/pro-nunciamento-leite-cerimonia-palacio-piratini-v1.docx>. Acesso em: 21 nov. 24.

MACHADO, Maria Berenice da Costa; e NOSCHANG, Fernanda Andricopulo - **A Campanha de Alceu Collares para o Governo do Rio Grande do Sul em 1990**. Trabalho apresentado no GT História da Publicidade e da Comunicação Institucional, integrante do 12º Encontro Nacional de História da Mídia, 2019.

Acesso em 01 ago. 2024. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/203799/001107268.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

MUNARI, Luciana. A construção da identidade social na literatura regionalista: o caso sul-rio grandense. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 17, n. 32, p.159-183, 2010.

NEVES, Pedro. "Para Leite, ser gay não é olhar para a população LGBT, mas apenas ser gay", afirma Atena Roveda. **Brasil de Fato**. Porto Alegre. 11 jul. 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/07/11/para-leite-ser-gay-nao-e-olhar-para-populacao-lgbt-mas- apenas-ser-gay-afirma-atena-roveda/>. Acesso em: 01 ago. 2024.

OLIVEN, Ruben George. **A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2006.

OSORIO, Rafael Guerreiro. **A desigualdade racial no Brasil nas três últimas décadas**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília: Rio de Janeiro: Ipea, 2021.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Gaúcho: Mito e História. **Letras de Hoje**. Porto Alegre, v. 24, n. 3, p. 55-63, 1989.

Pesquisa de emprego e desemprego (PED). **A inserção da mulher no mercado de trabalho da região metropolitana de Porto Alegre**. Março de 2012. Acesso em 31 out. 2024. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/analisePED/2012/2012pedmulherpoa.pdf>.

Plano de Governo: **Crescer Juntos** (Eduardo Leite, vice Gabriel Souza): 2023 – 2026.

Plano de Governo: **Projeto Povo Grande do Sul**,  
Frente Progressista Gaúcha (Alceu Collares, vice  
João Gilberto): 1991 – 1994.

Plano de Governo: **Yeda Crusius, vice Paulo Feijó**:  
2007 – 2010.

Roda Viva, **Yeda Crusius, 05/03/2007** -  
Disponível em:  
[https://www.youtube.com/watch?v=31bH8SI7kEw  
&list=WL&index=4](https://www.youtube.com/watch?v=31bH8SI7kEw&list=WL&index=4). Acesso em: 01 ago. 2024.

SILVA, Juremir Machado da. **História Regional  
da Infância**. Porto Alegre, RS: Editora L&PM  
Editores, 2010.

ZALLA, Jocelito. **O centauro e a pena**: Luiz Carlos  
Barbosa Lessa (1929-2002) e a invenção das tradições  
gaúchas. 2010. Dissertação (Mestrado em História)  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto  
Alegre, 2010.

## A Era da Incerteza: disrupção, democracia e o futuro global

KAKUTANI, Michiko. **The Great Wave: The Era of Radical Disruption and the Rise of the Outsider**. 1ª ed. Nova York: Crown, 2024.

Geverson Ampolini\*

### Introdução

Michiko Kakutani é uma das críticas literárias mais influentes de sua geração. Atuando como crítica de livros no *The New York Times* desde 1983, seu estilo incisivo e rigoroso marcou a crítica literária contemporânea. Em 1998, foi agraciada com o Prêmio Pulitzer de Crítica, reconhecida por sua escrita apaixonada e inteligente sobre literatura e livros contemporâneos (Pulitzer, s.d.).

Seu trabalho abrangeu desde a literatura pós-moderna até reflexões sobre memórias e narrativas históricas, sendo conhecida por sua escrita direta e por não hesitar em expressar opiniões contundentes, o que lhe rendeu tanto admiração quanto críticas. Seu estilo analítico abordava não apenas as obras em si, mas também o impacto cultural e social dos livros e seus autores (Pulitzer, s.d.).

Na introdução, Kakutani usa a gravura “A Grande Onda de Kanagawa”, de Hokusai, como metáfora para a instabilidade do mundo atual. A onda simboliza forças destrutivas e turbulências históricas, enquanto o Monte Fuji representa estabilidade e resiliência.

