

Fronteiras, Interculturalidades e Formação Docente

Organização
Geórgia Pereira Lima
Marcos Vinicius de Freitas Reis



Edufac

SINOPSE

A presente obra surge como produto do Curso de Aperfeiçoamento em Ensino de História “Pan-Amazônia: Fronteiras e Saberes de Matrizes Africanas, Indígenas e Populações Tradicionais”, atividade que foi requisito avaliativo do Estágio Pós-Doutoral, desenvolvido pela professora-doutora Geórgia Pereira Lima, junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amapá (2021-2022), sob a supervisão do professor-doutor Marcos Vinicius Freitas dos Reis. O curso integra um projeto maior, denominado “Trânsitos de Religiosidades Amazônicas no Ensino de História dos Estados do Amapá e do Acre”. Conforme consta no projeto, as motivações para a escrita deste livro partiram de observações pertinentes ao estamento jurídico que sustenta a gestão da educação básica. Os textos, como capítulos nesta obra, problematizam as temáticas apresentadas e discutidas no referido curso, e enfocam as populações tradicionais, indígenas e negras, do ponto de vista cultural, econômico, religioso, entre outros. Além dos conteúdos, o leitor pode apreciar ainda dezesseis imagens pertinentes aos temas estudados, com paisagens e cenas cotidianas, capturadas sob as lentes fotográficas de Reinilda de Oliveira Santos e Andrisson Ferreira da Silva.

Organização
Geórgia Pereira Lima
Marcos Vinicius de Freitas Reis

**Fronteiras,
Interculturalidades e
Formação Docente**



Fronteiras, interculturalidades e formação docente

Geórgia Pereira Lima/Ufac; Marcos Vinicius de Freitas Reis/Unifap (org.)

ISBN 978-65-88975-77-0

Copyright © Edufac 2023

Editora da Universidade Federal do Acre - Edufac Rod. BR364, Km 04 • Distrito Industrial 69920-900 • Rio Branco • Acre

Diretor da Edufac

Gilberto Mendes da Silveira Lobo

Coordenadora Geral da Edufac

Ângela Maria Poças

Conselho Editorial

Adelice dos Santos Souza, Ana Carolina Couto Matheus, André Ricardo Maia da Costa de Faro, Ângela Maria Poças (presidente), Antonio Gilson Gomes Mesquita, Carlos Eduardo Garção de Carvalho, Cristieli Sérgio de Menezes Oliveira, Dennys da Silva Reis, Esperidião Fecury Pinheiro de Lima, Francisco Aquinei Timóteo Queirós, Francisco Raimundo Alves Neto, Jáder Vanderlei Muniz de Souza, José Dourado de Souza, José Roberto de Lima Murad, Maria Aldecy Rodrigues de Lima, Rafael Marques Gonçalves (vice-presidente).

Coordenadora Comercial e Serviços de Editoração

Ormifran Pessoa Cavalcante

Comitê Técnico-Científico

Alcilene Oliveira Alves (Ifac), Cláudia Marques de Oliveira (USP), Emilly Nayra Soares Albuquerque (Ufam), Fernando, Goreth da Silva Pinto (SEE/AC), Flávia Rodrigues Lima da Rocha (Ufac), Franciana Carneiro de Castro (Ufac), Francisco Pinheiro de Assis (Ufac), Genivaldo de Souza Santos (Unesp/IFSP), Geórgia Pereira Lima (Ufac), Jacqueline de Freitas Maciel, Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto (Ufam), Rodrigo Corrêa Diniz Peixoto (UFPA), Vanessa Generoso Paes (Ufac)

Revisão Textual

Prof. Dr. Selmo Azevedo Apontes - Cela - Ufac

Me. Ormifran Pessoa Cavalcante

Projeto Gráfico

Andrisson Ferreira da Silva (UFSC)

Diagramação

Rogério da Silva Correia

Realização e Apoio:



Grupo de Pesquisas: O processo de construção do docente em História: possibilidades e desafios da formação inicial e da formação continuada de professores em trabalho em sala de aula - UFAC
Grupo de Pesquisas: Gênero, Interculturalidade, Culturas Indígenas e Afro-Brasileiras - UFAC

Apoio:



Organização
Geórgia Pereira Lima
Marcos Vinicius de Freitas Reis

**FRONTEIRAS, INTERCULTURALIDADES
E FORMAÇÃO DOCENTE**



Realização

Coordenação do Curso Proex/Ufac

Geórgia Pereira Lima (Ufac)

Docentes e Colaboradores

Adaildo Borges Sereno Kaxinawa (Centro Huwa Karu)	Eliacir Neves França (UEL/Londrina)
Alcilene Oliveira Alves (Ifac)	Franciana Carneiro de Castro (Ufac)
Alonso Bezerra de Carvalho (Gepees/Unesp)	Francisco Afonso Nepomuceno (Ufac)
Ana Lúcia Pereira (UFTO)	Genivaldo de Souza Santos (Unesp/IFSP)
Armstrong da Silva Santos (Ufac)	Goreth da Silva Pinto (SEE/AC)
Circe Maria Fernandes Bittencourt (USP)	José Dourado de Souza (Ufac)
Cláudia Marques de Oliveira (USP)	Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto (Ufam)
Daniel Belik (PPGG/Unir)	Marcos Vinicius de Freitas Reis (Unifap)
Daniel Ribeiro Ferreira Junior (Unifap)	Reinaldo Matias Fleuri (UFSC)
Danilo Rodrigues do Nascimento (Ufac)	Sulamita Rosa da Silva (USP)
Ednaceli Abreu Damasceno (Ufac)	Teresa Almeida Cruz (Ufac)
Emilly Nayra Soares Albuquerque (Ufac)	Vanessa Generoso Paes (Ufac)

Equipe Técnica do Curso/AC

Andrisson Ferreira da Silva (UFSC)

Jacqueline de Freitas Maciel

Paulo Alves de Azevedo (Ufac)

Equipe do CFCH/Ufac

Antônio Davi Sobrinho

Thiago Lima dos Santos (*in memoriam*)

Universidade Federal do Acre

Biblioteca Central

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F935f Fronteiras, Interculturais e formação docente / organização Geórgia Pereira Lima, Marcos Vinicius de Freitas Reis - Rio Branco: Edufac, 2023.

260 p. [e-book]

ISBN: 978-65-88975-77-0

Vários colaboradores e autores

1. Formação de docente. 2. Ensino de história. 3. Educação. I. Lima, Geórgia Pereira (Org.). II. Reis, Marcos Vinicius de Freitas (Org.).

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	11
A INFLUÊNCIA DA CULTURA INDÍGENA NA CULINÁRIA NO ESTADO DO ACRE.....	20
<i>Algleísia Veloso de Lima Oliveira</i>	
PROTAGONISMO INDÍGENA NO ACRE: resistências políticas em uma história que se escreve por autonomia, fora e dentro da universidade.....	29
<i>Andrisson Ferreira da Silva</i>	
A TERRA COMO SÍMBOLO DE LUTA E RESISTÊNCIA DOS POVOS INDÍGENAS PALIKUR NA PERSPECTIVA DO BEM VIVER: uma análise histórico-geográfica nos anos de 2010-2019	47
<i>Arealde Costa da Silva</i>	
ARTE E DECOLONIALIDADE: poema como ferramenta da luta decolonial dos povos originários.....	64
<i>Beatriz da Silva Macambira</i>	
A INFLUÊNCIA DOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS NAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NA AMAZÔNIA.....	77
<i>Francisco Gerferson da Costa Brito</i>	
CAMINHOS E LUGARES: para onde a metodologia por uma educação outra levou o Ensino de História?.....	90
<i>Geórgia Pereira Lima</i>	
ENSINO AFRO-BRASILEIRO: fronteiras dos saberes de matriz africana na dimensão das ciências humanas, sob um viés do decolonialismo.....	112
<i>Gisele Amanda Urbano de Menezes</i>	
“ELAS CAMINHAM PARA A MORTE PELAS SENDAS DE SUAS RUGAS”: a condição feminina na poesia de Astrid Cabral.....	124
<i>Gisele da Silva Souza</i>	

O TAMBOR E A DANÇA: símbolos de resistência da cultura negra em Santana do Livramento - RS	134
<i>Ida Ourica dos Santos Larruscain</i>	
PONTOS RISCADOS: perspectivas para um estudo decolonial nos cultos afro-brasileiros em Cururupu-MA	146
<i>Jêibel Márcio Pires Carvalho</i>	
O INDÍGENA NO MUSEU DO ENCONTRO: notas sobre a construção de uma narrativa sobre o “índio” na história da ocupação de Belém	159
<i>Jessica Maria de Queiroz Costa</i>	
ENTRE INVISIBILIDADES E REPRESENTAÇÕES: as mulheres nos seringais do Acre.....	170
<i>Maria Angélica Pereira Penha</i>	
O SEGREDO DO SAGRADO: representações imagéticas de um terreiro de mina no Maranhão	188
<i>Reinilda de Oliveira Santos</i>	
DENTRE DIVERSOS SABERES: mulheres e identidades afro-indígenas na Amazônia acreana	208
<i>Rosa Thaís Neves Hydall</i>	
SANTO DAIME: uma miscelânea religiosa cabocla, afro-ameríndia e cristã.....	228
<i>Thayná Cristina Brito de Oliveira</i>	
LINGUAGENS AFROINDÍGENAS DA RELIGIOSIDADE AMAZÔNICA: rituais do candomblé angola e práticas xamânicas	242
<i>Vania Maria Carvalho de Sousa</i>	
INFORMAÇÕES AUTORAIS	256

EXPOSIÇÃO FOTOGRÁFICA

- 01** **Árvore de Ypê aguarda florescer na estiagem acreana**19
Andrisson Ferreira da Silva
- 02** **Por uma pedagogia do bem viver na universidade - universitários e indígenas na Ufac**28
Andrisson Ferreira da Silva
- 03** **Caixeira do Divino Espírito Santo - São Luís/MA**46
Reinilda de Oliveira Santos
- 04** **Chapéu boi costa de mão-Brilho da Sociedade-Cururupu**.....63
Reinilda de Oliveira Santos
- 05** **Altar - Terreiro Rei Dom Sebastião - São Luís/MA**76
Reinilda de Oliveira Santos
- 06** **Pôr do sol em Rio Branco/AC - Av. Amadeo Barbosa**89
Geórgia Pereira Lima
- 07** **Instrumentos e indumentárias - Santa Inês**.....111
Reinilda de Oliveira Santos
- 08** **Neblina na floresta amazônica acreana**123
Andrisson Ferreira da Silva
- 09** **Abatazeiro, Terreiro do Seu Folha Seca - Bacabal/MA**.....133
Reinilda de Oliveira Santo
- 10** **Movimento(ações) no Mercado Velho de Rio Branco/AC**.....145
Andrisson Ferreira da Silva
- 11** **Buriti - fruta amazônica ancestral**158
Andrisson Ferreira da Silva
- 12** **Kapixaua na Aldeia Morada Nova: Terra Indígena Katukina Kaxinawa em Feijó/AC**169
Andrisson Ferreira da Silva

13 Crianças expõem suas máscaras africanas coloridas à mão - Escola Rural em Rio Branco/AC	187
<i>Andrisson Ferreira da Silva</i>	
14 Festejo de Nossa Senhora das Graças - Tenda Espírita Santo Antônio - Caxias/MA.....	207
<i>Reinilda de Oliveira Santos</i>	
15 Por uma universidade intercultural.....	227
<i>Andrisson Ferreira da Silva</i>	
16 Pelo desabrochar de um “Bem Viver” - O Ypê que floresce	241
<i>Andrisson Ferreira da Silva</i>	

APRESENTAÇÃO

É grande a satisfação de apresentar esta obra, produto do Curso de Aperfeiçoamento em Ensino de História “Pan-Amazônia: Fronteiras e Saberes de Matrizes Africanas, Indígenas e Populações Tradicionais”, atividade que fez parte de requisito avaliativo do Estágio Pós-Doutoral, desenvolvido pela Professora-Doutora Geórgia Pereira Lima, junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amapá (2021-2022), sob a supervisão do Professor-Doutor Marcos Vinicius Freitas dos Reis. O curso em tela integra um projeto maior, denominado “Trânsitos de Religiosidades Amazônicas no Ensino de História dos Estados do Amapá e do Acre”. Conforme consta no projeto, as motivações partiram de observações pertinentes ao estamento jurídico que sustenta a gestão da educação básica:

A proposta do curso surgiu de uma análise da gestão do sistema de educação básica acreana e amapaense com suas respectivas Secretarias de Educação, redes de ensino públicas e particulares, marcadas por processos diferenciados para implementação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) instituída pela Resolução CNE/CP nº 2 de 22 de dezembro de 2017. Especificamente o estudo das fundamentações teórico-metodológicas acerca dos referenciais da área de história constante nos documentos de políticas dos estados Acre e Amapá, o “Currículo de Referências Único do Acre - CRUA/2018” e o “Referencial Curricular Amapaense - RCA/2019”. A partir da promulgação da Constituição de 1988 e da Lei de Diretrizes e Base da Educação, Lei nº 9.394 de 22 de dezembro de 1996 foram publicadas leis que conduziram mudanças significativas nos referenciais curriculares do Ensino de História destinados à Educação Básica dos estados do Acre e Amapá. Dentre elas destacamos a Lei nº 16 de 22 de junho de 2001 que trata da Liberdade Religiosa; a Lei 10.639 de 09 de janeiro de 2003 que institui a obrigatoriedade do ensino da temática “história e cultura afro-brasileiras”; Lei 11.645 de 10 de março de 2008 que trata, também, da obrigatoriedade do ensino da temática

“História e Cultura Indígena e Afro-brasileira” e, por fim, a Lei ambiental nº 9.605 de 12 de fevereiro de 1998 (Lima, 2021)¹.

Assim, as diversas competências presentes na BNCC provocaram, no campo escolar, especificamente nos cursos da universidade, como as licenciaturas, desafios didático-pedagógicos em múltiplos contextos do ensino acreano e amapaense, bem como na comunidade acadêmica, particularmente os cursos de licenciaturas, responsáveis por repensar os modelos de formação do profissional. Portanto, o Curso de Aperfeiçoamento em Ensino de História fundamenta-se numa proposta metodológica decolonial de formação continuada e assume a perspectiva de problematizar saberes e fazeres para pensar as diversas dimensões pedagógicas, visando a uma formação crítica e trabalhando questões que envolvem abordagens dos trânsitos do currículo e da pesquisa (ciclo de palestras) no Ensino de História.

A partir do desenvolvimento dessas premissas, o resultado do Curso de Aperfeiçoamento em História que ora apresentamos, gerou dezesseis artigos científicos, cujos recortes temáticos, bibliográficos e metodológicos obedeceram aos eixos teóricos abordados a partir da interdisciplinaridade presente na leitura decolonialista do passado e na mirada do presente dos povos amazônicos em questão. Os textos, como capítulos nesta obra, problematizam as temáticas apresentadas e discutidas no referido curso, e enfocam as populações tradicionais, indígenas e negras, do ponto de vista cultural, econômico, religioso, entre outros.

Além dos conteúdos, o leitor pode apreciar ainda dezesseis imagens pertinentes aos temas estudados, com paisagens e cenas cotidianas, capturadas sob as lentes fotográficas de Reinilda de Oliveira Santos e Andrisson Ferreira da Silva.

O primeiro capítulo é intitulado *A influência da cultura indígena na culinária no estado do Acre*, de Algleísia Veloso de Lima Oliveira; ali se demonstra a potente herança da culinária indígena nos costumes das famílias acreanas. A pesquisadora fez uso da metodologia oral ao entrevistar os atores sociais envolvidos na cadeia produtiva de preparo e consumo dos itens alimentares herdados da gastronomia indígena; além das descrições sobre as técnicas de defumações das carnes de caça, acompanhadas da ingestão de tubérculos, um dos focos da

1 LIMA, Geórgia Pereira. **Ensino de História**: saberes e fazeres de matriz africana e indígenas nas interações, parte do plano de trabalho do estágio pós-doutoral vinculado ao Programa ProfHistória-Unifap, mar. 2021/mar. 2022. Estrutura do programa curricular do Curso de Especialização (Proex/Ufac, 2021, p. 03).

pesquisa enfatizou a domesticação da mandioca brava, base do sistema agrícola alimentar dos povos ameríndios por milhares de anos, e dos pratos, como o tacacá, maniçoba, farinha, tapioca e beiju, entre outros. Por fim, as plantas medicinais e aquelas que são utilizadas para fins sacramentais, como a ayahuasca, também foram citadas na investigação de Oliveira (2022), a fim de reforçar que a identidade cultural dos povos originários encontra-se mais do que presente nos costumes das populações urbanas e rurais da região Norte.

Protagonismo indígena no Acre: resistências políticas em uma história que se escreve por autonomia fora e dentro da universidade é uma investigação de Andrisson Ferreira da Silva. Este autor procurou dar visibilidade ao protagonismo indígena na História do Acre, contrapondo-se às falsas representações criadas por perspectivas historiográficas preconceituosas e com o intuito de desqualificar esses sujeitos nas suas lutas por direitos. O pesquisador realizou trabalho de entrevistas com professores e estudantes indígenas das etnias Manchineri e Shanenawa, cujo recorte incide no fato dos mesmos terem alçado à ocupação de postos no sistema universitário e pelo comprometimento com a causa e a representatividade dessas conquistas constitucionais, demonstrando assim, que a dinâmica da organização política desses grupos tem crescido e contribuído para o fortalecimento de mudanças de perspectivas na historiografia nacional.

A terra como símbolo de luta e resistência dos povos indígenas Palikur na perspectiva do bem viver: uma análise histórico-geográfica nos anos de 2010-2019 é o terceiro capítulo, produzido por Arealde Costa da Silva. Nele, a autora problematiza o conceito de *bem viver* a partir da luta pelo território no contexto da vivência indígena Palikur, no estado do Amapá. A metodologia da pesquisa foi bibliográfica e, conforme demonstrou, a questão territorial se constitui como o centro da vida desses povos e também como símbolo de resistência, uma vez que a gestão compartilhada do território associa-se a práticas ancestrais de organização social e política que nada têm em comum com o sistema predatório do capitalismo que, além de não se preocupar com a preservação dos recursos naturais, incentiva as conquistas individuais. O conceito de bem viver, explorado pela autora, pressupõe uma convivência dentro dos territórios indígenas com todos os grupos que fazem uso da terra, onde não haja sobreposição de interesses, e a manutenção dos recursos naturais possa ser usufruída pelas gerações vindouras.

Arte e decolonialidade: poema como ferramenta da luta decolonial dos povos originários foi a investigação desenvolvida por Beatriz da Silva Macambira. Trata-se de um questionamento inicial sobre a produção artística enquanto expressão dos valores estéticos e interesses das elites, menosprezando assim, a arte produzida pelas minorias étnicas. Macambira (2022) levanta a necessidade de produção de uma arte que esteja afinada com a educação decolonial, comprometida em lançar luz a outras poéticas e visões de mundo de grupos sociais que ocuparam sempre papéis secundários dentro da nossa história de dominação. Como demonstrou a autora, a produção decolonial enfatiza a linguagem poética baseada na oralidade, ao mesmo tempo em que valoriza as abordagens de lutas e aspectos culturais da vida dos povos tradicionais, na poética de Pablo Neruda e de Márcia Kambeba. Vale destacar o que ficou demonstrado na análise do poema “O Canto do Passarinho”, que oportuniza uma metáfora que expressa a opressão dos colonizadores nas atitudes de intolerância religiosa e na demonização das crenças indígenas e africanas.

Dando sequência à mostra de trabalhos, temos o capítulo intitulado *A influência dos símbolos religiosos nas religiões de matriz africana na Amazônia*, do cursista Francisco Gerferson da Costa Brito, no qual encontramos um comentário crítico sobre as nuances do riquíssimo campo religioso de matriz africana na Amazônia e também o enfoque sobre as hibridizações religiosas sofridas por esses grupos, tomando como exemplo a inserção dos santos católicos nos seus rituais, cuja devoção e o pagamento de promessas caracteriza o catolicismo popular brasileiro. Esta pesquisa insere-se no campo dos estudos culturais, em que a metodologia serviu-se de entrevistas e do acesso a documentos. O autor pontuou ainda o uso das plantas e ervas para fins litúrgicos, buscando demonstrar que a Etnomedicina sempre esteve presente no rol dos conhecimentos tradicionais.

O texto *Caminhos e lugares: para onde a metodologia por uma educação outra levou o Ensino de História?*, de Geórgia Pereira Lima, reflete sobre os avanços epistêmicos e metodológicos na área do Ensino de História, no contexto nacional e internacional, destacando as rupturas do conservadorismo que deram espaço à emergência de novos métodos a partir dos quais outros atores sociais, relegados à condição de exploração e subalternidade, tornaram-se agentes dispostos a recontarem suas lutas e suas trajetórias de vida sob a ótica do explorado, conferindo às minorias, tais como quilombolas e indígenas, o direito de reivindicarem sua

inserção no mundo moderno. A autora compartilha ainda, sua experiência na organização dos Cursos de Formação Docente Continuada no Ensino de História no Estado do Acre, tomando como base, entre outras correntes teóricas, a perspectiva decolonial. Foram analisadas questões sobre a organização curricular das licenciaturas em História no contexto amazônico, especialmente no Estado do Acre, a Base Nacional Curricular Comum e o Ensino de História na Pan-Amazônia, cujo destaque foi conferido à valorização dos saberes de matrizes africanas, indígenas e das populações tradicionais.

No trabalho, *Ensino afro-brasileiro: fronteiras dos saberes de matriz africana na dimensão das ciências humanas, sob um viés do decolonialismo*, a autora Gisele Amanda Urbano de Menezes problematiza o Ensino de História no Brasil, observando sua contextualização política e educacional e as influências das correntes teóricas vigentes à época. A partir de sua ótica sobressai a função instrumental da História, tendência essa contrária à sua afirmação como disciplina autônoma. Tomando como foco o ensino dos saberes de matriz africana, na dimensão das ciências humanas, a pesquisadora realiza um estudo de caso na Escola Estadual José Ribamar Batista, na cidade de Rio Branco, Acre.

Na seção intitulada “*Elas Caminham para a Morte pelas Sendas de suas Rugas*”: a condição feminina na poesia de Astrid Cabral, a cursista Gisele da Silva Souza analisou a subjetividade humana e feminina a partir da obra poética da escritora amazonense Astrid Cabral. Um dos objetivos do texto é promover o resgate das vozes femininas que foram silenciadas na literatura nacional, sobretudo, no âmbito da produção regional amazônica. O leitor observará também a análise da biografia de Astrid Cabral com ênfase para o uso dos elementos da natureza na sua obra, que lhes conferem sonoridade e plástica às questões existenciais presentes nas temáticas trazidas pela poetisa.

Em *O tambor e a dança: símbolos de resistência da cultura negra em Santana do Livramento/RS*, de Ida Ourica dos Santos Larruscain, tem-se a análise de manifestações culturais praticadas nas senzalas, como o uso do tambor e da dança, que se transformaram em símbolos de resistência da cultura negra, sobretudo, para aqueles grupos negros comprados pelos donos das fazendas no estado do Rio Grande do Sul, cuja força de trabalho foi utilizada para a atividade agropastoril e, como anota a autora, também se integrou, à força, em participação nas guerras por limites territoriais com os países vizinhos. O estudo se deu no município de

Santana do Livramento no Rio Grande do Sul, cuja parcela pequena da população se autodeclara negra e reafirma sua identidade étnica por meio de uma série de atividades artísticas, praticadas por grupos que desejam manter vivas essas tradições em pequenos projetos sociais, comprometidos em mostrar a cultura negra como um dos pilares de sustentação da identidade nacional.

O capítulo *Pontos riscados: perspectivas para um estudo decolonial das entidades caboclas e sua escrita orgânica nos cultos afro-brasileiros em Cururupu-MA*, resulta da pesquisa do cursista Jêibel Márcio Pires Carvalho. Este toma como base estudos decoloniais para explicar a linguagem simbólica dos “pontos riscados” como assinatura das entidades nos terreiros de matriz africana em Cururupu, no estado do Maranhão. Os ideogramas espirituais são utilizados como veículos de comunicação com as entidades, em seu processo de tradução oral. O autor destaca sua experiência como observador participante das vivências religiosas nos terreiros de Cururupu por mais de duas décadas, vistas como movimentos de resistência. Ressalta também a importância do estudo da história africana como componente fundamental da cultura brasileira, no entanto, ainda lacunar, uma vez que é garantido legalmente, mas não é colocado em prática.

O indígena no Museu do Encontro: notas sobre a construção de uma narrativa sobre o “índio” na história da ocupação de Belém, da pesquisadora Jessica Maria de Queiroz Costa, é um estudo que explora as narrativas de representações dos indígenas no Museu do Encontro, na cidade de Belém, Pará. Considerado importante marco histórico de fundação da cidade e ponto turístico, o Museu se encontra abrigado no Forte do Castelo, na zona portuária, às margens da Baía de Guajará, sendo, portanto, lugar de memória. A autora, visando ao Ensino de História a partir da perspectiva decolonial, mirou sua observação no espaço museal denominado Sala Guaimiaba, pela reunião, em seu acervo, de diversos utensílios indígenas, incluindo peças importantes da cultura tapajônica. Para a autora, o papel do professor como mediador na leitura desse conjunto de elementos é fundamental, por apresentar a ancestralidade do elemento indígena como fundante da nossa brasilidade, tomando, assim, esses museus como espaços de trocas e aquisição de conhecimentos.

O capítulo que tem como título *Entre invisibilidades e representações: as mulheres nos seringais do Acre* busca compreender o fenômeno de invisibilidade e representação das mulheres nos seringais acreanos, em que a pesquisadora, Ma-

ria Angélica Pereira Penha, comenta três investigações com autoria de mulheres engajadas nos estudos de gênero, preocupadas em dar a conhecer a história dos seringueiros e dos seringais, invisibilizados nos currículos escolares e acadêmicos. A partir desta análise, são mostradas as relações sociais e como estas se constituíram dentro dos espaços do seringal, marcadas por relações de trabalho semiescravo, compulsório, baseado em um sistema de dívidas. É dada especial atenção à condição feminina, marcada também pela exploração laborativa e violência dos seus corpos. A autora conclui que, em meio ao sofrimento, as mulheres contribuíram reforçando os laços familiares, consolidando a ideia da criação de cooperativas e reservas extrativistas, por estarem envolvidas dentro do modelo de trabalho familiar.

O segredo do sagrado: representações imagéticas de um terreiro de mina no Maranhão, é a investigação de Renilda de Oliveira Santos, também fotógrafa nesta obra, que discorre sobre o binômio colonialidade *versus* decolonialidade como ferramenta teórica importante na compreensão das desigualdades sociais de classe, raça e gênero da maior parte da população brasileira que vive em condições de subalternidade, produzidas no mundo moderno. Trata-se aqui, do padrão de dominação do capitalismo, representado a partir do estereótipo masculino, cristão e europeu. A autora destaca que essas condições de desigualdade são reproduzidas no olhar que a sociedade nacional possui sobre os terreiros das religiões afro-brasileiras, objeto de suas pesquisas, pelo fato das mesmas não se enquadrarem no modelo forjado pelo colonizador. Ao analisar a situação do Tambor de Mina, no Maranhão, ela apresenta esse espaço sagrado a partir de breve etnografia, e encerra o capítulo valorizando o movimento decolonial operacionalizado nessa sucinta incursão no universo afro-religioso maranhense.

A seção com título *Dentre diversos saberes: mulheres e identidades afro-indígenas na Amazônia acreana*, de Rosa Thaís Neves Hydall, é uma explicação sobre a luta das mulheres no campo político, social e identitário, sobretudo, aquelas que se autoidentificam como minorias étnicas, mais especialmente, as mulheres indígenas da etnia Huni Kuĩ, moradoras de Rio Branco, capital do estado do Acre, e as trabalhadoras rurais do município de Brasileia. O rastreamento das condições sociais desses grupos foi feito a partir da metodologia oral, na contação de fatos das suas trajetórias de vida. A autora salienta a relevância do estudo desses movimentos sociais de gênero, em contexto urbano e rural, a fim de contribuir para ao

fortalecimento e visibilidade dessas lutas, conferindo a elas seu verdadeiro lugar na historiografia acreana. Essas mulheres exercem várias funções na agricultura, artesanato, medicina, como curadoras, parteiras e benzedoras, demonstrando, com seus modos de vida, a importância da troca de saberes e a manutenção das tradições ancestrais.

No capítulo sobre *Santo Daime: uma miscelânea religiosa cabocla, afro-americana e cristã*, escrito por Thayná Cristina Brito de Oliveira, apresenta-se a religião do Santo Daime como um produto da cultura acreana, cuja expressão de fé religiosa alicerça-se na mistura de diferentes crenças e símbolos elementais do sagrado. A autora da pesquisa comenta que esse fenômeno religioso foi responsável pelo consumo do chá sacramental em contexto urbano, pela primeira vez na história. Ela ressalta que a bebida é composta por vegetais da floresta amazônica, o que a torna uma religião do tipo xamânico e sincrético, uma vez que absorve elementos do cristianismo, espiritismo e componentes afro-brasileiros, que foram ressignificados na evolução histórica do Santo Daime e de outros grupos consumidores de ayahuasca da Amazônia, cuja expansão para o resto do mundo criou um rico painel de expressões de fé.

O capítulo intitulado *Linguagens afro-indígenas da religiosidade Amazônica: rituais do candomblé angola e práticas xamânicas*, da cursista Vania Maria Carvalho de Sousa, encerra a obra. Nele, a autora discute as linguagens da religiosidade afro-indígena no contexto amazônico. Partindo de revisão bibliográfica e de pesquisa de campo em um terreiro na cidade de Belém, Pará, a autora vem desenvolvendo trabalho sistemático de coleta de dados para o campo da História. Assim, constatou que as vivências religiosas afro-indígenas se encontram em processo de mudança, e toma como exemplo a questão da plasticidade ritualística, exemplificada no trabalho do xamanismo urbano e do neoxamanismo, bem como as práticas ritualísticas do candomblé angola. As reflexões realizadas contribuíram no processo de compreensão das religiosidades e expressões culturais desse universo simbólico.

Uma boa leitura a todos!

Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto,
Doutora em Ciências Sociais (PUC/SP),
Professora Associada III (Ufam).
(9 de julho de 2022).



Fotografia 1: Andrisson Ferreira da Silva

A INFLUÊNCIA DA CULTURA INDÍGENA NA CULINÁRIA NO ESTADO DO ACRE

Algleísia Veloso de Lima Oliveira

Este trabalho tem como foco, analisar a influência da culinária indígena na gastronomia do Estado do Acre. O tema é de grande relevância e foca costumes e tradições herdadas dos povos originários do Acre. Tem como objetivo identificar e entender a influência de comidas e bebidas que o povo acreano herdou dos povos indígenas. Após pesquisas para embasar o estudo do tema, constatou-se que, dentro do processo de união cultural no Brasil, uma grande herança indígena se faz presente na alimentação dos acreanos. Uma gama de alimentos consumidos no Acre vem das comunidades Jaminawa, Manchineri, Huni Kuin, Kulina, Apolima-Arara, Shawãdawa, Poyanawa, Nukini e Nawas. Dentre estes, podemos citar a mandioca e todos os seus subprodutos, e também elencamos o milho, batata doce, abóbora, feijão, palmito, goiaba, abacaxi, cajá, araçá, açaí, guaraná, carnes de caça, peixe, castanha, pimenta malagueta, pimenta de cheiro, murupi, dentre tantas outras variedades de alimentos que muito contribuem para a riqueza na culinária acreana.

Muito dos processos utilizados pelos indígenas na preparação das comidas ainda são praticados nos dias de hoje, a exemplo das defumações de peixes e aves, os assados na brasa ou em fornos, as caldeiradas e os alimentos moqueados em folhas de bananeiras, palmeiras ou sororoca. Atualmente, temos vários pratos de diferentes regiões do Acre que são de origem indígena, similar ao pirão de peixe, alimento preparado com o caldo do peixe e farinha de mandioca, podendo encontrar, também, o tacacá, feito com a goma de tapioca, camarão e tucupi,

sendo o tucupi extraído da mandioca brava e que tem, como acompanhamento, folhas típicas do jambu.

Em um vasto cardápio da culinária acreana se faz tão rica a contribuição indígena, em que encontra-se ainda, a maniçoba, comida parecida com a feijoada, mas que tem como ingrediente especial a folha da mandioca brava, que chega a levar até uma semana de cozimento. É um processo que precisa de um cuidado bastante especial na hora de sua preparação para que, assim, possa ser retirado todo o veneno que contém nas folhas, que são altamente tóxicas e que, por isso, precisam passar por uma preparação rigorosa para serem consumidas, sendo preparadas com carne suína salgada e defumada.

A formação gastronômica do Acre é fruto de uma mistura de ingredientes europeus, nordestinos, sírios, libaneses e indígenas. Muitas das técnicas de preparo e os ingredientes são, na maioria das vezes, de origem indígena, tendo sofrido adaptações por parte das pessoas escravizadas e dos portugueses. Esses faziam modificações de seus pratos típicos, substituindo os ingredientes que faltassem por correspondentes locais; a feijoada, que é considerada o prato típico do país, é um exemplo disso.

As pessoas escravizadas trazidas ao Brasil, desde fins do século XVI, somaram à culinária nacional, com o azeite-de-dendê e o cuscuz. As bebidas destiladas tiveram origem portuguesa, como é o caso da cachaça, fabricada na terra; o vinho, que é também muito consumido, por vezes somado à água e açúcar, na conhecida sangria. A cerveja, por sua vez, começou a ser consumida em fins do século XVIII, sendo uma das bebidas alcoólicas mais comuns nos dias de hoje.

O presente estudo delimita o tema da história cultural, com influência da culinária indígena no Acre, o que muito contribuiu para a cultura local. No Estado, existem vários grupos indígenas, conhecidos principalmente como povos originários. Em tempos passados, era comum encontrar pessoas que se referiam a esses povos, chamando-os de “tribos”, o que seria incorreto, já que essa palavra soa como termo pejorativo e com certo preconceito, sendo o ideal chamá-los de povos indígenas.

Cada povo possui, na maioria das vezes, costumes, ritos, língua e cultura peculiar. Contudo, os meios naturais que os cercam são bastante semelhantes, sendo esse um dos motivos pelos quais os hábitos alimentares são tão idênticos. A

maioria dos povos indígenas viviam da pesca, caça, da coleta de frutos de pequenas lavouras de raízes comestíveis (mandioca, aipim, inhame), além de mariscos e algumas aves também.

No decorrer da leitura deste trabalho pode-se perceber a influência da cultura indígena na alimentação dos habitantes acreanos, bem como sua grande importância e preocupação em manter suas tradições, costumes e hábitos alimentares nas comunidades indígenas.

DESENVOLVIMENTO

Esta pesquisa é de fundamental importância, pois embasará um assunto que muitos acreanos desconhecem, a culinária ou gastronomia indígena, costumes esses que repercutem na alimentação, com uma grande contribuição positiva para a população, sendo que nem todos conhecem suas raízes e sua verdadeira identidade cultural. Segundo o jornal Notícias do Acre (2016), o território acreano é composto por quinze etnias conhecidas, mas ainda existem outros povos isolados habitando a região do estado do Acre, no entanto, uma rica contribuição cultural se faz presente nos costumes alimentares do povo acreano. É retórico saber que muitos povos indígenas ainda vivem às margens dos rios, mas que algumas etnias permanecem também nas cidades acreanas, e que através desse contato com outros povos, com outras culturas, essa realidade vem se intensificando, permitindo essa troca cultural, como é o caso da culinária no Acre.

A dominação da floresta amazônica tanto pelo homem nativo quanto pelo colonizador português, está permeada principalmente, por usos e costumes indígenas de como viver e sobreviver em uma floresta densa, do aproveitamento econômico do látex das seringueiras acreanas e de seus produtos naturais e peculiares, como frutas, caças, peixes e outros itens regionais. Com isso, se estabelece a forma de identidade cultural gastronômica do Acre, além dos hábitos alimentares, que contam a sua história e definem seus paladares, que se renovam constantemente, através de costumes alimentares regionais.

É interessante dizer que a demonstração da complexidade gastronômica local, oriunda de uma verdadeira mistura de culturas, também conhecida como

“caldeirão cultural”, fruto da união étnico-cultural, atípica em relação a outros espaços do Norte do Brasil, resulta na denominada “gastronomia acreana”.

Um tema rico em detalhes e com uma cultura ainda tímida, mesmo assim, cabe lembrar que, com a chegada dos europeus, muitos costumes alimentares foram sendo adquiridos através dos indígenas e do “homem branco”, sendo este então, herdeiro desses costumes, principalmente no que diz respeito à alimentação. E na mesa dos acreanos, não poderia ser diferente, já que existe uma grande contribuição na culinária acreana, na qual se costuma fazer uso de algumas peculiaridades, como é o caso do milho, batata-doce, abóbora, amendoim, feijão, caju, mandioca ou macaxeira, como o inhame é conhecido na região Norte.

Esses fatores não são meros ingredientes, mas a base para uma alimentação herdada dos indígenas, considerada saudável e rica em calorias, a qual é consumida pelos povos originários do Acre. Além de todos os itens citados, existe também, outro fator a mencionar: o peixe. Este alimento constitui-se em grande base alimentícia, que ganhou espaço como prato típico na culinária acreana. Entre uma nomenclatura riquíssima, encontra-se, ainda, a moqueca de peixe, comida típica e exótica na região Norte; o pirarucu, a tapioca, o beiju (ou biju, como alguns o chamam), a paçoca, mingau, açaí e muitas outras iguarias, que deixam de ser ingredientes para se integrarem como parte da gastronomia local. Segundo Silane (2016), muitos alimentos foram sendo adaptados, originando uma nova culinária, como é o caso do quibe de macaxeira, mingau de banana, o peixe assado na brasa, todos de origem indígena e com grande importância na gastronomia dos acreanos.

Como se pode observar, a contribuição dos povos originários sempre foi algo presente e marcante até os dias atuais. Vale lembrar que as modificações na alimentação dos povos aconteceram de forma gradativa, mas o que não pode ser esquecido é que muitos alimentos ainda são preparados de maneira simples e no modo tradicional pelos indígenas, como é o caso da caiçuma, bebida utilizada e também preparada por eles, sendo utilizada em festas e rituais religiosos.

Segundo Leite (2007), as práticas alimentares têm um valor de grande relevância, pois associa riquezas nativas, contribuindo com o enriquecimento diário no que se refere à alimentação do povo indígena e não indígena.

Para exemplificar melhor tudo que foi relatado e pesquisado até o presente momento, o referido trabalho abordará, ainda, uma entrevista com uma mulher indígena, a fim de promover melhor compreensão a respeito do assunto em estudo. A entrevista foi realizada com Antonieta Sabino da Silva, conhecida pelo seu povo por Kariani Huni Kuin, que em sua língua, significa “batata doce”, pois, para esses povos, plantas, frutas, animais e natureza são considerados sagrados em sua cultura, e por esse motivo o significado de seu nome.

ENTREVISTA COM ANTONIETA SABINO DA SILVA

Iniciamos com a identificação da pessoa entrevistada. Seu nome é Antonieta Sabino da Silva, sendo chamada na língua indígena por Kariani Huni Kuin. O significado indígena de seu nome é batata doce. Kariani tem 27 anos, sendo da etnia Huni Kuin.

Vamos conhecer melhor a história da Antonieta, conhecida por muitos, como Nieta. Ela muito contribuiu para o desenvolvimento desta pesquisa, pois, através de sua cultura, ajudou a esclarecer diversas dúvidas a respeito de sua alimentação e também os costumes de seu povo, para que assim possamos identificar as inúmeras similaridades entre a gastronomia indígena e não indígena em um contexto cultural diversificado. Ela informou que: “(...) O povo Huni Kuin possui doze territórios, localizados principalmente, em Tarauacá, Feijó, Sena Madureira, Brasileia, Marechal Thaumaturgo, Assis Brasil, Rio Branco, Cruzeiro do Sul, Xapuri e Manoel Urbano”.

Em questões sobre quais os tipos de alimentos consumidos pelos povos e quais as formas de seus preparos, Nieta forneceu outras informações:

(...) A banana, a macaxeira, amendoim, batata doce, cará, inhame, peixe, carne de caça, como é o caso do nambu, macaco, cutia, paca, tatu, veado, porco-do-mato, anta, dentre outros alimentos, que são preparados cozidos e assados na brasa em pouca temperatura.

Como se pode perceber, os alimentos consumidos no dia a dia dos acreanos decorrem de seus contatos com os costumes dos povos originários, em que essas comidas, mesmo que tenham passado por adaptações, sua essência prevalece sempre. Outro ponto chama a atenção, as festividades que costumam acontecer com frequência nessas comunidades, onde os rituais sagrados são respeitados

e valorizados, principalmente no processo da cura entre eles, fazendo uso da música, dança e vestimentas tradicionais (a exemplo da túnica); ali também se pode consumir a caiçuma, mas sob um preparo especial, diferente da que costumam ingerir nos dias comuns. Sobre isso, diz Nieta: “(...) Preparada com a boca, pois a saliva ajuda na fermentação da bebida, e que vai acontecendo de maneira natural e sem adição de açúcar”.

Conhecer a cultura dos povos é respeitar e preservar as vivências e costumes, visando sempre compreender as diferenças. No início da colonização, os indígenas não costumavam fazer uso de açúcar e nem de sal. Esse costume foi adquirido com os colonizadores, devido à mistura de povos e costumes que se integram a cada dia. A caiçuma, em dias comuns, é preparada com adição de açúcar, milho, banana e mandioca. Somente em rituais e festividades especiais é que são preparadas de maneira natural. Nieta adicionou a informação sobre como o pajé costuma se preparar, para os momentos religiosos e para o processo de cura.

(...) Os pajés nunca costumam comer carne, quando estão no processo de cura, somente alimentos naturais, como é o caso da pamonha, mingau de milho verde, caiçuma; costumam tomar bastante banho medicinal e cheirar rapé para se prepararem para o momento da cura.

As modificações na culinária no estado do Acre é algo presente, motivadas pela cultura dos povos originários, mas não foi somente a cultura do “homem branco” que sofreu alterações, pois os povos tradicionais acreanos também foram influenciados pela cultura alimentícia do colonizador, como já foi abordado anteriormente; a introdução do açúcar e do sal em sua dieta alimentícia foi objeto de maior transformação nos costumes alimentares dos povos. A esse respeito, olha o que diz Nieta:

(...) Os doces não eram utilizados pelas crianças e nem pelos adultos, somente após o contato com os brancos é que o uso desses ingredientes foram sendo aceitos. Nós não comíamos bolos, sendo hoje, algo comum nas comunidades, como é o caso do pé-de-moleque, feito com macaxeira, e o açúcar que é assado na folha de bananeira, e também a paçoca de amendoim, pilada no pilão e com a presença de açúcar.

Para finalizar a entrevista com Nieta, abordou-se um tema bastante debatido, mas que muitos ainda desconhecem, que é a bebida ayahuasca, feita do cipó, denominada por alguns por Santo Daime. O cipó é encontrado em mata fechada,

nas florestas amazônicas, e sua preparação é feita com as folhas da erva; seu nome científico é conhecido por Kawa Kawa.

(...) A ayahuasca é uma bebida sagrada, usada pelo povo Huni Kuin, capaz de transmitir paz, visões produtivas, usada em rituais religiosos, para abrir a mente, curar e ter visões místicas, sempre voltada para o bem, não podendo nunca ser usada para fazer o mau a nenhuma pessoa.

A pesquisa foi bastante satisfatória, já que conhecer a cultura dos povos é entender um pouco mais das raízes, a ancestralidade de cada etnia, seja indígena ou branca, os costumes e tradições, seja na alimentação, na música ou na arte. Tudo os leva a uma só finalidade, a herança e a troca de costumes e tradições. A contribuição de Antonieta Sabino da Silva (Nieta) assim complementa: “(...) Valorizamos os alimentos naturais, são ingredientes consumidos diariamente na alimentação do nosso povo, sempre respeitando tudo que retiramos da natureza, assim nos possibilita uma vida saudável e mais longa”.

Portanto, a entrevista realizada foi de fundamental importância para que assim pudéssemos compreender os valores culturais e suas relevâncias, as quais estão inseridas na gastronomia acreana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema em estudo ajudou a esclarecer dúvidas, contribuindo para um aprendizado produtivo e significativo sobre a alimentação da população acreana. Percebeu-se que costumes que parecem ser somente nossos, são indígenas, mesmo que de forma inconsciente, a exemplo de quando comemos uma pipoca ou quando tomamos um tacacá, pois está presente essa rica contribuição dos ingredientes de origem indígena.

Vale ressaltar nessa diversidade alimentícia que algumas comidas são preparadas com muita sofisticação, devido às muitas adaptações pelas quais passaram ao longo do tempo; percebe-se também, que outras são preparados com mais simplicidade, porém, o que trazem de mais verdadeiro é a compreensão de valores, a identidade cultural, reunindo sabores, costumes, princípios e muito respeito.

REFERÊNCIAS

ACRE CONCENTRA VASTA DIVERSIDADE DE POVOS INDÍGENAS. **Notícias do Acre**, 19 abril, 2016. Disponível em: <<https://agencia.ac.gov.br/acre-concentra-vasta-diversidade-de-povos-indigenas/>>. Acesso em: 28 de abril de 2023.

LEITE, M. S. Sociodiversidade, alimentação e nutrição indígena. In: BARROS, D. C.; SILVA, D. O.; GUGELMIN, S. Â. (org.). **Vigilância alimentar e nutricional para a saúde indígena**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007.

SILVA, Antonieta Sabino da, (Kariani/Nieta). **Alimentação do povo Huni Kuin**. Entrevista concedida a Algleísia Veloso de Lima Oliveira. Rio Branco: Acre, 26 de setembro de 2021 (presencial - 45min).

SOUZA, Silane. Gastronomia indígena continua exercendo influência na culinária amazônica. **A Crítica**, Manaus, AM, 14 ago. 2016. Disponível em: <https://www.acritica.com/gastronomia-indigena-continua-exercendo-influencia-na-culinaria-amazonica-1.109756>. Acesso em: 8 out. 2021.



Fotografia 2: Andrisson Ferreira da Silva

PROTAGONISMO INDÍGENA NO ACRE: resistências políticas em uma história que se escreve por autonomia, fora e dentro da universidade

Andrisson Ferreira da Silva

O que é protagonizar uma história? Numa encenação os complementos, seja num filme ou peça teatral, resguardam-se os bastidores, os personagens coadjuvantes, os protagonistas. Nem todos têm a mesma função e, mormente, no elenco, os que ganham destaque são os intérpretes dos papéis principais da trama. Esse organograma, preparado e organizado pelo escritor, criador, roteirista e com outros mais colaboradores, é feito sob um estudo a fim de que a história tenha uma sequência, coerência, e que as histórias se tornem coesas em uma só.

Na trama real da vida, o cenário Brasil, longe de ser uma apresentação ovacionada pelos que assistem ao espetáculo, resguardou histórias invisibilizadas nos bastidores e, muitas dessas histórias, que foram respingadas nos palcos, foram representadas em subjugação, inferiorização e exclusão. Desde o período colonial, a passividade e “selvageria” do “índio” foi retratada em óleo sobre tela e em cartas de viajantes. O autóctone, no aportar das caravelas e no pisar dos pés ocidentais nas areias de Pindorama, se tornou um corpo indianizado, transformado em uma representação imagética e discursiva, em que sua identidade indígena foi tornada homogênea e genérica.

O diretor dessa dramaturgia patriarcal carregava nas mãos um açoite, era branco, colono e dirigia ordenadamente, com a elite branca, um roteiro que prescrevia histórias onde o indígena não era gente, era selvagem, débil, infantil e precisava de tutela. Mas, logo, para que saísse dos bastidores, lhe ofereceram pa-

péis de encenação em subordinação e num ato “heroico”, despertaram um nativo civilizado, que se agrega ao Estado, que veste roupas, que fala Português.

Nos cenários da espoliação, que resguarda o nativo inferiorizado desde a Colônia, o Acre torna-se uma das paragens do progresso, que mata de fome, assassina e transmite doenças. Essa é a história indígena que muito se conta, e que não deve deixar de ser contada ou escrita. Contudo, essa não é a única história, pois os povos indígenas asseguram articulações políticas de resistências, saindo dos bastidores ou dos papéis secundários para serem protagonistas, agentes da história.

Portanto, nesse texto, o roteiro é o protagonismo indígena no Acre e, após discussão teórica, serão assistidos agentes que falam por si só, que se movimentam na defesa de seus direitos, de seus territórios, de sua educação, língua, arte e cultura, de seu espaço. Sendo assim, a partir de entrevistas orais, será contemplado que, no Estado acreano, há representatividade indígena protagonista, que resiste nas escolas, universidades, organizações sociais, concebendo esses espaços como territórios indígenas e políticos, pois carregam as suas reivindicações e defesas coletivas.

REFERENCIAL TEÓRICO

Pensar em protagonismo à luz teórica é preciso. A autora Poliene Bicalho, a partir de sua análise sobre o protagonismo indígena, faz uma série de reflexões e pontua que a Constituição Federal de 1988 foi um documento capaz de empoderamento dos povos indígenas, pois estes passaram a sentir-se autônomos (Bicalho, 2010). Nesse sentido, desde a promulgação do documento vigente, “cada vez mais os próprios indígenas têm procurado se impor na luta pela garantia e a exequibilidade de seus direitos” (p. 259).

Por conseguinte, Almeida (2017), abordando a importância de encarar os cânones patriarcais e invisibilizadores, atesta que é significativo e importante, do ponto de vista acadêmico, social e político para indígenas e não-indígenas, incorporá-los como sujeitos na História, sobretudo também, porque isso possibilita desconstruir visões da sociedade preconceituosas e racistas acerca dos mesmos.

Nesse ínterim, Carvalho Júnior (2016) elucida que a concepção ocidental no âmbito da racionalidade concebe os indígenas como passivos e hierarquicamente inferiores. Todavia, em alusão ao seu protagonismo, enfatizou que considera “o protagonismo indígena na história, não como resistência cultural, mas como ação política alicerçada em parâmetros significativos para o grupo que marcava sua existência autônoma; porém, sempre aberta a inovações” (p. 65). Assim, pode-se entrever uma movimentação de protagonismo não estagnada, mas aberta ao novo, nos sentidos plurais e interculturais. Portanto, protagonismo permeia diversos setores de reivindicações de direitos. Conforme corroborou Almeida (2010), o indígena passou dos bastidores ao palco.

Ademais, a partir de Santos e Felipe (2016), é possível perceber que o tema “protagonismo” não é novo na historiografia, contudo sua transposição para o passado pode ser uma armadilha teórica e metodológica. Os autores propõem repensar o conceito, quando analisada a atuação dos povos indígenas e o contato com os colonizadores. Discutem ainda que “a ação dos personagens protagonistas deveria estar mais vinculada às determinações prescritas por suas respectivas culturas e não a um rol de atitudes a serem assumidas num determinado presente histórico” (p. 17).

Não se pode falar também que é uma história dos vencidos, pois esta é caracterizada pelo privilégio à narração histórica de quem, teoricamente, teria sido derrotado fisicamente e culturalmente pelos invasores. Nesse ínterim, as análises sobre o protagonismo tendem a minimizar a importância da estrutura cultural, como se fossem independentes ou esquecidas da sua pertencente estrutura. Dessa maneira, asseguram que pesquisadores interessados em adentrar na pesquisa da presença dos povos indígenas devem acostumar-se de sua compreensão e interação com o real e com os demais sujeitos, para que possam desenvolver metodologias não subordinadas às explicações eurocentradas (Santos; Felipe, 2016).

Nesse segmento, pensando no Acre, alguns autores falam em protagonismo. Rocha (2018), em busca de visibilizar os povos originários a partir de sua pesquisa, elucida-os em seu protagonismo na luta pela reconquista de suas terras, quando outrora se viram espoliados pelo sistema seringalista do século XIX e XX. O pesquisador elenca aspectos de protagonismo indígena nas reivindicações de seus territórios e confrontos articulados (Rocha, 2018).

A partir de Rocha (2018) se pode conceber a historiografia que vai ao encontro do eurocentrismo e da colonialidade do saber, quando invisibiliza indígenas e suas atuações como agentes históricos, deve ser refutada. E quando se pensa no campo da história oral, as entrevistas não empoderam e não dão liberdade aos seus entrevistados, que, nesse sentido, se tornam “objetos de pesquisa” e não personagens que saem dos bastidores para se fortalecerem nos palcos da vida, marcada pela luta contra o sistema colonizante opressor. A historiografia também pode ser uma ferramenta colonial, se desenvolvida à luz de um protagonismo que é enfatizado à luz eurocentrada.

Ademais, apesar de pensarmos as políticas que imperam num tremendo epistemicídio, as populações prosseguem encaminhando-se em suas ações contra a agenda colonial do homem moderno e que busca o progresso a partir da modernização. Em pesquisas mais recentes de Almeida & Cruz (2016), as pesquisadoras enfatizam que os conflitos com os povos indígenas na questão dos seringais e expropriação de comunidades indígenas perdurou até a década de 1970, mas, a partir daí, seus protagonismos foram mobilizados por diversas etnias do Acre, ao que se encaminhou em uma “revitalização cultural”. Ademais, na década de 1980, a mobilização indígena pela demarcação de suas terras rompe com a ideia de que seu fim, a partir da aculturação, era evidente (Almeida; Cruz, 2016).

LICENÇA AOS PROTAGONISTAS

Peço licença à Edilene Machado Barbosa (Pankakuru), Élcio Severino da Silva Filho Manchineri (Junior) e Eldo Carlos Gomes Barbosa Shanenawa (Puru-mã), para construir este texto, que compreende uma fagulha de suas vivências enquanto professores e estudantes indígenas. Vale enfatizar que suas histórias são autônomas e não surgem a partir dessa produção, no entanto busca visibilizá-los, uma vez que são os agentes ativos e percorrem caminhos em articulações e reivindicações. Assim sendo, esta produção se torna um canal de acesso às suas insurgências.

Esta não é uma história que busca dar voz aos “vencidos”, é uma história que visibiliza protagonistas em suas atuações. A partir dessas histórias protagonistas, vale frisar um formulário prévio de perguntas que pouco serviu para nortear a entrevista oral, quando em iniciais palavras, o protagonismo dos entrevistados se

tornou visível, fluente como um rio, do início ao fim, numa nítida concatenação discursiva de agentes ativos na sociedade que tem voz e sabem falar por si sós.

A METAMORFOSE DE NAWASHAHU - PANKAKURU ASSUMINDO SUA IDENTIDADE PROTAGONISTA

Ser uma mulher indígena é resistir todos os dias (Pankakuru, 2021).

Edilene Machado Barbosa, de 42 anos, neta de um Terena, filha de mãe indígena do povo Huni Kuin e pai agricultor, homem branco, relatou, trilhando um percurso temporal em suas memórias, o falecimento de seu pai, no ano de 2013. E antes de viver na comunidade Morada Nova, onde vive hoje, apesar das tristezas que lhe assolavam, conheceu Eldo Shanenawa, com o qual manteve seus primeiros contatos no “Festival do Açaí”, festa cultural que ocorre anualmente no município de Feijó. E é no final daquele mesmo ano, que visitou a aldeia na qual ele morava e estava cacique.

Seu nome de batismo na língua Shanenawa, em primeiro momento, havia sido *Nawashahu*, dado por uma anciã da comunidade Morada Nova, uma das 11 aldeias da Terra Indígena Katukina/Kaxinawá. Conta ainda, que não se identificou pelo seu significado ser “mulher branca”, mesmo assim o recebeu de bom grado, se silenciando. E, ainda carregando a dor do luto, Edilene, a pedido da Pajé das Ervas, fica ali um mês para fazer um tratamento espiritual, revelando ter sido curada da depressão, através da medicina tradicional.

Nesse contexto, *Nawashahu* relata que a pajé lhe disse que conhecera sua mãe Huni Kuin, e falou que o nome “mulher branca” não fazia jus a sua identidade, uma vez que ela era filha de mulher indígena. Edilene despertou as memórias da pajé, que via nela a semelhança de sua falecida avó e a batizou com o nome de sua ancestral - um presente, pois os nomes de parentes já falecidos são dados a outros, o que configura a preservação da memória, e o nome como um patrimônio imaterial para os indígenas. *Nawashahu* se tornou então *Pankakuru*. A partir de então se identifica com o seu nome e interpreta a relação com sua história, pois significa “taboca rocha”, uma espécie de bambu de muita resistência.

Nesse rememorar, *Pankakuru* vive na aldeia Morada Nova desde 2013, no município de Feijó, no estado do Acre, com seu esposo Eldo Shanenawa. Por ser filha de mãe indígena e homem branco, ter vivido em zona rural e em contexto urbano, enfrentou as dificuldades de se autopertencer indígena. No entanto, buscava o resgate de sua identidade, e a sua ida à Morada Nova pode ser uma via para o processo de autoafirmação e pertencimento de sua identidade.

Quando tinha pouco mais de 30 anos, foi a primeira indígena a conquistar bolsa do Programa Universidade para Todos (Prouni), no estado do Acre. Nesses percursos, após avaliação dentro da comunidade, foi escolhida para ser professora, onde trabalhou por dez meses com as disciplinas de Ciências, Biologia, Química e até Espanhol. A professora esboçou sua felicidade ao dizer que os alunos de sua turma, do 3º ano, todos fizeram faculdade, faltando apenas um concluir um período do Ensino Superior, e alguns já são professores dentro da própria comunidade.

Após lecionar no local, seu companheiro lhe alertou quanto à diferença salarial entre os dois, uma vez que ela tinha graduação e ele não. Foi então que ela o convidou para ir a Rio Branco prestar o Exame Nacional do Ensino Médio (Enem), para buscar graduar-se. Eldo aceitou o convite, e nas tentativas, ficou na lista de espera do curso de Medicina, por cotas na Ufac, e Biologia, junto ao Instituto Federal do Acre (Ifac). Mesmo assim, após as tentativas cogitadas que não deram certo, Edilene o convida para morar em Rio Branco e continuar a insistir em sua graduação. Assim, o ensinou a fazer redação, logo, ele conseguiu um emprego como jardineiro, ganhando mais do que quando lecionava na aldeia.

Prestou um vestibular em uma rede privada e foi aprovado, isso após fazerem os orçamentos e verificarem se era viável fazer o curso com a quantia que recebia. Edilene relata as dificuldades enfrentadas por Eldo para se graduar no curso de Pedagogia, trabalhando de dia e estudando à noite. Lembra também o preconceito demarcado que ele enfrentava no ônibus ao ir estudar - quando ele sentava e quem estivesse ao lado levantava, e quando estava sentado não sentavam ao seu lado. Dessa maneira, Edilene resolveu levar e buscar de moto para a instituição, a fim de que ele não passasse por mais situações discriminantes no transporte público. Dentre as demais situações, outra enfrentada foi a de um trabalho em grupo, onde uma turma de 100 alunos não o incluiu em nenhum grupo.

Em março de 2018, Eldo se formou. Foi convidado para ser coordenador pedagógico da Secretaria de Educação do Estado do Acre (SEE/AC), no núcleo indígena, no centro da cidade de Rio Branco. Com uma rotina menos extensa de trabalho, diferente de quando era jardineiro, pôde se dedicar para estudar e fazer seu projeto, pois já almejava ingressar no mestrado. Passou em primeiro lugar no Programa de Pós Graduação em Letras: Linguagem e Identidade, da Ufac (PPGLI/Ufac).

Edilene se ufana ao rememorar as dificuldades e conquistas obtidas com seu companheiro. Talvez perceba que seu protagonismo está justamente no empoderamento de Eldo em espaços e contextos diferentes dos quais ele estivera. Relembra também o final de 2018, quando estava ocorrendo a eleição para a Organização de Mulheres Indígenas do Acre, Sul do Amazonas e Noroeste de Rondônia (Sitoakore), sendo bem votada na terra indígena. Mas enfatiza que isso se deu devido ao fato de Eldo ter sido cacique e ter o apreço da comunidade. Ademais, enfatiza os 3 anos de seu mandato trabalhando com as mulheres indígenas, pelo qual ajudou a promover e experienciou 6 oficinas no local, trabalhando com as parteiras e pajés – o que lhe inspirou a desenvolver essa proposta para pesquisa sobre as narrativas, as ervas e os procedimentos de partos na aldeia Morada Nova.

Pankakuru ressalta a diferença do parto indígena e do parto do não-originário, destacando o respeito à mulher. O que se difere muitas vezes do atendimento não humanizado nas maternidades dos contextos urbanos. Assim sendo, em sua experiência dentro da Sitoakore, relata outras mulheres indígenas na organização - Marisina, uma das fundadoras; Joana Manchineri, que mora em Assis Brasil; Marlene Huni Kuin, de Santa Rosa do Purus; Edileuda Shanenawa – diretora da escola indígena Tekahayne Shanenawa, na Morada Nova; Valderlene, Lucila, Alice Puyanawa, Jaqueline Puyanawa, Diana Madijá, Letícia Apurinã, Valdenira, Letícia Yawanawá - coordenadora da Sitoakore por três mandatos e a primeira mulher a organizar um fórum sobre segurança alimentar no Brasil, realizado em Brasília. Ainda destaca que, dentro da comunidade, estão buscando solidificar um grupo de mulheres, no qual se destaca Matsiani Shanenawa, professora e artesã.

Quanto aos sonhos, Edilene almejava fazer pós-graduação, contudo teve algumas experiências frustrantes em processos seletivos. Seu estímulo partiu das experiências de Eldo, que de acordo com ela, lhe falou:

Você precisa passar e incentivar as outras a passar, porque a gente tem que ocupar nossos espaços dentro da universidade, porque eu sou minoria [...] a gente precisa ocupar nossos espaços pra gente poder se organizar politicamente [...] as outras pessoas tão ficando com as nossas vagas, a gente precisa se organizar pra poder ir passando, não importa se o projeto é bom [...] o negócio é tentar, que é pra eles perceber que nós estamos aqui (Pankakuru, 2021).

Edilene, em 2019, conseguiu também passar no mesmo programa que Eldo, com projeto que estuda as mulheres indígenas parteiras e pajés da aldeia Morada Nova. Após a seleção, conseguiram auxiliar a professora Kelly Brandão Shanenawa (Matsiani) para seu ingresso na pós-graduação no ano de 2020, e no ano de 2021, também a aprovação de Edileuda Shanenawa para o programa de Artes Cênicas da Ufac. Ela descreveu suas movimentações para o ingresso dos companheiros nos processos seletivos, nesse sentido, elucida uma organização coletiva, onde um fica responsável por transcrever o projeto, outro para fazer o currículo Lattes, outro alude como se faz a prova etc. Uma articulação para tomar os espaços que outrora estiveram distantes.

PURUMÃ - O IMPERMEÁVEL SHANENAWA

Ser indígena é ser gente grande. Ser indígena é pensar no coletivo (Purumã, 2021).

Eldo Carlos Gomes Barbosa Shanenawa, de 42 anos, filho de mãe Shanenawa e pai Huni Kuin, nasceu e vive na Aldeia Morada Nova, na Terra Indígena Katukina/Kaxinawá, às margens do rio Envira, no município de Feijó, estado do Acre, onde já foi cacique duas vezes. Seu nome indígena é Purumã, que significa “impermeável”. Descreve que o povo Shanenawa está dividido em 11 aldeias, numa população de 1.500 pessoas. Alerta quanto ao passado, quando muitos indígenas tiveram de renunciar a suas identidades se autodenominando “caboclo”, e que hoje já podem se denominar “indígenas”.

Purumã já enfrentou a rotina preconceituosa do mundo branco, pois já o indagaram variadas vezes se os indígenas são canibais, e que acham que são preguiçosos e sujos. Elucida a representação do homem não-indígena sobre o indígena, que só vê sua originalidade se estiver pintado, com arco e flecha, de cocar, andando nu. Mas assegura que ser indígena “é ser você”, ter essência e espírito,

cultura, educação, respeito ao outro: “Todo mundo é diferente do outro, ninguém é igual” (Purumã, 2021).

Ainda, assegura que:

No meio não indígena a gente tem um pedaço de papel chamado diploma, certificado, né. Isso no conhecimento científico do não indígena. Mas na minha cultura, na música, na dança, no grafismo, na contação de história, na prática da caçada, da pesca, eu sou formado, eu tenho um título grande, eu não preciso de nenhum comprovante [...]. Na minha cultura como indígena eu tenho certeza que eu tenho um título [...] até mais que pós-doc. Que eu vivo há 42 anos com minha cultura [...] sou formado na minha cultura como indígena (Purumã, 2021).

Trabalhou como agente de saúde na sua terra indígena, possui 17 anos de experiência na educação indígena, e é formado em pedagogia. Se descreve como um professor “polivalente”, referindo-se a sua capacidade de ensinar desde o ensino infantil até o superior. Ademais, apesar de não estar em sala de aula, representa a categoria de educação escolar indígena do estado do Acre na Organização dos Professores Indígenas do Acre (Opiac), onde é coordenador, reivindicando a educação bilíngue, intercultural e diferenciada para as especificidades de cada povo.

Está encerrando o mestrado no Programa de Pós-graduação em Letras: Linguagem e Identidade (PPGLI/Ufac). Destaca esse processo como uma necessidade, revelando que quando chega na aldeia, seus primos dizem “Ei, Mestre”. “Não, não me chame de mestre. Eu sou aquele mesmo rosto que saiu daqui, jamais eu vou dizer que sou mestre pra vocês” (Purumã). Elucida que, para eles, um mestre é quem constrói algo, um barco ou outras coisas. “Quando se tem conhecimento você é um sábio, e não um mestre” (Purumã, 2021). Eldo desenvolve pesquisa que acompanha a situação sociolinguística de seu povo. Na população onde vive, de 1.500 pessoas, menos de 30 são falantes da língua materna, e compreende que sua investigação ajuda a preencher uma lacuna, a fim de tornar possível a valorização das suas identidades.

E quanto aos ensejos na pós-graduação, confronta a metodologia acadêmica que obriga seguir caminhos metodológicos que partem do outro, o que destoa da realidade do indígena, onde sua metodologia se baseia nos seguintes aspectos: fazer, ter, ver, acompanhar, presenciar, saber.

Ainda, vale frisar que, num feito histórico, se tornou o primeiro indígena na Ufac a entrar no Conselho Universitário. Também faz parte do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da Universidade Federal do Acre (Neabi/Ufac) e do Instituto Federal do Acre (Ifac). Busca entrever o funcionamento da universidade, a fim de buscar a representatividade em espaços que antes, não disseram que poderia ocupar. Faz parte do Instituto Ecumênico Fé e Política (IEFP), defendendo a tolerância religiosa, e em meio às suas ligações, problematiza que dentro de algumas funcionalidades, acaba sendo “figurante” e voluntário, e que quando há remuneração, quem fez o convite para a participação acaba tomando esse espaço.

O professor Shanenawa revela que as assistências universitárias são incipientes para os povos indígenas, conforme pôde perceber após entrar na pós-graduação. Relata os preconceitos vivenciados, como sendo “invisível” em alguns contextos nos espaços acadêmicos, e que a universidade é muito fechada para as discussões indígenas, problematizando que muitos que saem formados dela, saem com um déficit quanto à temática.

É oportuno quando enfatiza: “O meu povo precisa de uma pessoa que conheça a realidade não-indígena pra ir cobrar nossos direitos” (Purumã, 2021). Mas ainda acentua que não é somente reivindicar, mas também aprender seus deveres. Dialoga sobre a necessidade, o respeito e o conhecimento como sendo questões motivadoras para participar dos movimentos por representatividade indígena, e busca por direitos e variados contextos, pela necessidade de dizer ao outro o que são, e não deixar que falem por si.

Tem muita gente [...] os pesquisadores não indígenas falando da gente. Ele passa um ano, dois anos, três anos pesquisando, não é suficiente pra ele falar o que nós somos, porque nós somos, e como nós somos. Quem tem que falar da gente é a gente. Não tem ninguém mais especialista na temática indígena se não for o próprio indígena (Purumã, 2021).

Purumã ressalta que para ser protagonista é necessário ocupar seu espaço. Ser protagonista é induzir os jovens a fortalecerem a cultura, a medicina, o chá sagrado, o grafismo. Isso é protagonizar; revela ser fonte de inspiração para jovens dentro da sua comunidade e defende o uso do conceito “revitalização” da cultura, e não o de “resgate”, pois nunca mais vão andar nus, e sim buscar novas formas de valorizar seus traços culturais.

Nesse sentido, apesar de a Terra Indígena Katukina Kaxinawa ser demarcada, de acordo com Purumã a luta pela demarcação de outras terras indígenas no Acre é insurgente, mobilizando uma luta contra o Marco Temporal, revelando a importância do coletivo nas reivindicações que levaram lideranças, anciões, crianças e mulheres ao “Acampamento Luta Pela Vida”, nos dias 22 a 28 de agosto de 2021, onde esteve presente – alertando os preconceitos enfrentados nesses espaços. No meio indígena, o território não tem quintais; o território é vida; uma demarcação representa a construção de uma futura geração, saudável, pluricultural, enfatiza.

UM JOVEM MANCHINERI - UMA LUTA POR MAIS DIREITOS

Dizer hoje que eu me identifico, que eu pertenço, que eu sou indígena, gera muito orgulho. Só quem é jovem indígena sabe o que sofreu (Élcio, 2021).

Élcio Severino da Silva Filho Manchineri, de 21 anos, é conhecido por Junior Manchineri, um apelido dado por sua irmã mais velha. O jovem indígena constrói sua trajetória em cima desse nome social, afirmando que “é a identidade de um jovem que tá construindo uma luta” (Élcio, 2021).

Em seus anseios, Júnior destaca desde cedo, sua trajetória no movimento indígena:

Desde pequeno, né, eu sempre tive no movimento indígena com meus pais, né. [...] É como se fosse uma via de mão dupla [...] enquanto eu estava na direção do movimento indígena, é... havia, digamos assim, um outro eu voltando na direção, digamos assim, de uma vida no meio urbano, né. Então, quando se falava de movimento indígena eu me sentia muito confortável, quando falava de viagem à comunidade eu me sentia muito confortável, eu me sentia seguro, feliz, era algo que eu gostava bastante. E aí quando adentrava né, ao meio escolar, já tinha uma outra percepção sabe, da minha parte, eu ficava um pouco mais reprimido, eu não me sentia à vontade, até por conta dos preconceitos, da discriminação que vem por parte dos colegas né, da classe, por parte dos professores. Então [...], eu me coloco um pertencente dos povos indígenas como Manchineri hoje em dia, com muito orgulho, porque eu já sofri muito, sabe. Havia momentos na escola assim, quando tava estudando, tanto no Ensino Fundamental I, Ensino Fundamental II, até mesmo Ensino Médio, quando eu tava um pouco maior já, que eu não sentia tanto, digamos assim [...] eu

tinha vontade de reprimir isso, porque há o preconceito, e a gente sofre muito com isso, há o racismo (Élcio, 2021).

Junior Manchineri, filho de Toya Manchineri e Graça Manchineri, nasceu em contexto urbano. Enfrentou, assim como muitos marcados pela classificação racial, o não-pertencimento de sua identidade indígena. E como aluno de uma universidade pública, do curso de Ciências Sociais, representa o quantitativo baixo de jovens indígenas nas universidades brasileiras, mesmo após as cotas sociais terem sido instituídas e ampliadas, mas que através desse espaço que poucos têm, busca fazer desse local uma ferramenta para representatividade e afirmação indígena no ensino superior.

O jovem manchineri destaca que para o seu povo, independentemente de onde você esteja, você é família. Não são parentescos biológicos, o que liga é o sentimento. Descreve que ser indígena é sofrer as desqualificações das pessoas não-indígenas, quando não acreditam no potencial, em variados níveis da educação, do ensino básico à universidade. Relata que pensou em muitos momentos não ser capaz. Nesse sentido, essa desvalorização remonta a um ambiente que não é saudável para os povos indígenas, todavia, comemora o potencial de jovens indígenas que, dentro da Universidade Federal do Acre, ocupam espaços nos cursos de Ciências Econômicas, História, Educação Física, Engenharia Florestal etc.

Ingressante no ano de 2019 no curso de Ciências Sociais da Ufac, com ênfase na antropologia, está cursando o quarto período. Faz jus à utilização das cotas no seu ingresso, bem como destaca os direitos que lhe são resguardados, como o Auxílio Indígena. Coloca o curso que faz como um dos grandes motivadores em prol das causas coletivas, pois lhe ajudou numa nova perspectiva, levando-o a entender a luta do seu povo e dos demais povos indígenas.

Em seus interesses, revela querer produzir materiais sobre os povos de seus parentes. Já participou do lançamento de um livro com demais jovens indígenas da Ufac, no Programa de Educação Tutorial (PET), destinado aos estudantes originários da universidade. Mas, discute também a falta de representatividade, por isso, busca se inserir nesses espaços. O futuro antropólogo faz parte do Centro Acadêmico (CA), do colegiado do seu curso, e é representante discente dentro do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH).

Quando chegou na instituição lhe diziam que iria deixar de ser indígena, mas prontamente se posicionou, elencando que

Ao invés de você tentar [...] desqualificar ou desconstruir a ideia de que eu [...] sou indígena, porque você não me pergunta, como Manchineri, o que eu posso contribuir pra universidade, como Manchineri o que eu posso fazer pras Ciências Sociais, como Manchineri o que eu posso fazer pra enriquecer a história e cultura dentro da universidade? (Élcio, 2021).

Júnior demonstra não se intimidar quanto ao contexto contrário frente à presença indígena na academia. Em outros contextos, faz parte da militância da Juventude do Partido dos Trabalhadores (JPT), do Movimento Por Uma Universidade Popular (MUP), e também de uma organização indígena criada recentemente, chamada Matpaha - que significa “Povos Indígenas em Contexto Urbano” – que é uma organização que visa trabalhar com projetos voltados para os manchineris e outras comunidades. E, no ano de 2021, esteve no Acampamento Luta pela Vida, dos dias 22 a 28 de agosto, onde participou das plenárias e mesas, discutindo sobre o território, questões políticas etc.

Afirma que é na sua ancestralidade, olhando para seus avôs e seus pais, que se motiva para a busca por direitos. Reconhece que muitos não se inserem no contexto dos movimentos indígenas, mas se fortalece na luta de seus ancestrais, buscando garantir direitos para seus filhos e seus parentes. Assegura estar construindo uma identidade para o protagonismo, e reconhece a humildade e o diálogo como essenciais nesse processo – pensando num protagonismo que parte do coletivo e que está sendo trilhado.

O QUE TEMOS A APRENDER?

Os caminhos de Pankakuru, Purumã e Junior Manchineri se entrecruzam não somente por serem indígenas do Acre, mas por carregarem consigo um objetivo comum, a defesa de suas histórias e culturas, e por estarem hoje na universidade, um espaço eurocentrado, mas que vem sofrendo o rompimento dessas estruturas de saber ocidentalizados. Suas articulações refletem a existência e resistência de homens e mulheres que não sucumbiram às invasões etnocidas nos contextos seringalistas de espólios às diversas comunidades originárias no Acre,

e desmontam a ideia de “índios primitivos”, desprovidos de saberes científicos e articulados na sociedade contemporânea.

Pankakuru buscou em sua ancestralidade, a sua autoafirmação indígena e, como mulher, pôde ser protagonista nos contextos educacionais, culturais, políticos, no confronto dos valores, marcados pelo eurocentrismo e o machismo. Seu protagonismo ressoa nas articulações na aldeia Morada Nova, da Terra Indígena Katukina/Kaxinawá, na universidade, nas organizações sociais e políticas. Ressoa também no estímulo ao seu companheiro, Eldo Shanenawa, de poder buscar em contextos não-indígenas, formação inicial e continuada na pós-graduação, a fim de defender seus parentes e reivindicar seus direitos. Seu nome indígena, Pankakuru, reflete sua resistência frente aos contextos de adversidade onde o indígena foi considerado “incapaz”.

Purumã, impermeável à subjugação, em sua trajetória de liderança na sua terra, com o seu povo, não resguardou somente suas estratégias para dentro de seu território, buscou empenho em conhecer e se apropriar de saberes poucos ditos que ele tinha, e pôde vislumbrar um mundo que lhe omitiram. Assim, podendo se apoderar de ferramentas para empoderamento do coletivo, não deixando de ser indígena, mas trilhando caminhos formativos para assegurar o respeito a sua cultura nos recantos em que poucos conhecem suas realidades, e que quando falam deles, não falam com eles. Critica a lógica branca racista e discriminante, e pensa a partir de sua pesquisa, a metodologia investigativa dos próprios indígenas. Assume espaços de poder e se apropria de maneiras para sua investidura política para o respeito de todos.

Junior Manchineri percebe seu espaço de importância, vê na sua formação possibilidade de transformação e representatividade indígena, sobretudo jovem. Confronta a lógica contestadora branca de que o espaço do indígena é na floresta, e assevera que os povos indígenas têm muito a contribuir nos variados espaços, inclusive no contexto urbano, onde podem e querem se inserir, por direito. Posto isso, trilha um caminho protagonista, espelhando uma juventude ativa na academia e em seus funcionamentos, bem como noutros espaços da sociedade.

São trilhas que se entrecruzam pela defesa da vida, nas ações protagonistas, na busca pelos direitos constitucionais. São identidades que se apoderam das ferramentas tecnológicas e dos recursos modernos para engajamento da causa,

infringindo a norma racista de um “índio estagnado”. São identidades originárias que afirmam a presença indígena autônoma, que irrompem na história com ações marcadas pelos interesses coletivos, na defesa dos territórios, da floresta, dos rios, dos animais, na defesa das futuras gerações. Na defesa dos valores culturais e ancestrais, da língua, do canto, do grafismo, da arte e entre outras riquezas, que carregam consigo muito antes de serem nomeados “índios”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi possível perceber, a partir dos diálogos, que esses homens e mulheres indígenas buscam romper com as armadilhas coloniais que aprisionam as suas mentes e corpos, que dirimem suas epistemologias, seus saberes, seus fazeres. É preciso falar de protagonismo onde somente se fala de “Tempo das Correrias”, de mortandade. Precisa-se falar sobre o Tempo dos Direitos, o Tempo do Protagonismo, que perpassa as distintas cronologias na contramão da inferiorização histórica e cultural. Protagonismo marcado pelas reivindicações, lutas e resistências ao sistema colonial moderno.

Protagonizar uma história é entrar em cena dirimindo as diversidades com coletividade, inteligência e sabedoria. É sair de um bastidor que resguarda uma história dos “vencidos” e mostrar seu papel principal na sociedade, no campo político, na educação, na arte, na religião. É um protagonismo que ocupa o espaço que se quer, na garantia de ser e estar como e onde quiser, pois pela autonomia, diluem as fronteiras raciais instauradas ao longo dos séculos pelas discriminações e desrespeito às suas pluralidades.

Os povos indígenas não são protagonistas somente porque buscam romper com a herança colonial, mas porque têm sua própria história, num roteiro que não é mais escrito pela pena do colono, mas pela sua oralidade, pelos seus feitos. Suas existências e ações não são apenas reflexos de embates históricos e resistências à branquitude e seu pacto etnocêntrico, existem porque são povos que sabem falar por si e que nas suas reivindicações defendem valores que não são capitalizados, mas de compromisso com a *Abya Ayala*, com a Terra.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. Regina Celestino de. **A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas.** 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/b7Z47VbMMmvPQwWhbHfdkpr/?lang=pt>. Acesso em: 9 ago. 2021.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil.** Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

ALMEIDA, Maria Ariádina Cidade; CRUZ, Teresa Almeida. Protagonismo e resistência do movimento indígena do Acre. **Anais do XVII Encontro de História da Anpuh** - Rio: entre o local e o global, 2016. Disponível em: http://www.encontro2016.rj.anpuh.org/resources/anais/42/1467076377_ARQUIVO_Resumo-Anpuh-Rlo.pdf. Acesso em: 26 jul. 2021.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento cidadania e direitos (1970-2009).** Tese. Universidade de Brasília, 2010. 468p.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. A construção dos índios pelo Ocidente e seus corpos indomados (Amazônia, séculos XVII e XVIII). In: SOUZA, Fábio Feltrin de; WITTMANN, Luisa Tombini (Org.). **Protagonismo indígena na história.** (Educação para as relações étnico-raciais, vol.4). Tubarão, SC: Copiart; Erechim, RS: UFFS, 2016, 367p. Acesso em: 15 ago. 2019.

ROCHA, Airton Chaves. Protagonismo indígena na luta pela terra no Acre. **Anais Eletrônicos do XIV Encontro Nacional de História Oral**, 2018. Disponível em: https://www.encontro2018.historiaoral.org.br/resources/anais/8/1525877456_ARQUIVO_Protagonismoindigena.pdf. Acesso em: 26 jul. 2021.

SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos. Protagonismo como substantivo na História. In: SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos (Org.). **Protagonismo ameríndio de ontem e hoje.** Jundiaí: Paco Editorial. 2016.

ENTREVISTAS ORAIS

BARBOSA, Edilene Machado (Pankakuru). **Entrevista concedida a Andrisson Ferreira da Silva.** Rio Branco: Acre, 2021 (Online). 14 set. 2021. (62min).



MANCHINERI, Élcio Severino da Silva Filho (Júnior). **Entrevista concedida a Andrisson Ferreira da Silva**. Rio Branco: Acre, 2021 (Online). 17 set. 2021. (45min).

SHANENAWA, Eldo Carlos Gomes Barbosa (Purumã). **Entrevista concedida a Andrisson Ferreira da Silva**. Rio Branco: Acre, 2021 (Online). 17 set. 2021. (46min).



Fotografia 3: Reinilda de Oliveira Santos

A TERRA COMO SÍMBOLO DE LUTA E RESISTÊNCIA DOS POVOS INDÍGENAS PALIKUR NA PERSPECTIVA DO BEM VIVER: uma análise histórico-geográfica nos anos de 2010-2019

Arealde Costa da Silva

A presente discussão norteia a história dos povos indígenas e passa a ser contextualizada a partir da concepção atual dos indígenas e das políticas, no que concerne não somente a política indigenista, mas sobretudo, para compreender a conjuntura política dos grandes capitalistas. Para isso, faz-se necessário recorrer a uma breve introdução sobre a colonização da Amazônia.

Assim, o presente artigo parte da perspectiva da cultura do Bem Viver, tomando o elemento terra como símbolo de luta e resistência dos povos indígenas do Oiapoque, os Palikur.

Nesse sentido, a escolha dos povos Palikur traduz-se como prova concreta do quanto os povos indígenas resistiram e resistem até hoje no que reporta às políticas da colonização e dominação do sistema capitalista, principalmente aos novos discursos desenvolvimentistas, disfarçados de progresso, e discursos vazios, no que diz respeito aos elementos ambientais. Mais ainda, por se tratar de povos que têm suas origens datadas nos relatos do espanhol Vicente Pinzón, pela foz do Amazonas.

O interesse pelo objeto de estudo aqui descrito é desafiador, pois não somente analisaremos o contexto histórico-geográfico em que os povos Palikur estão inseridos, mas sobretudo, os modos de vida, seus saberes e fazeres, a partir da perspectiva do Bem Viver, resistindo a todas as formas de opressão e domina-

ção da sociedade contemporânea/capitalista. Por outro lado, não negamos que ao longo dos anos, esses povos passaram, devido à colonização, por processos de deslocamentos e mobilidades, assim como foram submetidos a novas formas de relações e organizações sociais, decorrentes, sem dúvida, do mecanismo e estratégia de defesa de seus territórios num dado momento da história.

Partindo desse pressuposto, o debate que versa sobre os povos indígenas no Estado do Amapá é bastante pertinente, pois as questões fronteiriças sempre foram motivos de grandes conflitos territoriais. A terra, desde sempre, foi usada de diferentes modos. Para os capitalistas, símbolo de riqueza e poder; para os povos indígenas, símbolo de luta e resistência.

Assim, o objetivo geral da pesquisa é compreender a importância da Terra como símbolo de luta e resistência dos povos indígenas Palikur. Desse modo, desdobram-se os seguintes objetivos específicos: descrever como se dão as formas de resistências dos povos Palikur na perspectiva do Bem Viver; identificar, no seu contexto histórico-geográfico, nos anos de 2010 a 2019, a perspectiva do Bem Viver.

A metodologia utilizada nesta pesquisa é a bibliográfica. Segundo Gil (2002, p. 44), “a pesquisa bibliográfica é desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos”.

Posto isso, justifica-se esta pesquisa primeiramente a partir de aspectos pessoais, pela temática, uma vez que o primeiro contato com o tema em questão surgiu durante o Curso de Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas, ofertado pela Universidade Federal do Amapá (Unifap). O interesse pelo assunto aumentou ainda mais durante o Curso de Aperfeiçoamento Ensino de História - Pan-Amazônia: fronteiras e saberes de matrizes africanas, indígenas e populações tradicionais.

A relevância da pesquisa justifica-se pela atual conjuntura política e econômica, em que os discursos capitalistas insistem em propagar que o progresso é necessário e inevitável. Propaga-se essa ideia como se os povos indígenas escolhessem se isolar da sociedade, a ponto de serem julgados como sabotadores da modernidade. De modo que não levam em conta que os povos indígenas têm sua cultura, seus modos de ser, saber e fazer próprios e que, viver em suas terras, pelas quais lutaram e resistiram; é uma escolha que deve ser respeitada.

No bojo dessas informações, os povos indígenas do Oiapoque, em especial, os Palikur, estão inseridos em uma área de fronteira, o que torna a pesquisa mais pertinente e instigante. Segundo Garcia e Bastos (2009), vários projetos de desenvolvimento nacional e regional existem nessa área fronteiriça, entre eles: “construção da ponte binacional sobre o rio Oiapoque (Amapá-Guiana Francesa); a pavimentação da BR-156 e a passagem da Linha de Transmissão da Eletronorte pela terra indígena Uaçá” (Garcia; Bastos, 2009, p. 02).

Para melhor compreensão da proposta deste trabalho é importante esclarecer alguns conceitos que lhe são norteadores. O primeiro deles diz respeito ao próprio conceito de terra, entendido nesta pesquisa como espaço geográfico em que o ser humano está inserido e envolvido, uma vez que as relações entre os sujeitos históricos ocorrem num determinado espaço/lugar e época, que interagem entre si, seja de forma harmônica e/ou conflituosa, atendendo objetivos individuais e/ou coletivos, conforme seus interesses e jogo de poder.

Nesse sentido, o conceito de território é compreendido como produto da ação humana.

O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação produzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente, o ator “territorializa” o espaço (...). O território, nessa perspectiva, é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. O espaço é a “prisão original”, o território é a prisão que os homens constroem para si (Raffestin, 1993, p. 143-144).

Nessa perspectiva, para Santos (1978), o território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas, pois passa a ser entendido como o território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade, por sua vez, é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida. O território em si não é uma categoria de análise das disciplinas históricas, como a geografia. É o território usado que é uma categoria de análise.

Posto isso, percebe-se que a análise histórico-geográfica do território dos povos Palikur vai além do espaço em si, é necessário levar em consideração as

questões fronteiriças. Desse modo, é preciso compreender em que território esses sujeitos estão inseridos.

BREVE INTRODUÇÃO DA COLONIZAÇÃO NO ESPAÇO AMAZÔNICO

As primeiras narrativas acerca da região amazônica são recheadas de representações distorcidas e estereotipadas. Para Cardoso (2008), a história da Amazônia foi construída à volta de diversos mitos, que vão do Eldorado à ideia de Espaço Vazio. Desse modo, pretende-se trabalhar nesta seção não somente o processo de colonização na região amazônica, mas o processo migratório pelo qual os Palikur passaram até se localizarem na fronteira Brasil/Guiana Francesa.

Em se tratando da forma como se deu o processo de colonização, nos leva a compartilhar da linha teórica de Césaire (1978), em que o colonizador, ao participar do processo de colonização, exercita-se na violência, habitua-se e se transforma nesse cenário. Logo, o substrato dessa política é o racismo. Spivak (2010) chama esse processo de violência epistêmica, cuja estratégia é a neutralização do “Outro”, seja ele subalterno ou colonizado; consiste em inviabilizá-lo, expropriando-o de qualquer possibilidade de representação, negando-lhe toda a sua composição social, histórica, econômica, política, religiosa, cultural e humana. Foi usada uma política de colonização e imperialista, dominadora e dominante, dentro da lógica de um discurso de modernidade, progresso, avanços tecnológicos e desenvolvimentista, que camuflou, por séculos e séculos, suas verdadeiras intenções para com as nações e povos subjugados inferiores, atrasados, subalternos, incapazes de gerenciar sua própria vida e sua vida em sociedade.

Nessa acepção, a história oficial narra os fatos a partir da visão europeia do homem. A ausência, o silenciamento dos povos indígenas representam mais um dos artifícios e mecanismos de violência.

A condição dos povos indígenas na realidade brasileira foi histórica e socialmente desprezada ou tratada com muito preconceito e violência. O próprio termo “índio” não tem unidade concreta, nem semântica, expressando a marca histórica contraditória da colonização. A diversidade dos grupos étnico-linguísticos da América latina não cabe nesse termo genérico, porém ele passa a ser assumido historicamente como uma definição estratégica de um grupo social no processo geral de organização e reivindicação política (Silva, 2018, p. 482).

Desta feita, fica evidente que o processo de colonização deixou marcas visíveis, principalmente, no que tange às particularidades e singularidades dos povos indígenas. Silva (2018) chama a atenção para o próprio termo “índio”, atribuído pelos europeus aos povos originários e, que acabou sendo usado de forma genérica. E, muitas das vezes, nós reproduzimos esse tipo de comportamento.

É preciso ressaltar que, o homem branco, quando invadiu as terras dos povos originários dos campos e das florestas, estava em busca de riquezas que atendessem às suas necessidades capitalistas. Não se importou, de forma alguma, com as populações que aqui habitavam.

Nesse viés, Silva (2018) retrata que a luta pela terra é de longe, resultado da exploração colonial. Vejamos:

A realidade do acesso, uso e apropriação das terras brasileiras é resultado de uma condição colonial de longa exploração. É importante recordar as consequências nocivas do sistema colonial secular que, além de devastar física e culturalmente as populações originárias, também garantiu a instituição das grandes propriedades privadas nas mãos de poucos. Referimo-nos à grande concentração de terras nas mãos de classes agrárias que exerceram seu violento poder de dominação e exploração dos trabalhadores do campo através de múltiplas formas de expropriação (Silva, 2018, p. 483).

Percebe-se, portanto, que as populações indígenas, após a chegada dos europeus, enfrentaram, além de todos os tipos de violência, devastações físicas e culturais, o descaso e a expropriação de suas terras nas mãos de uma minoria, que visa somente seus próprios interesses capitalistas: o lucro e o enriquecimento.

As populações originárias nativas foram engolidas (e dizimadas) durante todo o processo colonial pela imposição de um novo sistema de vida. A própria construção de uma identidade nacional, de um poder estatal na realidade brasileira, coloca os indígenas numa condição radicalmente periférica, subalterna, para obedecer e se enquadrar efetivamente no sistema de normas que se refere à sua própria vida (Silva, 2018, p. 494).

Nessa perspectiva colonizadora, é interessante debater com o autor Fanon (2008), no qual faz fortes críticas à violência colonial, que não passou de um artifício econômico de absoluta exploração, social e psíquica, que atingiu as sociedades consideradas subalternas e inferiores, que precisamos reagir, provocar mudanças que proporcionem libertação ao negro, que está amarrado a um passado que foi imposto cruelmente pelas potências colonizadoras, assim como os povos indígenas, vistos como atrasados, sem cultura, sem história.

Muitos dos povos indígenas sobreviventes, que se refugiaram nas terras firmes dos altos rios, foram posteriormente alcançados pelo extrativismo da borracha, para o qual foram trazidas levadas de nordestinos que, mantidos na condição de semi-escravos pelo sistema de aviamento, viram-se obrigados a invadir territórios indígenas pela força. Milhares de índios e nordestinos morreram para sustentar a opulência da elite da borracha (Heck; Loebens; Carvalho, 2005, p. 239).

É bastante pertinente a citação acima, quando os autores afirmam de que muitos dos povos sobreviventes refugiaram-se, isolaram-se nas terras firmes dos altos rios, mas que num certo momento da cobiça e ganância humana, foram alcançados pelo extrativismo da borracha, o que provocou milhares de mortes de indígenas e de nordestinos, tudo em nome do “progresso”.

Ao longo da história, numerosos povos indígenas optaram por se manter afastados da sociedade brasileira, em função de suas experiências traumáticas com as frentes de expansão nacional e as agências públicas. Essa estratégia de sobrevivência continua sendo usada por muitos povos na Amazônia. Esses povos são comumente chamados, de forma inadequada, de “isolados” ou “sem contato”. Preferimos chamá-los de “livres” por não se sujeitarem a uma forma alguma de dominação. Não estão livres, no entanto, dos massacres, das epidemias e da usurpação de seus territórios. A história recente da Amazônia, por ocasião da abertura das estradas que apregoavam a integração nacional, é repleta de fatos que atestam como esses povos tiveram sua opção pela liberdade desrespeitada, sendo vítimas de enormes atrocidades. Contra eles foram usadas modernas armas de fogo, gases tóxicos, arsênico misturado no açúcar e terríveis doenças epidêmicas. Nessa época, caso a ação de “pacificação” feita pelas agências do Estado não alcançasse os resultados esperados para retirar os “obstáculos do desenvolvimento”, recorria-se à força das armas. É o que acontece com a abertura da BR 174, diante da defesa organizada dos Waimiri-Atroari de seu território. Entre 1968 e 1971, estima-se que dois mil índios foram mortos, seja pelas forças repressivas do Estado ou de mercenários a seu serviço (Heck; Loebens; Carvalho, 2005, p. 250).

Em consonância com os autores, é possível afirmar que muitos povos indígenas optaram por viver afastados do restante da população brasileira, devido às suas experiências traumáticas. Estratégia essa que continua ainda nos dias de hoje sendo usada por diferentes povos indígenas, que preferem viver à sua maneira nas florestas, sem o contato com o homem branco. São livres, pois não estão submetidos a nenhum tipo de dominação. Por outro lado, não estão livres das tentativas de usurpação de seus territórios e massacres.

Dessa maneira, percebe-se que existem registros antigos que atestam a presença dos povos Palikur na foz do Amazonas. Gallois e Grupioni (2003) enfatizam que existem registros datados de 1513, e que aparece mencionado nos relatos do navegador espanhol Vicente Pinzón, sob o nome de Parikura e, ao longo dos séculos seguintes, aparecem em outros escritos históricos e etnológicos, sendo referido diversamente por nomes de Pariucur, Paricurene, Paricour, Pariucour, Palicours.

ENTRAVES GEOGRÁFICOS: AMAPÁ E FRANÇA

A história dos sujeitos sociais é marcada por ações e relações de poder, nas quais ficam perceptíveis as questões fronteiriças.

De acordo com Cardoso (2008), a fronteira é, pois, uma construção política e simbólica, tema recorrente na história de povos e nações. Nesse contexto, os Palikur estão inseridos numa área fronteiriça, o que aumenta ainda mais os conflitos e problemas enfrentados por esses povos.

Nessa vertente, compreende-se, de acordo com Cardoso (2008), que o Contestado Franco-Brasileiro representou no imaginário de escravos e soldados desertores, bem como de prisioneiros fugitivos, um território de liberdade. Chegar às terras situadas entre o Araguari e o Oiapoque significava a possibilidade de uma nova vida, fora do controle tanto do lado português (e depois brasileiro) quanto do lado francês. De modo, que a última de década do século XIX, segundo a mencionada autora, assistiu a fatos inéditos, que redefiniram a territorialidade e as representações das relações sociais dos sujeitos históricos do Contestado.

Essas foram condições pelas quais os povos Palikur tiveram importância significativa no que tange à defesa de território, seja do lado francês ou brasileiro. Vejamos:

No Contestado Franco-Brasileiro, não foram poucas as tentativas para se encontrarem vassalos entre as diversas tribos indígenas. Conseguimos destacar quatro etnias indígenas que contribuíram na defesa de fronteiras e foram representadas como amigas de franceses ou amigas de portugueses/brasileiros, estes foram: Galibis, Waimpins, Palicurs e Aroans. Para todos aqueles que mantinham contato com os franceses, a palavra de ordem da coroa portuguesa era de conquistar ou exterminar (Cardoso, 2008, p. 49-50).

É notória a participação dos povos indígenas, sobretudo dos Palikur, no processo de defesa territorial da área contestada pelos governos francês e português/brasileiro. No entanto, Cardoso (2008) descreve que as etnias indígenas amigas dos franceses eram perseguidas pelos portugueses, na maioria das vezes, por etnias indígenas amigas dos portugueses, o que levou os povos Waimpina a perseguirem de tal modo os Palikur, que provocaram uma imigração contínua do sul para o norte do Contestado.

A GÊNESE DO BEM VIVER E SEUS FUNDAMENTOS CONCEITUAIS

A origem do termo Bem Viver remonta a alguns fundamentos conceituais, entendido ou até mesmo traduzido como “Bien Vivir” ou “Vivir Bien”. Para Alcântara e Sampaio (2017), os termos Sumak Kawsai em Quechua, Suma Qamañ em Aymara ou Buen Vivir/Vivir Bien, na tradução mais difundida, representam a cosmovisão construída por muitos anos pelos povos altiplanos dos Andes, que se tornaram invisíveis frente ao colonialismo, patriarcalismo e capitalismo. Os autores também retratam que o mesmo termo tem outros significados, como: “Teko Kavi”, em guarani, que quer dizer vida boa e viver bem e, “Buen Vivir”, para los Embera (povo indígena que habita no oeste da Colômbia, leste do Panamá e noroeste do Equador) que significa harmonia entre todos.

Segundo os autores Acosta (2016) e Gudynas (2011), as primeiras expressões formais sobre o Bem Viver se materializaram na formulação das novas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), em que emergem propostas que valorizam a vida humana em harmonia com a natureza. Nesse sentido, Alcântara e Sampaio (2017) enfatizam que os países Equador e Bolívia buscaram novos paradigmas socioeconômicos na construção de um projeto de sociedade, designado como Bem Viver, ganhando importância pela ocorrência de novas construções políticas. Segundo eles, os movimentos sociais abordaram temas como ecologia e feminismo, centralizaram suas discussões na vida das pessoas e na natureza, na defesa dos direitos básicos, como educação, saúde e igualdade social.

De acordo com Acosta (2016), mais do que conceitos e teorias, o Bem Viver sintetiza vivências que surgem com as comunidades indígenas, sendo nutrida de valores, experiências e de múltiplas práticas, promovidas pelas sociedades tradicionais que buscam o equilíbrio entre homem e natureza.

No entanto, Acosta (2016) pondera que o Bem Viver questiona o conceito eurocêntrico de bem-estar. É uma proposta de luta que enfrenta a colonialidade do poder. Por outro lado, chama a atenção por não minimizar a contribuição indígena, pois relata que as visões andinas e amazônicas não são a única fonte inspiradora do Bem Viver que, em diversos espaços no mundo - e inclusive em círculos da cultura ocidental - há muito tempo tem se levantado diversas vozes que poderiam estar de alguma maneira, em sintonia com essa visão, como é o caso dos ecologistas, as feministas, os cooperativistas, os marxistas e os humanistas.

Percebe-se, nas narrativas de Acosta (2016), que desde o início da história dos povos indígenas, houve uma preocupação em torno de um projeto coletivo, no que se refere à responsabilidade e o uso consciente dos elementos da natureza. Para ele, o Bem Viver propõe uma transformação de alcance civilizatório ao ser biocêntrica e não mais antropocêntrica; parte do individual para uma dimensão coletiva de pluralidades e diversidades, o que exige um processo de descolonização nas diferentes esferas da sociedade.

O termo Bem Viver é considerado como um projeto anticapitalista, que busca conceitualizar a cosmovisão de populações tradicionais que se organizavam a partir da coletividade. Dessa maneira, se desencadeia uma série de modos de vida, que compreendem a boa convivência entre as pessoas, a natureza e o modelo econômico, portanto, que não adotavam o sistema capitalista como forma de organização social e econômica.

A terra indígena não é só casa para morar, mas o local onde se caça, onde se pesca, onde se caminha e onde os povos indígenas vivem e preservam sua cultura. A terra não é um espaço de agora, mas um espaço para sempre. Queremos viver conforme nossos usos e costumes, conforme nossas tradições, num ambiente de harmonia e respeito com todos (Carvalho, 2008 *apud* Assis; Lages, 2017, p. 400).

Em conformidade com os autores, fica evidente que a terra é para os povos indígenas a sua morada, local do qual tiram sua fonte de alimentação, sobrevivência, experiências e vivências, sendo um território de luta e resistência, em que se desdobram todas as manifestações culturais. Nesse contexto, os diferentes modos de vida, costumes e tradições são experienciados coletivamente, de forma harmônica e respeitosa, entre os indivíduos e suas relações com a natureza, denominada Mãe-Terra e Mãe-Natureza.

Nessa perspectiva, Gudynas (2009) defende que

A boa vida dos humanos só é possível se a sobrevivência e a integridade da teia vital da Natureza forem asseguradas. É nessa dimensão que se expressa uma das novidades radicais do bem viver, pois nos obriga a superar o dualismo típico da Modernidade. A separação entre Natureza e sociedade leva ao antropocentrismo e justifica os impactos ambientais sob alegados benefícios econômicos. Portanto, se essa limitação não for superada, corre-se o risco de cair em uma variante sul-americana das ideias clássicas de consumo ou qualidade de vida (Gudynas, 2009, p. 52) (tradução nossa).

Em concordância com o autor, é plausível assegurar que o bem viver dos humanos só é possível se a sobrevivência e a integridade da vida e da natureza forem mantidas. Nessa perspectiva se expressam as inovações consideradas radicais do Bem Viver, pois abordam a necessidade de os seres humanos superarem o dualismo da Modernidade, em que a separação da natureza e sociedade leva à concepção do antropocentrismo justificado pela dialética do poder econômico. Desse modo, Gudynas chama a atenção para a emergência de uma superação, para, assim, evitar o risco de cair numa variante sul-americana das ideologias clássicas de consumismo e de qualidade de vida, em que o discurso de progresso e desenvolvimento prevaleça nas sociedades atuais.

POVOS INDÍGENAS PALIKUR DO OIAPOQUE

Os povos indígenas do Oiapoque, os Galibi, os Karipuna, os Palikur e os Galibi-Marworno, somam uma população de aproximadamente cinco mil pessoas, distribuídas em 36 aldeias e localidades adjacentes nas Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã. Essas Terras, demarcadas e homologadas, configuram uma grande área contínua, cortada a oeste pela BR-156, que liga Macapá a Oiapoque.

Para tanto, levando em consideração nosso objeto de estudo, o presente trabalho busca conhecer melhor os povos Palikur: quem são eles? Como vivem? O que fazem?

Os Palikur têm uma miscigenação rara entre eles, devido ao contato com famílias negras vindas da Guiana Francesa, de modo que seus descendentes assumiram para si tal identidade, compreendida, sobretudo, pelas questões histórico-geográficas. “Habitam as margens do rio Urukauá, afluente do Uaçá, na Terra Indígena Uaçá” (Gallois; Grupioni, 2003, p. 10).

Os Palikur estão localizados no Estado do Amapá e na Guiana Francesa. De acordo com Gallois e Grupioni (2003), os Palikur estão situados em ambos os lados da fronteira Brasil/Guiana Francesa. No lado brasileiro, distribuem-se em 10 aldeias, localizadas ao longo do rio Urukauá.

Gallois e Grupioni (2003) enfatizam que os Palikur são povos falantes da língua da família Aruaque: Palikur. Sendo que, os palikur que vivem em ambos os lados da fronteira Brasil/Guiana Francesa possuem o palikur como idioma de origem. Com exceção de algumas pessoas mais velhas, que são monolíngues, a maioria da população utiliza-se, no lado brasileiro, do patuá, ou o crioulo francês, como língua de comunicação com os Karipuna e Galibi Marworno e, ainda, do português, em seus contatos com os brasileiros não-índios, assim como o francês, no país vizinho.

Atualmente, a maioria dos Palikur é evangélica. Segundo Capiberibe (2001), os Palikur foram evangelizados por missionários protestantes no final da década de 1940, motivo pelo qual não realizam mais suas festas tradicionais, como a festa de Turé e do Tambor.

De acordo com Capiberibe (2001):

A influência da religião evangélica pode ser sentida em vários aspectos na sociedade, mas certamente a mais forte foi a que incidiu sobre o modo de ocupação espacial. Segundo a descrição feita pelos Palikur, antes da evangelização os núcleos de população eram pequenos (...) limitavam-se a uma família extensa ou a dois ou três grupos domésticos e a convivência entre eles é descrita como restrita. A representação que fazem de si, neste período, é a de um povo incapaz de sociabilidade, ainda que os casamentos entre clãs diferentes e com outros povos da região desmintam esta afirmação. É comum ouvir que *“antigamente as pessoas viviam espalhadas... as vilas eram espalhadas e as pessoas viviam no mato”* (João Antônio, atual pastor da Igreja) (Capiberibe, 2001, p. 33, grifos da autora).

De acordo com a autora, à medida que a religião evangélica foi se consolidando, por fins da década de 1970, sua pressão sobre a organização social do grupo foi se tornando mais maleável, mais ajustada ao sistema palikur. Por outro lado, contribuiu para proteger seu território de possíveis invasores (caçadores, pescadores e garimpeiros), de modo que as famílias evangélicas voltaram a constituir aldeias menores.

Assim, como os outros povos indígenas do Uaçá, os Palikur vivem da caça, pesca e da comercialização da farinha nas cidades de Oiapoque, Caiena e Saint George, atividades cotidianas que confirmam seus modos de vida, ser, saber e fazer, na perspectiva do Bem Viver.

Para tanto, é perceptível que a política desenvolvimentista é camuflada por discursos que versam apenas sobre uma classe social.

As leis contemporâneas voltadas à proteção das demandas e necessidades próprias dos povos indígenas são resultado de muita luta, organização dos próprios indígenas e articulação com os órgãos que atuam em sua defesa. Também estão constantemente ameaçados porque entram em confronto com os processos materiais, com a realidade econômica dos empreendimentos capitalistas de exploração dos recursos naturais que ainda estão nas mãos dos povos originários. Essa tensão atinge toda a classe trabalhadora porque ela se volta contra os trabalhadores do campo, contra as próprias formas de vida marcadas pela produção e reprodução da vida em conexões diretas com a natureza (Silva, 2018, p. 496).

Hoje, um dos grandes desafios dos povos originários é a luta pelo direito à terra no Brasil. Ainda que seja um direito determinado pela Constituição de 1988, as populações indígenas enfrentam diariamente, diversos percalços no que se refere às demarcações das terras indígenas (TIs). É importante dizer que todas as leis contemporâneas neste sentido, são produto das lutas travadas pelos povos indígenas, articuladas a órgãos que atuam em defesa desses povos. Porém, é preciso ressaltar que ainda assim, eles são ameaçados constantemente por grupos empresariais que discordam, já que os empresários visam a seus próprios interesses e, principalmente a suas riquezas advindas da exploração dos recursos naturais, o que afeta diretamente a natureza.

Fica perceptível a capacidade do homem de territorializar espaços e, ao mesmo tempo, desterritorializá-los, de acordo com os seus interesses capitalistas.

O Bem Viver, portanto, se encontra no contexto dos movimentos e das lutas sociopolíticas ancestrais da América que assumem iniciativas que passam da resistência para a insurgência, ou seja, assumem processos de caráter propositivo, visando transformações. No caso do Bem Viver, ressaltam lógicas, cosmológicas, concepções, filosofias, conhecimentos, racionalidades, relações e modos de viver, historicamente negados e subordinados, como contribuições substanciais para a construção de uma nova forma de convivência e outra maneira de conceber e agenciar a vida (Markus, 2018, p. 90).

Nota-se uma ligação muito forte entre os indígenas e a mãe-natureza. Tudo o que os indígenas querem é cultivar e cuidar da terra. Viver livremente. Eles consideram a natureza e tudo o que há nela, seres vivos que, como tal, merecem todo o respeito. Logo, a terra é um ser vivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, podemos afirmar que a historiografia dos povos indígenas é de extrema importância para o conhecimento histórico e humanitário. Reconhecer os indígenas como parte essencial do processo de construção da identidade do povo brasileiro é um exercício que precisa ser praticado no ambiente escolar e acadêmico, tendo em mente que a identidade nacional brasileira ainda está em processo de construção.

A cultura do Bem Viver torna-se um projeto que abarca a relação do homem com a natureza, prevalecendo o respeito, a coletividade, os ensinamentos ancestrais, suas experiências e vivências, o que fica evidente nas relações cotidianas dos povos indígenas Palikur.

Os seres humanos, de modo geral e sem distinção alguma, precisam se reconhecer como indivíduos que possuem a mesma composição humana. É preciso reconhecer que existem pessoas, grupos sociais que possuem culturas com suas singularidades, particularidades, subjetividades, que agem, compreendem o mundo de maneiras diferentes e próprias, mas que isso não faz ninguém maior ou menor, superior ou inferior. Assim, reconhecer a alteridade é o primeiro passo humanitário para que se busque uma sociedade global justa, equilibrada, democrática e tolerante, em que todos os sujeitos sociais se reconheçam como parte importante deste processo.

Portanto, é preciso reconhecer a importância dos povos indígenas Palikur para a construção da identidade nacional brasileira, sobretudo, valorizar sua cultura, religião, seus modos de ser, viver, saber e fazer. É necessário provocar mais debates sobre as demarcações das terras indígenas, que elas saiam do papel e se efetivem, de fato, pois a terra para os povos indígenas é símbolo de lutas e resistências. Nesse sentido, os povos Palikur são exemplos. Porém, mesmo tendo suas

terras demarcadas e homologadas, não significa dizer que os Palikur estão livres de problemas dessa natureza ou que seus problemas são menores e irrelevantes.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.

ALCÂNTARA, Liliane S.; SAMPAIO, Carlos Alberto C. Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível? **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 40, abr. 2017. DOI 10.5380/dma.V.40.048566. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/48566>. Acesso em: 8 nov. 2021.

ASSIS, W. F. T.; LAGES, A. S. Desprovincializar o desenvolvimento: enunciação subalterna e resistências nas bordas da acumulação capitalista na Amazônia. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 32, nº 2, maio/ago. pp. 389-409, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6286>. Acesso em: 8 dez. 2021.

CAPIBERIBE, Artionka Manuela Góes. **Os Palikur e o cristianismo**. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. **Repositório Unicamp**. Campinas, SP, 2001. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/223036>. Acesso em: 14 ago. 2021.

CARDOSO, Francinete do Socorro Santos. **Entre conflitos, negociações e representações**: o Contestado Franco-Brasileiro na última década do século XIX. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 2008.

CÊSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

GALLOIS, D. T.; GRUPIONI, D. F. **Povos indígenas no Amapá e norte do Pará**: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam? Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP (Iepé), 2003.

GARCIA, S. P.; BASTOS, C. M. C. B. Representações sociais na história dos povos indígenas do Oiapoque/AP. **PRACS: Revista de Humanidades do Curso de Ciências Sociais**, Unifap, Boa Vista, AP, n° 2, dez. 2009. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/pracs/article/view/33>. Acesso em: 15 set. 2021.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar Projetos de Pesquisa**. 4ª ed. São Paulo: Atlas. 2002.

GUDYNAS, E. Buen Vivir: today's tomorrow. **Society for International Development**, Roma, Itália, v. 54, n° 4, 441-447, 2011. Doi: 10.1057/dev.

GUDYNAS, E. La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. **Revista Obets**, Uruguay, n° 4, p. 49-53, 2009. Disponível em: <https://revistaobets.ua.es/article/view/2009-n4-la-dimension-ecologica-del-buen-vivir-entre-el-fantasma-de-la-modernidad-y-el-desafio-biocentrico>. Acesso em: 21 set. 2021.

HECK, Egon; LOEBENS, Francisco; CARVALHO, Priscila de. Amazônia indígena: conquistas e desafios. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n° 53, 2005. https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142005000100015&script=sci_abstract. Acesso em: 25 set. 2021.

MARKUS, Cledes. **As contribuições da concepção indígena do Bem Viver para a educação intercultural e descolonial**. 2018. (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/18367-001078399.pdf>. Acesso em: 21 maio 2021.

MOLINA, Luísa Pontes. Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (Dissertação). **Repositório UnB**, Brasília, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/23233>. Acesso em: 21 maio 2021.

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

SANTOS, M. **Por uma geografia nova**. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1978.

SILVA, Elizângela Cardoso de Araújo. Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 133, p. 480-500, set./dez. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/sssoc/n133/0101-6628-sssoc-133-0480.pdf>. Acesso em: 8 ago. 2021.



SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.



Fotografia 4: Reinilda de Oliveira Santos

ARTE E DECOLONIALIDADE: poema como ferramenta da luta decolonial dos povos originários

Beatriz da Silva Macambira

O cenário artístico, durante décadas, passa por um processo sócio-histórico que vem perpetuando a predominância dos interesses culturais da elite e o apagamento das demais expressões de arte. Pensar nesse panorama em si, é questionar o colonialismo aqui refletido, onde há uma grande visibilidade para as expressões artísticas eurocêntricas, o que a torna totalizante, e em uma relação de dominância e hierarquização, temos como resultado uma arte refletida no capitalismo, onde os grupos do topo hierárquico têm suas produções ligadas à lógica europeia, repleta de hegemonia.

Sendo assim, a partir de construtos de representações eurocêntricas temos padrões de expressões artísticas inferiorizados, em que é notável uma grande ferida em artistas racializados da América Latina, revelando a necessidade de uma arte e educação decolonial, de forma que cure os pensamentos coloniais enraizados, não havendo necessidade de deslegitimar, mas ultrapassar os limites, como propõem os autores Mignolo e Escobar (2010).

É necessário potencializar e exaltar os saberes apagados de povos originários que, desde muito tempo, se veem forçados a refletir modelos que não os representam em sua totalidade. Um grande alicerce que reforça esta imagem encontra-se nos canais midiáticos que, em sua maioria, têm dificuldade de romper com tais padrões, ocorrendo marginalização e exaltação de outros. Apesar de estarem ocorrendo mudanças nestes cenários, é comumente observado pessoas

não brancas ocuparem papéis secundários, permeados por estereótipos, ou terem atores brancos utilizando-se de apropriação cultural, para representar aqueles não brancos, em seus devidos papéis.

Por meio da problemática citada, o presente capítulo pretende trazer uma abordagem de arte decolonial, que, além de quebrar com os aspectos do neocolonialismo, busca expandir a arte para camadas de pouco acesso. Para tanto, utiliza-se como ferramenta a linguagem poética, uma arte que tem sua origem antes da escrita, e os atores se serviam da poesia para auxiliar na memorização. Mediante a falta de letragem, a oralidade era essencial para a transmissão de conhecimento e da própria história. Com grande funcionalidade artística para expor sentimentos profundos, as produções poéticas salientam narrativas potencializadoras, por viabilizar expressões da luta e vivências de populações étnicas silenciadas.

As análises serão feitas por meio de uma obra pessoal, produzida durante o curso de Aperfeiçoamento em “Ensino de história e pan-Amazônia: fronteiras e saberes de matrizes africanas, indígenas e população tradicional”, com a proposta central de integração do Projeto do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amapá, sob o título: Trânsitos de religiosidades amazônicas no Ensino de História do Estado Amapá e do Acre, como requisito avaliativo do Estágio Pós-Doutoral, elaborado pela Professora-Doutora Geórgia Pereira Lima.

Durante os estudos realizados, uma inquietante questão nos intrigava. Assim, mediante a tamanha disparidade de visibilidade artística de obras que abordem o discurso decolonial, esta pesquisa aborda por meio de um exemplo autoral, que evidencia o uso do poema como uma forma de demonstrar sentimentos de luta, ao mesmo tempo que busca romper com o ideal de estrutura hegemônica, sendo uma via de mão dupla de estímulo à produção, exposição e desconstrução.

A exposição se limita em abordar temáticas de reflexão que variam desde a chegada dos portugueses e suas primeiras interações com os povos originários, buscando ressaltar a demonização de suas culturas, ao mesmo tempo que resalta os saberes amazônicos. Por seguinte, vindo para atualidade, demarcações e construções hidrelétricas também são enfatizadas, dando uma ambientação do

passado para compressão de uma grande temática contemporânea, ameaçada no governo de Jair Bolsonaro.

Com a finalidade de refletir e debater sobre pontos cruciais dos efeitos do projeto colonial, visa apontar momentos marcantes de luta e apoiar ferramentas que auxiliem na expressão artística decolonial; enfatiza-se a importância do estímulo a produções que abordem lutas dos povos tradicionais, originários e de matriz africana, para contribuição e expressão plural, mesmo que se esteja mediante uma estrutura de difícil acesso de permutação.

Diante do exposto, o objetivo central deste texto, é usar a linguagem poética como ferramenta de luta decolonial, onde por meio dos poemas, sejam evidenciadas as problemáticas que gerem reflexões e práxis, sobre a estrutura hierárquica dos meios artísticos, e acima de tudo, sobre essa estratificação sociocultural latente, bem como expor juntamente os saberes amazônicos por vozes da Amazônia, numa perspectiva de abordar lutas históricas e contemporâneas dos povos originários e das florestas, para incentivar a reestruturação de fazer arte que ultrapasse o modelo eurocêntrico e que incentive um despertar decolonial por meio de produções escritas e orais.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

O Canto do Passarinho

*O canto do passarinho que rasgava dor e sofrimento
Hoje em dia sendo tímido, ainda vê desolamento
Este, presente em falas curtas,
Permeia longamente, até o último suspiro da vida adulta
É necessário tolerância
Em meio tanta ignorância
O Rio de sangue veleja latente
Gritos, choros de inocentes
O legado da demonização
Dói o coração...
Oh quem me dera viver em um país onde religião
Não fosse restrita a uma opção!
(MACAMBIRA, Beatriz, 2021).*

Ao longo do poema podemos ver diversas abordagens que entram em conflito com os pilares da civilização ocidental, começando por revelar sobre os saberes amazônicos por meio do canto do pássaro, o símbolo animalesco escolhi-

do, propõe o saber escutar os saberes da floresta. O poema dá ênfase na cultura dos povos indígenas, ponto pouco visualizado na arte e na mídia, porém, recentemente visto em produções audiovisuais, como é o caso do longa brasileiro “Uma História de Amor e Fúria” (2013), escrito por Luiz Bolognesi, que conta com uma trama de um homem que está vivo há 600 anos no Brasil. Logo no início da animação, nos deparamos com o protagonista em 1566, residindo na tribo dos Tupi-nambás, que posteriormente são atacadas, e os portugueses fazem um massacre, em que, para proteção pessoal, vemos o guerreiro tornar-se um pássaro que voa para longe de todo aquele cenário. Tal metamorfose apoia-se no mito do Uirapuru, que retrata a história de um jovem que se apaixona pela mulher do cacique e, devido à impossibilidade de consumir seu amor, pede a Tupã lhe transformar em pássaro, e assim ocorre. Então, quando chegava a noite, ele cantava para sua amada, entretanto, quem o ouve é o cacique que acaba por perseguir Uirapuru até às montanhas onde o perde. Desta forma, quando chega a noite, ele canta para amada na esperança de que ela ouça.

Imagem 1 - Protagonista em sua versão pássaro



Fonte: Medium, 2018.

Imagem 2 - Protagonista em sua versão humana



Fonte: Medium, 2018.

Sendo assim, o pássaro é um bom representante dos saberes, visto que desempenha uma forte ligação com os povos originários, que são os responsáveis por alguns dos nomes populares de origem tupi de espécies de pássaros, como é o caso do *sabiá* que significa *encantador*. É na floresta que podemos absorver diversos saberes, por meio dos nativos, e trazer uma educação curadora, que conta com um protagonismo feminino. É no cenário amazônico que temos uma grande crença na natureza, que mescla também símbolos africanos. Vemos nas vivências desses povos a afinidade com práticas mágicas de teor religioso que contam com o ato de benzer, juntamente com o auxílio da medicina botânica. Apesar da grande união de suas práticas religiosas e culturais com a luta socioambiental, essas culturas ainda sofrem pela repressão aguda e violenta a suas formas de organizar o modo de vida no interior das florestas. Exemplo disso pode ser bem visto na tragédia ocorrida no dia 19 de agosto de 2021, com o rezador Guarani Kaiowá Cassiano Romero, de 92 anos, que teve sua casa de reza incendiada na Aldeia Rancho Jacaré, em Laguna Carapã (MS); ademais, trata-se de fato recorrente, pois este mesmo rezador já havia sido espancado em momento anterior, revelando-se esses fatos como possíveis caso de intolerância religiosa (Brasil de Fato, 2021).