Relaciona crises globais – pandemia, mudanças climáticas, autoritarismo e avanços em IA – a períodos históricos de transformação, mostrando como desafiam estruturas tradicionais e

impulsionam outsiders como agentes de ruptura. O livro propõe uma análise da era VICA (Volatilidade, Incerteza, Complexidade e Ambiguidade), destacando como esse cenário pode levar tanto ao colapso quanto à renovação democrática, incentivando novas formas de organização social e econômica para enfrentar desafios contemporâneos.

### O Mundo em um Momento Decisivo

No Capítulo 1: Um momento de virada, Michiko Kakutani analisa a crise contemporânea como um momento de transição histórica, citando Gramsci: “O velho está morrendo e o novo não pode nascer”. O mundo enfrenta crises interligadas – políticas, econômicas, sociais e ambientais – que reforçam a sensação de caos constante. Exemplos incluem a pandemia de COVID-19, a invasão da Ucrânia e a ascensão de regimes autoritários. A autora utiliza o conceito de “VICA-Verso” (Volatilidade, Incerteza, Complexidade e Ambiguidade) para ilustrar a imprevisibilidade do cenário global, no qual as crises se amplificam mutuamente.

A democracia estaria ameaçada pelo crescimento do populismo e do autoritarismo, evidenciado nos EUA pelo ataque ao Capitólio em 6 de janeiro de 2021 e os esforços de Donald Trump para minar instituições democráticas. E traça paralelos entre o presente e crises históricas como a

\* Mestre em Políticas Sociais e Dinâmicas Regionais (Unochapecó/SC). Pesquisador RCEPRS/Unochapecó. E-mail: [gevers@unochapeco.edu.br](mailto:gevers@unochapeco.edu.br).

Grande Depressão e o período entre guerras, sugerindo que, embora momentos de crise tragam riscos, também podem impulsionar transformações positivas, como o *New Deal* de Roosevelt. O futuro dependerá de ações decisivas para enfrentar desafios globais e reformular sistemas sociais e econômicos.

No Capítulo 2: Piratas e o Novo *Frankenstein*, a explora o impacto dos outsiders na derrubada de instituições tradicionais e na promoção de mudanças radicais. Usando metáforas de pirataria e monstros, analisa figuras disruptivas como Steve Jobs, cujo lema “é melhor ser um pirata do que se juntar à marinha” simboliza o espírito rebelde do Vale do Silício. Grandes empresas de tecnologia, antes inovadoras e libertadoras, tornaram-se monopólios, concentrando poder de forma alarmante.

A tecnologia, comparada ao “monstro de Frankenstein”, trouxe benefícios, mas também gerou desinformação, vigilância massiva e polarização política. O colapso financeiro de 2008 aprofundou a desconfiança nas instituições tradicionais, abrindo espaço para populistas como Trump explorarem essa alienação. A descentralização proporcionada pela internet permitiu que artistas, influenciadores e ativistas se destacassem fora dos meios convencionais, mas também amplificou discursos extremistas e informações falsas.

E destaca como a tecnologia, ao mesmo tempo que democratiza e empodera, pode criar novas formas de controle e desigualdade e seu impacto dependerá de como a sociedade lida com suas consequências.

## A Revolução Cultural na Era Digital

No terceiro capítulo, A Cultura no Novo Milênio: Quando as Margens Substituíram o Centro, analisa como a cultura contemporânea passou por um processo de descentralização, rompendo com a hegemonia tradicional das elites midiáticas e permitindo que vozes periféricas emergissem.

A internet e as redes sociais desempenharam um papel crucial nesse fenômeno, proporcionando espaço para criadores independentes e narrativas alternativas. Movimentos sociais como *Black Lives*

*Matter*, o feminismo e a luta LGBTQ+ impulsionaram essa transformação, trazendo visibilidade a questões antes marginalizadas.

As plataformas digitais democratizaram o acesso à produção cultural, permitindo que músicos, cineastas e escritores se destacassem sem depender de grandes corporações. Isso resultou em uma multiplicidade de narrativas, enriquecendo a cultura e desafiando conceitos tradicionais de autoria.