Ocorrências similares a essas mencionadas vêm se repetindo de longa data, mais exatamente, desde o primeiro contato dos europeus com os nativos, quando vemos uma colonização que trouxe malefícios perpetuados na coletividade contemporânea em forma de ruínas físicas e metafóricas, como defendido pelo filósofo cubano José Martí. Tal ponto é complementado através da obra de Ruggiero Romano, *Os mecanismos da conquista*:

Violência, injustiça, hipocrisia caracterizam a conquista. Não se trata de colocar a história americana sob a égide da legenda negra. Simplesmente, e longe de qualquer julgamento moral, quer-se sublinhar que as formas, os métodos, as maneiras da conquista, mesmo que se queira (e, em certos casos extremos se pode) justificá-los em nome da moral corrente dos séculos XV e XVI, não continham em si nenhum germe de desenvolvimento positivo, pois destinados à mais completa involução, cujas conseqüências vencidos e vencedores teriam suportado juntos (Romano, 1995).

Por meio da poesia de Pablo Neruda (pseudônimo de Ricardo Eliécer Nef-talí Reyes Basoalto, 1904-1973), podemos compreender a base da colonização em três mecanismos, conforme a linha cronológica: “La espada, la cruz y el hambre iban diezmando la familia salvaje”.²

Começando pela espada, o elemento trata-se do mecanismo bélico e sangrento, em clara dualidade no que se refere às armas dispostas e à grande desigualdade existente “[...] a desproporção dos armamentos entre as duas partes em luta foi frequentemente posta em relevo: aço contra madeira e couro; armas de longo alcance contra armas de alcance curto e muito curto” (Romano, 1995).

Entretanto, o favorecimento não para nesse aparato, sendo possível identificar mais elementos, tais como a arma de fogo que, além de ajudar no combate à distância, afetava psicologicamente os ameríndios. O mesmo ocorria com o contato primário do cavalo que, além de ajudar na locomoção, causava dificuldades de distinguir a imagem humana e do animal, ocorrendo a unificação dessas representações físicas em um só. Desta forma, os ataques feitos pelos nativos, acabavam se limitando, a princípio, a ferir o animal. Outro ponto crucial que permitiu a “vitória” dos europeus sobre o grande número de habitantes do Novo Mundo, foi a maior facilidade de grandes vitórias através da rivalidade de tribos maiores e bem organizadas: “Em suma, a primeira impressão é que a vitória é mais fácil contra exércitos mais poderosos, Estados mais sólidos, e muito mais difícil contra tribos não organizadas, esparsas, frequentemente nômades” (Romano, 1995). Um dos fatores apontados pelo autor para esse contraditório fenômeno, se encontrava na dominação rigorosa de numerosas populações de alguns impérios, que acabam por substituir, às vezes como forma de vingança, o antigo “señorio” pela dominação espanhola, que também contava com de numerosos colaboradores,

2 “A espada, a cruz e a fome iam dizimando a família selvagem.” (Tradução: Luciano Mendes Saraiva, Prof. Dr., Centro de Educação, Letras e Artes - Cela/Ufac).

como é o exemplo da aliança do conquistador europeu com Xicoténcatl, chefe dos Tlaxaltecas (Romano, 1995).

Temos então posteriormente, a cruz, simbolizando a religião, que contou com favorecimento das crenças indígenas, onde se havia a visão da vinda/retorno de uma entidade: “Todo o mundo americano, na base de sua esfera religiosa, conheceu o mito de dois civilizadores que, após haver estendido seus benefícios aos homens, desapareceram prometendo voltar. Isto nos ajuda a compreender como e por que a chegada dos brancos é percebida pelos índios através da rede do mito” (Romano, 1995).

Longe de revelar ingenuidade, como é popularmente pensado, vemos aqui um ato de fé, entretanto, a evangelização acabou tomando um teor muito repressivo: “pois trata-se evidentemente de agressão quando se tende a modificar, sob o pretexto da religião, hábitos que remontam às origens de um povo” (Romano, 1995).

Podemos ver, através do artigo “Imagens do demônio nas missões jesuíticas da Amazônia espanhola”, de Francismar Alex Lopes de Carvalho, que aborda nos textos dos missionários que atuaram na Amazônia espanhola, entre os séculos XVII e XVIII, um grande processo de demonização da cultura indígenas. Com a Europa tendo passado por um processo de “cristanização”, havia um mito popular de que os demônios que ali estavam presentes teriam se deslocado para a América, criando a ideia de que o Diabo faria seu império no Novo Mundo. É por meio desse princípio que temos a visão dominante na maioria dos jesuítas, de que os povos originários amazônicos viviam na tirania de satanás, ponto-chave para a depreciação e combate às suas práticas culturais, ressaltadas por meio da não tradução de palavras positivas, deixando-as em espanhol e passando para linguagem nativa, apenas as negativas.

Como lembra Estensor Fuchs (2003, p. 87; 93; 110), os missionários pós-tridentinos além de não reconhecerem que os índios possuíam algum conhecimento de Deus, quando o reconheciam, e notavam que havia uma palavra na língua indígena para referir-se ao Criador, não a adotavam, antes preferiam manter o termo Dios em espanhol, segundo o princípio da conversão como revelação de seu nome. Assim também os termos que diziam respeito às instituições e entidades próprias da Igreja romana, como igreja, missa, confessar, padre etc., não foram traduzidos, de modo a evitar qualquer reconhecimento formal à religiosidade indígena e a garantir o monopólio do religioso à Igreja (Carvalho, 2015, p. 756).

Dessa forma, vemos que conhecer a história da América nos permite quebrar com estereótipos construídos devido a um olhar predominantemente colonizador, que afeta juntamente, a compreensão frente à diversidade de crenças, sendo comum na contemporaneidade, a intolerância religiosa expressa àquelas comunidades cujas práticas divergem dos parâmetros do cristianismo. No entanto, as sequelas que permeiam por muitos ciclos de vivência e ainda estão em peso nos diálogos cotidianos, não se restringem, nem rompem com as barreiras físicas, ao nos depararmos com fortes debates acerca da demarcação de terras indígenas, fortemente ameaçadas no Governo de Jair Bolsonaro.

O “rio de sangue” se encontra então, nas construções de hidrelétricas que despertam grande risco às populações ribeirinhas e aos povos indígenas, que sofrem com o enchimento dos reservatórios, sendo um bom exemplo a de Belo Monte. Dentro dessa realidade encontramos também, a luta pela demarcação de terras, problema de grande bagagem histórica, que conta com uma política favorável à expropriação de terras indígenas para diversos meios, sendo comum o uso dessas terras para fins lucrativos, o que acarreta consequências como devastação e morte de diversas etnias indígenas, ponto ilustrado no documentário Piripikura (2017).

O vídeo-documentário conta sobre a realidade de dois sobreviventes encontrados na terra Piripikura (MT), em comunidade ameaçada pela grilagem. Vemos então, por esse longa, um grande genocídio sobre as terras indígenas, quem sofrem um longo processo histórico de invasão e exploração. Assim, deve-se deixar a crença evolucionista de lado ao retratar a necessidade desses povos se adequarem ao sistema capitalista, que é insustentável ao produzir modos de consumo desenfreados, e pensar novos mundos, pautados no bem-viver. Mediante a isto, é importante dar visibilidade a essas pautas, em todos os meios possíveis, inclusive artísticos, que permitam expor o protagonismo dos que sofrem na vida cotidiana, essas séries de violências.

Protagonizando esse meio artístico, temos *O lugar do saber*, obra de autoria de Márcia Wayna Kambeba, poeta, mestre em geografia, ativista indígena do povo Omágua/Kambeba no Amazonas, Alto Solimões, nascida na Aldeia Belém do Solimões, do povo Tikuna, a concretização da abordagem central do artigo. A autora, por meio de uma coletânea de poesias, traz uma reflexão sobre essa quebra da lógica colonial, e abre espaço para uma linguagem curadora, presente nos

mais diversos versos contemplativos e de embate. O livro explora diversos sentidos e reflexões, em que destacamos o texto “Lamento da Terra”, que sintetiza os debates feitos ao longo desta seção, através da voz dos povos da floresta.

LAMENTO DA TERRA

*Ao som de tambores e flautas,
A Mãe Terra vem falar.
Minha pele foi rasgada
Minha alma se cortou.
No meu grito de agonia
O meu sangue derramou.
A memória dos meus filhos
Homem branco afetou.
Por milênios enterrados
Em meu solo se entregou.
Entenda homem branco
Esse lamento é de dor.
Está doendo, estou morrendo,
Por tua falta de amor.
Quero amor, quero paz,
Sou a terra dos mortais,
Pela força do viver
Deixa meu verde florescer.*

METODOLOGIA

Os métodos utilizados nesta pesquisa são de teor explicativo, com a finalidade de tratar da utilização da linguagem poética como ferramenta do diálogo decolonial, que se deu mediante o processo de formação do Curso de Aperfeiçoamento de História, abordando temáticas, como saberes dos povos de matriz africana, povos indígenas e populações tradicionais, juntamente com estudos que englobam as lacunas presentes no poema autoral em exposição. A pesquisa tem a finalidade de traçar uma trajetória que busque refletir sobre as estruturas hegemônicas da arte, além de incentivar, na produção artística, um processo simultâneo de reflexão sobre o passado e ações para o presente.

Para isso, a pesquisa se baseou em estudos de autores como Roggerio Romano, Paulo Neruda, Francismar Carvalho, Márcia Wayna Kambeba, dentre outros contribuintes, que ilustraram com obras audiovisuais a temática abordada.

Esta pesquisa foi elaborada mediante referenciais que expõem um ideal no processo histórico da América e dos povos nativos, com ênfase no processo co-

lonizador, que deixou suas marcas, tal como a intolerância religiosa, problemáticas das hidrelétricas e demarcações de terras. Aborda ainda os saberes da floresta, além da linguagem poética em si. Para tal, os objetos aqui analisados são fontes escritas, como livros, artigos, poemas e audiovisual, que dão forma à temática em evidência, ao tempo em que trazem visibilidade à mesma.

O método de pesquisa traz uma esfera complementativa, ao usar um paralelo entre passado e atualidade, em que ambos seguem em uma linha tênue, de realizações e consequências enraizadas, que evidenciam a importância de debate sobre elas, por poemas e poesias, ou outras formas artísticas que possam ultrapassar a base eurocêntrica, ainda entendido como referencial base de validação na arte e nas demais facetas da sociedade.

RESULTADO E DISCUSSÕES

Foi possível obter resultados a partir de uma análise mais expositiva do assunto, que vem ganhando um campo mais avançado de discussão, exemplificado no artigo “Slam Resistência: poesia, cidadania e insurgência”, de Daniela Silva de Freitas. Este estudo traz a relação entre poesia e cidadania ao retratar Slam Resistência, sendo uma batalha poética que ocorre desde 2014, em São Paulo. A partir dessa prática, vemos a linguagem poética juntamente com outros elementos, visuais e sonoros, uma forma de potência. Temos, nas praças, uma nova manifestação de protagonismo, que trata temáticas muitas vezes ligadas à abordagens decoloniais, que não se restringe a um público em específico, recebendo ampla participação.

Dessa forma, foi perceptível o quanto poesias e as mais diversas formas artísticas podem expressar de maneira significativa, o discurso decolonial. Utilizando a frase de Pablo Neruda, repleta de uma motivação de alteridade e expressão: “A poesia tem comunicação secreta com os sofrimentos do homem”.

Explorando a criatividade e vivências, a pesquisa utilizou de referências que ilustram bem o ponto de debate do neocolonialismo, ao mesmo tempo que trata de meios possíveis para realizar o processo de uma forma que estimula criações e questiona estruturas enraizadas. Apesar de discussões acerca do domínio da elite sobre a cultura não serem debates que surgiram recentemente, é percep-

tível que há muito trabalho pela frente, e que somente o uso de poemas não pode tomar um papel totalizante na superação de tamanho etnocídio, mas desperta uma mediação de expressividades artísticas com ideais de transformação na estrutura excludente e geradora de sofrimento e violências, serve como ferramenta de libertação para aqueles que se veem presos a um constante apagamento de suas culturas e de seus povos.

Em tempos difíceis, se apoiar na arte e fazer dela nossa defesa é válido, por isso é importante que haja maior visibilidade de obras que tratem dessas abordagens de maneira adequada, ultrapassando barreiras segregacionistas e ressaltando culturas amazônicas, que pouco são retratadas de forma visível e disparadoras de mudança, e que quebre com estereótipos que datam de uma antiguidade que não se deve perpetuar em diálogos atuais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, a decolonialidade tem por objetivo uma emancipação da sociedade em relação aos ideais colonialistas da subjetividade, através da formação de um novo pensamento com saberes locais (Mignolo, 2010).

Dessa forma, vemos que a decolonialidade está longe de ser uma condenação ou rejeição às obras artísticas criadas pelo polo hegemônico do Norte, mas trata-se de ir além desses moldes que estabelecem um padrão universal artístico, onde não ocorra uma hierarquia cultural, que já ocorre por muitos milênios, onde se tem o domínio de uma Educação e Cultura, e sobreposição de suas visões em detrimento do ocultamento e queima de outras.

Devido a essa grande depreciação, obras como a de Márcia Wayna Kambeba, devem servir de inspiração para criação de novas obras poéticas que exaltem identidade e sentimentos, entretanto, como aliados, devemos ter a visibilidade e meios midiáticos a favor, visto a necessidade destes meios para que obras do gênero cheguem às camadas populares e despertarem o olhar de reconstrução.

É necessário que o rompimento com o aspecto da colonialidade seja visto como uma tarefa essencial, visto os crescentes ataques aos povos que se encontram na periferia, no que diz respeito ao controle dos mais diversos meios. Vemos a necessidade imediata de ganhar espaço na coletividade, e explorar os meios e

abordagens de se movimentar através da arte. Sendo de fundamental importância o estímulo às produções artísticas nas esferas populares, proporcionando o surgimento de novas formas de pensar a arte como representação de identidades do conhecimento presente por toda América Latina.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. Imagens do demônio nas missões jesuíticas da Amazônia espanhola. **Varia Historia**, Belo Horizonte, vol. 31, n. 57, p. 741-785, set/dez 2015.

FREITAS, Daniela Silva de. **Slam Resistência**: poesia, cidadania e insurgência. Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, Brasília, n. 59, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2316-40185915>. 27 jan. 2020. Acesso em: 24 out. 2021.

FUHRMANN, Leonardo. Casa de reza de líder Kaiowá é incendiada no Mato Grosso do Sul. **Brasil de Fato**, São Paulo, 21 ago. 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/08/21/casa-de-reza-de-lider-kaiowa-e-incendiada-no-mato-grosso-do-sul>. Acesso em: 8 set. 2021.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **O lugar do saber**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

MACAMBIRA, Beatriz. **O canto do passarinho**. Rio Branco, 2021. Acervo de pesquisa dos autores (manuscrito).

MARTÍ, José. As ruínas indígenas. In: PÉREZ, José Julián Martí y. **Nossa América**. São Paulo: Hucitec, 1983. p. 152-161.

MIGNOLO, W.; ESCOBAR, A. **Globalization and the decolonial option**. New York: Routledge, 2010.

PIRIPKURA. Direção: Mariana Oliva, Bruno Jorge, Renata Terra. Produção: Estela Renner, Fernando Dias, Luana Lobo. Brasil: Maria Farinha Filmes, 2017.

ROMANO, Ruggiero. **Os mecanismos da conquista colonial**. São Paulo: Perspectiva, 1995. p. 1-53.

UMA HISTÓRIA DE AMOR E FÚRIA. Direção: Luiz Bolognesi. Produção de Gullane e Buriti Filmes. Brasil: Buriti Filmes, 2013.



Fotografia 5: Reinilda de Oliveira Santos

A INFLUÊNCIA DOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS NAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NA AMAZÔNIA

Francisco Gerferson da Costa Brito

Há vários anos, a Amazônia é vista pelos pesquisadores africanistas de visibilidade nacional como terra de forte influência da religiosidade ameríndia, e, sem desenvolver trabalho de campo na região, esses profissionais davam notícias vagas sobre um tipo de culto denominado batuque ou babassuê, que teria se curvado à tradição local; ou seja, à pajelança.

Diante disso, as relações entre ciência e o sagrado na Amazônia nas práticas da pajelança cabocla e das religiões afro-brasileiras, alicerçando-as entre a tradição e a modernidade, implica em um exercício de profunda análise teórica das práticas e vivências investigadas, que se constitui num desafio, na medida em que esse movimento praxiológico se nutre da indissociabilidade existente entre teoria e prática.

Porém, embora estejam interligadas espiritualmente nas práticas pesquisadas, nem sempre é possível ter esse entendimento com os cinco sentidos do ponto de vista da compreensão de uma visão unilateral da ciência, visto que cada uma dessas práticas de religiosidade amazônica, individualmente, possui uma variedade de possibilidades de estudo e de compreensões epistemológicas.

É de extrema importância lembrar que a opção pelo uso do sagrado, ao invés vez de religião, se deve ao entendimento de que, em alguns momentos, religião vincula-se a modelos e normas comportamentais, objetivando moldar o ser humano a um determinado tipo de conduta, em geral, alicerçado aos princípios litúrgicos sectários que aprisionam a consciência humana.

Tais práticas religiosas serão compactuadas pelo seu caráter sagrado, aquilo que fará com que elas possam ser percebidas como passíveis de consolidação enquanto tais.

Com base nessa afirmação, Eliade (1992, p. 12) esclarece que:

[...] se encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser; onde entendem todas essas experiências como numinosas (do latim, numen - deus) porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino. O numinoso não se assemelha a nada de humano ou cósmico; em relação ao *ganz andere*, o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade.

Para esse autor, as tradições religiosas afro-brasileiras são constituídas como religião pela criação de um conhecimento litúrgico, instituído com a existência de várias publicações abordando esse conteúdo e a constituição de uma identidade.

Assim, como forma de retificar os grandes precursores da antropologia brasileira, com este estudo pretende-se comentar sobre as nuances do campo religioso de matriz africana na Amazônia, dando conta que religiões africanas passaram por um processo de transformações na tentativa de integração à sociedade nacional, tais como a inserção dos santos católicos nos seus rituais e a adesão ao corpo religioso.

Considerando o exposto, o presente estudo justifica-se porque, embora os estudos culturais sejam campo aberto e potente para o desenvolvimento de pesquisas em diversos âmbitos, percebe-se que a temática, embora frutífera, ganhou uma dimensão mais abrangente do que se pode mensurar. Esses percalços e desafios, durante os caminhos da investigação, motivaram uma série de adaptações metodológicas, a fim de estabelecer uma conexão e um resultado acurado da pesquisa.

Nesse sentido, este trabalho contribui de forma premente para o campo dos estudos culturais e da educação. Segue na perspectiva de abarcar mais projetos que busquem evidenciar o importante papel que as comunidades tradicionais e os povos das religiões afro-brasileiras existentes na Amazônia, têm na conformação das identidades deste país, o que vai mais além do que o reconhecimento e valorização desses espaços como mantenedores de saberes que influenciam o cotidiano nacional, mas avança como loci de colaborações efetivas com a educa-

ção dos seus seguidores, com o acolhimento de sujeitos de distintas identidades que buscam, de forma coletiva, resistir aos processos sistêmicos do racismo e das discriminações.

Diante dessa exposição, nosso objetivo se pautou em indicar a existência e a necessidade dos segmentos religiosos que têm como base uma alteração social e que exercem influência direta e decisiva nas transformações e ressignificações das religiões de matriz africana na Amazônia. Assim, buscamos atentar para compreender a dinâmica dos indivíduos envolvidos na questão; a busca da aproximação e interação, fazendo-se necessária a identificação dos papéis desempenhados por cada ator social no seu espaço; avaliar a acomodação dos templos religiosos dentro da Amazônia, visando discutir sobre o surgimento de novos elementos que compõem a cadeia de aquisição de plantas para o uso ritual, assim como as categorias criadas pelos sacerdotes e sacerdotisas dentro dos terreiros.

OBSERVAÇÕES

A intencionalidade deste estudo é alcançar espaços geográficos diversos e ao mesmo tempo similares na construção das vivências e práticas religiosas na Amazônia. A metodologia adotada possui uma orientação interdisciplinar, pautada na pesquisa qualitativa e documental, compreendendo a realidade no seu caráter multidimensional.

Tal objetivo se coordena, principalmente, em função das discussões teóricas aliadas à análise dos saberes e fazeres dos sujeitos autônomos de cura. Conclui-se que existe uma ciência instituída, com um corpo de conhecimento, princípios, metodologias e técnicas próprias, em que há a existência de sujeitos beneficiados e com sustentação efetiva de que a aplicação de tais conhecimentos conseguiu trazer melhoria de vida e alterar o estado de desequilíbrio instalado entre o sagrado, a religiosidade, a ciência na Amazônia e o sagrado indígena, também quanto à religião afro-brasileira; à pajelança cabocla, alicerçadas à discussão do perspectivismo ameríndio ou indígena.

É importante salientar que essas práticas religiosas, nos seus procedimentos e rituais, podem gerar um corpo instituinte do que se convencionou chamar neste trabalho, de ciência do sagrado. Nesse sentido, a perspectiva é identificar a

constituição de uma ciência do sagrado, sob a luz e direcionamento dessas manifestações religiosas, que não somente representem e se identifiquem como religião, mas também ampliem seus horizontes e expandam sua compreensão de mundo e de religião ao se relacionarem, enquanto seres mediadores de entidades espirituais, com saberes sobrenaturais, que estão numa dimensão diferente da ciência racional.

METODOLOGIA

Para a realização deste estudo foi utilizada a observação participante, a análise documental e as entrevistas com os sacerdotes e sacerdotisas, *ebomi*³, donos de estabelecimentos comerciais de produtos religiosos e mateiros.

As entrevistas foram focadas principalmente nos pré-requisitos necessários para a aquisição das plantas, para fins litúrgicos ou medicinais. E a técnica da observação participante foi uma estratégia utilizada para reunir dados entre pessoas que estudam culturas diferentes, onde o pesquisador encontra-se inserido por um período de tempo no cenário da pesquisa pautada na análise documental e qualitativa.

Utilizou-se também, a revisão bibliográfica de estudos já realizados sobre a temática e trabalhos afins. E ainda, a identificação e conhecimento do campo, de templos religiosos e mercados, bem como a realização de um estudo de campo, enfocando algumas questões essenciais.

O êxito das entrevistas estava subordinado à conquista da confiança dos interlocutores e ao entendimento progressivo da dinâmica dos espaços. Todas as informações obtidas foram levadas em consideração; mesmo que no momento da entrevista, elas não demonstram um sentido lógico, adiante poderiam servir de ponte, complemento ou elucidação de alguma informação

Após o levantamento dos dados em pesquisas bibliográficas, verificou-se que existem espécies de plantas que ainda se encontram presentes nos templos sagrados, geralmente árvores de grande e médio porte, resistentes, que têm suas

3 *Ebomi*, em iorubá, significa “Meu Mais Velho”. É uma pessoa adepta do candomblé que já cumpriu o período de iniciação (iaô) na feitura de santo, já tendo feito a obrigação de sete anos *odu ejé*. Essa denominação é dada tanto às pessoas que receberam o cargo de oiê, tornando-se uma ialorixá ou babalorixá, que irá abrir um novo Ilê Axé, como as que não receberam esse cargo e continuarão na casa onde foram iniciados ou em outro Ilê Axé, sem ser ialorixá ou babalorixá.

raízes fincadas profundamente no solo. Também há plantas situadas em locais de difícil acesso para atender às demandas da urbanização.

Na pesquisa, são abordados conceitos específicos com a função de complementar a ideia sobre etnobotânica, estudos que tratam de manejo de vegetais, sejam eles no campo da fitoterapia, da nutrição, objetos de uso pessoal, bem como na liturgia, por determinados grupos étnicos. Vale lembrar que a etnobotânica apresentada nesta pesquisa, está relacionada com a cultura vegetal das comunidades afrodescendentes, especificamente no seio das religiões de matriz africana.

A PESSOALIZAÇÃO NO DISCURSO E A ABORDAGEM DA TEORIA

Os estudos existentes que tratam da discussão da ciência e o sagrado, na tentativa de uma aproximação e complementação a serem considerados, adotam método fenomenológico a serviço da teoria do conhecimento, e expõem uma discussão detalhada do problema da intuição, não tratado pela maioria das discussões sobre o tema. A análise ainda trata de uma teoria especial do conhecimento e não apenas da doutrina geral, apresentando como conclusão a reflexão sobre a fé e o saber.

De acordo com a explicação de Mauss (1981, p. 76),

A magia é a forma primeira do pensamento humano, fazendo parte do sistema de sobrevivência as construções processadas pelo ser humano na gênese de sua existência - daí se fazer referência às populações tradicionais, vistos como selvagens - se estabelecem mais substancialmente na sua relação com a natureza, com os espaços naturais e nas relações sociais impostas pelos contextos apresentados na sua relação com o outro, a outridade.

Para Mauss, essas práticas religiosas trazem no seu interior um sistema de cura instituído de aproximação do que também será recorrente nas experiências estudadas. O exposto por esse autor indica a coexistência entre o conhecimento racional, presente nos ditos selvagens, e sua inter-relação com sua religiosidade, seja na esfera mágica ou não. Sobressai daí, a importância das abordagens acerca dos estudos das religiosidades. Erroneamente, chamaram algumas coletividades de “primitivas”, diziam que a forma religiosa traduzia a angústia do homem em relação às forças misteriosas da natureza que não pode domesticar. Todavia, as

coletividades contemporâneas também exprimiram suas angústias em face das forças sociais, economia, desemprego, globalização.

É importante esclarecer que classificar as religiões em primitivas ou não foi uma maneira preconceituosa e discriminatória, utilizada pelo pensamento evolucionista. Tendo como parâmetro a sua religião, estudiosos europeus ordenaram e julgaram as chamadas outras sociedades em que a mitologia era transmitida pela oralidade, pensamento em que Deus era considerado o próprio mundo.

Acreditava-se em espíritos e reencarnação, cultuavam os antepassados, havia harmonia com a natureza, e o mundo era tido como eterno. Já os monoteístas surgiram no último milênio antes de Cristo e indo até a Idade Média, cuja crença era transmitida a partir de livros sagrados. Havia a noção de uma relação paternal entre o criador e as criaturas; há um messias, e acreditava-se num evento renovador no final dos tempos.

Bastide (1989, p. 11) comenta que:

[...] a presença religiosa se dá de diferentes formas e não sempre pelo medo ou pela força, paz ou alegria, mas em diversas relações, que se dão de maneira ideológica, formando-se no sentido mais tradicional de 'deformação inconsciente', atuando nas infraestruturas econômicas [...].

Para este autor, as concepções religiosas interagem com os meios sociais onde foram gestadas, contudo, são vivas, não estáticas, podendo ser inúmeras em uma mesma sociedade.

Nesse sentido, fica claro que uma religião também expressa uma estrutura em seu dinamismo e as tendências de um contexto particular. São a comunhão e a expressão própria do vínculo entre o profano e o sagrado que está presente no social, o que não quer dizer que o social seja o "criador" da religião.

AS RELIGIÕES AFRICANAS E O BRASIL

As religiões africanas no Brasil oferecem uma gama de modelos, valores, ideais ou ideias, uma rica simbologia, segundo certa visão mística do mundo, em correlação com o universo mítico e ritualístico. Compreendê-las, em seus sentidos explícitos ou implícitos, ainda associadas ao do grupo que delas participa, é considerar como fenômenos sociais, pois, as populações negras trazidas ao Brasil,

pertenciam a diferentes civilizações e provinham das mais variadas regiões africanas.

Suas religiões de matrizes africanas eram partes de estruturas familiares, organizadas socialmente ou ecologicamente a meios biogeográficos e, com o tráfico negreiro, sentiram-se obrigadas a decifrar um novo tipo de sociedade, baseada na família patriarcal, latifundiária e em regime de castas étnicas (sistemas tradicionais, hereditários ou sociais de estratificação), baseados em classificações, como raça, cultura, ocupação profissional, e cor.

Depois de mais de trezentos anos, ocorreram mudanças na economia brasileira, na estrutura social rural ou urbana, nos processos de miscigenação. Com o advento da República, as religiões africanas sofrem o impacto da modificação na estrutura demográfica, bem como novas estratificações sociais.

Souza; Lima & Silva (2000, p. 120) asseveram que:

[...] uma vez que o negro seja camponês, artesão, proletário, ou constitua uma espécie de subproletariado, sua religião se apresentará diversamente ou exprimirá posições diversas, condições de vida e quadros sociais não identificáveis. Há de se compreender as relações de poder entre instituições por todo esse período de formação da sociedade. No aspecto religioso, ser europeu, católico, recebia um status diferente de qualquer matriz africana.

Para essas autoras, as representações simbólicas do cristianismo, os valores morais eram mais aceitos, constituíam a oficialidade e eram associados à nacionalidade que também se firmava.

Vale a pena lembrar que os descendentes de africanos, sobretudo as gerações nascidas no Brasil, habilmente, construíram estratégias para as religiões de matriz africana, criando aparentes sincretismos religiosos entre os deuses africanos e os santos católicos.

POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

As iniciativas promovidas pelo governo compõem esta sessão assim, com depoimentos de juristas e gestores. Entre os pontos focais, encontra-se uma abordagem sobre a injustiça ambiental. Para as religiões de matriz africana, historicamente, o poder público nunca esteve tão próximo. Essa aproximação é resultado

das reivindicações realizadas pelos movimentos sociais, transformadas em projetos de lei e sendo implementadas.

Em 7 de fevereiro de 2007, foi instituído, através do Decreto n.º 6.040, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), fundamental para propiciar a inclusão política e social dos povos e comunidades tradicionais, assim como também para estabelecer um pacto entre o poder público e esses grupos, incluindo obrigações de parte a parte e um comprometimento maior do Estado, ao assumir a diversidade no trato com a realidade social brasileira.

Assegurar o acesso ao território significa manter vivas as memórias e práticas tradicionais que funcionam como uma identidade cultural, assim, os territórios tradicionais asseguram a sobrevivência dos povos e comunidades tradicionais e constituem a base para a produção e reprodução de todo o seu patrimônio cultural.

O decreto mencionado originou-se de uma série de debates públicos, realizados no âmbito da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), fórum de composição paritária, criado pela Presidência da República (Decreto de 13 de junho de 2006).

A RELIGIÃO AFRICANA NA AMAZÔNIA: REFLEXÃO SOBRE A RELIGIOSIDADE POPULAR

Ultimamente, a questão epistemológica sobre a relação entre natureza e cultura teve avanços tanto em âmbito teórico quanto metodológico, no sentido de eliminar dicotomias que sempre levavam a embates improdutivos ou a problemas irresolúveis sobre como a cultura e a natureza influenciam na vida de sociedades humanas.

Assim, é necessário olhar para a religiosidade popular amazônica para perceber como a natureza dessa região interage com o humano, forjando categorias, ritos e símbolos religiosos oriundos da relação meio ambiente e sociedade.

Nessa perspectiva, Magalhães (2016, p. 16) esclarece:

[...] Como as antigas culturas amazônicas influenciaram a formação e distribuição de recursos vegetais ainda hoje disponíveis e úteis para

as populações [...]. Em resumo, a ideia de que só florestas naturais primárias se desenvolveram em ambientes sem influência humana, não se sustenta, pois, haveria florestas de origem cultural que também se desenvolveram como florestas primárias. Por serem antropogenicamente consolidadas, as ações antrópicas teriam surgido em períodos históricos muito recuados e hoje essas florestas se sustentariam e multiplicar-se-iam naturalmente, sem a necessidade da intervenção consciente ou inconsciente do ser humano.

Desse modo, o autor estabelece uma relação indissociável com os elementos naturais que compõem o ambiente, em que a natureza não somente é a fornecedora dos meios de subsistência, mas também meio de produção material que determina a formação cultural, e a própria natureza sofre intervenção em seu aspecto físico.

Pois bem, pensar uma Amazônia antropogênica é rejeitar a ideia de que o fator natural se sobrepõe ao humano, pois mostra que a adaptação do homem aos vários ambientes do território, como áreas de várzeas, terra firme ou margens de rios, passou-se de forma rápida, assim dando origem a uma cultura adaptada ao meio ambiente.

É de suma importância lembrar que a religiosidade popular, tomada como fonte interpretativa da Amazônia hodierna, mostra a importância e tem a contribuir com a reflexão antropológica atual. A ideia de uma Amazônia antropogênica é fundamental para colocar nova luz sobre aspectos da natureza que pareciam resolvidos, mas que, na verdade, estão longe de se alcançar uma compreensão desejada sobre eles. A região amazônica ainda tem muito a nos ensinar sobre si mesma. Alguns autores trabalhados neste capítulo nos mostram isso, ou seja, que a cultura amazônica precisa ser mais estudada e que a teoria antropológica precisa alargar seus horizontes.

É muito evidente e expressiva a autoridade que exercem pajés, benzedores e curandeiros como portadores de saberes e poderes diante de populações de origem rural. As experiências e sua compreensão da persistência desse tipo de saber-fazer médico-religioso, em tempos atuais, apontam múltiplos sentidos, usos e apropriações dessas práticas por variados sujeitos sociais. Independente de se questionar a veracidade das demonstrações dos falsos poderes, atitudes e interesses que curandeiros e pajés apresentaram diante do religioso, importa destacar o contínuo jogo, no cenário regional, de complicadas disputas envolvendo a Igreja, a medicina científica e as práticas de cura agenciadas pelos rituais afro-indígenas.

Esses litigiosos relacionamentos que põem no palco da luta cultural saberes e religiosidades de populações locais, contaminadas por outros contatos, muitos oriundos de experiências enraizadas antes e depois da Colônia, possuem fortes ligações com conflitos desencadeados nas últimas décadas do século XIX e primeiras do séc. XX, nos fortes tempos da romanização.⁴

Nesse período, fortemente diligenciados em seus modos de viver e expressar crenças mistas ao associarem santos, caruanas, orixás, num mosaico de práticas culturais, festas e rituais sagrados, em alguns espaços da Amazônia, as religiões afro-indígenas sentem o peso de intervenções e controles de poderes instituídos.

Na contramão das interdições, pajés, pais-de-santo e seus clientes não se deixaram intimidar pelas forças de poderes hegemônicos. Resistiram e reinventaram-se continuamente, seja refugiando-se em espaços situados longe dos alcances de diligências policiais, das excomunhões de religiosos, agregando outros elementos do mundo religioso oficial ou utilizando códigos de comunicações aceitáveis ao diálogo com a sociedade em geral.

Enfim, ainda que maliciosamente, esses agentes históricos teimam em viver seus imaginários de crenças e curas, batalhando para reafirmar suas identidades históricas e religiosas, No veio das cosmologias que sustentam os modos de vida dessas populações de campos e florestas está a interação e respeito aos recursos naturais.

Ao contrário da lógica capitalista e globalizada que fragmentou o homem, a natureza e o campo espiritual, o agente histórico mergulha no mundo das encantarias afro-indígenas, reencontrando-se com concepções de ser, cujo centro é a vida humana em simbiose com o cosmo em todas as suas dimensões.

RESULTADOS DA PESQUISA

Através deste estudo ficou claro que, para compreender a religiosidade afro-brasileira, há que se considerar a escravidão, o trabalho artesanal dos libertos, quadros sociais, como estrutura familiar, organização política, corporativa,

⁴ Romanização é termo que indica contato de determinado povo com os romanos.

religiosa e os aspectos geográficos, demográficos, políticos, econômicos e sociais em seus diferentes níveis.

Todas essas inter-relações revelam a complexidade dos temas que envolvem origens religiosas, sobretudo, os africanos, que oferecem, neste país, uma gama de modelos, valores, ideais ou ideias, uma rica simbologia, segundo certa cosmovisão do mundo em correlação com o universo mítico e ritualístico.

Estudar esse suporte cultural, seus sentidos explícitos ou implícitos, ainda associados aos do grupo que dele participa, é compreendê-los como fenômenos sociais, pois as populações negras trazidas ao Brasil pertenciam a diferentes civilizações e provinham das mais variadas regiões africanas. Suas religiões eram partes de estruturas familiares, organizadas socialmente ou ecologicamente em meios biogeográficos.

Através do tráfico negreiro, as populações negras sentiram-se obrigadas a decifrar um novo tipo de sociedade, baseada na família patriarcal, latifundiária e em regime de castas étnicas, sistemas tradicionais, hereditários ou sociais de estratificação, baseados em classificações, como raça, cultura e ocupação profissional.

O tráfico negreiro também é usado para designar cor, pois, durante o longo período de escravidão, mais de trezentos anos, ocorreram mudanças na economia brasileira, na estrutura social rural ou urbana, nos processos de miscigenação. Com o advento da República, as religiões africanas sofrem dois impactos: da modificação na estrutura demográfica, bem como das novas estratificações sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os caminhos percorridos para a construção deste capítulo buscaram, como escrito em outros momentos, assegurar a visibilidade e maior publicização de um conhecimento que existe desde os primórdios da história da humanidade.

Em todas as etapas da evolução humana sempre se conviveu com práticas curativas com o uso de plantas, ervas ou outros recursos da natureza, e essa foi a primeira maneira de curar do ser humano.

No Brasil, a medicina biomédica surge a partir do ano de 1500, e ainda assim, sob os ditames da medicina executada nos centros culturais europeus, e com alto grau de precariedade nos hospitais e centros de saúde das capitais. E, em contrapartida, a medicina popular, alternativa e complementar, a etnomedicina esteve acompanhando o desenvolvimento da biomedicina, sem, no entanto, se tornar extinta.

Enfim, ela sempre estava ao lado da medicina moderna, quando esta não respondia aos desafios das doenças e das fraquezas humanas, seja do ponto de vista fisiológico, psicológico, a medicina popular era procurada para solucioná-los. Dessa maneira, ela ganha um *status* de Ciência e a intenção não é se contrapor à ciência racional, que possui seu corpo teórico, métodos e instrumentos constituídos, mas sim atentar para que além desta, existem outras possibilidades e práticas de ciência vinculadas à medicina, à matemática, à sociologia, enfim à formulação de conhecimentos e saberes que não são novos. Esses outros saberes e fazeres estão, sim, arraigados no cotidiano e no fazer das práticas sociais, das relações sociais e, por terem garantido a sua solidez vivencial, eles não se perdem e não acabam. Haverá sempre alguém, em algum lugar, com conhecimentos e saberes de cura por meio das ervas, plantas, animais e com poderes mágico-religiosos.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. 3ª ed. São Paulo: Pioneira, 1989.

ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. Tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LUZ, M. A. Agdá. **Dinâmica da civilização africano-brasileira**. Salvador/BA: Edufba, 1995.

MAGALHÃES, Marcos Pereira (Org.). **Amazônia antropogênica**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016.

MAUSS, M. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

SOUZA, Andréa Lisboa de; SOUZA, Ana Lucia Silva; LIMA, Heloisa Pires; SILVA, Marcia. **De olho na cultura**: pontos de vista afro-brasileiros. UFBA - Centro de Estudos Afro-Orientais. Brasília: Fundação Palmares, 2000.



Fotografia 6: Geórgia Pereira Lima

CAMINHOS E LUGARES: para onde a metodologia por uma educação outra levou o Ensino de História?

Geórgia Pereira Lima

Como posso saber o que vou lhe dizer? (Bloch, 2001). Iniciar nossa conversa com esta inquietação é traduzir a própria investigação acerca do Ensino de História no decurso do pós-doutoramento (Lima, 2021a). Confessando que ao sair das certezas, se encontram caminhos de possibilidades nas simbólicas fronteiras fluidas do apreender. Assim, nos transcursos das experiências docentes surgem outras incertezas metodológicas do/no fazer pedagógico.

A Educação Básica, a partir de 1989, foi o berço de uma docência comprometida com a educação pública e de qualidade, perspectiva ampliada na Educação Superior nos cursos de História. Particularmente, nas disciplinas Ensino de História e Estágio Supervisionado, no curso da Licenciatura desde final de década de 1990, e no curso de Bacharelado, nas disciplinas Monografia e Pesquisa em História. Elas se tornaram foco e conduziram a compreensão entre História/pesquisa e suas dimensões metodológicas.

No campo das lutas políticas e sindicais, internas, por uma educação como “direito de todos”, a Constituição Federal Brasileira de 1988 continuou a se apresentar como um dos principais resultados do processo de redemocratização sociocultural brasileira da década de 1980. E sob outro prisma, entre outras, a Conferência de Jomtien (1990) constituiu, no plano internacional, uma das conquistas significativas no âmbito pedagógico ao aprovar a *Declaração Mundial sobre Educação para Todos: Satisfação das Necessidades Básicas de Aprendizagem*, na

cidade de Jomtien - Tailândia (março/1990). Sob essa ideia, entre seus objetivos destacam, no I Artigo, a importância de compreender os “instrumentos essenciais para a aprendizagem” e “os conteúdos básicos da aprendizagem” baseada na cultura, respeitadas as mudanças do tempo fluido de cada espaço-país.

As múltiplas contribuições do cenário internacional que trouxeram à tona, também, questões e mudanças significativas nas diversas instâncias educacionais foi a Declaração de Salamanca, Espanha, (junho/1994). Ela expôs os princípios, políticas e práticas na Área das Necessidades Educativas Especiais, constituindo um dos alicerces da Educação Inclusiva. Sob outro enfoque, o marco da Convenção de Pátzcuaro (1940), após diversos outros movimentos, reuniu lideranças indígenas das diferentes regiões do continente americano em defesa de direitos, constituindo o Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, no estado de Michoacán, México (19/04/1940). Hoje, graças a esses movimentos, está incluso neste debate o direito ao acesso às políticas de educação e inclusão social.

Ampliando nosso “olhar”, dentre os movimentos negros que historicamente foram influenciando questões que envolvem o pensamento de luta e resistências de homens e mulheres, destacamos: o Congresso Nacional Africano, em 1913, no contexto das lutas de Nelson Mandela de 1994, e as resistências na conjuntura da escravidão, berço das lutas por direitos civis dos negros, personificadas em Martin Luther King Junior, EUA, durante 1950/60. Essas eclosões por direitos constituíram a tendência do século XX e, no Brasil, em momentos cruciais da história republicana, podemos encontrar registros dos movimentos de protesto dos negros: o mais emblemático foi promovido pela Frente Negra Brasileira, em 1931, o mais emblemático foi promovido pela Frente Negra Brasileira, em 1931, como nos chamou atenção os estudos sobre a [...] Frente Negra Paulista (Gonçalves; Silva, 2000).

Esses panoramas gerais serviram para demonstrar as sincronidades entre os diálogos e temporalidades das lutas e resistências dos diversos grupos, pelas quais se possibilitou entrever os processos de mudanças na educação no cenário mundial. Proporcionam também, um “olhar” cuidadoso nas circunstâncias impulsionadoras das diretrizes do ensino brasileiro que, embora passível de críticas quanto aos formatos e aplicabilidade das legalidades no campo educacional, não se pode negar que a educação brasileira efetivou significativas mudanças, acompanhando os processos daqueles movimentos históricos.

No campo do Ensino de História desde a década de 1980, diversos foram os caminhos percorridos para pensar as continuidades e rupturas do pensamento acerca da história e do homem, como evidencia Selva Guimarães (1996) acerca da manutenção de valores tradicionais e conservadores no Ensino de História. Quase duas décadas depois, em 2013, sob a lógica de uma paisagem abismal, a historiadora Beatriz da Costa Pan Chacon (2013), sobre o panorama do ensino da rede de escolas públicas paulistas, expõe os “escassos ecos entre educação e ensino, professores e pedagogos, prática e teoria, tecnocratas e realidade, políticas públicas e sociedade, escolas e famílias, [...] intenções e pretensões” (Chacon, 2013, p. 304).

O estudo sobre a temática Ensino de História, entre outras perspectivas, procurou responder ao problema: para onde a metodologia por uma educação outra levou o ensino? Porquanto, se buscou: 1) identificar os saberes culturalmente compartilhados e os aprendizados enunciados nos currículos dos (des)encontro do “eu” e o “outro” no ensino de história; 2) analisar uma maneira de entrever o “ser” e “estar” nas diversas conexões das geoculturas amazônicas; 3) compreender a complexidade das ancestralidades, particularmente dos povos originários, no contexto de articulações entre saberes.

Assim, o trabalho empírico se constituiu em dois cursos de formação docente do Ensino de História (Lima, 2021-b/c), iniciados em janeiro e concluídos em dezembro/2021. Durante a pesquisa, a análise do Currículo de História Acreano (Crua/2018), a partir da descrição dos labirintos da aplicabilidade das leis no campo educacional e dos quadros de organização curricular para educação básica, permitiu uma observação atenta nas/das complexas estruturas dos cursos, com o enfoque metodológico decolonial.

Dessa forma, as temporalidades dos rastros deixados no chão, compartilhados a partir das Amazônias e das memórias de homens e mulheres negros, negras e indígenas, constituíram os campos de possibilidades para pensar os percursos das ancestralidades esquecidas ou lembradas para apresentar os múltiplos caminhos possíveis de uma educação decolonial baseada nos pressupostos de Paulo Freire, em sua obra intitulada *Pedagogia da autonomia* (1996).

Nesse sentido, passamos a dialogar com elementos do currículo para duplamente, entender os caminhos metodológicos do ensino-pesquisa (Lima,

2021d) que visibilizam inquietações de questões decoloniais para o Ensino de História. Estamos diante de um processo mais profundo, como advertiu-nos Bloch (2001), acerca das mentalidades, e Paulo Freire (1981), sobre educação como um ato político, numa análise dos entre-contextos de pensamentos traduzidos no currículo, que permitem pensar o ensino-pesquisa como uma metodologia decolonial.

Portanto, aqui a temática encontra-se subdividida em: 1) Currículo de história: saberes e aprendizados no encontro de culturas; com o intuito de identificar os saberes culturalmente compartilhados e os aprendizados enunciados nos currículos, de forma a expor os encontros e desencontros do “eu” e o “outro” no Ensino de História 2) Ensino-pesquisa e CAP Pan-Amazônia: fronteiras e saberes de matrizes africanas, indígenas e populações tradicionais. Aqui, a intenção é expor uma compreensão do trabalho empírico da metodologia desenvolvida para o Ensino de História no contexto amazônico.

CURRÍCULO DE HISTÓRIA: IMPACTOS E LABIRINTOS CULTURAIS DOS SABERES

No intuito de responder à indagação “para onde a metodologia por uma educação outra levou o ensino?”, partimos da conjuntura do Curso *Pan Amazônia: fronteiras e saberes de matrizes africanas, indígenas e populações tradicionais* (Lima/2021c) com a finalidade de identificar os saberes culturalmente compartilhados e os aprendizados enunciados no currículo, de modo a expor os encontros e desencontros do “eu” e o “outro” no fazer pedagógico do Ensino de História.

Embora nossos estudos incluam uma compreensão acerca do processo de implementação da BNCC (Brasil. MEC, 2017) e das referências curriculares para o Ensino de História, no âmbito dos estados do Acre (2018) e Amapá (2019), nesta análise destacamos componentes do Crua/2018 (Lima, 2021), área de História, que constituiu um meio de acessar e entrever como os diversos saberes foram articulados ao pensamento historiográfico apresentado pelo currículo. Ainda, considerando a perspectiva de pensar, como afirma Bittencourt (2011):

[...] no Brasil, as reformulações curriculares iniciadas no processo de democratização da década de 80 pautaram-se pelo atendimento às camadas populares com enfoques voltados para uma formação política que pressupunha o fortalecimento da participação de todos os

setores sociais no processo democrático (Bittencourt, 2011, p. 102-103).

Nesse sentido, diversos estudos apontavam para as questões acerca das concepções de mundo, como aquelas apresentadas por Guimarães (1996), as quais incidem sobre um olhar da História crítica, expondo em diferentes temporalidades, os quadros políticos e econômicos do Brasil. A partir da década de 1950, Guimarães (1996, p. 55) demonstrou a conjuntura das dualidades políticas, econômicas, capitalistas/anticomunistas e as lutas da classe trabalhadora. Esta última, “também participante [do] movimento sindical [...] começa a se manifestar de modo a ameaçar os interesses políticos e econômicos da burguesia”.

Assim, do projeto vencedor até a década de 1980, denota os abismos políticos e socioeconômicos provocados pelo “autoritarismo dos governos militares, o discurso ‘revolucionário’ do anticomunismo, da ordem e do progresso. Mas, [...] criando um ‘estado de desobediência’. A política repressiva [...perdia] efeito diante da reação [da] sociedade civil” (Guimarães, 1996, p. 63; 5).

A política educacional refletia esses contextos históricos mitigados pela burguesia brasileira. Com efeito, o ensino técnico e profissionalizante se constituiu como representante da formação de mão de obra para o mercado. É possível entrever, na trajetória da legalidade da educação, desde a Lei nº 5.692/71, as diretrizes da Base Nacional Comum Curricular (Brasil. MEC. BNCC, 2017). Mesmo manifestando uma pretensa diversidade dos currículos em nível nacional, a política da educação continuou inalterada, pois “a classe dominante conseguiu [...] manter projetos de ensino público que resguardaram seus interesses econômicos e sociais [...]” (Guimarães, 1996, p. 76).

Guardadas as devidas proporções, os processos políticos e econômicos atrelados à ordem capitalista continuaram a influenciar as reformas no campo da educação brasileira e, ao garantir a subalternidade cultural do currículo, detêm sob seu domínio o quê e como ensinar. Esse desenho da educação brasileira reatualiza a contextualização do período militar, assim descrito por Guimarães:

Os acordos MEC-Usaid [...] e outros países que oferecem ajuda educacional aos países do Terceiro Mundo veiculam sua própria concepção de educação, de homem, de história e de sociedade. [...] *excluir qualquer contextualização sociopolítica, econômica e cultural* oculta-se que o “*desenvolvimento*” se mantém historicamente à custa dos *mecanismos de exploração e dominação* que o *capitalismo internacional e o liberalismo* [...] preservam... uma concepção de educação [...] isolada]

capaz de promover o desenvolvimento e a capacidade individual [...]. A individualização cada vez mais acentuada dos indivíduos na sociedade [...] a concepção de história [...] é narrativa, factual, acrítica e cronológicas (Guimarães, 1996, p. 76; 87 - grifos nossos).

Nessa perspectiva, as reflexões acerca da Base Nacional Comum Curricular (Brasil. MEC. BNCC, 2017) e do Currículo de Referência Único do Acre (Crua, 2018), uma vez que se caracterizam como documentos de caráter normativos que definem o conjunto orgânico e progressivo de aprendizagens das etapas e modalidades da Educação Básica, mostram que a lógica capitalista sobre a educação denota “exclusão de contextos históricos; ocultação dos mecanismos de exploração e dominação, a ideia de educação redentora, enquanto a “história e ensino de história” conservam valores coloniais que oprimem e silenciam outros saberes e fazeres.

Em seu conjunto, no Referencial Curricular de História acreano, a chamada história local é excluída do debate das questões principais do contexto político, econômico e sociocultural, desde a concepção de História à organização dos conteúdos. Sob outro prisma, é importante destacar que as legalidades⁵ se mostram como meras informações legais, destituídas de base crítica capaz de incidir sobre mecanismos de exploração e dominação do homem e natureza no contexto do ensino.

Dessa forma, o domínio do capitalismo internacional e seu concomitante liberalismo (Quijano, 2005) continuam a produzir os silêncios e silenciamentos históricos, particularmente, de uma Amazônia latina devassada por esse sistema. No âmbito brasileiro, sob o signo do “inferno verde”, descredenciam-se as representações das Amazônias como espaços geopolíticos de múltiplas fronteiras: nacionais, internacionais, econômicas, políticas, culturais, socioambientais. Entretanto, as Amazônias configuram um chão compartilhado por homens e mulheres de saberes e ancestralidades, encoberto por um ensino eurocentrado.

A quais Amazônias nos referimos? Tomando por base o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (BRASIL. ME. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010), estamos nos referimos a uma Amazônia que tem a maior

5 Aqui estamos nos referindo às bases legais que integram as normativas do currículo: Constituição Federal Brasileira, 1988; a LDB - Lei de Diretrizes e Base da Educação, 1996; e a Lei ambiental nº 9.605/98; Lei da Liberdade Religiosa, nº 16/2001; Lei 10.639/2003 e Lei 11.645/2008. Se observa nos documentos as sinuosidades que (des)constróem a legalidade, ao mesmo tempo em que invalidam sua legitimidade e, por extensão, expõem os elos da inaplicabilidade das leis no plano educacional.

população dos povos originários do Brasil, com o 37,39% de comunidades indígenas do território nacional. Também nos referimos ao espaço brasileiro que nos últimos anos diversos foram os enfrentamentos dessas comunidades, a exemplo das motivações pelas questões relacionadas ao chamado marco temporal em 2021, tendo assim, o ápice da luta pela demarcação das terras indígenas (TIs) no contexto contemporâneo de um governo negacionista (2018 a 2022). Desde a Constituição de 1988, com os direitos sociais historicamente adquiridos, o chamado marco temporal expõe uma rota de colisão entre os interesses dos povos originários e da burguesia brasileira capitalista.

Assim, as ações políticas governamentais, ao ignorarem o direito à terra das comunidades originárias, expõem outras questões associadas ao Estado de (dir)eito⁶ contemporâneo brasileiro, estabelecido na curva de um padrão negacionista, tais como: as demandas da saúde pública do contexto pandêmico (2020/2021), a agenda internacional do clima em 2021, as questões socioambientais locais e as implicações da visão homogênea da Amazônia.

É importante destacar ainda, que esse mesmo “chão” amazônico também é compartilhado por homens e mulheres afrodescendentes e afro-indígenas (Pacheco, 2010) que singularizam um conjunto de saberes e fazeres de matriz da história e cultura africana. Eles despertam uma maior criticidade das diversidades amazônicas, por vezes silenciadas, expondo a brusca realidade do racismo estrutural que apresenta seus signos, sentidos e ressignificados nos espaços escolares, apesar das políticas implementadas no início do século XXI.

Qual a importância de reapresentar esta conjuntura amazônica? Estamos reconhecendo a existência das pluralidades culturais e diferentes modos de vida das Amazônias. Entre essas, apresentamos o caráter ambíguo do sistema de educação acreano que, através do currículo, credencia o compromisso de legitimar as legalidades jurídicas num amplo processo de ensino sob o seu controle e formato, ao mesmo tempo em que afirma dinamizar a implantação de leis visando a maior

6 Importante aqui uma reflexão sobre o “Estado de Direito” (Constituição de 1988). Contudo, o cotidiano contemporâneo brasileiro traduz uma inflexão do termo “direito” - (dir)eito pois, há nas ações/políticas de governo negacionista (2021/2022). Dessa forma, temos um *Estado de (dir)eito*, sendo que a parte do termo “eito”, segundo o dicionário, é um substantivo masculino com origem na palavra em latim *ictus*, que significa “golpe, choque, compasso marcado, raio (do Sol), pulsação”. O significado de “eito” descreve uma ação ou atividade caracterizada por um conjunto de “acontecimentos que estão na mesma direção”. Vale lembrar que esse termo também designou a roça onde trabalhavam os escravos africanos. (Disponível em: <https://www.significadosbr.com.br/eito>. Acesso em: 12 ago. 2019).

democratização da informação e combater as formas de exclusão sócio emancipatórias dos saberes e fazeres de homens e mulheres. Segundo o Crua (2018):

A Constituição Federal de 1988, no seu artigo 210, preceitua o conceito de formação básica comum associada a obrigatoriedade de conteúdos curriculares mínimos para o Ensino Fundamental que assegurem a formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos nacional e regionais. [...] presente na LDB 9.394/1996 ao evidenciar que os currículos da Educação Básica, art. 26, devem ter uma base nacional comum e uma parte diversificada exigida pelas características regionais e locais da sociedade da cultura, da economia e dos educandos, a ser complementada em cada sistema de ensino e em cada estabelecimento escolar. [...] é especificado os conteúdos que necessariamente devem estar presentes nos currículos. [...] no art. 26 inclui o estudo da História e Cultura Afro- Brasileira e Indígena [...]. (Crua, 2018, p. 18).

Isso implicou reconhecer os pontos contraditórios do currículo e, sem surpresas, constatamos a transposição dos discursos da velha política brasileira, a partir dos silêncios e silenciamentos legalizados das histórias, culturas, contextos históricos dos coletivos indígenas e negros, bem como, das populações tradicionais das Amazônias, como seus modos de vida e as experiências sociais de seringueiros/as. O ensino proposto pelo Crua (2018) legitima os contraditórios interesses do capital na dimensão didático-pedagógica.

Em seu conjunto o Crua (2018, p. 19-20), ao apontar os conceitos de liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade, denota as possibilidades de descentralização do ensino, permitindo maior flexibilidade docente no fazer histórico e pedagógico (Schmidt, 2015). Contudo, ao longo das análises, os vieses do currículo são visíveis, sendo possível perceber o abismo entre as “boas intenções” e a sistematização da organização curricular concentrada em atender o capital.

Dessa forma, se deixa capturar sem constrangimentos políticos, a figura docente identificada como “o promotor da união entre a competência acadêmica (domínio dos saberes) e a competência pedagógica (domínio da transmissão do saber) para [...] ensinar ao aluno levantar problemas” (Schmidt, 2015, p. 56-57). Isso implica romper com a omissão de um sistema educacional de dominação que mantém o *status quo* social. Ao mesmo tempo em que a BNCC (Brasil. MEC, 2017) e, por extensão o Crua (2018) instituem, entre outros, o quadro de competências:

09. Exercitar a *empatia*, o *diálogo*, a resolução de conflitos e a *cooperação*, fazendo-se respeitar e promovendo o respeito ao outro e aos direitos humanos, com acolhimento e valorização da diversidade de indivíduos e de grupos sociais, seus *saberes*, *identidades*, *culturas e potencialidades*, *sem preconceitos de qualquer natureza* (Crua, 2018, p. 19-20 – grifos nossos).

Remeter este entendimento dos trânsitos dialógicos sobre os princípios do protagonismo, consciência socioambiental, inclusivos e resiliência (Crua, 2018, p. 19-20) parece instituir novos propósitos aos contexto educacional estabelecendo uma coerência atávica entre as estruturas institucionais brasileiras, como garantia do ideário filosófico da educação para sala de aula, pensada para além do *locus* da aprendizagem, que representa o elo de “uma relação de interlocutores [...] um espetáculo impregnado de tensões em que se torna inseparável o significado da relação teoria e prática, ensino e pesquisa” (Schmidt, 2015, p. 57).

Contudo, ainda se observa os dilaceramentos e embates, como afirma Schmidt (2015):

A aula de História [...] o espaço em que um embate é travado durante do próprio saber: de um lado, a necessidade do professor ser o produtor do saber, de ser partícipe da produção do conhecimento histórico [...] De outro lado, a opção de tornar-se apenas um eco do que os outros já disseram. [...] Na sala de aula se evidencia, [...] os dilaceramentos da profissão de professor e os embates da relação pedagógica (Schmidt, 2015, p. 57).

Ao consolidar as bases para o Ensino de História, o currículo instituiu, no fazer histórico e pedagógico, uma rede de complexidades inerentes ao dinâmico tecido das formações equilibradas na tênue dissociação entre o ensino e a pesquisa. Isso implica em pensar o modelo em que os conteúdos articulam esses saberes. Assim, pautados no Crua (2018), de forma geral, esses elementos da estrutura curricular se equivalem, como seguem: 1) Conteúdos factuais; 2) Conteúdos conceituais; 3) Conteúdos procedimentais; e 4) Conteúdos atitudinais (Crua, 2018, p. 27)

Nesse sentido, apesar dos enfrentamentos que docentes travam, ou não, com o sistema para legitimar em sala de aula o que anunciam os referenciais de história, o que fica claro é que os conteúdos evidenciam a complexidade (Morin, 2000) do ensino-pesquisa como “conjunto de conhecimentos, saberes e práticas relevantes, definido a partir de diferentes ciências e outros campos da cultura, [...]

a compreensão do caráter histórico, público, coletivo e mutante desses tipos de conhecimento” (Crua, 2018, p. 25)

Embora estes pensamentos acerca dos conteúdos sejam impactados na organização curricular por apresentarem uma estrutura ainda eurocentrada, essa organização torna perceptível a lógica de uma educação outra, que permita pensar as implicações da decolonialidade e interculturalidade (Candau, 2010; Walsh, 2013) no Ensino de História.

Portanto, os estudos para elaboração dos Cursos de Aperfeiçoamentos em Ensino de História (CAp, 2021), realizados no meses de março a junho/2021 (UnifAp) e julho a outubro/2021, com duração total de 4 (quatro) meses e uma carga horária de 270h, subdivididos em razão da análise avaliativa dos currículos dos estados, procuraram pensar a partir da estrutura legal dos currículos, constituição de ementas, numa dimensão de abordagens interdisciplinar, buscaram pensar as transversalidades (Bittencourt, 2011; Guimarães, 2012;) dos conteúdos sob a lógica do ensino-pesquisa (Lima, 2017).

No componente de avaliação da Formação Geral, foram considerados os seguintes elementos integrantes do quadro de ensino para o domínio profissional da área de História (Brasil. MEC, 2017):

- I. Crítico e criativo na identificação e resolução de problemas tecnológicos;
- II. Uso de novas linguagens e TICs, com capacidade de integrá-las em seu fazer profissional;
- III. Respeito, escuta, resiliência, propositivo e protagonismo acadêmico;
- IV. Estudos da história e cultura Africana, Afro-brasileira, Indígena e das populações tradicionais e ribeirinhas articuladas as questões de trabalho, mulher, direitos humanos e socioambientais.
- V. Comprometido com a sua permanente atualização profissional e ciente da responsabilidade técnica em suas atividades.

A análise dos documentos conduziu à elaboração dos Cursos de Aperfeiçoamento do Ensino de História a partir do ponto que consideramos nodal nos referenciais: os conteúdos. Estes pensados como a base do enfiamento ao sistema que visibiliza o outro para negar sua história. Mas, principalmente, por entender a ambiguidade (Bhabha, 2007) que expõe o duplo caráter do currículo que, ao mesmo tempo em que legaliza os contraditórios como possíveis, rompe

internamente com o caráter legitimador das contradições e possibilita pensar em decolonizar a História partir de seu ensino.

Assim, elegemos a História da África, história e cultura afro-brasileiras, afroindígenas e dos povos originários, bem como, as questões relacionadas à história da mulher, do meio ambiente e dos direitos sociais e humanos como conteúdos dialógicos entre os trânsitos da legalidade e da legitimidade no campo pedagógico, tornando necessário a articulação entre formação acadêmica/continuada sob a lógica do ensino-pesquisa que serviu para pensar os entre-lugares das representações culturais constituídas historicamente.

Dessa forma, as comunidades indígenas e africanas, com suas diferenças e singularidades quanto à ideia de espiritualidade, vida e imortalidade, inserem as acepções de ancestralidades, que permitiram reconhecer nos processos históricos, os trânsitos amazônicos de circularidades culturais para pensar a formação e o Ensino de História numa dimensão decolonial das legitimidades e legalidade das diversidades dos saberes do currículo de História.

Portanto, o currículo de História deixa visível as marcas ambíguas entre o conhecimento e os procedimentos metodológicos que, por sua vez, expõe estranhamentos conflitantes entre o saber e o fazer pedagógico. Assim, a análise dos conteúdos e procedimentos metodológicos demonstrou a existência do pensamento conservador/colonizador expresso na constituição dos conteúdos, bem como do pensamento emancipatório para uma cidadania de direitos que delineie as questões decoloniais para o Ensino de História.

ENSINO-PESQUISA - CAP PAN AMAZÔNIA: FRONTEIRAS E SABERES DE MATRIZES AFRICANAS, INDÍGENAS E POPULAÇÕES TRADICIONAIS

O ensino-pesquisa ao integrar os estudos das disciplinas com ciclos de palestras temáticas possibilitou um diálogo direto entre especialistas e/ou pessoas de notório saber, possuidoras de sabedoria em seus fazeres de vida e socialmente constituídas, numa prática pedagógica que permitiu observar o aprofundamento na dinâmica interna da aprendizagem. Esta, constituída em meio aos diversos diálogos, promoveu discussões pertinentes e um dinamismo de protagonismos

acadêmicos entre docente e discente, como base de um construto intercultural educativo (Walsh, 2005; Candau, 2010).

A estrutura curricular do curso se constituiu num campo do entre-diálogos do ensino-pesquisa, uma vez em que as disciplinas estavam intrinsecamente ligadas aos ciclos de palestras e às linhas de pesquisa. Na prática pedagógica, esses elementos expõem uma perspectiva para pensar a seleção e organização de conteúdos. Assim, desde o primeiro ciclo de palestra intitulada *Brasil: colonizar e decolonizar a História*, pensada a partir das ideias de decolonialidade, provocou-se diferentes estudos e diálogos acerca das narrativas, diásporas; deslocamentos no Brasil a partir das disciplinas: Diálogos entre Brasil: Coloniais e Decoloniais; Diásporas Africanas: Decolonialidades, História e Cultura Afro-Brasileira; e Decolonizar: Oralidades e Narrativas dos Povos Originários e Afrodescendentes nas Amazônias Latinas.

Sobre outras perspectivas, o segundo ciclo de palestra – *Saberes na/da floresta amazônica*, proporcionou o entendimento dos diversos olhares sobre a regionalidade amazônica vista sob os signos decoloniais e religiosidades nas Amazônias. As disciplinas Povos Originários: Territórios Sagrados e Práticas de Cura nas Amazônias; Amazônia: Símbolos e Sabedorias de Matriz Africana nos Terreiros Amazônicos e; Curar/Benzer: Saberes e Práticas da/na Floresta Amazônica constituem uma conjuntura de entre-diálogos acadêmicos e os saberes e fazeres culturalmente produzidos por homens e mulheres em suas experiências sociais.

O terceiro ciclo de palestra, intitulado *Amazônia: História, Cidadania e Direitos Humanos* se constituiu noutra campo para pensar as Amazônias em seus contextos políticos e sociais, envolvendo a História, Gênero e as Lutas/Movimentos Sociais. Nessa perspectiva, os estudos foram direcionados por três disciplinas: Mulheres: Negras, Indígenas, Trabalhadoras Rurais e Direitos nas Amazônias; Povos Originários Amazônicos e a Luta pela Terra no Brasil; e Diásporas Africanas e Quilombo nas Amazônias Latinas.

Sob a poética do quarto ciclo de palestra: *Homem, Natureza e Tecnologia*, se destacou questões centrais acerca do (im)pacto decolonial, tecnologia e as questões ambientais na Amazônia, ao articular as disciplinas: Povos Originários – O “Progresso”, a Tecnologia e Questões Ambientais; Reservas Extrativistas e Questões Ambientais; e Corpos, Sociabilidades e Inovações Tecnológicas. Esses

momentos de estudo, ao produzir um amplo diálogo sobre questões climáticas, ambientais e as interações políticas econômicas que envolvem a natureza, entre outros assuntos, possibilitou integrar os saberes/fazeres dos povos originários e as experiências sociais de tantos outros sujeitos nas florestas e cidades.

Prosseguindo na perspectiva das discussões de importantes conteúdos, estabelecendo novos processos para pensar o Ensino de História, o quinto ciclo, *Pedagogias e Metodologias para um Ensino Decolonial*, possibilitou o diálogo com especialistas de diversas correntes de pensamentos num momento fluido e controverso de debates contemporâneos, trazendo elementos e contextos do fazer docente, em pensar a colonialidade e uma pedagogia decolonial para refletir o Ensino de História. As oficinas e metodologias ativas, no conjunto, constituíram momento ímpar de aprendizado com as disciplinas: Linguagens no Ensino-Pesquisa, Ensino E Memórias Ancestrais Indígenas e, Ensino, Arquivos *online* e as TICs.

A estrutura do curso é dividida por módulos, cada um constituído por três disciplinas, em um processo em que são articuladas as discussões com o pensamento decolonial, por sua vez, subdivididos em seções de estudo, assim intitulados: 1) Decolonização: Narrativas, Diásporas, Deslocamentos no Brasil; 2) Signos Decoloniais e Religiosidades nas Amazônias; 3) História, Gênero, Lutas/Movimentos Sociais na Amazônia; 4) (Im)pacto Decolonial: Tecnologia e as Questões Ambientais na Amazônia. 5) Colonialidade e Pedagogia Decolonial para Refletir o Ensino de História

Ao pensar os contextos históricos, a disciplina *Diálogos entre Brasis: Coloniais e Decoloniais* partiu de abordagem historiográfica, conceitos e estudos de questões acerca de colonização, descolonização e decolonidade da história do Brasil. Assim, a partir dos contextos e debates da decolonialidade acerca da história brasileira, foram sendo descortinados os diferentes processos de colonização e suas implicações socioeconômicas, políticas e sociais como desdobramentos das questões de descolonização.

Sob outra ótica, a disciplina *Diásporas Africanas: Decolonialidades, História e Cultura Afro-Brasileira*, no contexto das interpretações decoloniais de deslocamentos forçados de homens e mulheres das Áfricas e afro-brasileiros, se visibili-

zaram as diversas fronteiras constituídas nas narrativas e conexões das experiências de africanos/as (Antonacci, 2014).

E ainda, o espaço amazônico nesse sentido se tornou o chão compartilhado por homens e mulheres que constituem um processo complexo de interculturalidades nas experiências do vivido. A esse respeito, a disciplina Oralidades e Narrativas dos Povos Originários e Afrodescendentes nas Amazônias Latinas promoveu diálogos conceituais de oralidades e narrativas no contexto decolonial, identificando nas abordagens da escuta as histórias das Amazônias Latinas, o entendimento dos processos decoloniais das histórias e culturas dos povos originários e afrodescendentes.

As representações da religiosidade indígena a partir da pajelança e dos territórios sagrados indígenas, incorporadas nos modos de vidas desses povos desde o período de colonização do Brasil, expõem os signos e significados das “crenças e espiritualidades” nas práticas de curas indígenas presentes nas Amazônias latinas. Estes são os aspectos que a disciplina Povos Originários: Territórios Sagrados e Práticas de Cura nas Amazônias estabeleceu mediante diversos diálogos inter/transdisciplinar e interculturais.

Dos símbolos da religiosidade africana, a matriz da “religião tradicional” africana constitui o foco de atenção da disciplina Amazônia: Símbolos e Sabedorias de Matriz Africana nos Terreiros Amazônicos. Através desta disciplina, reconhece-se as sabedorias dos terreiros como elementos de conflitualidades históricas entre as religiões “cristãs”, e que o fenômeno destes rituais do candomblé e da umbanda estão incorporados nos modos de vidas de homens e mulheres negros/as, num processo de interculturalidade (Candau, 2016) de elementos religiosos em intersecção cultural, desde o período de colonização do Brasil, com exposição dos signos e significados das “crenças e espiritualidades” (Rocha, 2015; Silva, 2009), bem como a relação entre as sociedades africanas e as chamadas religiões cristãs presentes nas Amazônias latinas.

Assim, as experiências sociais das crenças religiosas dos saberes e práticas de curar e benzer constituem a arte de educar pela prática da oração nas/das populações tradicionais amazônicas (Sousa; Albuquerque, 2018), pensadas nos estudos da disciplina Curar/Benzer: Saberes e Práticas da/na Floresta Amazônica.

A modelagem dos padrões colonizadores negligencia o estudo realizado por grupos da chamada História Vista de Baixo. Assim, a disciplina Mulheres: Negras, Indígenas, Trabalhadoras Rurais e Direitos nas Amazônias recoloca, a partir dos debates pós-coloniais e do feminismo, as questões das políticas públicas e dos seus impactos sobre as mulheres rurais, envolvendo assim, experiências sociais também de mulheres indígenas, negras, enquanto mulheres trabalhadoras rurais, articuladas aos entrecontextos históricos de vivências sociais de exclusão, e diferenciadas pelas motivações ligadas às questões de territorialidades para constituição de relações interpessoais; elegendo estratégias de emponderamento político de uma luta encampada socialmente, pelos chamados “povos da floresta”. Estes, constituídos nessa nomenclatura desde fins da década de 1980, como maneira de exporem uma forma de reexistir na floresta amazônica/acreana.

Os movimentos de povos autóctones/originários, pela garantia de direitos à retomada de terra e território (Silva, 2018), contextualiza a devassa jurídica e econômica do marco legal (2021). Nesse sentido, a disciplina Povos Originários Amazônicos e a Luta pela Terra no Brasil reconhece a importância e recompõe as discussões acerca dos conceitos de território e territorialidade, e tem em seus conteúdos, acompanhado variados processos voltados a legitimar as demarcações de terras, conforme orientam os procedimentos legais nacionais, particularmente nas Amazônias, nas diversas temporalidades históricas a partir das lutas pela terra.

A luta por direitos se evidencia ainda mais marcante quando a pensamos a partir da disciplina Diásporas Africanas e Quilombo nas Amazônias Latinas, que versa a respeito da escravidão de negros na Amazônia colonial, em finais dos séculos XVII e XVIII, articulada com as motivações da dispersão de populações negras africanas para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, buscando mapear as principais rotas comerciais e as formas que as Companhias Mercantis promoviam o comércio da África para a região Amazônica, bem como a (in)visibilidade das comunidades remanescentes de quilombo na área.

As epistemologias que legitimaram a desvinculação entre Cultura e Natureza na relação com o trato dispensado aos povos originários, bem como, a atualização dessas práticas de dominação nas últimas décadas século XX e início do século XXI, contrapõem cosmologias indígenas e a produção de outras tecnologias.

Sob outra lógica, as Reservas Extrativistas, como modelo de política de conservação ambiental e desenvolvimento social, discutindo as questões associadas às formas de domínio e uso da terra, são elementos significativos que a disciplina Reservas Extrativistas e Questões Ambientais provoca para discutir o papel da Resex no desenvolvimento regional e a importância da definição dessas áreas de domínio público como concessões de uso para as populações tradicionais amazônicas.

As inovações tecnológicas e seus (im)pactos no cotidiano são as bases do enfoque da disciplina Corpos, Sociabilidades e Inovações Tecnológicas, servindo para pensar a renovação e reinvenção de formas e fronteiras de sociabilidades e identidades no contexto da cultura contemporânea, importando problematizar o corpo, enquanto base da cultura e território de identidades ao incorporar fronteiras e recursos tecnológicos, e entrever as temporalidades de subjugação do corpo e a luta por liberdade de homens e mulheres.

Assim, a disciplina Linguagens no Ensino-Pesquisa expôs os resultados da crise de paradigmas da segunda metade do século XX, sob a perspectiva da escola dos *Annalles*, ampliando o rol de fontes e temas para a pesquisa histórica e, ante às novas tecnologias a serviço da área educacional, desencadeou uma maior compreensão da relação ensino-pesquisa. O contexto histórico dos debates metodológicos do Ensino de História (Bittencourt, 2011), com desdobramentos no fazer docente e elevando o protagonismo acadêmico, possibilitou uma aprendizagem dinâmica e significativa.

Nessa perspectiva, a disciplina Ensino e Memórias Ancestrais Indígenas foi ministrada sob o enfoque interdisciplinar (Puri; Cavalcanti, 2019) acerca da história das comunidades indígenas, incluindo fontes sobre ancestralidade, memória, religiosidade, escravidão, educação escolar, línguas indígenas e política indigenista.

Mediante outras ferramentas e articulando as experiências de educação em arquivos *on-line*, a disciplina O Ensino, Arquivos *Online* e as TICs manteve foco em *sites* de arquivos públicos e privados, percorrendo os possíveis diálogos com práticas de memória (Koyama, 2013) e os desdobramentos das Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) na Educação. Práticas essas percebidas

como atividade cultural, na emergência do ensino híbrido, no presente, para a construção de conhecimentos históricos educacionais.

Portanto, o método do ensino-pesquisa refletiu a educação para as sensibilidades na contemporaneidade, a significação de documentos de arquivo no universo digital, favorecendo o fortalecimento dos sujeitos e suas reflexões sobre as experiências vividas, situadas no tempo, no espaço e nas relações sociais historicamente constituídas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estamos diante de um processo mais profundo tal como nos advertiu Marc Bloch acerca da mentalidade (2001). Assim, a análise dos entre-contextos de pensamentos, traduzidos no currículo, está impregnada do projeto político vencedor presente na sociedade. Que mentalidades estão presentes nos currículos de História? Observemos na organização da área de História (Crua, AC, 2018), em que o conjunto das representações demonstra que os conteúdos da chamada História Geral dominam mais de 50% do ensino, constituindo-se numa mentalidade eurocentrada.

Nesse contexto, serve para denunciar a subjugação dos sujeitos à mentalidade do capital e, embora Paulo Freire (1981, p. 14) tenha afirmado há quatro décadas que “a educação é sempre um ato político”, continuamos “instrangeiros” em nosso próprio país e sem manifestar conhecimento dos contextos históricos do lugar que vivemos. Embora potencialmente vivendo na atmosfera das interamazônias “latinas”, desconhecemos suas histórias, sujeitos e culturas, tudo por causa de um currículo que silencia os saberes e fazeres de homens e mulheres de ancestralidades africanas e dos povos originários.

Contudo, o currículo acreano contextualiza acontecimentos tangenciando os núcleos emblemáticos das questões socioculturais que permitem entrever o conceito de interculturalidade, pois “é central à (re)construção de um pensamento crítico [...] três razões principais: primeiro [...] a experiência vivida da colonialidade [...]; segundo, [...] pensamento não baseado nos legados eurocêntricos e, em terceiro, [...] sua origem no Sul [...]” (Walsh, 2005, p. 25). Esse núcleo permite

questionamentos significativos: 1) quem sou?; 2) o que sei sobre o que ensino?; 3) onde estou?

Assim, o processo de formação docente implicou na compreensão dos estágios de percepção, em que o sujeito que conhece está diante do próprio conhecimento. A pesquisa tornou o objeto do conhecimento como base da reflexão, provocando uma ruptura na mecânica exteriorizada para estabelecer diálogos entre saberes e fazeres.

Ao pensar o objeto sob a lógica dos diálogos de abordagens coloniais e de(s)coloniais contidas no *corpus* documental, foi possível entrever os conflitos ideológicos e as formas escamoteadas da classificação dos saberes, reveladas pela ordem das mentalidades contidas nos conteúdos do currículo.

Portanto, o estudo empírico permitiu observar desde a elaboração, no acompanhamento do processo formativo, que o ensino-pesquisa promove uma dupla-aprendizagem de reconhecimento do saber e dos sujeitos, o potencial das histórias e culturas dos povos originários, das comunidades quilombolas, seringueiras e ribeirinhas, como parte das resistências aos processos de dominação impostas pelo pensamento colonizador.

REFERÊNCIAS

ACRE-BRASIL. **Currículo de Referência Única do Acre** (Crua). Governo do Estado do Acre; Consed; Undime; BNCC, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/implementacao/curriculos_estados/ac_curriculo_acre.pdf. Acesso em: 20 abr. 2022.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. 2ª edição. São Paulo: Educ, 2014.

BHABHA, Homi Kharshedji. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998/2007.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de História: fundamentos e métodos**. 4ª Ed. São Paulo: Cortez, 2011.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRASIL. Ministério da Economia (ME). Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Sistema de Recuperação de Informações (Sidra). Brasília, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 20 abr. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular** (BNCC). Consulta Pública. Brasília, MEC/Consed/Undime, 2017. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acesso em: 11 maio 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. Exame Nacional de Desempenho dos Estudantes (Enade). **Componente de Avaliação da Formação Geral**, Brasília, MEC, 2017. Disponível em: https://download.inep.gov.br/educacao_superior/enade/relatorio_sintese/2017/Formacao_Geral.pdf. Acesso em: 20 abr. 2022.

CANDAU, Vera Maria Ferrão; RUSSO, Kelly. Interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. **Rev. Diálogo Educacional**, Curitiba, v. 10, n. 29, p. 151-169, jan./abr., 2010.

CHACON, B. C. P. Múltiplos abismos, poucos ecos. In: SILVA, Marcos (Org.). **História: que ensino é esse?** 1 ed. v. 1. Campinas, SP: Papirus, 2013, p. 303-317.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Movimento negro e educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, nº 15, set./out./nov./dez. 2000.

GUIMARÃES, Selva. A formação contínua de professores de História no Brasil: problemas e desafios. **RESEÑAS de Enseñanza de la Historia**, San Carlos de Bariloche, Argentina, v. 10, p. 111-126, 2012.

GUIMARÃES, Selva. A formação do professor de História no Brasil. **Estudos Leopoldenses. Série História**, Unisinos, Porto Alegre, v. 32, n. 148, p. 103-114, 1996.

KOYAMA, Adriana Carvalho. **Arquivos online: práticas de memória, de ensino de história e de educação das sensibilidades**. 2013. Disponível em: file:///C:/Users/HP/Downloads/Koyama_AdrianaCarvalho_D.pdf. Acesso em: 20 dez. 2020.

LIMA, Geórgia Pereira. Pibid História: as dimensões do ensino-pesquisa na formação docente. In: SOUSA, Alexandre Melo de; GARCIA, Rosane; SANTOS, Tatiane Castro dos (Org.). **Reflexões sobre a formação de professores: o Pibid como espaço de interlocução**. Rio Branco: Nepan Editora, 2017.

LIMA, Geórgia Pereira. **Entre diálogos do ensino-pesquisa: trânsitos da formação docente e o Ensino de História.** Estrutura de análise para elaboração de Cursos de Aperfeiçoamento de Ensino de História, Estados do Acre e Amapá, jan./mar. 2021a. [Resumo do projeto]

LIMA, Geórgia Pereira. BNCC/Acre: entre diálogos da implantação aos impactos na formação docente. In: FERREIRA, Angela Ribeiro et al (Org.). **BNCC de História nos Estados: o futuro do presente.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

LIMA, Geórgia Pereira. Ensino de História “Pan-Amazônia: fronteiras e saberes de matrizes africanas, indígenas e população tradicional”. Curso de Aperfeiçoamento (GPGDCIAB/GPPCDH). **Plataforma de Projeto da Pró-Reitoria de Extensão**, Universidade Federal do Acre, jun. 2021c. Disponível em: https://sistemas.ufac.br/plataforma_projetos/extensao/visualiza_projetowizard/2197/. Acesso em: 16 maio 2022.

LIMA, Geórgia Pereira. **Relatório de Pós-Doutorado.** Acervo do Programa de Pós-Graduação ProfHistória. Universidade Federal do Amapá, Macapá, nov. 2021d. Disponível em: https://sipac.unifap.br/sipac/protocolo/documento/documento_visualizacao.jsf?idDoc=766104. Acesso em: 16 maio 2022.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** Tradução: Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. Revisão técnica: Edgard de Assis Carvalho. 2. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2000.

PACHECO, Agenor Sarraf. Encantarias afroindígenas na Amazônia Marajoara: narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 88-108, abr./jun. 2010. Disponível em: <file:///C:/Users/HP/Downloads/Dialnet-EncantariasAfroindigenasNaAmazoniaMarajoara-3630789.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2021.

PURI, Zélia; CAVALCANTI, Adriana de Holanda. **Memórias de vida, ancestralidade indígena e artes sagrada como práticas de educação.** 2019. Disponível em: <file:///C:/Users/HP/Downloads/3558-14032-1-PB.pdf>. Acesso em: 5 out. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas Latino-Americanas.** Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, set. 2005. pp. 227-278. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 14 nov. 2020

ROCHA, Jose Geraldo da; SILVA, Cristina da Conceição. A transmissão do conhecimento nas culturas populares de matrizes africanas. **Revista da ABPN**, Curitiba, v. 7, n. 15, nov. 2014/fev. 2015, p. 240-254. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20160303222937/http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/view/426/397>. Acesso em: 14 nov. 2020.

SCHMIDT, M. A. M. S. Formação da consciência histórica ou desenvolvimento de competências? Considerações sobre o ensino de história para jovens brasileiros. **Diálogos** Maringá, PR, v. 19, p. 87-116, 2015.

SILVA, Elizângela Cardoso de Araújo. Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira. **Serv. Soc.**, São Paulo, n. 133, p. 480-500, set./dez. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ssoc/n133/0101-6628-ssoc-133-0480.pdf>. Acesso em: 17 out. 2020.

SILVA, Italva Miranda da. **Terreiros de candomblé na Amazônia acriana: lutas e solidariedades na construção de territórios e identidades**. Rio Branco: Programa de Mestrado em Letras, Linguagem e Identidade, Ufac, 2009, 124f.

SOUSA, Marcio Barradas Benzer; ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Orar e educar: percursos de uma curadora da Amazônia. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, n. 34, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/edur/v34/1982-6621-edur-34-e183866.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2020.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. In: VIANA, Jorge; TAPIA, Luis; WALSH, Catherine. **Construyendo interculturalidad crítica**. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010.

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

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.



Fotografia 7: Reinilda de Oliveira Santos

ENSINO AFRO-BRASILEIRO: fronteiras dos saberes de matriz africana na dimensão das ciências humanas, sob um viés do decolonialismo

Gisele Amanda Urbano de Menezes

O principal objetivo da educação é criar homens que sejam capazes de fazer coisas novas, não simplesmente repetir o que as outras gerações fizeram (Piaget, 1970, p. 53).

O Ensino de História como disciplina escolar foi inserido nos currículos das escolas brasileiras em meados do século XIX, facilitando a compreensão de determinados setores que caracterizam a sociedade, como a política, economia, cultura e departamento social. Em continuidade a isso, o período republicano (1889) se tornou, por meio da educação, uma época de transformação dos indivíduos, como um ensino redentor, instrumento de reformas, bem como o espaço-tempo de quatro marcos que representam a história da educação brasileira, se tratando de: [1] organização administrativa; [2] reformas na estrutura educacional; [3] debates teóricos entre educadores; [4] debates políticos a respeito da escola pública.

O papel da educação, em seu surgimento, se fundamentava em preparar os indivíduos para as demandas vindouras, nos aspectos político e econômico, preparando-os para o mercado de trabalho e necessidades impostas por este campo. Durante o Governo de Vargas, foi regularizado aos sujeitos o direito à educação e, em 1961, o governo federal implementou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, órgão responsável por regulamentar o sistema educacional, que eventualmente iria se direcionar para um ensino preparatório do indivíduo como

mão de obra, uma formação técnica do trabalhador. A LDB 9394/96, inerente à nova ordem do capital continha pressupostos legais que objetivavam “Regenerar as populações brasileiras, núcleo da nacionalidade, tornando-as saudáveis, disciplinadas e produtivas, eis o que se esperava da educação” (Carvalho, 1989, p. 14).

O Ensino de História, portanto, estava sob as influências de grupos sociais que buscavam se estabelecer ou se justificar, além também de legitimar seus projetos de sociedade, por meio da educação, ou seja, moldando-a conforme os seus próprios interesses, fazendo assim, do indivíduo um instrumento para um determinado fim. Desse modo, era disseminado, através das doutrinas educacionais, os feitos dos grandes heróis nacionais, deixando de lado outras figuras importantes, com as suas múltiplas histórias, como Zumbi e Dandara dos Palmares, ícones de resistência, que fortaleceriam um estudo sem nenhuma categoria de reflexão ou pensamento crítico, que pudesse fazer os indivíduos saírem da “bolha” implementada pelas grandes influências. Assim, “o projeto do Estado era empregar o Ensino de História como instrumento para forjar o cidadão conforme seus preceitos” (Manoel, 2011, p. 03).

A História só passou a existir como conteúdo de ensino específico a partir de 1838, com a criação do Colégio Pedro II e do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), no Rio de Janeiro. Naquele período, o império brasileiro e o ensino de maneira geral, incluindo a História, enfrentavam a influência de duas incidências ideológicas, o catolicismo e o positivismo francês. Além disso, tal espaço-tempo era marcado por instabilidade política e social, fazendo urgir a necessidade de se instaurar uma identidade nacionalista que fizesse mudar aquela realidade caótica. Em função disso, tanto o Colégio Pedro II quanto o IHGB propagavam uma concepção de nacionalidade, de união brasileira, com o propósito de fortalecer e unificar a estrutura socioeconômica, política e cultural.

Posteriormente, a educação passou por grandes mudanças, tanto no período da Era Vargas, entre 1930 e 1945, quanto no regime militar, entre 1964 e 1985, com a implementação de manuais e livros didáticos que sintetizavam os conteúdos, facilitando a aprendizagem. Todavia, esse recurso e a disciplina de História eram usados como instrumentos de manipulação e controle social, para submeter o povo. Portanto, o ensino continuava sofrendo intervenções ideológicas do Estado, que buscava se autoafirmar e “neutralizar uma possível crítica ao estado que estava posto. [...] intervir nos conteúdos dos livros didáticos foi a

forma mais eficiente encontrada para garantir um programa de História voltado ao civismo nacionalista (Hilsdorf, 2003 apud Coelho; Coelho; Rodrigues, 2008, p. 94)”.


Em 1980, em função da redemocratização, passa a ocorrer nas escolas um questionamento inerente ao modelo de ensino básico. Posteriormente, através de algumas mobilizações, dentre elas, a da Associação Nacional dos Professores Universitários de História (Anpuh), a História retorna como uma disciplina independente e autônoma. Entretanto, apesar dessa conquista, as classes dominantes não deixaram de influenciar e manipular os sujeitos ao seu favor, o que muda em questão é apenas a maneira como isso é efetuado: “a História não se constituía, pois, como disciplina escolar e tinha, na verdade, função instrumental, com objetivos exteriores a ela” (Fonseca, 2006, p. 39).

Como mencionado anteriormente, nos programas educacionais era ensinado apenas sobre os grandes heróis, mas heróis vistos sob um olhar do governo e de sua influência, deixando de lado outros personagens históricos e conteúdos importantes e pertinentes na identidade cultural do povo brasileiro, que não é uniforme e não pode ser moldado ou escrito através de um modelo ou padrão estabelecido. Em virtude disso, foram progressivamente colocadas em evidência outras pautas sociais, como as questões raciais e a democracia racial nas escolas.

Mesmo que de forma lenta e gradual, o que se perpetua até a atualidade é a necessidade de reafirmação identitária afro-brasileira, através das práticas pedagógicas ensinadas sobre esses povos na sala de aula. Essa prática, porventura, é assegurada pela Lei nº 10.639/2003, que torna obrigatória essa didática no currículo escolar e, nesse sentido, é necessário observar o que enfatiza Kabengele Munanga, ao destacar que as múltiplas relações são influenciadas pela estrutura de poder de governos vigentes, que interferem diretamente no cronotopo, no modo como a sociedade se relaciona, visto que “o campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam” (Munanga, 2003, p. 2).

Em continuidade a isso, cabe mencionar também que o fator predominante para que a identidade dos afro-brasileiros seja constantemente reafirmada adveio do grande eurocentrismo presente na educação e na sociedade, do estudo do homem branco, heterossexual e cristão, como consequência direta da coloni-

zação, que dominou e explorou o Brasil, além também de controlarem os saberes e costumes dos colonizados, impondo os próprios hábitos, língua, religião e sua cultura em geral, fomentando uma desvalorização da cultura local, afetando tão drasticamente os envolvidos, a ponto de fazê-los perder sua própria identidade. A partir disso, também é necessário nas escolas um ensino decolonial, que venha desconstruir padrões impostos, resgatar a cultura e a identidade, além de contar a história a partir da concepção desses povos subalternizados, diferente daquela noção de “inferioridade de grupos humanos não europeus do ponto de vista da divisão racial do trabalho, do salário, da produção cultural e dos conhecimentos” (Oliveira, 2012, p. 54).

Portanto, o presente trabalho pretende agrupar um conjunto de informações que possibilitem a compreensão da importância dos temas supramencionados para a recuperação da origem, cultura e saberes dos povos colonizados, através das práticas pedagógicas sobre o ensino decolonial e ensino afro-brasileiro, em específico na área das ciências humanas e com o auxílio dos docentes dessa área de estudo, junto à Escola Pública Estadual José Ribamar Batista, situada na Baixada da Sobral, bairro da cidade de Rio Branco, Acre.

O trabalho será realizado através de uma pesquisa qualitativa, sob um olhar da Lei nº 10.639/2003 que legitima tais estudos na grade curricular e que é de extrema importância para o cenário educacional da modernidade.

O PREAMBULAR E DESENVOLVIMENTO DA LEI Nº 10.639/2003

Em 2003, o poder legislativo sancionou a Lei nº 10.639, que legitima a obrigatoriedade do Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nas grades curriculares, incluídas nas instituições públicas e particulares do ensino, desde o ensino fundamental até ao médio, com o intuito e objetivo de romper com as práticas eurocêntricas e ocidentalizadas presentes no ambiente educacional. Tal lei deve contemplar o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil (LDB, 2003, ARTIGOS 26-A; 79-B).

O contexto histórico de exclusão e discriminação para com os negros sobrevém desde a abolição da escravatura em 1888, pela Princesa Izabel, ao assinar a Lei Áurea. Em conformidade com isso, os recém-libertos eram colocados à margem da sociedade. E, no intuito de se encaixarem e se inserirem socialmente, perdiam sua própria identidade no processo, além de também serem vistos como indivíduos inferiores, segundo os padrões eurocêtricos, o que se vislumbrava com o homem branco, propagando, assim, o preconceito racial e apagamento cultural e identitário do povo negro.

uma ideologia na qual está afirmada a superioridade cultural indiscutível da raça branca, já que a civilização está associada aos brancos e a seus atributos físicos, enquanto a barbárie ou a selvageria é associada a outras raças (Wieviorka, 2007, p. 24)

Grandes movimentações foram feitas no século XX, em função da grande desvalorização e estereotipação direcionada aos negros, que ao longo dos anos, foram marginalizados, além de terem a sua cultura e história suprimidas pelo sistema educacional. Desse modo, a lei mencionada só foi decretada após uma série de manifestações do movimento negro e de mobilizações de simpatizantes entre a década de 1970 e 1990, culminando, então, em 2003, após várias lutas e manifestos por direitos básicos e primários, com a sua promulgação. Esses fatos contribuíram com a valorização e construção da identidade da história e cultura afro-brasileira e africana.

Em virtude disso, as mudanças foram gradativas, porém, lentas. Dentre essas mudanças, destaca-se: a imersão dos conteúdos afro-brasileiros nos programas de pós-graduação e cursos de extensão, propagando assim o decolonialismo, através da história contada a partir da visão dos afrodescendentes. O decolonialismo, no que lhe concerne, é a desconstrução dos padrões e ideais impostos pelos colonizadores, que pregavam a civilização, inutilizando os saberes dos indivíduos regionais, culminando não somente em um colonialismo territorial, como também no cultural. Essa prática retira, assim, da essência desses povos tudo o que os definiam, como sua língua materna, que deveria ser substituída pela língua portuguesa, seus costumes, sua religião, que deveria ser católica, tradições e saberes em geral, e tudo isso de modo que se tornassem uniformes, padronizados, para que se encaixassem na sociedade vigente.

O processo colonizador contribuiu de forma tão negativa, efetiva e enraizada para que os indivíduos perdessem sua personalidade, juntamente com seus

saberes, ao estabelecerem um sistema político, cultural, religioso e ideológico, a fim de se encaixarem na identidade branca, tão bem trabalhada no psicológico. Portanto, os conteúdos culturais e históricos étnico-raciais passaram a ser trabalhados ou como disciplina, ou então de forma transversal, tornando o fazer pedagógico um meio para a valorização da história e cultura afro-brasileiras, a fim de que haja uma desconstrução do colonialismo e uma construção identitária através do decolonialismo, mesmo que seja um processo lento e trabalhoso.

apesar do processo de branqueamento físico da sociedade ter fracassado, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças de negros e mestiços. Esse ideal prejudica qualquer busca de identidade baseada na “negritude e na mestiçagem”, já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior (Munanga, 1999, p. 16).

Entretanto, apesar da Lei nº 10.639, o estudo étnico-racial parece por falta de fiscalização, tendo, por conseguinte, questões como o ensino afro-brasileiro sendo trabalhado de forma meramente pontual e de modo geral, apenas durante a Semana da Consciência Negra, e não de forma usual, como deveria ser feito, e ainda em um formato simplificado. Por conseguinte, apesar da grande riqueza cultural das matrizes africanas, existe uma ausência muito grande de conhecimento a respeito disso e daquele Continente, descartando suas contribuições para a cultura e construção do Brasil.

Outrossim, manter a lei aqui referenciada em desuso, por consequência da não implementação da mesma, torna o ensino permanente em uma visão eurocêntrica, ocidentalizada e colonial, ao passo que tal visão propaga a desigualdade, a discriminação e o apagamento cultural. Portanto, é necessário não somente a referida lei no âmbito teórico, mas sim sua aplicação prática na educação, de forma frequente, para que ela não se torne esquecida ou se torne apenas “letras mortas”. Por fim, a cultura e a história de um povo definem o próprio povo, e nada mais justo do que os afro-descendentes conhecerem as suas próprias e poderem assim, se identificar com elas.

PRÁTICAS PEDAGÓGICAS NA ESCOLA

Como forma de compreender de que modo o ensino afro-brasileiro é trabalhado, bem como suas práticas pedagógicas, realizou-se uma pesquisa qualitativa com os professores da Escola Pública Estadual José Ribamar Batista, que oferta o Ensino Médio. O presente estudo foi realizado em outubro de 2021 em Rio Branco, capital do Estado do Acre, em relação às práticas pedagógicas dos professores da área de Ciências Humanas, no que se refere à maneira como o ensino afro-brasileiro é trabalhado.

Desse modo, cabe mencionar a importância do Ensino da História e Cultura Afro-Brasileiras e Africanas, para que ocorra uma desconstrução ideológica de como esses povos eram vistos e ressaltados por uma visão eurocêntrica, permitindo assim, a destruição de concepções e percepções preconceituosas e discriminatórias. A sanção da Lei 10.639/2003 cooperou para um grande avanço desse processo, visto que, como mencionado anteriormente, torna obrigatório essa temática na área educacional, corroborando com a destruição dos sofismas, estereótipos e pré-julgamentos em torno dos afrodescendentes.

Entretanto, apesar do conhecimento e importância da lei referenciada, em muitos casos falta estímulo, materiais didáticos e formação necessária para a aplicabilidade do estudo étnico-racial, que deriva quer da falta de estratégias pedagógicas, quer de estudos abreviados, se aplicando apenas a conteúdos estritamente específicos, como, por exemplo, a Semana da Consciência Negra ou a escravidão. Além disso, também pode derivar de conhecimentos superficiais desses estudos na graduação, que culmina em um déficit nesse ensino, se propagando até a sala de aula, afetando, dessa forma, a educação dos alunos por uma visão individualizada do docente.

No meu ponto de vista, a maior dificuldade pra se trabalhar a questão étnico-racial nas escolas é a questão dos livros didáticos. São dois pontos, dois fatores, eu não sei o quê que seria mais difícil, se seria classificar os livros didáticos ou se seria a falta de formação para os professores (Bezerra, 2021, durante entrevista concedida).

Portanto, a falta de formação e preparação dos indivíduos à frente do ensino faz a temática não ser abordada de forma frequente e efetiva, resultando, desse modo, em uma contribuição para o crescimento e propagação do preconceito e discriminação, sob uma visão eurocêntrica, apoiada em um padrão de homem branco, heteronormativo e cristão. Assim, em virtude da negligên-

cia da problematização em torno dessa percepção, invisibilizam-se os saberes e cultura dos afro-brasileiros, provocando um distanciamento das raízes africanas, que porventura, gera uma proximidade dos afro-brasileiros com um fenótipo ocidentalizado. É a análise de um povo a partir de uma visão eurocêntrica (Bezerra, 2021, durante entrevista concedida).

Se eu, na minha prática pedagógica não consigo buscar referências que busque de fato a raiz dessa história, eu vou transmitir então a minha ideia sobre isso, e a minha ideia pode ser positiva ou negativa, vai tá dentro do olhar que eu for trabalhar e aí a maioria das pessoas tem medo dessa cultura e reproduz só o que ela aprendeu a muito tempo atrás (Almeida, 2021, durante entrevista concedida).

Em contrapartida ao exposto e visando à importância da Lei nº 10.639/2003, como também do reconhecimento da cultura e história afro-brasileiras e africana para a construção dos indivíduos e de forma aplicada, a escola José Ribamar Batista, através das docentes Liliane Bezerra e Jailanne Almeida, em parceria com o Neabi/Ufac, promoveu uma série de palestras com a temática referida. O projeto inicialmente se ateve ao 3º ano e posteriormente, estendeu-se a todas as séries/turmas da escola, introduzindo assuntos, como políticas públicas e cotas. Segundo a professora Liliane, a forma como os alunos reagiram a esses temas serviu como incentivo para dar continuidade a esse trabalho.

A priori, então, foi realizada uma oficina com o Neabi, com o tema “Racismo e Relações Étnico-Raciais no Brasil”, tendo uma série de temáticas envolvidas e trabalhadas, sendo estas, respectivamente: [1] Panorama conceitual para compreender o racismo; [2] Históricos de luta, conquistas e desafios da população negra no Brasil; [2] Histórico de racismo no Brasil; [4] Formas de manifestações do racismo. A partir disso, foram sendo desenvolvidos materiais, como slides, aulas gravadas e livros que permitissem aos participantes apropriarem-se melhor dos conteúdos mencionados.

O objetivo do nosso projeto é o quê? É levar com que eles venham se identificar, (...) como eles se veem? Como eles se percebem? Você consegue perceber que você é negro? Você consegue perceber que você tem raízes? Que você tem descendência? É essa questão que a gente quer desconstruir. É tanto que toda parte prática que a gente vai fazer em relação ao projeto, nós não vamos levar nada dessa questão de escravidão, porque todo mundo foca nisso. Mas a gente quer trabalhar o outro lado, desconstruir isso (Bezerra, 2021, durante entrevista concedida).

Outro projeto realizado na escola, foi através do professor Antonio Ferreira, ao envolver os alunos em uma multiplicidade de atividades sobre a cultura africana, através de quatro subprojetos: [1] linguagens de origem africana, com a formação de um vocabulário; [2] reprodução das danças africanas; [3] peça teatral sobre o tráfico negreiro e a vida do negro; [4] culinária de origem africana, através de um restaurante montado, cheio de comidas típicas. O intuito desse trabalho, segundo o professor Antonio, seria o reconhecimento das pluralidades culturais e históricas, como forma de dar notoriedade às africanidades.

Dessa forma, é necessário um trabalho contínuo a respeito dessas temáticas, que não devem ser reafirmadas apenas durante a Semana da Consciência Negra ou com estudos sobre a escravidão, porque as africanidades vão muito além desses temas. Elas fazem parte da formação e constituição do Brasil, tendo aspectos, costumes, comidas, linguagens, entre outras coisas, que são de matrizes africanas, mas que ainda hoje, são desvalorizadas. O papel da educação é desconstruir esses preceitos discriminatórios que diminuem um povo em função da superioridade da raça, da branquitude, negando, assim, a negritude. Essa percepção é resultado de uma “colonialidade”, e não somente do poder, mas do saber e do ser, que englobam estritamente a identidade do sujeito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade brasileira preconizou uma educação ocidentalizada e eurocêntrica, por supervalorizar a história e a cultura europeia, efetuando a separação do negro de suas culturas, tradições, origens e identidades, justificada em razão do impedimento de avanço econômico-social e moral do país, que gestou a discriminação, as intolerâncias e o racismo. Esse fator se enraizou de forma tão profunda nas relações sociais, que o racismo e o preconceito tornaram-se tão sutis, de tal forma que dificulta seu reconhecimento pelas pessoas que o efetuam.

Portanto, são necessárias as quebras de paradigmas e preceitos através da educação, de forma a desconstruir a discriminação. Desse modo, a Lei nº 10.639/2003 cooperou, então, para a intensificação das lutas recorrentes dos negros, para que os indivíduos criem, assim, uma consciência de toda uma história, cultura e saberes desses povos, a fim de construir uma identidade solidificada

em suas verdadeiras histórias, por meio da valorização desses conhecimentos no fazer pedagógico e na desconstrução advinda dele.

Em acréscimo a isso, ter essa lei sancionada não torna o trabalho concluído. A explanação dos saberes afro-brasileiros precisa ser uma luta cotidiana, inserida nos fazeres pedagógicos de forma prática, para que esse regulamento, já vigente há 18 anos, não se torne estático e inativo. O Ensino de História precisa construir um novo olhar sobre a história do Brasil, destacando a contribuição da cultura afro-brasileira e africana na constituição e construção do “ser brasileiro”, e desmistificando as concepções negativas em torno dos africanos e afrodescendentes.

Dessa maneira, é de extrema importância restaurar a identidade e história desses povos, rompendo com o apagamento cultural tanto efetuado e dando ênfase aos saberes de matriz africana, reconhecendo que estes não são menos importantes, fazendo parte da construção nacional. Tais desconstruções podem ser feitas através da educação e de diversas outras maneiras, como a inserção de seminários temáticos, teatro, cinema para a comunidade local, oficinas, bate-papos, entre outras ações, enriquecendo o ensino-aprendizagem dos envolvidos.

Ademais, tais iniciativas são uma forma de enfraquecer, até mesmo de dissolver os protótipos e estereótipos eurocêntricos. Faz-se necessário, então, ações pedagógicas que desconstruam o ensino colonial e as bases do racismo estrutural, e construam na formação do aluno o decolonialismo, fundamentado em história contada a partir dos afro-brasileiros, além também de pensar em novos meios e práticas que contribuem para a ruptura dos saberes e mentalidades coloniais. Por fim, fazendo isso será possível romper com os padrões coloniais, além de refletir sobre a multiplicidade cultural como forma de enriquecimento dos saberes.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**, LDB. nº 9394/1996. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=10639&ano=2003&ato=431MTTq10dRpWTbf4>. Acesso em: 25 out. 2021.

CARVALHO, Marta Maria Chagas de. **A escola e a República**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

COELHO, M. P.; COELHO, J. P. P; RODRIGUES, G. Uma análise histórica do Ensino de História no Brasil: Regime Militar (1968-1972) e conservadorismo pedagógico. **Diálogos & Saberes**, Mandaguari, PR, v. 4, n. 1, p. 89-97, 2008.

FONSECA, Thais Nivia de Lima e. **História e Ensino de História**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MANOEL, Ivan Aparecido. O Ensino da História no Brasil: ensino e significados. **Cadernos Cimeac**, Ribeirão Preto, SP, v. 1, n. 1, p. 44-75, 2011. Disponível em: <https://seer.uftm.edu.br/revistaeletronica/index.php/cimeac/article/view/1429>. Acesso em: 25 out. 2021.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: **Anais...** 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação - PENESB, Rio de Janeiro, nov. 2003. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>. Acesso em: 2 nov. 2021.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes. **História da África e dos africanos na escola**: desafios políticos, epistemológicos e identitários para a formação dos professores de História. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2012.

PIAGET, J. **Psicologia e pedagogia**. Tradução: Dirceu Lindoro e Rosa M. R. da Silva. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 1970.

WIEVIORKA, M. **O Racismo**, uma introdução. São Paulo-SP, editora Perspectiva, 2007.

RELAÇÃO DAS ENTREVISTAS CONCEDIDAS

ALMEIDA, Jailanne. **Entrevista oral concedida a Gisele Amanda Urbano de Menezes**. Rio Branco, 2021.

BEZERRA, Liliane. **Entrevista oral concedida a Gisele Amanda Urbano de Menezes**. Rio Branco, 2021.



Fotografia 8: Andrisson Ferreira da Silva

**“ELAS CAMINHAM PARA A MORTE PELAS
SENDAS DE SUAS RUGAS”:
a condição feminina na poesia de Astrid Cabral**

Gisele da Silva Souza

A presente seção convida o leitor a lançar um olhar sobre a subjetividade humana e feminina vista dentro dos poemas *Passagem*, *Ponto de Cruz*, *A Fogueira* e *Sendas de Rugas*, de Astrid Cabral. Sua poesia tem um tom existencial, que trata da dor dos sujeitos, da imaterialidade da vida em conjunto com elementos da natureza, que ganham vida e sentimentos em sua obra, trazendo um olhar para as perturbações e questionamentos situados na alma humana.

A relevância deste estudo está no fato de que, durante muito tempo, as vozes femininas dentro da literatura nacional foram silenciadas pela sociedade patriarcal e, através de muitas lutas, essas vozes passaram a ser ouvidas, mas ainda não têm a mesma projeção das masculinas.

Quando se trata da produção amazonense, o silêncio se torna maior (Souza, 2010, p. 173), pois não está localizada dentro dos grandes circuitos culturais brasileiros. Além disso, existe um pensamento que tende a apagar o que vem das Amazônias, assim como o que vem de sua literatura, que trata de questões sobre a terra, quilombolas, indígenas, sua cultura, suas problemáticas, indagações que tentam ser suprimidas pelo homem branco, conservador e que tem pretensões acerca da floresta e de suas riquezas (Almeida; Silva, 2020).

Portanto, é de suma importância dar voz àquelas que foram silenciadas durante muito tempo e que ainda lutam para poder falar sobre sua cultura, angústias, subjetividades, entre outras questões.

Além dessa questão, há a importância da obra de Astrid Cabral, para perceber elementos da cultura amazônica dentro de sua obra, que ganham sensações, vivências, mágoas, dores e se fundem em conjunto com o humano e que estão presentes em todos nós.

Para melhor sistematizar a apresentação da investigação, o capítulo encontra-se organizado em três subseções. A primeira trata do percurso metodológico que foi aplicado na pesquisa, partindo da leitura dos poemas e de outros materiais que complementam o *corpus*. Na segunda, tem-se o percurso teórico proposto para a escrita do texto, a partir das concepções de Cunha (2016), Silva (2020) e Guedelha e Santos (2021). E, na terceira, é apresentada a discussão acerca dos resultados obtidos, provenientes da análise dos poemas em conjunto com o aporte teórico, refletindo acerca da subjetividade humana e feminina, assim como suas reflexões existencialistas, que tratam sobre as dores humanas.

Assim, a oportunidade para a escrita deste texto deu-se através das percepções tidas através dos encontros do Curso de Aperfeiçoamento de Ensino de História “Pan-Amazônia: Fronteiras e Saberes de Matrizes Africanas, Indígenas e População Tradicional” e suas discussões acerca da cultura local, chancelado pela Universidade Federal do Amapá, idealizado e liderado pela professora Dra. Geórgia Pereira Lima.

Durante os cinco meses do curso, tanto nos encontros síncronos, quanto nas atividades propostas, houve o compartilhamento de saberes, ideias e experiências sobre as Amazônia. E dentre as questões discutidas, a que mais chamou atenção foi a de gênero e pelo apagamento literário de autoras femininas entre os cânones nacionais. Dentre tantas autoras que foram conhecidas dentro da pesquisa, surgiu o nome de Astrid Cabral.

Na tentativa de entender o apagamento de tantas literatas, o capítulo está pautado em um levantamento bibliográfico, de natureza qualitativa e de objetivo exploratório, que partiu da leitura dos poemas supracitados e das análises das poesias em conjunto com uma bibliografia especializada. Para tanto, foi pesquisado o que já foi publicado sobre a autora e sua obra, partindo de alguns descritores/palavras-chave, tais como: Literatura Feminina Amazonense, Astrid Cabral, Poesia Amazonense, entre outras.

A partir de então, foram triados trabalhos que estavam em consonância com a proposta da escrita e foram analisados à luz da fundamentação teórica escolhida.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Astrid Cabral é uma das principais vozes da poesia amazonense, destacando-se como um clamor forte que deu vida aos elementos da Amazônia, trazendo subjetividades dos sujeitos que ali habitam em conformidade com o mundo moderno, o natural, as perguntas que vagueiam as almas, entre outras questões. Ela nasceu em Manaus em 1936, onde fez seus primeiros estudos. Ela integrou o movimento Clube da Madrugada, que foi um dos movimentos culturais mais importantes do Amazonas (Páscoa, 2017). Formada em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, lecionou na Universidade de Brasília, de onde saiu quando se deu o Golpe Militar de 1964. Em 1968, ingressou no Itamaraty como oficial de chancelaria, dando-lhe a oportunidade de conhecer diversos países e culturas, retornando à Universidade de Brasília após a anistia, em 1988.

A escritora ganhou diversos prêmios literários durante sua carreira e publicou diversas obras em vários estilos literários, como contos e poesias. Começou sua escrita aos onze anos, tendo sua primeira publicação em 1963, intitulada *Alameda*, com vinte contos que versam sobre questões existencialistas, filosóficas, a inquietude diante da finitude do ser humano com personagens e passagens da natureza (Silva, 2020).

Além da prosa, Astrid Cabral também se destacou na poesia, em obras como: *Ponto de Cruz* (1979), que trata do amor, da agonia e da instabilidade em que vivemos; *Visgo da Terra* (1986), obra em que ela se debruça em poemas sobre Manaus, lembrando sua infância e adolescência, em um reencontro de uma mulher com o seu passado; *Intramuros* (1998), entre outras, em que “se revela como cidadã do mundo, buscando nos versos que escreve o resgate da memória de suas andanças” (Silva, 2016, p. 49). Tendo em vista que ela viajou muito durante sua vida trabalhando para o Itamaraty, todos esses locais acabam fazendo parte de sua obra, sem deixar seu passado amazônico para trás. Ela aborda questões acerca do universo e das sociedades em concordância com suas raízes, englobando temas ligados a questões da alma e suas inquietudes.

Astrid Cabral é uma das maiores escritoras do Amazonas, com uma sensibilidade que conseguiu captar a alma humana, assim como suas memórias e dores das almas, relacionando a natureza com a subjetividade humana. Sua obra

é uma viagem épica pela memória líquida, das lágrimas à neve, banhando-se de chuva, perscrutando o mar, os rios inúmeros, em permanente tensão com o *pathos* da morte, que ora aproxima e sangra, ora se afasta e observa a velhice inevitável, ora apenas lembra/relembra a dor sempre represada (Pinto, 2004, p. 14).

As questões que permeiam sua obra são atemporais, pois trazem o âmago da existência humana, demonstrando sentimentos e relatos do seu tempo, de sua subjetividade feminina, sendo uma autora que merece ser reverenciada e conhecida por todos, discutida em rodas de poesias, escolas e universidades, seja na sua obra poética, seja na prosa.

Tendo em vista que a literatura é uma manifestação do ser humano (Candido, 1995), ela é marca de seu tempo, trazendo consigo representações, ideais, urgências e anseios presentes em sua época vivida e ainda tem como marca a natureza, como se ela e o corpo humano fossem uma coisa só.

RESULTADOS DA PESQUISA

Passagem

*Atravessar o mar
a vela, a nado.
Atravessar a terra
a pé, de carro.
Atravessar a cor
às cegas, em claro.
Atravessar a dor
a ópio, a espasmos.
Atravessar o entrave
a treva, a carne.
Atravessar o ser.
Dar na outra margem.
(Cabral, 2007, p. 18).*

No poema Passagem, Astrid trata sobre os percursos de todos os sujeitos, em que não importa onde se está, quem se é. As dores e as mágoas sempre estarão presentes, pois fazem parte do ser humano. A autora traz elementos da vida para explicitar suas ideias, pois, seja como for, todos encontramos a dor em algum

momento da vida. Através de muita delicadeza e sensibilidade, a poetisa carrega uma articulação feminina ao olhar esse mundo que a cerca, assim como ao romper com o olhar socializado pela natureza e as idiosincrasias da vida (Sampaio; Guedelha, 2014).

Ponto de Cruz

*Lá fui eu ao armazém
comprar açúcar e mel.
Voltei com um quilo de sal
na boca o gosto do desgosto
lágrimas no rosto embutidas.
No balcão ao pedir vinho
vinagre me foi servido,
queria um maço de fogos
chuvas de prata e estrelas
para comemorar a noite
porém só havia velas
com que imitar o dia.
Lá fui eu ao armarinho
(tangida por que ventos por que pérfidas sereias?)
comprar um dedal de amor.
Voltei com este coração
são sebastião de alfinetes.
O peito? retrós entaniçado
por mil linhas de aflição
euzinha toda por dentro
que nem pano em bastidor:
bico de agulha fino feroz
sobe-desce-sobe bordando
minha vida em ponto de cruz.
(Cabral, 1979, p. 26)*

Na poesia Ponto de Cruz, que também leva o nome de seu livro de estreia na escrita poética, há a convergência entre a linguagem simbólica e a concreta, trazendo sua desilusão com a vida, pois o que ela deseja está entrelaçado com palavras que remontam a doçura e o que se tem é somente o amargor, carregando um tom sombrio, de desencanto com a vida. Além disso, ela tem o “dom de transfundir-se na paisagem e nela transformar-se, a ela integrando-se numa unidade indissociável” (Sampaio; Guedelha, 2014, p. 197).

Vejamos outro poema da autora:

A Fogueira

*Em dezembro, sonhar com janeiro,
em janeiro pensar: fevereiro
vai ser bem diferente
A semana inteira chocar o sábado,
no sábado, esperar o domingo.
No domingo dizer: no outro, quem sabe?
O tempo todo apoiar-se na bengala
da ilusão, a preferir a cegueira
à visão do abismo.
Cansei-me da farsa.
Fiz uma fogueira, joguei
a esperança dentro dela
e arregalei os olhos.
(Cabral, 1998a, p. 37)*

Em A Fogueira, a poetisa traz uma lírica repleta de melancolia, em que o ser humano sempre pensa no futuro como algo melhor, se projeta para isso, acredita que as coisas serão diferentes, mas não encontra nada que modifique seu estado de desalento com a vida, como se fosse uma bengala e, ao mesmo tempo, uma ilusão. O eu-lírico cansa-se disso tudo, de ter esperança, de acreditar, pois é como se a vida lhe desse uma ilusão, mas que nunca saísse do mesmo lugar, trazendo a transitoriedade e a subjetividade humana, em que a fogueira destrói seus sonhos, que não são mais possíveis, pois o tempo passa e nada muda. O futuro não é algo dado, por isso podemos somente projetá-lo, algo que não se quer mais, pois não há avanço, não existe controle sobre ele, somente pelo passado. Podemos ver isso também em Divisão:

*Lavo panos e panelas
o olhar buscando estrelas
Quero a água
que não vem da torneira
Quero o fogo
que não vem do fogão
(Cabral, 1998b, p. 18).*

O poema transporta consigo a força da domesticação feminina com o desejo de rompimento com o que foi estabelecido como papel da mulher anteriormente (e que se repete atualmente), em que o eu-lírico coloca os elementos como algo já estabelecido, como se a água servisse apenas para lavar, e o fogo para cozinhar, apesar do sonho de mudança dessa situação, em que a água pode lhe trazer ares novos. E o fogo, que poderia significar um rompimento, uma paixão, trazendo associações da autora com os elementos naturais em que “ao desejar,

somos tomados por uma vontade de decidir o próprio destino, afastando-nos das certezas de um futuro já escrito nas estrelas” (Soares, 2008, p. 46).

Os jogos de contraste utilizados em sua poesia trazem a dualidade e subjetividade das relações humanas (Cunha, 2016, p. 57), assim como a sensibilidade feminina, que pode se revelar sob diversas formas, como em *Sendas de Rugas*:

*Elas caminham para a morte
pelas sendas de suas rugas
e cobrem os seios lassos
não de tecidos grossos
mas de restos de sonhos.
Da memória de outros dias
elas se nutrem e não
das carnes que temperam
com cebolas.
(Cabral, 1998b, p. 35).*

O poema trata do esgotamento feminino, que é invisível aos olhos de outrem, de dias que se perdem em meio à vida e as tarefas, de sonhos que se perdem, que não se cumprem, em que a vida passa com fúria sobre seu corpo e que deixa marcas como testemunhas de um tempo que passou e só ela sentiu:

[...] expressando o seu mundo interior e, ao mesmo tempo, exercitando um olhar revisionista sobre o mundo exterior, que precisa ser reinventado. Nos poemas são várias mulheres que falam, mas ao mesmo tempo é uma única mulher, que se permite desdobrar-se em menina, adolescente, adulta e anciã. Ela fala para si mesma, para as outras mulheres e para a humanidade, de uma forma geral. E é pelo olhar revisionista dessa mulher que a condição humana - e mais especificamente a condição feminina - revela-se aos olhos surpresos do leitor e apreciador da poesia (Guedelha; Santos, 2021 p. 21).