No entanto, essa descentralização também gerou desafios, como a fragmentação e a polarização, intensificadas pelos algoritmos das redes sociais. As instituições culturais tradicionais enfrentaram a necessidade de adaptação para se manterem relevantes, enquanto a cultura passou a ser cada vez mais entrelaçada com a política.

Apesar do avanço da diversidade de vozes, a cultura contemporânea enfrenta o desafio da bolha ideológica, onde diferentes grupos consomem conteúdos radicalmente distintos. Assim, o novo milênio é marcado pela convergência entre tecnologia, ativismo social e descentralização, mas também pela fragmentação do debate cultural e político.

No quarto capítulo, Janelas Quebradas e Portas Deslizantes: Como Radicais Destruíram a Janela de Overton, explora como ideias que antes eram limítrofes passaram a influenciar o discurso dominante. Utilizando o conceito da Janela de Overton, que define os limites do que é aceitável no debate público e mostra como forças disruptivas deslocaram ou ampliaram esses limites.

Tanto a extrema-direita quanto a extrema-esquerda utilizaram estratégias como a repetição constante de ideias radicais e a manipulação das redes sociais para normalizar discursos antes inaceitáveis. As redes sociais permitiram que esses movimentos amplificassem suas mensagens sem a intermediação da mídia tradicional, contribuindo para a ascensão de extremismos e teorias da conspiração.

Destaca o papel de líderes populistas, como Donald Trump, na ampliação dos limites do aceitável no discurso público (Janela de Overton). Suas declarações e ações desafiadoras ajudaram a legitimar discursos que antes eram considerados inapropriados, aprofundando a polarização política e fragmentando o consenso social.

A autora traça paralelos históricos, mostrando como ideologias extremistas prosperam em períodos de crise, quando a sociedade está mais suscetível a propostas radicais. Apesar dos perigos dessa expansão da Janela de Overton, também sugere que momentos de crise podem ser oportunidades para mudanças positivas, desde que a sociedade esteja atenta aos riscos da radicalização.

No quinto capítulo, *A Resistência Contra-Ataca: O Novo Ativismo de Base e o Poder da Disrupção*, examina a ascensão dos movimentos de resistência em resposta ao avanço de ideologias autoritárias. Esses movimentos são descentralizados e altamente digitalizados, utilizando a tecnologia para mobilização, financiamento e disseminação de informações.

Movimentos como *Black Lives Matter*, *Fridays for Future* e protestos contra regimes autoritários exemplificam como a resistência moderna atua em escala global. A descentralização dessas iniciativas dificulta a repressão por parte de governos, pois não há uma liderança centralizada que possa ser alvo direto.

Além do ativismo político, a resistência se manifesta na cultura, com artistas e influenciadores desafiando narrativas dominantes e promovendo mudanças sociais. No entanto, esses movimentos também enfrentam desafios, como fragmentação interna, desinformação e repressão estatal.

Apesar desses obstáculos, termina o capítulo em tom otimista, sugerindo que a resistência de base pode ser um motor para a renovação democrática. A capacidade de mobilização e inovação dos movimentos contemporâneos oferece um caminho para mudanças mais inclusivas e sustentáveis no futuro e conclui que os movimentos de resistência representam uma força essencial contra injustiças e autoritarismos, sendo protagonistas na redefinição dos rumos políticos e sociais do mundo contemporâneo.

## Entre a Exaltação e a Rejeição dos Outsiders

Os capítulos sexto, sétimo e oitavo do livro de Michiko Kakutani exploram o papel dos outsiders, a descentralização e a subalternidade como motores de

mudança social, política e tecnológica nos Estados Unidos e no mundo.

No sexto capítulo, "Nação Fora da Lei: A Relação de Amor e Ódio da América com os Outsiders", Kakutani discute a relação ambígua dos EUA com aqueles que desafiam normas estabelecidas. O país foi fundado por outsiders e os mitifica em sua cultura — de cowboys a inventores — mas frequentemente reage com hostilidade quando eles ameaçam o status quo. Essa contradição é evidente em movimentos sociais como os direitos civis e o feminismo, que enfrentam resistência de setores conservadores.