Na passagem de Guedelha e Santos (2021) citada, há uma reflexão sobre o passado, quando a mulher olha para as sendas de suas rugas, através do poema, como se as mulheres caminhassem para a morte, posto que estão envelhecendo. É como se encontrassem ali todas as suas aflições, em que o tempo não se encarrega só do corpo, mas da mente também, que leva consigo suas subjetividades, amores perdidos, de memórias irresolutas, de uma vida de silêncio, em que se precisa seguir as normas que já estão estabelecidas, dentro de uma sociedade que não deixa a mulher envelhecer, que a aprisiona em seu corpo. São situações em que “vemos a mulher saudosa do corpo jovem de antes e, conseqüentemente, amargurada pelas ‘sendas de rugas’ refletidas no espelho. Isso suscita os fatores e

valores sociais que levam a mulher a negar seu próprio corpo” (Guedelha; Santos, 2021, p. 84), demonstrando a imposição de regras sobre o corpo feminino e o que elas lhes causam, afinal, existem sociedades que primam por uma juventude eterna, promovendo um incômodo nas mulheres quando envelhecem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Astrid Cabral é uma observadora da Amazônia. Ela busca os elementos locais através de suas memórias, trazendo subjetividades regionais para dentro de suas reflexões em seus textos, sua percepção sobre a existência e dores humanas. Ela utiliza-se dos elementos naturais para ilustrar sentimentos, pensamentos e reflexões acerca da vida. Suas poesias podem ser ouvidas e imaginadas ao serem lidas, na observância de que essa sonoridade dá vida a sentimentos abstratos e que estão presentes em todos nós. Sua universalidade é única. E, ao ter contato com sua obra, vemos cotidianos citadinos, um passado amazônico, o silenciamento feminino, trazendo suas tensões e representações, abrindo caminho para um despertar da literatura feminina amazonense.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. G.; SILVA, M. C. Cinzas do Norte: um novo olhar para a Amazônia e para as vozes subterrâneas da narrativa. **Humanidades & Inovação**, Palmas, TO, v. 7, p. 269-284, 2020. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/2428>. Acesso em: 25 set. 2021.
- CABRAL, Astrid. **Ante-sala**. Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi, 2007.
- CABRAL, Astrid. **De déu em déu**: poemas reunidos (1979/1994). Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998a.
- CABRAL, Astrid. **Intramuros**. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 1998b.
- CABRAL, Astrid. **Ponto de cruz**: poemas. Rio de Janeiro: Cátedra, 1979.
- CANDIDO, Antonio. **Vários escritos**. 3a ed. revista e ampliada. São Paulo: Duas Cidades, 1995.

CUNHA, Jolene da Silva Paula. **A poesia no Amazonas** - autoria feminina: voz e silenciamento. 2016. 116 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/bitstream/tede/6266/5/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20Jolene%20S.%20P.%20Cunha.pdf>. Acesso em: 20 set. 2021.

GUEDELHA, Carlos Antônio Magalhães; SANTOS, Jozilena Faria dos. Uma viagem entre retratos e espelhos: metáforas do corpo que envelhece. **Estação Literária**, Londrina, PR, v. 1, n. 25, jan. 2021. Disponível em: <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/estacaoliteraria/article/view/40118/0>. Acesso em: 20 set. 2021.

PÁSCOA, Luciane Viana Barros. Ecos do modernismo: o Clube da Madrugada e as artes visuais. **Revista Amazônia Moderna**, Palmas, TO, v. 1, n. 1, p. 44-67, abr.-set. 2017. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/amazoniamoderna/article/download/4700/12001/>. Acesso em: 20 set. 2021.

PINTO, Zemaria. Rasos d'água, pélago profundo. In: **Rasos d'água**. 2ª Ed. Manaus: Editora Valer/Uninorte/Governo do Estado do Amazonas, 2004.

SAMPAIO, E. S.; GUEDELHA, Carlos Antônio Magalhães. Eros e Tântos em "O Instante de Açucena", de Astrid Cabral. **Revista Decifrar**, Manaus, v. 1, p. 185-198, 2014. Disponível em: <https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/Decifrar/article/view/1068>. Acesso em: 20 set. 2021.

SILVA, Márcio Camilo da. **A alameda filosófica de Astrid Cabral**. 2020. Dissertação., (Mestrado em Literatura) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2020. 121f

SOARES, Angélica. A marginalização social das mulheres na poesia de Silvia Jacintho e Astrid Cabral. **Revista de Letras**, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 37-51, 2008. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/letras/article/view/932>. Acesso em: 05 out. 2021.

SOUZA, Márcio. **A expressão amazonense** - do colonialismo ao neocolonialismo. 3. ed. Manaus: Editora Valer, 2010.



Fotografia 9: Reimilda de Oliveira Santos

O TAMBOR E A DANÇA: símbolos de resistência da cultura negra em Santana do Livramento - RS

Ida Ourica dos Santos Larruscain

A escravização negra de africanos que aportaram aqui no Brasil, a partir de 1530, remete a uma fase da nossa história que em nada nos orgulha. Fora da África, foi o Brasil que mais recebeu africanos (aos milhares), escravizados por quase quatro séculos, desde o início do seu descobrimento pelos portugueses, quando então se depararam com riquezas naturais, oportunidade para aumentarem sobremaneira suas posses, mas que dependia de uma grande mão de obra que viria do outro lado do Atlântico. A prática da escravidão, os serviços incessantes na lavoura e na mineração e os maus tratos sem dó sofridos por eles, são contados nos livros até hoje em todo o Brasil.

No Rio Grande do Sul, não diferente do restante do país, os negros também sofreram com a escravização. Sendo uma região agropastoril, garantiu seu crescimento com o incremento da mão de obra escrava, responsável também pelo desenvolvimento das áreas charqueadas.

Como se não bastasse, as fronteiras com os países Uruguai, Paraguai e Argentina eram passaporte para revoluções em disputa pelo território. Nesses embates os negros foram relegados a escudos humanos, uma vez que iam para as batalhas à frente da cavalaria, defender ideais de seus senhores em troca de liberdade. Na comunicação, entre infantarias ou mesmo entre senzalas, usavam tambores como códigos que permitissem a troca de mensagens estratégicas, elemento trazido da sua origem, na África.

Também veio com os negros a tradição da música e da dança, manifestações culturais comuns na senzala, espaço para manter viva a herança dos costumes cultuados e herdados em suas tribos, grupos familiares e sociais, uma vez que eram vigiados para que desempenhassem somente o seu trabalho durante horas sem intervalo durante o dia. Aos poucos, o afro-brasileiro foi absorvendo a raiz dessa manifestação, agregando movimentos próprios, sem, contudo, descaracterizá-los.

Na sua essência cultural, o tambor, junto à dança, são hoje símbolos de resistência da cultura africana, desde a vinda de escravizados para o Brasil. Em Santana do Livramento/RS, esses símbolos servem de base para grupos artísticos mostrarem à comunidade o negro na sua raiz e promoverem a discussão de processos antirracistas e não preconceituosos, quanto àquilo que a história registrou e deixou marcas.

A ESCRAVIZAÇÃO E A VINDA DE AFRICANOS TORNADOS ESCRAVOS NO BRASIL

O serviço escravo existe desde o início das civilizações, resultando então, no crescimento de comunidades e civilizações inteiras, singrando mares, conquistando terras através de guerras, vitimando milhares. A prática da escravidão rendia muitos bens a seus senhores, quem os tinha por posse obrigava-os a serviços diversos na lavoura, na defesa do local, na mineração, no comércio e serviços domésticos (Barsa, 2014, p. 2236-2237). A Europa se desenvolvia com o serviço escravo.

Na África, o século IX foi marcado pela utilização de escravos na lide doméstica, atendendo em palácios árabes (Tiradentes; Silva, 2008). O comércio de mercadorias de luxo na Europa e a descoberta de terras economicamente férteis gerou a necessidade de extensa mão de obra. Assim, nos comerciantes residia a crença de que os africanos tinham real capacidade física para isso. Assim, então foram trasladados do seu continente de origem, do século XVI ao século XIX, cerca de 15 milhões de negros somente para o Brasil (Barsa, 2014; Tiradentes; Silva, 2008, p. 30), o país que mais importou mão escrava africana. Com o mercantilismo instituído, a escravatura negava a possibilidade dos africanos mante-

rem seus costumes, herdados e cultuados em terra natal, onde muitos eram reis e rainhas em suas tribos, como Chico Rei, trazido da África para Minas Gerais.

Em 1530, no Brasil recém descoberto, com a necessidade de mão de obra para atuar na plantação e cultivo da cana-de-açúcar e do café, extração de pedras preciosas e exportar nossas riquezas, a Coroa Portuguesa inicia o recebimento de africanos tornados escravos, eles próprios sendo tratados como mercadorias (em substituição à mão de obra indígena), chegando aqui em navios negreiros, em precárias condições (Barsa, 2014, p. 2238) e tratados em condições sub-humanas, relegados a puros serviçais, castigados duramente quando seus senhores eram contrariados. De Norte a Sul, a escravização de negros africanos foi uma prática recorrente por mais de três séculos, capítulo da história que não podemos esquecer.

A conquista de territórios pelas fronteiras sulinas foi forjada em guerras, onde o escudo era o negro escravizado. Portavam longas lanças e, pela atuação corajosa, eles foram chamados de Lanceiros Negros, durante a Revolução Farroupilha, que durou 10 anos (Pereira, 2012, p. 26-27). A eles eram negados postos na cavalaria para que não fugissem a cavalo e assim desprotegessem a tropa, descumprindo o acordo de lutar e defender os ideais farroupilhas em troca de liberdade, que nem sempre acontecia. Não restariam incólumes diante de tanta crueldade. Após várias contendas entre portugueses e espanhóis e as conquistas territoriais resultantes delas, a mão de obra seguia sendo utilizada na lavoura, lides domésticas, na criação de gado e nas charqueadas, em estabelecimentos saladeiros, na matança, salga da carne e exposição ao Sol, garantindo a prosperidade econômica gaúcha no século XIX (Pereira, 2012, p. 33).

O trabalho escravo era quase exclusivo, restando pouco tempo para o descanso, expressões de religiosidade ou festas, ao som de atabaques com danças típicas herdadas dos seus ancestrais.

HISTÓRIA, CULTURA E TRADIÇÃO EM UMA CIDADE SULINA

Santana do Livramento é o segundo maior município em extensão territorial no interior do Rio Grande do Sul, com 82.464 habitantes, onde 5.717 são pessoas autodeclaradas pretas e 8.680 autodeclaradas pardas (Brasil. IBGE, 2010).

Hoje a população está estimada em 75.647 (Brasil. IBGE 2021). Distante 500km da capital Porto Alegre, Santana do Livramento é essencialmente tradicionalista no que tange ao culto de atividades campeiras, cuidados com o gado, jogos, herdados dos charruas e minuanos, indígenas que habitavam por ali, dizimados em contendas, mas que deixaram um grande legado. Sobre a escravização de africanos e a utilização dessa mão de obra na cidade, há alguns registros escritos e relatos sobre o período da escravidão e utilização, por exemplo, na delimitação de propriedades, com o erguimento de extensas cercas de pedras, feitas manualmente por eles. Porém, Osório (2005) revela dados marcantes daquele período em Santana do Livramento, com narrativas dos descendentes de escravas como Basília, Felicidade e Belisária, originando quilombos.

Durante o processo de escravização, havia forças contrárias àquela postura de manutenção de cativos negros, de maus tratos e de enriquecimento dos seus senhores, por consequência, transformando a região em destaque na criação de gado, como herança daquele período. Grupos abolicionistas surgiram no Estado a partir do clamor da imprensa da época. Em 16 de outubro de 1883, surge na cidade o Clube Rio Branco, com sede na Sociedade Portuguesa de Beneficência, influenciando sobremaneira o processo abolicionista, pois as campanhas feitas resultavam em cartas de alforria ou o próprio grupo efetivava a compra dos escravos (Caggiani, 1996). Os últimos quatro cativos foram libertos em 4 de março de 1887, na última reunião do Clube:

O tesoureiro efetuou ali mesmo o pagamento de um conto e trezentos mil réis, recebendo de Antônio Simões Pires, as cartas de alforria de Alfredo, preto de 28 anos de idade e Victor, pardo de 27 anos de idade, ambos naturais da Província, que foram declarados livres a partir daquele momento. O mesmo cidadão Simões Pires na mesma oportunidade assinou as cartas de libertação de Paschoal, preto de 17 anos e Maurício, preto de 40 anos, na condição de lhe prestassem serviços na qualidade de empregados, por três e cinco anos, respectivamente. O saldo de caixa, no valor de cento e trinta e dois mil trezentos e noventa réis, foi destinado, como doação, ao Clube Abolicionista de Bag (Caggiani, 1996, p. 4).

A oficialização da abolição em Livramento se deu então antes da assinatura da Lei Áurea, pela Princesa Isabel. Atingido o intento, a dissolução do grupo era eminente e se deu naquele momento, embora os negros continuassem dependentes dos seus senhores pós-‘liberdade’, pois nada conquistaram no tempo de servidão.

Iniciava aí um outro capítulo na história do resgate da identidade do negro: o respeito como ser humano igual aos demais e também o respeito pela sua cultura.

O TAMBOR - SÍMBOLO DE RESISTÊNCIA

Instrumento típico de comunidades africanas (etnias), onde cada toque representa um rito ou divindade, vida social ou trabalho, o tambor surgiu entre os escravizados no Brasil a partir da confecção artesanal com troncos de árvores e cobertura com peles de animais, reproduzindo diferentes sons, servindo então como instrumento de comunicação entre senzalas. Quando executado de grandes alturas, o som que produz pode chegar a lugares longínquos, exercendo muito bem sua função de mensageiro. Na cultura africana, griôs e griottes - sábios contadores de histórias e memórias, utilizam tambores que inundam de encantamento seus contos, passados de geração em geração. Audível por natureza, o tambor é então, a base de cantos e danças ritualísticas, dando real identidade a cada um dos povos que os executam.⁷

Com tal importância, o tambor foi agregado à cultura afro-brasileira, e assim perpetua o que foi herdado daqueles que trouxeram das suas comunidades de origem, antes da escravização.

Hoje, esse instrumento de percussão representa a resistência do povo negro, tendo em cada batida, em cada expressão musical e performances, a possibilidade de manter viva uma cultura tão rica, preservando-a, mostrando que todo o preconceito sofrido e as marcas deixadas na história não têm mais espaço em nossa sociedade.

O Centro de Tradições Gaúchas Jayme Caetano Braun, desde a sua fundação, em 30 de julho de 1999, em Santana do Livramento, enaltece as tradições sul-rio-grandenses, promovendo atividades sócio-cívico-culturais em sua entidade, sediando e participando de eventos com a atuação das suas internadas artísticas mirim, juvenil e adulta, com músicas e danças gaúchas do repertório tradicional e temáticas diversas. Uma destas é a do negro no ano de 2019, quando o grupo juvenil mereceu destaque em concursos e rodeios artísticos realizados dentro e

⁷ Tambores africanos. UOL Apoio escolar. Disponível em: <http://clickeaprenda.uol.com.br/portal/mostrar-Conteudo.php?idPagina=26326>.

fora do nosso Município, agregando aos seus componentes um conhecimento específico, e ampliando o alcance de informações sobre o tema eleito para que pudessem desempenhar suas funções nos palcos, exigindo deles uma postura crível aos olhos dos expectadores, que estariam analisando tal performance.

O tambor então foi o tema principal para a atuação do grupo, e contou com o auxílio da pesquisa da professora Enilda Cruz Martins, estudiosa no assunto e líder religiosa em terreiro afro em Santana do Livramento.

Nas coreografias de abertura e encerramento (entrada e saída nos termos locais), estão presentes: os tambores de telégrafo ou tambor militar, muito usado antigamente para comunicação pelos militares e pelos negros (fabricado de troncos de árvores ocas, era o único meio de comunicação); o tambor de religião, usado em casas de vivência religiosa para evocar orixás, foi trazido pelos escravos na sua vinda para o Rio Grande do Sul; o tambor de candombe, originariamente uruguaio e presente na fronteira seca entre as cidades conurbadas de Livramento, do nosso Estado (Brasil)/Rivera (Uruguai), é usado para as negras dançarem o “milongón”, ritmo uruguaio que muito contribuiu para o crescimento da nossa fronteira; o tambor de samba é utilizado na representação de um dos ritmos essencialmente brasileiros; e há também o tambor de sopapo instrumento afro-sul-rio-grandense, fabricado na região de Pelotas, sul do Estado (Brasil, 2005; Maia, 2008).

Associado aos cinco tipos de instrumentos, a música complementa a performance do grupo, com as composições “Tambores do Sul” e “Tambor Guerreiro” (ritmo: chamarra; letra e música: Filipi Coelho):

Quadro 1 - Letra das músicas dançadas

Tambores do Sul	Tambor Guerreiro
Tambor, Tambor, Tambor (3x)	Bate tambor guerreiro, bate tambor guerreiro Faz o meu peito pulsar, faz o meu peito pulsar
Cantamos tambores da terra Candombe, telégrafo e samba REFRÃO	REFRÃO
Sons que ganham o mundo Na religião o sopapo que emana	Aporta o navio negroiro A fé no meu orixá

Cinco cores, cinco tons
Essência da terra a bater
Tambores são clamor de liberdade
Pulsando dentro do ser

A cor, marco de luta
Tambor de luz ancestral
Viaja na linha tempo
Renasce a cada ritual

Tambor, Tambor, Tambor (3x)

REFRÃO

Tambor de religião repica na sala a dançar
Tambor de telégrafo e samba faz o tambor de
sopapo ecoar
Adentram as fronteiras do pampa, pois deram
origem a tradição
O negro é a essência que emana lutando por
libertação

REFRÃO

Tambor, Tambor, Tambor (3x)

Bate tambor sopapo
A raça sofrida a trabalhar
Escravo do charque e lavoura
É povo clemente a implorar

A fé semente de paz
Que faz morada no fundo do peito
Tambor que chama orixá
E em seu repique pede respeito

Bate tambor guerreiro, pede ao mundo
respeito
Bate na palma da mão, pois somos todos
irmãos

A fé que une o povo é luz para um mundo
novo
É paz emente a planta, viemos de um mesmo
lugar

REFRÃO

Bate tambor, pro meu orixá

Fonte: Arquivo da entidade tradicionalista CTG Jayme Caetano Braun.

A dança, com passos característicos e expressões que remetem aos ancestrais negros, sob a batida dos tambores, é assinada por Mery Helen Silva Altamiranda, Marcio Laroca Altamiranda, Gilmar Rocha e Gabriel Paz. Vários registros estão disponíveis ao público. Em um desses acessos, pelo Youtube, o leitor poderá conferir o trabalho da internada artística juvenil do CTG, que levou sua mensagem ao som do tambor, combatendo preconceitos e transmitindo o sentimento de força e resistência do povo negro que o tambor retrata até os nossos dias⁸.

A DANÇA COMO INSTRUMENTO DE AFIRMAÇÃO E EMPODERAMENTO

Em 2015, surge, em Santana do Livramento, o Projeto Social Rosas de Ouro, fruto do trabalho abnegado de Rosa Silva, a dona Rosinha, como é conhecida na cidade, por sua dedicação em atender meninos e meninas em situação

8 Visite: Coisas de ENART. JuvEnart 2019 - PTG Jayme Caetani Braun - Entrada. **YouTube** (3min27s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8_2L52_ovnM&t=124s. Coisas de ENART. **JuvEnart 2019** - PTG Jayme Caetani Braun - Saída. **YouTube** (3min01s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ot4Fh82o-88>. Coreografias de entrada e saída e confira o trabalho do grupo artístico.

de vulnerabilidade social tanto em Livramento quanto em Rivera, no Uruguai. O projeto oferece oficinas de capoeira, futebol e dança, entre outras. É o único grupo de dança afro na cidade, com o objetivo principal de resgatar e manter viva a cultura negra na fronteira a partir da execução de coreografias que traduzem os costumes de seus ancestrais, como por exemplo, sobre a mãe africana carregar consigo – junto ao corpo, seu filho, por onde quer que vá, demonstrando seu cuidado e zelo durante sua lide diária e prática na lavoura.

Os passos típicos são uma forma de conferir ao trabalho originalidade e autenticidade, para que aqueles que o vislumbram percebam na dança a afirmação de uma cultura que aportou junto com os negros escravizados, ao som do tambor, com suas cores alegres e histórias de lutas e empoderamento, marcantes em cada comunidade em que o negro é lembrado como também integrante da formação e construção da identidade onde se insere.

O grupo, então, promove a discussão de temas recorrentes, como discriminação racial, racismo estrutural e inclusão social, um estímulo ao debate, onde a dança passa a ser o principal meio de tradução do sentimento de pertencimento e enfrentamento a problemáticas sociais envolvendo o negro, para que aqueles que desconhecem a história ou a negam possam rever conceitos e tornar a sociedade mais justa e igualitária no tocante às desigualdades impostas.

Imagem 1 - Apresentações do grupo de dança afro



Fonte: Acervo da Autora.

Imagem 2 - Apresentações do grupo de dança afro



Fonte: Acervo da Autora.

Imagem 3 - Grupo de danças afro “Meninas de Rosa”



Fonte: Acervo da Autora.

Imagem 4 - Grupo de danças afro “Meninas de Rosa”



Fonte: Acervo do grupo de danças afro Meninas das Rosas (Facebook).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Historicamente o negro busca o reconhecimento como formador da identidade cultural do povo brasileiro. Negar o fato é renegar a contribuição que até hoje nos serve como características reconhecidas por onde se vá, a exemplo da área das artes, bastante difundida pela música e dança herdadas dos negros escravizados.

Utilizar o tambor e a dança foi uma estratégia de discussão de temas relevantes como resistência cultural, preconceito racial e correção de desigualdades, recorrentes na história da formação da sociedade brasileira, sul rio-grandense e santanense, quando o assunto é o negro, onde os grupos destacados na pesquisa acima oportunizaram.

Que o referido trabalho sirva de suporte para que a reflexão sobre a matéria se intensifique, e a contribuição negra para a formação da sociedade local seja então reconhecida e valorizada por direito.

REFERÊNCIAS

BARSA. Enciclopédia. **Volume 7**, 3ª edição. São Paulo: Editorial Planeta, 2014, p. 2236-2239.

BRASIL. IBGE. **Censo 2010**. Santana do Livramento - RS. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/santana-do-livramento/pesquisa/23/25124>. Acesso em: 2 nov. 2021.

BRASIL. Ministério da Cultura. **O negro no Rio Grande do Sul**. Fundação Cultural Palmares. Porto Alegre: IPHAN, 2005.

CAGGIANI, Ivo. **Cadernos de Sant'Ana**. Disponível no acervo do Memorial Ivo Caggiani, Câmara Municipal de Vereadores de Santana do Livramento, 1996.

MAIA, Mario de Souza. **O sopapo e o cabobu** - etnografia de uma tradição percussiva no extremo sul do Brasil. (Tese). Programa de Pós-Graduação em Música da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - na área de concentração em etnomusicologia. Porto Alegre: UFRGS, 2008, 278f.

OSÓRIO, Helen. Campeiros e domadores: escravos da pecuária escrava sulista, século XVIII. **Caderno de Resumos do II Encontro de Escravidão no Brasil Meridional - A experiência dos africanos e seus descendentes no Brasil**, Porto Alegre, 2005. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos2/helen%20osrio%20completo.pdf>. Acesso em: 05 set. 2021.

PEREIRA, Lúcia Regina Brito (Coord). **Rio Grande do Sul** - Coleção A África Está Em Nós: História e Cultura Afro-Brasileira. Africanidades Sul-Rio-Grandenses. João Pessoa, PB: Editora Grafset, 2012.

TIRADENTES, J. A; SILVA, Denise Rampazzo. **Sociedade em construção** - história e cultura afro-brasileira. O negro na formação da sociedade brasileira. São Paulo: Gráfica e Editora Direção, 2008.



Fotografia 10: Andrisson Ferreira da Silva

PONTOS RISCADOS: perspectivas para um estudo decolonial nos cultos afro- brasileiros em Cururupu-MA

Jêibel Márcio Pires Carvalho

O que uma entidade risca, contam histórias do seu reino, da sua vivência, ele prepara os olhos, a mente e as mãos dos seus filhos para registrar seu espaço na terra. (Adriano Pimenta Pinto)

Nesta entrevista, concedida pelo filho de santo, demonstrou-se como os praticantes das religiões de matriz africana utilizam os ideogramas para se comunicarem com as entidades caboclas. Nas casas de cultos esses ideogramas são chamados de assinatura dos encantados, ou seja, o registro biográfico dos espíritos nos terreiros. São conhecidos na linguagem dos templos como “*pontos riscados*”.

Nesse percurso, a historiografia nos fala que, há muito tempo, o homem vem utilizando os símbolos para se comunicar. Em tempos pretéritos, essa comunicação usava as paredes das cavernas, papiros e mapas; de uma forma ou de outra, sempre se utilizou de ideogramas para representar ideias e conceitos. As semioses⁹ fazem parte de um conjunto de elementos que narram acontecimentos, dando pistas sobre seu nascedouro e, com isso, eternizam as atividades.

Não diferentemente, funcionam como guia que, a partir das leituras, tornam-se elementos fulcrais para a convivência. Nesse sentido, temos como referência as representações semióticas usadas por africanos que utilizam essas

⁹ A semiose é um termo introduzido pelo filósofo e matemático norte-americano, Charles Sanders Peirce (1839-1914) para designar o processo de significação e a produção de significados, ou seja, a maneira como os seres humanos usam “um signo, seu objeto (ou conteúdo) e sua interpretação” (*Google*, pesquisas).

simbologias. Elas possuem papel marcante, isto por se tratar a África de um continente essencialmente semiótico. Os símbolos estão presentes na arte, na dança e na vestimenta. Essa riqueza de comunicação através das semioses, é fortemente vista nos cultos às entidades espirituais, sejam nas indumentárias, nas imagens, em desenhos corporais ou nos adereços linguísticos. Tudo faz parte do repertório semiótico do qual as religiões fazem uso e que, mesmo no processo de travessia transatlântica, os povos que aportaram no Brasil não esqueceram suas simbologias ancestrais, incorporando-as em terras afro pindorâmicas (Santos, 2015a, p. 19).

As simbologias trazidas pelos africanos fazem ênfase ao que *Babalorixás* afirmam tratar da assinatura de uma entidade cabocla, ou seja: os pontos riscados, este elemento tão necessário para a comunicação entre os homens e os deuses. É no traçado do ponto, seja ele circular ou triangular, que habita a energia fundante desse espírito, pois sua identificação e capacidade estão expostas nos desenhos de linhas, de estrelas, de folhas, de setas, de flechas. Esses sinais evidenciam o local de origem e o grau de desenvolvimento espiritual de cada entidade ali representada.

Nesse sentido, buscamos dialogar neste trabalho, mesmo com a carência de bibliografia, com os relatos orais dados pelos pais de santo sobre “os pontos riscados” e sua relevância para a casa de culto. O diálogo deu-se através de estudo decolonial sobre as religiões de matriz africana que enfatizou a importância da temática estar presente no currículo escolar.

Uma das razões para esta pesquisa deu-se pelo fato de que é fruto de vinte e sete anos de convivência em casas de cultos de religião de matriz africana, do processo de observação, da dinâmica das liturgias destinadas aos encantados, de conversas e participação nas reuniões espirituais nos terreiros de Cururupu-MA.

Outro importante motivo é o fato de que o culto afro-brasileiro está presente no cotidiano da população cururupuense. Este aspecto afro religioso não está distante do contexto escolar, haja vista alguns terreiros se concentrarem próximo às escolas. Isto se comprovou na pesquisa realizada no Mestrado em História, Universidade Estadual do Maranhão (Uema, 2019), em que a escola pesquisada, localizada em um bairro periférico, tem em seu entorno, 14 terreiros de umbanda, objeto que serviu de base para a elaboração da dissertação intitulada

“Dos terreiros para a escola, da escola para os terreiros”: problematizando as relações entre instituições escolares e religiões afro-brasileiras a partir de Cururupu/MA.

Na pesquisa procuramos evidenciar a relação entre a escola e os terreiros que a circundam, assim notamos o distanciamento com os sacerdotes que ali coabitam. Notadamente, esta proximidade seria uma oportunidade para desenvolvimento de trabalhos que viessem oferecer um entrelaçamento entre essas duas instituições, o que em tese, não acontece. Diante disso, notou-se o desconhecimento do corpo docente em relação à Lei 10.639/2003 (Oliva, 2003, p. 421), que trata do *Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*.

Nesse sentido, ressaltamos que esses adeptos estão presentes no espaço escolar. No entanto, são invisibilizados pela pedagogia colonizadora que prega um ciclo religioso católico/protestante, afastando qualquer possibilidade de diálogo entre as matrizes religiosas afro-brasileiras. Assim, alunos e professores, que são adeptos, vêem a necessidade de falarem sobre o assunto, pois sabem da importância para uma convivência social equânime.

Esta pesquisa objetivou uma compreensão dos diálogos existentes entre pontos riscados e o processo de tradução para o campo oral, buscando compreender como os sacerdotes se comunicam com as entidades utilizando os códigos existentes nestes grafemas e com isso, estabelecer os mecanismos que os orientam para detectarem a qual elemento da natureza pertencem as entidades ali riscadas.

Como mencionado anteriormente, a presença de adeptos no espaço escolar não está distante na convivência com os alunos, no entanto, essas práticas passam despercebidas no processo de ensino-aprendizagem, neutralizando o debate e evidenciando práticas de discriminação tradicionais, já naturalizadas. É razão para que, ainda sim, permaneça um currículo colonizador que ao invés de agregar, segrega.

Nesse sentido, a escola tem por obrigação moral e legal a de colaborar para a inclusão de conteúdos que tratem das religiões de matriz africana junto à comunidade escolar, já que, segundo o texto da Constituição Federal, essa responsabilidade é objetiva, quando fala do princípio da laicidade:

O Estado Brasileiro é laico/secular, isso, teoricamente, prega a desagregação da religião e seus valores sobre os atos governamentais. Em uma democracia, a pluralidade de crenças e valores é incalculável, justamente por pousar sobre a liberdade. E o Estado deve agir com o máximo de neutralidade e igualdade possível com relação as mais diversas pautas, por isso, a laicidade é um princípio crucial para a manutenção da democracia e os direitos individuais e coletivos.

O Art. 5º, inciso VI, assegura liberdade de crença aos cidadãos, conforme se observa:

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias (Fischmann, 2012, p. 16).

Além da Constituição de 1988, há ainda uma série de debates e legislação paralela que demonstram a relevância do tema, como a Lei 10.639/2003, cujo percurso foi marcado por debates e manifestações que culminou em sua aprovação em 1999, e promulgação em janeiro de 2003.

Nela, o objetivo do estudo da História da África no currículo escolar da educação básica é diminuir a distância entre África e o Brasil, e desconstruir o conhecimento que foi disseminado, desde o período escravocrata até os dias de hoje, que demoniza e inferioriza a cultura africana e, neste viés, a discriminação cai de forma mais acentuada sobre as religiões de matriz africana.

Além disso, a carência de pesquisas sobre as liturgias praticadas têm feito dos cultos um campo de grande interesse para instituições de pesquisa sobre a semiótica contida nos ritos. É essa perspectiva que este estudo buscou focar, principalmente, a dialogicidade estabelecida entre sacerdotes e suas entidades no processo de construção do acervo linguístico dos encantados, *modus operandi* que envolve dedicação, pesquisa e, sobretudo, respeito aos comandos das entidades no cotidiano dos terreiros, contribuindo para sanar, em parte, a carência de trabalhos sobre essa área.

Tendo em vista isso, propõe-se aqui revisitar as narrativas históricas sobre as religiões de matriz africana reproduzidas pela comunidade escolar da rede pública sobre o discurso que hostiliza e fragmenta as religiões de matriz africana nos livros didáticos utilizados nas redes de ensino.

As concepções evidenciadas sobre as religiões por alunos e professores variavam de acordo como se ia fazendo as perguntas. Nesse aspecto, via-se um encabulamento em aceitar sua ligação com os cultos.

OS SÍMBOLOS COMO COMUNICAÇÃO NA HUMANIDADE

Um dos maiores símbolos da evolução humana é o processo com o qual o homem se comunica. A necessidade do homem se comunicar fez com que criasse formas de interação por meio de símbolos, gestos, emissão de sons e a escrita (Dias; Rossetti, 2019, p. 223).

Neste processo, no continente africano, as práticas animistas estão presentes em todas as relações que o africano estabelece com a natureza, seja no contato com a água, com a planta, com o fogo, com a terra e com o ar. Esta ligação é carregada de sacralidade (Bakke, 2011, p. 68) e é, por seu turno, a aquiescência para a construção das liturgias presentes nas religiões que são praticadas. A comunicação estabelecida nos espaços religiosos se faz presente em variados momentos: nas colheitas, nos ritos na transição da infância à puberdade e à vida adulta, para vencer pejejas. Enfim, essa motivação de fé, crença e mitos está presente no cotidiano da humanidade, sendo que o espaço de maior uso dessas simbologias está nos templos religiosos e estes utilizam: “Os elementos [...] no processo comunicacional, independentemente de ser simbólico, icônico, verbal ou não verbal, a comunicação está presente em larga escala” (Dias; Rossetti, 2019, p. 235).

Esse contato do homem com o divino é fulcral para a definição das hierarquias que se consolidam nos templos e nos cultos. É sob a égide das forças da natureza, ou seja, sob a presença manifestada nos filhos e pais de santo, que os sacerdotes arvoram suas casas de cultos, adotando para sua convivência pessoal e social as filosofias, biografias e liturgias das entidades por eles incorporadas.

São nos rituais que os elementos litúrgicos manifestam suas energias, ora impondo suas regras, ora comungando seus conhecimentos, e também exercendo o que é mais peculiar nos cultos: oferecer axé para os que buscam suas orientações espirituais.

Neste aspecto comunicativo entre entidades e adeptos, os cultos aos encantados é uma simbiose entre sagrado e profano e que marca fortemente o culto

às entidades espirituais. O trânsito entre esses dois universos acontece de maneira cotidiana nos espaços de convivência dos adeptos, pois, é comum a presença de elementos que compõem os rituais nas residências. Muitos praticantes habitam a mesma casa de culto. Isto faz com que as exigências se tornem ainda mais rigorosas, pois a casa da entidade é também o local onde o zelador aprende as liturgias com o seu guia.

Nesse quesito, os ideogramas que estampam a biografia da entidade são, por muitas vezes, traçados no universo profano e só em segundo momento, são sacralizados. Para tanto, é importante ressaltar que o contato com o profano é o sinal para que a liturgia assumam um aspecto sacralizado, pois os elementos que compõem as assinaturas, ou digitais (Dias; Rossetti, 2019, p. 237) tornam a linguagem ritualística relevante, porque as ações do homem enquanto ser social, são transmitidas por rituais, e essa linguagem intenciona agregar o ser humano. A linguagem ritual religiosa pretende ir além, interagindo com o que é transcendental, metafísico (Baumann, 2010), pois os rituais litúrgicos são portais para a comunicação com o divino, uma espécie de ligação com o sagrado. E nos cultos afro-brasileiros, esses contatos são, por assim dizer, presentes em tudo que simboliza energia. Sendo assim:

não se deve, de forma alguma, tentar reproduzir um ponto riscado, ou considerar parte dele em uma cópia, pois há sérios riscos de turbulências espirituais, colocando o médium, ou seus consulentes, em possíveis perigos, já que riscar Pemba é algo sério e demanda conhecimentos profundos da Lei de Pemba (Rivas Neto, 2002, p. 86).

Como enfatiza o autor, o conhecimento é essencial para fazer o elo com o sagrado, isto se dá num processo de reatualização da sacralidade, pois o que marca este contato é a alimentação às energias contidas nas estruturas litúrgicas.

Os espaços cerimoniais são os locais onde melhor se configura a ritualização litúrgica, sendo o templo um desses elementos. Na fala de Mircea Eliade:

o templo ressanifica continuamente o mundo, uma vez que o representa e o contém ao mesmo tempo. Definitivamente, é graças ao templo que o mundo é ressanificado na sua totalidade. Seja qual for seu grau de impureza, o mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários (Eliade, 1992, p. 34).

É justamente nesses espaços sacralizados pela liturgia que os pais e mães de santo são orientados pelas entidades caboclas nos rituais, onde apresentam suas características, concentrando um aglomerado de noções que será seguido

pela comunidade ali edificada. É em meio à seara de ritos que destacamos uma prática da liturgia aos encantados nos terreiros de Cururupu, bem como a relação existente entre pontos riscados e pontos cantados, a interpretação dessas simbologias e a cadeia de representações semióticas, linguísticas e sociais à comunidade. Compreende-se o processo de traduções, tendo como ponto de partida as experiências de pais e mães de santos que descodificam os traços e os expõem no campo da oralidade.

A escrita orgânica que as entidades orientam aos guias espirituais é diversa. Num único ponto riscado podemos perceber ícones de várias entidades. Isto ocorre de acordo com o trabalho a ser executado no ritual. Esses símbolos utilizados na liturgia desenvolvem função harmônica nos cultos, pois é comum observar a fusão dos pontos entre entidades de nações diferentes, isso acontece pelo processo de evolução mediúnica da entidade ali representada. A experiência do sacerdote é de fundamental importância para a leitura da insígnia riscada.

De acordo com Solera (2014, p. 12),

[...] os símbolos evocam os ritos e [...] os ritos dramatizam os mitos. O mito é um método de manifestação da essência da doutrina. A doutrina é associada, por analogia, ao círculo (unidade), que contém várias formas de entendê-la.

Entretanto, esses riscos carecem de um profundo conhecimento por parte do sacerdote. Este interpreta os riscos e os traduz, indicando a origem da entidade. Outro tipo de tradução utilizada pelos pais e mães de santo é a tradução desses pontos riscados para pontos cantados, configurando uma literatura específica de cada energia. É através das traduções que a entidade assina seu legado na casa de culto.

O riscado dos pontos nos diferentes espaços da casa de cultos é instruído pelos deuses/orixás que, de posse do sacerdote, explica os ícones ali representados; uma vez, decodificado, posteriormente, será utilizado nas diversas cerimônias, respeitando o desígnio para o qual é invocado. Os ritos, as lendas, as folhas podem aparecer representados nesses diagramas.

Diante disso, compreende-se a importância de iniciar um diálogo com as matrizes religiosas existentes no espaço escolar, como forma de tornar equânime o ensino, e que os envolvidos se sintam privilegiados em ter, no ritual pedagógico (Santos, 2015b, p. 29), temas que reverberam sobre os aspectos das suas práticas

religiosas. Além da Lei 10.639/2003, temos também outro aporte: a Base Nacional Comum Curricular BNCC (Brasil. MEC, 2018), documento regulador que orienta para a prática de uma educação integral na construção de uma sociedade mais equânime e de cidadãos comprometidos com a pesquisa. Ela privilegia a utilização da linguagem multimodal como meio de fornecer condições para a comunidade escolar fazer este entrelaçamento entre diferentes contextos linguísticos.

Nesse percurso, o processo de descodificação dessas insígnias possibilitou que professores e alunos penetrassem no universo das entidades afro religiosas. Para isso, o estudo decolonial contribui para sanar o esvaziamento no currículo. Parte-se da ideia de que não há apenas uma epistemologia religiosa a ser ensinada. Com isso, os debates acerca do tema contribuem para um Ensino de História democrático, preenchendo algumas lacunas que persistem na formação do corpo docente.

Para tanto:

é fundamental que se tenha em mente que não existe pesquisa sem teoria a teoria é o esteio de sustentação dos argumentos, os quais serão testados na pesquisa. A autora indica um fator fundamental acerca da importância da teoria que é o fato de que, é a partir da teoria que definimos nosso objeto (Dencker, 2001, p. 69).

Afinal, “a teoria se dirige de maneira imediata à criação do modelo conceitual cujo propósito é simbolizar a realidade” (Centeno, 1992, p. 55).

Nesse sentido, a teoria que permeou as ideias encadeadas nesta pesquisa e a aquisição dos dados que serviram de subsídios para seu desenvolvimento, no tocante ao levantamento bibliográfico acerca do objeto, bem como, de pesquisas que tratam do assunto numa perspectiva decolonial, utilizou autores que dão operacionalidade à prática do Ensino de História numa visão contra-hegemônica. Buscamos romper com a verticalidade a que o Ensino de História foi submetido por anos, onde a população negra foi escamoteada no contexto historiográfico.

Para compreensão das simbologias, utilizamos a tricotomia semiótica de Winfried Noth (1995) e Lúcia Santaella (1985), na construção das semioses nos pontos riscados e que deram interpretação aos signos. Esses ideogramas são os “grupos semióticos”, evidenciados nas “polifonias culturais”, quer dizer: os vários grupos, mesmo antagônicos, mas que conviviam, trocavam, partilhavam e ressignificam a mesma cultura.

Para análise da documentação de forma geral, utilizou-se a categoria decolonial, a fim de mostrar as relações e conexões existentes entre as sociedades, ou seja, no que diz respeito às religiões. Com isso, acredita-se poder oferecer à comunidade escolar os subsídios científicos necessários para melhorar o entendimento do objeto em estudo. O processo decolonial é, por seu turno, uma categoria que possui os elementos para demonstrar que não existe uma só História (Pacheco, 2016, p. 30). Dessa forma, aponta a necessidade de quebrar o verticalismo dos conteúdos, estabelecendo novos horizontes de análises, a fim de que, através de novas perspectivas, sejam contempladas novas manifestações religiosas, no direito à liberdade de crença e pluralismo de ideias.

Assim, os resultados deste estudo se deram a partir de leituras de autores que desenvolvem trabalhos decoloniais sobre o ensino de História. Buscamos, com esta pesquisa, introduzir temas sobre religião de matriz africana, tendo como subsídio os pontos riscados. Esperamos, com isso, que a partir dos ideogramas, alunos e professores penetrem no universo das entidades caboclas, e utilizem os pontos riscados como mecanismo na compreensão do universo litúrgico.

Por se tratar de desenhos codificados, o estudo deu-se através de pesquisas junto às casas de cultos, numa imersão de diálogo com os sacerdotes, com o tino de colher as representações presentes nos grafemas litúrgicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É imperativo falar que as religiões de matriz africana são movimentos de resistência e que guardam as tradições africanas, tendo nos sacerdotes o elo entre o céu e a terra, na comunicação com os deuses. É no seio dos templos que essa formatação se personifica, através das liturgias ali desencadeadas; as insígnias, que são múltiplas no trato com as divindades que ali se manifestam, principalmente, por se tratar de uma religião animista. Esta liturgia com a qual exercem a comunicação faz do espaço um local de multilinguagem onde os adeptos aprendem a codificar e decodificar símbolos, ora para resguardar as tradições, pois o segredo é uma das grandes armas de preservação nos cultos, ora para perpetuar os conhecimentos.

Por seu turno, os pontos riscados são elementos presentes nos cultos que dialogam diretamente com o universo das divindades, uma vez que essas simbologias são retextualizações feitas por pais de santo com orientação direta das entidades caboclas. O debate aqui apresentado buscou dar visibilidade a essa linguagem litúrgica presente nos terreiros, com foco a decolonizar o conceito deturpado com que esses símbolos são vistos pela sociedade e com isso, apresentar à comunidade escolar aspectos presentes nos pontos riscados, elementos estes que podem trazer uma nova concepção acerca das religiões africanas no trato com suas divindades. A pesquisa evidenciou o distanciamento entre escola e pais de santos, mesmo que, convivendo tão próximos, figuram nas salas de aulas numa invisibilização dos praticantes de matriz africana.

Nas conversas com os alunos, percebemos o receio que muitos possuem em admitir que visitam os templos. No entanto, a partir das perspectivas decoloniais, notamos a expectativa em um pequeno grupo. Quanto aos pontos riscados, a pesquisa possibilitou que os não praticantes reconhecessem a ideia central no ponto, como: origem da entidade, família e cruzamento com outros encantados. Outro fator importante foi o fato de que professores e alunos se sentiram motivados ao saberem da existência da Lei 10.639/2003, que dá suporte para a introdução de temas relativos à temática africana e afro-brasileira nas escolas. Com isso, buscamos ampliar o leque de possibilidades para debater as diferenças religiosas existentes nos espaços escolares. Portanto, esperamos com isso, avançar na qualidade do ensino, pois compreendemos que esse distanciamento contribui para a defasagem na aprendizagem, evasão e sobretudo, no empobrecimento da autoestima desses sujeitos. Afinal, o tratamento a que somos submetidos já atravessa quinhentos anos, e a categoria decolonial é um passaporte para dar visibilidade à historiografia africana e afro-brasileira no currículo escolar.

REFERÊNCIAS

BAKKE, Rachel Rua Baptiste. **Na escola com os orixás: o ensino das religiões afro-brasileiras na aplicação da Lei 10.639**. 2011. Tese. (Doutorado em Antropologia) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011, 222 f.

BAUMANN, Igor Pohl. Linguagem simbólica ritual: um estudo de terminologias. **Revista Via Teológica**, Curitiba, v. 1, p. 110-129, 2010.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, 2018.

CENTENO, R. R. **Metodología de la investigación al turismo**. Casos prácticos. México: Trillas, 1992.

DENCKER, A. de F. M. **Pesquisa em turismo: planejamento, métodos e técnicas**. São Paulo: Futura, 2001.

DIAS, Carlos Henrique Oliveira; ROSSETTI, Regina. Elementos verbais e não verbais da comunicação no santuário nacional da umbanda. **Revista Internacional de Comunicação Midiática**, Santa Maria, RS, v. 18, n. 37, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/animus/article/view/26494>. Acesso em: 15 out. 2022.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1992.

FISCHMANN, Roseli. **Estado laico, educação, tolerância e cidadania ou simplesmente não crer**. Santa-Sé, PR: Factash Editora, 2012.

NOTH, Winfried. **Panorama da semiótica: de Platão a Pierce**. São Paulo: Annablume, 1995.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 421 461, 2003.

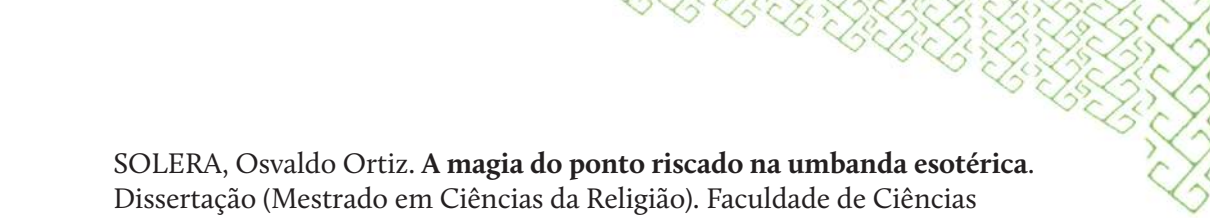
PACHECO, Agenor Sarraf. Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia Marajoara. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 17, n. 26, 1º sem. 2016. Disponível: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernohistoria/article/view/P.2237-8871.2016v17n26p27/9564>. Acesso: 10 out. 2021.

RIVAS NETO, Francisco. **Umbanda: a proto-síntese cósmica**. São Paulo: Pensamento, 2002.

SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: modos e significado**. Brasília: Programas Institutos Nacionais de Ciências e Tecnologia (INCT), 2015a, 150p.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. **Formação de professores e religiões africanas: um diálogo necessário**. 2. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2015b.



SOLERA, Osvaldo Ortiz. **A magia do ponto riscado na umbanda esotérica.** Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Faculdade de Ciências Humanas e Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014. 95 f.

ENTREVISTA ORAL

PINTO, Adriano Pimenta. Filho de Santo e assistente da Casa de Axé Orixá Xangô, onde risca pontos sob orientação do Pai de Santo. Entrevista concedida em 23 de setembro de 2021.



Fotografia 11: Andrisson Ferreira da Silva

O INDÍGENA NO MUSEU DO ENCONTRO: notas sobre a construção de uma narrativa sobre o “índio” na história da ocupação de Belém

Jessica Maria de Queiroz Costa

O Museu do Encontro é um espaço histórico e cultural de Belém do Pará, que pertence ao Forte do Castelo, atração turística da cidade. Ao adentrar o Forte, temos o museu instalado na Sala de Exposição “Guaimiaba”, que é um dos primeiros contatos que o visitante é convidado a conhecer sobre a história de sua ocupação. Por ser um espaço que apresenta grande circulação de pessoas, não somente turistas, mas também habitantes da própria cidade e seus estudantes, despertou-se o interesse por explicar sobre a narrativa usada sobre o lugar do “índio” na história da ocupação de Belém, e refletir como o professor de história pode debater alguns discursos presentes a partir da exposição.

O Forte do Castelo foi construído em 1616, pela metrópole portuguesa, a fim de demarcar sua conquista definitiva na região, após conflitos intensos contra os franceses no Maranhão. Desse modo, o Forte passou por várias reconstruções, teve outras denominações e diferentes funções durante a sua vigência. Apenas no ano de 1962, é tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e pela Fundação Cultural do Município de Belém (Fumbel), em 1990. A partir do ano de 2000, por meio do Projeto Feliz Lusitânia, o Governo do Estado do Pará deu início à restauração do Forte.

A historiadora Costa (2007, p. 107-108) explica que ocorreu uma disputa para monopolizar uma história oficial, ao passo que se impulsionou a disputa de narrativas de vários grupos sociais enquanto lugar de memória. A autora ressalta

que, no período de restauração, o então secretário de Cultura do Estado, Paulo Chaves Fernandes, e o prefeito de Belém, Edmilson Rodrigues, polarizaram uma rede de conflitos em torno da apropriação de símbolos da memória, isto é, para além do político-partidário. Sendo ambos arquitetos, havia divergências de perspectivas ideológicas e técnicas da área da arquitetura.

Apesar desta trajetória de restauro conflituosa, o espaço foi revitalizado, embora com críticas. Contudo, o que vamos analisar se concentra na narrativa sobre o “índio” que o Museu do Encontro fornece ao público em geral, de modo que o órgão está lotado na sala “Guaimiaba”, a qual comporta um acervo rico para a história da ocupação da Amazônia, que vai desde a cerâmica marajoara e tapajônica a louças portuguesas, pinturas e fotografias sobre o tema. Conforme a pesquisadora Scheiner (2012, p. 18-19 *apud* Scheiner, 1999) explicou em um curso ministrado na *International Summer School of Museology* (ISSOM), em 1999, o museu é percebido como um:

Fenômeno, identificável por meio de uma relação muito especial entre o humano, o espaço, o tempo e a memória, relação esta a que denominaremos ‘musealidade’. A musealidade é um valor atribuído a certas ‘dobras’ do Real, a partir da percepção dos diferentes grupos humanos sobre a relação que estabelecem com o espaço, o tempo e a memória, em sintonia com os sistemas de pensamento e os valores de suas próprias culturas. E, portanto, a percepção (e o conceito) de musealidade poderá mudar, no tempo e no espaço, de acordo com os sistemas de pensamento das diferentes sociedades, em seu processo evolutivo. Assim, o que cada sociedade percebe e define como ‘Museu’ poderá também mudar, no tempo e no espaço (Scheiner, 1999).

Essa relação que o museu é capaz de conceber com o ser humano, que pode se dar através de trocas e aberturas para vivências, informações e descobertas, pode despertar inúmeras possibilidades de reflexões. Dessa maneira, ao observar a exposição exibida no referido Museu, sobre parte da história da ocupação de Belém, a inquietação de apenas visitante passou para a percepção de uma professora de história, ao me perguntar: mas como o “índio” está sendo narrado nesta exposição? Que possíveis reflexões o professor pode (re)alinhar criticamente com a narrativa exposta para com os seus alunos, no que se refere à ocupação da Amazônia?

Para tentarmos responder essas questões, utilizamos bibliografias referentes à Nova História Indígena e ao Museu do Encontro, além da busca de fotos e outras fontes expostas na sala “Guaimiaba”, realizada através de uma visita. Ou-

trossim, para pensarmos em um Ensino de História decolonial, nos debruçamos sobre o estudo concernente à decolonidade em seus precursores, como Quijano (2005) e Mignolo (2005), mais especificamente, sobre a colonialidade do saber, que implica em pensar que, mesmo após o fim do colonialismo, a colonialidade se reproduz, mantendo a lógica de relações coloniais refletidas nos saberes e nos modos de viver de determinada sociedade.

SALA “GUAIMIABA” ENTRE NARRATIVAS

A Sala “Guaimiaba” suporta o Museu do Encontro, que expõe sobre o processo de colonização portuguesa e a luta indígena na Amazônia e traduz o “encontro” com o nativo e as suas consequências. Pimentel (2017, p. 2) afirma que o que realmente ocorreu foi um ato de dominação violento, com batalhas arrasadoras entre portugueses e indígenas. Sabemos que muitos indígenas tiveram suas vidas ceifadas pela violência, epidemias, conflitos sangrentos, por defenderem seus territórios. O próprio nome da sala que abriga o museu é de um líder indígena, Guaimiaba, que lutou contra os invasores no período colonial.

Sacramento (2015, p. 103) cita as recentes produções historiográficas para afirmar que, desde a chegada de Francisco Caldeira Castelo Branco em terras do Norte do Brasil para expulsar ingleses e franceses, se tem vestígios de embates e formas de resistência. Sacramento afirma que o indígena Tupinambá Guaimiaba, também conhecido como Cabelo de Velha, por conta de seus longos cabelos embranquecidos, passou a fazer parte da “história dos vencidos” dessa região. Ao entrarmos na sala, vemos um quadro pequeno explicando resumidamente quem foi Guaimiaba. Observe a Figura 01:

Figura 01 - Quadro de apresentação da Sala “Guaimiaba”



Fonte: Foto da Autora (2021).

O quadro ressalta a resistência de Guaimiaba na luta contra a ocupação portuguesa, e sua morte com um tiro disparado pelo soldado Gaspar Cardoso, fazendo com que os Tupinambá perdessem a confiança de continuarem a lutar e, assim, saíram em retirada. Apesar de Guaimiaba ser lembrado historicamente pela sua luta contra os portugueses nos tempos coloniais, com seu nome dado à sala de um dos mais importantes espaços turísticos de Belém, sua memória e história poderiam ser mais aprofundadas e visibilizadas. Por conta da sua importância para a história desses povos, bem como para a história local, seria coerente que esse sujeito histórico estivesse ainda mais em evidência dentro da exposição do Museu.

Pimentel (2017) analisa que há dois lados da exposição: o da terra e o do rio. No decorrer da amostra, vemos que há um sentido horário, em que se inicia com as peças arqueológicas pertencentes aos primeiros moradores desta terra: os povos originários. Ao seguirmos em retilíneo, observamos um quadro explicando a estrutura do sítio arqueológico. Logo depois, temos expostos os objetos, tais como lâminas, tigelas, vasos, urnas, pratos, estatuetas, tangas, muiraquitãs e informações sobre onde essas peças foram encontradas na ilha de Marajó. As peças

estão expostas nas paredes, bem como as urnas marajoaras e tapajônicas, que estão postas no centro da sala. Abaixo destas, temos o sítio arqueológico.

Sabemos que uma exposição tem seu sentido de ser, que possui um trabalho de curadoria e imagem, direcionamento especializado e profissional. Porém, também sabemos que muitas narrativas podem ser invisibilizadas nessa composição, que pode conter resquícios epistemológicos colonizadores. Mesmo que os povos indígenas sejam reverenciados como primeiros habitantes desse espaço amazônico e ocupem parte da narrativa, ainda detectamos discursos do colonizador bem mais evidentes e eloquentes.

Um exemplo disso é a réplica do quadro “A Conquista do Amazonas”, de Antônio Parreiras, pintada em 1907 e entregue em 1908, ao governo do estado do Pará. A obra original pertence ao Museu do Estado do Pará. A réplica já é imponente pelo seu tamanho, uma vez que ocupa boa parte de uma parede da sala de exposição. Observe Figura 02:

Figura 02 - Pintura “A Conquista do Amazonas” (1907), de Antônio Parreiras



Fonte: Foto da Autora (2021).

Tal imponência da tela impacta pelas suas dimensões e diversos detalhes. Castro (2019, p. 102-103) diz que, além da paisagem predominante na tela A Conquista do Amazonas, outro gênero que se destaca é o retrato, o qual ocupa um lugar de destaque na representação da conquista europeia. Para o autor, os grandes homens estão visualizados no centro da tela; suas posturas e posições indicam características que se destacam enquanto gênero autônomo. Ademais, podemos observar que, na tela de Antônio Parreiras, os indígenas estão representados como meros observadores, sem terem participação mais ativa e interventora.

Após o quadro A Conquista do Amazonas, na ordem expositiva, temos informações sobre os povos Tupinambá. Há outras peças expostas para o chamado lado da terra: objetos voltados para os vestígios da ocupação europeia, como louças de porcelana, munição para canhões e projéteis. Outro indício que pode nos levar à discussão de produção de narrativa são as fotos finais do fim do circuito da exposição: em uma delas, mostra-se indígenas desnutridos à beira da morte; em outra foto há um padre fazendo uma oração, e alguns poucos indígenas estão ao redor, observando o clérigo.

Evidentemente que as fotos podem suscitar consequências da insistente campanha missionária da Igreja Católica - atualmente, podemos também adicionar líderes de igrejas evangélicas e as contínuas evangelizações dentro das aldeias indígenas¹⁰, porém, essas imagens estão expostas sem quaisquer legendas, deixando o visitante sem um direcionamento adequado para interpretações. Assim como as imagens podem servir de denúncia sobre a situação desumana de determinados povos indígenas, também podem indicar o “fim” dessas nações, e também o fim do processo da integração ou aceitação de outras religiões e crenças. A ausência da legenda se mostra problemática.

Tendo em vista que o museus são espaços de troca de conhecimentos, experiências e que tendem a receber estudantes de várias redes escolares e visitantes de diferentes localidades, ao olharmos para este enredo narrativo que encontramos no Museu do Encontro, nos perguntamos: como o professor de história pode intermediar essa narrativa de uma forma decolonizadora?

10 Ver mais sobre o assunto em: CÉSAR, Elben Magalhães Lenz. **História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais**. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2021.

PERSPECTIVA DECOLONIAL E O ENSINO DE HISTÓRIA NO MUSEU DO ENCONTRO

Para pensarmos em uma intervenção educacional decolonizadora, os estudos dos autores Quijano e Mignolo foram utilizados para tal debate. Quijano (2005) fez um estudo amplo sobre colonialidade do poder, em discursos colonizadores que se fixam no entendimento do colonizado, destruindo seu imaginário, invisibilizando-o, oprimindo-o, ao passo que ratifica o imaginário e o modos de ser, viver e pensar do colonizador. Para Quijano, o racismo é o princípio organizador da economia, da política e das maneiras de poder e existência.

A colonialidade é compreendida como uma extensão simbólica do colonialismo que perpetua relações de poder que operam para além da prática e discursos dos colonizadores, atuando pela manutenção da exploração e subalternização de povos colonizados. Restrepo e Rojas (2012) afirmam que esse padrão de poder mantém e garante a exploração de uns grupos sobre outros, subalterniza e oblitera os conhecimentos, experiências e formas de vida daqueles que são explorados.

Para Mignolo (2005), a expansão ocidental pós-século XVI, responsável pela fixação do que atualmente chamamos de eurocentrismo, não foi somente econômica e religiosa. Ela passa pelos campos do conhecimento, dos saberes, da cultura. Em acréscimo, gera uma homogeneização que afeta negativamente particularidades e afirmações identitárias de diversos grupos sociais.

A colonialidade afeta as perspectivas dos grupos subalternos, a produção de conhecimento, de saberes, entre outros. Logo, é preciso que estejamos atentos para intervenções decoloniais. Quando nos deparamos com narrativas em espaços educativos e de informação que ainda propõem uma perspectiva do colonizador ou eurocêntrica, a intervenção decolonizadora é necessária. No caso do ensino de história, é importante que o professor esteja atento às arapucas coloniais que ainda encontramos em livros, materiais didáticos, ambientes de informação e educação, em nossa própria fala como educadores, entre outros meios.

No Museu do Encontro é possível integrar e redimensionar a narrativa construída à novas leituras e pesquisas que as Ciências Humanas têm se debruçado nos últimos anos. A Nova História Indígena, principalmente através de obras que destacam o protagonismo desses povos, bem como através de John Monteiro

(1994), em os *Negros da Terra*, enfatiza a importante agência indígena no país, e vem ao encontro dos estudos decoloniais, quando contribui com a formação de novas perspectivas integradoras e para conferir visibilidade a sujeitos que sempre estiveram presentes no processo histórico, mas que foram camuflados e impossibilitados de ratificar sua importância e participação nesse processo.

Conforme Rocha et al. (2014), deve-se evidenciar como o ensino de história tem sido palco para a vivência e a apresentação de várias demandas sociais, como memória, direitos sociais, identidades e o poder da mídia na divulgação da história. Nessa medida, é importante que o professor de história se interponha com a própria historiografia produzida, principalmente a local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sobre o tema ocupação da Amazônia, é necessário que se destaque o sujeito indígena não somente pertencente ao passado, mas também pertencente ao presente. A visão sobre o indígena de que este ficou no passado perpassa também as narrativas dos livros didáticos, que muitas vezes acabam influenciando de modo retrógrado as nossas visões atuais do que seriam os povos indígenas. Conforme Grupioni (1995, p. 487), índios e negros são quase enforcados no passado, quando falar em índios era falar de tempos idos e se fazia isso de maneira secundária, pois, para o autor, aquele indivíduo aparece em função do colonizador.

Portanto, é importante que tenhamos criticidade quanto às narrativas problemáticas que ainda são evocadas e que tendem a permanecer em vários espaços de conhecimento. O espaço museal é um lugar de troca de informações, de reflexões e de aprendizado. Como fonte, é uma excelente ferramenta, mas, infelizmente, nem sempre estará de acordo ou atualizado aos debates e diálogos mais recentes sobre os sujeitos que protagonizaram diversos processos históricos. Cabe a nós, professores, estarmos atentos e agirmos como interventores críticos no percurso educativo e dialógico do ensino.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Raimundo Nonato. “A Conquista do Amazonas”: Antônio Parreiras e a sua representação da Amazônia. **Nova Revista Amazônica**, Bragança, PA, v. VII, n. 2, pp. 97-116, set. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/nra/article/view/7508/0>. Acesso em: 20 ago. 2021.

CÊSAR, Elben Magalhães Lenz. **História da evangelização do Brasil**: dos jesuítas aos neopentecostais. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2021.

COSTA, Dayseane Ferraz da. Além da pedra e cal: a (re)construção do Forte do Presépio (Belém do Pará 2000-2004). 2007. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia. **RIUFPA**, Belém, 2007. Disponível em: <https://www.repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/4211>. Acesso em: 20 ago. 2021.

GRUPIONI, Luís Donisete. Livros didáticos e fontes de informações sobre as sociedades indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Orgs.). **A temática indígena na escola**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 481-521.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 71-103.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

PIMENTEL, Vera Maria Segurado. O discurso de poder do branco sobre o índio materializado no espaço museal Forte do Presépio em Belém do Pará. **Anais... XXIX Simpósio Nacional de História**, 2017. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1489072642_ARQUIVO_OdiscursodepoderdoBrancosobreoIndiomaterializadonoespacomusealdoForteDoPresepioemBelemdoPara..pdf. Acesso em: 19 ago. 2021.

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Perspectivas latino-americanas. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-Americanas, Colección Sur Sur, CLACSO**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 14 ago. 2021.

RESTREPO, E.; ROJAS, A. **Inflexión decolonial**: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Colombia: Ed. Universidad del Cauca, Popayán, 2012.

ROCHA, Helenice; MAGALHÃES, Marcelo; RIBEIRO, Jaime; CIAMBARELLA, Alessandra (Org.). **Ensino de História**: usos do passado, memória e mídia. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2014.

SACRAMENTO, Elias. Processos de resistência na Amazônia nos tempos da Ditadura Civil-Militar: entre a memória e a história. **Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Letras Moara**, Belém, PA, Edição 44, jul. - dez., 2015. pp. 100-119. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/viewFile/3431/3765>. Acesso em: 9 out. 2021.

SCHEINER, Teresa C. M. "Museology". Curso ministrado na **International Summer School of Museology (ISSOM)**. Brno, República Tcheca, julho 1999. Texto não publicado.



Fotografia 12: Andrisson Ferreira da Silva

ENTRE INVISIBILIDADES E REPRESENTAÇÕES: as mulheres nos seringais do Acre

Maria Angélica Pereira Penha

Visando compreender o movimento de invisibilidade e representação de mulheres nos seringais do Acre, este trabalho baseou-se na análise bibliográfica qualitativa de três obras, escritas por pesquisadoras mulheres. A primeira obra: *Marias, Franciscas e Raimundas: uma história das mulheres da floresta Alto Juruá, Acre, 1870-1945*, autoria de Cristina Scheibe Wolff (1998); a segunda, *Invenções do Acre: de Território a Estado – um olhar social*, de Maria José Bezerra (2005); e por último, *Do “manso” ao guardião da floresta - estudo do processo de transformação social do sistema seringal, a partir do caso da Reserva Extrativista Chico Mendes*, autoria de Benedita Maria Gomes Esteves (2010).

O que motivou a presente pesquisa foi o desconhecimento sobre a história dos seringueiros, por ser pouco abordado nas salas de aula e nos livros didáticos, desde o ensino fundamental até as graduações de história, bem como nos campos das ciências humanas. E quando é tratado, aparecem dois ou três parágrafos de maneira bem sucinta. Diante disso, é apresentado um sinóptico dos seringais e como se constituíram, para podermos entender como vão se dar as relações sociais.

Ao estudar sobre os seringais, observa-se nas leituras, uma atividade desenvolvida pelos homens na floresta, ressaltando-se sua coragem. Mas podemos questionar quem eram esses homens? Por que eles foram trabalhar em lugares tão inóspitos? Eles tinham família? Levaram para lá suas esposas, seus filhos e filhas?

Onde essas famílias moravam? Como eram suas casas? O que as mulheres faziam? Quem ensinava as crianças? Por que eles escolheram esse trabalho?

Esses homens eram adultos, analfabetos, alguns casados, que deixaram suas esposas e filhos para irem em busca de um trabalho para sustentar as suas famílias. Outros eram jovens, solteiros, também analfabetos. Eles eram oriundos de uma diversidade social e que tiveram perdas nas suas cidades de origem, e estavam em busca de trabalho para construção de um projeto de vida. Conforme constata Esteves:

Na comparação dos modos de construção da memória social, nas entrevistas e nas notícias jornalísticas, percebe-se a diversidade social desses trabalhadores, marcada por trajetórias que vão desde os que perderam bens materiais, aos desempregados dos canaviais e os desabrigados pelas secas. Tal diversidade pode ser relativizada pelo desejo comum entre esses migrantes obtenção de uma profissão mais digna, estável e menos dura do que a de “biscateiro”, de “trabalhador sazonal” ou de “cortador de cana” (Esteves, 2010, p. 47).

Os proprietários não eram tão diferentes dos seringueiros, conforme afirma Bezerra:

Os proprietários dos seringais do Acre eram, na sua maioria, homens rudes, alguns sabiam “ferrar o nome”, autoritários, e que no universo da “selva”, do seringal, representavam o poder nas suas várias dimensões. Eram o patrão, juiz, conselheiro, compadre, protetor. Nos primeiros tempos de constituição do Acre estavam sempre em confronto direto com as autoridades jurídicas frente ao uso da violência e do arbítrio nas suas relações com o seringueiro e o índio (Bezerra, 2005, p. 90).

Essas foram as primeiras perguntas que motivaram o início da jornada de leituras sobre a história dos seringais e dos seringueiros. Essa diáspora do nordestino para a Amazônia, representou a busca por oportunidade de trabalhar e de conquistar, por meio do seu esforço, condições de vida para realizar seus sonhos. Para conhecermos como se deu esse processo diaspórico de recrutamento que atraiu tantos migrantes para essa região, devemos nos familiarizar com os seringais.

OS SERINGAIS

Esses espaços são grandes extensões de florestas que foram exploradas pelo extrativismo do látex, matéria-prima da borracha. Conforme explica Wolff:

Este sistema estava baseado na existência de unidades chamadas de “seringais” e que consistiam em imensas áreas de floresta sob a posse de um “patrão” que coordenava a produção da borracha através do arrendamento de “estradas de seringa” a seus “fregueses” e do monopólio do comércio da borracha e outras mercadorias junto a esses mesmos “fregueses” (Wolff, 1998, p. 48).

A base da economia no século XIX era o extrativismo da borracha. Essa atividade predomina, sobretudo, devido às descobertas das novas invenções para o uso e aplicação da borracha em diversos segmentos, como de bicicletas, automobilístico, vestuário, doméstico e hospitalar. Os seringais surgem como consequência da demanda dessa matéria-prima para as nações desenvolvidas. A região do Alto Juruá destacou-se no passado como grande produtora de borracha, do então chamado “ouro negro”.

A borracha foi responsável pelo recrutamento e deslocamento de toda uma população do Nordeste brasileiro para o extremo Oeste, e por uma ocupação de áreas recobertas pela floresta amazônica, as quais, por sua vez, eram habitadas por diversos grupos indígenas. Para os nordestinos que chegaram à Amazônia, nos altos rios em busca por borracha, a chegada em local tão diverso também foi uma experiência marcante e desafiadora. Vinham do Nordeste, em navios a vapor, seguiam pelos rios em pequenos barcos e canoas, com o sonho de fazer fortuna e ficar ricos para depois poderem voltar para suas terras e suas famílias. Trazidos por sua ambição e também por uma circunstância que fazia da borracha, ouro. Os autores que descrevem essas viagens são unânimes em afirmar as péssimas condições a que eram submetidos os migrantes nos “porões infectos dos navios do Lloyd” ou na terceira classe dos “gaiolas”:

Na terceira classe desses vapores, eles não deviam passar fome, porém, a adaptação seria difícil, porque não havia a bordo acomodações para esses passageiros e deveriam permanecer até o fim da jornada, na maior promiscuidade, misturados na proa e nos porões do navio, como se fossem uma carga qualquer! ... Mal terminada esta provação, surgia logo uma ainda maior para os que se destinavam aos rios mais longínquos, como os que regavam as terras que mais tarde formariam o território do Acre. No bojo das embarcações que transitam pela intrincada rede potâmica amazônica, chamadas “gaiolas”, ou nos batelões que lhes iam a reboque, o sofrimento desses infelizes ul-

trapassava tudo o que se poderia avaliar: por entre volumes de carga, vultos de gado vacum, suíno, cavalari e asinino, destinados ao consumo de bordo ou à venda; montões de gramíneas para o sustento das rês; num ambiente infecto e repugnante, via-se um labirinto de redes em todos os sentidos, num entrelaçamento inimaginável com vários planos, que se embatiam com maqueiras estendidas em diagonal, tomando qualquer espaço que porventura houvesse na parte do navio reservada à terceira classe, entremeamento êste que, em certas ocasiões se observava até na parte reservada à primeira classe. (Branco, 1961, p. 151 *apud* Wolff, 1998, p. 61).

Quando chegavam no seringal, a realidade não era muito diferente. A dominação que já acompanhava a migração, se mantinha na Amazônia. O nordestino passava por várias etapas de “domesticação” como processo de rito de passagem, para se despir dos seus valores e construir o seringueiro.

Como se deu esse processo?

Conforme Bezerra (2005), as relações de trabalho eram baseadas no trabalho forçado, quase escravo, compulsório e baseado na dívida, e os seringueiros tinham a função de extrair o látex para depois, produzir as pélas de borracha. Os produtos para sua alimentação e ferramentas para trabalhar eram vendidos pelo dono do seringal.

Como muitos não tinham recursos financeiros e eram analfabetos, ficavam trabalhando até obter o saldo (condição econômica daquele que porventura, conseguisse entregar mais produto/borracha do que consumir bens de sua necessidade, comprados no barracão, onde eram vendidos), o que era algo muito difícil de acontecer, como podemos evidenciar na análise realizada pelas pesquisadoras. Os seringueiros perceberam que o dono do seringal – o patrão – era responsável pelo preço da borracha e dos produtos comercializados e consumidos por eles. A administração do seringal apresentava certa divisão de tarefas.

O *mateiro* e o *toqueiro* eram nativos conhecedores dos segredos da floresta, responsáveis pela *demarcação* das unidades de produção, que era a abertura da *colocação*, áreas de coleta do látex, e tinha que seguir rigorosamente o calendário do *aviamento* - o processo de venda da borracha, e a *marcação* das seringueiras mais densas para ampliar a produção. O *fiscal* e o *noteiro* desenvolviam a mesma função, a de fiscalizar o processo de trabalho, conferir a entrada de seringa e o corte, a fabricação (defumação) e a produção, conforme a análise de Esteves (2010).

O *guarda-livros* ou *escrivão* era responsável pela contabilidade do seringal. O *gerente* administrava a entrada e saída das mercadorias para as colocações. Ainda trabalhavam como auxiliares no armazém o *caixeiro* ou *empregados do balcão*, para despachar as mercadorias e receber a borracha. O *aviador* e o *frequês* surgem para ampliar a produção e passam a ser parceiros dos seringalistas.

Regulando o processo da produção, o sistema de aviamento articula numa cadeia de dependência, o seringueiro - exterior - > patrão - seringalista - > casas aviadoras de Belém e Manaus - > casas exportadoras, as quais podiam funcionar como financiadoras de todo o processo de produção. E na dinâmica deste sistema produtivo, funcionavam as casas aviadoras que endividaram (Bezerra, 2005, p. 100).

Como se estabelecem as relações de trabalho com o seringalista?

A relação com o seringalista era concebida pelos princípios de confiança, fidelidade e obediência com os aviados e funcionários do barracão, a fim de constituir um corpo de funcionários privilegiados que colaboravam com o sistema de dominação sobre os seringueiros. Os seringueiros trabalhavam mais de 12 horas na extração e produção do látex, como podemos evidenciar nas pesquisas detalhadas realizadas por Wolff (1998), Bezerra (2005) e Esteves (2010).

Essas autoras comprovaram que, após o declínio dos preços da borracha no mercado internacional, não se conseguia competir com os preços promovidos principalmente pelo mercado asiático. Muitos seringueiros deixaram os seringais em busca de outras fontes de trabalho e os que acabaram ficando, criaram uma forma de conviver com a natureza. Ao contrário de muitos movimentos migratórios ocorridos no Brasil, não se tratou de modificar a paisagem e implantar uma nova organização do espaço com a eliminação da floresta e, sim, manter e preservar a natureza. Para a produção da borracha silvestre era imprescindível que a mata estivesse em pé e, desse modo, acabaram por “inventar” (no sentido de experimentar, segundo Bezerra, 2005) um modo de convivência sustentável com a floresta.

Essas foram as primeiras perguntas que motivaram o início da jornada de leituras sobre a história dos seringais e dos seringueiros. E surgiram outras, como: quem são as mulheres com as quais esses seringueiros casaram e como são suas relações com elas? Como essas mulheres vão se identificar nessa sociedade tão masculina? Quando as mulheres passam a perceber que têm sua própria identidade naquele universo?

A INVISIBILIDADE DAS MULHERES

Durante o apogeu dos seringais, período correspondente à metade do século XIX, o homem é o expoente da produção. As mulheres presentes nos seringais eram as esposas e filhas do gerente, do fiscal e do dono do seringal. Nos seringais, as mulheres não eram consideradas capazes para o serviço da extração, embora muitas o tenham feito na prática, mas não tinham um lugar reconhecido, pelo menos em princípio. Mas elas sempre estiveram presentes, de maneiras invisíveis, tanto para os proprietários dos seringais quanto para os intelectuais da época, bem como no viés da historiografia tradicional.

De acordo com estudos realizados por Wolff (1998), as mulheres eram invisibilizadas pelo contingente do modo fabril industrial da extração e confecção da borracha. Durante 1870-1912, o período do *boom* da borracha, os seringueiros viviam muitas vezes sozinhos ou em duplas. Ela descreve o modo de vida nos seringais, das relações entre seringueiros e patrões e seringueiros e os indígenas. Relata alguns casos, contados em tom de “fofoca” sobre as mulheres, das práticas sexuais desviantes, devido à falta de mulheres, da compra e venda de índias, prostitutas e outras mulheres (Wolff, 1998, p. 29).

A invisibilidade da mulher se deu por ela ser tratada como mercadoria pelos patrões e pelos seringueiros. Elas eram encomendadas como produtos pelos seringueiros aos seus patrões, que cobravam e registravam na caderneta individual - pelo *guarda-livros*, e era mais uma dívida do seringueiro. Se este não conseguia cumprir as metas e nem sustentar a sua mulher, o patrão a retirava e a vendia para outro. Há relatos das *correrias* de seringueiros, que eram os sequestros das mulheres indígenas, que eram violentadas e muitas eram levadas com eles para viver no seringal.

Quem são as mulheres com quem esses seringueiros casavam? E como são suas relações com as mulheres?

Conforme os estudos realizados pela Wolff, as mulheres indígenas e as nordestinas eram todas jovens de 13 a 15 anos. As indígenas eram caçadas, sequestradas e violentadas pelos seringueiros e mantidas como companheiras. As mulheres oriundas do Nordeste eram de famílias muito simples, com pouquíssimo conhecimento de vida e eram cedidas pelas suas próprias famílias.

As relações eram permeadas por violência contra as mulheres, fatos que estão nos registros dos processos criminais do Fórum Municipal de Cruzeiro do Sul-AC, capital do Departamento do Alto Juruá, do início do século XX. Os crimes cometidos, como adultério, discórdia e rivalidade entre os seringueiros, sempre envolviam a presença da mulher. Essas são formas de violência física, psicológica, sexual, patrimonial e moral que ainda estão presentes na vida de muitas mulheres neste Brasil, como podemos compreender pela narrativa:

A violência fazia parte, como uma linguagem, das relações entre seringueiros e patrões, entre maridos e mulheres, entre pais e filhos, entre vizinhos e parentes, e quase sempre, apesar das reações e resistências, era o lado mais “forte”, reforçado pelas instituições e hierarquias sociais que, através desta linguagem, impunha seu poder e sua vontade, ou seja, eram os patrões, os maridos e os pais. A justiça, porém, serviu muitas vezes de eco para as reclamações, queixas e denúncias dos seringueiros, mulheres, filhos e filhas, bem como das prostitutas, lavadeiras, artesãos e agricultores, criando a possibilidade, muitas vezes, de se estabelecer um equilíbrio, ainda que provisório, nesta relação (Wolff, 1998, p. 54).

A presença do sistema judiciário na região não proporcionou uma disciplinarização dos grupos sociais. Para Michel de Certeau, citado por Wolff, para além da disciplinarização social, estão as práticas cotidianas, uma “antidisciplina”:

Essas ‘maneiras de fazer’ constituem as mil práticas pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas de produção sócio-cultural. Elas colocam questões análogas e contrárias às abordadas no livro de Foucault: [...] Esses modos de proceder e essas astúcias de consumidores compõem, no limite, a rede de uma anti-disciplina (Wolff, p. 107).

A justiça serviu para auxiliar na repressão das revoltas, mas também contribuiu para a hierarquização de classes e de gênero:

Segundo Michel de Certeau, a cultura popular é justamente esta maneira de se apropriar das instituições, de criar a partir daquilo que também está dado, de elaborar mil táticas para a sobrevivência num esquema construído para excluir tudo que seja original e popular. “A ordem efetiva das coisas é justamente aquilo que as táticas populares desviam para fins próprios sem a ilusão que mude proximamente (Wolff, p. 107).

Os dados obtidos nos levantamentos bibliográficos, documentos e jornais no período de 1870-1945, estudados e analisados por Wolff (1998) e abordados por Bezerra (2005), revelam a presença das mulheres nos seringais. Mas ambas pesquisadoras observam que os intelectuais e historiadores mais tradicionais

pouco deram destaque às atividades desenvolvidas por elas no período do *boom* da borracha. No entanto, as mulheres não se comportavam como vítimas. Algumas se aproveitavam da falta de mulheres e usavam o “privilégio” para escolher seus companheiros. Outra postura adotada por elas era decidir deixar os seus companheiros por outros, o que fica bem evidente nos processos analisados por Wolff:

É notório o número de processos judiciais em que vemos as mulheres deixando de um marido ou companheiro que as tratasse mal, para logo juntarem-se a outro. Os processos são normalmente motivados pela vingança do marido, como no caso do assassinato de Antônio Simeão, seringueiro no Rio Tejo, ocorrido em 1901 mas cujo processo foi aberto apenas em 1906, de que é acusado Antonio da Motta Cavalcante. Uma das testemunhas relata os antecedentes do caso: Terceira Testemunha: Cândido Ferreira Baptista, residente no lugar denominado São João, no rio Juruá. [...] “Respondeu que em mil novecentos e um sendo empregado da casa comercial de Pedro Gomes da Silva no lugar denominado Fortaleza, no rio Tejo, tinha sciencia de que Antonio Simeão era desavido com Antonio da Motta Cavalcante, por ter a mulher daquele deixado-o e procurado a companhia deste que assim o fez devido aos maltratos infiigidos por seu marido. Data dahi a intriga figadal de Simeão contra Cavalcante, [...] (Wolff, 1998, p. 103).

Como se estabeleciam as relações de gênero nesse contexto tão desigual?

As mulheres, por estarem em menor contingente, foram tratadas como “mercadoria rara”. De acordo com as pesquisadoras era incomum encontrar uma mulher sozinha no seringal. Existiam as viúvas que tinham apoio dos patrões e permaneciam perto do barracão, pois tinham filhos e os colocavam para trabalhar no seringal; e as patroas viúvas, que resolviam conduzir seus próprios negócios, tinham dificuldade em serem reconhecidas como proprietárias. Portanto, a construção das relações de gênero que se estabeleceram na Amazônia são complexas, pois sofreram com intempéries da natureza, bem como pelo modelo cultural nordestino.

Como viviam as famílias nordestinas?

A maneira como elas viviam foi descrita por Koster, abordado por Wolff (1998), que viajou pelo sertão do Ceará e Pernambuco em 1810, e nos dá uma ideia do cotidiano das pessoas que encontrou:

As rêdes usualmente tomam o lugar dos leitos, sendo mais confortáveis e mais frequentemente utilizadas como cadeiras. Algumas resi-

dências têm mesa mas o uso comum é a família acocorar-se derredor de uma esteira, com as tigelas, cabaços e travessas no centro, e aí comer sua refeição, sobre o solo. [...] A mulher raramente aparece e se é vista não toma parte na conversação, a menos que, sendo bôa esposa, esteja vigiando o assado. Quando se apresenta, enquanto os homens falam, acocora-se na soleira da porta que leva ao interior da casa, e aí fica, limitando-se a escutar (Wolff, 1998, p. 38).

Os costumes descritos acima foram evidenciados por Wolff na sua estadia para realização da pesquisa no Alto Juruá, e assim prossegue:

Portanto os costumes, casas pequenas, dormir em redes, comer sentado no chão ao redor de uma esteira onde ficam as tigelas de comida, a mulher que se coloca à margem da conversação dos homens, são costumes até hoje presentes no cotidiano dos seringais do Alto Juruá. É certo que para que se mantenham contribuí muito a pobreza em que vivem muitos dos seringueiros, mas por outro lado, mesmo em casas onde havia mesas, presenciei muitas vezes, durante minha estadia no Alto Juruá, as pessoas comendo no chão da cozinha, sentados em roda e servidos, cada um por sua vez, pela dona da casa, de “caldo”, completando-se o prato com farinha à vontade e um pedaço de carne ou peixe, cozido no caldo, servido em separado. A questão do isolamento das mulheres, a meu ver, se dava em função de que no caso destes viajantes sempre eram expedições formadas exclusivamente por homens. De qualquer forma, no Alto Juruá, até hoje sente-se ainda a separação dos espaços. Logo que chegava a uma casa, acompanhada de homens, estes eram convidados a permanecer na sala, em conversa com o dono da casa. A mim era dada a opção de ficar ali ou de participar da conversa e das atividades das mulheres na cozinha. Em uma ocasião, chegando à noite em uma casa onde não esperavam que houvesse uma mulher entre os hóspedes, o dono da casa gritou, logo que me viu, em direção aos fundos onde sempre fica a cozinha: - Venha aqui mulher, tem uma mulher aqui! Era necessário ter uma mulher para me receber condignamente (Wolff, 1998, p. 59).

Conseguimos identificar a presença das mulheres no processo de constituição dos seringais através das atividades que desempenhavam, como acompanhantes, esposas, mães, domésticas, agricultoras e educadoras. Não podemos menosprezar as outras peculiaridades de suas vidas, como foi observado nas obras de Wolff:

Foram também participantes do esquema produtivo, através do trabalho na borracha, sozinhas ou repartindo com o marido e os filhos as múltiplas tarefas que ele envolvia; ou através de serviços, chamados “trabalhos domésticos”, que garantiam a subsistência, o conforto e a vida nos seringais, nas vilas e na cidade de Cruzeiro do Sul.

Em Bezerra (2005) também se descreve essa condição da mulher no espaço seringal:

Nesse universo, as relações de gênero foram além dos modelos estabelecidos pela cultura ocidental, pois essas mulheres no cotidiano que viviam no seio da “selva” tiveram que improvisar novos papéis e estratégias de vida que expressavam suas resistências e lutas. Isoladas no seio da floresta defrontando-se com poucos recursos materiais, marcadas por relações sociais em que a violência estava presente, sendo obrigadas a uma dupla ou tripla jornada de trabalho frente aos seus múltiplos afazeres, porém interligada ao contexto mundial. As trajetórias dessas mulheres índias ou nordestinas, principalmente ou descendentes destes foram silenciadas por uma produção historiográfica tradicional que ou as julgava insensíveis ou de pouca importância (Bezerra, 2005, p. 169).

VISIBILIDADE E REPRESENTAÇÕES DAS MULHERES NOS SERINGAIS DO ACRE

A mulher não ficou passiva nessa luta. Na verdade, as mulheres tiveram um engajamento significativo [...] (Cabarella [s.a] apud Bezerra, 2005, p. 1)

O engajamento das mulheres acontece, no primeiro momento, como uma questão de necessidade de sobrevivência em um *não-lugar*, onde a sua presença gerava problema na dinâmica produtiva da extração da borracha e nas relações sociais. As relações entre homens e mulheres, descritas nos processos civis em Cruzeiro do Sul, cidade acreana, a exemplo do Fórum Municipal daquele município, bem como as falas das entrevistadas pelas pesquisadoras, revelam as violências física, sexual e moral, cometidas pelos maridos, pais, irmãos, padrastos, tios, padrinhos e pessoas próximas a elas. Isso é encontrado em relatos das regiões do Alto Juruá e da capital acreana, Rio Branco. Há várias interpretações possíveis para justificar essa violência, como cita Maria Ângela D’Incao, abordada por Bezerra (2010) ao estudar a realidade amazônica, destacando os relacionamentos conjugais entre “homens muito mais velhos com mulheres muito mais jovens”.

Outro fator que demonstra a condição dessa mulher é a forma de vida tradicional e o isolamento de muitos grupos familiares nos seringais. Para Raquel Soihet, abordada em Wolff, há outra explicação para a violência nas camadas médias e altas da sociedade, onde afirma que: a violência masculina contra as

mulheres se dá pelo fato de que o corpo feminino é visto como uma “propriedade” masculina e passível de sua agressividade.

Como as mulheres conseguem resistir e não ficarem passivas a essa violência?

As mulheres acreanas foram muito resilientes, o que potencializou sua capacidade de superar uma diversidade de violência, assim como a capacidade de persistência em desenvolver seu trabalho, como suas atividades domésticas, o cuidado com a agricultura de subsistência, a coleta da castanha e educação dos seus filhos e suas filhas. Essa jornada dupla, ou tripla, se tornou mais relevante quando ocorreu o declínio dos seringais, porque o trabalho familiar foi fundamental para sustentar e manter o homem no seringal. As atividades desempenhadas pelas mulheres em casa, como doceiras, bordadeiras e costureiras, contribuem na renda, no sustento da casa, já que a partir de 1945, a extração do látex não gerava tantos recursos para o seringueiro. Nessa perspectiva, quais as representações de mulheres nos seringais do Acre?

Com o advento da crise da borracha é que os seringueiros percebem a relevância da família para não perderem o pouco que tinham adquirido, uma vez que a crise fez com que alguns vendessem suas terras aos pecuaristas. Naquele momento, os seringueiros que ficaram no território tinham que se organizar e se unir para não se perderem, pois estabelecidos em colocações onde tinham que lidar com as dificuldades da falta de recursos naturais para sobrevivência. Conforme Esteves, os fazendeiros constituem o *estranho*, no ponto de vista do seringueiro.

Os pecuaristas são pólo oposto, o outro, o *estranho* que tentou impor sua dominação através de forças físicas e sociais desconhecidas. A fazenda, unidade de produção voltada para a intensificação do plantio de pastos, para a exclusividade da atividade pecuária, e, em certos casos, para a especulação imobiliária, “limpou” a floresta dos homens que a ocupavam com o trabalho extrativo e o tapiri (a casa), atividade e momentos que lhes conferiam sentido e substância (Esteves, 2010, p. 120).

A ameaça do estranho, o outro, visto como inimigo, fez os seringueiros se unirem para proteger e garantir a sua maneira de viver. De acordo com análise de Esteves:

O reconhecimento do outro, como inimigo, impôs-lhes a criação de uma linguagem comum, através das representações coletivas para

a defesa do patrimônio e construção de um projeto de cidadania, conforme expressa o Hino do Seringueiro:
Panela de Pressão (Hino do Seringueiro)
Vamos dar valor ao seringueiro/ Vamos dar valor a esta nação/
Pois é com o trabalho deste povo/ Que se faz pneu de carro e pneu de avião/
Fizeram a sandalinha, fizeram o chinelo/ Inventaram uma botina que a cobra não morde não/ Tanta coisa da borracha que eu não sei explicar não/
Encontrei pedaços dela em panela de pressão/ Pneu de bicicleta não é requeijão/
Não é carne de gado o pneu do caminhão/ Não é com chifre de vaca que se apaga a letra não/ São produtos da borracha feita pelas nossas mãos. (Hino do Seringueiro, composto por Jaime Araújo - Esteves, 2010, p. 123-124).

As modificações nas propriedades privadas promovem transformações nas relações de trabalho que, por sua vez, desencadeiam conflitos. Os seringueiros percebem que para manter o seu modo de vida, sua cultura, têm que preservar a natureza. Diante disso, passam a valorizar o seu conhecimento acumulado a partir da relação que construíram com a natureza. E nessa relação, as mulheres estavam inseridas, bem como no processo de resistência, descrito por Bezerra:

Foi nesse processo de resistência à expulsão de suas posses, do seu território, que os seringueiros se organizaram dando surgimento ao movimento sindical rural. Foi nesse processo que a participação da mulher acreana ganhou maior visibilidade pública, embora esta estivesse presente, de forma significativa, no processo de extração do látex desde o 2º surto da goma elástica, quando ocorreu a batalha da borracha (Bezerra, 2005, p. 168).

Os processos de resistência descritos por Bezerra (2005), aconteceram em Rio Branco a partir 1945, com a institucionalização do voto feminino de 1934, onde as mulheres tinham efetivas condições de sujeito político. Nesse contexto, surgem agremiações, sendo a mais conhecida delas *As legendárias*, alusão ao antigo exército romano, que era composta por mulheres mães, esposas, professoras, funcionárias públicas e donas de casa; havia legendárias em todas as regiões do Acre. O objetivo era trabalhar pela autonomia do Estado do Acre. Devemos esclarecer que essas mulheres eram brancas, de descendência europeia, de classe social alta e média, esposas de seringalistas, portanto faziam parte da elite acreana. Essas agremiações faziam parte de partidos políticos como o Partido Social Democrático (PSD) e o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB).

As legendárias eram responsáveis pelas atividades políticas, culturais e sociais nas suas regiões. Assim sendo, a educação foi utilizada como ferramenta de controle ideológico do Estado para conduzir o povo e legitimá-lo. Segundo Bezerra, a construção da mulher legionária como sujeito político ocorre através:

Da cadeia de significados socialmente construídos, esposa, mãe, educadora e patriota, ela buscará identificar-se com sua condição de mãe que não apenas gera filhos, mas é responsável pelo destino que este terá. E na perspectiva de construir um futuro promissor para os filhos, com o Estado, ele foi a luta, passando de indivíduos para sujeitos (Bezerra, 2005, p. 174).

As narrativas das senhoras que participaram ativamente das legendárias, registradas nas entrevistas cedidas à historiadora Bezerra, revelam que a experiência de ser legendária era sentida como se estivessem participando de um sonho coletivo. As mulheres foram incorporadas na luta pela autonomia do Estado do Acre em busca de um futuro promissor para essa população, diante das dificuldades sociais e econômicas existentes na região, criadas pela crise da borracha.

Já as mulheres dos seringais estavam se articulando junto com seus companheiros nos trabalhos de “organização comunitária” e no “sindicato”, movimentos pautados no uso dos recursos naturais, como os Sistemas Agroflorestais, o Plano de Uso da Reserva Extrativista, destacando-se aí Chico Mendes como um dos líderes. Mas os seringueiros não se sentiam representados, havia um sentimento de negação do Estado e a única maneira de provar o ponto de vista deles eram eles próprios terem suas entidades de representação política, mas para isso acontecer era necessário que esses idosos, idosas, homens, mulheres, jovens e crianças soubessem ler e escrever, como observamos na citação abaixo:

Bom, os primeiros passos foram muito difíceis, porque esse isolamento, e não somente esse isolamento, como até os anos 70, por exemplo, no início dos primeiros movimentos do sindicato, você sabe, que durante séculos, desde o século passado, quando os seringueiros desbravaram a Amazônia, nenhum seringalista permitia que houvesse escola nos seringais, então essa questão de não existir escolas e nenhum filho se seringueiro saber ler, da grande maioria ser analfabeto, também, ajudou a complicar, e ajudou a contribuir muito para esse isolamento. Então foi necessário para os primeiros passos do Sindicato, para sua organização, até mesmo para compor sua diretoria. Foi muito difícil você encontrar pessoas que soubessem ler e aí, como ia compor os membros da diretoria? Havia uma exigência que tinha que saber ler alguma coisa e escrever também, fazer um recibo, ler uma notícia ou escrever um comunicado, foi muito difícil encontrar pessoas que pelo menos soubessem assinar o nome, e isso

contribuiu para o isolamento das pessoas no seringal, e somente a partir de hoje, torna-se mais fácil, você fazer uma reunião. Naquela época você tinha que usar o rádio, divulgar, tentar passar mensagem com antecedência de uma semana (...) O papel da Igreja também foi muito importante, quando ela começa a criar as “comunidades” de base e a estipular os calendários (...) Mas de tudo a escola foi o mais importante. Com a escola, tudo mudou no seringal e nossas dificuldades passaram a ser de outra ordem. A escola foi tão importante que garantiu às famílias a sua colocação, garantiu a permanência do jovem no seringal. (Raimundo Barros, liderança, vereador, Xapuri, julho/92). A escola fez parte das iniciativas que se encontravam definidas no Projeto Seringueiro, incluindo-se postos de saúde, diversificação da produção, comercialização e alternativas econômicas. O alcance social e político dessa proposta somente pode ser dimensionado no processo de construção da identidade dos seringueiros. Romper com o isolamento físico, social, político e, portanto, cultural exigiu desdobramentos que perpassam desde a organização dos interesses, papel que coube ao sindicato, até alcançar outros saberes, como ler e escrever (Esteves, 2010, p. 154).

A presença da escola, a escolha de professores e professoras para desenvolverem as atividades conforme a realidade dos seringueiros foi fundamental para o desenvolvimento do Projeto Seringueiro. Naquele período, que corresponde às décadas de 1970 e 1980, se consolidou a Cooperativa Agroextrativista de Xapuri (Caex), em seguida, se estabeleceu o Conselho Nacional de Seringueiros (CNS). Essas entidades, suas lideranças, mediadores e aliados defendem a proteção à biodiversidade da maior floresta tropical do mundo.

Assim sendo, o I Encontro Nacional de Seringueiros, que ocorreu em 1985, proporcionou o intercâmbio de experiências de diferentes trabalhadores do extrativismo. A narrativa realizada por Esteves demonstra que o perfil da representação definiu-se pela incorporação das categorias.

...seringueiro, castanheiro, balateiro, piaçabeiro, poaieiro, soldado da borracha, e pescador-artesanal, expressão das forças presentes no I Encontro. Nos documentos consultados, percebe-se uma pluralidade de profissões que têm no extrativismo tradicional sua fonte de reprodução na tentativa de transformar o movimento dos seringueiros no movimento dos povos da floresta, aliando índios, seringueiros e todos os trabalhadores extrativistas, anunciando uma nova era, como enfatiza. [...] Foi pela reunião dos povos da floresta que o Encontro tornou-se um símbolo 56. Os participantes redescobriram a importância da floresta. A dimensão da biodiversidade parece ter sido incorporada na diversidade com que utilizam os recursos naturais e o trabalho de extrator que os identifica, ao mesmo tempo em que os potencializa como responsáveis pela sua manutenção e

preservação da floresta: tornaram-se os guardiões da floresta (Grzybowski, 1989 *apud* Esteves, 2010, p. 177).

A narrativa descrita por Esteves a partir desses eventos, foi fundamental para que as comunidades de Xapuri (AC), junto aos povos indígenas da região, se aliassem num só objetivo: preservar as áreas florestais, e assim, eles passaram a ser os *guardiões da floresta*.

Naquele período, houve muitos conflitos, quando as comunidades extrativistas, juntamente às comunidades indígenas, vão proteger a floresta com sua própria vida. As mulheres e crianças formaram uma corrente, protegendo os seus territórios contra os invasores, madeireiros e pecuaristas. A representatividade das mulheres acontece nessa complexidade de relações. Elas aparecem no primeiro momento, como coadjuvantes na história dos seringais do Acre, quando ainda eram tratadas como objetos e negociadas como mercadorias pelos seringueiros. A partir da crise da borracha, o trabalho das mulheres, que era apenas doméstico, tornou-se a principal fonte de renda. Através do seu trabalho, da sua perseverança, da sua resiliência e da dedicação aos filhos, as mulheres dos seringais, nordestinas, caboclas e indígenas passaram a ser protagonistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Algumas reflexões sobre a trajetória das mulheres a partir das suas invisibilidades até sua representatividade nos seringais nas regiões do Acre, estiveram presentes nessa discussão. O trabalho foi realizado a partir do levantamento bibliográfico e, devido ao curto espaço de tempo para as leituras e escrita do artigo, foram analisadas três teses escritas por mulheres, pesquisadoras e professoras, que desenvolveram seus estudos documentais e etnográficas a partir de mulheres que viveram nos seringais e que durante as décadas de 1970 e 1980, viviam na região acreana e nas comunidades extrativistas.

A escolha pelas obras *Marias, Franciscas e Raimundas: uma história das mulheres da floresta Alto Juruá, Acre, 1870-1945*, da Profa. Dra. Cristina Scheibe Wolff; *Invenções do Acre: de Território a Estado - um olhar social ...*, da Profa. Dra. Maria José Bezerra; e *Do “manso” ao guardião da floresta - estudo do processo de transformação social do sistema seringal, a partir do caso da Reserva Extrativista Chico Mendes*, da Profa. Dra. Benedita Maria Gomes Esteves, se deu por propor-

cionarem uma análise ajustada a uma temporalidade desde a mais antiga até a mais recente. O objetivo da pesquisa era entender o processo da invisibilidade das mulheres nos seringais na região do Acre. Para compreender essa dinâmica, foi preciso conhecer como se estabeleceram os seringais, quem eram os seringueiros, os seringalistas e toda a movimentação do sistema de fabrico da borracha.

Considerando os aspectos da dinâmica da produção, compreendeu-se o processo de invisibilidade das mulheres, o qual ocorre primeiro pelo modo de produção da borracha e, segundo, pelo fato de ser pequena a quantidade de mulheres que foram levadas para aquela região. E a terceira condição, que as mulheres foram mercantilizadas, comercializadas como produtos. Outro elemento inserido nas relações entre homens e mulheres é que a violência física, sexual, psicológica, moral e patrimonial está presente, tendo em vista os dados encontrados nas pesquisas documentais, nas entrevistas realizadas com as mulheres da região, que acessam suas memórias e trazem relatos dessa invisibilidade, da violência sofrida pelas gerações passadas e por elas próprias. As mulheres que viviam nos seringais eram jovens indígenas, caboclas e nordestinas, levadas a casarem com homens mais velhos, e assim se estabeleciam as famílias. Apesar da invisibilidade, identificou-se a participação delas no processo de constituição dos seringais, com seus ofícios de acompanhantes, de donas de casa, doceiras, costureiras e educadoras. Elas conseguem neste “não-lugar” fazerem o seu lugar.

Elas conseguem gradativamente seu espaço na crise da borracha, pois são as colaboradoras próximas dos seringueiros e com seus ofícios contribuem para a renda, muitas vezes sendo a principal fonte de recursos da família.

Diante dessa nova e complexa realidade, violenta e de muita pobreza, as mulheres com sua resistência e resiliência se unem aos seus companheiros e filhos, trabalhando para transformar aquela região no seu território, conhecedoras que são dos afazeres, como fabricação de sabão, aproveitamento do farelo da castanha, do artesanato e da extração de óleos, atividades realizadas no interior dos seringais.

Considerando essas complexidades que envolveram e envolvem as questões do desenvolvimento sustentável e de territorialidade nessas regiões de disputa, as mulheres se uniram aos seus companheiros e filhos, colaborando com a

consolidação das Cooperativas, como a Cooperativa Agroextrativista de Xapuri (Caex), na Reserva Extrativista Chico Mendes.

REFERÊNCIAS

BEZERRA, Maria José. **Invenções do Acre**: de Território a Estado - um olhar social. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-11072007-105457/>. Acesso em: 6 out. 2021.

ESTEVES, Benedita Maria Gomes. **Do “manso” ao guardião da floresta** - estudo do processo de transformação social do sistema seringal, a partir do caso da Reserva Extrativista Chico Mendes. Rio Branco: Edufac, 2010.

WOLFF, Cristina Scheibe. **Marias, Franciscas e Raimundas**: uma história das mulheres da floresta Alto Juruá, Acre, 1870-1945. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.



Fotografia 13: Andrisson Ferreira da Silva

O SEGREDO DO SAGRADO: representações imagéticas de um terreiro de mina no Maranhão

Reinilda de Oliveira Santos

O processo de colonização deixou como herança para os países colonizados profundas desigualdades, fundadas nas identidades de classe, raça e gênero. E olhar através das lentes da decolonização é fundamental para compreensão dos diversos impasses, conflitos e contradições das dominações coloniais e da produção dos sujeitos subalternos do mundo moderno, seja na dimensão do poder, do ser ou do saber. Assim, é válido destacar que a decolonialidade se opõe à modernidade, pois se configura como um movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade: “Decolonializar implica um projeto intencional e processo contínuo e insurgente de diálogo e cooperação intercultural, que reinventa modos de vida não-coloniais” (Fleuri, 2012, p. 8)

Para Mignolo (2003, p. 30 apud Balestrin, 2013), “a colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser. E mais do que isso: a colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade; é a sua parte indissociavelmente constitutiva”. A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América (Quijano, 2000, p. 342 apud Balestrini, 2013, p. 13).

Balestrin (2013, p. 14) destaca que, no contexto da colonização, “às Américas chegou o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu e, com ele, a reprodução dos padrões hierárquicos globais já existentes. Diante disso, tudo o que não seguia esse padrão era tido como exótico, diferente, sendo, portanto, inferior.” Nesse contexto, os grupos populares, indígenas e negros africanos sofriam constantes processos de exploração, exclusão e subalternização, condição que perdura até os dias atuais e é perceptível nos terreiros de religiões afro-brasileiras. Até pouco tempo o colonizado era visto através dos olhos dos colonizadores, o que os colocava de forma passiva, deixando de lado todos os elementos históricos e culturais. Os recentes estudos decoloniais nos permitem olhar para esses sujeitos a partir dos seus próprios olhos, dando o protagonismo que lhes pertencem e colaborando para a mudança de perspectiva histórica.

Antes de tudo, deve-se destacar que em vários estados do Brasil é possível perceber a disseminação dos cultos afros. Esta proliferação pode ser vista, de certa forma, como a vitória de saberes e fazeres que, através de homens e mulheres africanos que atravessaram o oceano, se arraigaram à sociedade brasileira. Assim, variando de acordo com a origem territorial africana e o contato com práticas e saberes nativos, foi se configurando um campo múltiplo, diversificado e rico de expressões culturais e religiosas de marca popular, negro e negro-mestiça. No caso do Maranhão, tornou-se muito comum o Tambor de Mina; no Piauí, o Catimbó; no Amazonas, a Pajelança; em Alagoas, Sergipe e Pernambuco, o Xangô; na Bahia, o Candomblé; na região central, a Umbanda; e na região Sul, o que se convencionou denominar de Batuque.

A partir da análise da literatura existente sobre o tema pode-se aferir que são mais comuns na cidade de São Luís a Pajelança e o Tambor de Mina. Já no interior do Maranhão, as expressões religiosas afro-brasileiras recebem classificações diversas: Badé, Berequete, Cura, Pajelança, Jirunga, Panguará, na região da Baixada Maranhense; Iemanjá, em Penalva; Baía e Terecô em Caxias, Codó, Coratá, Bacabal e Matões; Brinquedo de Cura ou simplesmente Brinquedo em alguns lugares. Entretanto, neste trabalho, focar-se-á especificamente o Tambor de Mina, por ser a tendência seguida pelo terreiro Rei Dom Sebastião.

NAS TRILHAS DOS ENCANTADOS

O Maranhão se destaca como principal centro de preservação da cultura dita Mina do Brasil. Segundo Ferretti (2009), Tambor de Mina é a “designação popular no Maranhão para a religião de origem africana que, em outras regiões do país, recebe denominações como candomblé, xangô, batuque, macumba e etc.; é o nome de uma religião afro-brasileira desenvolvida por antigos escravos africanos e seus descendentes”. Esse repertório caracterizado como afro-religioso é marcado por elementos africanos e indígenas.

O antropólogo Luís Nicolau Parès, ao tratar das conexões entre africanos, afrodescendentes e indígenas na história do Maranhão, mostra que a população africana, particularmente a de origem Congo-Angola, que predominara no Maranhão, e seus descendentes, acabou se apropriando das práticas da pajelança indígena e contribuiu, marcantemente, para a sua constituição e evolução. Havia vários paralelismos significativos, ao nível dos rituais e das crenças, entre as tradições bantu e as práticas dos pajés maranhenses (por exemplo, uma ideologia de cura expressa simbolicamente numa luta contra a feitiçaria; processos rituais de exorcismo, nos quais o agente patogênico deveria ser extraído do corpo do doente; a ação individual dos curadores).

Teriam sido esses os elementos comuns que forneceram uma base de convergência da qual se produziram a ação comunicativa e criadora de diversas gerações de agentes históricos (Parès, 2004). Assim, a formação dessa “pajelança maranhense” está historicamente associada ao encontro de povos indígenas (com pouco contato com a sociedade colonial) com os escravos aquilombados nas florestas do norte do Maranhão. Essa formação da Pajelança maranhense também se associa ao encontro desses mesmos escravos africanos com povos indígenas em contato com a sociedade colonial, e também com colonos no meio rural maranhense, vindos de outras áreas do Nordeste brasileiro; e ainda, associa-se à ação de agentes intermediários, a exemplo de caboclos ou cafuzos, pois à medida em que a população foi se misturando racialmente, foi acrescentando-se a facilidade de interpenetração cultural (Parès, 2004).

Além de elementos indígenas, salienta-se que várias entidades afro-religiosas são nobres europeus, chamados de gentios, como por exemplo, Rei Dom Sebastião e Dom Luís Rei de França. Em *O Pantheon Encantado*, Barros et al.

(2007) sugerem que vários símbolos de matriz europeia foram submetidos ou “encantados” pelo panteão religioso afro-indígena maranhense: os nobres europeus, como tantos nobres africanos e líderes indígenas, foram transformados em entidades espirituais presentes nos terreiros da região.

No Estado, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, as práticas religiosas passam a ser vistas como elementos dinamizadores na sociedade, tendo em vista que uma identidade maranhense estava sendo moldada em cima do povo-de-santo e suas práticas, quebrando com a ideia que se tinha até então, de uma Atenas brasileira: “O povo-de-santo se perceberá num terreno constituído por um arsenal de olhares e práticas seletivas, com interesses os mais variados, participando diretamente da construção desses processos seletivos, barganhando espaços e negociando posições nesse cenário” (Barros et al., 2007, p. 190).

O Tambor de Mina é dividido em duas linhas principais, Jejê e Nagô, sendo a maioria dos terreiros de mina praticante do modelo da Casa de Nagô-Nagô, embora a vertente vista como mais tradicional e “pura” seja o modelo da Casa das Minas - Jêje. Segundo as pesquisas, essas casas são as mais antigas do Estado, ambas localizadas no centro da cidade, Rua São Pantaleão e Cândido Ribeiro ou das Crioulas, respectivamente.

A Casa das Minas pertence ao vodum Zomadonu e a Casa de Nagô ao orixá Xangô: “O dono da casa é Xangô, mas Badé, seu equivalente entre os jejes, também é conhecido e cultuado” (Ferretti, 2002, p. 14). De acordo com Pacheco, “esses africanos, vindos da Costa da Mina, território da atual Nigéria, Togo e Benin, se organizarem em Irmandades religiosas e deram origem aos primeiros terreiros de Candomblé, Xangô, Batuque e Tambor de Mina” (Pacheco, 2004, p. 44).

Acredita-se que a Casa de Nagô tenha sido erguida “[...] na mesma época que a casa das Minas, mas não se sabe ao certo qual das duas foi fundada primeiro. A tradição diz que as fundadoras da casa foram duas africanas, Josefa e Joana” (Ferretti, 2002, p. 14). O que se sabe é que foram abertas em meados do século XIX, por africanas. Na realidade, essas casas constituem a matriz cultural do tambor-de-mina, que permaneceu restrito à cidade de São Luís até a virada do século XX, quando começou a se espalhar para outros estados e para o interior” (Pacheco, 2004, p. 47-48). Atualmente, é comum se encontrar fortes traços dessas manifestações nos municípios do Maranhão.

O termo Tambor de Mina deriva de denominação dada no Brasil a negros sudaneses escravizados de diversas etnias, embarcados no forte português de São Jorge Del Mina, na Costa do Ouro, atual Gana (Rodrigues, 1935, p. 164-165; Ferretti, 1995, p. 11). Embora não se possa afirmar com segurança quando a *Mina* surgiu na capital maranhense, sabe-se, com base em documentos encontrados na Casa das Minas e no Arquivo Público do Estado que, na 2ª metade do século XIX, tanto aquele terreiro quanto a Casa de Nagô já funcionavam no lugar em que se encontram hoje e que pediam licença para fazer festa (Ferretti, 2000, p. 191-192).

No Tambor de Mina Nagô são cultuados voduns e orixás, que são de origem africana, gentis e caboclos (entidades genuinamente brasileiras). Essas entidades são organizadas em nações e em famílias e possuem muitas peculiaridades, como nomes, iconografia, diferença de idade. Os ensinamentos são passados de geração para geração dentro dos terreiros através da experiência dos pais e mães de santo, que ensinam seus filhos fazendo uso da oralidade. Assim, os cânticos, toadas, cantigas, doutrinas ou pontos são transmitidos através da fala e vivência dos mestres de santo (Ferretti, 2008, p. 48).

RITUAIS SAGRADOS DO TERREIRO REI DOM SEBASTIÃO

Para Silva (2002), o trabalho da memória repousa em muitos lugares e momentos. Feito de olhares ou das frestas destes, é uma espécie de câmara de decantação ou de curva acentuada do rio, na qual vão depositando-se resíduos que o frouxo das águas não pode levar. Fatos, motivações, significados, trocas silenciosas ou ruidosas, eis o trabalho dos dias que a memória constantemente registra, esquece e refaz. A história do terreiro Rei Dom Sebastião abre uma fresta dessas, pois resgata memórias para narrar uma história, que ganhará vida através de fotografias capturadas por esta pesquisadora no último ano.

A Casa de Mina Rei Dom Sebastião segue a linha nagô, permitindo que caboclos, encantados, orixás e voduns baixem em seu solo sagrado. A Casa faz nove festas por ano, abrindo os trabalhos dia 13 de janeiro, com a festa grande da Casa que homenageia seu dono, Rei Sebastião, e finda dia 04 de dezembro, com a comemoração de Iansã e Santa Bárbara. E possui sessões quinzenais de cura e desenvolvimento. Atualmente possui 25 filhos de santo, que são liderados por João de Una, guia de trabalho da Casa. Abaixo temos o pai de santo da casa,

incorporado com seu chefe de cabeça, Seu João de Una, a fotografia foi capturada na ocasião de uma festa no terreiro, em 2021.

Figura 1 - João de Una, incorporado no pai de santo Gustavo Costa.



Fonte: A autora (2021).

O terreiro pertence à Família dos Lençóis, que é chefiada por Rei Dom Sebastião e é composta por nobres, príncipes, princesas e fidalgos. A segunda família da Casa de Mina Rei Dom Sebastião é a Família da Turquia, que tem como representantes João de Una, Mariana, Ricardinho Rei do Mar, Tapindaré, Jarina, Menino Dalera. A terceira é Família da Bandeira, com o Caboclo do Olho D'água, Itá, Maroto e João da Mata. A casa recebe também a Família de Légua, dona das matas de Codó, que é comandada por Ritinha, Tereza, Manezinho, Maria e José Raimundo. A família de Dom Luís Rei de França também desce na guma da Casa, na figura do encantado Antônio Luís Corre Beirada.

A Casa recebe também os orixás Ogum, Iemanjá, Iansã e os voduns Averequete, ToyXapanã, Toyacossi, ToyBadé, NocheSogdoNocheAbê, Boço Jara, Boço Xadatã, Boço Có. E também Exus e Pomba-Gira. Esses rituais ocorrem de forma restrita, normalmente com as portas fechadas e luzes apagadas, sem registros fotográficos ou fonográficos. A casa faz uma festa por ano, em que são servidos vinhos, gim, whisky, espumante e um banquete com frutas, pipoca e comidas de suas preferências. Além da festa, realiza-se duas sessões em homenagem a eles. Além disso, o terreiro recebe os Erês (entidades infantis) Menino Loiro, Menina da Ponta D'Areia, Menino Dalera, Ararinha, Menino Guriçoso, Menina do Cai

Cai, Menina do Maracujá e da Juçareira; e ainda, os pretos velhos Pai Vítor, Mãe Maria de Coroatá, Preta Mina, Pai Joaquim, Pai Benedito, Maria Conga e Vó Par-teira.

A história do terreiro começa na década de 1980, quando foi aberto por Iracema de Jesus Costa e atualmente, é chefiado por seu neto Gustavo Lima Costa. A história de dona Iracema não difere da história de muitas mães e pais de santo, pois foi permeada por privações e reviravoltas. Iracema nasceu em 29 de janeiro de 1964 em São Luís do Maranhão, e foi “tomada pelo santo” pela primeira vez com 3 anos de idade, no Terreiro das Portas Verdes, chefiado pelo falecido Pai Zé João. Em decorrência disso, no mesmo ano, foi levada até o afamado Terreiro de Iemanjá, do babalorixá Jorge Babalaô, que disse não ser possível desenvolver sua feitura pois “ela já era feita no santo”. Na ocasião, o Rei Sebastião se manifestou e disse que seria o guia chefe de sua cabeça, quando chegasse o momento.

Entretanto, fatos inusitados lhe ocorriam com frequência; era recorrente ela sumir no mato ou no rio. Certa vez, foi preciso chamar um pai de santo para encontrá-la, que estava escondida em um tucueiro (palmeira). Eventos desse tipo são muito comuns quando o médium não tem preparação no santo. Por isso, quando ela tinha 7 anos, foi levada até o terreiro da Mãe Margarida Mota, no centro de São Luís, onde lhe foi apresentado o universo afro-religioso.

Figura 2 - Mãe Iracema.



Fonte: Arquivo do Terreiro da Mãe Margarida Mota.

Iracema nasceu e cresceu em São Luís. Com apenas 15 anos, casou-se com Salvador Lima e teve uma filha, Lilian Regina Costa Lima, separando-se pouco tempo depois. Aos 19 anos, ela entendeu que precisava seguir com as obrigações que lhe foram dadas pelos encantados e abriu sua mesa, iniciando na cidade de Imperatriz-MA, em que atuava como curandeira e parteira, realizando os partos incorporada com uma preta velha, chamada Vó Parteira. Certa vez, chegou até ela um caso de difícil solução: uma mulher estava entre a vida e a morte, pois havia entrado em trabalho de parto há vários dias e a criança não estava mais com vida; ela conseguiu retirar o feto putrefato e salvar a mãe.

Outro fato curioso ocorreu quando a cidade entrou em crise pela falta de peixes, principal fonte de alimento local. Diante das necessidades enfrentadas pela família, Iracema sentiu que deveria ir até um lago da região. Ela estava sentada com um balaio quando viu um homem em pé em uma canoa, no meio do lago. Ele estava com vestimentas similares às de um pescador e lhe disse que ela poderia adentrar no lago que iria encontrar peixes. Ela entrou e começou a pescar, enchendo seu balaio. Tempos depois ela descobriu que fora um presente de um encantado, Seu João de Una.

Depois de alguns anos, mudou-se para a cidade de Rondon, no estado do Pará. Lá, ela não queria aceitar sua mediunidade e, em vista disso, se converteu ao protestantismo, se distanciando do universo afro-religioso por um tempo. Contudo, teve um Acidente Vascular Cerebral, que a deixou sem mobilidade, dependendo do esposo e dos vizinhos. Ela narra que em um dia difícil, na década de 1980, o Rei Sebastião apareceu e disse que ela iria recuperar seus movimentos, e ela recuperou.

Em 1995, Iracema volta para São Luís e abre o terreiro no bairro do Alto da Esperança, e atualmente ainda atua como matriarca do Terreiro. Contudo, devido a complicações de saúde, as responsabilidades da Casa foram passadas para seu neto, Gustavo Lima Costa.

Gustavo nasceu em São Luís em 28 de novembro de 1997, Filho de Lilian Regina Costa Lima e Francivaldo Rodrigues Costa, professor de capoeira, fato que o ajudou no processo de aceitação do filho no santo. Atualmente Gustavo divide seu tempo estudando química no Instituto Federal de Educação do Maranhão,

ministrando aulas no cursinho pré-vestibular Metanoia, criado por ele e destinado às pessoas carentes, além de seguir com as obrigações do Terreiro.

Figura 3 - Gustavo Lima Costa.



Fonte: A autora (2021)

A minha história já começa de uma forma estranha. Quando minha mãe tinha 15 anos, Rei Sebastião, que é o dono da minha Casa e dono da minha cabeça, chega para minha mãe e diz que ela vai ter um filho, e deu todas as características físicas desse filho; tempos depois ela engravida e eu nasci exatamente como foi dito, diferente dos meus pais que eram negros, e nasci com pele clara e olhos claros e isso foi muito difícil para minha mãe, pois eu tinha nascido como foi dito; meus pais se separaram por isso, pois era inconcebível eu ter nascido assim (Costa, 2021).

Com 7 anos foi preciso que Gustavo Costa suspendesse sua corrente, por conta de situações constrangedoras que ocorriam devido a sua mediunidade e inocência. Por exemplo, “uma vez um homem chegou no terreiro com a mulher dele e eu perguntei pela outra esposa dele, porque eu vi outra, que na realidade era a amante dele, a mulher já estava desconfiando”.

Quando eu era criança eu tinha a vista aberta, eu via as coisas e recebia muita visita de entidades, principalmente índios, inclusive foi um desses guias que me ensinou uma doutrina. Eu sempre fui muito curioso, muito atinado para as coisas; certa vez, um índio chegou e me disse que “as pessoas não estavam acreditando muito em ti, vou te ensinar uma música que ninguém nunca te ensinou e tu vai cantar para teu povo”; quando eu cantei para minha avó ela ficou arrepiada, porque eu não tinha como saber porque na Mina tudo é muito escondido; Pai e Mãe de santo não querem que seus filhos e netos sejam de santo, minha avó não falava do que acontecia, eu só sabia que tinha um salão e que coisas aconteciam lá, tinha gente que entra de cadeira de rodas e saía bom, tinha gente que chegava carregado e saía andando e o tambor era proibido para criança (Costa, 2021).