A cultura americana exalta rebeldes, mas também vê outsiders como ameaças, especialmente quando questionam hierarquias raciais, de gênero ou econômicas. O fascínio por anti-heróis, como *hackers* e políticos disruptivos, reflete essa dualidade. A tecnologia amplificou tanto a voz dos marginalizados quanto a polarização social. No final, a autora sugere que as formas como os EUA lidam com essa tensão determinará seu futuro.

O sétimo capítulo, "A República Centrífuga: Por Que *Hackers*, Políticos e Líderes Empresariais Abraçaram a Descentralização", examina a ascensão da descentralização em diversas áreas, desde a política até a tecnologia. A busca por maior liberdade e inovação impulsionou o crescimento de blockchain e criptomoedas, desafiando bancos e governos.

*Hackers* e ativistas digitais usam a descentralização para expor abusos de poder, enquanto populistas e progressistas exploram essa dinâmica para desafiar instituições tradicionais. Grandes corporações adotam modelos descentralizados para se manterem competitivas, e a descentralização também impacta a mídia, fragmentando o consumo de informação e aumentando a desinformação. Embora tenha benefícios, como inovação e acesso igualitário, a descentralização também traz riscos, como a concentração de poder em novos grupos e a falta de regulamentação e questiona se essas mudanças realmente democratizam o poder ou apenas transferem sua influência para novas elites.

No oitavo capítulo, "Otimizando a Subalternidade: Outsiders e o Pensamento Fora da Caixa", analisa como a subalternidade e pode ser uma fonte de criatividade e inovação. Indivíduos a



margem das estruturas tradicionais desenvolvem perspectivas únicas, levando a soluções disruptivas. Cientistas, artistas e empreendedores teriam desafiado convenções e revolucionaram suas áreas.

A inovação frequentemente nasce de restrições e desafios, e muitos avanços tecnológicos surgiram de outsiders operando fora de grandes instituições. No entanto, a subalternidade também pode resultar em alienação e dificuldades no acesso a financiamento e apoio.

Destaca a necessidade de políticas inclusivas que desbloqueiem o potencial criativo dos socialmente excluídos, promovendo acesso à educação e recursos e muitas ideias inicialmente rejeitadas acabam sendo aceitas e integradas à cultura majoritária, impulsionando o progresso social e cultural.

## Navegando a Grande Onda das Incertezas

O nono capítulo do livro aborda a resiliência como fator essencial para enfrentar um mundo marcado pela volatilidade, incerteza, complexidade e ambiguidade (VICA). Reflete sobre como indivíduos, organizações e sociedades podem se adaptar às rápidas mudanças da terceira década do século XXI, onde crises políticas, ambientais, tecnológicas e sociais exigem novas estratégias de sobrevivência.

A resiliência individual envolve aprendizado contínuo, saúde mental e física e o fortalecimento de redes de apoio. No nível organizacional, a flexibilidade e a inovação são fundamentais, destacando-se o uso de tecnologias, estruturas descentralizadas e uma cultura de experimentação. Em escala global, crises impulsionam avanços e exigem maior cooperação internacional para enfrentar desafios como mudanças climáticas e pandemias.

Sem resiliência, sociedades podem cair em extremismos e conflitos, tornando crucial o combate à desinformação e o fortalecimento do pensamento crítico. Apesar dos desafios, a autora mantém um tom otimista, enfatizando que crises podem servir como motores de progresso.

No epílogo, usa a metáfora da "Grande Onda" de Hokusai para simbolizar o equilíbrio entre caos e renovação. O futuro dependerá das escolhas feitas agora, exigindo ação decisiva para combater desigualdades, proteger a democracia e promover mudanças sustentáveis. Encerra o texto reforçando a capacidade humana de adaptação e inovação, incentivando uma mentalidade construtiva para moldar um futuro mais justo e sustentável.

## Referências

KAKUTANI, Michiko. **Pulitzer Prizes**. Michiko Kakutani. Disponível em: <https://www.pulitzer.org/winners/michiko-kakutani>. Acesso em: 10 jan. 2024.