Gustavo passou oito anos na igreja protestante, onde desenvolvia funções de liderança de jovens, coordenação da igreja e atuava como missionário. Ele também cantava, decorava as festas e ministrava estudos bíblicos, tendo levado mais de mil pessoas ao batismo. Naquele período, não participava dos eventos do terreiro da avó, pois acreditava que aquilo não era seu destino:

Até que fui na Bahia... lá, tive descobertas incríveis, me encontrei em muita coisa e quando cheguei em São Luís, eu disse: vamos resolver isso; e foi quando comecei a desenvolver as entidades; as entidades se aproximaram mesmo nesse momento, e foi quando o velho João de Una se manifestou; ele é o dono da minha Casa e está com frequência na minha Casa, desenvolvendo trabalho de cura. [...] Hoje, não mais como filho, mas como pai, que é uma responsabilidade grande, que eu não queria, é muito bom ser filho, agora não é tão bom ser pai, mas se é o destino, temos que cumprir; o Tambor me chamou e estou agora como sacerdote do Tambor de Mina. (Costa, 2021).

Em 2019, Rei Sebastião passou a responsabilidade do terreiro para Gustavo, que começou chefiando a Casa da avó até fins de 2020, quando, por demanda dos encantados, mudou-se com o terreiro para o bairro Coheb-Sacavem. O terreiro sede ou casa grande continua sendo a casa do Alto da Esperança, mesmo que só funcione com a presença dele, mas as sessões e festas menores ocorrem no espaço novo.

Gustavo alerta que, ao entrar em contato com o sagrado, o preceito e os procedimentos tornam-se parte da rotina, porque cada ritual tem um significado e cada significado tem um aprendizado. Ao entrar no terreiro é preciso pedir permissão e proteção ao Sentinela, que está na porta, com sua vela firmada e sua água na quartinha, utensílio de barro: “O ritual consiste em passar a quartinha cheia de

água três vezes pela cabeça e depois jogar a água para fora da casa; ao fazer isso estamos pedindo que ele deixe do lado de fora tudo o que não é bom” (Costa, 2021).

Figura 4 - Rituais de entrada.



Fonte: A autora (2021).

Os terreiros funcionam como espaços de cura e o cuidar nesse espaço está relacionado a trocas e compartilhamentos de experiências, uma vez que entrar em contato com o sagrado requer muito cuidado. A figura 5 apresenta duas imagens: na primeira, temos um benzimento de enfermidade e na segunda, a entidade João de Una, conversando sobre as condições de saúde de um filho da casa.

Figura 5 - Procedimentos de cura do terreiro.



Fonte: A autora (2021).

Item fundamental em um terreiro é o defumador, que é feito com ervas e plantas queimadas, e serve para dissipar as energias negativas ou, como chamam na casa, energias contrárias, além de purificar o espírito. Esse processo é um dos primeiros rituais de abertura da mesa, pois, sobretudo as entidades de luz elevada, prezam por manifestar-se em ambientes energeticamente limpos.

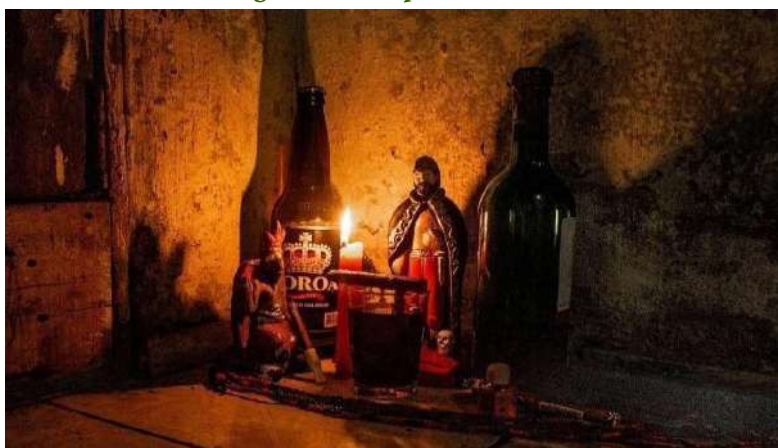
Figura 6 - Defumação do terreiro.



Fonte: A autora (2021).

Aprendemos nos filmes e livros que, no universo mágico, as velas ocupam lugar primordial, sendo utilizadas em qualquer ritual de contato com forças superiores ou inferiores. No catolicismo se utilizam muitas velas e nos terreiros não poderia ser diferente: há sempre alguma acesa, tendo cores específicas de cada entidade. Nos pontos de assentamento, como mostrado abaixo, temos uma vela vermelha para agradecer os Exus.

Figura 7: Tranqueira de Exu.



Fonte: A autora (2021).

Na casa de Mina não se acende vela. Se firma ponto. Uma vela acesa é um ponto firmado: “A chama da vela repete as preces feitas; enquanto ela queima, o pedido está se repetindo infinitas vezes. O ato de acender uma vela deve ser um ato de fé, pois o fogo funciona como um portal, que permite a conexão com o que se deseja” (Costa, 2021).

Figura 8 - Velas no terreiro.



Fonte: A autora (2021).

Outro elemento imprescindível no terreiro é a comida do santo, a oferenda. O acaçá é a comida de todos os santos, feito de milho branco ou canjica:

Come de exu a oxalá, feito e enrolado em folha de bananeira passada a fogo, ela pode ser consumida pelo santo e pelas pessoas. A comida do santo é algo muito importante, porque traz axé, força, traz a divisão, e o nosso a *ajeum*, que em português significa comida de todos (Costa, 2021).

O acaçá tem o formato de pirâmide, porque dentro dos preceitos afro-religiosos ele simboliza um corpo e pode representar todos os Orixás do panteão afro.

Figura 9 - Oferendas e comida de santo/Acaçá.



Fonte: A autora (2021).

As roupas, panos, acessórios e guias utilizados nos terreiros, possuem exuberantes peculiaridades; são de cores e formas diferentes e obedecem ao gosto dos encantados aos quais pertencem. A tradicional roupa branca do santo (ilustrada nas figuras de número 10), conhecida como traje ou roupa de ração, é aquela usada para trabalhos do dia a dia, e servem para mostrar o respeito às entidades: “Os nossos rosários, que são feitos sob preceitos, servem para nossa identificação e para nossa proteção; somos protegidos por aquela energia, por aqueles fios de contas que estão no nosso pescoço e protegem todos os nossos chakras” (Costa, 2021).

Figura 10 - Roupa ou traje de ração.



Fonte: A autora (2021).

“Nós temos uma profunda devoção pelas imagens. Apesar de saber que não é a entidade, mas é uma representação, ali está sentado tudo o que acreditamos; é uma imagem que nos fala que tem algo maior” (Costa, 2021).

Figura 11 - Iconografia.



Fonte: A autora (2021).

Na figura 12 temos uma pedra, objeto comum em terreiros, pois é utilizada em um ritual de purificação, similar ao que ocorre na igreja Católica com as penitências. Quando o filho de santo está em débito com sua espiritualidade, é na pedra que se paga.

Figura 12 - Pedra utilizada em ritual de purificação.



Fonte: A autora (2021).

As religiões afro-brasileiras, por serem mediúnicas, precisam do corpo dos seus médiuns para a manifestação das entidades espirituais. E cada membro do terreiro recebe entidades diversas, sendo masculinas ou femininas, adultas, velhas ou infantis. Na Figura 13 temos uma Pomba-Gira, duas entidades adultas femininas, um preto velho, um adulto na figura do seu João de Una, e uma entidade infantil, incorporada no filho de santo e sendo auxiliada por seu João de Una, chefe da casa.

Figura 13 - Incorporações.



Fonte: A autora (2021).

Outro elemento primordial no terreiro é o banho que, desde a antiguidade, é considerado veículo de purificação do corpo e da mente. Existem inúmeros tipos de banhos nos terreiros, sendo feitos de acordo com a necessidade de quem precisa deles. Geralmente, uma pessoa precisa de mais de um banho: seja o banho de descarga, que é um descarregamento dos fluídos pesados de uma pessoa; ou banhos de ervas, que podem ser feitos com infinitos tipos de ervas. Abaixo o pai de santo descreve o processo de feitura de um banho de ervas, ilustrado pela Figura 13.

Temos as folhas, que são muito utilizadas nos banhos. O banho começa ao pegar as folhas. Para pegar pedimos licença para o pai Os-sain, batendo *opaô*, que são palmas para pedir e invocar a presença de um orixá ou de um guia, para que eles estejam perto de nós, nos guiando, nos protegendo e dando a benção que nós ali pedimos. Pedimos para que ele nos permita pegar aquela folha e trabalhar na sua energia para que quando entrar em contato com o corpo de alguém que precisa, ela possa limpar, tirar tudo o que não é bom. As folhas são socadas em um pilão, devidamente preparado para isso, com outros ingredientes; logo após o banho, é deixado ao lado da vela, para que aquelas recebam aquela energia, depois disso pode ser usado nas pessoas (Costa, 2021).

Figura 14 - Processos de um banho de ervas.



Fonte: A autora (2021).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta seção traceja um caminho norteador para o conhecimento sobre o universo afro-religioso, não de forma mística, mas empírica, pois é resultado da minha recente vivência nesse terreiro. No primeiro momento, o texto se debruçou sobre elementos do Tambor de Mina, para depois inserir o terreiro Rei Dom Sebastião nesse contexto. Vale elucidar que não é possível trabalhar um itinerário religioso negligenciando as elaborações que concernem ao contexto histórico e social em que ele surgiu.

Então, partindo desse pressuposto, percorri mesmo que de forma rápida, as trilhas da encantaria no Estado do Maranhão, para trazer à tona a trajetória desse terreiro, que surgiu em um momento histórico de transição, em que estava ocorrendo um processo de valorização e busca por reconhecimento e consolidação de suas práticas enquanto religião, processo que teve seu ápice na segunda metade do século XX.

O uso de fotografias em terreiros não é uma novidade, antes pelo contrário, desde meados do século XX, os fotógrafos ocupam espaços significativos nesses espaços de fé, todavia, por muito tempo essas imagens estavam atreladas ao exótico, funcionando como um fetiche visual. Além do mais, elas corroboram com o processo de disseminação de ódio pela religião, muitas vezes, imagens descontextualizadas foram usadas, sobretudo, pela mídia e pelo universo protestante, para demonizar os rituais afro. Assim, busco adentrar nesses espaços sagrados e capturar a sutileza dos detalhes, das cores, das formas, do cuidado ao preparar cada elemento que compõe os espaços sagrados.

As fotografias resultam da minha vivência, além de ser uma excelente forma de perpetuar esse conhecimento ancestral e humanizar os ritos afro-brasileiros. O terreiro Rei Dom Sebastião, embora novo no cenário do Tambor de Mina no Maranhão, apresenta fortes características tradicionais. Como mencionado anteriormente, existe uma variedade de vertentes em torno do Tambor de Mina, entretanto, as mesmas possuem peculiaridades e adquirem características próprias. Essas mudanças ocorrem devido a inúmeros fatores, como a região na qual o Tambor está inserido, além das influências pessoais dos médiuns. Posto isso, considero válido materializar a trajetória da Casa.

REFERÊNCIAS

- BALESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, nº 11, maio/ago. 2013, pp. 89-117. Disponível em: <https://www.periodicos.unb.br/index.php/rbc/article/view/2069>. Acesso em: 5 set. 2021
- BARROS, Antônio Evaldo Almeida. **O Pantheon Encantado**: culturas e heranças étnicas na formação de identidade maranhense. 2007. 317 p. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro-Orientais, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2007.
- COSTA, Gustavo Lima. **O segredo do sagrado**. Entrevista concedida à Reinilda de Oliveira Santos, em 17 de março de 2021.
- FERRETI, Sergio. Andressa e Dudu - os Jeje e os Nagô: apogeu e declínio de duas casas fundadoras do Tambor de Mina maranhense. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.) **Caminhos da Alma**. São Paulo: Summus, 2002.
- FERRETI, Sergio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Editora USP; São Luís, MA: Fapema, 1995.
- FERRETI, Sergio. Terecô, a Linha de Codó. In: PRANDI, Reginaldo (org.) **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na Guma**: o Caboclo no Tambor de Mina. São Luís: Edufma, 2000.
- FLEURI, Reinaldo Matias. Aprender com os povos indígenas. **Revista de Educação Pública**, [S. l.], v. 20, n. 44, p. 401-608, 2012. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/312>. Acesso em: 5 out. 2021
- PACHECO, Gustavo de Britto Freire. Brinquedo de Cura. **Um estudo sobre a pajelança maranhense**. 2004. 284 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.
- PARÊS, Luís Nicolau. Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão. In: CARVALHO, M. R. (org.) **Índios e negros: imagens, reflexos e alteridade**. Salvador: PCB, 2004.
- SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da alma**. Memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.



Fotografia 14: Reinilda de Oliveira Santos

DENTRE DIVERSOS SABERES: mulheres e identidades afro-indígenas na Amazônia acreana

Rosa Thaís Neves Hydall

Discutir sobre colonialismo, modernidade e racismo estrutural é algo de extrema relevância para uma melhor compreensão da disseminação dos diversos saberes existentes nas Amazônias brasileira, bem como para proporcionar um melhor entendimento sobre as lutas das mulheres no campo político-social e identitário, que envolve suas crenças e costumes.

O racismo estrutural se trata de um processo histórico, que se apresenta no ato de depreciar uma pessoa ou grupo pela cor ou etnia, ou ainda por suas crenças ou cultura, através de falas, atitudes e/ou atos pejorativos que resultam em segregação e preconceito racial. Dessa maneira,

O racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção (Almeida, 2019, p. 39-40).

O pesquisador Almeida, na sua obra intitulada *Racismo estrutural*, traz essa problemática para o campo social do cotidiano, nas formas individuais em que se constituem estas práticas, sendo promovida pela sociedade em seu formato político, econômico e jurídico já instalado.

A autora Antonacci, em sua obra intitulada *Memórias ancoradas em corpos negros*, traz a história para o campo da oralidade nos conceitos de memória e cor-

po, as danças, os cânticos, as histórias contadas de geração em geração, colocando vida às tradições existentes em diferentes culturas. Ela ainda acrescenta:

Mais que sequência de práticas culturais de diferentes nações africanas no Brasil, importa reter semelhanças entre seus universos religiosos; sentidos comunitários em torno de danças, cantos, cerimônias de interação com divindades e antepassados para celebrações e curas; objetos de culto e elementos dos reinos humano, animal, vegetal e mineral. Para além de aproximações, fica a persistência com que africanos escravizados vivenciaram suas práticas culturais, recriando Áfricas em Brasis ou vivenciando reiteradas viagens a suas terras, onde deixaram antepassados vivos e mortos (Antonacci, 2013, p. 226).

Mas o desafio da história tende a questionar aquele momento pós-colonial, quando se configura um modo de pensar e agir aos moldes do “colonizador”, uma mentalidade que pensa e age dessa forma. Antonacci busca romper com o paradigma de uma cultura homogênea no Brasil, possível de notar pelas práticas, cânticos, desenhos de grupos de cultura popular, que se diferenciam entre si e nos modos do fazer.

Quando Antonacci fala dos corpos negros que dançam, faz menção a seus modos de se relacionarem com o meio em que vivem, com o ambiente natural e com sua permanência neste movimento diaspórico, lembrando ainda, o pensamento ocidental sobre essas práticas em materiais por ela estudados, em que se evidencia, por parte dessa intelectualidade, moldes pejorativos.

Dentre os diversos mitos e ações elaborados para uma hierarquização das raças, o mito do filho de Noé e a pseudociência sobre a raça biológica, no século XIX, se apresentam para esse formato de organização. Temos o racismo como ideologia de dominação, baseada na ideia científica de luta entre raças, justificada na teoria da evolução e luta pela vida. No século XX, temos raça como fenômeno social, e se discute a questão da identidade *versus* desigualdade.

Ao adentrar o continente africano por meio de abordagens culturais, foi possível exemplificar a diversidade daqueles povos através de pluralidade. Além disso, ao trazer a discussão da escravidão como uma mancha na história da humanidade, destaca-se a necessidade de compreensão e reflexão sobre os impactos desse período. No tocante à Amazônia e às diásporas africanas presentes nessa região, é relevante estabelecer conexões entre os povos indígenas e africanos. Nesse contexto de troca de conhecimentos culturais nos diversos campos

do saber, emerge uma rica interação que contribui para uma compreensão mais ampla e integrada das histórias e culturas envolvidas, fortalecendo laços e fomentando um diálogo enriquecedor entre diferentes comunidades.

A obra da pesquisadora Cruz (2010), intitulada *Mulheres da floresta do vale do Guaporé e suas interações com o meio ambiente*, através da oralidade, discute a participação das mulheres na constituição dos quilombos nos vales do Guaporé e a defesa dos direitos indígenas e negros na região. Para mergulhar neste universo de múltiplas culturas, diversas tradições e construção de identidades, que se baseia em raízes ancestrais nas Amazônias, a historiadora apresenta diversos relatos de mulheres que residem no Vale do Guaporé.

Contudo, a relação dessas mulheres com a natureza revela um aproveitamento dos recursos naturais, algo cotidiano nas aldeias e vilas ribeirinhas. Não se trata somente do aproveitamento em si dos recursos naturais, o que obstante já se mostra um ato sustentável; mas ainda, o que chama a atenção é o respeito pelos recursos naturais que ali se encontram, a preservação dos recursos, o que destaca a notória sabedoria desses povos.

O interesse por esta pesquisa está ligado à experiência social pessoal e familiar em que estou inserida neste universo amazônico, de múltiplas culturas e riquíssimos saberes, de raízes afro indígenas e ainda, através de diálogos com mulheres indígenas Huni Kuĩ, artesãs na capital de Rio Branco e trabalhadoras rurais do município Brasília, que contam diversas histórias de vidas.

A inquietação inicial advinda desses relatos de interação de trabalhadoras rurais com as trabalhadoras indígenas Huni Kui, despertou o interesse de investigar as estratégias de lutas, estudar os movimentos sociais no estado do Acre, e as resistências manifestadas na vida dessas mulheres, da área rural para urbana, em pesquisa intitulada *Pensando nesse espaço como contexto de construção identitária dessas mulheres no campo político, social e cultural*.

O estado do Acre possui inúmeros estudos que evidenciam os enfrentamentos do trabalho realizado por essas mulheres, dentre eles o texto intitulado *O protagonismo das mulheres contribuindo para formar o capital social no Acre*¹¹, dos autores Façanha e Montyssuma, o texto aborda papel histórico e social das

11 ISAlA, Artur Cesár et al. (org.). *História, cultura e religiosidades afro-brasileiras*. Canoas, RS: Ed. Unilasalle, 2020. p. 143-146.

mulheres acreanas na preservação socioambiental, destacando sua contribuição e resistência nos diversos espaços de atuação. Partindo de uma necessidade de reconhecimento no local em que se habita, auto afirmação, envolvimento com o cenário local e reivindicação, sentimentos compartilhados por essas mulheres.

Por esse motivo, é de grande relevância que se estude a presença de movimentos sociais de gênero, da área urbana e rural, para que se entenda como elas partem das aldeias e colônias para a cidade, refletindo as mudanças sociais ocorridas na primeira metade do século XX, desde o declínio da borracha e venda dos seringais, ao impacto causado pela pandemia da Covid-19, nos dias atuais.

Nesse contexto, a presente pesquisa mostrará como o estudo do tema pode ser aplicado na linha de pesquisa História de Gênero, Lutas e Movimentos Sociais e Direitos nas Amazônias, a fim de que se crie um estudo que traduza as lutas manifestadas por essas mulheres, ante aos movimentos de lutas pelos direitos de trabalho e permanência na terra, valorizando a cultura da região, nutrindo um sentimento de identificação no trabalho das raízes indígenas e rurais na Amazônia acreana.

A partir da realização da pesquisa, entende-se que a visibilização da mulher indígena e afrodescendente no estado do Acre vai fechar algumas lacunas presentes na história acreana, no processo de construção de identidades dos sujeitos que ali habitam, bem como a ativa participação dessas mulheres nos trabalhos do roçado e artesanatos tanto nas aldeias quanto nas colônias, e de como interagem com a natureza.

O objetivo deste trabalho é mostrar que na região amazônica existem diversas práticas de cura com o uso das ervas da floresta, e ainda práticas de benzimentos e pajelanças, tendo a mulher como principal sujeito dessas práticas de trabalho, na lida com a terra e diversos tipos de trabalhos realizados pelas mulheres afro indígenas. A pesquisa objetiva também, mostrar como os preceitos teológicos têm grande repulsa às práticas de cura dos povos afrodescendentes e indígenas, possuindo falas que buscam não somente desacreditar as crenças dos povos originários, mas ainda, na tentativa de diminuir e mistificar as atividades presentes nessas práticas e seus modos de vida.

As autoras Barros e Sagica, em seu artigo intitulado “Entre as (re)existências da cura xamânica na região amazônica e o cientificismo colonial: um olhar

discursivo sobre o silenciamento vivenciado pelos povos originários”, discorrem sobre a pajelança e o modo como é adquirido este dom da cura através dos seres encantados da floresta, de como se faz em modo particular, as sessões de curas. Assim:

O processo xamanístico se inicia, primeiramente, pelas escolhas dos caruanas ou espíritos, que surgem tipicamente, no nascimento do seu escolhido, que concedem o dom xamânico por agrado. Para receber os dons, o escolhido pode ser de ambos os sexos, sendo reconhecido apenas por um pajé com mais experiência que poderá confirmar ou retirar seus dons, caso este seja, de fato, um predestinado a exercer tais funções. (Barros; Sagica, 2021, p. 266).

Os modos de vida desses povos trazem, dentre diversas reflexões, a cura do corpo intrinsecamente ligada a algo sobrenatural, compreendendo que a cura do corpo físico tem-se através da cura da alma, pelas rezas, cânticos, rituais, juntamente com o uso das ervas medicinais, quando se faz este intercâmbio entre corpo e espírito.

O autor Pacheco (2010) traz a experiência da religião católica na região amazônica como um processo massivo de colonização do conhecimento desses povos, na tentativa de silenciar suas crenças e práticas. O tema vem sendo discutido pelo referido pesquisador em artigo, intitulado *Encantarias afroindígenas na Amazônia Marajoara: narrativas, práticas de cura e (in) tolerâncias religiosas*. Nele, apresenta-se diversos relatos de freis que traziam em seus discursos religiosos uma abordagem difícil sobre os diversos universos culturais ali existentes.

O processo de evangelização trouxe o silenciamento de diversas práticas dos povos tradicionais afro indígenas naquela região que, por outro lado, se mostravam resistentes à ausência de suas crenças, criando enfrentamentos manifestados pela recusa da presença dos padres nas aldeias e vilas, pela antipatia de alguns grupos, que se fechavam aos diálogos promovidos nos discursos católicos, como Pacheco relata em alguns trechos.

Ainda sobre as disputas nas relações de poder existentes, o autor destaca que “as relações envolvendo padres, pajés, curandeiros e benzedores deixam ver disputas por poderes sobre o controle da cura e condição do paciente” (Pacheco, 2010, p. 102-103). Diante desses comportamentos, é possível entender como se davam as discordâncias sobre os vários processos de cura utilizados por ambos.

O texto traz uma reflexão sobre essas diversas práticas de cura nas Amazônias brasileiras, a participação das mulheres e como se dão algumas dessas práticas, através dos relatos de alguns freis e freiras que trabalhavam a evangelização na região. Assim, o primeiro texto abordado por Barros e Sagica (2021) trouxe um aprofundamento sobre essas práticas dos povos tradicionais, entre curandeiras e pajelanças, expondo um olhar sobre o discurso do xamanismo com intervenção da visão midiática e da oralidade acerca dessa crença.

A esse respeito, corrobora Cruz (2010):

Os povos da floresta têm todo um modo próprio de ser e viver embrenhados na mata ou às margens dos rios, extraindo da natureza os bens necessários para a sua sobrevivência, preservando os recursos naturais. Da floresta eles extraem a madeira para fazer suas casas, móveis, canoas, remos; tiram a palha para cobrir as casas, a envira para amarrar as palhas, a paxiúba para fazer assoalhos e paredes; coletam vários frutos que servem de alimentos, como o açaí, a bacaba, o patoá, o buriti, além de extraírem o óleo dessas palmeiras. Também a mata fornece as matérias-primas para a confecção de artesanato, como a palha de tucumã, tão utilizada pela população ribeirinha do Vale do Guaporé (Cruz, 2010, p. 915).

A autora Cruz, em seu estudo na região do vale do Guaporé, destaca a participação da mulher em diversos trabalhos, utilizando recursos naturais para produzir. No Acre, é visível a participação das mulheres na lida com a terra, observado em pesquisa com o título *História e memória: lutas e resistências de trabalhadoras rurais de Brasília*¹². Nesse trabalho destaca-se ainda, os artesanatos indígenas, em que a matéria-prima são sementes, algodão e demais recursos presentes na natureza.

Para falar da formação identitária decorrente dessas trocas e diásporas, Hall (1987) nos faz pensar, através das lutas dessas trabalhadoras, definidas historicamente e não, biologicamente. Sendo assim, o autor explica:

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente (Hall, 1992, p. 12-13).

É pela luta contínua por espaço nas decisões políticas no meio social nas cidades no estado do Acre e demais capitais brasileiras que gradativamente, essa mulher trabalhadora vai formando novas identidades. A mulher, antes conside-

¹² Monografia defendida em 2021, de nossa autoria, orientada por Geórgia Pereira Lima, Universidade Federal do Acre.

rada somente “do lar”, por uma sociedade dita “tradicional”, vai tornando-se o “braço forte” dos trabalhos e produção de alimentos nas colônias, nas aldeias, e atuam como representantes dos movimentos sociais, discutindo e decidindo as formas de resistir, através de diversas estratégias de luta.

É um grande desafio para mulher o campo político, pois a mesma passa a assumir dessa forma, diversos papéis perante a sociedade, para além de mãe e cuidadora da casa, trabalhadora, educadora, cozinheira, lavadeira, artesã... Como diz Perrot: “A maternidade é um momento e um estado. Muito além do nascimento, pois dura toda a vida da mulher. O mesmo acontece, embora em menor grau, com os filhos, que dela recebem a vida, o alimento, uma primeira socialização” (Perrot, 2007, p. 69)

Diante dessa perspectiva, é possível ver os diversos desafios e enfrentamentos que a mulher trabalhadora traz em suas vivências, através de seus discursos, evidentes em redes de congressos, jornais e debates nas universidades federais, expondo sua realidade de vida, suas necessidades enquanto comunidade, trazendo a mulher indígena e trabalhadora rural sua representatividade como sujeito político, detentora de seus direitos e deveres no meio em que vivem.

No presente trabalho de pesquisa, foram utilizadas diversas metodologias, dentre as quais o uso das mídias eletrônicas que, devido à pandemia do Covid-19, trouxeram novos desafios ao pesquisador contemporâneo, tanto do ponto de vista de exploração das fontes, como ainda para a obtenção de informações confiáveis.

Através da plataforma *YouTube*, em breve filme sobre a vida das benzedeadas e rezadeiras, no interior do Paraná, em Rebouças e São João do Triunfo¹³, é possível perceber a história de lutas dos moradores apresentados nos vídeos, e a luta pela preservação deste ofício, mediante as condições de infraestrutura na cidade quanto pelas desigualdades sociais ali presentes. As benzedeadas, contam com muita humildade, como acolhe as pessoas com suas rezas, caracterizando seu trabalho como uma missão a ser cumprida aqui na terra.

Instigante é o preparo que essas benzedeadas fazem da mente e do corpo, com a coleta das ervas corretas para cada tipo de reza a ser realizada, quando

13 Fonte: **As Benzedeadas** - ofício tradicional. Um filme de Lia Marchi. Informações: contato@olariacultural.com.br. Realização: www.olariacultural.com.br. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eBPeg-B3IIU0&t=873s>.

revelam que a cada cura, Deus é quem lhe dá forças para continuar; mencionam que se sente orgulhosa e satisfeita pelo trabalho que realiza, e pelo amor que sente pelas crianças, que são protagonizadas em seu discurso.

No vídeo *A tradição indígena no uso das ervas*¹⁴, filmado no espaço do mercado Ver-o-Peso, em Belém (PA), a proximidade com as populações indígenas configura para essa cidade uma tradição no uso das ervas medicinais, nos trabalhos de curandeiras, repassados de geração em geração, como relata dona Bete Cheirosinha.

A religiosidade e a fé, quanto ao uso das ervas, é muito forte em todas as classes sociais. No vídeo mencionado, relata-se que, de acordo com a ciência, além da fé, existe sim, pelo extrato e chás, a cura para diversos males. A relação dessas plantas com as crenças tradicionais reforça ainda mais estudos para um conhecimento científico sobre essas práticas de cura na Amazônia e quanto a sua eficácia.

Interligando-nos com a canção *As benzedeadas da Amazônia*¹⁵, mediante um olhar mais poético e mais sensível sobre as práticas de rezadeiras e benzedeadas em toda a Amazônia, destacamos essas ações como um “serviço” que traz as raízes culturais das várias Amazônias existentes neste espaço de Brasil que, por vezes, é negligenciado pelas autoridades vigentes, que tratam essas práticas como invisíveis. Mas, é possível perceber sua importância para as populações naquela região, onde mais pessoas, vindas de outros estados brasileiros, recorrem às benzedeadas.

Como a própria canção expõe, em breve estrofe aqui apresentada, para reflexão da análise feita, as cantorias sagradas têm um efeito no campo psicológico das pessoas, trazendo um efeito tranquilizante, através dos mistérios da fé; insere o sobrenatural como uma das principais causas para muitos males e utiliza a reza, as benzedeadas como principais ferramentas de cura:

Cantorias sagradas, afastam quebrantos
Acalanto divino na hora de dor
Grandeza de alma, nobre gesto de amor.
olhares atentos assistam o brotar da vida
Com cuidado apara o nascido como se fosse uma flor

14 Fonte: **As Benzedeadas** - A tradição indígena no uso das ervas. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_WtyL3Wap8E.

15 Fonte: *As Benzedeadas*. Intérprete: Sebastião Jr. Compositores: Neil A. e Joel M. In: **Amazônia solo sagrado**. Intérprete: Edvander B. [S. l]: Grupo Boi Caprichoso, 2006, 1 CD, faixa 3 (4:20 min).

Afugenta os espíritos, prevêem a sorte
Com o toque dos dedos acalma o sofrer
Emanando luz, sagradas mãos que abençoam
É morada sutil dos mistérios da fé.

A canção expõe ainda, o trabalho das parteiras - prática também sustentada pela fé, rezas e uso de ervas, conforme o toque de misticismo apresentado em no trecho da canção apresentada onde diz que “A Amazônia mística da dona Nega Parteira é o berço das mulheres que benzem”, legitimando em sua canção essa cultura de fé.

Nessa tradição ancestral, que resiste e sobrevive ao tempo e aos modelos de economia no Brasil, é possível perceber na Ilha do Marajó, através dos relatos das benzedeadas, a ligação com os povos originários, em que se revela este conhecimento do uso das ervas, repassado de geração em geração, dos povos indígenas.

Mas o preconceito ao ofício de benzedeadas trouxe a essas mulheres uma experiência de intolerância e preconceito religioso por seu ofício, quando são taxadas como feiticeira e malfeitora e lhe atribuem às práticas de magia negra, embora a preservação de suas raízes com o trato das ervas impressione.

Contudo, analisando os vídeos “Benzedeadas - ofício tradicional”, “A tradição indígena no uso das ervas” e “As benzedeadas da Amazônia”, observa-se que apresentam algumas diferenças no modo de vida dessas benzedeadas, bem como dos espaços em que vivem, com diferentes culturas e que precisam se adaptar para praticar as benzedeadas, mas a semelhança existente entre elas é a fé, o gosto por sua profissão e o desejo pela manutenção desses saberes.

A resistência de benzedeadas para a prática no trabalho de cura nos faz refletir sobre o que a medicina popular trouxe para diversas práticas para a cura das doenças. As benzedeadas, em sua maioria, são conhecedoras das ervas existentes não somente na Amazônia, mas ainda em diversos locais do Brasil. A eficácia para cura dos males do corpo e do espírito foi por milênios, deu-se com o uso das ervas pelas curandeiras, benzedeadas e rezadeiras.

Mas é na Amazônia, campo de estudo dos textos apresentados, que se configura a medicina popular como principal ferramenta de enfrentamento às doenças e ainda a mistura desses conhecimentos entre os povos originários, de geração em geração, da floresta para a cidade. O texto *Benzer, Orar e Educar: Percursos de uma Curadora da Amazônia*, de autoria de Márcio Barradas Sousa, mos-

tra a trajetória de Dona Dionéia, que reinventou suas práticas e seu discurso de benzeadeira ao entrar na igreja protestante, mas ainda assim, continua com os trabalhos de cura, porém, sob o viés da igreja Assembleia de Deus.

Dessa maneira, Dionéia coloca a benzeção como processo educativo, um aprendizado que pode ser moldado ou modificado, de acordo com as necessidades e modos de crença de cada praticante, de acordo com sua religiosidade. No caso de Dionéia, o encontro com o sagrado lhe trouxe diversas reflexões sobre a sua identidade de benzeadeira. É possível perceber isso em sua fala: “eu ainda benzo, mas agora é em nome de Deus”; por seu trânsito religioso, ela busca reinventar-se.

O texto *As benzeadeiras do Amazonas: a atualidade da cura popular na cidade de Parintins* (Trindade, 2012), em formato de artigo no Congresso Norte e Nordeste de Pesquisa e Inovação em Palmas, expõe uma visão da mulher que por muito tempo, foi silenciada e vítima de um patriarcalismo exagerado, fazendo uma analogia com a história de Adão e Eva, em que a figura da mulher, trazida por Eva, a universaliza como o ser que leva a culpa pelo pecado da humanidade.

O preconceito com a mulher e o uso das ervas foi ao longo da história, um tabu para a sociedade, sobre o que, conforme apresenta Trindade (2012), cada vez mais se nota que esse poder, trazido pelo conhecimento das práticas de cura, não era aceito pela sociedade, particularmente quando feito por mulheres, que eram consideradas bruxas e feiticeiras.

É verificado que ao longo dos anos esses saberes situam as benzeadeiras em um papel social de cura para as aflições presentes no cotidiano, colocando-as no benefício da saúde mental e corporal. Desta maneira:

As benzeadeiras têm um papel social bem definido: o de trazer conforto, saúde e alívio aos males das pessoas que não encontraram ou não procuraram na medicina oficial a solução para seus problemas. Mesmo que o ofício da benzeadeira interfira no campo da saúde institucionalizada, numa relação nem sempre harmoniosa (Trindade, 2012, p. 3).

As diversas crenças que sobressaem nessa prática religiosa indicam que mães acreditam que, quando o filho é muito pequeno, é mais propenso às energias negativas. Dessa forma recorrem às benzeadeiras para tirar “vento-caído”, “mal-de-reza”, “quebranto” etc. Neste capítulo é relatado que cada benzeadeira possui um santo para cada tipo de cura a ser realizada.

As doenças existentes para “benzeção” se diferem das doenças a serem curadas pelos médicos, ou seja, não se busca deslegitimar a ciência moderna para a cura de doenças, mas sim diferenciar os males para a cura com a medicina moderna e a cura com a medicina popular, pela fé e pelas ervas.

Para Trindade (2012), o desafio maior é preservar essas práticas tradicionais, protegendo-as da medicina institucionalizada que, através de seu discurso, tenta diminuir ou até mesmo silenciar, através de julgamentos prévios, e dizer que a benzeção não serve e não se enquadra para cura, para que, desta forma, o preconceito não rompa de vez, com essas tradições.

Em síntese, a relação religiosa das benzedeiras com as suas práticas de cura é através da fé e dos conhecimentos sobre o uso das ervas medicinais da floresta. O encontro do divino acontece junto com a natureza, principal instrumento físico para a cura dos males do corpo físico e espiritual, com as benzeções; ambos se fortalecem e nunca se separam. É um movimento cíclico que se entrelaça através da fé, tanto do que reza quanto do que cura. Essas mulheres protagonizam, através de suas experiências de vida e seus múltiplos saberes, diversas lutas por espaço, por liberdade de expressarem suas crenças e ocuparem o mercado de trabalho nas “colônias”¹⁶, de participarem das decisões nos sindicatos.

DENTRE DIVERSAS LUTAS: MULHERES NAS COLÔNIAS NO ESTADO DO ACRE

Ao vivenciar, através de pesquisas realizadas no estado do Acre, mais precisamente no município de Brasiléia, os estudos para elaborar a monografia intitulada *História e memórias: lutas e resistências de trabalhadoras rurais de Brasiléia* (2021), foi perceptível a labuta das mulheres nas plantações, com o controle de pragas e com falta de infraestrutura, de visita técnica nas colônias, para conseguirem manutenção e incentivo do poder público para o trabalho na plantação dos leguminosos, principal reclamação dessas trabalhadoras rurais.

O Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), feito todos os anos através de projeto elaborado pela Companhia Nacional de Abastecimento (Conab), atua no ano de 2023 com sede pública em Brasília; existe também em Brasileia, pois

¹⁶ Local de moradia e produção de alimentos através da agricultura familiar com a finalidade de produção de venda e subsistência.

trata-se da compra de produtos locais produzidos nas colônias, como verduras, legumes, dentre outros produtos, os quais, por sua vez, também são fornecidos para as escolas onde são utilizados na elaboração das merendas escolares. O incentivo ainda é pouco por parte do estado do Acre, para incentivar a produção, levar alimento de qualidade e livre de agrotóxicos para as escolas.

Sabendo-se que muitos alunos são de famílias humildes (baixa renda) e a merenda escolar, em alguns casos, é a alimentação mais importante do dia, é necessário um olhar mais cuidadoso para o trabalho no campo e seu impacto social, em benefício da sociedade local, principalmente em vista da segurança alimentar. Em relação a determinados locais de difícil acesso, se fossem menos negligenciados pelo Estado, este iria visibilizar ainda mais as mulheres trabalhadoras, através de políticas públicas para o campo, mediante seus enfrentamentos pela questão de gênero no seu ambiente de trabalho.

Além dos diversos enfrentamentos que as mulheres precisam fazer em seus cotidianos, mencionados neste estudo, é importante salientar ainda, os altos níveis de violência contra a mulher, tanto no meio urbano quanto rural, que é uma realidade latente nos dias de hoje (2021) também nas aldeias. As mulheres enfrentam diversas situações de violência, que nem sempre é conhecida pela justiça, através da lei Maria da Penha. Pelo sentimento de insegurança que perpassa ao denunciar alguns casos, muitas mulheres em algumas aldeias Huni Kuĩ, que foram visitadas durante este estudo, dizem ter conhecimento da existência dessa lei, mas não sabem ao certo como funciona.

É notável que o direito humano a uma vida digna, em relação ao fomento às necessidades básicas para a manutenção da vida dentro dos padrões adotados pela saúde de um bem viver, é negligenciado pelo poder público constantemente, criando diversos mecanismos para restringir o acesso a políticas públicas para os povos indígenas. Isso começa, pelos constantes conflitos pela terra na região amazônica, e ainda quilombolas, que também sofrem com os descasos do governo na questão territorial, vendando os olhos para as situações de conflitos nas regiões afetadas.

Enfim, dentre as memórias de histórias vivenciadas por mulheres trabalhadoras, mantenedoras do lar, tanto no trabalho rural, no artesanato, dentre outros ofícios, essas mulheres vêm enfrentando diversos desafios, sendo seu princi-

pal objetivo o de garantir seus direitos. Mediante diversos mecanismos do saber, através de suas experiências de vida com o trabalho no meio em que vivem, nas aldeias, quilombos e colônias, elas vão à luta, nas marchas, passeatas, reuniões articuladas ou não, sindicatos e mobilizações afins para re-existirem.

O INDIGENISMO COMO PRÁTICA DO SABER: ENTRE AÇÕES E REAÇÕES ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS TERRITORIAIS PELOS POVOS ORIGINÁRIOS

Ao analisar as lutas dos povos indígenas no Brasil, que percorrem diversas temporalidades e inúmeros contextos na história, é possível entrever neste espaço amazônico os conflitos diários pela permanência na terra, divisão e demarcação territorial. Também é importante destacar a resistência do governo em manter os territórios indígenas já demarcados, por motivos econômicos diversos. Mas o que dizem os povos indígenas sobre as políticas públicas ofertadas? Elas ajustam-se à sua realidade de vida, à sua cultura, economia e modelo educacional?

Dentre esses e outros questionamentos, discutidos nas universidades de todo o mundo, diante das ações do governo brasileiro em relação aos direitos dos povos indígenas, destaca-se a problemática das políticas públicas estabelecidas, que não tem abrangido de forma satisfatória os indígenas de uma forma geral, tanto nas cidades quanto nas aldeias, tratando o indígena em ação de sujeito individualizado, com suas necessidades de estudo, saúde e educação. O indígena parte das aldeias para a cidade e isso é uma prática muito comum há muito tempo em nossa sociedade.

Assim como o êxodo rural, que trata da vinda do homem do campo para cidade em busca de melhores condições de vida desde a metade do século XX, onde se difere da vinda de indígenas à cidade, devido ao grande número de pessoas em um movimento intenso, devido às indústrias, de uma forma particular, o movimento migratório indígena, mesmo que em menor escala, acontece por motivos que se assemelham àquele grande marco histórico da mecanização no campo.

Os movimentos migratórios ocorrem em busca de melhores condições também no campo da educação, e por outras necessidades inerentes à existência digna humana, como saúde e busca por emprego. Muitas famílias indígenas

recorrem às cidades para proporcionar continuidade aos estudos dos filhos. Mas como ficam essas famílias nas cidades? Como se adaptam? Existem políticas públicas para o indígena, quando sai da aldeia?

Segundo a matéria publicada pela Comissão Pró-Índio da cidade de São Paulo (2020), no primeiro ano de pandemia da Covid-19, a realidade dos indígenas que vivem nas cidades é alarmante, caracterizando-os como invisíveis. A matéria destaca que:

Eles são cerca de 325 mil brasileiros, mas são invisíveis aos olhos e às políticas públicas. De acordo com o censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), dos mais de 800 mil indígenas no país, 38% vivem nas cidades. Além da invisibilidade, são vítimas de genocídio diante da pandemia do novo coronavírus. Os dados constam do relatório Indígenas em Contextos Urbanos no Brasil e os Impactos da Pandemia da Covid-19, apresentado com exclusividade à Rede Brasil Atual (Comissão Pró-Índio, CPI/SP, 2020).

O estudo acima aponta para a inexistência de políticas públicas para indígenas que moram nas cidades, o que não ocorre com a grande maioria, por estarem inclusos nos 38% da parcela desses povos que vivem nas cidades, mas já é o bastante, diante da situação de pandemia enfrentada naquele ano de 2020. Tendo em vista a precariedade em que vivem, pelo desemprego que assola a economia brasileira e ainda, devido ao surto da Covid-19, suas rendas advêm, como expõe o documento da CPI/SP (2020) citado, do artesanato e alguns outros “trabalhos precários”, do auxílio emergencial, que foi uma medida de suporte do governo federal para trabalhadores informais, a qual nem sempre chega aos indígenas, por causas diversas.

O que dificulta ainda mais o processo de adaptação dessas famílias nas cidades é a diferença do seu *modus vivendi*, sua cultura, seus costumes, com enfrentamentos diversos que perpassam uma nova realidade de tempo e de espaço. A vinda para a cidade também ocorre para tratar de interesses políticos para a manutenção de seus direitos à permanência na terra. O indígena tem que se manter sempre vigilante e atualizado das decisões do governo quanto à questão territorial, que é sempre discutida no Congresso Nacional.

O indigenismo traz, por meio do saber, diversos aspectos culturais e étnicos, na busca por manter essas raízes das práticas estabelecidas por cada povo originário. Esses traços étnicos, como a linguagem, os cânticos e culturais diver-

sas, de forma mais ampla e abrangente, servem como defesa de seus costumes, quando o ensino da língua materna reveste-se de uma forma de resistência e preservação dos saberes de cada povo, tradicionalmente passado de geração em geração, e que agora, ganham espaço através dos livros e nas salas de aula nas aldeias.

O livro intitulado *Huni Meka: Cantos do Nixi Pae* (Comissão Pró-Índio, 2007), conta diversas histórias do povo Huni Kuĩ, através de pesquisa realizada na Terra Indígena (TI) do povo Kaxinawá do Rio Jordão, no estado do Acre. Apresentada pelos professores de diversas aldeias, expõe histórias de vidas de seus anciãos, assim como a origem de seu povo e seus costumes, através dos cânticos e controle da força do cipó¹⁷, como mostra a música intitulada “Yube Ban Dante e ya ee”, em língua Hãtxa Kuĩ.

Figura 1 - A força do cipó

The figure consists of two parts. On the left is a page of a musical score titled '5 Yube Ban Dante e Ya ee' by Fátima Jure Bouchê. The score is written in Hãtxa Kuĩ and includes a translation into Portuguese. On the right is a photograph of a person with traditional face paint, wearing a red shirt and a yellow wristband, playing a stringed instrument, likely a maracatu.

Fonte: Comissão Pró-Índio (2007, p. 88).

O destaque à pesquisa publicada pela Comissão Pró-Índio (2007) tem motivação por demonstrar a resistência manifestada pelo povo Huni Kui, através da literatura para difundir o conhecimento da sua cultura e ainda eternizá-la nos livros. As ferramentas educacionais têm sido uma arma cada vez mais promissora para disseminação de conhecimento dos povos indígenas.

Discutindo a participação indígena para formulação de políticas públicas que contemplem as necessidades de cada grupo étnico em suas diversas especificidades e modos de vida, a Convenção de número 169 da OIT traz a discussão desses povos quanto ao direito de serem consultados sobre qualquer projeto que

17 O termo cipó a que se refere esta pesquisa trata-se de uma planta comumente utilizada por muitos povos indígenas da região Norte para a produção de chás para fins medicinais de cura física e espiritual.

verse sobre suas comunidades, bem como de participarem de reuniões junto aos órgãos do governo e poder legislativo. Traz, no artigo 60, a seguinte decisão:

Artigo 60

1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:

a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;

b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;

c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim.

(Funai, p. 2 - Artigo 60, Convenção n° 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais)

Assim, o texto visa deixar claro o direito dos indígenas à participação nas decisões que lhes são diretamente relacionadas. A garantia mencionada pretende abranger e atender de uma forma mais significativa, suas necessidades e especificidades, de acordo com seus modos de vida e sua cultura, a fim de buscar e/ou estabelecer um diálogo intercultural frente aos órgãos públicos. Mas como reagem os povos indígenas a essas ações das políticas públicas territoriais?

Essa e outras perguntas levantadas neste texto trazem a necessidade de se discutir junto aos povos indígenas, para que mediante suas falas, sejam respondidos tais questionamentos e assim, se reconheça, através da oralidade, a realidade vivida dentro e fora das aldeias, as políticas públicas e o impacto disso junto ao grupo ao qual se destina.

Tendo o exposto, a luta pela terra é uma realidade histórica, e os conflitos que se estabeleceram com os povos originários perduram há séculos, por interesses econômicos diversos e com fins exploratórios coloniais, para obtenção de riquezas naturais. Atualmente não se difere tanto daquele passado, pois os confrontos continuam. Mesmo tendo terras já demarcadas, a luta desses povos por seus direitos territoriais parece nunca cessar. Mas, é através de práticas cada

vez mais frequentes de conhecimento e reconhecimento de sua cultura, tal como a disseminação de suas práticas para não indígenas, que vão ganhando mais força, tratando de um processo de empoderamento desses povos em um ato de (re) existir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar as diversas manifestações culturais e identitárias dos povos afrodescendentes neste espaço da região amazônica do estado do Acre, é possível destacar as lutas e resistências de mulheres trabalhadoras na história dessa região, os movimentos sociais dos quais elas participam, as passeatas, congressos e demais lutas pelos seus direitos, revelando a participação cada vez mais ativa dessas mulheres.

Assim, a presente pesquisa possui aporte e revisão bibliográfica de autores mencionados durante a leitura deste texto, trazendo este estudo uma compreensão sobre os costumes e crenças, abrangendo as diversas culturas ali existentes, fazendo uma leitura dos corpos, por meio das danças, cânticos e manifestações diversas, criando um universo em cada leitura de sujeito em seu processo individual para formação de identidades, expondo diversos enfrentamentos da mulher no cotidiano da vida acreana.

Sob essa perspectiva, ocorrem as trocas de saberes, das curas, dos conhecimentos ancestrais indígenas e quilombolas, além da invisibilização da mulher na história e constituição dos quilombos, além de diversas práticas dos saberes na/da floresta. Sendo assim, o aprendizado se entrelaça na prática e saberes desses povos no cotidiano nas florestas, através das falas dos corpos que interagem com as várias culturas ali existentes, como as várias identidades racializadas.

Foi possível notar a existência, na região amazônica, de diversas práticas de cura e ainda, o uso de ervas medicinais, o que nos traz um rico conhecimento da fauna dessa região. Observa-se ainda um conhecimento passado através da oralidade, que persiste até os dias de hoje, mesmo diante dos desafios encontrados pelas benzedeadas e rezadeiras, do ponto de vista dos preceitos teológicos que tendem a desacreditar essas práticas de cura e modos de vida.

A presença da mulher é visível em diversos campos da construção identitária no meio social em que estabelecem trocas de saberes, através de suas vivências e experiências de vida. É possível enfatizar as lutas e enfrentamentos das “mulheres da floresta” em diálogo com mulheres Huni Kuĩ na capital Rio Branco, quando contam sobre os diversos movimentos em que se organizam em prol da defesa dos seus direitos à manutenção de suas terras para possibilitarem melhores ensinamentos da cultura ancestral.

Portanto, as lutas ora enfocadas, mediante os enfrentamentos da mulher trabalhadora, mostram que os embates cotidianos são a base de outras lutas sociais, também em busca por melhorias de vida, na luta por igualdade de gênero, por espaço e condições de trabalho baseadas em suas raízes ancestrais afroindígenas, o que reconhecemos, as tornam mulheres políticas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de (Coord.). **Racismo estrutural: feminismos plurais**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANTONACCI, Maria Antonieta. Cultura, trabalho, meio ambiente: estratégias de “empate” no Acre. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 14, n. 28, p. 247-67, 1994.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: Educ, 2013.

BARROS, C. P.; SAGICA, V. S. Entre as (re)existências da cura xamânica na região amazônica e o cientificismo colonial: um olhar discursivo sobre o silenciamento vivenciado pelos povos originários. **PerCursos**, Florianópolis, v. 22, n. 48, p. 261-283, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/view/19171>. Acesso em: 10 out. 2021.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. **Huni Meka: Cantos do Nixi Pae**. Rio Branco, AC: Comissão Pró-Índio, 2007.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. **Não há políticas públicas para índios que vivem nas cidades**. Disponível em: <https://cpisp.org.br/nao-ha-politicas-publicas-indigenas-cidades/>. jul. 2020. Acesso em: 17 ago. 2021.

CRUZ, Tereza Almeida. Mulheres da floresta do vale do Guaporé e suas interações com o meio ambiente. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, set.-dez., 2010.

FUNAI. **Participação indígena na construção de políticas públicas**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/participacao-indigena-na-construcao-de-politicas-publicas>. Acesso em: 22 ago. 2021.

HYDALL, Rosa Thaís Neves. **História e memórias**: lutas e resistências de trabalhadoras rurais de Brasiléia. Monografia (Graduação). Universidade Federal do Acre, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de História. 152 f.il. Rio Branco - Acre 2021.

PACHECO, Agenor Sarraf. Encantarias afroindígenas na Amazônia Marajoara: narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas. Dossiê: biodiversidade, política e religião. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 88-108, abr.-jun. 2010.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. [tradução Angela M. S. Côrrea]. São Paulo: Contexto, 2007.

TRINDADE, Deilson do Carmo. As benzedeadas do Amazonas: a atualidade da cura popular na cidade de Parintins. **Anais...** VII Connep, Palmas - Tocantins, 2012, p. 1-8.



Fotografia 15: Andrisson Ferreira da Silva

SANTO DAIME: uma miscelânea religiosa cabocla, afro-ameríndia e cristã

Thayná Cristina Brito de Oliveira

Estudar e construir um olhar sobre as religiões é fundamental para compreendermos de que forma as comunidades se organizam e a maneira como pensam e/ou se estruturam. Se levarmos em consideração a multiplicidade de definições e elementos conceituais demarcados para os estudos da religião, além das correntes de pensamento construídas acerca dos resultados das pesquisas nos campos das ciências da religião, das ciências sociais e da história, faz-se necessário apontar que o aspecto de religiosidade faz parte de um sistema de vida de uma população, além de servir como uma espécie de elemento de união entre os seus indivíduos.

Se adentrarmos no campo da cultura e da construção das identidades, a religião pode ser vista como uma forma de envolvimento, tanto do seu sistema de crenças quanto das condutas exercidas pelos indivíduos, uma vez que, para Macedo (1989, p. 11), entende-se a cultura como o “[...] conjunto de modos de fazer, interagir e representar desenvolvido pelos homens como uma solução ou resposta - concreta - para as necessidades de sua vida em comum”.

Nesse sentido, na melhor concepção durkheimiana, religião e cultura se entrelaçam como fatos sociais que estão em todas as sociedades e apontam caminhos pelos quais os seres humanos elaboram formas de compreender o seu lugar no mundo e explicar qual o sentido de sua vida, além de proporcionar um sistema de regras e vivências que possam condicionar a vida coletiva.

Nesse quesito, Macedo (1989) nos indica que

A religião é parte fundamental do sistema de vida de um povo exatamente porque fornece o quadro de representações que funda ou

sobre o qual se assenta a noção de verdade original desse sistema. Ela fornece uma explicação última para o fato de a vida social humana ser como é. Ao mesmo tempo, fornece aos homens uma perspectiva de como o mundo deveria ser. Dessa maneira, a religião faz parecer verdadeiras e corretas as concepções que moldam o modo de ser coletivo porque estas são vistas como algo que emana de uma ordem sobrenatural (Macedo, 1989, p. 13).

Diante do exposto, torna-se necessário compreender que as manifestações religiosas e espirituais têm o poder de modelar, estruturar e dar contorno à práticas culturais, dinâmicas sociais e inteligibilidade para uma determinada realidade social. Essas manifestações penetram na consciência coletiva de uma comunidade ou irmandade, dando base para a adoção de rituais, narrativas mitológicas, discursos metafísicos, assim como a sedimentação de um corpo doutrinário, caracterizando-a como uma profissão de fé.

Na Amazônia, as expressões de fé religiosa são diversas, bem como determinados credos espirituais que têm como base a mistura de diferentes crenças, intercambiando símbolos e elementos sagrados, gerando uma nova perspectiva religiosa para aqueles signos de fé. Entre elas, há o Santo Daime, religião acreana que faz uso da bebida indígena sagrada, mais conhecida como ayahuasca, o “chá das almas”, feito da combinação do cipó mariri (*Banisteriopsis caapi*) e de um arbusto conhecido como chacrona ou rainha (*Psychotria viridis*) ou ainda, com outro arbusto de composição química semelhante, chamado videira chagropanga (*Diplopterys cabrerana*), todas nativas da selva amazônica. Com essas plantas são preparadas uma infusão cujo registro de utilização é milenar e remonta a civilizações pré-colombianas e ameríndias, na região amazônica, que abarca diversos países latino-americanos e a caracteriza como uma religião ayhuasqueira (Labate, 2004; Labate; Feeney, 2011; Becker, 2008).

Estudos como os de Maués (1990; 2002; 2007), MacRae (1992), Labate (2004) e Becker (2008) colocam a organização religiosa do Santo Daime como uma religião xamânica e, ao mesmo tempo, sincrética, pois mistura rituais indígenas, cristãos e da umbanda, detectada mais recentemente, em algumas comunidades espalhadas pelo Brasil.

Cabe ressaltar que o xamanismo é desenvolvido nas Américas desde tempos imemoriais e se concentra na figura do Xamã, do líder religioso que conhece a ação das ervas e plantas que viabilizam em seus rituais, desde a cura de doenças

até a purificação da alma, através da ingestão de bebidas, dos banhos feitos com a infusão de ervas ou mesmo a inalação de vapores feitos a partir da queima dessas plantas.

Este texto tem como premissa apontar os elementos que fazem do Santo Daime esta grande miscelânea de elementos, do xamanismo, catolicismo, espiritismo e de elementos afro-brasileiros que reverberam das matas da Amazônia para o mundo; que atraem pessoas dos mais diversos extratos sociais e concepções para os seus rituais, com a finalidade de buscar a cura para as doenças do corpo e da alma, de integração com os componentes da natureza ou até mesmo de sua posição ser-estar no planeta.

Para tanto – e pelo fato de este ser o ponto de partida de uma pesquisa mais ampla nas comunidades do Santo Daime na Amazônia – foi feita uma pesquisa bibliográfica que procura mostrar desde os elementos que constituem os rituais xamânicos até o seu processo histórico de consolidação, pois, mesmo tendo origens milenares e ligado aos povos da floresta, essa visão ganha corpo e força apenas em meados do século XX, com a chegada de estudos e pesquisas sobre as religiões dos povos ribeirinhos da Amazônia e com a sua expansão, a partir dos anos 1970, ao sair do Acre e avançar para outras comunidades da região amazônica e, a partir das suas variações, ganhar espaço em várias cidades do Brasil.

A CULTURA RELIGIOSA DOS POVOS AMAZÔNICOS, O XAMANISMO E O CONSUMO DA AYAHUASCA

Os povos ribeirinhos da Amazônia se apresentam como um povo católico e, em algumas partes, como evangélicos e/ou protestantes, de acordo com os dados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Brasil. IBGE, 2012). Cabe ressaltar que o predomínio católico se dá em virtude do processo de colonização portuguesa no Brasil e da catequização dos povos indígenas desde o século XVI. Já o crescimento das missões protestantes na Amazônia acontece desde o início do Século XX, em especial com o surgimento da igreja Assembleia de Deus, que foi fundada com este caráter missionário e está presente em todos os rincões da região.

Apesar de se identificarem como católicos e/ou evangélicos, o caráter sincrético é evidente nos povos ribeirinhos. As pesquisas, como as de MacRae (1992)

e Maués (1990) identificam uma interação de elementos múltiplos de crença, pois:

Em sua mente persistem crenças de origem indígena, segundo as quais seres espirituais habitam a floresta, a água, o ar, bem como idéias sincréticas advindas do catolicismo, espiritismo, esoterismo e de religiões africanas. Sua vida é influenciada para o bem ou para o mal por entidades super-naturais, sob a forma de animais, xamãs índios ou mestiços, negros, empresários estrangeiros brancos, seringalistas, princesas, anjos, oficiais do exército, médicos, extraterrestres, seres que vivem em reinos encantados. Cada espécie animal teria uma “mãe” como entidade protetora (que seria capaz de castigar), como também os rios, igarapés, poços, portos, plantas (Becker, 2008, p. 24).

Essa interação se explica pelo uso cerimonial da ayahuasca na Amazônia pelos povos indígenas e caboclos há muito tempo, de forma cerimonial, cujo consumo propicia uma experiência extracorpórea e extramundana. De acordo com MacRae (1992), psicoativos são utilizados para variadas finalidades desde o início dos tempos, com a finalidade de buscar a cura e o contato com o divino pela ingestão ou inalação de plantas e outros recursos naturais enteógenos. A finalidade é de provocar alterações de consciência. No caso da Amazônia brasileira, seu uso está ligado com finalidades sagradas e não recreacionais, como uma forma de promover um sentido de interação e integração com a natureza. MacRae (1992, p. 35) aponta que “[...] a maioria das tribos indígenas da região das bacias do Amazonas e do Orinoco usa preparados feitos de uma ou mais plantas psicotrópicas em funções centrais da sua vida religiosa e cultural”.

Nesse sentido, existe uma figura central que assume a função de ter o domínio técnico das ervas e plantas e, ao mesmo tempo, atributos especiais que podem estabelecer contato com o sobrenatural: o Xamã. MacRae (1992, p. 28) nos indica que cabe ao Xamã “[...] estabelecer contato com o mundo sobrenatural, buscando influir na cura de doenças, servir de oráculo, proporcionar bons resultados em caçadas, evitar catástrofes naturais e organizar cerimônias religiosas”.

MacRae (1992, p. 18) menciona que a palavra Xamã teve origem nos *Tungus* da Sibéria, mas serve para significar um conjunto de práticas religiosas diversificadas ligadas à natureza:

Durante um rito xamanístico, um visionário inspirado, o xamã, entra em transe profundo e, em nome da sociedade à qual serve e com a ajuda de espíritos protetores, estabelece relações com as entidades espirituais. O xamã, então, viaja em direção a uma realidade extra-

ordinária para ajudar os membros de sua comunidade. Isso pode ser feito com a intenção de diagnosticar/tratar certos males ou com o propósito de adivinhação/profecia, ou ainda com o objetivo de conseguir força através do contato com espíritos, animais de poder, aliados tutelares e outras entidades espirituais (MacRae, 1992, p. 18).

Essas figuras geralmente são pessoas dotadas de poderes que são adquiridos a partir da vocação ou da liderança, do contato mediúnicos com espíritos ou após rituais de iniciação - que podem envolver isolamento, a adoção de uma dieta especial e abstinência sexual - devidamente orientados por um outro Xamã ou um Mestre, como profundo conhecedor de todo o processo. Algumas visões religiosas xamânicas associam o seu poder também ao uso de substâncias mágicas presentes em objetos (chapéus, cajados, cristais, capas, setas etc.) que são passados de Xamã para Xamã e a ele é atribuído o poder de curar ou de fazer o mal, dependendo da situação.

Maués (1998) e MacRae (1992) apontam que as plantas e ervas desenvolvidas pelos Xamãs apresentam várias finalidades para quem as consome, em especial nos campos do sobrenatural (comunicação com e incorporação dos espíritos, questões de infidelidade conjugal, sentir a presença do mal e de pessoas com atitudes malévolas, além de previsões sobre o futuro), no tratamento de doenças (com a finalidade de determinar a causa do mal e a busca da cura) e nas situações de prazer e interação social (ativação das zonas erógenas, reforço nas atividades sexuais, busca do êxtase e processos de desinibição social).

Becker (2008, p. 23) indica que:

Atualmente, mesmo com as mudanças sociais que a região [amazônica] passou nos últimos séculos e o êxodo dos habitantes da floresta em direção às cidades, as práticas xamanísticas continuam vivas na mentalidade e no dia-a-dia das pessoas, ainda que tenham recebido influências diversas. O conhecimento indígena sobre as plantas, seu uso e sua relação com o mundo espiritual, sobrevive graças aos curandeiros, também chamados de vegetistas (em virtude da origem dos seus conhecimentos, atribuída aos espíritos de certas plantas [vegetais], que seriam as verdadeiras professoras dos xamãs.

Cabe ressaltar que as formas de conhecimento foram repassadas dos Xamãs para os demais povos da floresta, como ribeirinhos e seringueiros, em virtude de seu isolamento das demais comunidades, em que necessitavam da floresta para a obtenção da cura e, por este motivo, os Xamãs da Amazônia são conhecidos também como “[...] curandeiros, pajés, vegetistas, mestres, doutores, médicos,

velhinhos, vovozinhos, bancos, bruxos, feiticeiros [...] (Becker, 2008, p. 23). Vistos como ‘exóticos’ e estereotipados pelas classes dominantes, por não possuírem o chamado conhecimento científico para erradicar as doenças, ou meios de tratamento cientificamente comprovados ou pelo conhecimento empírico (Geertz, 1997), os Xamãs são profundamente respeitados pelas suas respectivas comunidades, em virtude de toda a aura de magia, poder e controle sobre as plantas e ervas, além do consumo da ayahuasca:

Os de idade avançada geralmente dispõem de invejável força física, saúde, lucidez, conhecimento, talento artístico e memória extraordinária. Os mais novos, por sua vez, são mais voltados para a vida urbana, substituindo o conhecimento das plantas pelas práticas esotéricas, sobretudo de origem europeia (Becker, 2008, p. 24).

MacRae (1992) indica que a ayahuasca é utilizada pelo Xamã nas sessões de cura e em eventos com outros membros do seu grupo ou outros Xamãs para a troca de informações e conhecimentos sobre as suas práticas. Ele indica que uma das substâncias usadas com maior frequência é um:

[...] chá produzido a partir da combinação do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*, ao qual podem ser adicionadas várias outras plantas. Este preparado recebe uma gama de nomes, como natema, yajé, nepe, kahi, caapi. Mas é genericamente conhecido pelo termo quíchua ayahuasca, que significa “cipó dos espíritos” (MacRae, 1992, p. 28).

Sobre a ayahuasca, apontam Labate e Feeney (2011, p. 4-5)

A ayahuasca é uma bebida psicoativa geralmente composta de duas plantas, *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*, sendo que a última contém DMT (n,n-dimethyltryptamine), substância controlada no Brasil e em esfera internacional, sob a Convenção das Nações Unidas sobre Substâncias Psicotrópicas (CPS), de 1971. A ayahuasca é tradicionalmente utilizada por diversas populações indígenas da Amazônia, sendo adotada desde os anos 1930 como sacramento por vários grupos religiosos no Brasil, incluindo o Santo Daime (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo, ICEFLU) e o UDV (Centro Espírita Beneficente União do Vegetal). A legislação brasileira não especifica quais drogas são proibidas, deixando esta atribuição ao setor executivo do Governo Federal. As drogas são classificadas por uma divisão do Ministério da Saúde, anteriormente denominada Divisão Nacional de Medicamentos (DI-MED), rebatizada em 1999 como Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA). Na ausência de controles legais explícitos, o governo brasileiro apoiou-se na promulgação das Resoluções do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD) para guiar a aplicação da legislação de drogas. O controle da ayahuasca foi conduzido atra-

vés desse processo regulatório, culminando recentemente na publicação da Resolução n. 1, de 25 de janeiro de 2010.

A ayahuasca é o componente do ritual de cerimônia de religiões xamânicas amazônicas que, em seu primeiro dia, começa com o Xamã e seus ajudantes coletando o cipó e as folhas com cuidado, quando fazem o preparo do chá de forma cerimonial em local próprio, reservado exclusivamente para esta finalidade. MacRae (1992) aponta que as reuniões religiosas são feitas no período noturno, e os participantes devem cumprir medidas dietéticas, como beber bastante água para evitar que se engasgue durante o transe. Quem participa da cerimônia são pessoas em busca de cura e de contatos com o transcendente, acompanhantes, observadores e curiosos.

De uma maneira geral, o ritual segue com as falas do dirigente ou das orações do Xamã, seguidas de baforadas de fumaça de tabaco dentro e sobre uma garrafa, invocando o espírito da ayahuasca, além de pedir proteção para todos os presentes e que quem esteja doente que encontre a cura. A bebida é tomada de forma comunitária, em vasilhas ou cuias, momento em que as luzes são reduzidas, com todos ficando em silêncio por um tempo médio de 30 minutos, até a chegada da “mareação” – sensação de tontura ou torpor – durante o qual o Xamã ou o dirigente toca um maracá, canta ou assovia com o objetivo de aumentar os efeitos da mistura, cujos efeitos ocorrem em ondas em intervalos de 30 a 60 minutos, dependendo do lugar e da quantidade de chá ingerido. O efeito da bebida passa a partir das cinco ou seis horas de consumo.

O objetivo de quem toma a ayahuasca é “[...] pôr para fora as doenças, estados de espírito negativos e outras fontes de problemas e infortúnios”, uma vez que, dependendo da ‘força’ da bebida servida, alguns pacientes podem produzir uma forte limpeza interna, seja através de vômito ou diarreia. Cabe ao Xamã ou ao dirigente que conduz o ritual controlar as visões e reações dos demais participantes e afastar qualquer experiência desagradável.

SANTO DAIME: HISTÓRIA E MISCELÂNEA CULTURAL

Conforme salienta Labate (2004), o Santo Daime integra as religiões ayahuasqueiras de vertente sincrética. Elas elaboram um conjunto de mesclas de elementos ritualísticos, simbólicos e discursivos que bebem em diferentes fontes.

A história do Santo Daime inicia no início da década de 1930, em uma pequena comunidade amazônica florescente no seio do Estado do Acre, quando o seringueiro maranhense Raimundo Irineu Serra chegou ao território acreano em busca por melhores condições de vida – ressalto que estas sucessões de acontecimentos tiveram como contexto histórico/econômico, o fluxo migratório provocado pela corrida da borracha; Irineu Serra entrou em contato com a ayahuasca e recebeu seu chamado espiritual para fundar uma nova linha religiosa (Moreira; MacRae, 2011).

Após seu contato com o “chá das almas”, o agora Mestre Irineu consagra-se como uma das mais influentes lideranças religiosas da história do Acre e da região amazônica, fundando uma manifestação religiosa, genuinamente amazônica, de maior capilaridade no mundo, tendo como consequência natural sua disseminação por meio do contato de mais pessoas com uma bebida ancestral: o Santo Daime. Sob a liderança de Mestre Irineu, o Santo Daime colocava-se como uma doutrina espiritual que envolvia elementos ritualísticos de predominância cristã, acentuadamente comunitária, tendo como um dos seus fundamentos teológicos as ordens contidas nos hinos – cânticos com letras e melodias, “recebidos” como mensagens espirituais, além de curas atribuídas ao Mestre Irineu (Assis; Labate, 2014).

A ayahuasca ganhou uma nova significação e o Mestre Irineu foi galgado ao *status* divino. Sobre este momento, ressalta Oliveira (2011),

Com o passar do tempo, e especialmente a partir da disseminação de narrativas que mencionaram curas milagrosas realizadas nos trabalhos espirituais do Mestre Irineu com o Daime, foi se formando uma nova compreensão da bebida, o que fez com que paulatinamente ela fosse sendo chamada de Santo Daime pelos seguidores da religião. É medida que se disseminou entre os participantes da religião a ideia de que havia um ser divino presente na bebida e que esse ser divino era o próprio Mestre Irineu, que foi, por sua vez, identificado pelos daimistas como o Cristo, foi-se processando a ressignificação da ayahuasca até o seu sentido atual. Esse processo de ressignificação é muito evidente, por exemplo, no tocante aos hinos da religião. Ao ingerir o Santo Daime, as pessoas cantam os hinos. Ao cantá-los sob o efeito psicoativo da bebida, fazem uma releitura do seu significado, a partir da vivência e condição psicológica de cada pessoa. Ao estabelecer um diálogo com esse conteúdo, constrói-se uma leitura particular da vivência psicoativa com a ayahuasca na religião, ao mesmo tempo em que se constitui uma leitura do conteúdo expresso nos hinos, condicionada pelo presente. Esse diálogo interior estabelecido entre as pessoas e os hinos também subsidia o surgimento de

novas compreensões sobre os princípios doutrinários da religião, que são, então, objetivados em novos hinos. Quando esses novos hinos são cantados nos trabalhos espirituais do Santo Daime, consolida-se o processo de objetivação desses novos conteúdos que, por sua vez, contribuem para o processo contínuo de formação da religião (Oliveira, 2011, p. 156).

Desde a década de 1930 até 1960, o Santo Daime agregava na sua comunidade e nos seus encontros, homens e mulheres com origem humilde, que encontravam no carisma de Irineu Serra a guia adequada para encarar as vicissitudes vividas no extremo norte do país. Durante aquele período se iniciam também as primeiras tentativas de institucionalização da doutrina daimista. De acordo com Assis e Labate (2014), em 1963 funda-se o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (Ciclu), que se mantém sob a presidência de Mestre Irineu até o seu falecimento, em 1971.

No período em que morreu Raimundo Irineu, o Santo Daime passa pelo seu maior processo de transformação interna, quando o Daime se divide, em termos de comando: o núcleo mais próximo é a comunidade Alto Santo, onde atuou Mestre Irineu. O Ciclu ficou sob a regência de Leôncio Gomes, e outra comunidade, levantada às margens do igarapé do Mapiá, teve a liderança de Sebastião Mota de Melo - conhecido na doutrina daimista como Padrinho (Assis; Labate, 2014).

Destaca Bittencourt (2016) que Sebastião Mota foi uma das grandes lideranças responsável pela criação de uma outra linha daimista, fundando assim o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris). Este “eclético” não é um elemento disperso e aleatório na nomeação do centro espiritual capitaneado por Padrinho Sebastião, tendo em vista que foi na vertente de Sebastião Mota que inúmeras modificações ritualísticas foram inseridas no Santo Daime.

Como já destacado, o Daime nasce a partir da montagem de crenças que se fundem oriundas de diferentes fontes. A mais destacada delas é o cristianismo, na figura de santos de destaque, como São Miguel, Nossa Senhora da Conceição, entre outros. Nessa mescla, adiciona-se também elementos caboclos e afro-brasileiros, como o Tambor de Mina, religião de origem afro da terra natal de Mestre Irineu, o Maranhão, entre outros itens que foram se incorporando à dinâmica ritual daimista, como elementos de composição militar, trazidos da profissão exercida por Mestre Irineu na capital Rio Branco, Acre, onde ingressou na Guarda

Territorial em 1920, e permaneceu até 1932, quando deu baixa com a graduação de cabo - exemplos são os distintivos simbólicos, farda, posição no salão e afins, que integram os elementos ritualísticos (Moreira; Macrae, 2011).

Assis e Labate (2014) frisam que o rompimento de Sebastião Mota com as matrizes ritualísticas da comunidade do Alto Santo permite a criação de um contexto em que os ritos daimistas passam por uma interpretação mais idiossincrática, com a soma de elementos do espiritismo kardecista, bem como a inserção de sessões que passaram a fazer uso de práticas religiosas afro-brasileiras, como os trabalhos de mesa branca e incorporação mediúnica. A isso acrescenta-se o uso da *Cannabis sativa*, que passa a integrar o rol de plantas psicoativas utilizadas nas ritualísticas daimistas, sob o nome de Santa Maria, considerada planta de poder com igual importância dada à ayahuasca.

Cabe sublinhar que o Santo Daime passa a expandir-se para além das fronteiras acreanas e do Norte do país, para todo o Brasil e exterior, durante a segunda metade da década de 1970 - após a morte do Mestre Irineu - com a capilarização da vertente mais esotérica e eclética de Padrinho Sebastião.

Aponta Oliveira (2011) que

A Iceflu - Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo - é a instituição daimista com o maior número de filiados e a que está mais difundida no Brasil e no mundo. Foi fundada em Rio Branco, ainda na década de 1970, com o nome de Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Cefluris). Seu fundador, Sr. Sebastião Mota de Melo, conhecido por seus seguidores como Padrinho Sebastião, foi uma das lideranças que mais se destacou após o falecimento de Mestre Irineu. Esse senhor nasceu no Seringal Monte Lígia, no município de Eirunepé (AM), e conheceu a religião na década de 1960, quando foi curado de uma enfermidade graças ao Daime. Participantes antigos da religião mencionam que o Padrinho Sebastião apresentava naturalmente, desde a infância, dons mediúnicos, como a incorporação de espíritos e a projeção astral - capacidades especiais que, para os seus seguidores, legitimam sua liderança espiritual (Oliveira, 2011, p. 159).

Esse crescimento altera parte da estrutura teológica daimista, que passa a adotar uma flexibilidade maior nas suas formas de rituais quanto aos elementos utilizados nas sessões, entre outros aspectos. Isso se dá também, pelas alterações do corpo de integrantes das novas fileiras do Santo Daime: é na virada da década, iniciando nos anos 80 e passando pelos 90, que a religião acreana, fundada por um analfabeto, neto de escravizados, seringueiro, que atendia tão somente ao

seu círculo comunitário e regional, integrado – como já destacado – por sujeitos negros, nordestinos, de baixa instrução formal, passa então a ter um caráter mais urbano, aglutinando às suas fileiras pessoas *hippies*, militantes políticos, brancos, de classe média, com maior grau de formação escolar e acadêmica (Assis; Labate, 2014).

Essa é uma das características preponderantes na estrutura doutrinária do Santo Daime e que se acentuou durante a atuação de Sebastião Mota: a flexibilidade teológica e espiritual, capaz de abarcar diferentes perspectivas e ordená-las numa comunhão mais ou menos pacífica. Como Alves Junior (2007) sublinha, Padrinho Sebastião, ele próprio como médium da linha kardecista, esteve de braços abertos para as mais diferentes linhas de estudos mediúnicos nas fileiras do Santo Daime.

Um dos encontros de maior impacto nesse sentido foi o de Padrinho Alfredo com a mãe de santo fluminense Baixinha, por volta da década de 1980. Foi através desse encontro que a Umbanda, religião de matriz africana profundamente enraizada entre as manifestações de fé brasileira, se aproximou do Daime, abrindo uma vertente conhecida como Umbandaime, que mistura elementos de ambas as religiões e as integraliza numa nova linha de atuação espírita.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A dinâmica histórica da oralidade mostra que houve um processo de resignificação do Santo Daime. Os diálogos inter-religiosos tendem a gerar um movimento de aceitação e resistência nas fileiras daimistas, produzindo grupos que, mesmo tendo Padrinho Sebastião como autoridade máxima, depois de Mestre Irineu, acabam adotando linhas que se afastam da posição oficial e institucional do Cefluris, por exemplo.

O caso da Umbanda é sintomático desses movimentos, tendo em vista que em círculos daimistas, mais alinhados à tradição do Alto Santo, as práticas umbandistas não são compreendidas com bons olhos, assim como fundam-se diversos centros que têm a matriz cosmológica daimista, mas que se integra com os estudos de outras vertentes espirituais (Assis; Labate, 2014).

Entendendo a cultura como essa teia de sentidos que se ressignifica constantemente nos diálogos entre pessoas e os significados expressos na realidade social, percebe-se a leitura atual do Santo Daime como uma das vertentes possíveis, atualizada e objetivada mediante a produção, a apropriação, os usos e as práticas culturais diversas, historicamente determinadas.

Por todo o exposto, é possível observar que a alta capacidade de absorção de linhas de estudo espiritual e práticas ritualísticas do Santo Daime criam subsídios sociais, religiosos e coletivos, que permitem que a doutrina fundada por Mestre Irineu se expanda de forma heterogênea e rica, ampliando seu leque de perspectivas teológicas e, por consequência, capilarizando sua leitura e visão de mundo, criando um rico painel de expressões de fé.

REFERÊNCIAS

- ALVES JUNIOR, A. M. **Tambores para a rainha da floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime**. 2007. 272f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.
- ASSIS, G. L.; LABATE, B. C. Os igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, 2014, p. 11-35.
- BECKER, J. R. **Mestre Irineu**, fundador do Santo Daime, nas memórias de Padrinho Daniel: história oral e religião. 2008. 80f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Curso de História da Universidade Estadual do Maranhão, São Luiz, MA, 2008.
- BITTENCOURT, M. C. A divinização e a enteogenia das plantas: uma introdução para o campo drogas/cultura. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, Recife, ano 3, v. 3, n. 2, 2016, p. 162-197.
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Censo Brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.
- GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, 366p.

LABATE, B. C.; FEENEY, K. O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações. **Periferia**, Duque de Caxias, RJ, vol. 3, n. 2, jul.-dez. 2011.

LABATE, Beatriz C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas, SP: Mercado de Letras/Fapesp, 2004. 535p.

MACEDO, C. C. **Imagem do eterno**: religiões no Brasil. São Paulo: Moderna, 1989.

MACRAE, E. **Guiado pela lua**: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.

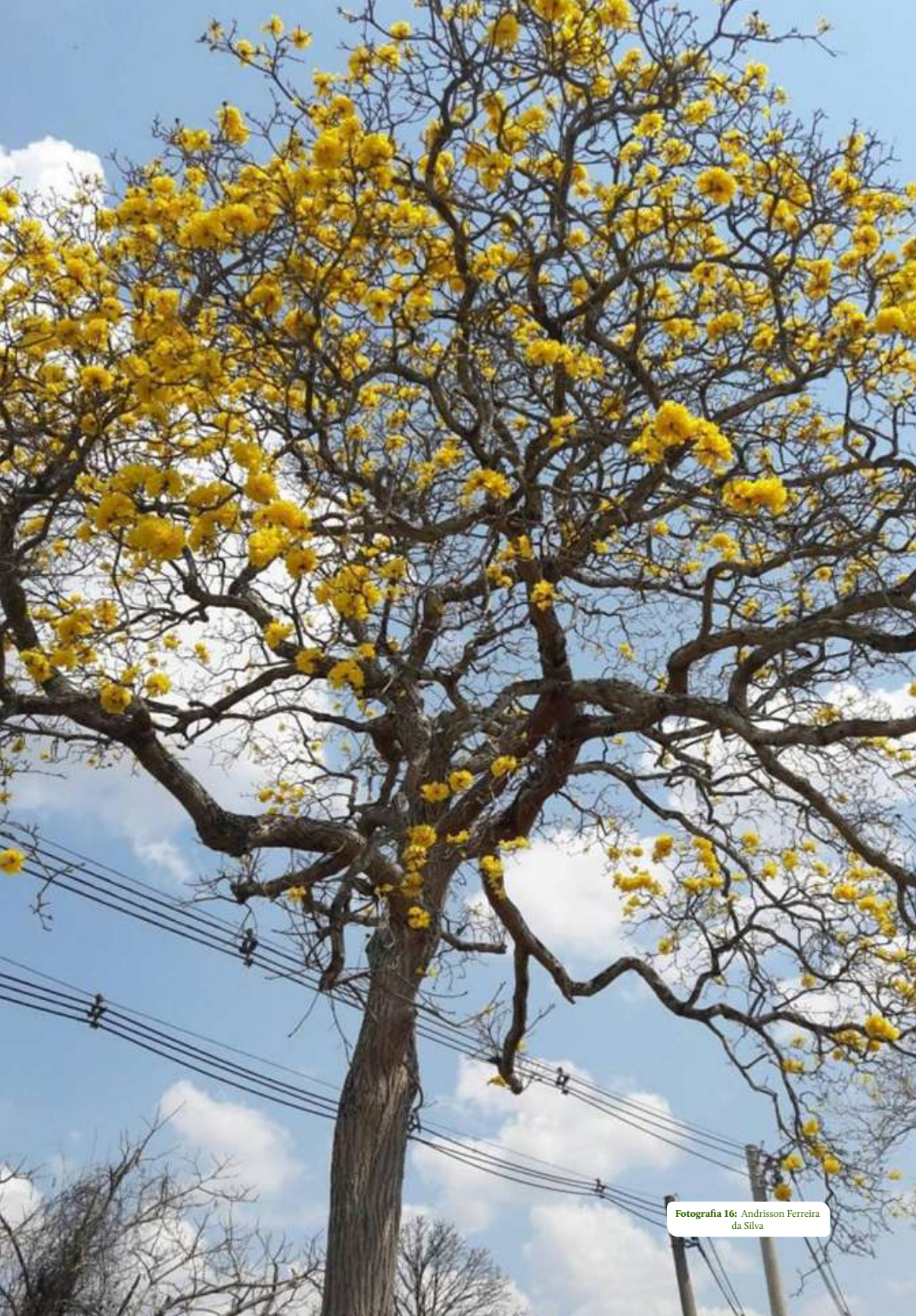
MAUÉS, R. H. **A Ilha Encantada**: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Coleção Igarapé. Belém, PA: Naea, 1990.

MAUÉS, R. H. Catolicismo e xamanismo: comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica. **Ilha**, Florianópolis-SC, v. 4, n. 2, dez. 2002, p. 51-77.

MAUÉS, R. H. Catolicismo e xamanismo: reflexões sobre pajelança amazônica, renovação carismática e outros movimentos eclesiais. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 4, n. 8, jul./dez. 2007, p. 11-30.

MOREIRA, P.; MACRAE, E. **Eu venho de longe**: mestre Irineu e seus companheiros. Salvador, BA: Edufba, 2011.

OLIVEIRA, I. Um desafio ao respeito e a tolerância: reflexões sobre o campo daimista na atualidade. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, 2011, p. 154-178.



Fotografia 16: Andrisson Ferreira da Silva

LINGUAGENS AFROINDÍGENAS DA RELIGIOSIDADE AMAZÔNICA: rituais do candomblé angola e práticas xamânicas

Vania Maria Carvalho de Sousa

O presente capítulo traz uma abordagem sobre as linguagens da religiosidade afroindígena no contexto amazônico. O mesmo apresenta dois elementos importantíssimos para análise do tema: primeiro, por se tratar de uma revisão bibliográfica, com alguns autores, como: Aldo Terrin, Severino Croatto, Jakobson, Mussalim, Heraldo Maués, Gisela Villacorta, Etienne Higuier, Abaurre e Pontara, que discorrem acerca das linguagens da religião, ritos e práticas de xamanismo em contexto amazônico. No segundo momento, a ênfase se dará a partir de vivências *in loco*, na casa Rundembo nGunzo wa n'Bamburusema, que está localizada em Belém, Pará, pois desde o ano de 2016, desenvolvo pesquisas no referido terreiro, colhendo informações relevantes para o campo da História.

Optou-se pelo discurso dissertativo, tendo como referência esses autores e as experiências vividas no terreiro pela relevância do tema e pela contribuição desses sujeitos no campo da História, pois os mesmos discorrem sobre esta temática e de pessoas ligadas às experiências religiosas nesses espaços sagrados, de grande relevância para o estudo das religiosidades afroindígenas na Amazônia, bem como para continuar no campo de investigação do Curso de Aperfeiçoamento em Ensino de História “Pan-Amazônia”: fronteiras e saberes de matriz africanas, indígenas e populações tradicionais (Acre/Amapá), idealizado pela professora Dra. Geórgia Pereira Lima, que possibilitou discussões importantíssimas pertinentes à cultura dos povos tradicionais e das populações negras existentes neste território amazônico.

Ainda no ano de 2016, quando adentrei o curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião (UEPA), comecei a pesquisar sobre o Candomblé Angola, especificamente o terreiro supracitado. Portanto, as experiências aqui relatadas são fruto de um trabalho de vivências realizadas até hoje, neste espaço sagrado, possibilitando um maior conhecimento da religião, bem como das práticas ritualísticas e outros elementos importantes existentes no terreiro, como os ritos sagrados, identidade afro-brasileira, musicalidade e práticas iniciáticas.

No primeiro momento, falei sobre a linguagem, trazendo alguns apontamentos com base nos estudos de Abaurre e Pontara (2003) acerca desta temática. Segundo elas, a vida humana está pautada sob a linguagem. Pelas suas definições gramaticais, a linguagem deve ser entendida a partir de elementos importantes, conhecida pela antropologia sob o nome de cultura material, tais como: confecção de armas, vestuário, vestimentas, entre outros.

Essa abordagem, de acordo com Abaurre e Pontara (2003), permite entender a linguagem como um sistema simbólico utilizado em favor da expressão de interesses, como pensamentos, ideias, opiniões, desejos, sentimentos dos indivíduos. A linguagem relaciona-se a fenômenos comunicativos; por isso, cabe afirmar que onde há a intenção de comunicação, haverá uma linguagem que expresse o seu conteúdo.

Partindo das reflexões dessas autoras, chegamos à conclusão de que somos dotados dessa capacidade cognitiva de transformar as experiências de mundo em pensamento, e que este, por sua vez, precisa ser expresso de alguma maneira, para alcançarmos a compreensão de que a comunicação é necessidade vital para os humanos, visto que são seres especialmente sociais e que, portanto, interligam-se uns aos outros, através da ordenação e manutenção de papéis sociais, sendo a linguagem o fator mediador de tais relações.

Entretanto, o olhar mais desatento tende a visualizar como linguagem apenas a manifestação verbal dos pensamentos. Porém, cabe ressaltar que existem inúmeras formas de linguagens não verbais, chamadas por Abaurre e Pontara (2003), de “substância significantes”, como: danças, manifestações pictóricas e ritualísticas, por exemplo.

Ainda sobre a linguagem e comunicação, trago o pensamento de Jakobson que faz a seguinte consideração: “Ambos [processos] têm por base a constatação

de que o instrumento principal de comunicação portadora de toda a informação é a língua” (Jakobson, 2010, p. 11). Neste particular, consideramos que a linguagem é um fator importantíssimo não somente na questão social, mas também, cultural, uma vez que está presente nas experiências humanas, sobretudo, quando nos reportamos acerca das linguagens afroindígenas amazônicas. Um outro aspecto trazido pelo autor é a observação da linguagem com suas complexidades, considerando o contexto social e cultural, bem como as relações de poder estabelecidas por determinados grupos étnicos. Vale lembrar que, dentro do contexto das linguagens, não existe apenas um tipo, mas uma variedade de linguagens que enriquece as relações humanas.

É interessante notar que, no pensamento de Jakobson, a “linguagem deve ser concebida como parte integrante da vida social” (Jakobson, 2010, p.16). Partindo desse pressuposto, pode-se dizer que enquanto seres relacionais, nossa vida deve estar em constante interação, tendo a comunicação como fator importante no meio em que vivemos. A visão de Jakobson, quanto à linguagem, nos leva a fazer algumas considerações, tais como: a vida humana está pautada por relações de comunicação; a linguagem contribui de forma significativa para que haja interlocução e integração entre grupos sociais.

Quando nos remetemos à questão da linguagem, trazemos também os estudos de Koch e Cunha-Lima (2011, p. 251), que discorrem sobre sociocognitivismo e a linguística. De acordo com as autoras, “a relação entre linguagem e vida social ou, melhor dizendo, entre linguagem e mundo e entre conhecimento e linguagem, não é de forma alguma uma questão nova”. Ou seja, na compreensão das autoras, a linguagem tem recebido várias abordagens e respostas, recebendo teóricos nos diversos campos de atuação, como filosofia, antropologia, sociologia, psicologia, entre outros.

Essa abordagem é de suma importância para compreendermos as mudanças que acontecem na sociedade em relação aos grupos pesquisados. E neste particular, trago presente as experiências afroindígenas na Amazônia, as quais apresentam suas linguagens simbólicas na questão cultural e religiosa, através de seus ritos e crenças. A priori, consideramos a linguagem como fator importantíssimo para analisar as vivências, tanto indígena quanto afro-brasileira na Amazônia, a despeito do que as mesmas estão em alguns momentos em processo de mudança, sobretudo na questão cultural e religiosa.

Koch e Cunha-Lima (2011) nos ajudam a entender de forma óbvia, o que acontece no meio das populações que ora estudamos, como vivem as comunidades tradicionais (quilombolas), bem como os povos originários. Essas pesquisas são importantes para compreendermos os tipos de linguagens estabelecidos entre esses sujeitos sociais, averiguando possíveis mudanças que acontecem entre eles.

De acordo com Higuete (2012), a religião, como manifestação social, é estruturada por meio da linguagem, uma vez que ela “pode ser um sistema de elaboração de mensagens e comunicação” (Higuete, 2012, p. 354). E dentre as funções da linguagem, tem-se a capacidade de aludir à memória no campo da linguagem, como afirma o autor em seus discursos acerca da função da linguagem e memória. Essa ligação corrobora que nesse discurso, é condensada a memória cultural, na qual podem ser interpretadas através das memórias dos eventos históricos.

Considera-se, de acordo com as discussões de Higuete (2012), que a religião carrega em si princípios repassados aos membros de uma comunidade através dos mitos, que são estruturas comunicativas verbais com função de explicar e justificar a origem, os sentidos e a ordem das coisas. Os mitos são “legitimados” através da manifestação gestual dessas narrativas orais. Em outras palavras, pode-se dizer que o rito é uma linguagem que expressa as posições hierárquicas a partir da possibilidade de se verificar, através da performance, os papéis sociais dos indivíduos. Um exemplo disso são os ritos de passagem, que representam a transição dessas hierarquias, denotando a importância dessa linguagem religiosa para a manutenção e continuidade da sociedade.

O rito, como linguagem, encerra duas funções: uma elementar, que tem o propósito de comunicar, isto é, de conectar o homem ao sagrado. A outra função cumprida pelo rito é, ao mesmo tempo, coincidente com um dos papéis desempenhados pela própria linguagem, que é o de estabelecer ordem e marcar mudanças nos papéis sociais. Adiante, este estudo apresentará ideias acerca do rito, através das falas de José Severino Croatto (2010) e Aldo Terrin (2004). Este último nos adianta que:

Esta palavra tem relação também com a raiz antiga *ar* (modo de ser ou disposição organizada e harmônica das partes do todo), que origina palavras como arte, rito e ritual, em nossa língua, que remete à ideia de harmonia restauradora e à ideia de terapia como substituto individual (Terrin, 2004, p. 18).

Não obstante, este estudo trará para a discussão as considerações acerca de como as narrativas míticas se “materializam” através do rito, considerando essas linguagens dentro do universo religioso e cultural. José Severino Croatto sintetiza o papel do rito e diz que o chamado homem religioso vivencia o sagrado através de gestos, isto é, de rituais simbólicos ativos: “O mito recita o que o rito converte em cena, teatraliza [...]. O rito é um conjunto de gestos, implica um desenvolvimento na ação” (Croatto, 2010, p. 331).

Isso significa que os ritos, de acordo com as reflexões de Croatto (2010) e Terrin (2004), podem ser capazes de atualizar os mitos. Pela via da expressão do sagrado, o rito está entremeadado com as experiências religiosas do indivíduo e destinado a compartilhá-las com a comunidade. Assim, transformar em rito as relações do homem com o sagrado, desde que essas relações estejam expostas à sociedade em forma de narrativas míticas, é um empenho individual. Dessa forma, podemos concluir que a gestualidade, o movimento e a teatralização dos fatos religiosos, isto é, o poder de tornar presente um conjunto potente de tradição oral é o aspecto mais evidente das religiões.

Outra consideração a respeito da linguagem religiosa depreende-se dos estudos de Aldo Terrin. Para o pesquisador, o rito, enquanto linguagem, desenvolve-se em um determinado espaço e em um tempo definido. Isso ocorre porque, para Terrin, o rito também é ação, é linguagem em movimento, que se realiza na sociedade pelos seus membros, com a finalidade de transformação, sem perder o foco de que este é a materialização da palavra falada.

No mundo das religiões encontra-se uma peculiaridade importante, que pode ser definida como rito. Essa palavra tem grande dimensão e diversos significados não somente no aspecto religioso, mas em outros âmbitos, como por exemplo, em outras culturas. A presença do rito nas diversas religiões e em algumas culturas nos convida a lançar um olhar do ponto de vista etnológico, desde a antiguidade até os dias atuais. Essa proposição sugere a importância que o rito tem para as diversas expressões religiosas, no sentido de que este é tão humano quanto divino, pois perpassa a vida de grupos religiosos que celebram e buscam viver sua religiosidade. É importante elencar o que existe de diferente nesses conceitos, considerando que cada palavra traz um sentido diferenciado, no sentido de não serem confundidos nos seus respectivos conceitos.

Quanto à classificação de “ritual”, pode-se identificar como uma ideia do rito, ou seja, um modo formal e característico do rito, que acontece em determinada religião ou cultura. O ritual, segundo Terrin, seria uma ideia que alguns estudiosos formulam como rito. Por outro lado, temos a cerimônia, que constitui o fundamento de um rito. Qualquer prática ritualística é sempre precedida por um momento cerimonial, com seus artefatos, que compõem o rito.

Nesse contexto, o presente trabalho busca elucidar a partir das definições iniciais acerca do rito, práticas ritualísticas nas linguagens afroindígenas, partindo de contribuições relevantes de autores que abordam essa temática.

A EXPRESSÃO RELIGIOSA: O RITO

À luz das abordagens sobre as expressões religiosas, tendo diversos autores que discutem formas de viver a questão da religiosidade como um todo, é importante trazer à baila a abordagem sobre o significado do termo *ritual*, existente nas linguagens da experiência religiosa. Como referencial tomaremos por base os estudos de Croatto (2010), entre outros, especialmente sobre seu entendimento acerca do ritual religioso, mediante a premissa de que todas as culturas e todos os povos tiveram e têm uma expressão religiosa de enorme significado e repercussão social. Nesse sentido, do ponto de vista da linguagem dos ritos, Croatto evidencia que repercutem na vida social, pelo seu elemento gestual e pela sua forma de organização, como: lugar, objetos, sujeitos e a preparação para sua realização.

Em seu mister, o autor nos indica, preliminarmente, dois pressupostos bastante relevantes: o primeiro, de que o rito é o equivalente gestual do símbolo, ou seja, a compreensão de que o rito é um símbolo em ação, assim como o símbolo, seria uma linguagem primária da experiência religiosa. O segundo, de que o rito como ação, participa da qualidade narrativa do mito, sendo que o rito é uma linguagem gestual. E, por se tratar de linguagem gestual, o rito não teria a mesma eficácia de comunicação que tem a palavra contida na linguagem mítica. Por esse motivo, “o rito está entre o símbolo e o mito, no sentido que participa de um e de outro” (Croatto, 2010, p. 330).

De acordo com os estudos fenomenológicos de Croatto (2010), o rito aparece como uma norma que guia o desenvolvimento de uma ação sacra. Como se

pode verificar, o rito é uma ação normatizada, de caráter social, indicando que o rito não é uma ação puramente humana ou inventada. Trata-se, de alguma forma, de uma ação divina, uma imitação da ação ou do que fazem os próprios deuses.

Todavia, o rito não deve ser visto somente como uma ordem cósmica a ser respeitada e realizada conforme a estrutura normativa a ser seguida. Essa imitação das ações é vista, também, como uma contrapartida da intenção participativa com o divino, possibilitando a comunhão com o transcendente. Este contato com o sagrado seria um elemento específico do rito que anuncia a presença de um mito que lhe dá sentido.

Quanto ao critério de classificação segundo Croatto, a função dos ritos podem ser: ritos de passagem (por ocasião do nascimento, da puberdade, da maturidade, do matrimônio e da morte); ritos de propiciação, que podem ser agrários (oferenda das primícias, rogativas), lustrais (purificação) ou expiatórios.

Por outro lado, temos as contribuições de Aldo Terrin, quando discorre acerca da interpretação dos ritos. Segundo ele, a primeira forma de interpretação é a sociofuncionalista. Na visão de Durkheim, “os ritos são vistos como expressão simbólica” (Terrin, 2004, p. 53). Nesse sentido, ele considera o aspecto religioso do rito, com relação ao sociocultural e simbólico, numa concepção subordinada.

Por conseguinte, existem outras formas de interpretação de ritos, estruturalista e cognitivista. De acordo com o pensamento de Terrin (2004):

Todo discurso é uma forma de comportamento ritual, e de que, vice-versa, toda ação ritual é uma forma de linguagem comunicativa. Também para o rito vale fundamentalmente o fato de que cada um dos elementos que o compõem adquire o seu significado no confronto com os outros elementos do ritual. (Terrin, 2004, p. 55).

Neste particular, Terrin, em sua classificação bem definida, procura mostrar que toda e qualquer forma de rito está intrinsecamente conectada com diversos âmbitos, como por exemplo, o teológico, a questão religiosa, o fenomenológico. Indicando que onde existem grupos religiosos ou do ponto de vista cultural, o rito estará presente.

Sua abordagem leva-nos a ter clareza sobre essa dimensão do sagrado no que consiste as fórmulas e expressões do rito. Cada religião com seus aspectos representativos, procura vivenciar de formas diversas suas religiosidades ou expressões culturais, as quais compõem suas práticas ritualísticas, mostrando à

sociedade sua importância e especificidades, bem como sua contribuição para o mundo religioso.

Dado a essas contribuições sobre a questão da linguagem e dos ritos, trago algumas considerações pertinentes presentes no Candomblé Angola, como também no xamanismo urbano, sobretudo nas reflexões acerca dos elementos simbólicos, que são importantes neste contexto da religiosidade amazônica.

PRÁTICAS DO XAMANISMO URBANO

Sobre a questão do xamanismo urbano, temos a contribuição de Villacorta, que fez um trabalho importantíssimo sobre uma xamã urbana na região de Colares, Estado do Pará. Este tema sobre pajelança no contexto da consciência religiosa, discute a identidade e particularidades de Rose, uma xamã residente em Colares. Sua história de vida enquanto mulher, traz em sua identidade uma singularidade na questão da religiosidade; trata-se de um período em que a demarca como “fechar um ciclo de sua missão” (Villacorta, 2012, p. 151). Tudo isso está ligado ao resgate de sua identidade indígena, de suas raízes e elementos constitutivos da sua religião.

Em 1995, essa xamã deixa sua terra natal e vai em busca de mais conhecimentos, que lhe ajudem a conectar teoria e prática. O curso em Belo Horizonte seria uma oportunidade de aprender um pouco mais sobre o xamanismo, com palestras e vivências. Esse momento de experiência, conectado à prática de vida, faz com que o sujeito faça um resgate de sua própria identidade, de suas raízes xamânicas, sendo isso que aconteceu com Rose, como ela elucida, “eu nasci com esse dom de curar. Mas tinha que aprender a lidar com essas energias” (Villacorta, 2012, p. 153).

Villacorta (2012), ao se reportar sobre o xamanismo urbano, o faz com base em alguns autores que discutem também o viés do xamanismo. No primeiro momento, a autora afirma ser através do xamanismo urbano, que elementos das culturas indígenas são introduzidos, como bricolagem do neosoterismo. E, em segundo, lembra a autora que o neoxamanismo caracteriza-se pela busca de um encontro com as cosmologias xamânicas indígenas. Nessa perspectiva, essas con-

tribuições são relevantes no sentido de observarmos esses elementos discutidos pela autora, sobre a relação entre xamanismo e cosmologias indígenas.

Concomitantemente, é interessante trazer a visão e conscientização que Rose tem enquanto xamã urbana, sobre a conservação da natureza. O que está presente em sua fala é a ideia contrária a um modo de vida guiado pela disputa, pelo lucro e a exploração da natureza, que é uma de suas preocupações. E segundo, de acordo com seu pensamento, tudo começa com a nossa relação com a natureza. Entretanto, diante dos devaneios, exploração e devastação da natureza, ela vem dando respostas de todas as formas pela retirada indevida e pela má conservação de seus recursos naturais.

É interessante notar que dentro desse universo religioso, as linguagens religiosas dos sujeitos, partindo de suas práticas ritualísticas, suas experiências de vida, nos ajudam a compreender o papel das religiões em todos os seus aspectos, assim como a ligação existente entre esses personagens históricos junto ao universo da natureza. A experiência religiosa de Rose nos remete a vislumbrar o cuidado com a mãe terra, reconhecendo que precisamos dela para sobrevivermos. Entretanto, com a devastação e sobretudo, a falta de proteção, ela se encontra ameaçada. Alguns elementos da natureza são de fundamental importância dentro do universo das religiões afro e xamânicas, pois tanto pajés quanto os sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro necessitam desses instrumentos para trazerem a cura a seus pacientes.

Ainda neste discurso religioso, trazemos as contribuições pertinentes de Maués e Villacorta (2012), sobre a pajelança e a encantaria amazônica. Inicialmente, os autores fazem um recorte quanto à definição da pajelança, a qual é considerada como uma forma de xamanismo, pela ocorrência de fenômenos da incorporação, praticados pelos pajés. Na região amazônica, essa é uma prática que podemos observar em trabalhos ou sessões xamânicas, sobretudo para o processo de cura. Ainda de acordo com o texto, o termo pajé é visto de forma pejorativa entre as populações indígenas, onde os xamãs gostam de ser chamados de curadores.

É importante dizer que este termo pajelança designa um sistema de crenças e práticas religiosas realizadas pelos xamãs, sobretudo no processo de cura. A pajelança é uma religião amazônica híbrida, fruto do cruzamento da religião in-

dígena com o catolicismo popular e elementos afro. A figura do pajé na pajelança cabocla amazônica é muito importante dentro do xamanismo. Ele é um sacerdote inspirado que serve como instrumento para a ação dos encantados. Para se constituir enquanto pajé ou curador, é preciso ter dom ou já ter nascido com este dom, e passa por um período de treinamento, ou aprendizado, morrendo “simbolicamente para renascer como xamã” (Villacorta, 2012, p. 24). Dessa forma, estará pronto para curar pessoas e formar seus próprios discípulos.

Isso também acontece no mundo das religiões afro-brasileiras, os pais-de-santo ou mães também passam por este aprendizado; após o processo de iniciação na religião, o novo sacerdote estará apto para abrir seu próprio terreiro e formar seus filhos-de-santo. Comumente, vemos sacerdotes e sacerdotisas abrindo seus terreiros e formando seus filhos-de-santo, bem como acompanhando pessoas que são acometidas por determinados tipos de doenças.

O pajé, de acordo com Maués e Villacorta, possui um reconhecimento muito grande dentro da comunidade, sua presença enquanto especialista médico local dá credibilidade à população. Ele tem a capacidade de curar as doenças tanto “mandadas por Deus”, quanto às “doenças por malinesas”, que são provocadas por espíritos ou encantados, seja pela inveja ou feitiçaria. Essas curas são realizadas por diversas formas, através de banhos, chás de ervas da terra, benzeções contra mau-olhado, realizando sessões xamanísticas de curas.

PRÁTICAS RITUALÍSTICAS NO CANDOMBLÉ ANGOLA

Neste aspecto, trago presente o papel importantíssimo de uma mulher afro-religiosa do Candomblé Angola que, desde sua infância, passou por alguns rituais ligados à sua religiosidade. Desde algum tempo, tenho pesquisado e procurado compreender *in loco* a figura desta mulher negra, candomblecista, e carregada de uma ancestralidade: mãe Beth, assim como é chamada em sua religião. Ela traz em sua identidade alguns elementos deste universo religioso, sobretudo no que está ligado a seu processo iniciático, bem como as curas que são realizadas por ela em seu terreiro.

Quando nos reportamos à história dos afro-religiosos, trazemos, através de suas representações simbólicas e religiosas, as experiências fundantes dos su-

jeitos, partindo do espaço sagrado, bem como dos fenômenos que compõem a identidade religiosa e cultural desses sacerdotes. A sacerdotisa Elizabeth Pantoja se identifica como “sujeito da cultura afro-brasileira e pertencente da nação angola que cultua a natureza” (Pantoja, entrevista concedida em 17 fev. 2017).

A questão da identidade de mãe Beth está intrinsecamente ligada às suas origens interioranas, uma vez que a mesma participava desde criança dos rituais afro-religiosos, juntamente com sua família. Sempre que interrogada sobre sua religião, suas práticas ritualísticas e a iniciação no Candomblé Angola, se define como uma mulher negra, angoleira, baixinha e de origem humilde, oriunda de uma comunidade quilombola, que traz em seus traços identitários a marca de sua história de vida.

Outro fator interessante muito perceptível na figura de mãe Beth é que ela vem de uma família de tradição umbandista. Segundo ela, sua mãe participava de terreiro de umbanda e, por esta razão, sempre a levava quando havia festa ritualística dentro da casa. Não obstante, essa prática perdurou até o momento em que mãe Beth foi residir em Belém do Pará, dando início a um novo modo de vida, que foi sua inserção no Candomblé de nação Angola.

O processo iniciático percorrido por esta sacerdotisa é bastante interessante, no sentido de analisarmos o trânsito religioso. É o que podemos reverberar na iniciação de Elizabeth Pantoja que inicialmente, participava da Umbanda, mas que a partir do momento em que veio residir na cidade, passou por este processo de mudança. Porém, é importante salientar que tal mudança se dá pela necessidade de cura espiritual e corporal.

Nesse particular, é importante a referencialidade à figura religiosa de mãe Beth Pantoja, destacando suas práticas religiosas, o contato com as divindades, bem como seus rituais de cura inseridos em seu terreiro, fundado por ela a partir da década de 1990. A vida da sacerdotisa, desde o seu processo iniciático, que começa com a cura espiritual, tem um fator importante, que é sua adesão ao Candomblé. Tanto no primeiro caso supracitado no início deste texto, quanto de mãe Beth, há ligação com a questão da identidade enquanto figuras religiosas, o papel importante a partir do simbolismo religioso praticado em cada religião.

A respeito das atividades exercidas pela sacerdotisa, alguns elementos simbólicos, desde a fundação de seu terreiro na região metropolitana de Belém,

até sua inserção nos movimentos contra a intolerância religiosa, é uma das marcas na vida de mãe Beth, desmistificando toda e qualquer forma de ideologias de cunho preconceituoso. O papel exercido por ela no bairro onde é constituído seu terreiro vai além dos rituais de festas públicas e festas de iniciação, pois a mesma faz atendimento à comunidade, sobretudo quando se trata de curas de clientes que a procuram durante o ano. Segundo ela, quando chega alguém em sua casa, inicialmente faz o reconhecimento de que a doença pode ser curada com ervas, plantas medicinais ou pela medicina. Em alguns casos, ela os orienta a procurar um médico especializado na área, visto que, nem todas as doenças são curadas pelas folhas.

Em suma, pode-se dizer que em todas as religiões os rituais sempre estarão presentes, como foi elucidado tanto no xamanismo como nas religiões de matriz africana. Essas linguagens se expressam nas práticas afroindígenas na Amazônia, e nos faz compreender a sua importância na vida dos sujeitos, sobretudo daqueles que fazem parte dessas religiões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo traz contribuições bastante pertinentes nas questões voltadas para o universo religioso afro-indígena na Amazônia. Inicialmente tentei elucidar as definições sobre as linguagens religiosas, tendo como referencial teórico os estudos de Abaurre, Pontara, Jakobson e Higué. A priori, temos também os discursos de Croatto e Terrin, que discutem os ritos e suas linguagens em todas as suas dimensões, seja no mundo religioso ou também cultural. De acordo com esses autores, este fenômeno está presente em todas as religiões, desde as experiências de xamanismo até as religiões de matriz africana.

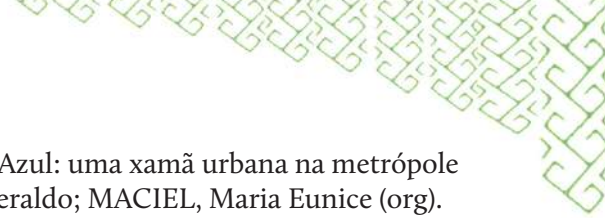
Em seguida, tentei elucidar sobre práticas religiosas do xamanismo urbano a partir de experiências fundantes, de sujeitos que vivem essas expressões religiosas, nas questões dos rituais, nos processos de iniciações, etc. Trouxemos também presente a composição simbólica das religiões oriundas do continente africano e, neste particular, trago o Candomblé de nação Angola, com seus ritos, simbologias e identidades que compõem a religião.

Para essas expressões religiosas, do ponto de vista do xamanismo, me reportei aos estudos de Maués e Villacorta, que discorrem acerca da pajelança e encantaria amazônicas. Ambos trazem vivências de sujeitos no mundo urbano, como por exemplo: as relações que são estabelecidas com a natureza, o cuidado com os elementos simbólicos e as experiências de cura, incorporando na liderança religiosa, o pajé.

Em suma, as reflexões que foram feitas nos ajudam a compreender que cada religião, com seus aspectos representativos, procura vivenciar de forma diversa suas religiosidades ou expressões culturais que compõem suas práticas ritualísticas, mostrando à sociedade sua importância com suas especificidades, bem como sua contribuição no mundo religioso.

REFERÊNCIAS

- ABAURRE, Maria Luiza; PONTARA Marcela Nogueira; FATEL, Tatiana. **Língua e Literatura**. Volume único. 2ª. Ed. São Paulo: Moderna, 2003.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- HIGUET, Etienne Alfred. **A reformulação do programa de pós-graduação em ciências da religião da Universidade Metodista de São Paulo: aspectos históricos e metodológicos**. Juiz de Fora, MG: Numen, 2012.
- JAKOBSON, Roman. **Linguística e comunicação**. Trad. de Iziodoro Blikstein e José Paulo Paes. 22. ed. São Paulo: Cultrix, 2010.
- KOCH, Ingedore Villaça; CUNHA-LIMA, Maria Luiza. Do cognitivismo ao sociocognitivismo. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Ana Christina. (org.) **Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos**. Vol. 3. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. 1ª. Reimpressão. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- TERRIN, Aldo Natale. **O rito**. São Paulo: Paulus, 2004.



VILLACORTA, Gisela Macambira. Rosa Azul: uma xamã urbana na metrópole da Amazônia. *In*: MAUÉS, Raymundo Herald; MACIEL, Maria Eunice (org). **Diálogos antropológicos**: diversidades, patrimônios, memórias. Belém: L & A Editora, 2012.

INFORMAÇÕES AUTORAIS

ALGLEÍSIA VELOSO DE LIMA OLIVEIRA

Graduou-se em Licenciatura em Letras-Português pela Universidade Norte do Paraná (2010). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Língua Portuguesa. Atualmente, cursa Licenciatura em História pela Universidade Federal do Acre; Email: algleisia@gmail.com e algleisia.oliveira@sou.ufac.br; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7566412155901581>.

ANDRISSON FERREIRA DA SILVA

Aluno do Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), inserido na linha de pesquisa “História Indígena, Etnohistória e Arqueologia”. É licenciado em História pela Universidade Federal do Acre (Ufac- 2017/2022); foi pesquisador do Programa de Bolsa de Iniciação Científica (Pibic) no projeto “Representações dos povos indígenas do Acre nas plataformas digitais brasileiras”, é integrante dos Grupos de Pesquisa GPPCDH: “O processo de construção do docente em história”; “Gênero, Decolonialidade, Culturas Indígenas e Afro-Brasileira” e do “Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (Neabi/Ufac)”. Integra a Associação Brasileira de Pesquisadores Negros e Negras (ABPN). E-mail: andrissonf@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2172437240417280>. Orcid: 0000-0003-0448-4412.

AREALDE COSTA DA SILVA

Especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá (2021). Especialista em História da América pela Faculdade Metropolitana, Porto Velho-RO (2021). Graduada em Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal do Amapá (2013). Cursa Pós-Graduação em História Antiga, Medieval e Moderna - Faculdade Metropolitana. E-mail: arealdes@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3689660845735837>.

BEATRIZ DA SILVA MACAMBIRA

Cursa História pela Universidade Federal do Acre; bolsista do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (Pibid); E-mail: bananacaaba89@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4969519242619410>.

FRANCISCO GERFERSON DA COSTA BRITO

Graduado em Pedagogia pela Escola Superior Batista do Amazonas (2005), em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam, 2013), e em História pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (Uniasselvi, Indaial-SC, 2012); e-mail: gerfersonfg@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9000016102543966>.

GEÓRGIA PEREIRA LIMA

Doutora em História Social, pela Universidade de São Paulo (USP, 2014). Pós-Doutora em Ensino de História (Unifap, 2021). Professora da Universidade Federal do Acre. Faz parte do Grupo de Pesquisa Gênero, Decolonialidade, Culturas Indígenas e Afro-Brasileira; e atua como vice-líder com a Linha de Pesquisa e Ensino do grupo, intitulada O processo de construção do docente em História: possibilidades e desafios da formação inicial e da formação continuada do fazer-se historiador em sala de aula. Tem experiência na área de História, atuando em pesquisas, principalmente nos seguintes temas: Ensino de História: experiências pedagógicas interdisciplinares e Formação docente Pibid/Capes (2014/2020); Fronteiras, Culturas e Identidades; Experiências e lutas sociais e religiosidades Amazônia latina. Atualmente, é Coordenadora do Curso de Licenciatura em História, integra os Núcleos Docente Estruturante (NDE) dos Cursos de Bacharelado e Licenciatura em História. Constitui a equipe do Laboratório Interdisciplinar de Formação de Educadores (Life/Ufac/Capes). Em formação de pós-doutoramento em Ciências da Religião (Puc/SP, 2022). E-mail: geo833@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2433944544835019>.

GISELE AMANDA URBANO DE MENEZES

Acadêmica do curso de Licenciatura em História da Universidade Federal do Acre (Ufac). Bolsista do Programa de Iniciação à Docência (Pi-

bid, Ufac) da área de História; E-mail: giselemenezes@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9047881839883996>.

GISELE DA SILVA SOUZA

Graduada em Letras-Português e Inglês pela Universidade Ibirapuera (2008) e em História pelo Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas (São Paulo, 2012); especialista em História, Sociedade e Cultura pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como bolsista Capes. Atualmente é professora efetiva de História e Língua Portuguesa no ensino fundamental e médio no Governo do Estado de São Paulo, estudante de pedagogia na Universidade Virtual do Estado de São Paulo e pós-graduanda na Universidade Federal de São Paulo, no curso de Especialização em Filosofia no Ensino Médio; E-mail: giselesouza.prof@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5124431852683747>.

IDA OURICA DOS SANTOS LARRUSCAIN

Graduada em Ciências - Habilitação Biologia (Urcamp, Santana do Livramento/RS), Pós-graduação em Mídias na Educação (UFMS, Santa Maria/RS), Mestrado Profissional em Educação (Unipampa, Jaguarão/RS). Funcionária pública estadual (RS) desde 1993, Diretora da EEEF Vitéllio Gazapina, S. do Livramento/RS, professora na Escola Instituto Livramento; E-mail: idalarruscain@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0515260200418631>.

JÊIBEL MÁRCIO PIRES CARVALHO

Cursa doutorado em História pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual do Maranhão e Mestre em História; cursa Letras pela mesma instituição. Pós-Graduado em Língua Portuguesa e Literatura Brasileira pelo Instituto de Educação Superior Franciscano; cursando História pela Universidade Estácio de Sá. Atua como pesquisador e professor de Língua Portuguesa. Desenvolve pesquisas sobre a Lei 10.639/2003, liturgias nos terreiros, decolonialidade, multilinguagens/BNCC e tradução intersemiótica; E-mail: jeibelcarvalho44@gmail.com; Orcid -0000-0001-8512-8596.

JESSICA MARIA DE QUEIROZ COSTA

Mestranda em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e licenciada em História pela Faculdade Integrada Brasil Amazônia (Fibra). Possui experiência na área de História e Música e História Indígena e do Indigenismo; é membra do Grupo de Pesquisa de História Indígena e do Indigenismo na Amazônia (GP-Hindia/PPHist/UFPA); E-mail: jessicamqcosta@gmail.com; Lattes: 9560770718893934; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1550-1476>.

MARIA ANGÉLICA PEREIRA PENHA

Graduada em História pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG, 2003). Desenvolveu pesquisa nas áreas de Arqueologia, com ênfase em Arqueologia Pré-Colonial e Histórica do Rio Grande do Sul. Concluiu o curso de Formação Pedagógica em Pedagogia pela Uniasselvi, e o Curso de Aperfeiçoamento em Ensino de História “Pan-Amazônia: Fronteiras e Saberes de Matriz Africanas, Indígenas e População Tradicional”, promovido pela Universidade Federal do Acre; E-mail: penhamariaangelica8@gmail.com; Lattes <http://lattes.cnpq.br/5192936742454304>

REINILDA DE OLIVEIRA SANTOS

Cursa doutorado em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHist). Graduada e Mestre em História pela mesma instituição. Pós-graduada em Gestão Escolar pela Faculdade Educacional da Lapa, Lábrea-AM (Fael) e em Docência e Gestão na Educação a Distância pela Faculdade Focus. Atua como pesquisadora, professora e fotógrafa. Tem experiência na área de ensino de história, patrimônio, museologia, cultura popular, religiosidades afro-brasileiras, identidades e estudos da imagem. E-mail: Reinilda.oliver@gmail.com.

ROSA THAÍS NEVES HYDALL

Bacharela em História pela Universidade Federal do Acre (Ufac). Foi bolsista Pibic/Ufac (2016-2017), no Projeto de Pesquisa Entrecruzos culturais e identitários: os enunciados dos corpos nas bordas interamazônias; pesquisadora, atriz, pós-graduanda em docência para educação profissional e tecnoló-

gica (DocentEPT), natural de Rio Branco, Acre; Email: hydall73@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5123704540964048>.

THAYNÁ CRISTINA BRITO DE OLIVEIRA

Possui Bacharelado e Licenciatura plena em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amapá (2018). Tem experiência na área de Educação. E-mail: tynaoliveir@gmail.com <http://lattes.cnpq.br/7280328703122021>.

VANIA MARIA CARVALHO DE SOUSA

Mestra em Ciências da Religião (Uepa). Assessora do Instituto de Pastoral Regional (Ipar), nos cursos de Formação para o Laicato. Pesquisadora do Grupo Movimentos Sociais, Educação e Cidadania na Amazônia, e Grupo de Religiões de matriz africana (Uepa). E-mail: imcvania@hotmail.com; CV: <http://lattes.cnpq.br/4026784068698145>.



Edufac